

Holzbachová, Ivana

Edgar Morin - komplexní myšlení

In: Horák, Petr; Holzbachová, Ivana; Krob, Josef. *Tři studie o francouzské filosofii*. 1. vyd. Brno: Filozofická fakulta Masarykovy univerzity, 1997, pp. 75-101

ISBN 8021015071

Stable URL (handle):

<https://hdl.handle.net/11222.digilib/127748>

Access Date: 16. 02. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

MUNI
ARTS

Masarykova univerzita
Filozofická fakulta

Digital Library of the Faculty of Arts,
Masaryk University
digilib.phil.muni.cz

Edgar Morin — komplexní myšlení

Edgar Morin se narodil v roce 1921 v Paříži, avšak kulturní pozadí jeho rodiny, pozadí, které značným způsobem ovlivnilo jeho intelektuální vývoj, bylo velice složité. Jeho příbuzní z matčiny i otcovy strany byli židé pocházející ze Španělska a Itálie. Jeho otec se narodil v roce 1894 v tehdy turecké Salonice, se svými rodiči mluvil sefardskou španělštinou. Saloniku Morinovi rodiče museli opustit, a protože jejich předkové pocházeli z Livorna, byla jim přiznána italská národnost. V době Morinova narození žili trvale ve Francii a Morinovi se dostalo důsledně světské, a tedy francouzské výchovy. Ostatně, rodina se cítila jako sekularizovaná už ve třech generacích. Nicméně, židovská minulost — oživená jistě i protizidovskými zákony za druhé světové války — vedla u Morina k hlubokému soucítění se všemi pronásledovanými národy a kulturami. Proto se ovšem také nemohl identifikovat se současným státem Izrael.

Pro Morinův psychický vývoj byl důležitý fakt, že mu v roce 1931 zemřela matka.

Morin byl tedy vychováván jako Francouz a jako na mnohé mladé lidi jeho generace na něj hluboce zapůsobily tehdejší filmy, ale i velké romány, nejen francouzské, ale i ruské (Dostojevský, Tolstoj). Na střední škole jej při výuce filosofie přitahovaly zejména názory Montaignovy a Rousseauovy, avšak nikoli filosofie jako taková. Později k jeho odvratu od filosofie přispěl vliv marxismu.

K Morinovu politickému sebeuvědomění vedly tehdejší politické události, zejména vznik Lidové fronty (1936) a válka ve Španělsku (1937). V té době byl ovlivněn časopisem *La Flèche*. Politické události vedly také k Morinovu zvýšenému zájmu o poznání společnosti. To už se setkal s marxismem, který mu byl sympatický mj. svým důrazem na složitost věcí a potřebu komplexního poznání. Snad proto, že spolu

s marxismem poznával i Hegela, byl Morin poměrně záhy s to vidět vývoj v marxismu i komunismu kriticky.

Když se rozhodovalo o Morinově vysokoškolském vzdělání, zapsal si především historii a geografii, dále sociologii (přednášela se tehdy v rámci filosofie), práva (protože na právnické fakultě se přednášela ekonomie) a na *École des sciences politiques*. Jeho studia však zkomplikovala válka.

Dva roky, od července 1940 do července 1942 strávil v Toulouse. Zapojil se tam do odbojové činnosti a pohyboval se v podstatě mezi komunistickými a gaullistickými odbojovými skupinami. Výsledkem toho bylo, že se k němu stavěli rezervovaně v obou. Na podzim 1942 se přesunul do Lyonu, kde už musel žít v úplné ilegalitě, nejen kvůli své odbojové činnosti, ale také proto, aby se vyhnul nuceným pracím v Německu, kam byli posíláni mladí Francouzi. Když v Lyonu začalo velké zatýkání, vrátil se v létě 1943 do Toulouse a po té neodolal své touze po Paříži a přesunul se tam.

Za války Morin pokračoval ve studiu, jak se dalo. Navštěvoval soukromé přednášky Jankelevitchovy, který byl vyhnán z univerzity, zajímal se o Sovětský svaz a četl díla Lenina, Trockého, Gida a Friedmanna.

Koncem války projevoval Morin zájem o Německo a využil možnosti dostat se do něj s generálním štábem I. francouzské armády. Procestoval zemi a byl fascinován zejména tehdy zničeným Berlínem. Výsledkem jeho německého pobytu byla kniha *An zéro de l'Allemagne*, v níž mj. odmítl myšlenku kolektivní viny Němců. Už to jej mohlo dostat do rozporu s tehdejšími francouzskými komunisty, kdyby se v té době nezměnila také Stalinova politika vůči Němcům.

Konfliktu s francouzskými komunisty ovšem Morin neušel, když začal po svém návratu do Paříže (1946) a zejména od let 1947–48 kritizovat poměry SSSR, především v souvislosti s tamními politickými procesy. V roce 1951 byl i se svými přáteli „exkomunikován“.

Po návratu z Německa byl Morin v podstatě bez práce. Pohyboval se v okolí několika časopisů, do nichž také příležitostně přispíval, připravoval knihu *L'Homme et la mort*, ale stálé zaměstnání neměl.

Rád proto přijal podnět G. Freidmanna, aby se ucházel o místo na CNRS (Centre National de Recherches Scientifiques) a podařilo se mu opravdu získat místo stážisty.

Počátky svého pobytu v CNRS Morin využil k dokončení knihy o člověku a smrti a jako vědecký úkol si předsevzal studium filmu (a později fenoménu „hvězd“).

Polemika s francouzskými komunisty a vůbec s některými naivními názory francouzské levice pokračovala i v letech 1957–1962, kdy Morin vedl časopis *Arguments*. V něm byly vydávány mj. práce, které osvětlovaly a především zpochybňovaly dogmatický marxismus. *Arguments* odmítaly nejen sovětský, ale také v té době ve francouzské levici velmi oblíbený čínský mýtus. Období nového promýšlení jak teorie společnosti, tak politiky pokračuje pro Morina i v letech 1963–1965.

V roce 1965 využil Morin možnost strávit rok sociologickým výzkumem v Plodezetu, rybářské vesničce v Bretagni. Jeho publikace shrnující výsledky jeho práce *Commune en France: la métamorphose de Plodemet* (1967) vyvolala ve vědeckých kruzích rozruch, který mohl Morinovu dráhu velmi negativně ovlivnit. Byl však zapomenut ve víru revolučních událostí roku 1968.

Tento rok byl pro Morina rokem sympatií ke studentskému hnutí, nicméně, na rozdíl od některých jiných francouzských intelektuálů, se jej přímo nezúčastnil, ačkoli z něj vytěžil poznatky, které později publikoval.

V té době se Morin stává známým hlavně díky svým sociologickým pracím. On sám se však od tohoto tématu odklání. Už asi od poloviny šedesátých let jej začala zajímat biologie (jedním z impulsů tu byla Monodova kniha *Le Hasard et la Nécessité*), kybernetika a teorie systémů.

Svá studia v těchto oborech prohloubil Morin při pobytu v USA na Salkově ústavu pro biologický výzkum v La Jolla, kde se seznámil s „biologickou revolucí“, obecnou teorií systémů a ekologickou problematikou. Domů se vracel velkou oklikou přes Asii a tato cesta

v něm upevnila vědomí kulturní plurality a rovnocennosti kultur, které v něm existovalo už díky jeho původu.

Morinův nový vědecký zájem ústí v Paříži v založení Centre Royaumont pour les sciences de l'homme. Jednou z významných akcí tohoto centra bylo svolání kolokvia *L'unité de l'homme*. Morinova přednáška v rámci tohoto kolokvia byla základem práce *Le paradigme perdu: la nature humaine* (1973), která se stala jakýmsi antropologickým rámcem jeho zatím poslední několikasvazkové práce *La Méthode*, jež má podat nástin nového způsobu myšlení ve vědě a filosofii, způsobu, který by byl více právě složitosti světa než způsoby dosavadní. Aby se mohl věnovat této práci, stáhl se Morin z Centre Royaumont, jehož vedení převzal Massimo Piattelli-Palmarini.

Odchod z Centra neznamenal pro Morina odchod z vědeckého života, i když k určitému omezení vedla jeho vážná nemoc. Po ní se soustřeďuje především na vytváření své nové koncepce, což ovšem znamená další intenzivní vědeckou práci spojenou i s dalšími vědeckými styky jak ve Francii, tak v mezinárodním rámci.¹

Morinova publikační činnost je obrovská. Lze ji rozdělit do několika skupin: Knihy týkající se současné historie², antropologické knihy,³ politické,⁴ autobiografické,⁵ a konečně knihy týkající se pojetí vědy a myšlení.⁶

¹Veškeré údaje k Morinovu životopisu byly čerpány z jeho autobiografické práce *Mes démons* (Paris 1994).

²V poznámkách 2 - 6 uvádím důsledně jenom první vydání Morinových knih, které jsou poměrně často reeditovány a snažím se omezit na ty, které psal sám a nikoli ve spolupráci s dalšími autory; toto druhé omezení však nemůže být vzhledem k významu některých takových publikací bezvýjimečné.

³*L'Homme et la mort* (1951), *Le Cinéma ou l'homme imaginaire* (1956), *Le Paradigme perdu: la nature humaine* (1973), *L'Unité de l'homme* (redakce sborníku z kolokvia spolu s M. Piattelli-Palmarini, 3 sv. 1978).

⁴*Introduction à une politique de l'homme* (1965).

⁵*Autocritique* (1959), *Le Vif du sujet* (1969), *Journal de Californie* (1970), *Journal d'un livre* (1981), *Mes démons* (1994) aj.

⁶*Science avec Conscience* (1982, česky vyšla první část pod názvem *Věda a svědomí* 1995), *Sociologie* (1984), *Introduction à la pensée complexe* (1990) aj. V kolekci *La méthode* vyšly zatím 4 díly: *La Nature de la Nature* (1977), *La Vie*

Sám Morin vidí ve svém intelektuálním vývoji tři rozhodující etapy – reorganizace: První z nich můžeme s určitými omezeními označit jako hegelovsko-marxistickou. Morin si od mládí uvědomoval obrovskou složitost skutečnosti. Právě k tomu ho vedla četba Hegela a později Marxe a k tomu přispívala i jeho znalost freudismu. Tato první etapa se odbývala v době Morinova zrání nejenom intelektuálního – byla to doba Morinova zapojení do odboje blízko FKS. Avšak už tehdy Morina odpuzovaly některé pojmy a principy, jež ve své hegelovsko-marxistické četbě nacházel: Hegelova lest rozumu a marxistický ekonomismus. Morin chápal marxismus spíše z antropologického hlediska jako výpověď o člověku, tak jak se s ní můžeme setkat především v Marxových Ekonomicko-filosofických rukopisech. Zamýšlel se nad lidským údělem a viděl jej – ovlivněn i Tolstým a Dostojevským – v dosažení lásky mezi lidmi a ve vzniku sebeuvědomění člověka a lidstva.

Od poválečných let až asi do poloviny let šedesátých se Morinův obzor rozšiřuje nejenom setkáním se surrealismem, existencialismem a četbou Adorna, nýbrž i seznamováním se s problematikou některých speciálních věd. Výsledkem toho je uvědomění si fatální neukončitelnosti lidského poznání. Morin se hlásí k Adornovu výroku, že „totalita je ne-pravda“. V té době se odklání od marxismu, který pro dvacáté století pokládá za příliš ideologizovaný, a tedy zakrývající skutečnost.

V poslední etapě se prohloubily Morinovy konkrétní zkušenosti jak v oblasti praktické sociologie (Morinovy sociologické práce a události roku 1968 ve Francii), tak v oblasti styku s jednotlivými speciálními vědami, především biologickými a teorií systémů. V této etapě vystupuje stále více do popředí komplexnost a její uchopení vědou, jež se stanou předmětem našich úvah v další části této stati.⁷

Zatímco v sociologickém období svého působení Morin skutečnost převážně jen popisoval, v období následujícím se do popředí dostal problém jak hlubší analýzy této skutečnosti, tak především jejího

de la Vie (1980), *La Connaissance de la Connaissance* (1986) a *Les idées. Leur habitat, leur vie, leur moeurs, leur organisation* (1991).

⁷Mes démons, ss. 236-254.

adekvátního vyjádření. Tento problém zřejmě souvisí s Morinovým pojetím krizovosti současné společnosti.

Morin byl na počátku svého působení — odmyslíme-li si antropologicko-hegelizující *L'homme et la mort* — sociologem masové společnosti. Tomu se věnoval zejména ve svých pracích týkajících se sociologie filmu a pak i dalších jevů světa padesátých a první poloviny šedesátých let.

Zpočátku tuto společnost popisoval tak, že se místy distancoval od intelektuálního (ať už levicově nebo pravicově) pohrdání masovou kulturou. Poukazoval na to, že masová kultura vedla k tomu, že hodnoty vlastní v minulosti vyšším a středním třídám se dostaly i mezi třídy nižší a tvrdil, že to má i své kladné důsledky. „Je omylem, podivným mýtem, když vidíme v masové kultuře mystifikaci, opium naočkované lidstvu zvenčí, velkým kapitálem,“ píše na počátku šedesátých let v *L'esprit du temps*.⁸ Upozorňuje na spojení masové kultury s problematikou života v technicko-průmyslové spotřební společnosti⁹ a poukazuje také na to, že zejména v rozvojovém světě, v němž neexistují podmínky, z nichž se masová kultura v západní Evropě a v Americe zrodila, může být jejím následkem revolucionizace středních tříd, jíž ovšem mohou využít i antidemokratické strany.¹⁰

Už v této době Morin poukazuje na vzrůst obrazů násilí v této kultuře, ale to v něm nevyvolává příliš velké obavy.¹¹ Prorocky také upozorňuje na to, že v budoucnosti se do popředí zájmu této kultury dostanou marginální společenské jevy a vrstvy.¹²

V přepracovaném vydání z roku 1975 však Morin opouští myšlenku integrační role masové kultury a do popředí jeho zájmu se dostává pojem krize. Ta se projevuje 1. zvětšením nejistot v kultuře, 2. nahrazením komplementarity antagonismy, 3. faktem, že deviace se mění v tendence a 4. snahou najít nějakou (novou nebo starou)

⁸L'esprit du temps, Paris 1988 (1. vydání 1962), s. 192.

⁹Tamtéž, s. 198.

¹⁰Tamtéž, s. 193–194.

¹¹Tamtéž, s. 135.

¹²Tamtéž, s. 150.

integraci. Morin zjišťuje, že hodnoty, které dříve v masové kultuře působily integračně, ji začínají rozkládat.¹³

Morin se v několika svých knihách ptá nejenom po příčinách této krize, ale také po tom, jak ji vyřešit. Jeho názor na možné řešení krize se časem mírně vyvíjí. Zdá se, že v ranějších Morinových dílech převažovaly jisté utopické prvky, které by bylo možno někdy spojit s jeho staršími východisky v Hegelovi, Marxovi a Tolstém. To se týká zejména apelu na posílení citu vzájemné lásky mezi lidmi.¹⁴

Ale ani v tomto období nevyznívají Morinovy názory jednoznačně optimisticky, i tehdy si je vědom nebezpečí, která na lidstvo v budoucnosti číhají. Je charakteristické, že po celou tu dobu Morin vystupuje s obavami z pokusu řešit současnou krizi revolucí. Domnívá se, že situace je příliš složitá na to, aby mohla být vyřešena postupem, který Morin charakterizuje jako pokus restaurovat komplexnost na základě jednoduchého řešení.¹⁵ Základní problém vidí Morin v kulturní revoluci, v nutné změně hodnot. Politická a ekonomická revoluce jsou podle jeho názoru příliš povrchní, takže nemohou vyřešit problémy dnešní společnosti.¹⁶

Krize pro Morina neznamena nutně katastrofický zánik staré společnosti. Morin píše: „Dnes nejde o ztroskotání v apokalypse milénarismu; jde o to, abychom viděli, že jsme možná na konci určité doby a — doufejme — na počátku doby nové.“¹⁷ Tato nová doba je pro Morina nutně spojena s myšlenkou nové vědy a především s myšlenkou nového zrození člověka. V *Le paradigme perdu* (1973) je opět tato myšlenka spojena s utopickým nádechem a zároveň s velice ostrou kritikou staré, karteziánské, vědy. Podle tehdejšího Morinova názoru je třeba starou vědu opustit a vytvořit vědu zcela novou, která odpovídá novému vědomí — vědomí nad-složitosti.¹⁸

¹³Tamtéž, s. 223–224.

¹⁴Viz závěr jeho práce *Pour sortir du XX^e siècle*.

¹⁵*La méthode, II. La vie de la vie*, Paris 1980, s.437–438.

¹⁶*L' esprit du temps*, s. 264.

¹⁷*Introduction à la pensée complexe*. Paris 1990, s. 159.

¹⁸*Zagubiony paradygmat - natura ludzka*. Warszawa 1977, s. 277.

Tento pojem odpovídá v podstatě pojmu toho nového, co vznikne po kvalitativní změně. Příkladem toho je pro Morina v práci *Le paradigme perdu* například vznik člověka a jeho vědomí. Vznik nad-složitosti je tedy momentem vzniku něčeho nesmírně komplikovaného, v němž se však z chaosu rodí řád. V sedmdesátých letech Morin doufá ve vznik společnosti, která by této nad-složitosti odpovídala, přičemž utopie jsou pro něj jen jejími nedokonalými obrazy a revoluce příliš povrchní, takže k ní nemůže vést. Vznik takové společnosti by podle Morina znamenal čtvrté zrození lidstva (po jeho biologickém zrození v prehistorii, archaických společnostech a dosavadní historii).¹⁹ Také zde tedy můžeme zaznamenat určité rysy utopičnosti tehdejšího Morinova myšlení. Morin vidí současnou společnost v její složitosti, vidí protiklady a nebezpečí, která hrozí, bude-li tato společnost pokračovat ve vývoji, který nastoupila, avšak proti tomu všemu staví obecné přání založené na myšlence dialektického skoku nebo emergence.

Dá se říci, že myšlenka krize současné společnosti a hledání východiska z ní, byla jedním z motivů, které vedly Morina k zájmu o moderní vědecké myšlení. Jeho cílem je zavést jeho reformu, jež by byla součástí oné změny, jež může vést ke vzniku nového lidstva. „*Zjednodušující myšlení se stalo barbarstvím vědy. Je to barbarství specifické pro naši civilizaci. Je to barbarství, které se dnes připojuje ke všem historickým a mytologickým formám barbarství.*“²⁰ Zároveň v této etapě Morinova díla vystupuje do popředí více realistický rys jeho myšlení, rys, který však souvisí s jeho vírou v nekonečnou složitost a měnlivost světa: Jedinou jistotou pro Morina je, že neexistuje ideál, kterého je potřeba dosáhnout a pak jej zachovat. Vždycky tu jsou možnosti regrese; nikdy se nezbavíme utrpení a krutosti. A závěr — ve svém realismu poněkud cynický: Z tohoto demobilizujícího vědomí nás může zachránit zkušenost, že k největším masakrům vedl boj za ideály.²¹

¹⁹Tamtéž, zvláště ss. 246–250.

²⁰*La méthode, I. La nature de la nature.* Paris 1977, s. 387, zdůraznil E. M.

²¹*La méthode, II. La vie de la vie,* s. 451.

Morin tedy vkládá naději především do změny myšlení — vědeckého, ale nejen jeho. Tato změna je podle jeho názoru změnou paradigmatu, a proto je jen obtížně pochopitelná.²²

Z mnoha významů pojmu „paradigma“ Morin vybírá chápání paradigmatu jako typ logického vztahu mezi určitými pojmy. Tento typ privileguje určité vztahy na úkor jiných, a tedy kontroluje logiku (i sémantiku) diskursu.²³ Zatímco do této doby platilo paradigma klasické vědy, paradigma zjednodušování a oddělování, má nyní podle Morina platit paradigma komplexnosti.

Počátky tohoto paradigmatu se už v některých vědách objevují. Morin zde má na mysli zejména obecnou teorii systémů (méně už kybernetiku). Avšak proti myšlence obecné teorie systémů, která by fungovala jako speciální věda, staví Morin systemické paradigma, které má být obsaženo ve všech teoriích. Vychází z Pascalovy myšlenky, že nelze poznat části bez celku, ani celek bez částí. Toto pojetí skutečnosti a jejího poznávání však nemá vést k začarovanému kruhu, nýbrž má být obecným výkladovým principem²⁴, který nám pomůže postihnout komplexnost skutečnosti i jejího poznávání.

V aplikaci na fundamentální antropologii, která má podle Morina význam pro poznání světa jako celku, znamená nové paradigma požadavek přebudování vědy. Nejde přitom pouze o novou vědu o člověku, nýbrž o novou koncepci vědy jako takové. Tato nová věda by měla být komplexní vědou spojující všechny oblasti poznání, od fyziky po kulturu. Zároveň by musela brát ohled na subjektivní stránku vědy, tj. na fakt, že ke skutečnosti se dostáváme pouze prostřednictvím našeho mozku, který je opět ovlivněn především společenskohistoricky, a nikdy přímo. Proto Morin požaduje vytvoření metasystému vědy.²⁵ Práci na něm je zasvěcen jeho poslední a současný projekt, *Metoda* se svými čtyřmi díly, z nichž první z nich je věnován spíše neživě

²² *La méthode, I. La nature de la nature*, s. 382.

²³ *Introduction à la pensée complexe*, s. 147.

²⁴ *Science avec conscience*. Paris 1982, ss. 239–240.

²⁵ *Zagubiony paradygmat – natura ludzka*, s. 271–273.

přírodě, druhý životu, třetí poznání a čtvrtý životu idejí, přičemž ve skutečnosti se všechna témata prolínají ve všech čtyřech dílech.

Protože vědci si většinou neuvědomují úskalí svých vědeckých postupů, je nutno potřebu změny paradigmatu zdůvodnit kritickým rozbořením tradiční vědy.

Morin nepopírá obrovské úspěchy, kterých dosáhla klasická věda. Ale: „Spojené důsledky superspecializace, redukce a zjednodušení, které přinesly nepopiratelný vědecký pokrok, vedou dnes k rozložení vědeckých poznatků na vzájemně izolované říše (fyzika, biologie, antropologie), které mohou být uvedeny do vztahu jen zmrzačujícím způsobem, tj. redukcí složitějšího na jednodušší, a k vzájemné nesrozumitelnosti disciplín, kterou ubohé interdisciplinární vztahy nemožou vůbec překonat.“²⁶ Vytváří se tak vědění, které je zahloubané do stále menších kousků svého předmětu, bez vztahu k ostatním částem reality a nerefluktující sebe sama. Tomuto způsobu vedení a poznání připisuje Morin odpovědnost za nejrůznější potíže a hrozby, s nimiž se setkává naše dnešní společnost: od hvězdných válek a ekologických katastrof po neřešitelná dilemata lékařské etiky a kulturní decimování neevropských národů.

Aby bylo možno se proti těmto hrozbám postavit, doporučuje Morin zvýšit v našem poznání podíl sebereflexe — a my dodáváme, také z něj vyplývající skromnosti.

Morin doporučuje, abychom si uvědomili tyto skutečnosti: 1. Nejhlubší příčinou omylů je způsob reorganizace našeho vědění v ideologické systémy. Ideologickými systémy nemyslí Morin pouze ideologii v užším slova smyslu spojenou s (někdy zamlčenými) skupinovými zájmy, nýbrž veškeré přizpůsobování našeho poznávání a představ o skutečnosti našim vlastním starším představám a možnostem.

2. Existuje nová nevědomost spojená s vývojem vědy samé. Zde se Morin blíží klasickému pojetí otevřenosti vědění, s nímž se setkáváme např. u Poppera: Nové poznatky nás automaticky vedou k novým problémům, přičemž celý tento vývoj neukončitelný z toho prostého důvodu, že svět sám je nevyčerpatelný.

²⁶ *Science avec conscience*, s. 97.

3. Existují zaslepená spojení související s degradovaným pojetím rozumu. To se vztahuje k Morinovu rozlišení mezi racionalismem a racionalizací. Zatímco Morin nemá nic proti racionalismu, tj. proti používání rozumu pro poznání skutečnosti, pokud jsou ovšem využívány všechny možnosti, které rozum opravdu nabízí, rozhořčeně polemizuje proti racionalizaci. Ta v jeho pojetí znamená zmrzačení rozumu, jeho omezení na některé zjednodušující postupy, často spjaté s formální logikou, které lidem znemožňují uznat existenci rozporů, a tedy také komplexnosti skutečnosti.

4. Největší hrozby lidstvu jdou spojeny se slepým pokrokem poznání. Zde se jedná o pozitivistické pojetí odpovědnosti vědy: Zatímco vědec je odpovědný jen za postup poznání, odpovědnost za použití technických aplikací jeho výsledků se přenáší na techniky a především na politiky. Proti tomuto oddělení odpovědnosti Morin ostře protestuje: Vědec je odpovědný nejenom za bezprostřední výsledky své práce, ale i za její možné aplikace.

Morin se tak staví proti pozitivistické iluzi, že bude možné dospět ke konečnému poznání totality skutečnosti. Zde často opakuje Adornovo tvrzení, že „totalita je ne-pravdou“ a konstatuje, že jsme odsouzeni k tomu, aby naše myšlení bylo nejisté. Ale i toto myšlení je myšlením²⁷ a i toto myšlení postupuje kupředu. Věda přináší nové poznatky a její technické aplikace vedou k problémům, jež mohou v konečném důsledku ohrozit existenci lidstva. Důležité je, že věda nezná ani svou vlastní podstatu. V momentu svého triumfu se nalézá v krizi a je sama problémem.²⁸ „Stará realita, o níž jsme se domnívali, že je jistá, verifikovatelná a racionální, umírá. Ve skutečnosti obsahovala sen, byla halucinační a hysterická.“²⁹

Tyto potíže jsou podle Morina způsobeny nedostatečnou sebereflexí vědy. Věda, jež podle jeho slov umírá, je vědou, která trvala na bezpodmínečném oddělení subjektu a objektu. Avšak: „Poznání včetně vědeckého není odrazem věcí, nýbrž závisí na suprakognitiv-

²⁷ *Introduction à la pensée complexe*, s. 93.

²⁸ *Pour sortir du XX^e siècle*. Paris 1981, ss. 75–76.

²⁹ Tamtéž, s. 86.

ních (paradigma) a infrakognitivních (potřeby, aspirace) faktorech, které jsou samy neoddělitelné nejen od teoretického subjektu *hic et nunc*, nýbrž od historického, společenského a kulturního určení.³⁰ Protože je zapotřebí chápat vědce a jeho poznání jako společensky a kulturně podmíněné a také proto, že je třeba odmítnout striktní oddělování jednotlivých věd, tedy i tvrzení o zásadním rozdílu mezi přírodními a společenskými vědami, může Morin odmítnout i protiklad mezi porozuměním a vysvětlením, který s tímto oddělováním souvisí.³¹

Už na tomto základě je pochopitelný Morinův vztah k formální logice. Považuje její přecenění za jeden z důvodů ztroskotání moderní vědy. Formální logika není živá logika. Nedokonalost logiky života je jedním ze znaků její komplexnosti.³² Na druhé straně však Morin oceňuje dílčí přínosy formální logiky, zvláště ve starším vědeckém myšlení. Pro myšlení nové, jehož hlasatelem chce být, však už pouze formální logika nestačí. Na rozdíl od formální logiky, která rozpory vylučovala, komplexní myšlení podle Morina rozpory odhaluje. Tím dospívá k objevení skrytého rozměru reality a také — a to především — k poznání, že komplexnost reality překračuje možnosti našeho rozumu. Uznání omezenosti našeho poznání, které z tohoto odhalení plyne, je už samo pokrokem poznání. Rozpor tedy může být pro komplexní poznání poukazem na pravdu.³³ Navíc, musíme uznat, že část reality není racionalizovatelná. Logika je nutná všude, ale nestačí tam, kde se dostáváme k nekonečně velkému a malému (moderní fyzika), k problému základu a smyslu.³⁴

Morin obviňuje ze současných potíží mj. aroganci karteziánské vědy, která se spolehla právě na formální logiku a neohlížela se na subjektivní podmíněnost poznání. Avšak „nebudeme-li s to pozorovat sami sebe, nebudeme schopni dobře vidět. Musíme mobilizovat

³⁰Tamtéž, s. 74, zdůraznil E. M.

³¹*La méthode, II. La vie de la vie*, s. 287.

³²Tamtéž, s. 386.

³³Tamtéž, s. 385–386.

³⁴*Pour sortir du XX^e siècle*, s. 146.

ducha, abychom kontrolovali naše oči, stejně jako musíme mobilizovat oči, abychom mohli kontrolovat ducha.³⁵ Právě proto vyzývá Morin k tomu, aby se věda znovu spojila s filosofií, která prý dosud neztratila schopnost sebereflexe.³⁶

Morin se tu tedy vrací především k otázce společenskohistorické podmíněnosti našeho poznání. To ovšem vede k otázce „jak spojit a rozlišit koncepci společnosti a kultury od našeho vepsání/vsazení do naší kultury a naší společnosti?“³⁷ Na tuto otázku nabízí Morin dvě spolu spojené odpovědi. Základní z nich je příkaz sebekritiky, který u Morina prolíná celým jeho dílem. Sebekritika ovšem u něho znamená spíše sebereflexi, tj. v podstatě vědecké uchopení problému subjektu poznání. To pak navazuje na druhou část odpovědi, na snahu obnovit společenské vědy takovým způsobem, aby mohly být nástrojem této sebereflexe. To, jak uvidíme, neznamená povýšení společenských věd na rozhodčího v otázkách platnosti vědeckého poznání. Znamená to snahu vybudovat takovou společenskou vědu, která odmítne pozitivistické napodobování objektivity přírodních věd, která však do sebe přírodu a její poznání zahrne jako svůj vlastní předpoklad. To vede k hluboké vzájemné propojenosti těchto věd — a nejen k tomu. I když ne silně, přece jen u Morina zaznívají i náznaky relativizace vědeckého poznání jako privilegovaného přístupu k realitě. Humanitní obory byly předmětem Morinovy kritiky od okamžiku, kdy vstoupil na vědeckou dráhu. Už na počátku padesátých let, když psal *L'homme et la mort*, byl Morin nespokojen s úrovní tehdejšího francouzského přístupu k vědám o člověku. V té době se tato nespokojenost projevovala snahou zavést do nich dialektické myšlení, které našel u Hegela a u Marxe. Na druhé straně jej neuspokojovala ani tendence těchto dvou filozofů vidět v dějinách pohyb, jehož směr je dán jaksí předem. Proto upozorňuje na to, že v dějinách se uplatňuje také náhoda a roztržičnost. Jednotu dějin v jeho pojetí zaručuje skutečnost, že pod rozvinutými strukturami, se skrývají staré a

³⁵ Tamtéž s. 25.

³⁶ *Introduction à la pensée complexe*, s. 148.

³⁷ *Pour sortir du XX^e siècle*, s. 120.

stálé antropologické principy.³⁸ Morin se domníval, že skutečnou antropologii — syntetickou vědu o člověku — bude možné vytvořit na základě spojení některých trendů obsažených v díle Hegela a Marxe a pozdějších výsledků humanitních věd.³⁹

V pozdější době se Morin staví k humanitním oborům ještě kritičtěji. Tvrdí, že krize humanitních oborů je základem krize celé kulturní politiky. To je podle jeho názoru o to horší, že si většina lidí tuto krizi vůbec neuvědomuje.

Morin se domnívá, že krizová situace je spojena se skutečností, kterou nachází nejen v humanitní oblasti, tj. v převaze informací nad poznáním a poznání nad myšlením. K této zahlcenosti „mrtvými“ informacemi přispěla i věda, která se extrémně specializovala, takže se na jedné straně omezila vzájemná srozumitelnost i mezi vědními obory navzájem, a co hůře, věda se odtrhla od filosofie. Tak se stalo, že z vědy zmizely základní pojmy, jako je pojem „život“ z biologie nebo pojem „člověk“ ze sociologie. Zdá se, že Morin tu má na mysli především moderní strukturalistickou sociologii a historiografii; tomu by nasvědčovala i kritika toho, že z těchto věd byl vypuzen i pojem „událost“. Proti tomu se snaží postavit příklad Marxe a Freuda, kteří se snažili pojmově zachytit samovývoj. Ke krizi ve všech — tedy i humanitních — disciplínách dále přispělo již zmíněné karteziánské odtržení subjektu a objektu.

Tím, že moderní věda člověka izoluje a desintegruje, nutí jej hledat nové cesty k hlubšímu pochopení skutečnosti a k hlubšímu životu, takové, jako je např. náboženství. Ačkoli Morin tyto cesty neodmítá úplně, přesto se domnívá, že je především nutno opět vytvořit důvěryhodnou vědu, která by plnila své integrující funkce. Proto je podle jeho názoru třeba vytvořit nové humanitní disciplíny. Snaha dnešních vědců najít interdisciplinární přístupy nemá podle jeho názoru žádoucí výsledky: je příliš povrchní a plochá.⁴⁰

³⁸ *L'homme et la mort*. Paris 1976, s. 19.

³⁹ Tamtéž, s. 117.

⁴⁰ *L'esprit du temps*, s. 246.

Podobně jako jiní filozofové kritizuje i Morin skutečnost, že se společenské vědy snaží řídit modelem klasické přírodovědy, ačkoli v přírodních vědách už došlo k takovým změnám, že v nich samých tento model přestal platit. Přitom, zdůrazňuje Morin, mají společenské vědy co činit s ještě složitější skutečností než vědy přírodní.⁴¹

Podle Morinova názoru je třeba vytvořit otevřenou, mnohoaspektovou a komplexní teorii člověka. Tato teorie by měla překročit ontologickou alternativu mezi přírodou a kulturou. Nová antropologie musí jak přírodě, tak kultuře přiznat větší význam, protože se vzájemně podmiňují. To např. konkrétně znamená, že by moderní sociologie musela brát v potaz i biologickou vědu zabývající se mozkiem, protože biologické vlastnosti člověka, jeho fyziologie, podmiňují možnosti jeho dalšího chování jako společenské bytosti. Kromě toho by antropologie podle Morinových představ měla reagovat na takové vědy jako je teorie informace a teorie systémů. Zatímco v *Le paradigme perdu* Morin poukazuje zejména na význam pojmu negentropie⁴², později se do popředí jeho zájmu dostane pojem komputace, tj. pojem vyjadřující schopnost živého organismu si mezi informacemi vybírat ve vztahu ke svým potřebám.

Věda o člověku by měla být podle Morina polycentrická. To vyplývá ze skutečnosti, že člověk nemá zvláštní podstatu, která by byla buď jen genetická nebo jen kulturní. Povaha člověka se vytváří ve vztazích mezi všemi sférami: genetickou strukturou, mozkiem, kulturou-společností a ekosystémem, přičemž mezi posledními třemi složkami prostředkuje praxe.⁴³ Kromě toho by měla antropologie zahrnout i časový rozměr člověka, tj. celou historii a prehistorii lidstva.⁴⁴

Základním pojmem Morinova chápání světa je komplexnost nebo dokonce superkomplexnost. To souvisí s tím, že svět je v podstatě nepochopitelný. Komplexnost ukazuje, že stará metafyzika řádu, která

⁴¹ *Pour sortir du XX^e siècle*, s. 77.

⁴² *Zagubiony paradygmat – natura ludzka*, s. 253.

⁴³ Tamtéž, s. 255–257.

⁴⁴ Tamtéž, s. 261–263.

vycházela z ideálů konečné pochopitelnosti světa, je nejen nedostačující, ale především není práva skutečnosti. Na rozdíl od ní komplexnost integruje jednoduchost a otevírá se nekonečnu. Je metodologickým principem přemýšlení o světě, ale neodhaluje jeho podstatu.⁴⁵

Podle Morina byl chaos ve starším vědeckém myšlení nepřijatelný, protože vzbuzoval nevolnost a bezmocnost ducha. Proto se jej starší myšlení — nejenom vědecké — pokusilo zbavit. Používalo k tomu různých způsobů: magie v astrologii, metafyziku v požadavku skrytého racionálního řádu kosmu, morálku i rozum. Avšak chaos se vrátil právě do vědy a to nejprve ve 2. termodynamické větě, pak v atomové fyzice, a konečně, v šedesátých letech v astronomii, v teorii velkého třesku.⁴⁶ Morin z toho vyvozuje, že je nutno myšlenku chaosu opět zahrnout do našeho způsobu uvažování o světě.⁴⁷ Připomíná, že lidstvo bylo schopno v pojmech chaosu uvažovat. Toto uvažování je obsaženo v mýtech. Avšak i tam je myšlenka chaosu potlačena, protože mýty jsou obvykle o tom, jak byl chaos nahrazen řádem, tj. i v mýtech je chaos přijímán pouze za podmínky, že jej pokládáme za minulost. Proti tomu staví Morin tvrzení, že chaos je tu stále, protože geneze ještě neskončila, svět se rodí v každém okamžiku.⁴⁸

K myšlence tvůrčího chaosu dovedl Morina Henri Atlan, který jej upozornil na von Foerstra a ten zase na Gunthera, Maturana a Varelu.⁴⁹

Pro moderní vědu je podle Morina důležitý požadavek otologické relativizace řádu i chaosu. Morin považuje za metafyzický postup jak víru v absolutní řád, tak absolutizaci náhody. Morin opakuje, že neexistuje nějaká poslední realita, ať už řádu nebo nahodilosti. Pokud by Morin měl mluvit o poslední realitě, zdůraznil by vzájemnou souvislost všeho se vším. To nás nutí k přeformulování základních fyzikál-

⁴⁵ *Introduction à la pensée complexe*, s. 137.

⁴⁶ *Science et conscience*, s. 196.

⁴⁷ Tamtéž, s. 184.

⁴⁸ *La méthode, I. La nature de la nature*, s. 58–59.

⁴⁹ Tamtéž, s. 27.

ních pojmů ve smyslu relativizace a deontologizace. V této souvislosti Morin píše o návratu ke Kantovi.⁵⁰

Skutečnosti, které odhaluje mikrofyziķa a které vzbuzují u pozitivistických fyziků beznadějný dojem zmatku, označuje Morin jako konstituční chaos, který je součástí celé fysis — přírody.⁵¹ Ve svých knihách o metodě zkoumá Morin podrobně, jak se chaos projevuje na všech úrovních existence reality. Ve všech případech jej spojuje s vytvářením nového. Chaos je tedy nejen popřením řádu, nýbrž místem, kde se také řád rodí, je chaosem vzniku a tvoření.⁵² To se týká jak vzniku vesmíru, tak vzniku a vývoje života nebo různých fází rozvoje člověka jako bytosti společenské a kulturní: „Řád, chaos a organizace se rozvíjejí spolu, zároveň konfliktně a ve spolupráci a v každém případě neoddělitelně.“⁵³

Jak absolutně deterministický, tak absolutně nahodilý svět jsou tedy zmrzačené. Je třeba je spojit, i když se logicky vylučují.⁵⁴ „Komplexnost je korelativně vzrůst řádu, chaosu a organizace. Ve velmi vysoké komplexnosti se chaos stává svobodou a řád je daleko spíše regulací než nátlakem.“⁵⁵

Morin upozorňuje na to, že pro pochopení komplexnosti nemůžeme vystačit s jedním jednoduchým pojmem řádu a chaosu. Řádu je více druhů. Nejsou anonymní a jsou spojeny se zvláštním. Dnes už neplatí myšlenka, že věda je o obecném. Pojem řádu je spojen se vzájemným působením. Spolu s pojmem struktury vyžaduje pojem řádu pojem organizace.⁵⁶ A tento pojem se zvláště v nejnovějších Morinových dílech jeví jako velice důležitý.

Také pojem chaosu je dnes bohatší než starší myšlenka nahodilosti, i když ji stále obsahuje. Je dokonce bohatší než pojem řádu, protože obsahuje jak objektivní, tak subjektivní stránku. Chaos podle

⁵⁰ *Science et conscience*, s. 205–206.

⁵¹ *La méthode, I. La nature de la nature*, s. 39.

⁵² Tamtéž, s. 40–41.

⁵³ *Science avec conscience*, s. 201.

⁵⁴ Tamtéž, s. 199.

⁵⁵ *Introduction à la pensée complexe*, s. 143.

⁵⁶ *Science avec conscience*, s. 183–184.

Morina opanoval celý vesmír, i když z něj nevytlačil řád. Morin v této souvislosti upozorňuje na takové problémy jako je problém energie a tepla, subatomárního světa, vzniku světa atd. atd. Chaos spolupracuje na vzniku řádu, ale zároveň hrozí jeho desintegrací.⁵⁷

Morin sice používá teorie systémů, ale před pojmem systému dává přednost pojmu organizace, protože mu to umožňuje zdůraznit některé aktivní prvky sebeudržování a rozšířené reprodukce systému. Řád a organizace tedy vznikají z chaosu způsobem, který bychom mohli označit za emergenci nebo dialektický skok. Jakmile se jednou vytvoří organizace a její řád, jsou s to odporovat značnému chaosu a mohou tedy nad ním i zvítězit. To je velmi důležité při vzniku kosmu: Uspořádané struktury jsou stabilní a jsou jakoby podpořeny přirozeným výběrem.⁵⁸ Čím je organizace složitější, tím více je ohrožena krizemi, ale zároveň má více schopností překonat je a použít pro svůj další vývoj.⁵⁹ Tento trend však není nekonečný. Morin zavádí pojem *hyperkomplexnosti*, aby upozornil na problematiku křehkosti řádu: Trend k rostoucí složitosti totiž podle jeho názoru nelze prodlužovat do nekonečna. Je ovšem těžké určit hranici, na níž už řád není udržitelný a hroutí se.⁶⁰

V souvislosti s pojmem řádu a organizace se Morin zejména v sedmdesátých a na počátku osmdesátých let zajímal o pojem informace a o pojem negentropie. Ačkoli tyto pojmy používal, upozorňoval zároveň na to, že současná teorie není s to pochopit vznik a růst informace a že je tedy nutné ji dopracovat.⁶¹ V souvislosti s tím, jak se v dalších dílech metody zabýval živými a společenskými systémy, dostával se u něj do popředí nový pojem, *komputace*.⁶² Tento pojem, vytvořený od latinského základu se pro něj stal analogií karteziánského *cogito*, ale v širším měřítku než u Descarta. Zatímco Descartův pojem se týká pouze člověka, pojem *computo* se týká každé živé by-

⁵⁷Tamtéž, s. 185.

⁵⁸*La méthode, I. La nature de la nature*, s. 54.

⁵⁹Tamtéž, s. 122.

⁶⁰*La méthode, II. La vie de la vie*, s. 435–436.

⁶¹*Introduction à la pensée complexe*, s. 38.

⁶²Tamtéž, s. 143–144.

tosti, tj. nezávisle na její schopnosti sebereflexe. I z něj lze podle Morina odvodit *sum*. Pojem *computo* je v Morinově pojetí schopnost živého organismu třídit informace, které k němu přicházejí z vnějšího (i vnitřního) prostředí s ohledem na jeho vlastní potřeby a zájmy. Toto třídění nejprve odmítne ty informace, které se v tomto smyslu subjektu⁶³ nedotýkají a na základě ostatních se pak upraví chování subjektu.

V souvislosti se svým pojetím řádu a chaosu Morin obnovuje význam pojmu „událost“. Výše jsme upozornili na jeho kritiku společenských věd, které se tohoto pojmu snaží zbavit. Morin jej naopak zavádí i do uvažování o přírodě. Událostí je pro něj především (nepředvídaný) vznik nového. V tomto smyslu je událostí *non plus ultra* především samotný vznik vesmíru⁶⁴, vznik života a vznik člověka. Události se uplatňují v rámci přirozeného vývoje živých organismů. V této souvislosti Morin upozorňuje na nepravděpodobnost vývoje: Podle fyzikálních zákonů by mělo docházet k entropii, ale vnitřní principy upevňují konstantnost dosaženého a některé mutace mohou naopak přispět k rostoucí složitosti biologických organismů a jejich vztahu k prostředí. Život je tedy podle Morina systémem, která je s to pracovat s událostmi a reagovat na ně. Tato schopnost života se rozvíjí s rozvojem mozku, a proto se význam události posiluje s objevením člověka.⁶⁵

Zatímco ve svých starších pracích, zejména o člověku a smrti Morin viděl v člověku především jedince, později, od konce šedesátých let, už lidskou individualitu tolik nezdůrazňuje. Zapojuje člověka do komplexu života. Tím ovšem vznikají některé nové problémy výkladu. V souvislosti s pojmy komputace a subjektu vzniká dojem, jako by Morin antropomorfizoval nižší živé organismy. Na druhé straně některé jeho výklady lidského a společenského budí dojem biologizace.

⁶³ Morin rozšiřuje pojem subjektu z běžného pojetí — subjekt poznání, subjekt činnosti -, které se týká člověka, na veškeré živé bytosti. Subjekty mohou být v jeho pojetí např. bakterie.

⁶⁴ *Science avec conscience*, s. 217

⁶⁵ Tamtéž, s. 220–225.

Morin sám si je této skutečnosti vědom a brání se možnému obvinění z biologismu. Tvrdí, že nechce redukovat sociální na biologické, nýbrž pouze ukázat biologické kořeny komplexnosti společenského.⁶⁶ Psychologický, společenskokulturní a biologický řád nemohou být podle jeho názoru chápány odděleně a hierarchicky. Existují mezi nimi nepřekvapivější vztahy.⁶⁷

Autonomie subjektu se neopírá u Morina o metafyziku, nýbrž o biologickou organizaci.⁶⁸ Důraz na spojení biologického a lidského se projevuje i tím, že Morin odmítá protiklad mezi vrozeným a nabytým. „To, co se vytváří v procesu polidšťování, je vrozená schopnost nabývání a kulturní dispozice syntetizovat to, co je nabyté. *Navíc je to přirozená schopnost nabývat kulturu a kulturní možnost rozvíjení lidské přirozenosti.*“⁶⁹ To, co je nejvíce biologické (pohlaví, smrt), je v největším smyslu nasyceno kulturou. Morin zdůrazňuje zprostředkující roli mozku v tomto procesu.⁷⁰

Morin zdůrazňuje komplikovanost člověka jako biologické i společenské bytosti. Poukazuje na to, že člověka ani jeho vývoj nelze redukovat na pokračující převahu rozumu. Naopak, vyzvedává výbuch afektivity v člověku, který jej zdánlivě oslabuje. Každý jiný oslabený živočich by byl eliminován darwinovským vývojem. Avšak v člověku rozkolísaná představitivost, mýtické a magické derivace a rozvoj chaosu spíše vedly k jeho všestrannému rozšíření: k demografickému růstu, k pokroku techniky, rozvoji empirického a logického myšlení a k rostoucí složitosti lidské společnosti.⁷¹

V knize *Le paradigme perdu*, která má sloužit jako antropologický rámec Morinových pozdějších úvah o metodě, do popředí skutečně

⁶⁶ *La méthode, II. La vie de la vie*, s. 224. Na druhé straně ovšem některé Morinovy výroky dojem biologizace vzbuzují: „*Tím, že Escheria coli připíšeme kvalitu subjektu, děláme kopernikánský obrat ve vztahu k myšlence subjektu, až do nynějšíka soustředěné na člověka a monopolizované člověkem.*“ (Tamtéž, s. 386, zdůraznil E. M.)

⁶⁷ *Zagubiony paradygmat – natura ludzka*, s. 177.

⁶⁸ *La méthode, II. La vie de la vie*, s. 417.

⁶⁹ *Zagubiony paradygmat – natura ludzka*, s. 123. zdůraznil E. M.

⁷⁰ Tamtéž, s. 178.

⁷¹ Tamtéž, s. 150–155.

vystupují některé prvky, které bychom mohli označit jako biologizace člověka. Například právě zde Morin vysvětluje vznik přirozené dělby práce a pozdějšího poddanství žen přenosem vztahů z předlidského období primátů.⁷² Naopak pozdější druhý díl *Metody* spíše antropomorfuje nižší organismy. Na druhé straně zde Morin vidí vznik lidské společnosti jako vznik něčeho radikálně nového. Tato novost je vyjádřena především vznikem státu a ideologie.⁷³ Morin rozlišuje mezi třemi typy jedinců: jednobuněčnými, mnohobuněčnými a společnostmi. Od (mnohobuněčných) organismů se společnost liší stupněm autonomie, individuality svých členů. Společnost předpokládá jejich velmi vysokou individualitu. Vzniká tam, kde vztahy mezi jedinci druhého typu vytvářejí celek neredukovatelný na individua, který na daného jedince působí, tj. systém. Tento systém se sám vytváří a organizuje. Na rozdíl od ekosystému, ve společnosti existuje jisté bratrství, z něhož plyne lidská schopnost organizovat se a bránit se proti útoku zvenčí, sociocentrismus.⁷⁴

Vznik vědomí Morin spojuje jak s růstem složitosti mozku, tak se vzrůstem interakcí, do nichž jedinci vstupují. Rozvoj vědomí a rozkvět mýtů mají tentýž zdroj — odlišení subjektu a objektu. Dalším stupněm tohoto vývoje je rozvoj reflexe, v níž se poznání stává samo předmětem poznání.⁷⁵ V této souvislosti Morin zdůrazňuje vznik velkých měst, které umožňují posílení autonomie člověka.

Morinovo tvrzení, že to, co je v člověku nejvíce biologické, je zároveň nejvíce naplněno kulturním obsahem, lze dokumentovat na vývoji jeho názorů na smrt. Práce *L'homme et la mort* byla první Morinovou vědeckou prací, prací, které se věnoval z vlastního hlubokého zájmu

⁷²Tamtéž, s. 97–100. Například: „Společnost antropoidů zachovává — s určitými modifikacemi — zásadu dominance – hierarchie vlastní společnosti primátů. Novum sem přináší socialistická zásada spolupráce. Engels měl pravdu, když zdůrazňoval význam druhé, ale nedocenil charakter první, která je zakořeněna daleko hlouběji, než soudil. Obě hlavní zásady se vytvořily už tehdy a jejich kombinace a konflikty poznačily celou lidskou historii.“

⁷³*La méthode, II. La vie de la vie*, s. 246.

⁷⁴Tamtéž, s. 237.

⁷⁵*Zagubiony paradigmat – natura ludzka*, s. 180.

ještě jako „soukromý učenec“. Je možné, že byla inspirována tragic-
kými zážitky z války a těsně po ní ve Francii i v Německu. Kromě
toho, právě v ní se můžeme setkat ještě s poměrně silnými vlivy Hege-
lovy filosofie, která je však pozměněna tak, že už tato práce, podobně
jako pozdější *Le Paradigme perdu*, se zabývá antropologickým zákla-
dem člověka, tedy tím, co v něm zůstává stále bez ohledu na historické
změny. A to je v případě této knihy pro Morina smrt, strach z ní a
z toho plynoucí kulturní pokusy se se smrtí nějak vyrovnat. Morin
tu v podstatě zkoumá různé lidské reakce na smrt (v mýtu, rituálu,
vědě apod.) a konstatuje, že žádná z nich nemá úspěch, že člověk se se
smrtí vyrovnat nedovede. Původní verze končí jakousi blíže neurče-
nou nadějí v budoucnost, kdy se to snad nějakým způsobem podaří,
ale tyto závěry odmítl ve vydání z roku 1970 sám Morin jako pří-
liš mýtizující. Naopak, pochopil v té době smrt jako něco, co je pro
člověka nutné, protože se v tom ztělesňuje nahodilost a riziko.⁷⁶

V druhém dílu *Metody* k tomu přistupuje i obecnější úvaha o smy-
slu života — nejen lidského, ale života obecně. Morin se tu zbavuje
představy, že život má nějaký vyšší smysl. Konstatuje, že v něm
lze nalézt pluralitu účelů, ale pokud existuje nějaký vyšší účel, zů-
stává nám skrytý. Přiznat si to, znamená teprve opravdově život při-
jmout.⁷⁷

Pokusili jsme se — velmi nedokonale⁷⁸ — reprodukovat Morinův
názor na složitost světa. Této složitosti by podle Morina měla být
práva moderní věda. Pokud tomu tak nebude, vystavuje se lidstvo
nebezpečí záhuby, které naznačují už ty problémy, s nimiž se setkává
dnes, ať jsou to problémy globální nebo problémy týkající se etiky

⁷⁶ *L'homme et la mort*, s. 369.

⁷⁷ *La méthode, II. La vie de la vie*, s. 409.

⁷⁸ Sám Morin zápasí s vyjádřením svých myšlenek o komplexnosti světa velmi
těžce. To je vidět i na terminologii, kterou přijímá, a již jsme se zde sna-
žili důsledně vyhnout. Tato terminologie totiž vyjadřuje vzájemné protikladné
závislosti velmi dlouhými souslovími typu „ego-auto-centrismus“, „auto-(geno-
socio)centrismus“, „auto-exo-reflexe“ apod. Podobně k vysvětlení vztahů Mori-
novi slouží množství jejich grafických znázornění. To obojí poměrně značně za-
těžuje text. Tím, že jsme se tomu vyhnuli, vystavili jsme se ovšem nebezpečí, že
čtenář nepostihne hloubku a naléhavost Morinovy myšlenky komplexnosti.

vědy, medicíny apod. Proto se k problému vědy v závěru této stati vracíme.

Motivován nebezpečím, které lidstvu podle jeho názoru hrozí, nevymaní-li se ze starých způsobů myšlení, se tedy Morin, jak jsme konstatovali výše, načrtnout nové paradigma, paradigma komplexnosti, které by mělo nahradit staré zjednodušující paradigma karteziánské vědy. Některými rysy tohoto paradigmatu jsme se už zabývali, nyní si připomeneme další z nich.

„Všechno, co je existence, všechno, co je aktivní organizace, vytváří kruh.“⁷⁹ Tato věta z prvního dílu Metody je jednou za základních myšlenek tohoto dílu i nového paradigmatu. Zatímco starší chápání věcí bylo spíše lineární, obrací se Morin ke kruhu a tam, kde jde o změnu, ke spirále. V tomto smyslu odmítá zjednodušené schéma příčiny a následku a soustřeďuje se především na procesy, které mají cyklický charakter a které se ve své cykličnosti samy reprodukují a vytvářejí, případně vytvářejí svá modifikovaná pokračování. Morinovi jde tedy o aktivní procesy, přičemž tyto aktivní procesy hledá na všech stupních skutečnosti. To v jeho pojetí znamená vzkříšení myšlenky *fysis*: i fyzikální svět má být chápán jako místo tvoření a organizace⁸⁰ — a v prvním díle Metody to Morin dokumentuje na spoustě fyzikálních procesů z oblasti mikro- a megasvěta.

Rehabilitace tvořivosti na úrovni anorganické přírody těsně souvisí s odmítnutím ostrého předělu mezi vědami zabývajícími se anorganickým, organickým a lidským. Hranice mezi nimi považuje Morin za umělé a poukazuje na to, že právě ony vedou k redukcionismu a ke vzájemnému nepochopení jednotlivých disciplín. Přitom, sama existence pojmových výpůjček i uvnitř existujících věd případně mezi vědami a společnostmi (energie, komunikace, účelnost) poukazuje na jejich vnitřní vztahy, které si ovšem současná věda neuvědomuje. Nejde o to, se jich zbavit, nýbrž uvědomit si je a vyvodit z nich důsledek.⁸¹ „Jednota vědy respektuje fyziku, biologii a antropologii,

⁷⁹ *La méthode, I. La nature de la nature*, s. 227, zdůraznil E. M.

⁸⁰ *Tamtéž*, s. 27.

⁸¹ *La méthode, II. La vie de la vie*, s. 285.

ale ruší fyzicismus, biologismus a antropologismus.“⁸² Morin zjevně polemizuje proti jakýmkoli pokusům o redukcionismus, především proti těm, které vycházejí z moderního pozitivismu. S tím souvisí i zdůraznění významu protikladů pro moderní myšlení, o němž jsme se již zmínili: „*Antagonistický charakter fyzikomorfního a antroposociomorfního vstupu se stává nikoli překážkou pro vytvoření meta-systému, nýbrž něčím, co je pro ně nutné.*“⁸³

Tento citát už navozuje také další významný bod Morinova chápání nového paradigmatu, tj. jeho odmítnutí nejenom vzájemné izolace jednotlivých disciplín, nýbrž i izolace vědy od jejího společenského okolí. S tím vůbec souvisí Morinův důraz na okolí systému: „Náš pluri-ekologický svět je tedy světem, v němž se vše organizuje na základě nesčetných vzájemných působení mezi fyzikálními, chemickými, klimatickými, rostlinnými, živočišnými, lidskými, sociálními, ekonomickými, technickými a ideologickými složkami.“⁸⁴

V oblasti jednotlivých věd o přírodě z tohoto chápání světa plyne Morinovo odmítnutí zabývat se procesy odtrženými od svého přirozeného prostředí (ekologie v užším smyslu), v oblasti lidského poznání a společnosti vůbec pak odmítání představy o jejich přehnané autonomii (ekologie poznání nebo jednání v širším smyslu). Morin v podstatě chápe všechny systémy jako otevřené. Ukazuje na to, že právě ohled na otevřenost vnějším vlivům nám může umožnit pochopit jevy, které starší věda pochopit neuměla. Sem patří i nezamýšlené důsledky jednání a podobně.

Paradigma, které hledáme, je tedy spojeno s metodou, která by měla pochopit klíčové pojmy objekt/subjekt, příroda/kultura, fyzis/společnost.⁸⁵ To je v mnohém přímo protikladné dosavadnímu pochopení vědy a poznání. Proto Morin tvrdí, se proti němu stavějí vzájemně spojené nemožnosti plynoucí ze starého způsobu myšlení, které v myšlence vzájemné závislosti vidí začarovaný kruh a vyznává

⁸² *Introduction à la pensée complexe*, s. 69.

⁸³ *La méthode, I. La nature de la nature*, s. 276, zdůraznil E. M.

⁸⁴ *La méthode, II. La vie de la vie*, s. 76.

⁸⁵ *La méthode, I. La nature de la nature*, s. 93.

myšlenku vzájemného oddělování disciplín. Sem patří i reálná nemožnost encyklopedického vědění.⁸⁶

Zatímco zjednodušující myšlení vychází z oddělení a redukce, má komplexní myšlení v Morinově pojetí vycházet z principů odlišení, spojení a implikace.⁸⁷ Morin hledá předchůdce tohoto myšlení a nalézá je v těch starších filozofech, kteří zdůrazňovali dialektickou rozpornost skutečnosti: v Herakleitovi, Kusánském, Marxovi a především v Hegelovi, z moderních filozofů pak částečně v Bachelardovi a v některých momentech Lukácsova vývoje. Jeho vztah k současné filosofii vědy je poněkud kolísavý: Ve *Science avec conscience* uznává pozitivní roli tzv. anglické školy zejména při odhalování neukončenosti procesu poznání a jeho závislosti na společenských podmínkách. Konstatuje však (v *Introduction à la pensée complexe*), že Popper, Kuhn, Lakatos a Feyerabend nedospěli k problému komplexnosti. Zůstali tedy na půli cesty.

Svou vlastní pozici charakterizuje Morin jako obtížně určitelnou, protože se pohybuje mezi vědou a nevědou a vychází z destrukce základů charakteristické pro toto století. Věří ve snahu vytvořit co nejméně mrzačící a co nejvíce racionální myšlení, přičemž chce respektovat požadavky výzkumu a verifikace vlastní vědě a požadavky reflexe vlastní filosofii.⁸⁸ Na tomto základě by bylo možno určit také Morinův vztah k postmoderně. Ačkoli vychází z některých východisek, které jsou jí vlastní, například ze zdůraznění nedostatečnosti staré vědy a z uznání nepřekročitelných mezí poznání⁸⁹, nedospívá

⁸⁶ Tamtéž, s. 17

⁸⁷ *Introduction à la pensée complexe*, ss. 103–104.

⁸⁸ Tamtéž, s. 131.

⁸⁹ *La méthode, I. La nature de la nature*, s. 354. V této otázce Morin vychází ze dvou moderních poznatků: z myšlenky nevyčerpatelnosti světa a z konstatování, že veškeré zprávy, které máme o světě, získáváme pomocí smyslových orgánů a mozku, tedy zprostředkovaně. Právě z tohoto druhého konstatování, které Morin spojuje se zdůrazněním lidské aktivity při poznávání, někdy plynou výroky jakoby naznačující jeho subjektivismus. Například: „*Ne pouze lidstvo je vedlejším produktem kosmického dění, ale také kosmos je vedlejším produktem antroposociálního dění.*“ (Tamtéž, s. 92, zdůraznil E. M.) Ve skutečnosti je ovšem Morin přesvědčen o existenci vnějšího světa a o jeho relativní poznatelnosti. Nepochy-

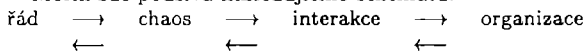
k relativizaci způsobů poznání. I když formuluje nové pojetí racionalismu, zůstává věren ideálu vědy jako privilegovaného způsobu poznání, který je ovšem nutno podstatně reformovat, aby byl práv složitosti dnešní lidské situace.

Morin sám shrnuje své názory na žádoucí změnu myšlení do jakéhosi třináctera principů komplexnosti, které uvedl v knize *Science avec conscience*: 1. Princip univerzality je platný, ale není dostatečný. 2. Je nutno uznat nezvratnost času. 3. Nelze připustit izolaci elementárních jednotek. 4. Je třeba využít princip organizace a 5. princip komplexní kauzality (tj. vzájemné interakce, interakce s prostředím atd.). 6. Je nutné vycházet ze vzájemného vztahu mezi řádem, chaosem, interakcí a organizací.⁹⁰ 7. Měl by být zachován princip odlišení objektu a jeho okolí, ale objekt by neměl být od svého okolí oddělen. 8. Měl by být brán v úvahu vztah mezi pozorovatelem a objektem. 9. Musí být vypracována vědecká teorie subjektu. 10. Na základě teorie sebeprodukce a sebeorganizace by měly být uznány a zavedeny fyzicky i biologicky kategorie bytí a existence, tj. z věd by neměly unikat základní pojmy („život“, „člověk“), protože jsou považovány za metafyzické. 11. Na základě teorie sebe reprodukce a sebeorganizace by měl být uznán pojem autonomie. 12. Měl by být promyšlen problém omezení logiky. 13. Je nutné myslet dialogicky a v metapojmech a komplementárně spojovat případné antagonistické pojmy.⁹¹

Morin dále upozorňuje na to, že i ty teorie, které se alespoň částečně pokoušejí splňovat některé z těchto požadavků, jsou ohroženy degradací, tj. zjednodušením a poklesem k čisté formálnosti. Uvádí několik typů takové degradace, které se navíc mohou i vzájemně kombinovat: Technicistní (jeho obětí se stala kybernetika), doktrinární (marxismus), a vulgarizaci (freudismus).⁹²

buje ani o pokroku poznání, tvrdí však, že klasická věda už nový pokrok přinést nemůže, protože vyčerpala své možnosti.

⁹⁰Morin zde používá následujícího schématu:



⁹¹*Science avec conscience*, ss. 306–308.

⁹²Tamtéž, s. 310–311.

Aby k takové degradaci nedošlo, doporučuje Morin dvě velmi úzce související věci. Metoda musí být neustále přetvářena, nikdy nemůže být považována za hotovou. A ti, kdo ji používají, vědci a intelektuálové si musí zachovat schopnost sebereflexe a sebekritiky.