

DALŠÍ KRITICKÉ POZNÁMKY K ČERNÉHO FENOMENOLOGICKO-PRAGMATISTICKÉ INTERPRETACI FILOSOFIE INFORMACE (PŘEVÁŽNĚ) V KONTEXTU EVOLUČNÍ ONTOLOGIE

(Od diskusní recenze k polemické diskusi)

Marek Timko

*Slezská univerzita v Opavě,
Ústav bohemistiky a knihovnictví*

V minulém čísle časopisu ProInflow (2/2020) reagoval Michal Černý na moji polemickou a diskusní recenzi (viz Timko, 2020) jeho knihy *Fenomenologicko-pragmatistická interpretace hyperkonektivistického světa: k problémům filosofie informace*. Vzhledem k tomu, že se ve své reakci nezaměřuje jenom na formulace odpovědí na mé otázky, připomínky a komentáře, ale kriticky se vztahuje i k evoluční ontologii [1] — a vzhledem k tomu, že ve své odpovědi (viz Černý, 2020) otevírá i další problémy a nová, podnětná témata, dovoluji si ještě pár kritických poznámek k jeho formulacím. Čtenářům časopisu se předem omlouvám, že na několika místech možná nebudu striktně tematicky koherentní, příp. některé své formulace zopakují, ale je to zejména proto, že mé poznámky chronologicky sledují formulace mého kolegy.

Ke kritice metodologického východiska fenomenologicko-pragmatistického přístupu

M. Černý ve své odpovědi na můj dotaz ohledně objasnění metody své fenomenologické interpretace filosofie informace píše: „... to, co pro nás bude označovat fenomenologie, není tradice husserlovská, ale Heideggerova, Sokolova či Patočkova.“ (Černý, 2020: 132) Obávám se ale, že takhle „jednoduše“ se k zmiňované fenomenologické „tradici“ přihlásit nejde. Pokud se interpretační východiska vážou na myšlenkové koncepty tří různých myslitelů, je vždy potřeba uvést rozdíly, kterými se od sebe tyto myslitelé odlišují. Všichni tři filosofové nějakým způsobem na fenomenologii E. Husserla navazují, ale každý z nich způsobem odlišným, způsobem, který je nutné explicitně vymezit a podrobit kritické analýze. Je např. známo, že Patočkovy myšlení překračuje jistá omezení jak Husserlova, tak i Heideggerova konceptu, zejména v distinkci pojmů *fenomén* a *jev*, např. ve vztahu k jsoucnu, příp. k bytí (viz Chvatík; Kouba, 2000). Navíc, s Heideggerem je ještě jedna nemalá „potíž“: jeho filosofické myšlení prochází dramatickým vývojem; jiná „optika“, i způsob samotného tázání se po bytí, je u tzv.

raného Heideggera (vymezeného dílem *Bytí a čas* a následujícího díla *Základní problémy fenomenologie*, oboje z roku 1927) a u Heideggera po jeho „obratu“ (Die Kehre), např. v jeho přednášce *Čas a bytí* z roku 1962 (viz Novotný; Pětová; Benyovszky, 2010). Konkrétní vazba Černého na Heideggera – v kontextu jeho myslitelského vývoje – ale explicitně vymezena není, čímž vzniká dojem účelového (a nekritického) výběru různorodých témat a motivů, čímž může dojít ke vzniku jakéhosi těžko stravitelného „amalgámu“, a to i pro samotného tvůrce myšlenek.

V návaznosti na fenomenologii Jana Patočky M. Černý o podmíněném vztahu poznání světa – v podobě jeho zjevování – a tělesnosti uvádí, že: „... *toto postupné odhalování, zjevování světa se neděje v nějaké nehmotně univerzální struktuře, ale má tělesný charakter. Právě tělo vnímáme jako klíčový prvek v procesu poznávání a konstituce významů, ale i celých významových struktur...*“ (Černý, 2020: 133) Kolega se v této formulaci odvolává na zkušenost tělesnosti, tedy na podmíněnost samotného poznávání existencí těla, které poznává. Tímto problémem se ve fenomenologii zabýval velmi intenzivně např. Maurice Merleau-Ponty, ale o jeho pracích se M. Černý ve své knize nikde explicitně nezmiňuje, což je trochu zvláštní, a řekněme mírně zarážející. Důležitější otázkou ale je, jak by gnoseologicko-fenomenologickou podmínku tělesnosti mohla splňovat entita, která biologické tělo nemá a nemůže jím ani disponovat, např. Floridiho inforg, který je technickým artefaktem a zároveň disponuje umělou inteligencí? K tomuto tématu více a podrobněji ještě v poslední části tohoto textu.

Jako kritickou konfrontaci s evolučně ontologickým modelem skutečnosti a zároveň jako jistý pokus o obhajobu vlastní fenomenologicko-pragmatistické interpretační pozice, kterou chápe jako opoziční, je možné vnímat uvedení citace, kterou následuje vlastní příkrá, ale nesprávná charakteristika evoluční ontologie: „... *je (Černého interpretační pozice – pozn. M. T.) absence binární, opozitní či disjunktní myšlenkové figury ‚bud‘, anebo ‚Šíp, 2019). Ta je v samém jádru evoluční ontologie, která diferencuje mezi přírodou a kulturou jako dvěma jasně oddělenými entitami.*“ (Černý, 2020: 133, tučným písmem zvýraznil M. T.) Tady je potřeba otevřeně říct, že tučně zvýrazněná charakteristika se nezakládá na správném pochopení evoluční ontologie, a tedy že to tvrzení není pravdivé! Jde sice o relativně častou „námitku“ ze strany kritiků evoluční ontologie, ale tato „námitka“ není ani oprávněná, ani adekvátní; spíše jde o výsledek zjednodušující interpretace. Příroda a kultura nejsou v modelu evoluční ontologie „dvěma jasně oddělenými entitami“, jelikož ontický systém kultury předpokládá existenci ontického systému přírody a není (a nemůže) být na něm nezávislý! Evoluce kultury je výsledkem vývojových změn sociokulturní informace (ve smyslu uspořádanosti), ale ta může vznikat jenom transformací informace přírodní! Bez přírody by tady žádná kultura být nemohla. Navíc, kultura přírodu potřebuje nejenom „ontický“, tedy z důvodů ‚materiálového‘, ale i „ontologický“: evoluce přírody ve své ontické kreativité umožňuje, ale i vymezuje kultuře možné místo v prostoru (a čase). Sociokulturní informace se po své entropizaci do systému přírody opět navrácí, i když je to často „návrat“ negativní v důsledku destabilizace přírodních ekosystémů (např. toxickým znečištěním).

Kritikou evolučně ontologického „dualismu“ Černý pokračuje i v této své formulaci: „... tato myšlenková figura je něčím, co je zcela typické pro ranou modernu, byť samozřejmě prameny této struktury jsou zřejmě náboženské (dobro a zlo jako dva nespojitelné principy). To, co tedy autor tvrdí, je standardní myšlenková produkce posledních dvou století“ (Černý, 2020: 133). Ano, dualistické ontologické koncepce jsou typické také pro ranou modernu (např. v descartovském ontologickém modelu je to známá opozice *res extensa/res cogitans*), ale to není případ evoluční ontologie. Ta totiž ontickou diferencí tematizuje zejména v návaznosti na Aristotelovo pojetí *pohybu*, konkrétně na jeho pojetí *vzniku*. Když se Aristotelés ptá, jak „věci“ vznikají, tak odpovídá, že vznik jsoucna je buď výsledkem pohybů ve sféře *fýsis* (v evolučně ontologickém pojetí bychom tady mluvili o onticky konstitutivní roli evoluce *přírody*, a to přírody v tom nejobecnějším slova smyslu, např. našeho vesmíru od velkého třesku až po dnešek), nebo je výsledkem ‚tvůrčích‘ pohybů ve sféře *techné* (a tady by evoluční ontolog mluvil o „věcech“, které vznikají v důsledku evoluce *kultury*, která je nadindividuálním produktem účelového lidského jednání). Filosofická návaznost či inspirace tedy není „raně novověká“, jak tvrdí M. Černý, ale sahá až k antickému myšlení, takže ji rozhodně nemůžeme redukovat jenom na „*myšlenkovou produkci posledních dvou století*“ (viz výše)!

M. Černý ilustruje problematičnost binární opozice *přírody* a *kultury* také na specifickém příkladu *my/oni*, tedy *zdejší/cizinci*, a to v kontextu sociologického diskurzu s odkazem na práci Z. Baumana (Černý, 2020: 133; Bauman, 2004). Tato tematická „odbočka“ k jinému typu zkoumání ale nepředstavuje analogickou či srovnatelnou situaci. Kategorie *příroda* a *kultura* nejsou „binární opozicí“ ve smyslu významového opaku – jako je to např. u binární opozice etických – či náboženských – kategorií *dobra/zla*; *kultura* přece není žádným významovým opakem *přírody*! Navíc, propojujícím prvkem – či jakýmsi *ontologickým mediátorem* – je člověk, který je bytostí obou těchto světů: je výsledkem jak biologické evoluce *přírody*, např. fylogeneticky v procesu antropogeneze, či v procesu fyziologické ontogeneze, tak i evoluce *kultury*, která z něj ‚utváří‘ velmi specifickou bytost, bytost tvořící kvalitativně novou úroveň skutečnosti. To se ale týká všech lidí, bez ohledu na sociální či etnické zařazení! Všichni jsme – ve stejném slova smyslu – „děti přírody“, proto poukaz na sociologickou diferenciaci *my – oni* je tady irelevantní a nedává žádný smysl!

K obhajobě evolučně ontologické pozice

K některým dalším výtkám kolegy Černého na adresu – mnou zastávaného – evolučně ontologického pojetí, které se opakují i v dalších odstavcích jeho textu (např. výše zmiňovaného „dualismu“ či „binární opozice“ *přírody* a *kultury*), jsem se už vyjádřil výše, proto dále budu reagovat jenom na námitky, které se v předchozím textu ještě neobjevily. Velmi překvapující mi přijde zmínka o „*marxistických kulisách*“ evoluční ontologie (Černý, 2020: 134). Tento „motiv“ (či metafora) je v textu „zdůvodněna“ ale jen velmi vágně, a to s poukazem na domnělý „soubor“ „... *mezi přírodou a kulturou, mezi kterými je ostrá propast a silný svár*“ (Černý, 2020: 134). Evoluční ontologie není marxistickou filosofií (ani žádnou

verzí tzv. *marxismu* [2]). Konflikt systému kultury se systémem přírody nevnímá jako nějakou verzi „třídního boje“. A zmíněna metafora „souboje“ není ani metaforou evoluční ontologie. Příroda s člověkem a s jeho kulturou nijak „nebojuje“ a i když se v minulosti – zejména v 19. století – přežití člověka často vnímalo jako otázka přežití v nepřátelském prostředí, či jako snaha „vyrvat si i násilím svůj životní prostor“ – jak to někdy interpretovaly nejrůznější podoby sociálního darwinismu – šlo spíše o přístup typický pro obhajobu „vědecké“ legitimacy existence a „morální obhajoby“ konkurenčního prostředí v rámci volného trhu, a to hlavně v kapitalistických formách politicko-ekonomického zřízení, či pro pravicové (nacionální až rasistické) politické ideologie, než o obhajobu nějakých marxistických pozic.

Samotný Karl Marx žádnou obecnou ontologickou koncepci nevytvoril, o ontologickém modelu skutečnosti bychom mohli uvažovat při interpretaci díla *Dialektika přírody* Marxova celoživotního souputníka, přítele i sponzora Friedricha Engelse (Engels, 1952), ale dialektický materialismus, který se společně s historickým materialismem stává teoretickou základnou ideologie tzv. marxismu-leninismu, je systémem substančním, konkrétně materialistickým. Vývoj skutečnosti se v něm popisuje jako vývoj různých forem „hmoty“. Evoluční ontologie je ale modelem nesubstančním, a tedy i modelem nematerialistickým. Kategorie informace není obsahově ekvivalentní s kategorií „hmoty“. Pojem „hmoty“, jak mu z pozic evoluční ontologie můžeme rozumět, v sobě zahrnuje jak látkové, tak i energetické aspekty reality, informace ale nemá jenom fyzikální povahu a nemůže být na fyzikální úrovni popisu skutečnosti ani redukována (např. nemožnost redukce sociální či biologické informace jenom na informaci fyzikální bez ztráty specifického druhu uspořádanosti, která tu sociální či biologickou úroveň charakterizuje)! Jistou „stopu Marxe“ (ale ne marxismu!) je možné najít v evoluční ontologii jenom v podobnosti chápání člověka jako bytosti jak „přírodní“ (biologické), tak i „lidské“ (sociokulturní), tedy jako bytosti, která je vlastně *animal rationale*. Tady ale historikové filosofie vidí přímý vliv, který měl na antropologickou interpretaci člověka u Marxe sám Aristotelés (viz např. Hauser, 2007: 32). Takže v evoluční ontologii je vlastně přítomná více „stopa Aristotela“ než „stopa Marxe“.

Evoluční ontologie ve své interpretaci evoluce kultury nevytváří ani žádnou „materialistickou eschatologii“ filosofie dějin. Řešení konfliktu přírody a kultury nevidí jako řešení politicky či ekonomicky „revoluční“ – i když změna ekonomického systému, který bude méně protipřírodní a kořistnický, je nezbytnou podmínkou zmírnění globální ekologické krize. K takové změně ale může – podle evoluční ontologie – dojít jenom postupnou změnou predátorského paradigmatu současné duchovní kultury, a to zejména prostřednictvím adekvátního (propřírodního či biofilního) vzdělání a výchovy. Myslím, že po mé předchozí analýze je i laickému čtenáři zřejmé, že evoluční ontologie žádné „*marxistické kulisy*“ nepoužívá, protože je, zkrátka, vůbec nepotřebuje.

Jako projev hlubokého nepochopení koncepce evoluční ontologie považuji – v kontextu toho, jaký „interpretační klíč“ tato koncepce nabízí – tuto Černého formulaci: „*Klíč určité formy vyhoceného*

nacionalismu, který dělí vše, co jest, na dvě nepřátelené skupiny neutuchajícího sváru, který může končit dobře jen jasným vítězstvím přírody nad kulturou, která bude vykázána do svých malých a příliš nezavazujících mezí“ (Černý, 2020: 134). Netuším, jak, či na základě čeho, se do této formulace dostal pojem „nacionalismu“. Evoluční ontologie neinterpretuje skutečnost na základě klíče, který by vycházel z preference nějaké konkrétní „národnosti“. Jako lidé jsme všichni ve stejném smyslu obyvateli Země bez ohledu na příslušnost k rase, etniku či národu! Příslušnost ke konkrétnímu sociokulturnímu společenství není a nemůže být ve vztahu k jiným společenstvím ontologicky či axiologicky privilegována! Jak už jsem zdůrazňoval výše, vztah přírody a kultury není žádným vztahem dvou „*z nepřátelených skupin*“, mezi kterými panuje „*neutuchající svár*“. Právě naopak! Smyslem a cílem evolučně ontologické interpretace skutečnosti je takové jednání, které povede k systémové kompatibilitě sociokulturní a přírodní informace; jelikož jen úspěšná biofilní transformace predátorského duchovního paradigmatu nabízí v současném prostoru ekofilosofie jistou naději, pokud ne k definitivnímu vyřešení, tak alespoň ke zmírnění globální ekologické krize. Cílem evoluční ontologie není konstatování či dosažení nějakého „*vítězství přírody*“ nad kulturou! [3] Cílem – i jistým morálním apelem – evolučně ontologického pojetí skutečnosti – je zdůvodnění nutnosti vytvářet takový systém globální sociokulturní uspořádanosti (tedy informace), který bude s přírodní uspořádaností co nejvíce kompatibilní! Popravdě, je pro mě záhadou, kde a jak na své negativně hodnotící formulace kolega Černý přišel; jeho tvrzení nemají žádnou oporu ani v mé polemické recenzi, a co vím, ani v žádném konkrétním textu představitelů evoluční ontologie.

A teď si dovolím ještě pár poznámek k mému chápání toho, co rozumím formulací „být online“. Začnu tím, že tady uvedu konkrétní formulaci ze své kritické recenze – kterou ve své odpovědi cituje a následně kriticky komentuje i M. Černý – ve které tematizují situaci opačnou, tedy charakteristiku stavu „offline“: „*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“*“ (Timko, 2020: 85). Ve větě, která této formulaci bezprostředně předcházela, píše, že „... *charakteristiky stavů [„online“ a „offline“ – pozn. M. T.] jsou jednoznačným vyjádřením přítomnosti člověka (či případně jiné entity)*“ (Timko, 2020: 84). Jisté zmatení možná vyvolalo mé opomenutí zmínit u té „absence lidské přítomnosti“ – z předchozí citované formulace – i tu „případně jinou entitu“, která by tu přítomnost člověka technologicky zastupovala: např. zjištění polohy mého mobilu nemusí být identické s mojí aktuální fyzickou polohou, jelikož můj mobil si mohla půjčit moje manželka, stejně jako i moji platební kartu. Takže v případě lokalizace polohy mého mobilu, či v případě placení mou platební kartou, nejsem v režimu „online“ já sám jako skutečná osoba, ale jen technologie, které na mě odkazují, které ale v danou chvíli používá někdo jiný! M. Černý píše, že „... *i nevykonávání, i to, že nejsme připojeni, má v online prostředí svůj otisk*“ (Černý, 2020: 135). To nijak nepopírám, ale zanechávat ve virtuálním prostředí po sobě nějakou digitální stopu nechápu jako ekvivalenci toho „být online“. Možná jsem měl už hned na začátku explicitně vyjádřit, že formulaci „být

ve stavu online“ rozumím ve smyslu mé aktuální přítomnosti ve virtuálním prostředí. Nejde tedy jenom o mou „vědomou aktivitu“, ale i o potenciální připravenost k takové aktivitě ve virtuálním prostředí. „Šedé kolečko ve Facebook Messenger“ je přece výrazem mé aktuální nepřítomnosti v daném komunikačním médiu. Pokud ale chci prostřednictvím šedého kolečka vyvolat jenom zdání takové nepřítomnosti, za předpokladu, že to daná technologie umožňuje, ale jsem přítomný, tak i přes vnější znak nepřítomnosti přítomen – a tedy online – být můžu. Je ale možné, že pojmu ‚online‘ rozumím v úžeji vymezeném smyslu než M. Černý (či L. Floridi), pak je otázkou, jestli kolega neměl tento pojem ve své knize explikovat podrobněji.

A ještě si dovoluji uvést pár poznámek k problematice *prostředí*. Nemyslím si, jak mi předkládá kolega Černý, že do prostředí je člověk vnořen jako „rybička do prázdného akvária“ (Černý, 2020: 136). I když mám vůči akvaristice jisté osobní výhrady, určitě bych nechtěl, aby byly rybičky nucené „existovat“ v prázdném akváriu. Já bych jim tu vodu – tedy základní složku jejich původního prostředí, prostředí, které je pro ně přirozené a které ke své zdárné existenci nevyhnutně potřebují – dopřál! ‚Přirozeným prostředím‘ pro existenci člověka je (zatím) planeta Země. Tedy planeta, na které se po miliony let v procesu antropogeneze vyvíjel a na které i doposud žije. Pokud kolega Černý cituje J. Sokola, který tvrdí, že: „člověk je jediné zvíře, které žádné přirozené prostředí nemá“ (Sokol, 2000), tak lze platnost tohoto tvrzení vztáhnout jenom na neexistenci privilegovaného klimatického pásma či geografické oblasti. Ale klimatická či geografická variabilita, v rámci které člověk může „pobývat“, je přece realizována jenom v prostředí jedné jediné pozemské přírody. Pokud by měl v budoucnosti lidský druh dlouhodobě existovat na jiné planetě, než je planeta Země, bude při své nezměněné biologické povaze (či změněné jen relativně málo) hledat takové prostředí, které bude z hlediska svých fyzikálně-chemických (či případně i biologických) podmínek Zemi nejpodobnější.

Navíc, u lidského druhu se situace komplikuje ještě jiným způsobem. Jak už jsem zmiňoval výše, člověk je bytostí dvou světů, jeho existence a vývoj je tedy nejenom záležitostí přírody, ale i kultury. A je zřejmé, že kultura je tady realizována jenom v plurálu, tedy jako *kultury* a různá společenstva. Člověk si skutečně vlastní prostředí „přizpůsobuje“ tak, že jej mění, utváří si jej, ale ne vždy jen v pozitivním slova smyslu (v pozitivním smyslu pro přírodu, či z dlouhodobějšího hlediska i pro sebe). Expanze lidské kultury se projevuje ve vztahu k přírodním ekosystémům i destabilizačně a destruktivně. Podobně, jako se destabilizačně a destruktivně chová člověk k prostředí přírodnímu, může se tak chovat i v prostředí technologicky virtuálním (např. zvyšováním informační entropie, šířením dezinformací, lži či ‚nabouráváním se‘ do cizích informačních systémů a databází s cílem uškodit, odcizit data, ‚prolamovat‘ jejich ochranné zabezpečení apod.). Propojenost člověka, přírody a kultury si evoluční ontologie plně uvědomuje a v návaznosti na práci amerického fyzika a teoretika systémů Fritjofa Capry ji vyjadřuje metaforou „*sítě života*“ (srov. Capra, 2004).

Co se týká pojmu *simulované prostředí* – tak v kontextu mé polemiky – jím rozumím prostředí, které člověk vytváří pomocí digitálních technologií, a to ať už v užším slova smyslu (virtuální realita, do které

člověk „vstupuje“ komplexím smyslovým „zapojením“, např. prostřednictvím datové přilby, rukavic, obleku apod.), či v širším slova smyslu (virtuální realita, do které člověk „vstupuje“ zapojením alespoň jednoho ze svých smyslů, např. hraní počítačové hry, komunikace na sociální internetové síti či psaní tohoto příspěvku pomocí textového editoru) [4]. Je snad samozřejmé, že přítomnost v simulované realitě není žádnou individualizovanou situací či „subjektivní představou“, ale naopak, moje existence ve virtuální (simulované) realitě předpokládá existenci dalších osob, tvůrců systému či komunikačních aktérů. Takové prostředí je sice umožněno technologicky (tedy materiálně), ale jeho účel, smysl (a přesah) je sociálně-psychologický, má své behaviorální, kognitivní, etické i estetické aspekty. Nerozumím ani Černého „nařčení“ z „*materialismu*“, ani jeho nezdůvodněnému tvrzení, že předpokládám „*realitu jako čistě materiální fakt*“. Jenom zopakuji, že evoluční ontologie jako nesubstanční model „materialitu“ skutečnosti žádným způsobem nepřivileguje, ani v takové podobě nekonstatuje; jako základní ontologickou kategorii chápe kategorii informace, ta ale není plně identická ani s látkou, ani s energií, ty tvoří jenom ontické podmínky jejího ukládání či přenosu [5].

K problematice (potenciální) „dějinnosti“ inforgů

Na evolučně ontologickou pozici, která při popisu vzniku a specifického vývoje skutečnosti odlišuje dvě vrstvy či úrovně – skutečnost *přírodní* (evoluce *fýsis*) a *technickou* (úroveň *techné*, tvořící subsystém sociokulturní evoluce), reaguje kolega Černý touto „námitkou“: „... *hranice mezi technikou a biotickými systémy se v informačních interakcích smývají, a že postupně tvoří jeden integrovaný prostor epistemického pole, které je technikou i biotickými prvky ovlivňováno...*“ (Černý, 2020: 136). Tato formulace je vlastně v uvedeném sama o sobě neproblematická, jelikož je její sémantická extenze přímo definována explicitně zmiňovaným „epistemickým polem“. Reagovat na oprávněnost či neoprávněnost ontologické diferenciaci skutečnosti poukazem na její epistemickou propojenost je ale argumentační „výhybka“. V kontextu poznání ani evoluční ontologie, resp. evoluční gnoseologie z evoluční ontologie vycházející, nijak nepopírá epistemickou propojenost technických artefaktů a přírodních systémů (biotických i abiotických), podobně jako uznává, že předmětem sociokulturního poznání – a to jak obyčejného, tak i vědeckého a uměleckého – jsou také přírodní jsoucna. Ale konstatovat „*integrovaný prostor epistemického pole*“, není žádnou relevantní námitkou proti ontologické diferenciaci! Předmětem lidského poznání může být jak příroda (např. poznávání hornin a minerálů či měření sluneční aktivity), tak i kultura a technika (interpretace náboženských textů či konstrukce technických artefaktů a informačních technologií); a v takovém „epistemickém poli“ můžeme skutečně mluvit o vzájemném ovlivňování, provázanosti, o informačních interakcích proudících všemi možnými směry... což ale neznamená, že je to smysluplný a platný argument pro zdůvodnění tvrzení o jakési „ontické identitě“ či „ontologické integritě“ rozmanitých forem uspořádanosti. Platnost ontologických předpokladů evoluční ontologie není možné vyvrátit jenom poukazem na konkrétní gnoseologické aspekty jiného

ontologického modelu (např. Floridiho pojetí inforgů), protože jde o dva odlišné typy diskurzů, které jsou ve vztahu inkomensurability.

Pokud k problému dějinnosti u inforgů (či obecně u technických artefaktů) kolega Černý tvrdí, že „... těžko můžeme chtít po technice, aby to, co člověk dokáže v heroických chvílích svého bytí, a to ještě zdaleka ne každý, tvořilo nějaký jasný diferenční znak“ (Černý, 2020: 138), myslím si, že je to právě naopak! Takový diferenční znak musíme požadovat nejenom v kontextu lidství, a to i kdyby šlo jenom o jeho potencialitu – ani Heidegger, ani Patočka takovou potencialitu neodmítají, ani nevyklučují, a tedy argument „malého počtu výjimečných osobností“ (Černý, 2020: 138) není validním argumentem, protože „autenticita pobytu“ či jeho „časovost“, „konečnost“, „dějinnost“ jsou pro oba fenomenology předpokladem trvalé možnosti, která stojí před každým člověkem jako existenciální výzva, jako vlastní rozvrh existence, za kterou přebírá *Pobyt* plnou odpovědnost a jenom touto odpovědností se liší od jiných forem života, protože ta z něj dělá „*homo politicus*“. Jsem přesvědčen, že žádnou z těchto existenciál by ani Heidegger, ani Patočka nepřihradil k „výskytové“ či „příruční“ existenci technického artefaktu, a proto vnímám propojení těchto fenomenologických konceptů s Floridiho pojetím inforgů – jak se o to pokouší ve svém interpretačním přístupu kolega Černý – jako problematické, sporné či jednostranně účelové.

V návaznosti k výše uvedenému je možné ještě dodat, že J. Patočka chápe lidskou konečnost „... jako animální složku naší tělesné existence, která spoluurčuje to, jak svět pociťujeme a zakoušíme“ (Blecha, 2019: 382). Uvažovat v těchto intencích ale o nějaké „animalitě“ v analogii s technickým artefaktem (či umělou inteligencí) se mi jeví být poněkud obskurně spekulativním, až absurdním. Pokud technologičtí inforgové nebudou moci zažívat zkušenost vlastní tělesnosti, která je charakteristická svojí konečnou temporalitou, pokud nebudou mít možnost „zakoušet“ svět i ve svém pociťování (a zatím nemáme žádné relevantní a oprávněné náznaky toho, že by byla konstrukce takových inforgů v dohledné době realizovatelná), nemá asi moc smysl mluvit o „dějinnosti“ u takovýchto entit. Pokud M. Černý zdůrazňuje, že dějinnost je zakoušena vždy jen ve společnosti (Černý, 2020: 138), tak by měl zároveň i dodat, že fenomenologická, resp. patočkovská pozice uvažuje o takové společnosti (*polis*), která je tvořena sférou „lidského jednání“, které může (a má být!) jedním *politickým* ve smyslu převzetí odpovědnosti za jednání, které se bytostně dotýká ostatních členů takové společnosti (Blecha, 2019: 386). Můžou ale inforgové přebírat takovou odpovědnost za své „jednání“? Může jim vůbec „záležet“ na onticky odlišných entitách, než jsou oni sami? Černého „argument“ že inforgové lidské „dějinnosti přispívají“, protože jsou součástí „*kulturní diversity*“ (Černý, 2020: 138) není rozvinutím filosofických koncepcí M. Heideggera či J. Patočky, ale jejich nepochopením či dezinterpretací. „Vyloučení“ inforgů z lidské dějinnosti z důvodů „ontické odlišnosti“ není srovnatelné s vyloučením lidí, kteří nedosahují vlastní „autenticity“, jelikož jde o nesrovnatelnou situaci, a to ne z důvodů epistemických (úroveň poznání je u lidí velmi odlišná a variabilní, což ale nedefinuje jejich možnost dosahovat vlastní autenticity), ani z důvodů etických (etické kodexy nejsou absolutní a v čase se mění),

ale, jak by řekl Heidegger, z důvodů striktně ontologických: jen člověk (jako pobyt) má možnost být takovým ‚jsoucnem‘, kterému záleží na vlastním bytí a které si může klást otázku po bytí a realizovat či uskutečňovat i jeho smysl. [6]

Závěrem mé polemické reakce bych chtěl popřát svému kolegovi Michalu Černému hodně tvůrčích sil při identifikaci a řešení problémů, jako i trpělivosti při pečlivém a precizním formulování a zdůvodňování jeho fenomenologické-pragmatistické interpretace filosofie informace. Doufám, že pro něj můžou být tyto mé poznámky – sice kritické a polemické, ale přátelsky míněné! – alespoň z dílčího pohledu důležité či alespoň inspirativní.

Poznámky:

[1] Je o mně obecně známé, že jsem zastáncem (a někdy i obhájcem) evolučně ontologického modelu skutečnosti, nejsem si ale vědom toho, že bych to ve své recenzi nějak výrazně zdůrazňoval. O to více mě překvapila intenzita kritických „výpadů“ vůči mé interpretační pozici (žel, výpadů často textově a argumentačně pochybných či nezdůvodněných). Moje odpověď je tedy i jakýmsi skromným pokusem o vyvrácení nejrůznějších „narčení“, jako i pokusem o vysvětlení zastávaných názorových (o)pozic.

[2] I evoluční ontologie rozlišuje mezi *marxismem* a *marxistickou filosofií*: „*Marxismus představuje celou ideologii a je reprezentován ve třech součástech, kterými jsou filosofie, politická ekonomie a vědecký komunismus a marxistická filosofie je tedy jednou z těchto částí a sama se ještě skládá z dialektického a historického materialismu jako učení o přírodě a společnosti*“ (Šmajš; Krob, 2003: 103). Jen pro zajímavost dodávám, že v práci *Evoluční ontologie* se na 400 stranách jméno K. Marxe objeví jenom na pěti místech, jméno F. Engelse dokonce jenom na jednom místě. Názorová afirmace je explicitně vyjádřena jenom v Marxově odmítnutí konceptu „vlastnictví Země“: „*Ani celá společnost, národ, ba ani všechny soudobé společnosti dohromady nejsou vlastníky země. Jsou jen jejími držiteli, mají ji jen v užívání a jako boni patres familias (dobří otcové rodin) ji mají zlepšenou zanechat příštím pokolením*“ (Šmajš; Krob, 2003: 244, citace z: Marx, 1956: 324).

[3] Pokud ale budeme „přírodu“ vnímat z toho nejobecnějšího, tedy kosmického hlediska, tak je zřejmé, že časová omezenost a konečnost pozemské kultury je neoddiskutovatelným faktem. Jestli se bude lidská kultura dále rozvíjet i v „mimozemském“ prostředí, není předmětem reflexí evoluční ontologie, ale není to ani něco, co by evoluční ontologie jakkoliv popírala, či vyvracela.

[4] Toto mé pojetí vychází z práce francouzsko-kanadského filosofa, informačního vědce a teoretika nových médií Pierra Lévyho (viz Lévy, 2000).

[5] V těchto intencích není evolučně ontologické pojetí v žádném zásadním rozporu s charakteristikou informace Stanislaw Lema: „*Informace není ani hmota, ani energie, a přece existuje*“ (Lem, 1977: 322).

[6] Pozorný čtenář si určitě povšiml, že v posledních dvou odstavcích mé kritické poznámky už nevychází z evolučně ontologických pozic, ale jsou ve *fundamentálně ontologických* či *fenomenologických* intencích myšlení Martina Heideggera a Jana Patočky, na které se Michal Černý sám odvolává.

Literatura

Blecha, I. (2019). *Bytí a svět. Heidegger v kontextu*. Zlín: Archa.

Capra, F. (2004). *Tkáň života: nová syntéza mysli a hmoty*. 1. vydání. Praha: Academia.

Černý, M. (2020). „Fenomenologicko-pragmatistická interpretace filosofie informace jako pokus o nedualistický přístup“. In *ProInflow: časopis pro informační vědy*. Vol. 12, No. 2, s. 131-142.

Engelse, F. (1952). *Dialektika přírody*. 2. vydání. Praha: Svoboda.

Hauser, M. (2007). *Prolegomena k filosofii současnosti*. Praha: Filosofia.

Chvatík, I., Kouba, P., eds. (2000). *Fenomén jako filosofický problém: sborník prací k filosofii Jana Patočky a Eugena Finka*. Praha: OIKOYMENH.

Lem, S. (1977). *Futurologický kongres*. 1. vydání. Praha: Svoboda.

Lévy, P. (2000). *Kyberkultura*. 1. vydání. Praha: Karolinum.

Marx, K. (1956). *Kapitál. Díl III/2*. Praha: Státní nakladatelství politické literatury.

Novotný, J., Pětová, M., Benyovszky, L. (2010). *Časovost a smrtelnost III: studie k časové konstituci lidské existence – cesty Heideggerova myšlení*. 1. vydání. Praha: Toga.

Šmajš, J., Krob, J. (2003). *Evoluční ontologie*. 1. vydání. Brno: Masarykova univerzita.

Timko, M. (2020). „O některých ‚úskalích‘ Černého fenomenologicko-pragmatistické interpretace filosofie informace“. In *ProInflow: časopis pro informační vědy*. Vol. 12, No. 1, s. 79–89.

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