ProInflow: časopis pro informační vědy
Vol. 12, No. 2, 2020, str. 131–142
https://doi.org/10.5817/ProIn2020-2-7
CC BY 3.0 CZ
http://www.phil.muni.cz/journals/index.php/proinflow

FENOMENOLOGICKO-PRAGMATISTICKÁ INTERPRETACE FILOSOFIE INFORMACE JAKO POKUS O NEDUALISTICKÝ PŘÍSTUP

A PHENOMENOLOGICAL-PRAGMATISTIC INTERPRETATION OF THE PHILOSOPHY OF INFORMATION AS AN ATTEMPT FOR A NON-DUALISTIC APPROACH

Michal Černý

Masarykova univerzita

Marek Timko v minulém čísle ProInflow (1/2020) nabídl svoji poměrně obsáhlou kritickou recenzi (či polemiku) mé knihy *Fenomenologicko-pragmatistická interpretace hyperkonektivistického světa: k problémům filosofie informace*, což lze hodnotit jako cenný příspěvek k reflexi metodologických přístupů k filosofii informace. Ta v českém prostředí vychází zcela jednoznačně z pozic realismu, buď u Jiřího Stodoly (2010) jasně aristotelovsky (tomisticky) orientovaného nebo jako v případě některých spíše praktičtějších autorů z analýzy FRBR (Souček et al., 2013).

Doktor Timko se této tradici vymyká, pracuje s modelem evoluční ontologie, kterou se snaží propojit s filosofií informace. Obecně se domnívám, že jeho připomínky k mé knize jsou trojího druhu (pokud jde o ty, na které si dovolím reagovat):

1. ty, mající metodologické konotace,
2. ty, které jsou dány jeho vlastní filosofickou pozicí a její obranou,
3. ty, které se táží po zakoušené dějinnosti inforgů.

Tyto tři otázky jsou spojené s Timkovou kritikou, spočívající v tom, že můj text nepřekračuje intence nebo myšlenková schémata Floridiho. Zde je třeba upozornit na několik momentů, které mé myšlenky od Floridiho odlišují, jakkoli se samozřejmě netajím tím, že právě tento autor představuje klíčové myšlenkové východisko recenzované knihy.

Předně Floridi (2014, 2019) zcela pomíjí rozměr tělesnosti a vztah tělesnosti a poznávání, což je pro moji knihu jeden z klíčových bodů nabízejících celou epistemickou perspektivu filosofie informace. Floridi pracuje s tím, co budeme dále označovat jako ranně moderní figura „buď, anebo“, očekávající dualitu možností volby ze dvou možností, nikoliv kontinuální spektrum odpovědí. Proto je autorem fixovaným na entity jako centra poznání, což má monografie také není. V neposlední řadě ve své knize

aktivně pracuji s autory jako je Buber, Theilhard, Johnson, Lakoff nebo Damasio, což jsou samozřejmě filosofové, kteří stojí zcela mimo Floridiho myšlenkový zájem.

Jinými slovy – jistě máme s Floridim (2014) společný zájem o infosféru, hyperkonektivistický svět nebo inforgy, sdílíme přesvědčení, že v současném světě není možné učit informační etiku, ale jen etiku informace. Ale pragmatistický rozměr uvažování, stejně jako například vztah ke kolektivnímu hledisku poznání, je zcela rozdílný.

Níže se pokusím – byť stručněji než Marek Timko – nabídnout odpovědi na zmíněné tři okruhy otázek či poznámek. Před závorku musím vytknout, že do velké míry kopírují diskuse, které v rámci společné mnohaleté výuky kurzu *Filosofie informace* vedeme. Současně doufám, že nepůjde o jakési „divadlo pro anděly“, ale o vhled do některých aspektů filosofického bádání v této oblasti. Svoji reakci vnímám jako primárně metodologickou.

Fenomenologicko-pragmatistický přístup jako metodologické východisko

Na tomto místě bych se rád vyjádřil i k tomu, jaké je mé metodologické východisko. V češtině je potíž v tom, že slovo heideggriánství není dostatečně etablované ve veřejném prostoru, takže není možné jej (na rozdíl od angličtiny, kde se s ním pracuje zcela běžně) využít pro název knihy. Nicméně již v úvodu knihy se snažím zdůraznit, že to, co pro nás bude označovat fenomenologie, není tradice husserlovská, ale Heideggerova, Sokolova či Patočkova. Tím současně odpovídám na podstatnou část námitek v Timkově recenzi.

Co ale mají fenomenologie a pragmatismus natolik společného, aby bylo smysluplné z nich vytvořit určitý společný výzkumný nástroj? Předně si musíme uvědomit, že jakkoli se většinu času vyvíjejí odděleně, oba myšlenkové směry reagují na společnou situaci ve vědě, filosofii a společnosti. Formují se ve chvíli, kdy končí dlouhé století, kdy se celá společnost rozpadá a znovu utváří, kdy je třeba nabídnout filosofii nikoli jako kabinetní záležitost, ale jako jasnou a srozumitelnou odpověď světu. Ani fenomenologie ani pragmatismus (Dewey, 1966; Šíp, 2016) nejsou od této sociální změny odděleny. Vnímají narůstající emancipaci střední vrstvy, žen, nové uchopení vzdělávání, téma rozpadu tradičních hodnot a vazeb. Odpovědi na své otázky nehledají přitom ve světě vzdáleném, ale v prostředí a jeho reflexi člověkem (Spiegelberg, 2012; Husserl, 1970; Merleau-Ponty, 1964).

Druhou společnou veličinou je nesporně vztah k vědě – jak fenomenologie, tak pragmatismus mají zásadní pozitivní vztah k vědě, kterou nevnímají jako nepřítele lidské přirozenosti, ale jako fenomén, který je specificky lidský, který pomáhá odhalovat principy fungování světa, ve kterém žijeme, a současně vstupuje do prostoru vzájemných interakcí a jeho chápání. To, co Heidegger vyčítá technice, není technika nebo věda sama, ale to, že člověk nedokázal najít k této technice vztah, kterým bude svobodný a autentický (Heidegger, 2000; Heidegger, 2004). Technika se může stát něčím, co učiní

člověka na sobě závislým, říká Heidegger, ale současně je něčím, co nám umožňuje odhalovat neskrytost světa. Neskrytost, která je jak epistemického, tak ontologického charakteru.

Zde se dostáváme ke třetímu důležitému společnému bodu – poznávání není poznáváním hotových věcí, není „saháním do bonboniéry faktů světa“. Poznávání je vždy otázkou osobní biografie toho, kdo poznává, ale i jeho propozic k poznávání. Poznání se odehrává v sociálních, kulturních, zkušenostních kulisách, není zde předmítnuto, dáno dopředu. Pro pragmatismus (a třeba i kognitivní lingvistiku) a fenomenologii (vzpomeňme Patočkovu (1992) habilitační práci) je pak důležité, 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, což není v jiném filosofickém diskursu zcela běžné (Lakoff, 2006; Lakoff & Johnson, 2002; Johnson, 2008).

Tento vztah k tělesnosti s sebou nese ještě jeden důležitý aspekt, totiž že poznávání není pasivní záležitostí. Poznáváme, ale také se stáváme, tedy konstituujeme své bytí, skrze aktivitu. Oddělit od sebe otázku jak a proč je vlastně něčím mimořádně obtížné. Poznání se neděje tak, že by k nám přicházelo, ale naším konáním je vlastně utvářeno a dáváno do vazeb, které můžeme chápat. U pragmatismu se někdy poněkud vulgárně tvrdí, že pravda je to, co je užitečné. Ve skutečnosti se jen chce zdůraznit, že hovořit o poznání (ať již o jakémkoliv) bez vztahu k aktivnímu uchopování zkušenosti a skutečnosti, nedává žádný smysl.

Posledním bodem, který vnímám jako zajímavý a nosný a na tomto místě bych ho rádi zmínil, je absence binární, opozitní či disjunktní myšlenkové figury „buď, anebo“ (Šíp, 2019). Ta je v samém jádru evoluční ontologie, která diferencuje mezi přírodou a kulturou jako dvěma jasně oddělenými entitami. Timko píše, že i když může být diference někdy náročná a nejasná, má smysl se jí ve filosofickém bádání věnovat. To je jistě pravda, 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.

Zygmunt Bauman (2004) dokonce tvrdí (ve shodě například s naším Karlem Čapkem), že jde o samé jádro sociologického myšlení – jsme zde my a oni, zdejší a cizinci, v případě školství pak například znalosti a kompetence. Jenže právě tyto příklady ukazují, že jde o konstrukt výsostně disfunkční – nikdo není dokonalou a neoddělitelnou entitou od my a současně nijak nesouvisející částečkou s oni, nikdy není možné učit znalosti zcela bez kompetencí a kompetence bez znalostí. Snaha o udržení této figury, o které Šíp (2019) píše, že je konstitučním prvkem nacionalismu, je zcela nepřijatelné. Poznávání i bytí se dle mého názoru odehrává téměř vždy v určitém kontinuu, společném prostoru, v němž jsou věci vždy složitější a méně černobílé. Tento myšlenkový fokus pak musíme do filosofie informace, se kterou v knize operuji, integrovat.

Pokud promyslíme výše uvedené body, je před námi poměrně zřetelný a dobře zdůvodněný náčrt realistického (ve smyslu přínosného a užitečného) uchopení filosofie informace. Náčrt, který je postaven na čtyřech myšlenkových pilířích, které jsem zmínil výše, je značně odlišný od Timkovy a Šmajsovy (Šmajs & Krob, 2003) evoluční ontologie, ale i od Floridiho analyticko-fenomenologické metody. Domníváme se, že nám takový projekt umožňuje o filosofii informace přemýšlet způsobem, který doposud nebyl adekvátně prozkoumán (a ano, který jsem ve své knize jen zběžně načrtnul). Způsobem, který umožní dosahovat výsledků a konstruktů, které mají silně originální charakter a mohou nám pomoci pochopit svět, ve kterém se nacházíme.

Naším cílem tedy není nabídnout filosofii informace tak, jak by ji konstituoval Heidegger nebo kdokoliv jiný, ale vytvořit skutečně funkční metodologický nástroj pro systematické zkoumání této oblasti lidského vědění.

K pozici evoluční ontologie

Z výše uvedeného je také patrný bod, ve kterém se neshodneme, totiž právě ona zmíněná myšlenková figura „buď, anebo“. Evoluční ontologie je myšlenkovým směrem jasně kotveným do rané moderny, se vším dobrým i špatným, co k tomuto přístupu patří. Na jednu stranu sice akcentuje absenci ontologické diference mezi biotickými strukturami nebo traktuje téma ohrožení životního prostředí a ekologické krize, ale současně se pevně drží dualistického vidění světa v podstatě v marxistických kulisách souboje mezi přírodou a kulturou, mezi kterými je ostrá propast a silný svár.

V takto načrtnutém filosofickém východisku ale podle mne o žádnou filosofii ve skutečnosti nejde. Filosofie je nesporně interpretativní vědou, jejím cílem (byť ne jediným) je nabídnout klíč k pochopení světa, ve kterém žijeme. Ale jaký klíč nabízí evoluční ontologie: Klíč určité formy vyhroceného nacionalismu, který dělí vše, co jest, na dvě znepřátelené skupiny neutuchajícího sváru, který může končit dobře jen jasným vítězstvím přírody nad kulturou, která bude vykázána do svých malých a příliš nezavazejících mezí. Jakkoli si evoluční ontologie, jako nesubstančního přístupu, velice vážím, zde souhlasit s takovým viděním světa, ale ani s jeho etickými důsledky nemohu.

Timko (2020) například píše (a tento příklad prosím vnímejme jako dokonale ilustrativní): *„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“.“*

S jakými předpoklady pracuje? Předně očekává, že online znamená nějakou vědomou aktivitu – pocit smyslové interakce. To ale samozřejmě nemusí být vůbec pravda – pokud platíme platební kartou, procházíme se po nádraží, kde nás sledují kamery, nebo se jen pohybujeme se zapnutým mobilním telefonem, který analyzuje, kde jsme, pak rozhodně nemůžeme tvrdit, že jsme offline. Offline by nic z toho nefungovalo. Je zde tedy zjevný rozpor mezi fakticitou a analytickým modelem.

Za druhé pracuje s myšlenkou, že být online znamená něco sám aktivně vykonávat. Jenže i nevykonávání, i to, že nejsme připojeni, má v online prostředí svůj otisk. Šedé kolečko ve Facebook Messanger je to nejmenší, co se nabízí. Naše chování nebo nechování v online prostředí společně dotváří naši digitální stopu, která se následně obtiskuje do informací, které jsou nám prostřednictvím reklamy dávány. Známé případy monitoringu osob v Číně (Anderson, 2020) jsou pak jen dotažením toho, že online a offline tvoří dnes v podstatné části našeho života jistý společný prostor, bez ohledu na ono aktivní zapojení se. Argument s aktivitou jako vědomou činností není v kontextu diference online a offline světa validní.

Za třetí Timko hovoří o simulovaném prostředí. Zde se projevuje předpoklad, že kultura a příroda jsou od sebe odděleny, že můžeme nějaké prostředí označit za přirozené nebo přírodní a druhé za kulturní nebo technické, v tomto případě dokonce simulované. To s sebou nese ale několik podstatných problémů, které jsou dle mého soudu neudržitelné. Předně co je to prostředí? Z Timkova výkladu vyplývá, že zde existuje nějaké přírodní či přirozené prostředí, ale co to je? Jan Sokol (2000) upozorňuje na skutečnost, že člověk je jediné zvíře, které žádné přirozené prostředí nemá. Většina z nás by v džungli ani v lesích Moravy a Čech, kdyby zmizeli všichni lidé, technika, stavby, těžko přežila. Jinými slovy – člověk je tím, kdo si prostředí pro život aktivně upravuje a vytváří. Toto prostředí mu umožňuje nejen existovat, ale i uskutečňovat své bytí, jako jistý vědomý a chtěný projekt.

Prostředí není něco, do čeho je – jak patrně soudí Timko – člověk vnořen jako „rybička do prázdného akvária“. Není ostře oddělené hranicemi naší kůže od všeho ostatního. *Die Umwelt* (tedy prostředí) je to, z čeho vyvstáváme, s čím jsme propojení, co konstituuje to, kým jsme. Skrze různé interakce získáváme možnost poznávat právě proto, že jsme v tomto prostředí. Člověk a prostředí jsou od sebe neoddělitelné entity. Nemůžeme říci, že prostředí je možné vyměňovat jako vodu v našem pomyslném akváriu a rybička si na tyto změny rychle zvykne. Prostředí je to, co utváří naše myšlení, naše bytí je do něj vetkáno a těžko můžeme tvrdit, že jedno je simulované a druhé snad skutečné a přirozené.

Naše rozhodování a bytí, náš jazyk i kultura, vše, co můžeme komunikačně manifestovat, je výsledkem složitého vyrovnávání, jisté homeostatické rovnováhy, mezi námi a prostředím, v němž se nacházíme (Damasio, 2019). Říci, že jeho část je simulovaná, znamená věřit, že simulovaná je i část nás. Tento silný předpoklad však Timko nijak nevykazuje.

Poslední bod, který musím zmínit, je otázka individuality. Timko chápe bytí online nebo offline jako čistě privátní akt, do kterého nijak nevstupuje sociální rozměr reality. Tak tomu ale pravděpodobně není.

Předně je kyberprostor podstatným místem formování celospolečenského diskursu, je místem, kde se utváří realita jako sociální konstrukt. Vyhraněný materialismus kolegy Timka, který předpokládá realitu jako čistě materiální fakt, je vzhledem k výzkumům kognitivních vědců nebo sociální psychologie více než problematický (Berger & Luckmann, 1999). To, co označujeme jako realitu, tedy systém propozic a informačních interakcí, skrze něž jsme ponořeni do světa, který můžeme chápat a poznávat, není světem online nebo offline, ale spojitým prostředím obou, tedy tím, co Floridi (2014) označuje jako onlife. Toto bytí v kontinuu je pravděpodobně jedinou možností, jak adekvátně popsat epistemickou situaci, ve které žijeme. Mé „offline" není nikdy úplným „offline", protože druhý online být může, protože jeho zkušenost, jazyk, chování s touto kontinuální interakcí souvisí. Nejde přitom o jednosměrné ovlivňování – i já, jakožto offline entita (v Timkově vymezení) svým bytím a chováním ovlivňuji ty, kteří jsou „online", možnost odpojit se je možná snad jen v ukrytí se v hlubokém pralese, z nějž není úniku.

Domnívám se, že poznání je sociálním procesem, který je environmentální, tedy dokonale zapuštěným v prostředí, v němž k tomuto poznání a utváření člověka dochází. O poznání je nesmyslné hovořit z pozice jednotlivce, který by byl od všeho dokonale izolován. Ostré hranice mezi entitami neexistují, domníváme se, že jednotliví aktéři epistemického procesu jsou natolik vzájemně provázání, že nelze hovořit o nějaké subjekt-objektové interakci, která je typická pro objektivismus, ale jako o poznávání, které je neustálou přestavbou, přetvářením, změnou vnitřních i vnějších propozic.

Inforgové

Posledním tématem, které bych rád v této polemice se svým milým kolegou otevřel, je téma inforgů (Floridi, 2014; Floridi, 2013), které Jela Steinerová (2020) překládá nikoliv jako já – tedy informační agenty – ale jako informační organismy. Timkova pozice a otázka v této věci je poměrně zřejmá: existuje ostrá hranice mezi technikou a přírodou, příroda není převoditelná na mechanický cyklus, z čehož plyne omezená možnost vzájemné prostupnosti nebo dokonce ontologického smývání hranic mezi těmito dvěma formami skutečnosti. Tyto úvahy před nás kladou otázku po dějinnosti – dokáží inforgové chápat vlastní dějinnost?

K první části námitky jsem se již vyjádřil výše – po mém soudu hranice mezi technikou a přírodou neexistuje, tvoří jedno kontinuum, což jistě neznamená, že by nebylo možné například životní prostředí proměňovat natolik, že se v něm nebude dát žít. To jistě možné je a souhlasím s evolučními ontology, že jde o jedno z největších společenských témat současnosti, a i o téma bytostně filosofické. Říci ale, že 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, je něco jiného.

To, co považuji za nesporné, je, že technika mění možnosti našeho poznání, způsoby našeho chování, jeho možnosti i sociální vazby, komunikační akty, a dokonce i jazykové prostředky, které používáme.

Tím, jaký důraz klademe na poznávání jako na enviromentální problém (tedy na téma prostředí), je jasné, že s velkou diferencí v této rovině počítat nemůžeme. Lidské poznání je do velké míry založené na informacích, které přebírá z prostředí bytostně technizovaného – ostatně i stream informací na sociálních sítích není jen produkcí člověka, ale je spojen s pečlivým výběrem toho, co by pro daného aktéra mohlo být zajímavé.

Současně pokud sledujeme to, jakým způsobem dochází k trénování umělé inteligence, tak se vždy využívá nějaká interakce s člověkem; ať již výběrem dat nebo neuronové struktury, volbou tématu, interakčních možností atp. Tedy nemáme zde odlišené lidské a technické poznávání světa, ale oba tvoří jistý společný, složitě provázaný celek, čímž se opět vracíme k absenci figury „buď, anebo“, která je pro celou polemiku zásadní.

Můžeme tedy shrnout, že přinejmenším v rovině epistemické je skutečně vhodné a funkční uvažovat o vzájemných interakcích, které jsou často takového charakteru, že dokážeme (a vlastně ani nemáme potřebu) zda jde o interakci člověka se strojem nebo s člověkem.

Před námi je druhá, a pravděpodobně nejnáročnější otázka, se kterou Timko přichází, totiž, zda technika chápe dějinnost. Dějinnost není zachycením historie, tedy nějakou pamětí, ale otázkou převzetí odpovědnosti, jistého rozvrhu péče o druhé, o kterém hovoří Patočka (1999). Patočka vznik dějinnosti vztahuje k formování řecké πόλις. V ní nešlo o zájem jedince nebo rodu, ale blaho celé obce. Toto rozvrhování blaha, jako aktivního přání participace něm, je pro Patočku pramenem dějinnosti. Dějiny jsou tím, co je s touto ideou utvářeno.

Pokud se máme podívat na fenomenologickou analýzu tohoto problému, bude vhodné připomenout ještě skutečnost, že Heidegger (2008) odlišuje dvě základní modality bytí – tedy bytí autentické a neautentické. To, které si klade otázku po svém bytí jakožto bytí, které se nenechá zahlušit potřebou po obstarávání, ale jde na hlubinu limitů své vlastní existence, označuje jako bytí autentické.

Pokud rozumím správně vystavenému problému, tak můžeme říci – jen autenticky chápané (a prožívané) bytí, bytí zakoušející svůj Pobyt v krajnosti a vypjatosti, může být tím, které chápe dějinnosti. Jen u něj můžeme nacházet onu esenciální potřebu, která dává historii dějinnost, totiž potřebu péče o duši.

Takto formulovaná otázka má samozřejmě jedinou možnou odpověď. Technika si není vědoma sama sebe, nemá explicitně implementovanou schopnost zakoušení vlastní existenciální úzkosti, a nemůže tedy sama vstoupit do procesu konstituce dějinnosti. Avšak jsou zde dvě „ale“, kterých si v této odpovědi musíme být vědomi.

Ani Patočka, ani Heidegger nikdy nepředpokládali, že v πόλις bude osob s autentickým chápáním vlastního Pobytu nějaké velké množství. Autentické bytí je vzácné, Buber (2005) asi podobnou věc označuje jako záblesky proporcionálního vztahu Já-Ty, které nikdy netrvají dlouho. Má smysl o ně usilovat, jsou tím, co z nás dělá lidi v nejhlubším slova smyslu, ale nejde o trvalý stav. Péče o duši je

jistě cenným ideálem, jistou základní životní propozicí, ale ani ona se neprojevuje v nepřetržitě uvědomovaném si autentickém bytím. I Anna Hogenová (Hogenová & Drtinová, 2018), pravděpodobně nejkonzervativnější interpretka Martina Heideggera, hovoří o záblescích.

Jinými slovy – konstituce dějinnosti je procesem zcela zásadním, ale stojícím na záblescích několika málo výjimečných osobností. Osobností, které veřejný prostor natolik redefinují a přetvářejí, že mu dávají nový smysl a význam. Z prosté existence ho přivádějí k dějinám. Naše první „ale" je tedy postavené na předpokladu, 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. Ostatně v takovém případě by narýsovaná čára mezi člověkem a ne-člověkem, byla příliš úzká, protože většina lidstva by se do ní pravděpodobně nevešla.

Ono druhé ale nás pak vede k významu společnosti v procesu konstituce dějinnosti – pokud tvrdíme, že: *„Technika si není vědoma sama sebe, nemá explicitně implementovanou schopnost zakoušení vlastní existenciální úzkosti a nemůže tedy sama vstoupit do procesu konstituce dějinnosti."*, tak poslední slovo sama je podstatné. Dějinnost není nikdy možné konstituovat sám. Patočka až obřadně zvažuje vývoj společnosti, ve které musí být lidé, kteří za nejvyšší hodnotu nepovažují ani sebe, ani svoji rodinu, ale nějaké obecné ideály, blaho πόλις. *Non ego sed tu,* mohli bychom říci. Uvažovat o tom, zda dějinnost je faktem dostupným technice, není adekvátní otázkou, alespoň nikoli pro knihu, kterou kolega Timko recenzoval – dějinnost je něčím, co zakoušíme společně, v prostředí, které můžeme spojit s infosférou (Floridi, 2014) a infogy. I oni totiž dějinnosti přispívají. I oni jsou součástí kulturní diversity, která v sobě nese velký význam a hodnotu. To, že jsou jiní nebo nedisponují určitými kognitivními možnostmi, není důvod pro jejich vyloučení (Denglerová, 2016).

Jejich bytí není autentické, ale pokud bychom chtěli být heideggerovsky jízliví, mohli bychom říci, že totéž můžeme říci o většině lidí, se kterými se běžně setkáváme. To by ale nemělo být důvodem, pro který někoho z procesu spolu-konstituce dějinnosti vyloučíme. Současně to ale nemá žádný vztah například k legislativní nebo etické (ne)diferenci mezi jednotlivými infogy. Domnívám se, že smazání natrénované neuronové sítě, je eticky méně závažné než usmrcení člověka. Což však nevylučuje, že taková neuronová síť mohla k procesu poznávání světa přispět výrazněji než leckterý člověk. Jeho hodnotu ale tento příspěvek dle mého soudu netvoří.

Závěrem

Timko se v závěru své polemiky dostává k otázce posunů kantovských otázek od „co“ k „jak“. Domnívám se, že předložená polemika v sobě již část odpovědi skrývá – Floridi (2019) hovoří o tom, že žijeme v zettabitové době. Množství faktů, které jsme o světě schopni shromáždit, je naprosto nicotné, z několika „patternů“ (fragmentů, vzorků) se snažíme utkat představu světa, což je podnik mimořádně riskantní. Ještě před dvaceti lety existovalo nemálo lidí, kteří říkali, že je nesmírně baví kvantová mechanika nebo problematika černých děr, jenže matematiku k tomu neumí. Závěry, které z popularizačních textů, bez znalosti kontextu a matematiky, dokázali tvořit, byly nejednou naprosto bizarní. A svět, ve kterém žijeme, je pravděpodobně ještě složitější.

Domnívám se, že onen obrat od „co“ k „jak“ není obratem povýšenecké exaktní vědy a techniky, ale něčím, co je v pragmatické tradici nesmírně silně přítomné. Obratem k tomu, že poznávat svět je možné skrze činnost. Jen zkušenost, která musí zakoušet ono jak, může vést k poznání. Ty podstatné otázky tedy začínají jak – což nevylučuje, jak doufám, že se dokáží dopracovat po lopotné zkušenosti k onomu proč.

V závěru své polemiky bych chtěl poděkovat Markovi Timkovi za pečlivou polemiku a mnoho bodů k diskusi, které jsem snad ve svém textu dokázal alespoň částečně osvětlit. Současně věřím, že mnou načrtnutý myšlenkový program je natolik kontroverzní a hodný diskuse, že se k němu budeme ještě opakovaně vracet a přít se o něm. Filosofie není otázkou majetnictví pravdy, ale odvahou vstupu do dialogu, za což předložené polemice velice děkuji.

Literatura

Anderson, R. (2020). The Panopticon Is Already Here. *The Atlantics*. September 2020.

Bauman, Z. (2004). *Myslet sociologicky: netradiční uvedení do sociologie*. Praha: Sociologické nakladatelství.

Berger, P. L., & Luckmann, T. (1999). *Sociální konstrukce reality: pojednání o sociologii vědění*. Brno: Host.

Buber, M. (2005). *Já a Ty.* Praha: Kalich.

Černý, M. (2020). *Fenomenologicko-pragmatistická interpretace hyperkonektivistického světa: k problémům filosofie informace*. Brno: Masarykova univerzita.

Damasio, A. (2019). *The strange order of things: Life, feeling, and the making of cultures*. New York: Vintage.

Denglerová, D. (2016). Kategorizace u dětí na počátku školní docházky v kontextu různých socio-kulturních prostředí. *Pedagogika*, *66*(3).

Dewey, J. (1966). Democracy and education (1916). *Jo Ann Boydston (ed.). The Middle Works of John Dewey*, *9*, 1899-1924.

Floridi, L. (2013). *The philosophy of information*. Oxford: Oxford University Press.

Floridi, L. (2014). *The fourth revolution: How the infosphere is reshaping human reality*. Oxford: Oxford University Press.

Floridi, L. (2019). *The logic of information: A theory of philosophy as conceptual design*. Oxford: Oxford University Press.

Heidegger, M. (2000). *O Humanismu*. Rychnov nad Kněžnou: Ježek.

Heidegger, M. (2004). *Věda, technika a zamyšlení*. Praha: Oikoymenh.

Heidegger, M. (2008). *Bytí a čas*. Praha: Oikoymenh.

Hogenová, A., & Drtinová, D. (2018). *Hogenová: Pořád si na něco hrajeme, žijeme odpojení od sebe, to plodí deprese, úzkost*. Dvtv. Retrieved October 08, 2020, from https://video.aktualne.cz/dvtv/porad-si-na-neco-hrajeme-hledani-sebe-sama-je-prace-na-cely/r~69b27410051011e9b474ac1f6b220ee8/

Husserl, E. (1970). *The crisis of European sciences and transcendental phenomenology: An introduction to phenomenological philosophy*. Evanston: Northwestern University Press.

Johnson, M. (2008). *The meaning of the body: Aesthetics of human understanding*. Chcicago: University of Chicago Press.

Lakoff, G. (2006). *Ženy, oheň a nebezpečné věci: co kategorie vypovídají o naší mysli*. Praha: Triáda.

Lakoff, G., & Johnson, M. (2002). *Metafory, kterými žijeme*. Brno: Host.

Merleau-Ponty, M. (1964). *The primacy of perception: And other essays on phenomenological psychology, the philosophy of art, history, and politics*. Evanston: Northwestern University Press.

Patočka, J. (1992). *Přirozený svět jako filosofický problém*. Praha: Český spisovatel.

Patočka, J. (1999). Evropa a doba poevropská [Europe and Post-Europe]. *Péče o duši II*. Praha: Oikoymenh.

Sokol, J. (2000). *Člověk jako osoba.* Praha: Universita Karlova – Institut základů vzdělanosti.

Souček, J., Souček, M., & Drobíková, B. (2013). Konceptuální model informace a FRBR. *ProInflow*, *5*.

Spiegelberg, E. (Ed.). (2012). *The phenomenological movement: A historical introduction* (Vol. 5). Springer Science & Business Media.

Steinerová, J. (2020). Etika Digitálnych informacií vo svetle sociálnych hodnôt informácií. *Itlib*, *24*(2), 6-21.

Stodola, J. (2010). Analýza pojmu informace a jeho klasifikace s užitím aristotelské filosofie. *ProInflow*, *2*(1).

Šíp, R. (2016). Dewey a „český Dewey", pedagogika a ideologie. *Pedagogika*, *66*(2).

Šíp, R. (2019) *Proč školství a jeho aktéři selhávají: Kognitivní krajiny a nacionalismus.* Brno: Masarykova univerzita.

Šmajs, J., & Krob, J. (2003). *Evoluční ontologie*. Brno: Masarykova univerzita.

Timko, M. (2020). O některých "úskalích" Černého fenomenologicko-pragmatistické interpretace filosofie informace. *ProInflow*, 1*2*(1).

Poznámka o autorovi

Michal Černý

Na Katedře informačních studií a knihovnictví na FF MU se zaměřuje především na problematiku digitálních kompetencí, učící se společnost a filosofii informace. Na Katedře sociální pedagogiky PedF MU zkoumá vztah technologických změn a filosofie výchovy. V současné době působí jako řešitel projektu aplikovaného výzkumu.

E-mail: mcerny@phil.muni.cz