

4. Dva ontické řády

Evoluční ontologii charakterizují dvě obecné premisy: 1. myšlenka, že po vzniku kultury na Zemi existují *dva opoziční ontické řády*, tj. dvě protikladné formy uspořádanosti jsoucna; 2. předpoklad, že i *kulturní jsoucno musí být součástí předmětu ontologie*.

Lidská potřeba řádu je ovšem stará. V každodenním životě člověka nepochybně souvisí s jeho dočasnou a nejistou světskou existencí. Lidé totiž i spontánně dodržují jistá pravidla, hledají duchovní, morální a technologické bezpečí. I když uznávají sounáležitost s vlastní kulturou, tuší, že je jen částečně svébytná, že přírodní svět (kosmos) ji přesahuje a limituje a že koneckonců určuje jejich osud, biologickou existenci, myšlení i jednání.

Promítnuta do oblasti nadpozemské, kosmické, souvisí myšlenka řádu s uznáním existence a tvořivosti vesmíru, popřípadě Boha jako nadpřirozené bytosti. Pomineme-li problém boží existence a nadpřirozené onticky tvořivé aktivity, můžeme vysoce diferencovaný kosmos, který je ve velkém měřítku jak homogenní a izotropní, tak také látkově a energeticky jednotný, považovat nejen za aktivitu, ale i za zpředmětnění či materializovaný důkaz přítomnosti jediného ontického řádu. Na Zemi, kde díky zvláštním podmínkám zjišťujeme ještě mnohem jemnější diferencovanost a uspořádanost, tj. obrovské kvantum evolucí akumulované přirozené informace, se však *po zrození člověka ještě jeden ontický řád emergentně vynořuje*.¹⁰⁸

Představa dvou základních pořádajících principů (na pozadí jediného vesmírného řádu) byla v dějinách lidského myšlení častá a obvyklá. Ve spekulativní podobě rozlišení chaosu a řádu se tato myšlenka objevuje už v mytologii. Podobnou myšlenku nacházíme u Hérakleita, v sofistickém

108 Nejen fyzikální, ale i obecně systémové přístupy ke skutečnosti, které přehlížejí ontickou zvláštnost kultury, dnes poukazují spíše na všeobecnou jednotu světa. „Současný výzkum nás stále více vzdaluje od protikladu mezi člověkem a přírodním světem.“ Prigogine, I., Stengers, I. *Order out of Chaos*. London: Heinemann 1984, p. 4.

rozlišení NOMOI-FYSEI,¹⁰⁹ zjišťujeme ji u Sókrata, Platóna i Aristotela. Analogický 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.¹¹⁰ 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 u Descarta a Kanta i Hegelovo úsilí o překonání rozdvojení. Přestože později se dualismus jako princip poněkud relativizuje (vznikají např. koncepce více světů či vrstev bytí – Bolzano, Frege, Hartmann, Popper), otázka, zda a jak dualita forem bytí (popřípadě myšlení a bytí) existuje, není uspokojivě vyřešena ani dnes.¹¹¹

Tři inspirativní přístupy

Dlouhou historii hledání odpovědi na genezi problému dualismu ponecháme stranou a stručně tu představíme pouze tři filosoficky zajímavé koncepty z druhé poloviny 20. století. Půjde o pojetí *endogenního* a *exogenního* řádu u F.

109 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.

110 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 špatně, dokonce to není ani jsoucí. Myšlenka více ontických řádů je z tohoto hlediska *contradictio in adjecto*.

111 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.)

A. Hayeka, o koncept *implikátního a explikátního řádu* D. Bohma a koncept *tří světů* K. R. Poppera.¹¹²

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 jsoucná, nýbrž sleduje parciální problém uspořádání a řízení společnosti 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.“¹¹³ A právě tímto akcentem na sociální spontaneitu a její schopnost samovolně vytvářet vysoce uspořádané a optimálně fungující struktury (institute, poznávací a komunikativní systémy, regulativy atp.) Hayek jako jeden z prvních teoretiků uplatnil principy nelineární termodynamiky v oblasti společenských systémů.

I když Hayek vznik a rozšiřování sociokulturní uspořádanosti 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.¹¹⁴ 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

112 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.“ Hayek, F. A. *Právo, zákonodárství a svoboda*. Díl I. Praha: Academia 1991, s. 38.

113 *Tamtéž*, s. 39.

114 Problém optimální sociokulturní regulace je pro nás ovšem druhořadý a odvozený z problému ontologického. Ústřední otázkou je problém ontické struktury kultury a funkční vztah kultury k pozemské přírodě.

ekonomickou efektivitu, nýbrž, jak jsme již naznačili, vždy 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, 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 lidskými smysly registrovaný empirický svět. Víme již, že je to neviditelná, avšak všudypřítomná aktivita vesmírné hmoty, vyvolávaná celkovou dynamickou nerovnováhou vesmíru, která se kromě jiného projevuje i na atomární a molekulární úrovni.¹¹⁵ Lze si to představit jako zvláštní podhoubí, 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.“¹¹⁶

U Bohma však nacházíme i neméně podnětnou ideu rozvinování, která se objevila již u M. Kusánského.¹¹⁷ Podle Bohma „...svinutí a rozvinutí jsou primární skutečnosti a objekty, entity, tvary atd., které se v tomto pohybu objevují, jsou

115 „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.“ Capra, F. *Tao fyziky*. Bratislava: Gardenia 1992, s. 175.

116 Bohm, D. *Rozvíjení významu*. Praha: Unitaria 1992, s. 25.

117 Kusánský, M. *De docta ignorantia*. Leipzig: Ernst Hoffmann 1932. (*O učenej nevedomosti*). Bratislava: Pravda 1979.

druhotné.¹¹⁸ 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.“¹¹⁹

Bohmovy úvahy o implikátním a explikátním řádu i o problému svinování a rozvinování jsou teoreticky inspirativní a mají charakter významného ontologického hlediska. 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 pravidel produkuje konkrétní smysly vnímatelné formy předmětů (tvary, uspořádanost, informaci), se zdá být dostatečně přírodovědecky doložený.

Pro evoluční ontologii, jejímž cílem je podat koncept skutečnosti odkrývající rozpor mezi pozemskou přírodou a kulturou, jde však o pohled příliš přírodovědecký, nepřiměřeně univerzální, tj. nepřihlízející k ontické struktuře bytí na planetě Zemi: k přítomnosti nepřirodní uspořádanosti kultury. Bohmův přístup sice poodhaluje tajemství přírodní konstruologie (zejména abiotické), ale přehlíží expanzivní konstruologii sociokulturní včetně strukturní a funkční opozice kultury vůči přírodě.¹²⁰

118 Bohm, D. *Rozvíjení významu...*, s. 19. A již v tomto okamžiku vidíme, že takový předpoklad dobře odpovídá nejen obsahu biologických pojmů genotyp a fenotyp, nýbrž i naší představě o existenci a ontické roli sociokulturní informace v kulturním systému, tj. více známým pojmům duchovní a materiální kultura.

119 *Tamtéž*, s. 19–20.

120 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.“ Bohm, D. *Rozvíjení významu...*, s. 25.

Také pracujeme s myšlenkou, že makroskopické přírodní struktury se na čas vynořují z úhrnné aktivity velkého třesku, z permanentního toku vesmíru po pomyslném 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 (např. molekulárně) diferencované aktivity velkého třesku.¹²¹ A máme-li tu uvést také odpovídající kulturní analogii, pak i lidské artefakty, věci, technické systémy, organizace a instituce podobně vyploouvají na povrch tvořivého pole lidské práce. Lidská účelová ontická aktivita, podřízená implikátnímu řádu kultury (pozůstatkům a hodnotám kultury duchovní), musí totiž spolupracovat s přírodou – se skrytým implikátním řádem vesmíru. Proto i kulturní struktury se na čas objevují na hladině toku historie – vystupují z kulturního *implikátního řádu* a po jisté době společenského života morálním i fyzickým stárnutím zanikají podobně jako spontánně vzniklé struktury přírodní.

Přestože je Bohmova interpretace filosoficky inspirující, nepostihuje podstatu kardinálního ontologického problému dneška. Podstatou tohoto problému totiž není filosofická tematizace ontické kreativity vesmíru vůbec, jakkoli je to úkol z hlediska paradigmatu evoluční ontologie významný a jakkoli jej nemůže splnit přírodní věda sama. Domníváme se, že ústředním ontologickým problémem dneška je tematizace z časového i prostorového hlediska skromnější, avšak teoreticky náročnější – *tematizace způsobu uchování přírodního bytí před expanzí bytí kulturního*, zajištění dlouhodobé obyvatelnosti Země. A to předpokládá podat adekvátní filosofickou reflexi ontické opozice dvou globálních konstitutivních procesů: *přirozené stvořitelské aktivity přírody a vůči ní bořivé, protože odlišně konstitutivní, aktivity kultury*. Bohmův výklad vzniku, udržování a zániku struktur, jeho koncept jednoho implikátního

121 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.

a jednoho explikátního vesmírného řádu, je tedy pro evolučně ontologickou analýzu ze dvou důvodů málo konkrétní.

1. Vysvětlení vyžaduje otázka, proč a jak došlo k přirozené diferenciaci původně homogenních struktur vesmíru, proč došlo později k divergentní optické tvořivosti ve sféře pozemského života? 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, rozrůzňuje“, že „...v každém organizovaném celku se jeho části zdokonalují a dospívají“, jako vysvětlení nepostačuje.¹²² Klíč k řešení tohoto problému, jak ještě ukážeme, souvisí nejen s tendencí vesmíru (včetně života na Zemi) co nejdéle se zachovat,¹²³ co nejsporněji využívat svůj omezený evoluční zdroj, nýbrž také s ontickou rolí informace v otevřeném nelineárním systému biosféry.

2. Na odpověď čeká otázka, proč a jak došlo ke vzniku a rozvíjení uspořádanosti sociokulturní? Je nutné filosoficky uznat a objasnit problém zásadní strukturální odlišnosti věcí, procesů a systémů vytvářených přírodou (např. biotopu krajiny, půdy, živých systémů) od artefaktů a systémů vytvářených kulturou (např. lidských sídel, techniky, institucí, intelektuálních výtvorů atp.). 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 obhájuje koncepci tří světů, která, jak sám zdůrazňuje, není jeho vynálezem.¹²⁴

122 Teilhard de Chardin, P. *Vesmír a lidstvo*. Praha: Vyšehrad 1990, s. 218.

123 Zákon zachování včetně zákona setrvačnosti, který objevil již G. Galilei, je podle některých autorů jedním z nejdůležitějších zákonů přírody vůbec. Pro uspořádanost ovšem žádný zákon zachování neplatí.

124 „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 myslil nejen věty, které jsou jakožto součástí světa jedna napsané na papíře, nýbrž větami o sobě mínil

Stručně a výstižně vyjádřil obsah této koncepce v jednom z četných rozhovorů s K. Lorenzem: „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.“¹²⁵

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 „smíšené“, 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, přináleží světu tři. Nemyslím, že v tom jsou nějaké velké obtíže.“¹²⁶

Přestože souhlasíme s tím, že existuje svět jedna a že psychický (fyziologický) proces myšlení a teoretický obsah myšlení (Popperův svět tvrzení) by mohly patřit do dvou různých světů, protože obsah myšlenek a teorií lze vyjádřit jazykem (lze jej kódovat) jako kulturní 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

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.“ Popper, K. R., Lorenz, K. *Budoucnost je otevřená*. Praha: Vyšehrad 1997, s. 69.

125 *Tamtéž*, s. 67–68. Viz též Popper, K. R. *Objektive Erkenntnis. Ein evolutionärer Entwurf*. Hamburg 1973, S. 123–171.

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

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.“¹²⁷

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, knihy jako předměty). Protože však stejně explicitně připomíná, že do světa tři patří např. i sklenice a letadla, tedy lidské výtvořiny, v nichž jsou obsaženy teorie a myšlenky, jistě by uznal, že tam patří např. i města a další prvky materiální kultury a 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 v celé knize hájíme názor opačný, 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 bez následků neunesou tak snadno

127 Popper, K. R. *Věčné hledání. Intelektuální autobiografie*. Praha: Vesmír-Prostor-Oikoymenth 1992, s. 177.

jako lidské myšlenky. Biosféru utlačují a poškozují přímo, svým předmětným nepřirodním tělem i svou protipřírodní reprodukcí, růstem a fungováním.

Evolučně ontologické pojetí

Dílčí výhrady, které jsme tu v souvislosti se stručným představením Hayekovy, Bohmovy a Popperovy koncepce uvedli, snad dostatečně ukázaly, že evoluční ontologie nemůže na výše naznačená řešení snadno navázat. Žádné z těchto řešení totiž *nepřekračuje rámeček tradiční předekologické ontologie, v níž byla lidská aktivita významná jen teoreticky, prožitkově a morálně*, nikoli onticky konstitutivně.¹²⁸

Problém existence dvou různých řádů jsme proto nuceni pojímat jako *otázku historicky bezprecedentní*. Uznáváme sice bohmovské komplementární formy implikátního a explikátního řádu, které můžeme rozlišit jak uvnitř systému přírody, tak uvnitř systému kultury, ale preferujeme evolučně ontické pojetí dvou opozičních ontických řádů. Nejde nám tedy o tradiční problém odlišnosti lidských představ od struktury reálného světa, tj. o pozici primárně gnoseologickou, často diskutovanou a posuzovanou, avšak dva onticky opoziční řády uznávající pouze stydlivě. 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.¹²⁹ Nezneklidňuje nás ani skrytě antropocentricky formulovaný vztah duševního a duchovního, který rovněž zvýrazňuje lidskou nadřazenost nad přírodou.¹³⁰

128 Viděli jsme, že ani kritická ontologie N. Hartmanna si fakticky nekladla „vyšší“ cíl, než prokázat vrstevnatou jednotu světa, tj. vřadit duševní a duchovní bytí do jediného ontologického systému (spolu s neživou a živou přírodou).

129 Dnes se obecně uznává, že existuje gnoseologický dualismus, tj. že vedle strukturní podobnosti teoretického poznání s realitou existuje také zásadní rozdíl mezi skutečností a jejím redukovaným a deformovaným obrazem v různých formách individuální i obecné sociokulturní informace (společenského vědomí).

130 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

Protože tematizujeme jedinečnou lidskou schopnost vytvářet kulturu, chápeme oba řády jako *dvě různé formy ontického tvarování světa*, jako *dva rozdílné způsoby pozemské systémové tvořivosti*. Zatímco první řád vznikal přirozeně, dlouho a pomalu, a také proto vytvořil rovné podmínky pro všechno živé, druhý řád vzniká účelově a rychle, druhově sobeckým předěláváním *Země pro člověka*.

Naše pojetí řádu je tedy netradiční: protože řád vzniká aktivitou, zahrnuje nejen procesy, jimiž se udržuje, rozvíjí či ztrácí úhrnná pozemská uspořádanost, nýbrž i tuto uspořádanost samu. Zahrnuje proto viditelnou i neviditelnou ontickou stavbu skutečnosti, která vzniká samovolně (přirozeným způsobem) i sociokulturní aktivitou lidí (jako výsledek přestavby přírody pro člověka). 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 (implikátní řád přírody a kultury), nýbrž také vnější výsledek tohoto procesu s jeho fenotypovými formami (explikátní řád přírody a kultury). V tomto širokém dynamickém pojetí řádu, které se vyznačuje pozorovatelnou podobností rozmanitých struktur ontického uspořádání skutečnosti, 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)*.

Již jsme naznačili, že návrhem uzнат existenci dvou pozemských implikátních a explikátních řádů nevyjadřujeme ani zdánlivou onticky neutrální paralelitu přírodního a kulturního uspořádání skutečnosti, ale ani fakt nesení kultury přírodou. Tímto návrhem naopak míříme k uznání *kompetice a konfliktu dvou pozemských evolučních procesů*. Hledáme nejen adekvátní filosofické vyjádření parazitismu kultury na přírodě, nýbrž i podmínky pro její

mu neodolá.“ Jung, C. G. *Analytická psychologie. Její teorie a praxe*. Praha: Academia 1992, s.173.

dlouhodobě možnou kompatibilitu a koevoluci s přírodou. Analýzou procesu ontické tvořivosti přírody i ontické tvořivosti kultury,¹³¹ tj. dvou velkých otevřených nerovnovážných systémů, 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 redukováno na rozdíl mezi nižší (přírodní) a vyšší (kulturní) úrovní skutečnosti, tj. na rozdíl mezi slepými silami přírody a cílevědomou činností člověka, či dokonce – jak jsme to již také uvedli – na problém pouze gnoseologický, *považujeme za nejzávažnější ontologickou a axiologickou otázku dneška*.¹³²

Hlavním důvodem této závažnosti, vyjádříme-li to záměrně jednoduchým způsobem, je *prostor*. *Je jím omezený povrch planety Země*. Hierarchické (vrstevnaté) modely jsoucna – např. Hartmannův nebo Popperův, které jako zvláštní vrstvu skutečnosti stydlivě zahrnují i kulturu (přesněji duševní a duchovní vrstvu, svět dva a tři), nereflektovaně nadhodnocují nejen člověka, nýbrž také časové hledisko. *Prostor naproti tomu podceňují či vylučují*: v jejich pozadí stojí patrně antropologicky podmíněný názor, že to, co souvisí s člověkem, nebo to, co je pozdější, je nutně strukturně a axiologicky vyšší a jakoby bez nároku na místo (niku) na zemském povrchu. Z takového hlediska

131 Příkladem takových vzájemně opozičních systémů může být např. město a dílčí přirozený ekosystém (prales, step, jezero), nebo celá biosféra a celá kultura. 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. A. Whitehead, upozorňují na to, že i obyčejná dřevěná židle jako ohraničená struktura neustále získává a ztrácí atomy. Whitehead, A. N. *Matematika, dobro a jiné eseje*. Praha: Mladá fronta 1970, s. 28.

132 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 Šmajs, J. *The Threatened Culture*, Prešov: Dobromysl & Slovacontact 1998.

se lidská kultura ani nemůže jevit jinak, než jako „duch nesený hmotou“, jako plochu nezabírající nadstavba nad nezničitelným přírodním základem.¹³³

Domníváme se, že Hartmannova antropologická metafora „nesení“ vyšších ontických vrstev vrstvami nižšími byla povrchně odvozena ze vztahu neživé a živé přírody a že pro ostatní vrstvy jsoucna byla zavádějící. Vždyť povýšení časového hlediska, jaké autor připsal oběma svým nejvyšším vrstvám – duševní a duchovní – by nemohlo platit ani v rámci kultury, ani v rámci přírody. Domníváme se, že ani příroda – a Nicolai Hartmann to na jiném místě 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“.¹³⁴

Kultura – řád uvnitř řádu

Kultura je 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 kultura mohla být pouze tehdy, pokud by přírodu spontánně, tj. včetně lidské účelové aktivity a dodatkové energetické výživy kultivovala, tj. pokud by se její konstitutivní informace (duchovní kultura) stávala součástí informace přirozené – implikátního řádu přírody. Dnešní protipřírodní kultura ovšem přírodní

133 Absence časoprostorového pojetí kulturního systému je i v dnešní filosofii zcela běžná. Již jsme připomínali, že realističtý 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.“ Popper, K. R. *Věčné hledání...*, s. 176.

134 Feuerbach, L. *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*. In *Kleinere Schriften II*. Berlin: Akademie Verlag 1970, S. 18.

formy, na nichž závisí, nevratně likviduje. Její lokální energetické zdroje i její dílčí krátkodobé účely jsou totiž silnější.¹³⁵

Odlisň a relativně jednodušší, tj. 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), již 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. Dnes ovšem vidíme, že potřeba této energie se prudce zvyšuje nárůstem a prostorovou expanzí společenské materiální kultury.¹³⁶

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 je implikátně (informačně) zapsán v lidské značně konzervativní genetické paměti (v genotypu) a který se explikátně manifestuje v somatické a psychické struktuře (ve fenotypu).

Kulturní řád, který se v implikátní formě (lidskou kulturní aktivitou a působením kultury na lidské chování) vytváří a ukládá především v aktuální neuronální paměti člověka jako druhu (v epigenetické paměti centrální nervové soustavy), se ovšem v somatické struktuře člověka explikátně (fenotypově) manifestovat nemůže. V explikátní formě se může manifestovat jen *ve strukturách „těla“ nadindividuálního kulturního systému*. A protože přítom

135 Přesvědčit se o tom můžeme i nepřímo. Například tím, že o kulturních nikách dnes ani v principu neplatí to, co platí pro niky přírodní: že jsou vynalézány. 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. Srovnej Popper, K. R., Lorenz, K. *Budoucnost je otevřená...*, s. 22.

136 Ještě později ukážeme, že schopnost 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.

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 skrytých implikátních forem. Také proto hájíme tezi, že kulturní řád vzniká nejen z řádu přirozeného, nýbrž i na jeho úkor. Může totiž – po dobu, jejíž délku zatím neznáme – struktury přirozeného řádu nevratným způsobem „konzumovat“.

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 ovšem klíčem k pozitivní systémové změně. Aposteriorní neuronální paměť člověka, která, jak jsme uvedli, vzniká třetím čtením vnější skutečnosti etnickým jazykem, je totiž nepoměrně volněji přiřazena ke strukturám vnějšího světa než jeho apriorní paměť genetická. Není také tak konzervativní, uzavřená a rigidní, jako je lidský genom.¹³⁷

A jakkoli člověk – pomíne-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.¹³⁸

Ale ontický konflikt přírody a kultury se tímto zkřížením a prolnutím obou řádů uvnitř člověka samovolně neřeší ani nezmiřuje. 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

137 Viz též naši samostatnou stat' o informaci. Šmajš, J. *K evolučně ontologickému pojetí informace*. In: *Filosofický časopis ČAV* 46/5, Praha 1998, s. 753–773.

138 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 uměle selekci modifikoval, dosáhl sice svého cíle, ale biosféra ho obelstila: musí se o zvířata starat, musí jim každodenně pomáhat (Bronowski).

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 reprezentován protipřírodní uspořádaností a tvořivostí všech dnešních kultur, tj. zahrnuje i jejich paměť, jejich vědění, veškerou akumulovanou sociokulturní informaci.¹³⁹

Z dosavadních poznatků o evoluci ovšem vyplývá, že přírodní ani kulturní evoluční proces nemohly 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. Také nová kulturní skutečnost – včetně vnitřní paměti (která se zčásti zpředměťuje a zčásti 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 optickou kulturní tvořivost, pro vytváření kultury vůbec.¹⁴⁰

139 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, jak ještě ukážeme, totiž převažují. Uvažování o informaci a její optické roli poukazuje na podstatný rozdíl v získávání, obsahu, uložení i funkci sociokulturní informace (paměti).

140 Menší část tohoto poznání (některé teoretické přírodní vědy) se sice pohotově aplikuje v technice a společenské materiální kultuře, ale další složky společenské duchovní kultury působí nikoli jako přímý návod či „kuchařka“ pro tvorbu kulturního systému“, nýbrž jako volná a nezávazná sociokulturní informace. Nové prvky této druhé složky sociokulturní informace se ovšem obtížně vřazují do předcházející duchovní tradice, která je svým obsahem nejen konzervativní, ale také strukturně omezená průměrnými intelektuálními schopnostmi lidí. Tímto konstatováním nemíníme popírat ani tzv. relativní nezávislost lidského a společenského vědomí na celkových podmínkách života té které kultury, ani schopnost průměrného lidského vědomí (konzervativních složek duchovní kultury) formovat podobu kulturního systému v tzv. přelomových fázích lidských dějin.

Společenská materiální kultura vzniká současně s kulturou duchovní, protože kultura jako nepřirodní struktura by bez své vlastní vnitřní informace (implikátního řádu) vůbec nevznikla. Ale kultura, 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.¹⁴¹

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 její 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.¹⁴² To však ještě více zakrylo podstatu rozporu kultury s přírodou i existenční funkční závislost kultury na biosféře.

Na Zemi tedy existují jen dva základní způsoby, dva kvalitativně odlišné konstitutivní mechanismy, jimiž vznikají (transformací toho, co tu již před tím v méně či jinak uspořádané formě existovalo) nově ontické struktury. Je to jednak *způsob přirozený*, tj. tvořivá schopnost přírody, a jednak *způsob umělý*, tj. opoziční a z hlediska času epizodická ontická tvořivost kulturní. *Příroda i kultura mají tedy podobnou schopnost (vlastnost) ontické tvořivosti*. Jejich

141 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.

142 Podle 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...“. Bergson, H. *Vývoj tvořivý*. Praha: Laichter 1919, s. 1–2.

disipativní systémy, jak o tom ještě podrobněji pojednáme, mohou odlišným způsobem (ale také rozdílným tempem) poznávat prostředí, zpředmětňovat poznání ve formě vlastních časoprostorových struktur, které mohou udržovat, reprodukovat, rozvíjet i ničit.¹⁴³

A naopak. Díky rozdílným implikátním řádům, konstitutivním mechanismům a zdrojům tvořivosti mohou příroda i kultura bořit a transformovat i struktury, které nejsou jejich vlastním produktem a které náležejí k odlišnému explikátnímu řádu. Příroda jako hostitelský systém kultury se ovšem k její existenci a evoluci velmi dlouho „chová“ neutrálně či tolerantně. Amortizuje a poškozují kulturní artefakty (podobně jako své vlastní výtvoř), ale spolehlivě reprodukuje neporušenou biologickou strukturu biosféry i člověka. Teprve od jisté úrovně sociokulturní zátěže přírody a jí vyvolaného poškození živých systémů je přinucena reagovat jinak. *A touto vynucenou změnou přírodní strategie, jak ještě ukážeme, vzniká nejméně nejvážnější nebezpečí pro lidský rod vůbec. Neúplně svébytné a setrvačné kulturní systémy mohou bohužel na tuto novou situaci svými regulačními mechanismy reagovat až se značným zpožděním: pokud neakceptují teoretická varování, budou pokračovat v sebezáhubné strategii zatlačování a poškozování původní přírody.*

Přímé funkční zdokonalování kvalitativně odlišných přírodních struktur kulturou (jejího přirozeného implikátního řádu) nebo naopak kulturních struktur přírodou (kulturního implikátního řádu) je zatím, zdá se, iluzorní. Tradiční šlechtitelství, moderní biotechnologie, genetické inženýrství atp., které se pokoušejí obejít informační uzavřenost genomů živých systémů a přímo 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 biologická věda.

143 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.