

Dva ontické řády skutečnosti¹

Na předpokladu přirozeného ontického řádu je založena sama existence života na Zemi. Snad i proto je myšlenka a intelektuální potřeba řádu stará. V každodenním životě člověka nepochybně souvisí s jeho 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 konečkonců určuje jejich hodnoty, způsob myšlení i jednání. Promítnuta do oblasti nadpozemské, 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, energeticky a informačně jednotný, považovat za zpředmětnění či explikátní důkaz přítomnosti jediného ontického řádu. Na Zemi, kde díky zvláštním podmínkám zjišťujeme ještě mnohem jemnější přirozenou uspořádanost, však *po zrození člověka ještě jeden ontický řád emergentně vznikl.*²

Představa dvou základních pořadajících principů (nejprve ovšem na pozadí jediného ontického řádu) byla v dějinách lidského myšlení častá a pochopitelná. Ve spekulativní podobě rozlišení chaosu a řádu se tato myšlenka objevuje už v mytologii. Nacházíme ji u Hérakleita, v sofistickém rozlišení NOMOI – FYSEI,³ zjišťujeme ji u Sókrata, Platóna i Aristotela. Podobný problém reflektují stoikové (v teorii poznání i v etice)

¹Tato přednáška byla v první verzi publikována v rámci širší evolučně ontologické studie. Srov. J. Šmajš: *Drama evoluce. Fragment evoluční ontologie*, Praha: Hynek 2000. Jedna její verze vyšla také samostatně časopisecky. J. Šmajš: Dva ontické řády, *Filozofia* 56, 2001, 1 (Bratislava), s. 13–24.

²Parciální systémové přístupy ke skutečnosti, které přehlížejí ontickou zvláštnost kultury, dnes poukazují spíše na všeobecnou jednotu světa. „Současné výzkumy nás vedou stále dál od protikladu člověka světu přírody.“ I. Prigogine — I. Stengers: *Order out of Chaos*, London: Heinemann 1984, s. 4.

³Vedle 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.

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.⁴

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 gnoseologickou orientací filosofie se dualismus jako princip poněkud relativizuje (vznikají např. koncepce více vrstev „bytí“ — Bolzano, Frege, Hartmann, Popper), otázka, zda a jak ontická dualita existuje, není uspokojivě vyřešena ani dnes.⁵

Dlouhou historii hledání odpovědi na problém ontického dualismu ponecháváme však stranou a z úsporných důvodů tu stručně představíme pouze tři filosoficky zajímavé koncepty z druhé poloviny 20. století. Půjde o existenci *endogenního a exogenního řádu* u F. A. Hayeka, o koncept *implikátního a explikátního řádu* D. Bohma a koncept *tří světů* K. R. Poppera.⁶

⁴V 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*.

⁵Nepřímo 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.)

⁶V 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.“ F. A. Hayek: *Law, Legislation and Liberty*, London: Routledge and Kegan Paul Ltd. 1973, česky *Právo, zákonodárství a svoboda I* (Pravidla a řád.), Praha: Academia 1991, s. 38.

Prvním konceptem je řešení F. A. Hayeka, který současně s problémem optimální organizace lidské společnosti tematizuje i lidskou svobodu 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 uspořádání a řízení společnosti s ohledem na optimalizaci lidské ekonomické aktivity. Podává totiž kritiku všeobecně rozšířeného (a podle jeho mínění vysoce antropocentrického) názoru, že „...řád musí za svůj vznik vděčit vědomému vytvoření nějakou myslící bytostí.“⁷ A právě tímto akcentem na sociální spontaneitu a její schopnost samovolně vytvářet vysoce uspořádané optimálně fungující struktury (instituce, poznávací a komunikativní systémy, regulativy atp.) Hayek uplatnil principy nelineární termodynamiky v oblasti společenských systémů.

I když Hayek sociokulturní uspořádanost nestuduje 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 onticky jednotného společenského systému (kultury) má pro nás hodnotu významného teoretického podnětu.⁸ Naše pojetí umělého kulturního řádu je totiž zhruba totožné s Hayekovým řádem endogenním (spontánním). Problém spontánního vzniku a rozšiřování sociokulturní uspořádanosti však nesledujeme pouze s ohledem na ekonomickou efektivitu, 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 tento 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,

⁷F. A. Hayek: *Právo, zákonodárství a svoboda* I. . . , s. 39.

⁸Hayekův problém optimální sociokulturní regulace je pro nás ovšem až druhořadý a odvozený z problému ontologického. Naší ústřední otázkou je totiž ontický statut kultury a její opozice vůči pozemské přírodě.

kam se po svém rozpadu ztrácejí. Jeho základní idea je mimořádně zajímavá 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. Domnívá se, že je to neviditelná, avšak všudypřítomná aktivita vesmírné hmoty, vyvolávaná celkovou dynamickou nerovnováhou vesmíru, která se projevuje už na atomární a molekulární úrovni.⁹ Zdá se mu, že zde musí 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 neobvykle, ale podstata problému je zřejmá: „Řád světa jakožto struktury věci, které jsou vzájemně vnější, se stává druhotným a vyplývá až z hlubšího řádu implikátního. Řád prvků navzájem vnějších lze nazvat rozvinutým nebo explikátním řádem.“¹⁰

U Bohma však nacházíme i neméně podnětnou ideu rozvinování, která se objevila již u M. Kusánského.¹¹ Podle Bohma „...svinutí a rozvinutí jsou primární skutečnosti a objekty, entity, tvary atd., které se v tomto pohybu objevují, jsou druhotné.“¹²

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

⁹ „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.“ F. Capra: *The Tao of Physics*, New York: Bantam Books 1984, slovensky *Tao fyziky*, Bratislava: Gardenia 1992, s. 175.

¹⁰ D. Bohm: *Unfolding meaning*, Mickleton: Gloucestershire 1987, česky *Rozvíjení významu*, Praha: Unitaria 1992, s. 20.

¹¹ M. Kusánský: *De docta ignorantia*, Leipzig: Ernst Hoffmann 1932, slovensky *O učenej nevedomosti*, Bratislava: Pravda 1979.

¹² D. Bohm: *Rozvíjení významu*. . . , s. 19. Už nyní vidíme, že takový předpoklad dobře odpovídá nejen obsahu biologických pojmů genotyp a fenotyp, ale i naší představě o ontické roli informace v systému kultury, tj. i příbuzným pojmům duchovní a materiální kultura.

nahlížíme v pojmech nového řádu, kterému říkám svinutý nebo implikátní řád.¹³

Bohmovy úvahy o implikátním a explikátním řádu i o problému svinování a rozvinování jsou teoreticky inspirativní a mají charakter důležitých ontologického paradigmatu. I když v jejich pozadí může být i jistá antropomorfizace problému, akcent na spontánní tvořivý proces vesmíru, na „tvořivou evoluci“ (Bergson), která podle zvláštních implikátních pravidel produkuje našimi smysly vnímatelné makroskopické formy předmětů (tvary, uspořádanost, informaci), se zdá být dostatečně přírodovědecky doložený.¹⁴

Pro evoluční ontologii, jejímž cílem je podat koncept skutečnosti odkrývající rozpor mezi pozemskou přírodou a kulturou, jde však o pohled příliš přírodovědecký, nepřiměřeně univerzální. Jde o přístup, který sice podhaluje tajemství přírodní a nepřímou i kulturní konstruologie, ale předpokladem jediného implikátního a explikátního řádu skutečnosti přehlíží ontickou zvláštnost kultury, ztěžuje odhalení strukturální a funkční opozice kultury vůči přírodě.¹⁵

Rovněž 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 přírodního řádu skutečnosti*. Také předpokládáme, že se po dočasné „světské existenci“ znovu pokorně podřizují druhému zákonu termodynamiky, že

¹³D. Bohm: *Rozvíjení významu...*, s. 19–20.

¹⁴V procesně genetickém (paměťovém) modelu skutečnosti zajímavým způsobem rozvíjí tuto ideu M. Král: *Kam směřuje civilizace?* Praha: Filosofie 1998, s. 9–25.

¹⁵Zajímavý 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.“ D. Bohm: *Rozvíjení významu...*, s. 25.

se rozpadají a propadají do téhož procesu pouze implikátně diferencované aktivity velkého třesku.¹⁶

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. Ta totiž jako ontická aktivita svého druhu, jako projev implikátního řádu přírody i kultury je s to spolupracovat se skrytým implikátním řádem vesmíru. I kulturní struktury se tedy na čas objevují v toku historie — *v explikátním řádu kultury* a po jisté době společenského života morálním i fyzickým stárnutím zanikají podobně jako spontánně vzniklé struktury přírodní.

Přestože je Bohmova interpretace filosoficky podnětná, podle nás nepostihuje podstatu pozemského ontologického problému. Podstatou tohoto problému totiž není pouze filosofická tematizace ontické kreativity vesmíru, 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 tvořiteléské aktivity přírody a vůči ní bořivé a opoziční aktivity kultury*. A právě proto je pro naši evolučně ontologickou analýzu 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 socio-kulturní. 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.¹⁷ Klíč k řešení tohoto problému souvisí nejen s tendencí

¹⁶Při 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 těsně po velkém třesku začínala.

¹⁷P. Teilhard de Chardin: *Le phénomène humain*, Paris: Seuil 1955, česky *Vesmír a lidstvo*, Praha: Vyšehrad 1990, s. 218.

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.¹⁸ 2. Je nutné filosoficky akceptovat a objasnit problém zásadní strukturální 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 smiřování *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.¹⁹ Stručně a výstižně vyjádřil obsah této koncepce v jednom z četných rozhovorů s vědci a filozofy: „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.“²⁰

¹⁸Zákon setrvačnosti, objevený již G. Galileem, je podle osobního sdělení M. Krále jedním z nejdůležitějších zákonů přírody vůbec.

¹⁹„Svět tři není mým vynálezem. Narazil jsem na svět tři poprvé v dílech rakouského filozofa Bolzana. . . Bolzano mluvil o 'větách o sobě' a přitom tím myslel nejen věty, které jsou jakožto součásti 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.“ K. R. Popper, K. Lorenz: *Budoucnost je otevřená*, Praha: Vyšehrad 1997, s. 69.

²⁰K. R. Popper, K. Lorenz: *Tamtéž*, s. 67–68. Viz též K. R. Popper: *Objektive Erkenntnis. Ein evolutionärer Entwurf*, Hamburg 1973, s. 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, 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, přináležejí světu tři. Nemyslím, že v tom jsou nějaké velké obtíže.“²¹

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 etnickým 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 jediné svět dva může bezprostředně působit na svět jedna, svět tři může působit na svět jedna i nepřímo vzhledem ke svému vlivu na svět dva.“²²

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 i svá úskalí a jeho volba má být ponechána na mysliteli samém. To, co z našeho hlediska nemůžeme přijmout, je zdanlivě nevýznamná autorova teze, že

²¹K. R. Popper, K. Lorenz: *Budoucnost je otevřená...*, s. 68–69.

²²K. R. Popper: *Věčné hledání*, Praha: Vesmír – Prostor – Oikoymenth 1992, s. 177.

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 časovými a prostorovými ontickými strukturami kultury, *strukturami „fyzickými“, které přirozené ekosystémy neunesou tak snadno jako lidské myšlenky*. Biosféru utlačují a poškozují přímo, svým nepřírodně strukturovaným tělem i svou odlišnou 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 ontických 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.²³ Nejde nám ani o rozpor člověka a přírody, který reálně existuje pouze pro toho, kdo svévolně člověka

²³ Téměř všichni dnes ve filosofii uznávají, že existuje gnoseologický dualismus, tj. že vedle strukturální podobnosti teoretického poznání s realitou existuje

z přírody vyřazuje a kdo ho pak zpětně přírodě nadřazuje. Nezneklidňuje nás ani skrytě antropocentricky formulovaný vztah duševního a duchovního, který koneckonců zvyrazňuje lidskou originalitu a schopnost člověka produkovat a nést tzv. vyšší vrstvy skutečnosti.²⁴

Protože tematizujeme vřazenost člověka a kultury do přírody i jejich principiální závislost na ní, chápeme oba řády jako *dvě různé formy ontického tvarování světa*, jako *dva rozdílné způsoby pozemské systémové tvořivosti*. Zatímco první vznikal přirozeně, dlouho a pomalu, a také proto vytvořil rovné podmínky pro všechno živé, druhý vzniká účelově a rychle, druhově sobeckým předěláváním *Země pro člověka*.

Naše pojetí řádu proto zahrnuje nejen procesy, jimiž se udržuje, rozvíjí či ztrácí úhrnná pozemská uspořádanost, nýbrž i tuto uspořádanost samu. Zahrnuje viditelnou i neviditelnou ontickou stavbu skutečnosti, která vzniká samovolně (přírodním způsobem) i sociokulturní aktivitou (jako výsledek přestavby přírody kulturou). Toto pojetí implikuje schopnost přírody i schopnost kultury tvořit emergentní struktury a vrstvy skutečnosti, implikuje možnost historicky starší či konkurenční úrovně uspořádanosti přetvářet a ovlivňovat.

Řádem rozumíme nejen skryté konstitutivní principy a 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

také zásadní rozdíl mezi skutečností a jejím redukováním obrazem v různých formách individuální i obecné sociokulturní informace (společenského vědomí).

²⁴Neměli 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.“ C. G. Jung: *Analytical Psychology: Its Theory and Practice*, London: Routledge and Kegan Paul 1968, česky *Analytická psychologie. Její teorie a praxe*, Praha: Academia 1992, s. 171.

dvou různých typů evoluce: *evoluce přirozené (přírodní) a evoluce umělé (kulturní)*.

Návrhem uznat existenci dvou pozemských řádů — přirozeného řádu přírody a umělého řádu kultury — nevyjadřujeme ani zdánlivou onticky neutrální paralelitu přírodního a kulturního uspořádání skutečnosti, ale ani fakt 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 systémů²⁵ postihujeme 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 zkreslováno a 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 aziologickou otázku*.²⁶

Hlavním důvodem této závažnosti, vyjádříme-li to záměrně jen 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

²⁵ Příkladem takového systému může být např. město, dílčí přirozený či umělý ekosystém (prales, rybník, obděláné 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 specialisté, ale i někteří filosofové, např. N. Whitehead, upozorňují na to, že i obyčejná dřevěná židle „neustále získává a ztrácí atomy.“ N. Whitehead: *Essays on Science and Philosophy*, New York: Philosophical Library 1948, česky *Matematika, dobro a jiné eseje*, Praha: Mladá fronta 1970, s. 28.

²⁶ Je to dnes otázka také politická, protože s ní souvisí zdůvodnění nové kulturní strategie a nových hodnot pro dlouhodobě možnou civilizaci. Někteřími z těchto problémů se zabýváme v práci J. Šmajsa: *Ohrožená kultura*, Praha: Hynek² 1997.

i kulturu (duševní a duchovní vrstvu, svět tři), nereflektovaně 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 plochu nezabírající nadstavba nad nezničitelným přírodním základem.²⁷

Domníváme se, že Hartmannova antropologická metafora „nesení“ vyšších ontických vrstev vrstvami nižšími byla zavádějící a že takové povýšení časového hlediska, jaké autor připsal oběma nejvyšším vrstvám (duševní a duchovní), by nemohlo platit ani v rámci kultury, ani v rámci přírody. Příroda — a Nicolai Hartmann to sám nepřímou vyjádřil kategorií „přeformování“ — své vyšší úrovně (život) „nenese“, nýbrž začleňuje do systému, přetváří je a funkčně je integruje, takže nakonec, podle Feuerbachovy výtky Hegelovi, spojuje „... s monarchickou tendencí času vždy zároveň liberalismus prostoru.“²⁸

Kultura je ovšem mladý a nepochybně pouze dočasně existující systém s vlastní vnitřní konstitutivní informací, s vlastním implikátním řádem. Stojí a padá s člověkem jako biologickým druhem, který zvláštní sociokulturní aktivitou implikátní i explikátní řád kultury vytváří a rozšiřuje. Onticky a axiologicky vyšší než původní příroda by však mohla být kultura pouze tehdy, pokud by přírodu spontánně, tj. bez lidské účelné činnosti a dodatkové energetické výživy kultivovala, tj. pokud by se její konstitutivní informace (duchovní kultura) stávala součástí přirozeného implikátního řádu přírody. Dnešní protipřírodní kultura ovšem přírodní formy, na nichž prostřednictvím člověka závisí, nevratně likviduje. Její

²⁷ Absence časoprostorového pojetí kulturního systému je i v dnešní filosofii zcela běžná. Již jsme připomínali, že realistický K. R. Popper, který pokládá objekty světa tři 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 tři 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.“ K. R. Popper: *Věčné hledání...*, s. 176.

²⁸ L. Feuerbach: *Zásady filosofie budoucnosti a jiné filosofické práce*, Praha: ČSAV 1959, s. 20.

lokální energetické zdroje i její krátkodobé účely (implikátní řád) jsou jakoby silnější.²⁹

Relativně jednodušší, z přírodního řádu odvozený (odečtený) 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.³⁰

Všechny tyto požadavky však současná protipřírodní kultura splňuje. Nezbytná míra její spolupráce s přírodou je zajištěna už tím, že člověk jako druh, který generuje proces kulturní evoluce, zůstává funkční součástí biotického společenství Země. Všichni dnešní lidé jsou kompatibilní s přirozeným řádem, který se explikátně manifestuje v jejich somatických strukturách (fenotypech) a který je implikátně (informačně) zapsán v jejich značně konzervativní genetické paměti (genotypech).

Kulturní řád, který se v implikátní formě (informačně) vytváří a ukládá především v aktuální neuronální paměti člověka jako druhu (v epigenetické paměti centrální nervové soustavy lidských jedinců), se ovšem v somatické struktuře člověka explikátně (fenotypově) manifestovat nemůže. V explikátní formě se může manifestovat jen ve strukturách nadindividuálního kulturního systému. A protože přitom platí zákony zachování hmotnosti a energie, jeho explikátní struktury zatlačují, redukují a rozbíjejí vzácné komplexní struktury přirozeného explikátního řádu přírody. Likvidují přirozené abiotické i biotické bytí včetně jeho

²⁹I když Konrad Lorenz s Popperovou argumentací, že ekologické niky „jsou vynalézány životem“, při rozhovoru vše souhlasil, domníváme se, že oba slavní autoři by v případě niky kulturní byli nuceni uznat, že kultura svoji niku zatím vynalézat nemusela, protože ji prostě zcizila, že ji do slova ukradla ostatním živým tvorům. Srovnej K. R. Popper, K. Lorenz: *Budoucnost je otevřená...*, s. 22.

³⁰Schopnost kultury vyhovět těmto nárokům byla v principu dána tím, že kultura jako umělý systém měla od počátku svou vlastní, tj. od přírody odlišnou vnitřní informaci — duchovní kulturu.

skrytých implikátních forem. Kulturní řád tak nejen vzniká z řádu přirozeného, nýbrž může — po jistou dobu — struktury přirozeného řádu nevratným způsobem „konzumovat“.

Ovšem lidské vědomí, které generuje implikátní řád kultury (rozptýlenou vnitřní informaci kulturního systému) a které je od počátku vázáno na biotické paměťové struktury lidského mozku, může být současně klíčem k pozitivní systémové změně. Aposteriorní neuronální paměť člověka, která, jak jsme uvedli v jiné práci,³¹ vzniká třetím čtením vnější skutečnosti etnickým jazykem, je nepoměrně volněji přiřazena ke strukturám vnějšího světa než jeho apriorní paměť genetická. Není také tak konzervativní, uzavřená a rigidní, jako je lidský genom.³²

A jakkoli člověk — pomineme-li problém domestikantů — svou biotickou strukturou (tj. i geneticky) patří k univerzálnímu řádu přírody, částí funkcí své psychiky, tou, která řídí vědomou lidskou aktivitu, i touto aktivitou samou (tj. kulturně–informačně a sociálně–participačně) patří k řádu umělému, kulturnímu.³³

Ale ontický konflikt přírody a kultury se tímto zkřížením a prolnutím obou řádu uvnitř člověka samovolně neřeší ani nezmirňuje. Naopak, planetární expanzí kultury získává charakter první, člověkem zaviněné existenciální hrozby ze strany hostitelského systému přírody. 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 uspořádanosti biosféry, která zahrnuje i somatickou a genetickou strukturu člověka. Řád kultury, relativně mladý, parciální a odvozený z řádu přírodního, je dnes

³¹J. Šmajš: Gnoseologické implikace evoluční ontologie, Brno, Torzo 2001, s. 10–11. Srovnej též naši přednášku v této knize „K předmětu gnoseologie“, s. 233–252.

³²Viz též naši samostatnou stat' o informaci. J. Šmajš: K evolučně ontologické reflexi informace, *Filosofický časopis ČAV* 46, 1998 5, s. 753–773.

³³Částečně 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).

reprezentován protipřírodní uspořádaností a tvořivostí všech dnešních kultur, tj. zahrnuje i jejich paměť; jejich vědění, veškerou akumulovanou sociokulturní informaci.³⁴

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, tj. 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 korelátém. 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.³⁵

Společenská materiální kultura vzniká sice současně s kulturou duchovní, protože kultura by bez své konstitutivní informace (bez vlastního implikátního řádu) nebyla jako nepřírodní 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,

³⁴Kultura i živá pozemská příroda jako velké nerovnovážné systémy s vnitřní informací existují tedy v jednotě dvou forem, tj. v podobě informační i materializované (implikátní i explikátní). 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 mezi přírodou a kulturou totiž převažují, a to i v získávání, obsahu, uložení a funkci informace přirozené a sociokulturní.

³⁵Tím ovšem nemíníme popírat tzv. relativní nezávislost lidského individuálního a společenského vědomí na celkových podmínkách života té které kultury. Uznáváme i jistou omezenou možnost předvídat vývoj v sociokulturní oblasti.

ale právě nejsložitější přírodní struktury: své vlastní bytostné síly, síly a vlastnosti zvířat, procesy látkové přeměny živých organismů atp.³⁶

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.³⁷ To však ještě více zakrylo podstatu rozporu kultury s přírodou i existenční funkční závislost člověka a kultury na přírodě živé.

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, získané poznání zpředmětňovat jako vlastní časoprostorové struktury, které jsou s to udržovat, reprodukovat, rozvíjet i ničit.³⁸

³⁶Tento 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 život v animální komunitě s ostatními příslušníky svého druhu.

³⁷Podle H. Bergsona se lidský intelekt „...cítí doma, pokud ho necháváme mezi předměty 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...“.
H. Bergson: *L'Evolution créatrice*, Paris 1907, česky *Vývoj tvořivý*, Praha 1919, s. 1–2.

³⁸Schopnost lidského rozumu částečně teoreticky rekonstruovat svět přírody i svět kultury může být důkazem informačního přesahu duchovní složky kulturního řádu. Poškození pozemské přírody dnešní kulturou může být naopak důkazem přesahu a ontické rozdílnosti materiální složky kulturního řádu.

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 svěbytné 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, nemožné. Tradiční šlechtitelství, moderní biotechnologie, genetické inženýrství atp., které se pokoušejí obejít informační uzavřenost genomů živých systémů a vstoupit „do kuchyně“ přírodní konstruologie (do jejího implikátního řádu), jsou sice takovým relativně úspěšným pokusem ze strany člověka, ale jejich budoucí problémy nemůže dnes správně předpovědět ani věda.

V částečném souladu s D. Bohmem rozlišujeme tedy jeden explikátní a jeden implikátní řád jak v rámci přírody, tak v rámci opozičního evolučního procesu kultury. Ontickým řádem ovšem rozumíme nejen vnitřní konstitutivní procesy a pravidla přírodní či kulturní konstruologie — řád implikátní —, nýbrž také vnější výsledek tohoto procesu s jeho fenotypovými formami — řád explikátní. Současně s rozlišením duality přirozeného a kulturního řádu proto uznáváme i ontickou existenci dvou různých typů evoluce: evoluci přirozenou (přírodní) a evoluci kulturní. Explicitním rozlišením přirozeného a kulturního řádu se snažíme vytvořit teoretický rámec nejen pro adekvátnější filosofickou tematizaci ontické opozice kultury vůči přírodě, nýbrž i pro hledání podmínek jejich dlouhodobě možné koevoluce a kompatibility.

Two Ontic Orders

The author begins with a brief commentary on the three philosophically remarkable concepts: F. A. Hayeks concept of endogenous and exogenous orders, D. Bohms concept of implicative and explicative orders and K. R. Poppers 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, criticizes Bohms conception for its not offering a possibility of defining the ontic opposition of culture against nature. Poppers conception of the three worlds he criticizes for its mostly epistemological 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 processes 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.

Zwei ontischen Ordnungen der Wirklichkeit

Zuerst kommentiert der Verfasser drei philosophisch interessanten Auffassungen: F. A. Hayeks Auffassung der endo- und exogenen Ordnung, D. Bohms Konzept der implikaten und explikaten Ordnung, und K. R. Poppers Entwurf der sog. drei Welten. Bei Hayek würdigt er besonders seine Betonung der endogenen Ordnung, bei Bohm seine Unterscheidung der explikaten und der implikaten Ordnung. Diese Auffassung wird aber gleichzeitig kritisiert, weil sie die Klärung der ontischen Opposition der Kultur gegen die Natur nicht erlaubt. Dem Konzept der drei Welten von Popper wirft der Verfasser sein überwiegend gnoseologischen Charakter vor: die Wirkung der dritten Welt auf die erste Welt ist dem Popper nach nur durch die zweite Welt möglich. Teilweise übereinstimmend

mit D. Bohm unterscheidet der Verfasser eine explikate und eine implikate Ordnung, und zwar wie im Natur-, sowie auch im Kulturrahmen. Der Begriff „Ordnung“ bezeichnet dabei nicht nur die inneren konstitutiven Prozesse und Regeln der natürlichen oder kulturellen Konstruologie — die implikate Ordnung —, sondern auch das äussere Ergebnis des ontisch schöpferischen Prozesses mit seinen phänotypischen Formen - die explikate Ordnung. Mit der Unterscheidung auf diese Weise aufgefassten Dualität der Ordnungen anerkennt der Verfasser auch das ontische Dasein von zwei unterschiedlichen Evolutionstypen: die natürliche Evolution (Evolution der Natur) und die kulturelle Evolution. Er schlägt vor, daß diese Tatsache der zwei diesseitigen Ordnungen anerkannt wird; damit verfolgt er die Absicht die ontische Opposition der Kultur gegen der Natur philosophisch adäquater zu thematisieren und die Bedingungen ihrer langfristig möglichen Koevolution und Kompatibilität zu suchen.

Deux ordres ontiques de la réalité

L'Auteur commence en commentant trois concepts philosophiques intéressants : le concept de l'ordre endogène et exogène de F. A. Hayek, le concept de l'ordre impliqué et explicite de D. Bohm et le concept de trois mondes de K. R. Popper. Il apprécie positivement aussi bien le concept de l'ordre endogène de F. A. Hayek que le fait que D. Bohm fait la différence entre l'ordre explicite et celui impliqué. Il estime d'une façon plus critique le concept de Bohm, parce que celui-ci ne permet pas de saisir l'opposition ontique de la culture contre la nature. L'Auteur critique en plus le caractère par trop gnoséologique du concept de trois mondes de K. R. Popper : l'action du monde trois sur le premier monde n'est possible selon K. R. Popper qu'à travers le seconde monde. L'Auteur différencie en accord partiel avec D. Bohm un ordre explicite et un ordre impliqué aussi bien dans le cadre de la nature que dans celui de la culture. Il comprend sous la catégorie de l'ordre non seulement les processus intérieurs constitutifs, ainsi que les règles de la construction naturelle ou culturelle – donc l'ordre impliqué – mais aussi le résultat extérieur du processus créateur ontique avec ses formes fénotypes – donc l'ordre explicite. En accord avec la différenciation ainsi comprise de la dualité des ordres, l'Auteur reconnait aussi l'existence ontique de deux types différents de l'évolution : l'évolution naturelle (de la nature) et l'évolution culturelle. L'Auteur, en proposant la reconnaissance du phénomène de

deux ordres terrestres, veut souligner la nécessité d'une thématization philosophiquement beaucoup plus adéquate de l'opposition ontique de la culture contre la nature, y compris la recherche des conditions de leur coévolution et de leur compatibilité, possibles dans l'horizon de la longue durée.