

# O NĚKTERÝCH „ÚSKALÍCH“ ČERNÉHO FENOMENOLOGICKO-PRAGMATISTICKÉ INTERPRETACE FILOSOFIE INFORMACE

## MEZI DISKUSNÍ RECENZÍ A PŘÁTELSKOU POLEMIKOU Z (NEJEN) EVOLUČNĚ ONTOLOGICKÉHO HLEDISKA

**Marek Timko**

*Ústav bohemistiky a knihovnictví,  
Slezská univerzita v Opavě*

Poslední kniha Michala Černého, která vyšla koncem minulého roku (s vročením vydavatele, Masarykovy univerzity, 2020) nese název *Fenomenologicko-pragmatistická interpretace hyperkonektivistického světa: k problémům filosofie informace*. Kniha vychází z větší části z přednášek, reflexí a diskusí v rámci kurzu Filosofie informace, na kterém se Michal Černý (společně s Jiřím Stodolou a mnou) podílí už od roku 2014. Témata tohoto kurzu tvoří prvních 12 kapitol knihy, dalších 8 kapitol rozvíjí další témata vztahující se k problému informace (čas a prostor, struktura, paradox, jazyk, proces učení, vztah k axiologii, jako i problémy spojené s hyperhistorií a hyperkonektivitou). Tematické pole je tedy značně rozsáhlé, což s sebou přináší pro autora, ale i pro čtenáře knihy, nemalá úskalí (o tom více níže). Kniha je sice v závěrečném *Shrnutí* charakterizována jako monografie, ale svým převážně popularizačním stylem, jako i způsobem kladení otázek a jejich „náznakového“ či „provizorního“ pokusu o řešení a zodpovězení, je spíše kaleidoskopickým průvodcem a inspirátorem pro vlastní přemýšlení čtenáře (účastníka výše zmíněného kurzu či zvědavého laika). Je tedy zajímavým a intelektuálně podnětným zdrojem v rámci (sebe)vzdělávacího procesu. Zabývá se nejenom tradičními problémy filosofie v kontextu nově se rozvíjející filosofie informace, jako jsou problémy ontologické, gnozeologické, axiologické či etické, ale tematizuje i aktuální fenomény (post)informační – či slovy L. Floridiho – hyperhistorické a hyperkonektivistické společnosti. Práce M. Černého ale s sebou přináší i několik „úskalí“, tedy problémů, kterých ne(vy)řešení může pro čtenáře představovat prostor plnící se mnohými nejasnostmi, nejednoznačnostmi a pochybnostmi. Jen zdatní a odvážní čtenáři nepropadají v situaci nezodpovězených (či aktuálně nezodpověditelných) otázek zmatku či interpretační nejistotě. V následujících odstavcích se proto pokusím některé problémy zmínit a reagovat na ně (nejen z pozic mně vlastního evolučně ontologického postoje, ale i z hlediska racionálně kritického či obecněji filosofického). Snad se míra nejistoty čtenáře po přečtení mé přátelské polemiky nebude ještě více prohlubovat.

Za jedno z hlavních úskalí práce považuji její nedostatečné metodologické zdůvodnění uvedeného přístupu, resp. interpretace. Autor sice explicitně odkazuje jak k tradici fenomenologické (v návaznosti zejména na myšlení Jana Patočky, či s použitím některých pojmů Martina Heideggera), tak i k tradici „pragmatistické“ (s odkazem na práce Marka Johnsona a Geoga Lakoffa, jako i k poznatkům kognitivního vědce Antonia Damasia), ale nikde svoji pozici, respektive její dvojkombinaci, hlouběji nerozvíjí a argumentačně nezdůvodňuje. Není tedy jasné, jakou konkrétní fenomenologickou metodu si zvolil. Jakou roli má v jeho názorové pozici husserlovská linie (např. s možnostmi využití fenomenologické redukce, či jakou roli pro něj sehraává fenomenologické zkoumání problému intersubjektivní poznání?), nakolik reflektuje Heideggerovy posuny v myšlení, kdy se význam slov „Pobyt“ (Dasein) či bytí/“Bytí“ (Sein/Seyn) mění v souvislosti s „obratem“ (Kehre) německého ontologa?

M. Černý sice opakovaně uvádí tvrzení Jana Patočky o temporalitě fenoménů, tedy o tom, že „fenomény se zjevují postupně“ (např. hned v *Úvodu*, s. 9, dále např. na s. 12, 20, 119 ...), jako i to, že zkušenost vyjevování fenoménů je vždycky tělesná, ale tam jeho fenomenologická identita víceméně i končí. Čtenáři také nijak nepomáhá ani explicitní vyjádření autora, že z jeho fenomenologických reflexí neuvádí „žádné dílčí závěry“ (s. 9). M. Černý se sice pokouší o propojení jakéhosi „fenomenologického minima“ s pojetím inforgů Luciana Floridiho, ale toto propojení se jeví být poněkud umělým a násilným. Pokud Floridi charakterizuje inforga jako entitu schopnou informačních interakcí, jako „... objekt, který je schopen přijímat, vysílat a zpracovávat informace“ (s. 24), neznámá to ale, že taková entita je schopna mít i „vědomou zkušenost jevů“, což je ale výchozí a základní předpoklad všech fenomenologů a jakékoliv fenomenologické interpretace. Mluvit o fenomenologickém přístupu v situaci popisu inforgů jako „nevědomých entit“ je tedy pro mě, mírně a přátelsky řečeno, enigmatické. Také fenomenologický problém intersubjektivní, jako zásadní problém současné fenomenologie, je možné tematizovat jenom za předpokladu existence vědomí, resp. sebeuvědomování poznávajících entit, jelikož je tato základní zkušenost ověřována a potvrzována jenom prostřednictvím živé řeči a etnického jazyka, který vznikl v dějinně žijícím společenství lidí. Jiný přístup k fenoménu vlastního vědomí (či vědomí jiných) zatím nemáme. Nabízí se tedy heideggerovská otázka, kterou si ale M. Černý (ani L. Floridi) v knížce nekladou – můžou mít inforgové dějinnou zkušenost? Obávám se tedy, že „metodou“, kterou M. Černý v textu pracuje, není Floridiho postoj možné překonat, i když autor tvrdí (a přeje si) opak. Traktovaná „fenomenologická pozice“ tak ve výsledku vytváří dojem, že autor se při analýze některých problémů spojených s informací inspiroval několika málo výroky svých oblíbených filosofů a myslitelů (kromě už zmíněných filosofů je to také myšlení P. Teilharda de Chardin, M. Bubera či H. Bergsona) a na základě této inspirace se snaží vymezit prostor pro své další přemýšlení. Bez hlubšího argumentačního či věcného zdůvodnění, bez dostatečného a přesvědčivého ukotvení své vlastní interpretační pozice se

ale takovýto postup jeví jen jako prvoplánový a samoučelný. Přidání postavy P. Teilharda de Chardin do fenomenologické tradice (*Závěr*, s. 134) je pravděpodobně jen přehlédnutým omylem.

Podobně je to i s „pragmatistickým“ pojetím informace, tedy s chápáním informace jako *pragmémy* – toho, co je využitelné v praxi. To samo o sobě nijak problematické není, i když v takové minimalistické formulaci je to pojetí poněkud triviální. V praxi lze nějakým způsobem využít nejenom to, co je „nové a překvapivé“, což je jedna z charakteristik informace (s odkazem na práci J. Stodoly), ale – jak to dokládá právě i dějinná zkušenost – také to, co je stálé, známé či tradiční. Tolik, ve stručnosti, k nevyjasněné a problematické interpretační či metodologické pozici autora.

V následující části této diskusní recenze se budu věnovat formulacím, které mi svojí problematičností přijdou nejzávažnější a tedy pro další reflexi i nejzajímavější. Hned v úvodní kapitole s názvem *Co je filosofie?* autor při charakteristice řeckého pojmu σοφία konstatuje, že jde o takový typ moudrosti, který nelze „vlastnit“ (i když význam takového „vlastnění“ nijak dál nerozvíjí), ale který je „nutné hledat“ (s. 11). Dále uvádí, že je tato moudrost spojená s aktivitou, ale nijak nekonkretizuje ani „místo“ či „způsob“ takového hledání, ani povahu takové „aktivity“ člověka. Dodává sice, že taková moudrost „... je klíčem k pochopení světa bez předchozích předpokladů“ (s. 12), ale není jasné, jestli tohle vymezení je tím nejdůležitějším. Vyčerpává se snad taková moudrost jen v souvislosti s poznáním světa? Pak by ale šlo jen o absolutizaci gnozeologického (či kriticky epistemického) aspektu filosofie. Ale jak (nejen ze studia dějin filosofie) víme, předmět filosofie se nevyčerpává jen u otázky o poznatelnosti světa či snahy o porozumění světu/bytí/člověka. Filosofie má přece i svůj etický rozměr, který se realizuje v jednání, v aktivním zasahování do skutečnosti, a to jak v rámci teoretické kritiky vědeckého (i mimovědeckého) poznání, tak i ve smyslu praxeologie. Navíc, pochopení světa bez jakýchkoliv „předpokladů“ je nerealizovatelné, jak ukazují například hermeneutické studie Hanse-Georga Gadamera. Nejenom vědecké, ale i filosofické (či obecně jakékoliv lidské poznání) je poznáním, které z nějakých předpokladů vždycky vychází. Důležité je si to uvědomovat a případné omezení těchto předpokladů korigovat. Autor v návaznosti na myšlení M. Heideggera (zejména s odkazem na jeho práci *Konec filosofie a úkol myšlení*) uvádí, že „role filosofie se postupně mění“ (s. 13). Jaké jsou ale nejdůležitější změny, například v posledním čtvrtstoletí, se už ale z textu nedozvíme. Sice se zmiňuje – tentokrát v souvislosti s Heideggerovou prací *Bytí a čas* (která ale patří do jiné etapy Heideggerova myšlení než práce *Konec filosofie a úkol myšlení!* a tematizuje tedy jiné problémy) – o tom, že: „*Studovat bytí člověka je nejnuitnější a nejhlubším úkolem filosofie*“ (s. 14), ale toto zaměření obsahově ani metodologicky nijak neodděluje od předmětu filosofické antropologie (a jak víme, Heidegger se v práci *Bytí a čas* pokouší o fenomenologickou analytiku Pobytu/Dasein ne z pozic filosofické antropologie, ale z pozice fundamentální ontologie, kterou sám promýšlí).

V druhé kapitole s názvem *Co je věda?* se autor pokouší spojit dva protichůdné metodologické přístupy (logický pozitivismus R. Carnapa s kritickým racionalismem a falibilismem K. R. Poppera),

přičemž se tak dostává k následující charakteristice „vědecké informace“: „*Informace, které mají vědecký charakter, vycházejí z empirické zkušenosti, kterou zachycují metodologicky čistě a objektivně. Je vždy možné rozhodnout, zda jsou pravdivé, nebo zda jde o mýlku*“ (s. 18). Tato charakteristika ale Popperovo stanovisko obchází, jelikož pravdivost (či lépe řečeno smysluplnost!) vědecké informace není podle Popperovy teorie vědy verifikovatelná empirií, ale právě naopak, je falzifikovatelná deduktivně (typicky použitím logického pravidla *modus tollens*). Proto se netýká jen empiricky testovatelných tvrzení (či teorií), jak to je u logického pozitivismu, ale i koncepcí čistě spekulativních a fiktivních. Navíc, otázka pravdivosti vědecké informace není jenom záležitostí empirického potvrzení či vyvrácení (z ohledem na „fakta“), ale je závislá na komplexním sémantickém poli, např. na kontextu celé vědecké teorie a jejího jazyka, jak ve své holistické koncepci vědy přesvědčivě dokazuje W. V. O. Quine. V souvislosti s otázkou *Co je tedy věda?* uvádí Černý příklad Heideggerova pojmu „světlna“ a uvažuje nad použitím této metafory při odpovědi na otázku po charakteru vědeckého poznání: „... její postupné odhalování (odhalování „světliny“ – pozn. M. T.) je jednou ze základních charakteristik vědy“ (s. 20). Upřímně se domnívám, že tady došlo k záměně – v dalším textu to Černý už ale nijak dál „neosvětluje“. Heidegger přece tematizuje odkrývání fenoménů (a tedy i „světliny“ bytí) v rámci svého filosofického myšlení, ne v rámci poznávacích možností novověké vědy, kterou, pro její instrumentální charakter a absolutizaci jsoucna na úkor bytí, tvrdě a ostře kritizuje (např. ve svých pozdějších studiích z 50. let 20. století: *Otázka techniky* či *Věda a zamyšlení*)! Černý zamíchá karty nejednoznačnosti ještě jednou a to, když v kapitole jedenácté (*Informační estetika*) – opět s odkazem na Heideggera, ale tentokrát na jeho práce věnující se fenoménům umění a pravdy – tematizuje epistemickou roli „světliny“ v kontextu úvah o „odhalování“ *bytnosti pravdy* (jako odkrytosti), která se zjevuje v souvislosti s autentickou tvorbou a recepcí uměleckého díla (viz s. 73–76).

Floridiho konceptem *infor*g (ale také pojmem *infor*n) se autor kriticky zabývá ve třetí kapitole s názvem *Filosofie informace*. Kromě základních charakteristik vidíme i jistou snahu o překonání, či alespoň o obsahové rozšíření prvního z uvedené dvojice pojmů, i když odpověď na otázku, jestli je možné všechny infony (jako jednotky informace, s kterými inforgové pracují) převést do digitální podoby, je tady sice (na čistě teoretické rovině) afirmována, ale nepodpřena žádnými konkrétními a přesvědčivými příklady. Závěrečná část třetí kapitoly se týká vztahu infonů a jazyka, podobné úvahy pak autor rozvíjí i v samostatné kapitole (*Informace a jazyk*). Jistým omezením tady ale je použití slova „jazyk“ jen v jeho užším významu, tedy pro označení jazyka pojmového (přirozeného; uvažovat bychom tady ale mohli i nad jazyky umělými), ne však v širším sémiotickém pojetí – jazyk jako systém znakové povahy – které by mu umožnilo zodpovědět otázky i po možnostech nepojmového či obrazového myšlení (např. ve výtvarném umění, v hudbě apod.) a vyhnout se tak úskalím, které s sebou přináší tyranie logocentrismu.

Pro mě nejasná formulace se objevuje ve čtvrté kapitole (*Informační logika*), v části nazvané *Je myšlení logické?* Autor – s odkazem na práci neurovědce A. Damasia – píše: „... jsou to právě emoce, které člověku umožňují provádět dvě důležité činnosti – dávat svému bytí dlouhodobější smysl (když se někdo chová rozumně, nakládá se svým životem vlastně emocionálně) a také sehrávají důležitou roli v rozhodování se o věcech, které mají podobnou kvalitu, jako je třeba den, kdy se nám hodí jít k lékaři“ (s. 33). Znamená tedy „rozumnost chování“ identitu s „emocionálním nakládáním s vlastním životem“ (ať už tato nejasná formulace znamená cokoliv)? Současná neurověda sice jednoznačně prokazuje nutnost funkčních a adekvátních emocionálních reakcí na adaptaci měnícího se prostředí, a chápe je tedy jako jisté nutné předpoklady i pro možnosti racionálního chování jedince, ale to přece není nutně konstatování nějaké identity „rozumnosti“ a „emocionálnosti“. Spíše bychom mohli mluvit o jisté míře determinovanosti a následné „spoluvýskytovosti“, která pak v konkrétním prožívání a jednání vytváří jednotný komplex zkušenosti, a to jak emocionálních, tak i racionálních aspektů.

Zavádějící je i absolutizující formulace – také s odkazem na A. Damasia – ohledně procesů myšlení a jeho propojení s tělem: „... myšlení je proces odehrávající se v celém těle, na který má vliv také například hormonální rovnováha nebo množství cukru v krvi“ (s. 33). O tom, že je proces myšlení závislý od správného/zdravého fungování těla na různých, resp. všech jeho úrovních – od imunitních buněk a reakcí v trávicím traktu až po zmiňovaný hormonální stav organismu – není pochyb, ale tvrzení, že „myšlení se odehrává v celém těle“, je možné akceptovat jen jako ne příliš vydařenou metonymii (*pars pro toto*).

V souvislosti s příklonem k pragmatismu, v rámci analýzy fenoménu informace v kontextu poznání, Černý zdůrazňuje – s odkazem na práci *Metafory, kterými žijeme* M. Johnsona a G. Lakoffa) – i roli metafory (kapitola pátá – *Informační epistemologie*). Metafory „... mají tělesný základ. Nejsou sice tělesností samou, ale vycházejí ze somatické zkušenosti a struktury, ze způsobu poznávání, který je kulturně somatický“ (s. 39). „Kulturně somatický způsob poznávání“ ale dále není nijak vysvětlen či rozveden. I z poznatků evoluční psychologie víme, že lidské poznávání determinuje nejen evoluce biologická, ale i evoluce sociokulturní. Jde tedy o to, jakým způsobem ovlivňuje a mění lidské tělo (a tím i jeho způsoby poznávání) kultura? A technika? A když už jsme u těch metafor, které mají vždy tělesný základ, jde o výlučně lidskou schopnost tvořit metafory a adekvátně (či tvůrčím způsobem?) je v komunikaci také interpretovat? Pokud by tyto schopnosti byly jiným inforgům nedostupné, tak se vlastně nabízí i jedna z možností pro funkční diferenciaci a klasifikaci inforgů. Škoda, že v této části knihy autor nijak nereflektuje koncepci „metaforologie“ Hanse Blumenberga, a to nejen v kontextu umělecké tvorby a komunikace, ale i vědeckého poznání a běžného jazyka.

Výrazným nedostatkem sedmé kapitoly s názvem *Informační ontologie* je – i přes autorův příslib – absence explicitního a hlubšího zkoumání otázky „*diference mezi techné a physis, tedy mezi kulturou a přírodou*“ (s. 46). Škoda. Namísto toho nabízí „propoziční ustanovování (lidského) bytí“

skrze inspirace dialogickou filosofií Martina Bubera, která ale ve svých důsledcích představuje pro informační ontologii jisté omezení v podobě „antropologické ontologie“ (s. 48). Otázkou je, nakolik i – více či méně skrytou – ontologii antropocentrickou. Také škoda. Autor se tady mohl inspirovat fenomenologií tváře E. Lévinase, která je také postavená na zkušenosti dialogu, i když bez „diktatury pojmového myšlení“. Dále autor „floridiovskou perspektivou“ tematizuje „smývání bariér“ mezi přírodou a kulturou, víceméně ale jenom afirmativně přebírá Floridiho tvrzení bez vlastního kritičtějšího vstupu.

Podobně nedostatečnou (a zjednodušující) je i Černého interpretace a charakteristika evoluční ontologie, když ji uvádí jako „*antropický ontocentrismus*“ (s. 49) či jako „antropocentrický“ postoj v důsledku zdůraznění významu „*diference mezi přírodou a kulturou*“ (s. 49). Důvody, pro které evoluční ontologie mezi přírodou a kulturou rozlišuje, ale nejsou antropocentrické či antropologické, ale jsou ryze ontické, tzn. souvisí s typem uspořádanosti jisté vrstvy skutečnosti a to v závislosti od toho, jaký typ evoluce (přírodní nebo sociokulturní) danou uspořádanost vytváří. V rámci ním proponované „*fenomenologicko-pragmatické tradice*“ (sic!) navrhuje čtyři teze, které chápe jako nabídku pro „*další zajímavé přístupy či pohledy v ontologii*“ (s. 50). Uvedu je tady všechny čtyři v doslovném znění, abych pak na ně mohl v postupném sledu kriticky reagovat:

*„1. Ontologie musí smývat bariéry mezi subjektem a objektem, mezi jedincem, který poznává a jeho prostředím. Toto smývání musí umět zachytit dynamicky.*

*2. Ontologie musí být schopna popsat digitální prostředí stejně jako fyzické. Nelze rozlišovat mezi ‚tady a tam‘, mezi online a offline.*

*3. Ontologie musí smývat bariéru mezi člověkem a strojem, případně člověkem a biotickou strukturou. Může ponechat prostor pro diferenci, jenž je zřejmá, ale není možné z člověka dělat vydeděnce přírody*

*4. Nelze oddělit poznávání od tělesné zkušenosti.“ (s. 50)*

Ad 1.) Není zřejmě, která fenomenologická (či jiná, např. nesubstanční) ontologie současnosti nestírá „bariéry“ mezi subjektem a objektem, jako reakci na problémy karteziánského pojetí. Ale hlavně není zřejmé, proč by tento problém měl být primárně problémem ontologickým a ne gnozeologickým!? To už, žel, autor nijak dál nerozvíjí.

Ad 2.) Není mi jasné, proč by nějaká ontologie měla popisovat digitální svět jinak, než jako svět fyzický, resp. jako součást fyzického světa. Digitální informace je přece informací uloženou na fyzikálním nosiči (resp. má diskrétní formu elektromagnetického záření). Druhá větou ale přináší větší úskalí. Není totiž jasné, proč „nelze rozlišovat mezi online a offline“, když zmíněné charakteristiky stavů jsou jednoznačným vyjádřením přítomnosti člověka (či případně jiné entity) ve virtuálním prostředí, a to buď v užším smyslu slova, tedy bezprostředním zapojením lidských smyslů prostřednictvím datového rozhraní (datové přilby, rukavic, obleku apod.), nebo v širším slova smyslu, tedy koncentrací alespoň jednoho smyslu na prostředí počítačové (notebookové, mobilní, e-bookové

apod.). Absence lidské přítomnosti či účasti v simulovaném prostředí, které bylo vytvořené jakýmkoliv softvérem (což samozřejmě zahrnuje i připojení k internetové síti), je jednoduchým a jednoznačným kritériem pro charakteristiku „offline“. Tato teze je Floridiho absolutizací zkušenosti jedince žijícího v informační společnosti a využívajícího informační technologie. Je ale také tezí eliminativní, protože její důslednou aplikací by bylo z ontologie vyloučeno všechno (lidské i mimolidské), co není připojeno – tedy je v stavu „offline“, resp. by stav „bez připojení“ byl neodlišitelný od stavu „online“. Tato teze sice může mít jistou výpovědní hodnotu z hlediska epistemického – stále více poznání, zkušeností i sebepojetí dnes (v rámci vyspělých technologických společností) pochází ze světa „online“ (či je jim významně ovlivněno), ale z toho ještě nevyplývá žádný konstitutivní nárok pro ontologii! Ano, hranice mezi „offline“ a „online“ může být jemná, nejednoznačná, někdy špatně viditelná či identifikovatelná, ale to není důvod pro její odstranění, a to nejen z hlediska ontologie, ale ani z hlediska epistemologie.

Ad 3.) Není jasné, jak by měla ontologie „smývat“ hranici mezi člověkem a strojem. Mechanicko-materialistické pojetí člověka-stroje je už dávno překonané. Člověk (a také všechny živé organismy) je na rozdíl od stroje otevřenou nelineární disipativní strukturou. Pokud by tato hranice měla být setřena, musela by se velmi zásadně změnit definice toho, co označujeme jako *stroj*. Druhá část věty problematická není (mezi člověkem a biotickou strukturou skutečně žádný ontický rozdíl neexistuje, jelikož je člověk jedním z biotických prvků množiny biosféry!). Poslední část druhé věty ale moc jasná není, jelikož není nijak konkrétně vymezeno, *proč?*, *jak?* nebo *kdo?* by měl z člověka dělat „vydědence přírody“? Autor tento motiv v dalším textu už ale nijak nerozvíjí, ani neuvádí žádné konkrétní příklady (dále ale uvidíme, že k motivu „vydědence“ se autor vrátí v následující kapitole).

Ad 4.) Formulace primárně není tvrzením ontologickým, ale epistemickým. V této podobě je bezproblémové, dokonce triviální pro všechny živé organismy. Problematickým by se stalo v situaci, kdybychom jej chtěli použít pro popis poznávání u abiotických inforgů. U těch je otázkou, jestli je v jejich případě možné mluvit o „těle“ jinak než jako o metafoře; resp. jestli je u abiotických inforgů alespoň principiálně možná vědomá zkušenost vlastního „těla“.

Jsem přesvědčen, že tyto otázky a problémy jsou nejenom zajímavé, ale pro budoucnost i naléhavé, avšak ani z Floridiho, ani z Černého pojetí není vůbec jasné, jak by tyto teze – v uvedené podobě – měly (vy)řešit problémy, před které jsou postaveny současné ontologické modely. V případě evoluční ontologie se téměř automaticky nabízí otázka: Jak by vyřešení těchto problémů přispělo k řešení globální ekologické krize?

K problému ontického vztahu *fýsis* a *techné*, jako i k problému hodnocení *evoluční ontologie*, se Černý dostává i v další, osmé kapitole (*Informační antropologie*). Pro stručnost se nebudu zabývat všemi motivy a problémy, které tady autor tematizuje, omezím se jenom na to, co bezprostředně souvisí právě s konceptem evoluční ontologie. Na jedné straně na evoluční ontologii oceňuje

odstranění kategorie substance při interpretaci skutečnosti, jako i zdůraznění procesuálního aspektu (všeho) bytí. Na druhé straně vidí limity evoluční ontologie v „... *zaměření se na problém ekologické krize*“ (s. 53), přičemž tohle „omezení“ evoluční ontologie už dále nijak nerozvádí ani nezduvodňuje. Těžko tak můžu nabídnout protiargument, když výtku nemá zdůvodnění. Společně s tvůrci evoluční ontologie (Josefem Šmajsem a Josefem Krobem), jako i s jejími přívrženci, jsem přesvědčen, že současná ontologie musí reflektovat aktuální stav skutečnosti a to, že jsme součástí něčeho, čemu říkáme *globální ekologická krize*, je dnes už nezpochybnitelným faktem. Tolik k této „limitě“. Za „problematické místo“ evoluční ontologie ale Černý považuje „*jasnou diferenciaci*“ (sic!, s. 53) mezi „*informací kulturní (socio-kulturní) a přírodní*“ a jak uvádí hned dál: „*Tato difference vychází z představy, že socio-kulturní informace vzniká na úkor informace přírodní*“ (oboje s. 53). Tato charakteristika je správná, až na to, že v případě evolučních ontologů nejde „o představu“, ale o konstatování faktické situace. Sociokulturní informace (uspořádanost) totiž neumíme vytvářet jinak, než změnou uspořádanosti, která vznikla jako výsledek evoluce přírody (a to buď pozemské, nebo z obecného hlediska jako výsledek zbytkové aktivity velkého třesku). V další Černého formulaci se vrací už známý motiv člověka jako „vydědence přírody“: „*Člověk je v této filosofii vtažen do situace jistého nepřátelství vůči přírodě, je nejen její vydeděncem, ale také úhlavní nepřítel.*“ (s. 53) Musím konstatovat, že tohle Černého tvrzení je zřejmě důsledkem malé, resp. nedostatečné obeznámenosti s koncepcí evoluční ontologie. Josef Šmajš, jako její hlavní myšlenkový reprezentant, opakovaně zdůrazňuje, že člověk jako biologická bytost nenese vinu za pustošení přírody, jelikož má přírodní evoluci nastavenou ofenzivní adaptaci k přežití (podobně jako jiné biologické druhy!); úhlavním „nepřítelem přírody“ tedy není člověk, ale kultura jako nadindividuální systém s odlišnou konstitutivní informací, informací protipřírodní. Člověk je – jako druh *Homo sapiens sapiens* – součástí evoluce přírody, je součástí přírody každým nádechem a výdechem, svým metabolismem i svojí evolučně ofenzivní strategií k přežití. Je sice, jak tvrdí představitelé filosofické antropologie, „specializován na nespécializovanost“ a jednou z jeho strategií přežití je sociokulturní adaptace, ale to z něj žádného „vydeděnce přírody“ nedělá. Právě naopak, člověk si svoji bytostnou sounáležitost s přírodou může nejenom uvědomit, ale také ji ve své bezprostřední zkušenosti (znovu)prožít, (znovu)procíť. V rozvíjení biofilní orientace člověka, jako i v transformaci protipřírodní sociokulturní uspořádanosti na uspořádanost biofilní, vidí evoluční ontologové šanci na zvrácení, nebo alespoň na zmírnění globální ekologické krize. Dále Černý klade evoluční ontologii následující otázky: „*Problém je, že oddělit od sebe skutečně tyto dvě informace nelze – je upravená DNA informací socio-kulturní nebo přírodní? Jakou informací je sebereflexe nebo třeba komunikační výměna přírodních národů Amazonie? Evoluční ontologové by tvrdili, že socio-kulturní, ale proč?*“ (s. 54) Tady vlastně Černý identifikuje něco, co bychom mohli popsat jako pseudoproblém, jelikož samotné kritérium difference mezi informací přírodní a sociokulturní je obsažené již v jeho první otázce! Pokud jako příklad uvádí „upravenou DNA“, tak je jednoznačným diferenciačním kritériem samotný původce takové úpravy. DNA je nosičem biologické informace, pokud její úpravu realizuje člověk, prostřednictvím svého



vědeckého poznání, prostřednictvím techniky, kterou vytvořil a která mu takovou úpravu DNA umožňuje a pokud takovou úpravu dělá s jistým a vědomým záměrem, není důvod, abychom takovou uměle upravenou DNA nepovažovali za příklad sociokulturní informace/uspořádanosti. Ano, nosič genetické informace vznikl původně v procesu biologické evoluce (druhově v rámci procesu fylogeneze, individuálně v procesu ontogeneze) a byl tedy informací/uspořádaností přírodní, a to i v situaci mutace, tedy změny DNA bez lidského zásahu, ale bavíme se tady přece o informaci/uspořádanosti, ne o biologickém nosiči! I na druhou otázku je možné jednoduše odpovědět a sám Černý tuto odpověď iniciuje, akorát se ptá na její zdůvodnění. Sebereflexe i komunikační výměna jsou determinovány jazykovou/pojmovou kompetencí komunikačních aktéra/aktérů, ale ta – i když předpokládá jistou biologickou „předpřipravenost“ v podobě funkční centrální nervové soustavy, správné funkce artikulačního ústrojí apod. – je záležitostí sociokulturní. Žádné jazykové kompetence se nešíří biologickou (tedy přírodní) cestou. Příroda tedy u člověka vytvořila jisté předpoklady, které pak využil pro rozvoj svých sociokulturních dovedností. A prostřednictvím sociokulturních dovedností pak v některých případech člověk rozvíjí i své biologické možnosti (nárůst šedé mozkové kůry, zlepšení jemné motoriky prstů horních končetin apod.). Tohle všechno jsou ale známé příklady z evoluční biologie a antropologie, evoluční ontologie jenom formuluje jistou ontologickou interpretaci vědeckých poznatků. I na, podle Černého, poměrně složitou otázku, „...*kdy se objevila první socio-kulturní informace*“ (s. 54), můžeme – opět s odkazem na poznatky evoluční antropologie – relativně snadno (a snad i uspokojivě) odpovědět, samozřejmě jen rámcově a bez přesné datace. Jelikož se žádné záznamy sociokulturní aktivity v mozcích či tělech našich předků z dávné minulosti neuchovaly (jelikož se neuchovaly ani ty mozky, ani ta těla, i když ani to by nám zřejmě nijak nepomohlo), musíme se zatím spokojit se záznamy sociokulturní informace, které zůstaly uloženy v materiálních nosičích – v prvních nástrojích, které si naši předci začali zhotovovat. Za nejstarší nástroje se považují jednoduše opracované kameny tvořící tzv. oldovanskou industrii z období zhruba 2,7 milionů let před našim letopočtem, objevují se tedy už u našich biologických předků – *Homo habilis*.

Tímto tedy – ve stručnosti – odpovídám na otázky či námitky, které Michal Černý uvádí a vyjadřuji tím i svůj nesouhlas s jeho příkrým, i když ne úplně zdůvodněným a přesvědčivým hodnocením evoluční ontologie. V další části této kapitoly se sice autor ještě věnuje „neadekvátnosti“ rozdělení skutečnosti na „fýsis“ a „techné“, ale vychází z myšlenkového odkazu Aristotela. Evolučně ontologická odpověď by korespondovala s tím, co jsem popsal už výše při zdůvodnění oprávněnosti ontické opozice v rámci vztahu informace přírodní a sociokulturní.

V závěru své přátelské polemiky, která mi z důvodů omezeného prostoru nedovoluje věnovat se podrobnější reflexi a analýze i dalších problémů tematizovaných v následujících kapitolách, uvedu už jen krátký výčet několika úskalí, doplněných mými stručnými kritickými poznámkami: V kapitole patnácté (*Informace a jazyk*) autor, s odkazem na nekonkretizované a necitované „výzkumy“, uvádí,

že „... *jistý ‚pocit vlastní struktury‘ digitální entity mohou mít také*“ (s. 100), přičemž nijak dále nespecifikuje, co má na mysli tím „pocitem vlastní struktury“ a nezdůvodňuje ani, na základě čeho (tedy „jak?“ či „proč?“) k takovému „pocitu“ může docházet. V kapitole šestnácté (*Informační axiologie*, s. 102–107) autor neuvádí žádnou (ani vlastní) charakteristiku základní axiologické kategorie – kategorie *hodnoty*. V kapitole sedmnácté (*Informace a prostor*) autor, s odkazem na Floridiho koncepci, charakterizuje kyberprostor jedním „významným rysem“ a tím je „... *časová proměnlivost. Neexistují žádné zákony, které by platily trvale. Jednotlivé sociální sítě je dynamicky mění podle chování uživatelů s ohledem na maximalizaci zisku a další proměnné*“ (s. 111). Jsem přesvědčen, že tento „významný rys“ je ale typický i pro sociální sítě v běžné lidské společnosti (tedy i ve stavu „offline“).

A na konec své přátelské polemiky se omezím už jenom na jednu jazykovou poznámku, resp. upozornění na úskalí v podobě terminologické chyby, která vznikla (zřejmě) z nepozornosti autora či jazykového korektora (k jazykové stránce textu jsem si zakázal konkrétnější komentáře, ale faktem je, že text by si – když už vychází v univerzitním nakladatelství – určitě zasloužil pečlivější jazykovou redakci.) V patnácté kapitole s názvem *Informace a jazyk*, používá autor slovo „pojem“ ne pro vyjádření označovaného – jak je v obecné lingvistice obvyklé – ale pro vyjádření označujícího, tedy pro „slovo“. Dochází pak ke značně zmatečným formulacím typu: „*Pojem je s označovaným provázaný právě nějakou informační interakcí...*“ (s. 97, správně má být „*Pojem je s označujícím provázaný...*“); „... *jazykový výraz, tedy pojem...*“ (s. 99, správně má být „... *jazykový výraz, tedy slovo...*“).

Bonus údivu k ukončení: Skutečně velkou neznámou je pro mě – i po dvojím pečlivém přečtení knihy – teze, která se objeví v poslední, dvacáté kapitole s názvem *Hyperhistorie a hyperkonektivita*: „*Filosofie se musí obrátit od proč k jak, aby ono proč mohla vůbec uchopit adekvátně*“ (s. 131). Tato otázka – mě i potenciální čtenáře – vrací opět na začátek knihy, k otázkám úvodním: *Co je filosofie?* a *Co je věda?* A sám sebe se ptám, neztratí se z filosofického tázání (i z té moudrosti jako antipodu instrumentální racionality) něco bytostně podstatného a důležitého, když otázku „proč?“ obětujeme otázce „jak?“

Stručný souhrn: Kniha Michala Černého nabízí čtenáři skutečně velké množství myšlenek, poznatků a možných inspirací. Avšak vysoká míra extenzivity místy „vyhrává“ nad její intenzivitou, tedy šířka záběru potlačuje hloubku reflexí. U hodně formulací bude čtenář zřejmě očekávat přesvědčivější zdůvodnění či věcnější a konkrétnější argumentaci. Při analýze některých konceptů chybí větší uvedení do problému (typickým příkladem je explicitně nevyjasněné používání Heideggerova pojmu „Pobyt“ či absence historického/dějinného uvedení Patočkova pojetí filosofie jako „péče o duši“). U některých formulací nelze s určitostí říct, nakolik jde o „žert“ a nakolik je to míněno seriózně (příkladem mého podezření z „žertování“ se čtenářem je autorovo tvrzení, že F. Nietzsche „... nikdy nevytvořil žádnou vlastní filosofii“, s. 94).

Pokus o vlastní fenomenologicko-pragmatistickou interpretaci světa je odvážným „skokem“, ale pro mě je – po četbě této knihy – prozatím ne příliš jasné, jaký bude „dopad“ a „kde“ přesně jej můžeme očekávat. Michalovi Černému ale už teď přeji hodně tvůrčí inspirace pro další práci s rozvíjením (a hlubším zdůvodňováním) jeho interpretačního přístupu!

---

## Poznámka o autorovi

### **Marek Timko**

*Působí jako odborný asistent na Ústavu bohemistiky a knihovnictví SU v Opavě, kde vyučuje zejména informační vědu, informační etiku a filosofii. Přes 15 let se věnuje evoluční ontologii a environmentální etice. Externě vyučuje na Katedře informačních studií a knihovnictví FF MU v Brně. Členem redakční rady ProInflow je od jejího založení. Zhruba 10 let pracoval také jako knihovník-katalogizátor (Ústřední knihovna Přírodovědecké fakulty MU v Brně a v Knihovně univerzitního kampusu MU v Brně). Spoluorganizuje literární večery a rád se účastní autorských čtení.*

E-mail: marek.timko@fpf.slu.cz