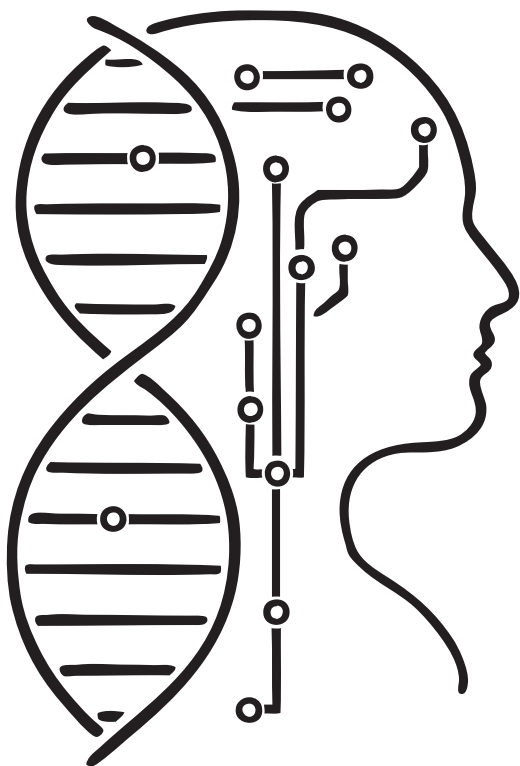


Vratislav Moudr



**Hybridy a kyborgové  
mezi  
přírodou a kulturou**  
*K evoluční ontologii 2.0*

**MASARYKOVA  
UNIVERZITA**



**Hybridy a kyborgové  
mezi přírodou a kulturou**

Vratislav Moudr

**MUNI**  
PRESS



# Hybridy a kyborgové mezi přírodou a kulturou

*K evoluční ontologii 2.0*

**Vratislav Moudr**

Masarykova univerzita  
Brno 2025

*Knihu recenzovali:*

prof. PhDr. Emil Višňovský, Ph.D.

doc. PhDr. Dušan Janák, Ph.D.

*Kresba na obálce:*

Lukáš Levák

© 2025 Masarykova univerzita

ISBN 978-80-280-0689-1

ISBN 978-80-280-0688-4 (brožováno)

<https://doi.org/10.5817/CZ.MUNI.M280-0689-2025>

# Obsah

Úvod . . . . .	7
<b>I. Evoluční ontologie a hybridy . . . . .</b>	<b>15</b>
Uspořádanost (informace) přírody a kultury . . . . .	17
Přirozená evoluce a informace . . . . .	20
Přirozená strukturní informace genetická . . . . .	20
Přirozená sémantická informace neuronální . . . . .	21
Sociokulturní evoluce a informace . . . . .	23
Sociokulturní informace sémantická . . . . .	24
Sociokulturní informace strukturní . . . . .	25
Konflikt kultury s přírodou . . . . .	26
Uspořádanost (informace) hybridů . . . . .	28
Co by mohlo být hybridem? . . . . .	35
<b>II. Hybridy genetické, psychické, ekosystémové, příroda a kultura . . . . .</b>	<b>39</b>
Nástup hybridů . . . . .	41
Záplava hybridů . . . . .	46
Hybridní ekosystémy . . . . .	48
Hybridní psychika . . . . .	50
Kde je příroda? . . . . .	51
Kde je kultura? . . . . .	55
<b>III. Lidský hybrid kyborgem . . . . .</b>	<b>59</b>
Člověk hybridem . . . . .	62
Člověk kyborgem . . . . .	66
Zrod, úpadek a možné zmrtvýchvstání „kyborga“ . . . . .	67
<b>Závěr . . . . .</b>	<b>83</b>
Souhrn . . . . .	91
Summary . . . . .	95
Bibliografie . . . . .	99
Rejstřík . . . . .	105



# Úvod

Evoluční ontologie Josefa Šmajse<sup>1</sup> hájí od počátku 90. let tvrzení o konfliktním vztahu sociokulturního systému a původního ekosystému Země, tedy předpoklad o fyzickém střetu „kultury“ (civilizace, technosféry) a „přírody“ (biosféry) jako dvou nesorodých forem bytí.<sup>2</sup> Ontický<sup>3</sup> konflikt mezi těmito odlišnými pozemskými řády je podle evoluční ontologie způsoben především jinými pravidly jejich evolučního uspořádávání. Jde v podstatě o odlišný informační provoz uvnitř dvou otevřených dynamických systémů<sup>4</sup>, který se projevuje v rozdílném způsobu i tempu formování jejich fyzických struktur. Kvůli látkově-energetické i prostorové závislosti<sup>5</sup> kultury na přírodě je pak růst materiálního těla kultury cestou k její sebedestrukci.

Prizmatem evoluční ontologie (dále jen EO) je kultura vůči přírodě vlastně novotvarem – tumorem.<sup>6</sup> Pakliže chápeme bujení rakovinného tumoru a šíření jeho buněk v těle jako růst

<sup>1</sup> Např. Šmajš, J., *Kultura proti přírodě: Tři ekologické eseje*. Brno, Zvláštní vydání 1994; Šmajš, J., *Ohrožená kultura*. Praha, Hynek 1995; Šmajš, J., Krob, J., *Evoluční ontologie*. Brno, MU 2003; Šmajš, J., *Filosofie – obrat k Zemi*. Praha, Academia 2008; Šmajš, J., *Fenomén technika*. Brno, Doplněk 2016.

<sup>2</sup> Pojem „bytí“ Šmajš chápe v jeho nejširším, a snad tedy i všeobecně přijatelném významu jako řád a celek světa. Přesto, že tento pojem vyjadřuje skrytou jednotu všeho jsoucího, Šmajš za touto jednotou, za jednotou principů evolučního procesu, rozlišuje dva konfliktní pozemské řády či evoluce: „Pojmem ‚kultura‘ budeme rozumět proces i výsledek lidské společenské činnosti (souhrn lidských aktivit i všeho toho, co tyto aktivity vytvářejí), tj. evoluci kulturního systému produkující nejen kulturu duchovní, nýbrž právě tak nutně i kulturu materiální, techniku, instituce, organizace, regulativy atp. Tento pojem tedy užíváme jako opoziční k pojmu ‚příroda‘, jímž rozumíme výsledek i proces přirozené kosmické a pozemské aktivity (evoluce). Z důvodů systémové interpretace... dáváme pojmu ‚kultura‘ přednost před příbuznými pojmy ‚civilizace‘, ‚společnost‘, ‚technosféra‘.“ Šmajš, J., *Evoluční ontologie kultury a problém podnikání*. Brno, Doplněk, MU 2012, s. 23 (pozn. pod čarou).

<sup>3</sup> Slovo „ontický“ Šmajš užívá ve významu „fyzický“, „reálný“, resp. jako: „týkající se bytí; reálně existující“. Šmajš, J., *Filosofie – obrat k Zemi*, c. d., s. 415 (rejstřík pojmů).

<sup>4</sup> To jsou systémy, které jsou schopné se vyvíjet (zvyšovat svou uspořádanost) na základě otevřenosti vůči svému okolí – vůči „toku“ energie (látky) a informace. Proto je můžeme označit také jako systémy disipativní – energii jsou schopné ze svého okolí přijímat a zase ji zpět vylučovat (disipovat). Srov. např. Prigogine, I., Stengers, I., *Řád z chaosu: nový dialog člověka s přírodou*. Praha, Mladá fronta 2001.

<sup>5</sup> Prostřednictvím člověka jde však také o závislost informační. Jak ještě vysvětlím, člověk podle evoluční ontologie zprostředkovává kultuře informaci „špatným čtením přírody“.

<sup>6</sup> Takovou metaforu najdeme i v textech Šmajše, například v „Důvodové zprávě“ k návrhu Ústavy Země. Srov. např.: Šmajš, J., *Fenomén technika*, c. d., s. 193 a 200.

endogenního cizopasníka,<sup>7</sup> pak se pro vykreslení vztahu kultury a přírody nabízí také metafora, která je příhodná i z pohledu nedávných pandemických dnů. Sociokulturní systém je pro přírodu zvláštním umělým parazitem (cizopasníkem)<sup>8</sup>, který ji zatěžuje už delší dobu nadhraničně. Na rozdíl od přirozených parazitů není totiž kultura funkčně vřazená do autopoietických<sup>9</sup> procesů celku původního ekosystému Země. Nezatěžuje svými přebujelými metabolickými a územními nároky jen jeho dílčí živé struktury, ale pozemskou přírodu jako takovou. Neohrožuje tím ovšem její existenci, ale existenci sebe samotné.<sup>10</sup> Snižováním „biologické zdatnosti“ přírody – decimováním jejího informačního bohatství<sup>11</sup> – kultura velice rychle rozvrací integritu svého jediného možného hostitele a tím i stabilní podmínky pro reprodukci života lidského druhu. Aktivita lidí přitom zprostředkovává kultuře látku, energii i informaci, a má tak pro její stavbu nenahraditelnou funkci.<sup>12</sup>

Morální problém, který se tím otevírá, souvisí proto nejen s obrovskými ztrátami hodnot na straně pozemské přírody, které jsou v jistém smyslu dočasné,<sup>13</sup> ale také s absolutními hodnotovými ztrátami spojenými s člověkem a s produkty jeho tvořivé sociokulturní aktivity, s hrozbou předčasného vymizení lidstva a kultury z povrchu Země. Pokud jde o řešení

<sup>7</sup> „Rakovinné buňky v zásadě nejsou nic víc než abnormální buňky s mutacemi, které jim umožňují přežít a reprodukovat se lépe než jiné buňky.“ Lieberman, D. E., Příběh lidského těla: evoluce, zdraví a nemoci. Brno, John Melvil Publishing 2016, s. 181.

<sup>8</sup> V kanonických textech EO najdeme také tuto „parazitární“ metaforu, kterou si Šmajš pomáhá při charakterizování vztahu kultury a přírody. Srov. např.: Šmajš, J., *Filosofie – obrat k Zemi*, c. d., s. 169–170.

<sup>9</sup> Slovo autopoiesis (autopoiesis) můžeme nahradit českým slovem „sebetvorba“. Teoretičtí biologové Humberto Maturana a Francisco Varela se prostřednictvím svého konceptu autopoiesis dívají na živé systémy jako na struktury schopné sebetvorby. Takové systémy ve vzájemných dynamických vazbách s ostatními aktéry udržují svoji identitu (organizaci), existenci i vlastní hranice, a to i přesto či právě proto, že jsou informačně (organizačně) uzavřené. Srov. Maturana, H., Varela, F., *Strom poznání*. Praha, Portál 2016.

<sup>10</sup> Proto také Šmajš dává své zásadní knize název „Ohrožená kultura“. Šmajš, J., *Ohrožená kultura*. Praha, Hynek 1995.

<sup>11</sup> Tj. také biodiverzity.

<sup>12</sup> Nechávám tu stranou spekulativní sci-fi otázku, zdali je možné, aby byl v budoucnosti člověk v těchto jeho funkcích, které udržují planetární technosféru, nahrazen strojem (umělou inteligencí).

<sup>13</sup> Zmizí-li druh, je to navzdý, ovšem pozemská příroda, která by nebyla narušovaná ze strany kultury, by ztrátu jeho ekosystémových funkcí vykompenzovala a časem nahradila prostřednictvím své pomalé evoluční tvořivosti.

tohoto ultimativního morálního problému, mluví Šmajš o paradigmatické změně současného „predátorského“ nastavení kultury na „biofilní“.<sup>14</sup> K takové změně by podle něj bylo nutné transformovat specifickou<sup>15</sup> vnitřní informaci sociokulturního systému, pro jejíž označení volí tradiční pojem „duchovní kultura“. Zůstaneme-li u metafory parazita a hostitele, jde v podstatě o takovou transformaci genomu kultury, která by vedla k proměně jejího parazitického vztahu vůči přírodě na vztah „komensální“, jak říkají biologové. Symbióza je v tomto případě nedosažitelná – příroda ve svém celku z kulturního systému nikdy benefitovat nebude. Bylo by ale možné, aby kultura nezatěžovala svůj přirozený hostitelský systém přespříliš – aby nesnižovala schopnost jeho sebeobnovy pod únosnou mez.<sup>16</sup>

Proto, že kultura ve skutečnosti není organismem integrovaným genetickou informací, a také proto, že závisí jen na jediném možném planetárním hostiteli, nebude schopna upravit svůj vztah k němu tak, jak to dělají přirození parazité – prostřednictvím mnoha pokusů a omylů, tj. prostřednictvím náhodných změn ve své vnitřní konstitutivní informaci.<sup>17</sup> K jejímu perspektivnímu vztahu s přírodou by mohla vést jen historicky bezprecedentní záměrná transformace této konstitutivní

<sup>14</sup> Ke zrodu a vývoji predátorského duchovního paradigmatu i k potřebě jeho biofilní transformace se Šmajš vyjadřuje až v posledních letech své publikační činnosti. Srov. např.: Šmajš, J., Fenomén technika, c. d., s. 175–183; Šmajš, J., Nenahraditelnost filosofie. Filosofický časopis, 66, 2018, č. 4, s. 595–603.

<sup>15</sup> Specifickou nejen pro svůj ne-přirozený charakter, ale také proto, že není fixovaná v centrální paměťové struktuře, a je tedy „rozptýlená“ či „volná“ a „disponibilní“. Srov. např.: Šmajš, J., Filosofie – obrat k Zemi, c. d., s. 142.

<sup>16</sup> Toto přirovnání najdeme také u Šmajše: „Nejde tu o změnu, kontrolu či nové rozvržení moci uvnitř tradiční protipřírodní kultury. Jde o změnu parazitické strategie kultury ve vztahu k hostitelské planetě.“ Šmajš, J., Filosofie – obrat k Zemi, c. d., s. 170. Šmajš však nikde nemluví o „komensálním vztahu“. Pakliže si pomáhá podobnou metaforou hostitele a cizopasníka, pak v souvislosti s biofilní proměnou vztahu kultury k přírodě opakovaně mluví právě o symbióze. Srov. např.: Šmajš, J., Fenomén technika, c. d., s. 193 (Důvodová zpráva k návrhu Ústavy Země); Šmajš, J., Evoluční ontologie kultury a problém podnikání, c. d., s. 232 (Deklarace závislosti). Jakkoli jsou pojmy symbióza, parazitismus, mutualismus v biologii vymezované nejednoznačně, předpoklady EO o povaze kultury a přírody neumožňují podle mého názoru dosažení symbiózy ve smyslu vzájemně prospěšného vztahu mezi cizopasníkem a jeho hostitelem. Symbiotické by tu mohlo být maximálně určité jednání. Například to, které by odvrátilo impakt exoplanetárního tělesa na povrch Země. Podobný technický zážrak by však neměl charakter dlouhodobého vztahu kultury k přírodě ostatně podobně, jako ho nemá ani jakékoli pouze lokální či dílčí ochranná opatření.

<sup>17</sup> Tzn. prostřednictvím náhodných genetických mutací a jejich selekcí ze strany přirozeného prostředí („přirozeným výběrem“).

informace (duchovní kultury) na základě adekvátní teoretické diagnózy problému. Tím, že EO předkládá společnosti originální odpověď na otázku po povaze přírody, kultury a jejich vztahu,<sup>18</sup> usiluje v této věci o rehabilitaci filosofické ontologie. Upozorňuje nás, že se dnes bez tohoto tradičního prostředku ke zkoumání celku světa neobejdeme.<sup>19</sup> Příčiny existenčního problému lidstva a civilizace, stejně jako příčiny ostatních problémů globálních i mnohých problémů lokálních či osobních sahají zkrátka příliš hluboko do podstaty sociokulturního vztahování se k přírodě. A protože mají co dělat s historií myšlenkové reflexe skutečnosti, nemůže se dnes filosofická ontologie této důležité role zříci ani proto, že nese hlavní vinu za ono parazitické („predátorské“) nastavení (duchovní) kultury v minulosti. Musí přijmout svoji odpovědnost a nabídnout adekvátnější obraz světa, který by mohl být podkladem pro včasnou změnu směřování lidstva a kultury k dlouhodobější perspektivě.

Výše načrtnutá diagnóza je v EO podložená seriózně vystavěnou informační teorií, a nikoli zjednodušujícími biologickými metaforami použitými v tomto úvodu. V první kapitole (*Evoluční ontologie a hybridy*) bude proto zapotřebí vyložit<sup>20</sup> nejprve základní teze EO a tím ji zároveň vymezit oproti tradičnímu přístupu, v němž se kultura chápe jako dokonalejší pokračování přírody, ale také oproti současnému přístupu některých myslitelů, jenž rozpouští přírodu a kulturu v jedné jediné systémově uspořádané skutečnosti. I přesto, že pohled EO přijímám za svůj, v první kapitole bude mým hlavním cílem zpochybnit některé z jejich důležitých předpokladů. Později

<sup>18</sup> Podle Šmajse teprve EO vřazuje kulturu do ontologie jako zvláštní materiální strukturu (řád). Je to jeho vlastními slovy: „první ontologie, která filosoficky tematizuje ontický konflikt kultury s přírodou“. Srov.: Šmajš, J., *Filosofie – obrat k Zemi*, c. d., s. 18.

<sup>19</sup> Samozřejmě že tento prostředek má sám sociokulturní charakter. Námítky, že EO se zdá mluvit z pozic samotné přírody jako nějaké říše objektivní pravdy a dobra, neobstojí. Srov.: Moudr, V., „Zamrzlá“ interpretace evoluční ontologie?, *Filosofický časopis*, 63, 2015, č. 4, s. 581–593.

<sup>20</sup> Abych učinil zadost podivným kritériím pro uznání textu za monografii, měl bych doplnit, že na různých místech této teoretické práce jde metodologicky nejen o výklad, ale také o interpretaci či komparaci. Neužívám tu žádných specifických metod, pouze těch obecných, které odpovídají běžným způsobům našeho usuzování (indukce, dedukce, zobecňování, konkretizace apod.) a běžné práci se zdroji, stejně jako zavedeným způsobům na jejich odkazování.

totiž načrtnu dodatek, který snad nedostatky v těchto předpokladech odstraňuje. Konkrétněji řečeno, půjde o dodatek evolučně-ontologické teorie informace, jenž by dovolil uchopit i ten způsob *in-formování* pozemských struktur, který doposud zůstal stranou její pozornosti. Zdá se totiž, že skutečnost není tvořena pouze dílčími strukturami uspořádanými přírodou na jedné a kulturou na druhé straně. Přírodní a sociokulturní tvořivost se v mnohých případech spojuje a společně produkuje hybridní aktéry naší skutečnosti.

Ve druhé kapitole (*Hybridy genetické, psychické, ekosystémové, příroda a kultura*) budu chtít pečlivěji zdůvodnit tvrzení, že za hybridní struktury můžeme považovat geneticky *in-formované* systémy, které jsou právě na úrovni jejich vnitřní genetické informace částečně modifikované kulturou. Taková modifikace genomu přitom může být jak záměrná, tak nezáměrná, tj. může být buď výsledkem záměrné selekce prostřednictvím lidské mysli (pomocí šlechtění či genetického inženýrství), anebo výsledkem nezáměrné „přirozené“ selekce ze strany prostředí. Ani „přirozený výběr“ není totiž v podmínkách sociokulturně formovaného prostředí skutečně přirozený. Vedle „genetických hybridů“ mě tu budou zajímat sociokulturně pozměněné struktury na úrovni vnitřní neuronální informace živých systémů a s tím také na úrovni ekosystémové uspořádanosti. Podle mého přesvědčení je za hybridy možné považovat zkrátka i ty organismy, které, třebaže disponují původním genomem, doznaly pod tlakem kulturně formovaného prostředí důležitých změn uvnitř své psychiky. O hybridních ekosystémech pak můžeme mluvit z toho důvodu, že bývají nejen spoluformovány aktivitou genetických a psychických hybridů, ale rovněž proto, že je kultura mnohem intenzivněji proměňuje přímo (zemědělstvím, dopravou, výstavbou, energetikou..., resp. hubením či zavlékáním druhů, ničením populací organismů apod.).

Přesto, že dnes tedy můžeme považovat za hybridní obrovskou většinu živých systémů i ekosystémů, a přesto, že za hybridní můžeme nejspíš považovat také celý globální ekosystém Země (biosféru), budu chtít ve druhé kapitole vysvětlit rovněž to, proč je možné a zároveň nutné rozlišovat přírodu a kulturu jako odlišné entity se specifickou systémovou identitou.

Nakonec, jen pokud uznáme přírodu a kulturu za odlišné entity s vlastní vnitřní informací a dynamikou, můžeme smyslně mluvit o existenci hybridů přírody a kultury. A jen potom je možné pochopit specifické postavení člověka mezi nimi.

Ve třetí kapitole (*Lidský hybrid kyborgem*) se pokusím načrtnout jen hlavní implikace myšlenky hybridity pro (evolučně-ontologickou) filosofickou antropologii. V souladu s EO se odtud člověk skutečně nejeví být vrcholem evoluce, tvorem nad všemi ostatními, tvorem, jehož kultura vyvezla prostřednictvím kultivace jeho přirozenosti do spirituálních výšin dokonalosti.<sup>21</sup> Člověk se z této perspektivy nezdá být ovšem ani přirozenou biologickou bytostí, za kterou by ho rád měl také Šmajš. Pakliže by jeho EO přijala myšlenku hybridity, bylo by možné, aby s její pomocí bezrozporně uchopila člověka jako zvláštní rozpornou bytost. Tedy jako hybrid (genetický i psychický) zvláštní tím, že obsah jeho psychiky je sociokulturně formován v takovém rozsahu a hloubce, že se stává také „kyborgem“. S pomocí EO bychom pak mohli člověku rozumět jako hybridnímu organismu přírody a kultury, jenž je prostřednictvím kulturní disciplinace své osobnosti nenahraditelným<sup>22</sup> technickým produktem kultury – informačním prostředkem její systémové integrace a růstu.

K takovému pojetí člověka ovšem potřebujeme uznat nejen myšlenku hybridity, ale také původní tvrzení EO o protipřírodní povaze kultury. A je to právě toto klíčové tvrzení a jeho zdůvodnění, kvůli kterému tu nemohou být hybridy a kyborgové těmi stejnými hybridy a kyborgy, o nichž dnes mluví někteří sociální konstrukcionalisté.<sup>23</sup> Hodí se tedy předestřít, že v následujících kapitolách nebudou v hlavních rolích vystupovat jejich chimérické „kvaziobjekty“ či „kvazisubjekty“, ve kterých se nějakým záhadným způsobem spojují a zároveň

<sup>21</sup> Popř. tvorem, který ke své duchovní vyspělosti přišel mimo tento svět, do kterého z těchto „spirituálních výšin“ upadl.

<sup>22</sup> Vezmeme-li v potaz progres na půdě vývoje AI, chtělo by se možná říci: „prozatím“. Pravděpodobnost, že kultura bez člověka bude díky umělé inteligenci schopna sebeobnovy a sebetvorby a že takových schopností dosáhne dříve, než zkolabuje společenská síť, která ji „prozatím“ integruje, bude však nejspíš velmi nízká.

<sup>23</sup> Charakteristiku sociálního konstrukcionalismu v mnoha jeho odlišných přístupech je možné najít např. zde: Demeritt, D., What is the 'social construction of nature'? A typology and sympathetic critique. *Progress in Humann Geography*, 26, 2002, č. 6.

ztrácí neexistující říše kultury (lidského) a přírody (nelidského). Hybridy a kyborgové tu nebudou sociálními konstrukty, ale reálnými produkty reálných materiálních entit přírody a kultury.



*l.*

## **Evoluční ontologie a hybridy**



## Uspořádanost (informace) přírody a kultury

Evoluce vytváří tvary, formy, struktury, tj. uspořádanost – informaci, říká Šmajš.<sup>24</sup> Hlásí se tím k představě mnohých systémových teorií, podle které je evoluce vlastně procesem uspořádávání, tedy procesem široce pojatého poznávání. Poznávání v tomto širokém významu není tedy jen formováním zkušenosti živých systémů. Je zároveň také utvářením materiálních struktur i jejich vzájemných vazeb. Ani pojem informace – uspořádanost – jako výsledek (a zároveň předpoklad) takového poznávání (uspořádávání) nemá proto ve Šmajsově EO jen běžný úzký význam. Nejde pouze o interpretovatelný obsah či význam (mysl) „zprávy“, ale rovněž o uspořádanost fyzických struktur. I přes toto teoretické rozlišení „sémantické“ a „strukturní“ informace zdůrazňuje tedy Šmajš jejich nedělitelnost. Proto také na mnoha místech mluví o sémantickém a strukturním aspektu informace, potažmo o informaci „převážně sémantické“ a „převážně strukturní“.<sup>25</sup> Jejich jednota přitom v EO nijak nespojuje s cílem mnohých sociálních konstrukcionalistů – s rozpuštěním hranice mezi přírodou a kulturou. Ta zůstává pro Šmajše klíčová i proto, že ji nespojuje s novověkým protikladem subjektu a objektu, ducha a hmoty, lidského (sociálního) a nelidského, společnosti a přírody.<sup>26</sup>

Konstrukcionalistické řešení ostatně césuru mezi subjektem–objektem a dalšími odvozenými protiklady novověkého myšlení uspokojivě nepřekonává, když otevřeně či latentně preferuje subjektivní pól tohoto protikladu. Jinak řečeno, v EO nespočívá jednota sémantické a strukturní uspořádanosti v antropocentrickém předpokladu, podle kterého jsou veškeré

<sup>24</sup> Šmajš, J., *Filosofie – obrat k Zemi*, c. d., s. 45.

<sup>25</sup> *Srov. např.: Tamtéž*, s. 68.

<sup>26</sup> „Evoluční ontologie buduje nový ontologický statut přírody. Jediněnou pozemskou přírodou, novověkým subjektivně-objektivním přístupem znehodnocenou na pouhou objektivní skutečnost, na neuspořádanou a hodnotově neutrální hmotu, ontologicky a axiologicky rehabilituje. Představuje ji jako samoorganizující se systém s přirozenou vnitřní informací, jako ontotvorný evoluční proces, který vytváří veškerou přirozenou uspořádanost a kterým samovolně vznikly i všechny nezbytné přírodní předpoklady kultury: vysoce diverzifikovaná biosféra a jí dokonale přizpůsobený biologický předek

entity včetně těch materiálních vystavené sociální konceptualizací. Jednotu sémantického a strukturního aspektu informace tu podkládá spíše „naopak“ přiznaný předpoklad o vzájemných vztazích mezi dílčími materiálními strukturami i předpoklad o sebeorganizační schopnosti mnohých z nich. EO zkrátka považuje za evidentní to, že hmotné struktury našeho univerza se formují také nezávisle na člověku a jeho symbolické konceptualizaci světa, a to díky svým vlastním mechanismům produkce ve vzájemných významových vztazích.<sup>27</sup>

Sémantický aspekt informace si proto nemusíme představovat jen jako něco vztaženého k jazykovému významu lidského poznávání, popř. k významu zkušenostního poznávání živých organismů. Nemusí to být nutně ani něco vázaného

dnešního člověka.“ Šmajš, J., *Evoluční ontologie kultury a problém podnikání*. Brno, Doplněk, MU 2012, s. 31. Jinde pak: „...mezi přírodou a kulturou se v novověké filosofii vytvořila interpretační césura, která ovšem nevyplývala z toho, že by kultura – na rozdíl od přírody – byla pojata jako struktura umělá a pouze dočasná. Césura vyplývala z toho, že člověk byl z přírody vyřazen a že byl nesprávně pochopen jako její protiklad, jako bytost náležející k hodnotově vyššímu světu kultury. A axiologicky vyšší svět kultury... nemohl být pochopitelně interpretován v rámci jediné ontologické teorie. Protože byl pokračováním přírody jinými prostředky, protože byl přírodě nadřazeným světem lidského myšlení, mravnosti a smyslu, podle vzoru živé přírody Zemi neublížoval. V této falešné interpretaci, z níž dosud vychází většina teorií environmentální etiky, mohli totiž Zemi ublížovat pouze jednájící lidé.“ Šmajš, J., *Fenomén technika*, c. d., s. 17.

<sup>27</sup> „Současná redukce systematické filosofie na tradiční gnoseologii, hermeneutiku a analytickou filosofii vědy je patrně přechodnou módou a není dlouhodobě možná.“ K tomuto tvrzení Šmajš připojuje pro nás důležitou poznámku pod čarou: „Tato redukce může mít ovšem řadu forem: 1. skutečnost se pochopí neadekvátně, tj. v naší pracovní terminologii jen jako implikátní řád kultury, jako skutečnost idejí, informací, pojmových konstrukcí, teorií; 2. neadekvátně pochopená skutečnost – přírodní i kulturní – se podřídí hlediskům subjektu a jemu vnější svět o sobě se prohlásí za nerelevantní, např. strukturně, hodnotově; 3. obecné ontologické problémy se prohlásí za gnoseologicky obtížné, a proto se zkoumají jen vybrané parciální aspekty skutečnosti, které neopravňují k celkové ontologické syntéze.“ Šmajš, J., *Filosofie – obrat k Zemi*, c. d., s. 194–195. V tomto postoji k ontognoseologickému problému se EO podobá kritickému realismu Roye Bhaskara. Ten předpokládá existenci nezávislých dynamických struktur a generativních mechanismů, produkujících události, z nichž některé jsou teprve empiricky reflektované z „empirické domény“. Doména aktuálního zahrnuje kromě empirických obsahů navíc i události generované strukturami a mechanismy, které jsou potom spolu s událostmi a empirickými obsahy předmětem „domény reálného“. Tak jsou i skrytým předmětem zkoumání vědy i filosofie, které se snaží (byť jsou odkázané na empirii) modelovat „realitu“ z dostupných událostí sféry aktuálního, na kterou dnes často věda i filosofie svět redukuje. Srov.: Bhaskar, R., *A realist Theory of Science*. London, Routledge 2008. Právě z této „chyby aktualismu“ pak, zdá se, vyplývá rozporný status hybridů, přírody i kultury v textech mnohých sociálních konstrukcionalistů, kdy není možné rozlišit, mluví-li se o nich jako o reálných entitách, anebo jen jako o (zastaralých) jazykových konceptech.

Vážení čtenáři, právě jste dočetli ukázkou z knihy *Hybridy a kyborgové mezi přírodou a kulturou*.

Pokud se Vám ukázka líbila, na našem webu si můžete zakoupit celou knihu.