

DVA ONTICKÉ ŘÁDY*

JOSEF ŠMAJS, Katedra filozofie FF MU, Brno

ŠMAJS, J.: Two Ontic Orders
FILOZOFIA, 2001, 56, No 1, p. 13

The author begins with a brief commentary on three philosophically remarkable concepts: F. A. Hayek's concept of endogenous and exogenous orders, D. Bohm's concept of implicative and explicative orders and K. R. Popper's concept of the three worlds. On Hayek he appreciates particularly his emphasizing the endogenous order, on Bohm on the other hand his distinguishing between the explicative and implicative orders. He, however criticises Bohm's conception for its not offering a possibility of defining the ontic opposition of culture against nature. Popper's conception of the three worlds he criticises for its mostly gnoseological nature: according to Popper it is the world II, which makes the effect of the world III on the world I possible. Partially following D. Bohm the author sees two orders - an explicative and an implicative ones - in nature as well as in culture. The order embodies not only the intrinsic constitutive processes and the rules of the natural and cultural construal, i. e. the explicative order, but also the external outcome of the ontic creative process with its phenotypic forms, i. e. the implicative order. Additionally to this dualism of orders he argues, that there are two different kinds of evolution - the natural and the cultural ones. His suggestion to recognize two world orders aims at a more proper philosophical understanding of the ontic opposition of culture against nature including the determination of the presuppositions of their long-term possible coevolution and compatibility.

Myšlenka a intelektuální potřeba řádu je stará. V každodenním životě lidí nepochybně souvisí s jejich dočasnou a nejistou světskou existencí. Lidé totiž spontánně vyhledávají pocit morálního a duchovního bezpečí. I když uznávají sounáležitost s vlastní kulturou, tuší, že je nedostatečně svébytná, že přírodní svět ji přesahuje a limituje a že patrně on koneckonců určuje jejich hodnoty, myšlení i jednání. Promítnuta do oblasti nadpřirozené, kosmické, souvisí tato myšlenka s uznáním existence a aktivity boha jako nadpřirozené bytosti. Pomineme-li problém boží existence a nadpřirozené onticky tvořivé aktivity, můžeme vysoce diferencovaný kosmos, který je ve velkém měřítku nejen homogenní a izotropní, ale také látkově a energeticky jednotný, považovat za zpředmětnění či materializovaný důkaz přítomnosti jediného ontického řádu. Na Zemi, kde díky zvláštním podmínkám zjišťujeme ještě mnohem jemnější diferencovanost a uspořádanost, však *po zrození člověka ještě jeden ontický řád emergentně vznikl*.¹

Představa dvou základních pořadajících principů (nejprve ovšem na pozadí jediného ontického řádu) byla v dějinách lidského myšlení častá a přirozená. Ve spekulativní podobě rozlišení chaosu a řádu se tato myšlenka objevuje už v mytologii.

¹ Nejen fyzikální, ale i obecně systémové přístupy ke skutečnosti, které přehlíží ontickou zvláštnost kultury, dnes poukazují spíše na všeobecnou jednotu světa. "Současné výzkumy nás vedou stále dál od protikladu člověka světu přírody". (Prigogine, I., Stengers, I.: Order out of Chaos. London 1984, s. 4.)

Nacházíme ji u Hérakleita, v sofistickém rozlišení NOMOI-FYSEI², zjišťujeme ji u Sókrata, Platóna i Aristotela. Podobný problém reflektují stoikové (v teorii poznání i v etice) a do jisté míry jej odráží i středověký spor nominalismu a realismu. Lidská aktivita tu však (přibližně až do Mikuláše Kusánského) nezakládá žádný alternativní řád, nýbrž představuje "prodloužení" - manifestaci řádu kosmického, který má posvátný charakter.³ Z novověké filosofie, v níž vesmír přestává být "živoucí bytostí" (Plotinos) a stává se bezduchým mechanismem, jemuž je možné lidský řád vnutit, tu připomeňme známé dualismy Descarta, Kanta i Hegelovo úsilí o překonání rozdvojení. Přestože později se dualismus jako princip poněkud relativizuje (vznikají např. koncepce více vrstev "bytí" - Bolzano, Frege, Hartmann, Popper), otázka, zda a jak dualita myšlení a bytí existuje, není uspokojivě vyřešena ani dnes.⁴

Dlouhou historii hledání odpovědi na problém dualismu ponecháváme však stranou a z úsporných důvodů tu stručně představíme pouze tři filosoficky zajímavé koncepty z druhé poloviny 20. století. Půjde o pojetí *endogenního a exogenního* řádu u F. A. Hayeka, koncept *implikátního a explikátního* řádu D. Bohma a koncept *tří světů* K. R. Poppera.⁵

Prvním konceptem je řešení F. A. Hayeka, který vedle problému lidské svobody tematizuje i problém optimální organizace lidské společnosti a který používá pojmu řád pro rozlišení dvou různých typů struktur uvnitř společenského systému. Umělý, záměrně lidmi vytvořený řád nazývá řádem exogenním, zatímco přirozený, spontánně vzniklý či vyrostlý řád nazývá řádem endogenním. Hayek se pochopitelně nesnaží budovat obecně filosofickou koncepci jsoucna, nýbrž sleduje parciální problém sociokulturního uspořádání s ohledem na optimalizaci lidské ekonomické aktivity. Podává totiž kritiku všeobecně rozšířeného (a podle jeho mínění antropocentrického) názoru, že "...řád musí za svůj vznik vděčit vědomému vytvoření nějakou myslící bytostí" ([1], 39). A právě tímto akcentem na sociální spontaneitu a její schopnost samovolně vytvářet vysoce uspořádané struktury (institute, poznávací a komunikativní systémy, regulativy atp.) Hayek uplatnil principy nelineární termodynamiky v oblasti společenských systémů.

² Vedle pojmové dvojice NOMOI - FYSEI měla starověká řečtina pro označení dvou různých způsobů uspořádání ještě dvě samostatná slova: TAXIS pro řád záměrně člověkem vytvořený a KOSMOS pro řád spontánní, vyrostlý samovolně.

³ V antickém myšlení je uspořádanost podmínkou pro všechno, co existuje, co je. To, co se řádu vymyká, a tedy i člověk, který si nárokuje vlastní řád (Hérakleitos), je špatné, dokonce to není ani jsoucí. Myšlenka více ontických řádů je z tohoto hlediska *contradictio in adjecto*.

⁴ Nepřímo na tento problém poukazuje i logik Pavel Tichý v jedné ze svých posledních statí: "Přes všechnu snahu nedávno v oboru lingvistiky vynaloženou nemáme, tak jako v minulosti, ani potuchy o tom, jak rozlousknout kód přirozeného jazyka. Ale jak už jsem řekl, to co shledávám pobuřující není nedostatek pokroku v tomto směru, nýbrž to, že si tím podle všeho lingvisté hlavu nelámou... Raději spokojeně prodlévají uvnitř jazyka a krvesmilně vysvětlují jazykové jevy vzájemně jimi samými." (Překlad z angličtiny R. Niederle.)

⁵ V ideji řádu je obsažena nejen rozdílnost, diferentnost a mnohoúrovňovost atp., ale také hlubší všeobecná jednota, která umožňuje, abychom ze znalosti části mohli usuzovat na celek. "Řád je nepostradatelným pojmem pro diskusi o všech složitých jevech, v nichž musí hrát velkou měrou tu roli, kterou hraje pojem zákona v analýze jevů jednodušších." ([1], 38)

I když Hayek sociokulturní uspořádanost neposuzuje s ohledem na možnosti pozemského přírodního prostředí odolávat rostoucí sociokulturní zátěži, s jeho kritikou racionálního konstruktivismu vřele souhlasíme. Také autorovo oprávněné rozlišování přirozeného a umělého řádu v rámci společenského systému má pro nás hodnotu významné teoretické inspirace.⁶ Naše pojetí umělého kulturního řádu je totiž zhruba totožné s Hayekovým řádem endogenním (spontánním). Problém spontánního vzniku a rozšiřování sociokulturní uspořádanosti však nesledujeme pouze sám o sobě, nýbrž ve vztahu k udržení podmínek obyvatelnosti Země, tj. ve vztahu k onticky prvotní a fundamentálnější uspořádanosti přirozené.

Druhým filosoficky podnětným řešením existence dvou různých forem uspořádání skutečnosti je koncept implikátního a explikátního řádu filosofujícího fyzika D. Bohma. I když autor rovněž nezkoumá rozpor mezi přírodou a kulturou, dotýká se patrně nejvážnějšího evolučního problému. Hledá totiž odpověď na otázku, co vlastně jsou lidskými smysly vnímatelné věci a procesy kolem nás, jak a z čeho vznikají, jak se udržují, kam se po svém rozpadu ztrácejí. Jeho základní idea je mimořádně inspirující a teoreticky blízká evolučně ontologickému přístupu. Rozumíme-li tomu správně, D. Bohm chce ukázat, že je tu cosi onticky fundamentálnějšího než člověkem registrovaný empirický svět. Je to patrně neviditelná, avšak všudypřítomná aktivita vesmírné hmoty, vyvolávaná celkovou dynamickou nerovnováhou vesmíru, která se kromě jiného projevuje i na atomární a molekulární úrovni.⁷ Musí zde být něco jako skryté aktivní pole, tvořené tokem látky a energie, které koneckonců generuje všechny makroskopické struktury. Bohm to formuluje v pojmech implikátního a explikátního řádu, tj. terminologicky zdánlivě komplikovaně, ale podstata problému je zřejmá: "Řád světa jakožto struktury věcí, které jsou vzájemně vnější, se stává druhotným a vyplývá až z hlubšího řádu implikátního. Řád prvků navzájem vnějších lze nazvat rozvinutým nebo explikátním řádem." ([3], 20) Takový předpoklad např. dobře odpovídá nejen obsahu biologických pojmů genotyp a fenotyp, ale i naší představě o ontické roli sociokulturní informace v kulturním systému.

U Bohma však nacházíme i neméně podnětnou ideu rozvinování, která se objevila již u M. Kusánského [4]. Podle Bohma "...svinutí a rozvinutí jsou primární skutečnosti a objekty, entity, tvary atd., které se v tomto pohybu objevují, jsou druhotné" ([3], 19). Autor však tuto myšlenku dále upřesňuje: "Tento univerzální pohyb svinování a rozvinování nazývám 'holomovement' - celopohyb. Předpokládám zde celopohyb jako základní skutečnost. Všechny entity, objekty, tvary jak je známe, jsou relativně stálé, nezávislé a autonomní rysy celopohybu, podobně jako vír je rysem plynoucího toku kapaliny. Základním řádem tohoto pohybu je tedy svinování a rozvinování. Na univerzum nyní nahlížíme v pojmech nového řádu, kterému říkám svinutý nebo implikátní řád" ([3], 19-20)

⁶ Problém optimální sociokulturní regulace považujeme ovšem až za druhořadý a odvozený z formulace problému ontologického. Ústřední otázkou je problém ontické struktury kultury a její funkční vztah k pozemské přírodě.

⁷ Interakcí částic se vytvářejí stabilní struktury, tvořící materiální svět, ale ani ty nezůstávají statické, oscilují v rytmických pohybech. Celý svět se tedy zapojuje do věčného pohybu, činnosti a do ustavičného kosmického tance energie" ([2], 175).

Bohmovy úvahy o implikátním a explikátním řádu i o problému svinování a rozvinování jsou teoreticky vysoce aktuální a mají charakter dílčího ontologického paradigmatu. I když v jejich pozadí může být i jistá antropomorfizace a sociomorfizace problému, akcent na spontánní tvořivý proces vesmíru, na "tvořivou evoluci" (Bergson), která podle zvláštních implikátních pravidel produkuje konkrétní smysly vnímatelné formy předmětů (tvary), se zdá být dostatečně přírodovědecky doložený.⁸

Pro evoluční ontologii, jejímž cílem je podat koncept skutečnosti odkrývající rozpor mezi pozemskou přírodou a kulturou, jde však o pohled příliš přírodovědecký, tj. nepřiměřeně univerzální, nepřihlízející ke zvláštní onticitě kultury. Jde o přístup, který sice poodhaluje tajemství přírodní a nepřímo i kulturní konstruologie, ale který přehlíží strukturní a funkční opozici kultury vůči přírodě.⁹

Jak ještě dále ukážeme, také pracujeme s myšlenkou, že makroskopické přírodní struktury se na čas vynořují z úhrnné aktivity velkého třesku, z permanentního toku vesmíru po termodynamickém spádu - *ze skrytého přirozeného řádu skutečnosti*. Rovněž předpokládáme, že se po dočasné "světské existenci" znovu pokorně podřizují druhému zákonu termodynamiky, že se rozpadají a propadají do téhož procesu pouze implikátně diferencované aktivity velkého třesku.¹⁰ A máme-li tu uvést také odpovídající kulturní analogii, pak i lidské artefakty, věci, technické systémy, organizace a instituce podobně vyplouvají z tvořivého pole lidské práce, která jako ontická aktivita svého druhu je s to spolupracovat se skrytým implikátním řádem vesmíru. I kulturní struktury se tedy na čas objevují v toku historie - *v řádu kultury* a po jisté době společenského života morálním i fyzickým stárnutím zanikají, podobně jako spontánně vzniklé struktury přírodní.

Přestože je Bohmova interpretace filosoficky inspirující, podle nás nepostihuje podstatu pozemského ontologického problému. Podstatou tohoto problému totiž není filosofická tematizace ontické kreativity vesmíru vůbec, jakkoli je to úkol z hlediska nového ontologického paradigmatu významný a jakkoli jej nemůže splnit přírodní věda. Domníváme se, že ústředním ontologickým problémem dneška je tematizace z časového i prostorového hlediska skromnější, avšak současně filosoficky náročnější - tematizace aktuálně geocentrická. Tímto problémem je adekvátní *reflexe ontické opozice dvou globálních konstitutivních procesů: posvátné stvořitelské aktivity přírody a vůči ní barsky bořivé aktivity kultury*. A právě proto je pro naši evolučně ontologickou analýzu

⁸ V procesně genetickém (paměťovém) modelu skutečnosti zajímavým způsobem rozvíjí tuto ideu M. Král [5].

⁹ Zajímavý je i Bohmův názor na problém relativního dualismu hmoty a vědomí (paměti, informace), který zjišťujeme nejen na úrovni člověka (kultury), ale už na úrovni živých systémů (přírody). Tuto látkovou a informační stránku skutečnosti do jisté míry správně odrážel i tradiční filosofický spor materialismu a idealismu. Podle D. Bohma jak mysl, tak hmota jsou v implikátních řádech. Tím se podle autora otevírá možnost k uznání rozdílu mezi mentální a materiální stránkou, aniž by hrozilo nebezpečí dualismu. "To naznačuje, že mentální a materiální jsou dvě stránky jedné skutečnosti." ([3], 25)

¹⁰ Při interpretaci konkrétního případu je ovšem třeba postupovat obezřetně a diferencovaně. Rozpad ontických struktur není totiž nikdy absolutní, v přirozených pozemských podmínkách nemůže nikdy končit tím, čím přirozená kosmická evoluce po velkém třesku začínala.

tento výklad vzniku, udržování a zániku věcí, tento koncept jednoho implikátního a jednoho explikátního řádu, ze dvou důvodů málo konkrétní.

1. Vysvětlení vyžaduje otázka, proč a jak došlo k přirozené diferenciaci původně homogenních struktur vesmíru, k divergentní ontické tvořivosti pozemské přírody, ke vzniku a rozvíjení uspořádanosti sociokulturní. Ani Teilhardovo všeobecné konstatování, že "v každé oblasti, ať se jedná o buňky v těle, o členy společnosti nebo prvky nějaké duchovní syntézy, spojení vždy diferencuje, rozrůžňuje", že "v každém organizovaném celku se jeho části zdokonalují a dospívají", jako vysvětlení nepostačuje ([6], 218). Klíč k řešení tohoto problému, jak ještě ukážeme, souvisí nejen s tendencí vesmíru (ale také života na Zemi) co nejdéle se zachovat, co nejúspěšněji využívat svůj evoluční energetický zdroj, nýbrž také s ontickou rolí informace v otevřeném nelineárním systému.¹¹

2. Je nutné filosoficky akceptovat a objasnit problém zásadní strukturní odlišnosti věcí, procesů a systémů vytvářených přírodou (např. biotopu krajiny, půdy, přirozených ekosystémů) od artefaktů a systémů vytvářených kulturou (např. lidských sídel, techniky, uměleckých a intelektuálních výtvorů). Vždyť jen tak může být odhalena cesta k postupnému smířování *rozporu mezi přírodou a kulturou, cesta k dlouhodobě možné kultuře*.

Třetím filosoficky zajímavým pojetím existence rozdílných řádů je koncepce tří světů K. R. Poppera. Tento autor jako epistemologicky zaměřený filosof (teoretik vědy) se pochopitelně rovněž nesnaží podat obecný ontologický koncept skutečnosti, nýbrž chce prokázat objektivitu či reálnost obsahu vědeckého teoretického poznání (reálnost objektů světa tři). Patrně právě proto zastává a ve většině svých prací obhajuje koncepci tří světů, která, jak sám zdůrazňuje, není jeho vynálezem.¹² Stručně a výstižně vyjádřil obsah této koncepce v jednom z četných rozhovorů s vědci a filosofy: "Světém jedna míním svět sklenic, nástrojů, brýlí, osob, stolů a tak dále: fyzikální svět. Světém dvě míním svět našich zážitků. Světém tři rozumím svět produktů lidského ducha. A tady je to obtížnější. Podle mého názoru je velmi důležité, možná přímo nejdůležitější, že středem světa tři je lidská řeč se svými zvláštními charakteristikami: lidská řeč s větami, které mohou být pravdivé nebo nepravdivé. To hlavně míním světém tři." ([7], 123-171)

Povšimněme si nejprve toho, že Popper nerozlišuje předměty světa jedna na přírodní a kulturní, nýbrž je chápe - na rozdíl od zážitků či obsahu teorií - v duchu svého abstraktně gnoseologického přístupu "jen" jako fyzické struktury. A tím je patrně dáno, že nejen objekty světa jedna, nýbrž i objekty světa tři je nucen pojímat "smíšeně", tj. ontologicky velmi neurčitým způsobem. Popper se k tomu vyjadřuje sám: "Tato sklenice je částí světa jedna. Jakožto produkt lidského ducha - není v ní snad příliš mnoho ducha,

¹¹ Zákon setrvačnosti, objevený již G. Galileem, je podle osobního sdělení M. Krále jedním z nejdůležitějších zákonů přírody vůbec.

¹² "Svět tři není mým vynálezem. Narazil jsem na svět tři poprvé v dílech rakouského filosofa Bolzana. Bolzano mluvil o 'větách o sobě' a přitom tím myslel nejen věty, které jsou jakožto součástí světa jedna napsané na papíře, nýbrž větami o sobě mínil obsah vět, který můžeme uchopit prožitkem ze světa dvě, tj. psychologickým prožitkem. Podle Bolzana tedy máme svět jedna - to jsou písemnosti; máme svět dvě - to jsou naše prožitky, když tyto písemnosti čteme; a máme svět tři - to jsou obsahy toho, co čteme, především obsahy vět." ([7], 69)

přece však trochu - nenáleží však jen světu jedna, nýbrž také světu tři. Kniha, to je něco jiného. Jakožto hmotný předmět, fyzické těleso, patří kniha do světa jedna; ale pokud jde o její obsah, jazykový obsah, přináleží světu tři. Nemyslím, že v tom jsou nějaké velké obtíže." ([7], 68-69)

Přestože souhlasíme s tím, že existuje svět jedna a že psychický (fyziologický) proces myšlení a teoretický obsah myšlení (Popperův svět tvrzení) patří do dvou různých světů, protože obsah myšlenek a teorií lze vyjádřit jazykem (lze jej kódovat) jako sociokulturní informaci, ontologický statut Popperových gnoseologicky konstruovaných světů se nám jeví jako sporný. Přitom ovšem přijímáme autorův argument, který tvrdí, že koho zajímá věda, toho musí zajímat objekty světa tři. Avšak tím, že každé sociokulturní poznání nemá jen podíl na pravdě, ale je, či může být, onticky participativní, z hlediska úzce gnoseologického přístupu nutně vznikají neřešitelné problémy. Zdá se, že si mnohé z nich uvědomoval i autor sám: "Znamená to, že svět jedna a svět dva na sebe mohou působit, stejně jako svět dva a svět tři; avšak svět jedna a svět tři na sebe nemohou působit přímo bez nějakého zprostředkovaného působení světa dva. I když tedy jedině svět dva může bezprostředně působit na svět jedna, svět tři může působit na svět jedna i nepřímo vzhledem ke svému vlivu na svět dva." ([9], 177)

Naše hlavní námitka vůči výše uvedenému Popperovu stanovisku se ovšem netýká pouze neostrosti hranic a problematického ontologického statutu takto pojatých světů. Každé hledisko má své výhody a svá úskalí a jeho volba má být ponechána na mysliteli samém. To, co z našeho hlediska nemůžeme přijmout, je zdánlivě nevýznamná autorova teze, že *svět jedna a svět tři na sebe nemohou působit přímo*, že toto působení musí být zprostředkováno světem dva - světem lidských prožitků.

Tuto ústřední námitku se pokusíme konkretizovat. Takové zprostředkování by samozřejmě platilo, kdyby autor světem tři rozuměl pouze myšlenky a světem jedna pouze přírodu (on sám sem ovšem zařazuje předměty, tj. explicitně i stoly a židle). Protože však stejně explicitně připomíná, že do světa tři patří např. letadla, tedy lidské výtvoř, v nichž jsou obsaženy teorie a myšlenky, jistě by uznal, že tam patří např. i města a další prvky materiální kultury či techniky, které obsahují myšlenky, sociokulturní informaci. Materiální kultura a technika by však podle nás měly patřit pouze ke světu tři a mělo by být také jasně řečeno, že na svět jedna (přírodu) působí především přímo - fyzicky. Právě proto hájíme opačný názor, než jaký zastává Popper. Letadla a města - ponecháme-li stranou to, že letadla jsou přísně informačně předepsanými strukturami, zatímco města vznikala především sukcesí - jsou časoprostorovými ontickými strukturami kultury, *strukturami "fyzickými", které přirozené ekosystémy neunesou tak snadno jako lidské myšlenky*. Biosféru utlačují a poškozují přímo, svým nepřirodním tělem i svou protipřírodní reprodukcí, růstem a fungováním.

Dílčí výhrady, které jsme tu v souvislosti se stručným představením Hayekovy, Bohmovy a Popperovy koncepce uvedli, snad dostatečně ukázaly, že na výše naznačená řešení nelze snadno navázat. Žádné řešení totiž *nepřekračuje rámec předekologické filosofie, v níž byla lidská aktivita významná především teoreticky a morálně*, nikoli kulturně konstitutivně, nikoli onticky.

Problém existence dvou různých řádů jsme proto nuceni pojímat jako *otázku historicky bezprecedentní*. Nejde nám o tradiční problém odlišnosti lidských představ od

struktury reálného světa, tj. o reflexi primárně gnoseologickou, často diskutovanou a posuzovanou, avšak dva ontické řády uznávající pouze stydlivě.¹³ Nejde nám ani o rozpor člověka a přírody, který reálně existuje pouze pro toho, kdo svévolně člověka z přírody vyřazuje a kdo ho pak zpětně přírodě nadřazuje. Nezneklidňuje nás ani skrytě antropocentricky formulovaný vztah duševního a duchovního, který koneckonců zvýrazňuje lidskou originalitu a schopnost člověka produkovat a nést tzv. vyšší vrstvy skutečnosti.¹⁴

Protože tematizujeme vřazenost člověka do přírody i principiální závislost kultury na ní, chápeme oba řády jako *dvě různé formy ontického tvarování světa, jako dva rozdílné způsoby pozemské předmětné tvořivosti*. Zatímco jeden vznikl dlouho a pomalu, a také proto vytvořil rovné podmínky pro všechno živé, druhý vzniká rychle a *neuváženě předělává Zemi pouze pro člověka*. Naše pojetí řádu proto zahrnuje nejen procesy, jimiž se udržuje, rozvíjí či ztrácí úhrnná pozemská uspořádanost, nýbrž i tuto uspořádanost samu. Zahrnuje tedy z části viditelnou ontickou stavbu skutečnosti, která vzniká samovolně (přírodním způsobem) i sociokulturní aktivitou: jako výsledek přestavby přírody kulturou. Toto pojetí implikuje schopnost přírody i kultury tvořit emergentní struktury a vrstvy skutečnosti, implikuje možnost historicky starší či konkurenční úrovně uspořádanosti přetvářet a ovlivňovat. *Řádem tedy rozumíme nejen vnitřní konstitutivní procesy a skrytá vyvíjející se pravidla přírodní či kulturní konstruologie, nejen příslušné procesy spontánní samoorganizace s jejich nedostatečně objasněnou schopností tvořit nové (řád implikátní), nýbrž také vnější výsledek tohoto procesu s jeho fenotypovými formami, s pozorovatelnou podobností rozmanitých struktur ontického uspořádání skutečnosti - řád explikátní*. V tomto širokém dynamickém pojetí řádu je tak zahrnut i proces evoluce, a proto s rozlišením dvou řádů pozemské skutečnosti spojujeme i uznání a rozlišení dvou různých typů evoluce: *evoluce přirozené (přírodní) a evoluce umělé (kulturní)*.

Návrhem uznat existenci dvou pozemských řádů proto nevyjadřujeme ani zdánlivou onticky neutrální paralelitu přírodního a kulturního uspořádání skutečnosti, ani fakt neškodného nesení kultury přírodou. Tímto návrhem naopak poukazujeme na *kompetici a konflikt dvou pozemských evolučních procesů, hledáme podmínky jejich dlouhodobě možné koevoluce a kompatibility*. Analýzou procesu ontické tvořivosti přírody i ontické tvořivosti kultury jako dvou velkých otevřených nerovnovážných systémů¹⁵ postihujeme

¹³ Téměř všichni dnes ve filosofii uznávají, že existuje gnoseologický dualismus, tj. že vedle strukturní podobnosti teoretického poznání s realitou existuje také zásadní rozdíl mezi skutečností a jejím redukováným a deformovaným obrazem v různých formách individuální i obecné socio-kulturní informace (společenského vědomí).

¹⁴ Neměli bychom ovšem v této souvislosti podléhat lákavé iluzi o úplné kultivaci dnešních lidí. Nejen somatická struktura člověka, ale také psychika je výsledkem dlouhé evoluce jeho biologických předků, a nese proto podle C. G. Junga v tzv. nevědomí staré původní struktury - archetypy. "Dejte lidem archetyp a celý dav se pohne jako jeden muž, nikdo mu neodolá." ([10], 171)

¹⁵ Příkladem takového systému může být např. město, dílčí přirozený či umělý ekosystém (prales, rybník, obdělávané pole), ale i celá biosféra, lokální kultury i kultura jako celek. Všechny tyto systémy, pomineme-li problém informace, udržují svoji uspořádanost na vrub energie a látek, které jako zvláštní výživu čerpají ze svého okolí. Ohraničenost systému je ovšem problémem na jakékoli úrovni, tj. i na úrovni abiotických struktur, které nejsou strukturami disipativními. Nejen

dramatickou expanzi lidské kultury na Zemi, její funkční závislost na přírodě - její ambivalentní roli v biotickém společenství Země. *Dnešní ontický dualismus na Zemi*, jehož řešení bylo v minulosti antropocentricky redukováno na rozdíl mezi nižší (přírodní) a vyšší (kulturní) hodnotovou úrovní skutečnosti, tj. na rozdíl mezi slepými silami přírody a cílevědomou činností člověka, či dokonce - jak jsme to již také uvedli - na problém gnoseologický, *považujeme za nejzávažnější ontologickou a axiologickou otázku*.¹⁶

Hlavním důvodem této závažnosti, vyjádříme-li to záměrně tradičním geometrickým pojmem, je *prostor*. *Je jím omezený povrch planety Země*. Hierarchické (vrstevnaté) modely jsou - např. Hartmannův nebo Popperův, které jako zvláštní vrstvu skutečnosti stydlivě zahrnují i kulturu (duševní a duchovní vrstvu, svět tří), nereflktovaně nadhodnocují nejen člověka, nýbrž také časové hledisko. *Prostor naproti tomu podceňují či zcela vylučují*: v jejich pozadí stojí patrně antropologicky pochopitelný názor, že to, co souvisí s člověkem, nebo to, co je pozdější, je také nutně strukturně a axiologicky vyšší a jakoby bez nároku na místo (niku) na zemském povrchu. Z takového hlediska se lidská kultura ani nemůže jevit jinak, než jako "duch nesený hmotou", jako prostor nezabírající a stavbu zhodnocující nadstavba nad pevným přírodním základem.¹⁷

Domníváme se, že už Hartmannova antropologická metafora "nesení" byla v případě kultury zavádějící a že takové povýšení časového hlediska, jaké autor představil, nikdy neplatilo ani v rámci evoluce přírody. Ta totiž své kvalitativně vyšší úrovně (život) také "nenese", nýbrž začleňuje do systému, funkčně je integruje, takže nakonec, podle Feuerbachovy výtky Hegelovi, spojuje "s monarchickou tendencí času vždy zároveň liberalismus prostoru" ([13], 20). Kultura by snad mohla být onticky a axiologicky vyšší než původní příroda, ale pouze tehdy, pokud by její konstitutivní informace (kultura duchovní) byla s to stát se součástí přirozeného implikátního řádu. Patrně jen za tohoto předpokladu by přírodní formy, na nichž závisí, nevratně nelikvidovala, nýbrž biofilně doplňovala a zušlechťovala. A protože tomu tak ještě dlouho nebude, o kulturních nikách zatím ani v principu neplatí to, co platí pro niky přírodní - že jsou vynalézány.¹⁸

specialisté, ale i někteří filosofové, např. N. Whitehead, upozorňují na to, že i obyčejná dřevěná židle "neustále získává a ztrácí atomy" ([11], 28).

¹⁶ Je to dnes otázka také politická, protože s ní souvisí zdůvodnění nové kulturní strategie a nových hodnot pro dlouhodobě možnou civilizaci. Některými z těchto problémů se zabýváme v práci *Ohrožená kultura*.

¹⁷ Absence časoprostorového pojetí kulturního systému je i v dnešní filosofii zcela běžná. Již jsme připomínali, že realistický K. R. Popper, který pokládá objekty světa tří za produkty lidské mysli, se zajímá hlavně o to, jakým způsobem tyto objekty (teorie a tvrzení) existují, tj. zda existují objektivně. "Podobně jako Bolzano jsem dlouho pochyboval a o světě tří jsem nic nepublikoval do té doby, než jsem došel k závěru, že jeho obyvatelé jsou reální; skutečně jsou víceméně reální jako fyzické stoly a židle." ([9], 176)

¹⁸ I když Konrad Lorenz s Popperovou argumentací, že ekologické niky "jsou vynalézány životem", při rozhovoru vřele souhlasil, domníváme se, že oba slavní autoři by v případě niky kulturní byli nuceni uznat, že kultura svoji niku nevynalézá, nýbrž zcizuje, že ji doslova krade ostatním živým tvorům ([7], 22).

Přestože vznikající parciální řád kultury byl nejprve "jen" málo modifikovanou uspořádaností přirozenou, tj. jen novou nebiotickou uspořádaností lidí a dalších přírodou vytvořených neživých a živých struktur, v homeostatických ekosystémech přírody zatlačoval a omezoval ostatní živé bytosti, narušoval strukturu a dynamickou rovnováhu kulturou obsazených stanovišť.

Na přírodě závislý umělý řád kultury se totiž může v biosféře prosazovat a rozvíjet pouze tehdy, když vyhoví třem základním podmínkám současně: 1. když si uchová svou odlišnou vnitřní jednotu (integritu), jíž je s to ubránit se přirozené integrativní síle biosféry; 2. když s širším funkčním systémem života, na jehož úkor se rozšiřuje, dokáže efektivně spolupracovat; 3. když od počátku svého vývoje bude podporován dostatečně mohutným energetickým příkonem, tzv. dodatkovou energií, jejíž potřeba se ovšem prudce zvyšuje nárůstem a prostorovou expanzí společenské materiální kultury.¹⁹

Dalším důležitým předpokladem koevoluce a potenciální kompatibility lidské kultury s přírodou je pak to, že všichni lidé, kteří generují proces kulturní evoluce, jakkoli se většinou považují za bytosti pouze kulturní, zůstávají funkční součástí biotického společenství Země. Část přírodního řádu se proto manifestuje nejen v lidské somatické struktuře, ale současně je informačně zapsána v její značně konzervativní genetické paměti. A ta, jak víme, rámcově determinuje i lidské chování včetně procesu ontogeneze. Kulturní řád, který se v lidské somatické struktuře - vzhledem k informační "uzamčenosti" genomu - manifestovat nemůže, může být pouze jistým způsobem informačně zapsán v aktuální neuronální paměti člověka (v epigenetické paměti centrální nervové soustavy lidských jedinců). Vyplývá z toho, že i lidské vědomí, které je prvotním nositelem rozptýlené vnitřní informace kulturního systému a které je od počátku vázáno na biotické paměťové struktury mozku, může být klíčem k systémové kulturní změně. Aposteriorní neuronální paměť člověka, která je nepoměrně volněji přiřazena ke strukturám vnějšího světa než jeho apriorní paměť genetická, není totiž tak konzervativní, uzavřená a rigidní, jako je lidský genom [14].

Člověk - pomineme-li problém domestikantů - náleží tedy *k oběma řádům*: svou biotickou strukturou (tj. i geneticky) patří k univerzálnímu řádu přírody. Nachází se na konci jedné větve divergentní evoluce pozemského života. Částí funkcí své psychiky i částí své aktivity (tj. především kulturně-informačně a sociálně-participačně) patří k řádu umělému, kulturnímu.²⁰

V celém rozsahu se ovšem oba řády manifestují složitěji. Jako historicky konstituované disipativní struktury mají dnes jak živá příroda (biosféra), tak i kultura (technosféra) značně rozvinuté složky organizační, předmětné i informační. Přírodní řád má dnes podobu veškeré kosmické a pozemské uspořádanosti, včetně obdivuhodné

¹⁹ chopnost kultury vyhovět těmto nárokům byla v principu dána tím, že kultura jako umělý systém měla od počátku svou vlastní, od přírody odlišnou vnitřní informaci - duchovní kulturu.

²⁰ Částečně je ovšem kulturní řád informačně zapsán i v pozměněném genomu domestikovaných zvířat a kulturních rostlin. Není to však jev pouze pozitivní, přináší i problémy. Pro člověka hospodářsky málo výkonné přírodní druhy mohly ve volné přírodě existovat bez lidské pomoci. Tím, že člověk zvířata ochočil a jejich genetickou výbavu umělou selekcí modifikoval, dosáhl sice svého cíle, ale biosféra ho obelstila: musí se o zvířata starat, musí jim každodenně pomáhat (Bronowski).

uspořádanosti biosféry, která, jak bylo uvedeno, zahrnuje i somatickou a genetickou strukturu člověka. Řád kultury, relativně mladý, parciální a závislý na řádu přírodním, je dnes reprezentován uspořádaností a ontickou tvořivostí všech dnešních kultur, tj. zahrnuje i jejich tzv. společenskou paměť, jejich vědění, veškerou akumulovanou sociokulturní informaci.²¹

Z dosavadních poznatků o evoluci ovšem vyplývá, že přírodní ani kulturní evoluční proces nemohl mít na svém počátku žádný celkový ideový projekt. Pro oba opoziční systémy byla charakteristická počáteční jednoduchost a neurčenost všech pozdějších linií, forem i výsledků jejich nevratné divergentní evoluce. Nová kulturní skutečnost - včetně pravidel jejího utváření a sociokulturní paměti (která se z části zpředměňuje a z části zůstává "volná, disponibilní") - vzniká emergentně. Takže ani dnes teoretická kultura kulturu materiální časově příliš nepředchází, vzniká spolu s ní, je jejím časovým i prostorovým korelátem. Teoretické sociokulturní poznání sice rozšiřuje sféru disponibilní sociokulturní informace, ale nemůžeme je chápat jako prostý návod či scénář pro ontickou kulturní tvořivost, pro vytváření kultury vůbec.²²

Společenská materiální kultura vzniká sice současně s kulturou duchovní, protože kultura by bez své konstitutivní informace (bez vlastního implikačního řádu) nebyla jako nepřirodní struktura vůbec možná, avšak, zejména na počátku, navazuje na přirozené struktury, takže ji, metaforicky řečeno, tvoří, nesou a zpředměňují poměrně málo transformované organismy, přírodní předměty, procesy a reprodukční vztahy uvnitř přirozených ekosystémů. V této souvislosti pak zjišťujeme jakoby jistý paradox, že totiž na úsvitu dějin, bez vědy a teoretického poznání, mohl člověk kulturním způsobem využívat a ovládat nikoli nejjednodušší, ale právě nejsložitější přírodní struktury: své vlastní bytostné síly, síly a vlastnosti zvířat, procesy látkové přeměny živých organismů atp.²³

Teprve mnohem později, fakticky až v novověku, v souvislosti s rozvojem a výraznější produktivní orientací přírodních věd, vznikly podmínky pro praktické využití sociokulturní informace v oblasti relativně jednodušších abiotických struktur a sil, pro jejich efektivní technické využívání. Tyto síly byly sice podle Bergsonových slov lidskému rozumu přístupnější než složitá a tajemná organická příroda, ale spojitě fungující technické systémy (stroje) se z nich podařilo vytvořit až po průmyslové revoluci.²⁴ To však ještě více zakrylo podstatu rozporu kultury s přírodou i existenční funkční závislost člověka a kultury na přírodě živé.

²¹ Kultura i živá pozemská příroda jako velké nerovnovážné systémy s vnitřní informací existují tedy v jednotě dvou forem, tj. v podobě informační i materializované. To sice dobře koreluje s výše uvedeným Bohmovým názorem o neexistenci protikladu mezi duchovním a materiálním, ale v jiném ohledu není tato analogie ontologicky příliš významná. Odlišnosti totiž převažují.

²² Tím ovšem nemíníme popírat tzv. relativní nezávislost lidského a společenského vědomí na celkových podmínkách života té které kultury. Uznáváme i jistou omezenou možnost předvídat vývoj v sociokulturní oblasti.

²³ Tento zdánlivý paradox je ovšem z etologického hlediska snadno pochopitelný. Lidský biologický předek byl už jako velký primát a hominid evolučně adaptován na strukturu původního prostředí a také na ostatní příslušníky svého druhu.

²⁴ Podle H. Bergsona se lidský intelekt "...cítí doma, pokud ho necháváme mezi předměty

Na Zemi tedy existují jen dva základní způsoby, dva kvalitativně odlišné konstitutivní mechanismy, jimiž vznikají (transformací toho, co tu již před tím existovalo) nové ontické struktury. Je to jednak *způsob přirozený*, tj. univerzální tvořivá schopnost přírody, a jednak *způsob umělý*, tj. parciální a z hlediska času epizodická ontická tvořivost kulturní. *Příroda i kultura mají tedy podobnou vlastnost ontické tvořivosti*. Jejich disipativní systémy mohou odlišným způsobem (a rozdílným tempem) poznávat prostředí, zpředměňovat poznání jako vlastní časoprostorové struktury, které jsou s to udržovat, reprodukovat, rozvíjet i ničit.²⁵ A naopak. Díky rozdílným konstitutivním mechanismům a zdrojům tvořivosti mohou příroda i kultura bořit a transformovat i struktury, které nejsou jejich vlastním produktem a které náležejí ke kvalitativně odlišnému způsobu uspořádání skutečnosti. Příroda jako hostitelský systém kultury se ovšem k její existenci a evoluci velmi dlouho "chová" korektně. Amortizuje a poškozují kulturní artefakty, ale spolehlivě reprodukuje neporušenou biologickou strukturu člověka. Teprve od jisté úrovně sociokulturní zátěže přírody a jí vyvolaného poškození živých systémů je přinucena reagovat jinak. *A touto vynucenou změnou přírodní strategie vzniká nejvážnější nebezpečí pro lidský rod vůbec. Vysoce svébytné a setrvačné kulturní systémy mohou bohužel na tuto novou situaci svými regulačními mechanismy reagovat až se zpožděním: pokud neakceptují teoretická varování, budou pokračovat v sebezáhubné strategii zatlačování a poškozování původní přírody.*

Přímé funkční zdokonalování kvalitativně odlišných přírodních struktur kulturou (přirozeného implikátního řádu), nebo naopak kulturních struktur přírodou (implikátního kulturního řádu) je zatím, zdá se, téměř nemožné. Tradiční šlechtitelství, moderní biotechnologie, genetické inženýrství atp., které se pokoušejí obejít informační uzamknutost genomů živých systémů a přímo vstoupit "do kuchyně" přírodní kostruologie (do jejího implikátního řádu), jsou sice takovým relativně úspěšným pokusem ze strany člověka, ale jejich budoucí problémy nemůže dnes správně předpovědět ani věda.

LITERATURA

- [1] HAYEK, F. A.: Law, Legislation and Liberty. London 1973; česky Právo, zákonodárství a svoboda. Díl I. (Pravidla a řád.) Praha 1991.
- [2] CAPRA, F.: The Tao of Physics. Bantam Books 1984, slovensky Tao fyziky. Bratislava, Gardenia 1992.
- [3] BOHM, D.: Unfolding meaning. Mickleton, Gloucestershire 1987; česky Rozvíjení významu. Praha 1992.
- [4] KUSÁNSKÝ, M.: De docta ignorantia; slovensky O učenej nevedomosti. Bratislava 1979.

neživými, zvláště pak mezi pevnými tělesy, v nichž naše činnost si nalézá opěrný bod a naše dovednost pracovní nástroje... Vskutku cítíme velmi dobře, že žádná z kategorií našeho myšlení: jednota, mnohost, mechanická kauzalita, rozumová účelnost atp. nehodí se přesně na věci života..." ([15], 1-2).

²⁵ Schopnost lidského rozumu částečně teoreticky rekonstruovat svět přírody i svět kultury může být důkazem informačního přesahu duchovní složky kulturního řádu. Poškozování pozemské přírody dnešní kulturou může být naopak důkazem přesahu a ontické rozdílnosti materiální složky kulturního řádu.

- [5] KRÁL, M.: Kam směřuje civilizace? Praha, Filosofía 1998, s. 9-25.
- [6] TEILHARD DE CHARDIN: Le phenomène humain. Paris 1955; česky Vesmír a lidstvo. Praha 1990.
- [7] POPPER, K. R., Lorenz, K.: Budoucnost je otevřená. Praha, Vyšehrad 1997.
- [8] POPPER, K. R.: Objektive Erkenntnis. Ein evolutionärer Entwurf. Hamburg 1973.
- [9] POPPER, K. R.: Věčné hledání. Praha, Vesmír-Prostor-Oikoymenth 1992.
- [10] JUNG, C. G.: Analytical Psychology: its Theory and Practice. London 1968; česky Analytická psychologie. Praha 1992.
- [11] WHITEHEAD, N.: Essays on Science and Philosophy. New York 1948; česky Matematika, dobro a jiné eseje. Praha 1970.
- [12] ŠMAJS, J.: Ohrožená kultura. Praha, Hynek 1997, 2. vydání.
- [13] FEUERBACH, L.: Zásady filosofie budoucnosti a jiné filosofické práce. Praha, ČSAV 1959.
- [14] ŠMAJS, J.: K evolučně ontologickému pojetí informace. In: Filosofický časopis ČAV 1998/5, s. 753-773.
- [15] BERGSON, H.: L'Evolution créatrice. Paris 1907; česky Vývoj tvořivý. Praha 1919.

*Tato stat' vznikla jako součást širší studie, kterou pod názvem *Drama evoluce* v edici Krov připravuje k vydání nakl. Hynek v Praze.

Prof. PhDr. Ing. Josef Šmajš, CSc.
Katedra filozofie FF MU
Arne Nováka 1
660 88 Brno
Česká republika