

Jak oživit „zamrzlou“ evoluční ontologii

Radim Šíp —

Pedagogická fakulta Masarykovy univerzity, Brno

sip@ped.muni.cz

Moje cesta s evoluční ontologií

Je-li dnes někdo schopen znepokojit čtenáře přesycené informacemi, pak je to profesor Šmajš. Jeho poselství je významné. Na tom nemění nic ani to, že jsem s jeho texty občas nesouzněl, protože jsem narážel na místa, která ve mně vyvolávala pochybnost či zoufalství. Pochybnosti ve mně vyvolávala jeho teorie informace. Ta podle mého příliš jednoduše směřovala socio-kulturní informace, šířené lidskými etnickými jazyky, s „informacemi“ strukturními, prostřednictvím kterých se uspořádává vesmír a biosféra, včetně informací genetických. Zoufalství jsem pociťoval vždy, když jsem četl o predátorském paradigmatu či druhově sobecké podstatě člověka. Jestliže v prvním případě jsem musel posléze uznat, že Šmajšova cesta je plodná a pochybnosti byly produktem mé neznalosti, u druhého problému moje zoufalství přetrvává a vyvolává pochyby další.

Stále se skrývající naděje

Přesto se ve Šmajšových novějších statích objevuje prostor pro naději. Například v poslední uveřejněné esejí „Proč etika nestačí“¹ se v poznámce č. 11 dočteme: „V posledních letech... lépe rozpoznáváme, že nynější kulturní strategie nevyrůstá přímo z lidského genomu, ale že má také svůj vlastní kulturní duchovní základ – predátorské duchovní paradigma. To sice rovněž koření v lidském genomu, ale formuje se až v kultuře evropského typu. Vzniká patrně ve starověké mytologii, ale od řecké antiky je rozvíjeno filosofií, vědou, uměním a životní praxí.“² Zjevně zde prosvítá příslib naděje. Vztah mezi naším genomem a predátorským paradigmatem není tak silný a určující, jak se dříve z textů pana profesora zdálo vyplývat.

1 Šmajš, J., Proč etika nestačí. *Filosofický časopis*, 61, 2013, č. 6, s. 803-826.

2 Tamtéž, s. 808.

Návrat k mentalitě, životní praxi a souznění s přírodou, jež můžeme podle profesora Šmajse najít v lovecko-sběračských skupinách, „které nikdy nevstoupily do přímé mezikulturní soutěže“,³ je nám však zjevně nepřístupný. Jakékoli jiné lidské kmeny, později etnika, rasy a civilizační okruhy sice nemusely vytvořit onen evropský panský systém, který si přírodu zcela podmanil, ale do „mezikulturní soutěže“ vstoupily. A patrně díky tomu musely projít přesně těmi procesy, které byly předpokladem evropské panské mentality a podpořily tu část jejich genomu, jež v sobě nesl potenci směřující k predátorskému paradigmatu. Přesto se na samém závěru eseje „Proč etika nestačí“, v části nazvané „K ontologii přírody“, dočteme o „informačním korelátu každého otevřeného nelineárního systému“, který tento systém „potřebuje pro své udržení a evoluci“ a který „nutně vzniká až se systémem samotným“. Proto je podle profesora Šmajse „zřejmé, že ani naše dnešní teoretické poznání nemohlo vzniknout dříve, v ekologicky neohrožených a informačně nepropojených regionálních kulturách“.⁴

To je možné číst také tak, že jsme fází odloučení od přírody a vytvoření protipřírodní kulturní strategie museli projít, abychom si uvědomili naši pravou podstatu. Takové čtení připomíná teologicko-hermeneutické výklady biblického příběhu o vyhnání Adama a Evy z Ráje, kdy toto vyhnání není interpretováno jako trest, ale jako osud člověka, jenž jej musí nést, aby nabyt plné vědomí Božího stvoření. Přesto profesor Šmajš k podobnému názoru nemíří. Naopak neustále podtrhává lidskou osudovou odloučenost od přírody. Podle profesora Šmajse i „pojmová interpretace světa, kterou vytváříme na bázi nervové výbavy svých živočišných předků, nemůže být tak věrnou reprezentací skutečnosti, jakou je na molekulární úrovni lidský genom“.⁵

A přesto zde opět jakási dosud nezřetelně formulovaná naděje prosvítá. V odstavci, který právě citované pasáži předchází, profesor Šmajš v náznaku píše o „volné kulturní informaci“, která se integruje, a vytváří tak „rozptýlenou duchovní kulturu“, která jako „paměť otevřená informačním změnám“ prý „poskytuje naději, že se nynější protipřírodní kulturu podaří biofilně transformovat, že se jí podaří naturalizovat“.⁶ Zdá se, že profesor Šmajš přece jen uvažuje o jakémisi konečném prozření, kterého bude dosaženo integrací „rozptýlené duchovní kultury“. Tato integrace bude jakýmsi kvalitativním skokem, který nás vytrhne z naší druhově omezené, sobecké podstaty a pomůže nám nahlédnout Zemi a kosmos z ne-lidského, druhově neomezeného místa.

3 Srv. tamtéž, pozn. č. 44 na s. 823.

4 Tamtéž, s. 820.

5 Tamtéž, s. 823.

6 Tamtéž.

K této interpretaci nás vedou závěrečné poznámky citované eseje, kde je nám naznačeno, že integrace rozptýlené duchovní kultury dosáhne „filosofického poznání... kořenů [krize – R.Š.]“ – a tato „nová konstitutivní informace“ nás snad přivede k transformaci kultury a k nastolení biofilního paradigmatu.⁷ Z toho ovšem implicitně vyplývá, že nemá-li tato komplexní informace, jež bude konstituovat filosofické poznání, být pouze informací socio-kulturní, pak musí mít zcela novou kvalitu. Zda se bude jednat o informaci se stejnou kvalitou, jakou se vyznačuje informace evoluční uspořádanosti, se ale nedovíme.

Raně moderní filosof – profesor Šmajš

Pozice profesora Šmajše je založena na třech významných předpokladech: 1) Existuje zde základna (příroda) a nadstavba (kultura). 2) Filosofie (původně vycházející pouze z nadstavby) je schopna vyjít ze svých druhově predátorských hranic a dosáhnout pravdy základny. 3) Tímto způsobem uchopená pravda může vést k takové transformaci nadstavby (protipřírodní kultury), která ji umožní opět nabýt souladu se základnou (čímž se stane biofilní). Pojmy „základna“ a „nadstavba“ zde nejsou zvoleny náhodně. Již v představě narůstání a integrace „volné kulturní informace“, jež tvoří „rozptýlenou duchovní kulturu“, můžeme cítit hegelovsko-marxistickou představu integrace kvantitativních jevů, které se syntetizujícím procesem *Aufhebung* promění v novou kvalitu. Jako by se integrující volná kulturní informace svým zmnožením a koncentrováním mohla vytrhnout z druhově omezeného způsobu poznání, založeného převážně na audiovizuálních signálech,⁸ a mohla se tak dostat dále či hlouběji.

V Binkově textu „Pokus o novou interpretaci jedné ‚záslužné‘ teorie aneb nezaslouženě zamrzající evoluční ontologie“,⁹ který je součástí téhož monotematického bloku jako Šmajšova esej, se na několika místech poukazuje na základní rozpor evoluční ontologie: na „nedocnění kulturní informace“.¹⁰ Jde skutečně o centrální bod celého systému. Jestliže zde není zřejmá kontinuita mezi „strukturní informací“, která uspořádává a autopoeticky utváří geo- a bio-sféru, a „informací epigenetickou“, která kóduje neuronální procesy lidského mozku, pak buď z celého systému nemůžeme vyjmout argumentační princip hegelovsko-marxistické triády, protože jediné tento nástroj

7 Srv. tamtéž, s. 824.

8 K tomu srv. Šmajš, J., *Evoluční ontologie kultury a problém podnikání*. Brno, MUNIPress–Doplněk 2012, s. 104.

9 Binka, B., *Pokus o novou interpretaci jedné „záslužné“ teorie aneb nezaslouženě zamrzající evoluční ontologie*. *Filosofický časopis*, 61, 2013, č. 6, s. 827–843.

10 Srv. tamtéž, s. 833–834 a 842.

nám poskytuje možnost kvalitativního zdvihu z řádu kultury do řádu přírody, anebo zůstaneme uprostřed zoufalé bezradnosti, neboť jiná cesta z predátorského konceptu myšlení není možná.¹¹

Řečeno jinými slovy, z pasti tohoto dilematu nás může vysvobodit pouze to, nalezneme-li mezi přírodou a kulturou větší kontinuitu, než jakou od počátku 90. let předpokládá a hledá profesor Šmajš. Není tajemstvím, že profesor Šmajš dlouhodobě a intenzivně spolupracuje s profesorem Višňovským. Ten pojímá odlišnost přírody a kultury méně radikálně – jako odlišení, u něhož bohužel často zapomínáme, že jde o odlišení funkcionální, účelové, a proto jej máme sklon chápat ontologicky. Višňovský například o své deweyovské pozici píše: „Ontologická kontinuita mezi lidským svetom kultúry a ľuďmi nevytvoreným svetom prírody je východiskovým konceptom prekonávania tradičných filozofických dualizmov.“¹² To environmentalistům a lidem zajímajícím se o adekvátní podobu vztahu člověka a přírody skýtá naději, že profesor Šmajš o kontinuitě mezi přírodou a kulturou poctivě, byť zatím potichu uvažuje.

Měl-li by však profesor Šmajš začít úspěšně realizovat hledání kontinuity mezi přírodou a kulturou, musel by se nejdříve zbavit většiny svých raně moderních předpokladů. Hegelovsko-marxistická argumentační struktura je jen jednou ze strategií, jíž se raně moderní člověk vyrovnává s problémem subjekt-objektové figury myšlení. Tato figura zcela určuje sebezpochopení člověka jako poznávajícího subjektu a pochopení poznávaného světa jako oddělené, objektivní reality. V této figurě hraje významnou roli ontologická propast mezi poznávajícím subjektem a poznávaným objektem. Stejná ontologická propast odděluje kulturu a přírodu. Jsme ji údajně schopni překročit pouze tehdy, jestliže poznání, které se utváří a odvíjí v subjektu, dokážeme objektivizovat. Podle raně moderní metafyziky objektivizovat znamená kopírovat svým poznáním objektivní, na člověku a jeho zkušenosti nezávislý svět. Pravdivé objektivní poznání je teorií či představou, která více či méně dokonale *koresponduje* s objektivní realitou. Nutnou podmínkou takového korespondence je však to, aby teorie či představa náležitě *reprezentovala* skutečnost.

Ve Šmajšových textech tuto koncepci nalezneme oděnou do novějšího, kybernetického jazyka: „Pojmová interpretace světa, kterou vytváříme na bázi nervové výbavy svých živočišných předků, nemůže být tak věrnou reprezentací skutečnosti, jakou je na molekulární úrovni lidský genom.“¹³ Tedy: po-

11 Třetí možnost – spokojit se se svou bezmocí a užít si života seč to jde – zde pro tentokrát ne-
uvažujeme. Profesoru Šmajšovi jde o etické řešení – viz níže.

12 Višňovský, E., Pragmatismus je environmentalismus. *Filosofický časopis*, 61, 2013, č. 6, s. 846.

13 Šmajš, J., Proč etika nestačí, c.d., s. 823.

jmová interpretace je založena na kódování neuronálních procesů, jež vytvářejí informaci pouze sociokulturní. Ta je výběrová, využívá především audiovizuální stimuly,¹⁴ a je tedy organizačně daleko jednodušší. Jednoduchost uspořádání je zapříčiněna tím, že pojmová reprezentace není schopna sestoupit na molekulární úroveň, a proto také není schopna „reprezentovat skutečnost“ tak věrně, jako to na molekulární úrovni dokáže např. lidský genom¹⁵ či strukturní informace celkové evoluce. Proto kultura parazituje na přírodě.¹⁶ Vidíme zde zvláštní směs. Na jedné straně zde operuje stará metafyzická výbava, jejímž centrem je *reprezentace*. Na druhé straně se ke slovu dostává metafyzika novější – metafyzika kybernetické *autopoiesis*. V evolučně ontologickém diskurzu se tak tradiční představa reprezentační teorie pravdy a poznání částečně proměňuje, ale zároveň si snaží zachovat funkci toho, co potvrzuje či dosvědčuje dosažení objektivitu.

Proměna původní teorie spočívá v tom, že dokonalá reprezentace autonomního objektivního světa v podstatě splývá s uspořádaností klimaxového ekosystému kosmu – je tedy spíše sebeexpresí tohoto kosmo-systému než jeho reprezentací. Podobně je v tomto pojetí spíše sebeexpresí i fyzická uspořádanost kultury, kterou svůj obsah vyjadřuje „rozptýlená a vestavěná“ konstitutivní kulturní paměť.¹⁷ Klasická teorie reprezentace předpokládala, že teorie či představa, která lépe či hůře reprezentuje skutečnost, a skutečnost samotná *mohou být k sobě navzájem přiloženy*, přičemž zároveň nějakým způsobem *může být zhodnocena jejich korespondence či shoda*. Navzdory jednoduchosti tohoto mentálního obrázku nebyla klasická teorie nikdy schopna uspokojivě vysvětlit, jak fakticky dochází k „přiložení“ jednoho k druhému a k následnému „zhodnocení“ shody. Aniž by evoluční ontologie tuto enigmu tradičního pojetí pravdy a poznání vysvětlila, zmíněné proměny ještě více zvýrazňují problematické rysy reprezentacionalismu a korespondence. Kdo určuje, kdy příroda dosahuje klimaxu, a tedy i objektivní reprezentace? Kdo je schopen zcela odlišně strukturované sebeexprese přírody a kultury poměřit a zhodnotit? Kdo mluví za přírodu? Chce se zde upřímně odpovědět: člověk. Pokud je tomu ale tak, pak se stále nacházíme v oblasti kultury. Poznávat v tomto kontextu nepotřebuje příroda, ale člověk. Tedy sféra kultury. Jestliže hodláme uplatňovat raně moderní „objektivní poznání“, s čím lze porovnat teorii vycházející ze sféry kultury? S kulturou – s tím, co lidé o přírodě vědí?

14 K tomu srv. Šmajš, J., *Evoluční ontologie kultury a problém podnikání*, c.d., s. 104.

15 Srv. Šmajš, J., *Proč etika nestačí*, c.d., s. 821.

16 K tomu srv. synopsi hlavních strukturních bodů evoluční ontologie ve zmiňovaném Binkově textu: Binka, B., *Pokus o novou interpretaci jedné „záslužné“ teorie aneb nezaslouženě zamrzající evoluční ontologie*, c.d., s. 829-833.

17 Šmajš, J., *Proč etika nestačí*, c.d., s. 821-822.

Ale to je samozřejmě pro zakladatele evoluční ontologie málo, neboť všechny teorie jsou poznamenány neadekvátností epigenetické informace.

Profesor Šmajš zde využívá raně moderní taktiku. Předpokládá, že „rozptýlená duchovní kultura“ se integruje a nakonec vytvoří jakousi „paměť otevřenou informačním změnám“, která nám „poskytuje naději, že se nynější protipřírodní kulturu podaří biofilně transformovat, že se ji podaří naturalizovat“.¹⁸ Tato „duchovní kultura“ musí naše poznatky pro nás (tedy výsledky kultury) transcendovat v jednom Já, v jedné nadindividuální paměti, která je schopna integrovat její rozptýlené prvky. V této paměti jako bychom náhle mohli poznávat svět o sobě (přírodu). Jaké však musí být ono Já, aby nebylo jen transcendentálním předpokladem poznání (tedy aby nebylo jen předpokladem, jenž je stále součástí sféry kultury)? Čím se ono Já musí stát, aby mohlo aspirovat na poznání světa o sobě (ontického řádu přírody)? Deklarace existence takové paměti-Já¹⁹ je pouze ideálním požadavkem rozumu, jehož „objektivní realitu nelze žádným ryze teoretickým způsobem zaručit“.²⁰ Je přitom zároveň podmínkou, bez jejíhož splnění nejsme schopni naše parciální znalosti myslet jako objektivně pravdivé.

Citovanými slovy Jan Patočka stručně shrnul motivy, jež vedly Kanta k přesvědčení, že některé ideje se „osvědčují“ až praxí „dosahování svobody“, neboť spekulativní „čistý“ rozum sice může zjistit podmínky bytí,²¹ ale toto bytí je pro nás čímsi „nedostačujícím“, protože „podmínky možnosti [bytí – R.Š.] může [člověk – R.Š.] zjistit, může se vždy ujistit tím, jaké může být a bude, pakliže bude, ale nikdy si je sám nemůže dát, nemůže jeho danost zaručit“.²² Jinými slovy, podle Kanta se ideje, které se úzce vztahují k celku bytí – duše, svoboda, Bůh (v evolučním příběhu je to příroda) – nedají potvrdit spekulativním rozumem či empirickým poznáním, ale „osvědčují se“ v praxi. Tento postoj také charakterizuje pozici profesora Šmajše. I on touží dosáhnout poznání přírody, která toto poznání předchází a určuje, přírody, která tvoří poslední horizont všeho jeho myšlení. I jeho poznatky o přírodě jsou mu dány (stejně jako nám) pouze jako konstrukce kultury, jako poznatky pro nás, nikoli o sobě.

A jsou zde ještě další silné paralely mezi Kantem a jím. Nejvlastnější motivace profesora Šmajše, podobně jako motivace Kantovy, neleží v intelektuál-

18 Tamtéž, s. 823.

19 Bytí je vyjádřená jako naděje – srv. „A ta [integrující se duchovní kultura – R.Š.] jako paměť otevřená informačním změnám poskytuje naději, že...“ Tamtéž, s. 823; zvýraznění R.Š.

20 Patočka, J., Doslov ke Kantově „Kritice praktického rozumu“. In: Kant, I., *Kritika praktického rozumu*. Přel. J. Loužil. Praha, Svoboda 1996, s. 284.

21 Zde bytím rozumíme přírodu – přírodu nikoli jako spekulativní konstrukci kultury, ale jako realitu, která předchází kultuře, která z kultury samotné nemůže být nikdy zcela poznána a pocho-pena.

22 Tamtéž, s. 283.

ní oblasti, ale v oblasti mravní – v hodnotě přírody, v jejím celkovém smyslu. Stejně jako u Kanta má i u Šmajse tato morální dimenze i svoji náboženskou kvalitu, neboť předpokládá, že autopoietické dění přírody je smysluplné samo o sobě, podobně jako byl pro Kanta smysluplný svět stvořený Bohem. Z toho důvodu idea Boha, jež v Kantově systému zahrnovala další regulativní ideje (duši, svobodu, svět), kterým dávala smysl, i idea přírody, jež v evolučně ontologickém příběhu zahrnuje další ideje (člověka, kulturu), kterým rovněž dává smysl, se musí – řečeno Kantovými slovy – „osvědčovat“ ještě jiným způsobem než spekulativním.²³ V evolučně ontologickém příběhu se „osvědčování“ děje tím, že se „ukazuje“ privilegovanost uspořádanosti přírody ve srovnání s uspořádaností kultury. Děje se to v kantovském pohybu dosahování skutečné svobody. Takové svobody může být dosahováno jedinečně tehdy, jestliže zde existuje morální zákon – morálním zákonem je Život (nejen život lidstva, ale i život biotický a abiotický). A tento morální zákon vyžaduje existenci přírody (u Kanta existenci Boha a nesmrtelnosti), protože ta je v evolučně ontologickém příběhu podmínkou „užití morálně určené vůle na objekt, který je jí dán *a priori* (nejvyšší dobro)“²⁴ – v našem příběhu jde o užití morálně určené vůle na Život. *Sub specie aeternitatis* je svoboda v souladu pouze s vysoce uspořádaným řádem přírody, který je, vyjádřeno slovy prof. Šmajse, jediným „systémem schopným dlouhodobého vzestupného vývoje“²⁵ protože pracuje „sice naslepo, ale tak pomalu a „uvážlivě“, že jeho konstrukce téměř morálně nestárnou“.²⁶ Naopak rozvoj řádu kultury k takové plné a univerzální svobodě nevede, protože „[p]řirozeně uspořádané pozemské bytí, které vytváří spontánní aktivita vesmíru a jehož evoluce směřuje k rozvíjení života, se po vzniku kultury nezachovává“.²⁷ Dosahovat absolutní svobody je tedy možné pouze tehdy, existuje-li řád přírody.

Ovšem toto osvědčování v praktickém dosahování svobody stále ještě průkazně nevyvrací otázku skeptika, zda hranice mezi kulturou a přírodou byla skutečně překročena a zda jsme skutečně dosáhli poznání přírody. Není tomu snad naopak tak, že se pod pláštíkem „osvědčování v procesu dosahování skutečné svobody“ pouze necháváme vést našimi přáními, zoufalstvím nebo svými ambicemi? Veškeré poznatky o evoluci přírody, veškeré hodnocení podmínek dosahování svobody mohou být stále jen součástí sféry kultury. Navíc: kantovská strategie – v souladu se svojí kritikou čistého

23 Srv. tamtéž, s. 289-290. A také Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, c.d., s. 5-7.

24 Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, c.d., s. 6.

25 Šmajš, J., *Ohrožená kultura – od evoluční ontologie k ekologické politice*. Praha, Hynek 1997, s. 111.

26 Šmajš, J., *Drama evoluce. Fragmenty evoluční ontologie*. Praha, Hynek 2000, s. 75.

27 Šmajš, J., *Pes je zakopán v ontologii*. In: Timko, M. (ed.), *K problému ontologie kultury*. Brno, Tribun EU 2009, s. 18.

a praktického rozumu – pouze negativně vykazala nutnost existence něčeho takového, jako je příroda, ale nic pozitivního o tomto celku neřekla. Proto je nutné se posunout ještě dál, k hegelovsko-marxistické gradualistické strategii. Přírodní evoluce je zde pojata podobně jako Absolutní duch – jako jediné sebetvořící se jsoučno, jemuž vše ostatní podléhá a z něhož vše ostatní (tedy i kultura) svým vydělováním povstává. Profesor Šmajš se v posledním textu zmínil o „paměti otevřené informačním změnám“, která integruje „rozptýlenou duchovní kulturu“. Celá tato pasáž připomíná hegelovskou představu nedělitelného jsoučna, které je nejdříve aktem uvědomění a porozumění vnitřně rozlišováno – a následně jsou jeho rozrůzněné části od sebe dále odkrajovány a oddělovány, až se zcela osamostatní. A právě těmito nedokonalými, nedostatečně uspořádanými částmi jsou jednotlivé poznatky lidské kultury, která se snaží – parciálně a nedokonale – reflektovat a poznávat bytí přírody. Děje se tak převážně tvorbou. Člověk poznává tím, že přetváří přírodu, a tedy vytváří fyzický, méně uspořádaný řád jako výsledek svého poznávacího procesu. Tyto poznávané aspekty se střetávají ve vědomí transcendentálního rozumu a dialekticky se integrují jeden do druhého. Důsledná hypotetická integrace musí nakonec vést k Absolutnímu poznání, v němž není rozdíl mezi Duchem a jeho jednotlivými částmi²⁸ – v našem případě nakonec vede k poznání, v němž se duchovní kultura integrující se v transcendentálním Egu konečně promění v úplnou reprezentaci přírody.

Samozřejmě netvrdím, že profesor Šmajš je kantovec či hegelovec nebo marxista. Pouze si všímám jistých rysů jeho koncepce, které jej nutí reagovat na její nekonzistenci, a za jeho odpovědi identifikuji celé raně moderní předporozumění člověku, světu a Bohu/Přírodě. Toto předporozumění konstruuje zpola nevědomé argumentační postupy, které sice zdánlivě Šmajšův ekologismus vyztužují, ale ve skutečnosti jej oslabují. Celý dialektický zdvih paměti-Já sice okázale nekončí u sebepoznání Absolutního ducha, ale přesto dospívá až k figuře profesionála, který nakonec tento zdvih v lepším případě náležitě předpovídá, v horším případě se pak již stává majitelem Pravdy. Podobně jako gradualistický projekt dialektického poznání dospívá k *das absolute Wissen*,²⁹ dospívá i evoluční ontolog k přesvědčení, že „[b]ez ontologie v dnešním globálně vytvářeném, ale parciálně interpretovaném světě nicemu neporozumíme“.³⁰ A naději nakonec artikuluje tak, že „[p]lanetární řešení krize“ *nemůže* vycházet z „lidské přirozenosti a konvenčního způsobu poznání, ale z filosofického rozpoznání jejích kořenů“ – a toto rozpoznání

28 K tomuto procesu a jeho konečné integraci v Absolutním poznání srv. Findlay, J. N., Foreword. In: Hegel, G. W. F., *Phenomenology of Spirit*. Oxford, Oxford University Press 1997, s. ix-xi.

29 Srv. tamtéž, s. xxvii-xviii.

30 Šmajš, J., *Pes je zakopán v ontologii*, c.d., s. 17.

„musí připravit *ontologická teorie*“.³¹ Jedinou přiměřenou koncepcí je přitom samozřejmě teorie evoluční ontologie.

Silný a slabý antropocentrismus

Zde shledávám hluboký antropocentrický kořen filosofie profesora Šmajse – jednu z dalších variant raně moderního prométheovského mýtu. Právě tento rys výjimečnosti musí každého vést k otázce, zda a jak evoluční ontologie skutečně překročila hranici mezi kulturou a přírodou, hranici mezi poznáváním a jedinečným poznáním. Kladná odpověď pak začasť oprávněně vyvolává u recipientů z řad evolučních biologů a představitelů dalších speciálních disciplín nepříjemný pocit, že evoluční ontologie je jen dalším projevem pychy evropské metafyziky.

Přesně této skutečnosti si decentně všimá Bohuslav Binka, který se snaží představit ontologii profesora Šmajse nikoli jako jedinou pravou ontologii, ale jako laudanovskou „inspirující teorii vyššího řádu“.³² V podstatě se jedná o velice elegantní a účinné řešení, jak evoluční ontologii vdechnout druhý život tím, že ji naučíme účinně rozpouštět raně moderní dichotomii zřejmé Pravdy a zřejmé Nepravdy. Laudanovská teorie vyššího řádu otevírá širší pochopení skutečnosti a vizionářský pohled, utváří rovinu smyslu. Je tedy zprostředkujícím činitelem mezi praktickým životem, který musí předpokládat smysluplný a funkční celek, a teoriemi vědních disciplín malého a středního dosahu, přičemž teorie vyššího řádu může sama být teoriemi malého a středního dosahu proměňována.³³ Právě tento nový duch by mohl evoluční ontologii vdechnout druhý život, který jí umožní, aby přestala pomalu „zamrzat“.³⁴

31 Šmajš, J., Proč etika nestačí, c.d., s. 824.

32 Viz Binka, B., Pokus o novou interpretaci jedné „záslužné“ teorie aneb nezaslouženě zamrzající evoluční ontologie, c.d., s. 839-842.

33 Larry Laudan se soustředil na spor o to, co znamená změna vědeckého paradigmatu, obecně pak na spor o to, co – i přes její neustále se proměňující cíle, metody a hodnoty – utváří vědu. Tento spor se pokusil vyřešit tím, že namísto Kuhnova paradigmatu a Lakatosova výzkumného programu postuloval kategorii „výzkumné tradice“, která na jednu stranu zajišťuje odlišení toho, co je vědecký a co nevědecký postup, na stranu druhou zavádí určitou kontinuitu proměňující se „vědeckosti“. Laudanovy teorie vyššího řádu nebyly teoriemi, které by vyvstávaly přímo ve styku s výsledky empirického výzkumu (tedy nebyly teoriemi tzv. malého a středního dosahu), ale teoriemi, které řeší konceptuální a hodnotové rozpory jednotlivých teorií nižšího a středního dosahu způsobem, jenž má zajistit jejich vzájemnou kompatibilitu. Srv. Laudan, L., *Progress and Its Problems: Towards a Theory of Scientific Growth*. Berkeley–Los Angeles, University of California Press 1977.

34 Srv. Binkovo lamento nad „zamrzající“ evoluční ontologií: Binka, B., Pokus o novou interpretaci jedné „záslužné“ teorie aneb nezaslouženě zamrzající evoluční ontologie, c.d., s. 834 a 842.

Nedomnívám se, že profesor Šmajš je „dogmatický a zaslepený radikál“.³⁵ Naopak, myslím si, že byl v jistém smyslu málo radikální. Respektive málo kritický ke svým předporozuměním, jež zdědil z doby formace svého filosofického myšlení. Binkův návrh vnímat evoluční ontologii jako teorii vyššího řádu laudanovského typu je proto dobrým antidotem. V pozdně moderní vědě může být jakákoli teorie pouze falibilním návrhem jak jednat lépe s prozatím dostatečně propracovanými východisky a odůvodněními. Stejně tak v pozdně moderní filosofii může být jakákoli ontologie pouze experimentálně navrženým ideovým nástrojem, jenž nám má umožnit svět kolem nás lépe uspořádat, lépe mu rozumět a co nejinteligentněji se v něm chovat. To je kritický obrat, jímž se pozdně moderní věda a filosofie distancovaly od prométheovského komplexu. Rozpor celé evoluční ontologie spočívá tedy v samotném jejím srdci a lze jej vyjádřit otázkou: Jak můžeme poznat přírodu, poznáváme-li ji pouze prostřednictvím kultury? Zbavíme-li se základního axiomu, totiž že příroda je od kultury *odlišná ontologicky*, otázka sama se stane nevýznamnou a přestane vytvářet rozpor. V takovém případě by bylo možné navázat mezi přírodou a kulturou daleko těsnější vztah, z čehož by posléze plynula daleko větší pravděpodobnost, že lidské poznání bude nakonec schopno se o přírodě něco podstatného dozvědět, a že tyto poznatky budou moci lidstvo přimět k tomu, aby začalo měnit své postoje, hodnoty a chování. (Zda nebude již pozdě, je věc jiná.)

Tento postup vypadá na první pohled radikálně. Evoluční ontologie by přišla o svoji největší zbraň, o dříve fascinující přesvědčení, že právě ona výlučně odhalila skrytou Pravdu. Ve skutečnosti by se ale vzdala pouze dogmatu, jehož odložení ji neučiní ani více, ani méně filosofickou či vědeckou. Pouze jí otevře větší prostor pro hledání řešení a komunikaci. Zjevná odlišnost mezi informací utvářející řád přírody a informací utvářející řád kultury zde bude dál. Zjevný rozpor mezi strukturováním řádu přírody a strukturováním řádu kultury zde také bude dál. I zjevná devastace přírody člověkem zde bude dál. Potřeba změny přístupu člověka k přírodě, k ekosystémům a k sobě zde bude dál. Ekocentrická pozice bude stále potřebná a cenná. Navíc ale evoluční ontologie získá jednu podstatnou výhodu – nebude muset vysvětlovat nevysvětlitelné: jak je člověk schopen přestupovat ve svém poznání z jedné ontologické oblasti do druhé, jestliže je odsouzen k tomu, aby se pohyboval pouze v jedné z nich.

35 Srv. Binkův postřeh, že většina kritiků považuje profesora Šmajše za „dogmatického a zaslepeného radikála“. Binka se domnívá, že je tomu tak proto, že celkově jsou čeští zelení příliš uměřeni – a z toho důvodu jim chybí „poziční a kontextové vidění Šmajsovy teorie“. Tamtéž, s. 838-839.

Silný antropocentrismus, který stál za prométheovským mýtem nositele Pravdy a který evoluční ontologie zdědila z raně moderního myšlení, může profesor Šmajš vyměnit za pozici daleko vyváženější. Za pozici slabého antropocentrismu – antropocentrismu, který sice přiznává své ukotvení, místo a původ v kultuře, který ale na druhou stranu dokáže daleko odvážněji a kreativněji pracovat s významy a hodnotami, jež překračují dřívější poznatky a způsoby myšlení. Tento druh antropocentrismu se nedopouští omylu, jehož se dopouštějí všichni ti, kdo se považují za neantropocentrické biocentriky, zoocentriky či ekocentriky. Všechny tyto pozice totiž vycházejí z antropocentrických předpokladů, které jsou dány tím, že jsme se narodili jako lidé, svět hodnotíme jako lidé a můžeme v něm se vši zodpovědností jednat pouze jako lidé.

Evoluční ontologie před Rubikonem

Pokud správně čtu současnou situaci, pak evoluční ontologie stojí před vážným rozhodnutím, zda najde odvahu k překročení Rubikonu. Zda setrvá na svém skrývaném silném antropocentrismu, anebo zda veřejně přijme antropocentrismus slabý a s ním i všechny závazky, které se s tímto východiskem pojí. Zda najde sílu zbavit se hegelovsko-marxistické argumentační kostry, jež evoluční ontologii vnitřně zrazuje. Tato kostra je totiž vystavěna na prométheovském mýtu raně moderny, jež sám profesor Šmajš považuje za projev systémové příčiny devastace přírody.³⁶ Právě toto opomenutí je důvodem „zamrzání“ evoluční ontologie zevnitř. A proto i oživení může přijít jediné zevnitř.

SUMMARY

How to revive the “frozen” evolutionary ontology

This discussion study takes as its starting point the thinking, which Professor Šmajš and others presented in *Filosofický časopis* 6, 2013 on evolutionary ontology. The author shows an enduring aspect of evolutionary ontology: ontology as the product of human culture attains to knowledge that has the seeming character of objective truth – it thus expresses the true nature of the ontic order of nature. This is not, however, the usual nonsense of inconsistent philosophy. The author of the text identifies as lying behind this step Kantian and Hegelian strategies which make possible this shift from the order of culture to the order of nature. These strategies are (i) a sign of the grounding of Professor Šmajš' ideas in early-modern thinking; and (ii) they are the cause of a strongly anthropocentric attitude, which unwittingly influences the

36 Srv. Šmajš, J., Jak skončí prométheovský mýtus? *Britské listy* [2014 01 31]. Dostupné z www.blisty.cz/art/69145.html; [cit. 1. 7. 2013].

system of evolutionary ontology. At the end of the study, the author points to the fact that it would be more appropriate for evolutionary ontology if its proponents were able to give up their early-modern argumentative approach, and thus rid themselves of their strong anthropocentrism. In this way they would be able to avoid the conceptual conflict which makes evolutionary ontology “frozen” from within.

Key words: strong/weak anthropocentrism, evolutionary ontology, epigenetic/structural information, culture, the myth of Prometheus, nature, Hegel-Marxist/Kantian strategies

ZUSAMMENFASSUNG

Wiederbelebung der „gefrorenen“ Evolutionsontologie

Die Diskussionsstudie geht von den Gedanken aus, die von Prof. Šmajs und weiteren Autoren in der dem Thema Evolutionsontologie gewidmeten 6. Ausgabe der *Filosofický časopis*, 2013, präsentiert werden. Der Autor verweist in dieser Studie auf einen bleibenden Aspekt der Evolutionsontologie: Die Ontologie als Produkt der menschlichen Kultur erlange Erkenntnisse, die die Grundzüge einer objektiven Wahrheit trügen – das heißt, sie würden das wahre Wesen der ontischen Ordnung der Natur ausdrücken. Dabei handelt es sich jedoch nicht um den gängigen Unsinn einer nicht konsistenten Philosophie. Der Autor des vorliegenden Textes sieht hinter diesem Schritt kantische und hegelsche-marxistische Strategien, die diesen Wechsel von der Ordnung der Kultur zur Ordnung der Natur ermöglichen. Bei diesen Strategien handelt es sich um: 1) Merkmale der bleibenden Verankerung des Denkens von Prof. Šmajs im frühmodernen (neuzeitlichen) Denken; und 2) Ursachen eines stark anthropozentrischen Standpunktes, der – ohne es zuzugeben – im System der Evolutionsontologie operiert. Zum Schluss seiner Studie weist der Autor auf die Tatsache hin, dass es für die Evolutionsontologie günstiger wäre, wenn sich ihre Anhänger von frühmodernen Argumentationsansätzen lösen und damit ihren starken Anthropozentrismus ablegen könnten. Auf diese Weise würden sie auch die konzeptuelle Widersprüchlichkeit vermeiden, aufgrund derer die Evolutionsontologie von innen her „einfriert“.

Schlüsselwörter: starker/schwacher Anthropozentrismus, Evolutionsontologie, epigenetische/strukturelle Information, Kultur, Mythos des Prometheus, Natur, hegelsche-marxistische/kantische Strategie