

UNIVERZITA KARLOVA
FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ
Filosofie v kontextu humanitních věd



**Filosofické aspekty darwinismu
K integrálnímu monismu Hanse Jonase**

DIPLOMOVÁ PRÁCE

Bc. Jan Přibáň

Vedoucí práce: Mgr. Martin Vrabec, Ph.D.

Praha–Kolín 2024

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem práci vypracoval samostatně. Všechny použité prameny byly řádně citovány. Práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 24. 6. 2024

Bc. Jan Příbáň

Poděkování

Za odborné, vstřícné a trpělivé vedení práce velmi děkuji Mgr. Martinu Vrabcovi, Ph.D. Děkuji též Mgr. Milanu Hanyšovi, Ph.D., který mne k zájmu o myšlení Hanse Jonase přivedl. Báře děkuji za neutuchající podporu (nejen) při psaní této práce.

Abstrakt

V obecné rovině práce usiluje představit Jonasovu filosofii života. V konkrétní rovině práce zaměřuje na důvody, jež Jonase vedou k nároku na „integrální monismus“, jež by překonal dualistický protiklad duše a těla, jakož i materialistický monismus moderní biologie a znovu ustavil organismus jako psychofyzickou jednotu. Perspektiva, z níž moderní biologie na život nahlíží, je podle Jonase vedena „ontologií smrti“ – a je tak vůči životu vposled slepá. Tím, co v sobě podle Jonase skrývá „zárodek“ k jeho překonání, je darwinismus, třebaže právě jím zároveň materialismus dosáhl svého (zdánlivého) vítězství. Práce postupuje v několika krocích. Po krátkém úvodu představuji v první kapitole vývojové schéma, které Jonas načrtává v úvodní eseji Fenoménu života a jímž svoji koncepci integrálního monismu ospravedlňuje. Ve druhé kapitole se nejprve zaměřuji na perspektivu, z níž na život nahlíží moderní, materialistická biologie a následně ukazují dvojí: jednak že tato perspektiva spočívá na dualistických předpokladech, jednak že se opírá o (neo)darwinistickou evoluční teorii. Třetí kapitola představuje Jonasovy námitky vůči takovému pohledu na život, zatímco ve čtvrté kapitole ukazují, v čem je darwinismus zároveň vykročením směrem k integrálnímu monismu. Pátá kapitola je pak věnována Jonasově integrálnímu monismu a jeho kritice. V závěru se pokusím ukázat, v čem může být Jonasova filosofie života přínosná.

Abstract

In general, the thesis concerns Jonas' philosophy of life. Specifically, the thesis intends to present the way in which Jonas, in quest for an “integral monism” that would again grasp an organism in terms of psycho-physic unity, argues for the overcoming of both the dualistic division of body and mind as well as materialistic monism of modern biology. Jonas states the way in which modern biology is led by an “ontology of death” and therefore, as such, misses its goal, viz., to grasp what life is. However, according to Jonas, the triumph which materialism achieved in Darwinism contains, by questioning its dualistic assumptions, at the same time the germ of its overcoming. The thesis proceeds as follows. Firstly, the way Jonas justifies the need for the integral monism is reconstructed. Secondly, the modern-biology view of life, as well as its limits, are presented. Thirdly, dualistic assumptions of this view are identified and (neo)Darwinian evolutionary theory is said to support it. Fourthly, both Jonas' criticism of such a view and a “pro-integral-monism” leaning of Darwinism are mentioned. Fifthly, the integral monism of Hans Jonas, or its view of life, and its criticism, is introduced. Lastly, it is argued that, in a way, Jonas'

philosophy of life contributes to our understanding of life by being able to grasp such parts of it that are, as if, “invisible” to the life-view of modern biology.

Obsah

ÚVOD	7
1. OD ONTOLOGIE ŽIVOTA K ONTOLOGII SMRTI	14
1.1. PANVITALISMUS: OD PROBLÉMU SMRTI K ROZKOLU MEZI TĚLEM A DUŠÍ.....	14
1.2. DUALISMUS: OD MRTVÉ HMOTY K NETĚLESNÉMU DUCHU.....	16
1.3. POSTDUALISMUS: PROBLÉM ŽIVOTA MEZI IDEALISMEM A MATERIALISMEM.....	22
2. MATERIALISTICKÝ POHLED NA ŽIVOT	31
2.1. PERSPEKTIVA MODERNÍ BIOLOGIE.....	32
2.1.1. POHLED „ZVENKU“.....	32
2.1.2. POHLED „ZDOLA“.....	40
2.2. DUALISMUS JAKO FUNDAMENTÁLNÍ PŘEDPOKLAD MODERNÍ VĚDY.....	43
2.3. DARWINISMUS JAKO TRIUMF MATERIALISMU.....	46
3. PROBLÉMY MATERIALISTICKÉ PERSPEKTIVY	55
3.1. PROBLÉMY POHLEDU „ZDOLA“.....	55
3.2. PROBLÉMY POHLEDU „ZVENKU“.....	61
4. FILOSOFICKÉ ASPEKTY DARWINISMU: VZESTUP A PÁD MATERIALISMU	66
5. K INTEGRÁLNÍMU MONISMU HANSE JONASE	73
5.1. EVOLUCE A SVOBODA.....	73
5.2. LIMITY JONASOVA POHLEDU NA ŽIVOT.....	83
ZÁVĚREM: ŽIVOT MEZI ANTROPOMORFISMEM A REDUKTIVNÍ METAFYZIKOU	87
LITERATURA	92
INTERNETOVÉ ZDROJE	97

Úvod

V nejobecnější rovině usiluje práce představit myšlení německo-amerického židovského filosofa Hanse Jonase, který v českém myšlenkovém prostředí (jak se pokusím doložit níže) není příliš známý. Je-li Jonasovo dílo v českém myšlenkovém prostředí poněkud stranou zájmu, platí to tím spíš o jeho filosofii života, jíž zatím pozornost nebyla věnována prakticky vůbec. Primární zdroje se v českém myšlenkovém prostředí omezují jen na jednu knihu, totiž *Princip odpovědnosti*,¹ a tři kratší texty: *Pojem Boha po Osvětimi: Židovský hlas*,² *Evoluce a svoboda*³ a *K ontologickým základům etiky budoucnosti*⁴. Jak *Princip*, tak *Ontologické základy* se týkají Jonasovy etiky. *Pojem Boha* vyjadřuje jeho teologické představy. V *Evoluci* shrnuje svou filosofii života a tento esej je tak jediným v češtině dostupným zdrojem k ní.

Ani sekundární literatura k myšlení Hanse Jonase není v českém jazyce příliš bohatá, přičemž se z velké míry zabývá především Jonasovou etikou. Zmínit lze např. následující tituly: Kolářského *Odpovědnost a devastace Země: Hans Jonas a etika životního prostředí*,⁵ Drozenové *Pojetí odpovědnosti v etice Emmanuela Lévinase a Hanse Jonase*⁶ a *Princip odpovědnosti aneb etika pro technologickou civilizaci Hanse Jonase*,⁷ *Ekologické problémy a subjekt-objektový model myšlení* od Pavla Flosse,⁸ *Dvě koncepce etiky odpovědnosti: H. Jonas a K. O. Apel* od Tatiany Machalové,⁹ pasáže z knihy Marie Skýbové *Etika a příroda: Proč brát morální ohledy na přírodu?*¹⁰ a krátké pasáže ze

1 JONAS, Hans, *Princip odpovědnosti*, Praha: OIKOYMENH, 1997.

2 JONAS, Hans, „Pojem Boha po Osvětimi: Židovský hlas“, in: *Souvislost. Revue pro literaturu a kulturu*, online, 1994, dostupné na <<http://www.souvislosti.cz/archiv/jonas1-94.htm>>, [citováno 23. 6. 2024].

3 JONAS, Hans, „Evoluce a svoboda“, in: *Lidé města*, online, Praha: Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy, roč. 7 (2005), č. 2, dostupné z <<http://lidemesta.cz/index.php?id=425>>, [citováno 20. 6. 2024].

4 JONAS, Hans, „K ontologickým základům etiky budoucnosti“, in: *Filosofický časopis*, Praha: Filosofický ústav Akademie věd ČR, roč. 59 (2011), č. 6, s. 897–908.

5 KOLÁŘKÝ, Rudolf, „Odpovědnost a devastace Země: Hans Jonas a etika životního prostředí“, in: HÁLA, Vlastimil a kol., *Morální odpovědnost a její aspekty*, Praha: Filosofía, 2013, s. 125.

6 DROZENOVÁ, Wendy, „Pojetí odpovědnosti v etice Emmanuela Lévinase a Hanse Jonase“, in: GLUCHMAN, Vasil (ed.), *Etické myslenie minulosti a súčasnosti*, Prešov: Filozofická fakulta Prešovskej univerzity, 2017, ss. 15–27.

7 DROZENOVÁ, Wendy, „Princip odpovědnosti aneb etika pro technologickou civilizaci Hanse Jonase“, in: LIŠKA, Václav, LOUDÍN, Jiří (eds.), *Člověk a rozhodování – rizika a nejistoty*, Praha: ČVUT, 2005, ss. 82–88.

8 FLOSS, Pavel, „Ekologické problémy a subjekt-objektový model myšlení“, in: *Filosofický časopis*, 1993, roč. 41, č. 6., ss. 947–962.

9 MACHALOVÁ, Tatiana, „Dvě koncepce etiky odpovědnosti: H. Jonas a K. O. Apel“, in: *Filosofický časopis*, 1997, roč. 45, č. 3, ss. 443–457.

Sokolovy knihy *Etika, život, instituce*¹¹ či Šimkovy texty *Morální odpovědnost a její filosofické a spekulativněteologické pozadí v díle Hanse Jonase*,¹² *Antropologické a teologické pozadí filosofie Hanse Jonase*,¹³ *Etika techniky podle Hanse Jonase*,¹⁴ *Má neplodný pár přirozené právo na dítě? Etická hlediska Hanse Jonase a magisteria*¹⁵ a *Proměna tradičního pojetí Boha a člověka ve filosofii a spekulativní teologii Hanse Jonase*.¹⁶ Jonasově filosofii života se pak věnuje např. Jiří Vácha v eseji *Metafyzika života podle Hanse Jonase jako stále živý podnět*,¹⁷ jakož i v části své knihy *Meze darwinismu*.¹⁸ Jonasově filosofii života ve věnuje i Jan Sokol ve svém článku *Život a transcendence podle Hanse Jonase*.¹⁹ Konečně bych chtěl upozornit ještě na poslední knihu kolektivu českých, slovenských a německých autorů, jež se systematictěji věnuje Jonasově myšlení vůbec, totiž knihu *Filosofie Hanse Jonase* z roku 2019.²⁰ Žádné další české sekundární zdroje k Jonasově myšlení se mi (v databázi NKP a EBSCO) dohledat nepodařilo. Z tohoto výčtu je evidentní, že většina českých či do češtiny přeložených sekundárních zdrojů nabízí vhléd především do etické oblasti Jonasova myšlení. Tento „trend“ se ukazuje i v tématech závěrečných prací studentů filosofie, které se mi podařilo (ke 2. 1. 2024) dohledat a jež se taktéž zaměřují výhradně na Jonasův princip odpovědnosti, resp. Jonasovu etiku.²¹

10 SKÝBOVÁ, Marie, *Etika a příroda: Proč brát morální ohledy na přírodu?*, Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2011, ss. 22, 23, 66, 67, 71, 81, 130, 147–149, 157.

11 SOKOL, Jan, *Etika, život, instituce*, ss. 34, 37, 188, 192–193.

12 ŠIMEK, Vojtěch, *Morální odpovědnost a její filosofické a spekulativněteologické pozadí v díle Hanse Jonase*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2018.

13 ŠIMEK, Vojtěch, *Antropologické a teologické pozadí filosofie Hanse Jonase*. <<https://theses.cz/id/xkfi9w/00183764-438469832.pdf?lang=cs>>

14 ŠIMEK, Vojtěch, „Etika techniky podle Hanse Jonase“, in: *Filosofie dnes* (internetový časopis), 2014, roč. 6, č. 1, ss. 50–83, dostupné na <<http://filosofiednes.ff.uhk.cz/index.php?journal=hen>>.

15 ŠIMEK, Vojtěch, „Má neplodný pár přirozené právo na dítě? Etická hlediska Hanse Jonase a magisteria“, in: *Studia theologica*, 2014, roč. 16, č. 3, s. 192–213.

16 ŠIMEK, Vojtěch, „Proměna tradičního pojetí Boha a člověka ve filosofii a spekulativní teologii Hanse Jonase“, in: *Teologické texty*, 2015, roč. 26, č. 1, s. 25–38, dostupné na: <<https://www.teologicketexty.cz/casopis/2015-1/Promena-tradicniho-pojeti-Boha-a-cloveka-ve-filosofii-a-spekulativni-teologii-Hanse-Jonase.html>>.

17 VÁCHA, Jiří, „Metafyzika života jako stále živý podnět“, in: *Filosofický časopis*, 2017, roč. 65, č. 4, ss. 583–605.

18 VÁCHA, Jiří, *Meze darwinismu*, Brno: Masarykova univerzita, 2020, zejm. ss. 28–37.

19 SOKOL, Jan, „Život a transcendence podle Hanse Jonase“, in: *Lidé města*, 2005, roč. 7, č. 2, dostupné na <<https://lidemesta.cuni.cz/LM-573.html>>

20 DROZENOVÁ, Wendy, ŠIMEK, Vojtěch (a kol.), *Filosofie Hanse Jonase*, Praha: Filosofia, 2019.

21 Konkrétně jsem (v databázi EBSCO a Theses.cz) našel čtyři práce, totiž *Morální odpovědnost ke zvířatům na základě koncepce animality Hanse Jonase* od Kláry Soukupové z FHS UK (dostupné na: <<https://eds.p.ebscohost.com/eds/detail/detail?vid=2&sid=be74322e-3636-4675-84b6-ecede24ad657%40redis&bdata=Jmxhbmc9Y3M%3d#AN=edsbas.5EC10C7E&db=edsbas>>), *Vývoj profesní identity sociálních antropologů Univerzity Pardubice dle principu odpovědnosti*

Lze snad proto shrnout: recepce a reflexe Jonasova díla jsou v českém prostředí poměrně skrovné a až na výjimky se omezují na Jonasovu etickou teorii. Následující práce je tedy mimo jiné i úsilím tuto jaksi „dvojí mezeru“ (tj. skrovnou recepci Jonasova díla, jakož i její takřka výhradní zaměření na jeho etiku) alespoň zčásti vyplnit. Také (avšak nejenom) proto se v ní hodlám zabývat Jonasovou filosofií života. Kromě toho, že stojí za pozornost i sama o sobě, což se ostatně také v následujícím pokusím předvést, může její recepce přispět k lepšímu porozumění Jonasovy etiky (jelikož právě svou filosofií života Jonas pokládá ontologické základy, na nichž posléze svůj princip odpovědnosti vystaví, jak zmiňuje např. Šimek (2018, s. 121)), ba jeho myšlení vůbec, neboť, jak zmiňuje Drozenová (Drozenová, Šimek et al. 2019, s. 13), právě „[v] Jonasově interpretaci přírody se určitým způsobem setkávají všechna tři hlavní témata jeho díla“, totiž gnóze, filosofie života a etika.

Jonasovo myšlení lze nicméně členit minimálně trojím způsobem. První z nich v něm rozlišuje dvě hlavní etapy: první, věnovanou gnosticizmu, a druhou, v níž se Jonas zabýval filosofickou antropologií (srv. např. Ballet, Bazin 2017, s. 176). Tento přístup se však v sekundární literatuře takřka neobjevuje, a proto se jím dále zabývat nebudu. Naproti tomu nejčastěji je Jonasovo dílo členěno právě na tři zmíněné hlavní etapy, během nichž se centrum Jonasova zájmu přesunulo od filosofické interpretace starověkého gnosticizmu přes filosofii života k technologii a etice (Rubinstein 2009; Šimek 2018, s. 13; Drozenová, Šimek et al. 2019, s. 13; Marcos 2023). Jak upozorňují Vittorie Höhle (2001, s. 31) či Vojtěch Šimek (2018, s. 90), do těchto tří etap své dílo rozdělil Jonas sám. První, ranou fází Jonas podle Šimka (tamtéž) charakterizoval jako „snahu o [filosofickou interpretaci] pozdně-antického gnosticizmu ve znamení existenciální [heideggeriánské] analýzy“, druhou jako „setkání s přírodními vědami na cestě k filosofii organismu“ a třetí jako „obrat od teoretické k praktické filosofii – tj. etice – jakožto odpověď na stále méně přeslechnutelnou výzvu techniky“.

Hanse Jonase od Vojtěcha Jírovce z FF Univerzity Pardubice (dostupné na: <<https://theses.cz/id/baiizx/?isslhret=Hanse%3B;zpet=%2Fvyhledavani%2F%3Fsearch%3DHans%20Jonas%26start%3D1>>), *Etické myšlení u Erazima Koháka a Hanse Jonase se zaměřením na etiku životního prostředí* Radka Pastirčíka z téže fakulty (dostupné na: <<https://theses.cz/id/48zyc5/?zpet=%2Fvyhledavani%2F%3Fsearch%3DHans%20Jonas%26start%3D1;isslhret=Hanse%3B>>) a *Pojem odpovědnosti u Hanse Jonase a Emmanuela Lévinase* od Martina Pištory také z Filozofické fakulty Univerzity Pardubice (dostupné na: <<https://theses.cz/id/1jh6o5/?zpet=%2Fvyhledavani%2F%3Fsearch%3DHans%20Jonas%26start%3D1;isslhret=Hanse%3B>>). Šimek (<<https://www.teologicketexty.cz/casopis/2015-1/Promena-tradicniho-pojeti-Boha-a-cloveka-ve-filosofii-a-spekulativni-teologii-Hanse-Jonase.html>>) zmiňuje ještě bakalářskou práci M. Troušila z Univerzity v Hradci Králové *Hans Jonas: Princip odpovědnosti* či *Pojetí environmentální odpovědnosti* L. Kaly z Masarykovy univerzity.

Šimek (2018, s. 13) však upozorňuje i na další možný způsob členění Jonasova díla. Ke třem zmíněným myšlenkovým etapám lze podle něj přidat ještě etapu čtvrtou, totiž Jonasovu metafyziku a spekulativní teologii. Na totéž, zdá se, poukazuje i Bouretz (2009, pozn. 1, s. 183–184), když rozlišuje tři systémové obraty, jimiž Jonasovo myšlení prošlo po roce 1945 (tj. po první, „gnostické etapě“), totiž „ontologii nově odvozenou z filosofie života, etiku, jak je obsažena v *Principu odpovědnosti*, a náčrt teologie, jak se nachází v posledních přednáškách o pojmu Boha.“ Stejným způsobem pak Jonasovo dílo člení např. i Robert Theis (2018). V práci budu nicméně vycházet z druhého, „trojičního“ členění Jonasova díla, tj.: gnóze – filosofie života – etika a technologie. Jedním z důvodů, proč tak činím, je skutečnost, že takto své dílo chápal Jonas sám. Vedle toho vycházím i z Šimkova (2018, s. 13) poukazu, že v případě metafyziky a spekulativní teologie se přesně vzato o samostatnou etapu nejedná, „neboť z hlediska chronologie se [tato] prolíná všemi předchozími etapami.“ K trojičnímu dělení Jonasova myšlenkového vývoje konečně přistupuji také z ryze praktického důvodu: s etapami „gnóze – filosofie života – etika“ pracuje většina sekundárních zdrojů, z nichž vycházím.

Jestliže se v obecné rovině práce zabývá Jonasovou filosofií života, v rovině konkrétní se zaměří především na důvody, jež Jonase vedou k argumentaci, jež Jonase vedou k nároku na nový, „postdualistický“ pohled na život, k nároku na „integrální monismus“, který by překonal protiklad duše a těla a znovu ustavil organismus jako psychofyzickou jednotu, vtělenou niternost. Pohled, jímž se moderní biologie dívá na život, je totiž podle Jonase (2001b, zejm. s. 1–98) veden „ontologií smrti“ – a je tak vposled vůči životu slepý. Už od začátku totiž nechává stranou, resp. ignoruje dimenzi niternosti, jež je však životu vlastní. Takový život je redukován na (mrtvou) hmotu. Tento pohled Jonas označuje jako „materialistický monismus“ a (spolu s idealismem) jej považuje za „odpadní produkt“ (karteziánského) dualismu, který je podle třeba překonat. Tím, co v sobě podle Jonase skrývá „zárodek“ k jeho překonání, je darwinismus, třebaže právě jím zároveň materialismus dosáhl svého (zdánlivého) vítězství. „[E]volucionismus zrušil Descartovo dílo efektivněji než kterákoliv metafyzická kritika“, tvrdí Jonas (2001b, s. 57; srv. Bongardt et al. 2021, s. 298–300, 317–320). V návaznosti na to formuluje Jonas již zmíněný nárok na integrální monismus.

Postupovat chci v několika krocích. Na úvod však ještě dvě důležité poznámky. Za prvé, v průběhu práce bude stále zřejmější, že to, oč mi jde především, nejsou konkrétní poznatky o životě *jako takové*, nýbrž *perspektiva*, kterou tyto poznatky předpokládají (či v jejímž rámci jsou přijímány). Jsem si vědom toho, že srovnávám „hrušky s jablky“, dva

odlišné způsoby nazírání na život, jejichž odpověď na otázku „co je život“ se liší proto, že si ji kladou různým způsobem a za jiným účelem. Tyto odlišné způsoby nazírání na život, jeden, řekněme, „vědecký“, druhý „filosofický“ proto budu porovnávat striktně právě jakožto dva *odlišné* způsoby nazírání na život. Přestože tedy nedává příliš smysl, stavit je proti sobě přímo, mám za to, že je přeci jen srovnat lze – a to právě prostřednictvím perspektivy, kterou při pohledu na život zaujímají. Takové srovnání totiž, myslím, umožňuje sledovat, co ta která perspektiva na rozdíl od té druhé na životě přehlídí, aniž by proto bylo zároveň potřeba to, čeho si naopak na životě všímá, za každou cenu zpochybňovat. V souvislosti s tím jsem si, za druhé, také vědom toho, že tento způsob, jímž v práci budu se dvěma různými pohledy na život pracovat, už v sobě zároveň nese stanovisko, které se teprve v jejím závěru pokusím obhájit, totiž že se jedná právě o dvě různé perspektivy, z nichž je možno na život nahlížet a které nám *obě*, byť každá svým způsobem a ze svého úhlu pohledu, mají o životě co říct. Jinak řečeno: Jsem si vědom, že jako je obrázek, který nám „věda“ či „filosofie“ o životě předkládají, podmíněn perspektivou, z níž na něj nahlížejí, tak je i závěr, k němuž hodlám v závěru směřovat, (z velké části) podmíněn už tím, *jak* tyto dva odlišné způsoby poznání stavím vedle sebe.

První kapitola je věnována Jonasově argumentaci z úvodní eseje *Fenoménu života*. V ní totiž Jonas načrtává vývojové schéma, které slouží jako jakási osa této práce a jímž Jonas podle Šimka (2018, s. 147) Jonas svoji koncepci integrálního monismu ospravedlňuje. Jonas v eseji sleduje vývoj od starověkých panvitalistických představ přes představy dualistické až k panmechanistické koncepci a z ní plynoucí idealismus a materialismus. Zatímco materialismu Jonas podle Šimka vytýká, že nedokáže uspokojivě vysvětlit vědomí (lidského ducha), v případě idealismu naproti tomu upozorňuje, že z pozice vědomí má sklon zpochybňovat význam tělesnosti a hmotného světa. „Podle Jonase je materialismus jakožto jeden z projevů *postdualistického* výkladu protipólem predualistického panvitalismu a reprezentantem tzv. ‚ontologie smrti‘“, shrnuje Šimek (tamtéž), zatímco „idealismus, jako druhý projev filosofického postdualismu, je s materialismem komplementární v tom smyslu, že představuje jakýsi ‚epifenomén materialismu‘, a proto je do jisté míry druhým reprezentantem ‚ontologie smrti‘.“

Druhá kapitola se zaměřuje na perspektivu, z níž na život moderní, materialistická biologie nahlíží. Pokusím se ukázat, že moderní biologie na život nahlíží zásadně „zdola“ a „zvenku“, tedy že se živým organismům pokouší porozumět z metodologického hlediska tak, že vysvětluje složitější z jednoduššího, celek z částí, a že při tomto způsobu výkladu zásadně abstrahuje od vši vnitřní evidence, kterou o životě sami jakožto živé bytosti máme

– ba že i tuto naši zkušenost se pokouší popsat jaksi „zvenčí“. Následně ukáží dvojí: jednak že fundamentálním předpokladem této perspektivy je dualistická metafyzika, jednak že v rámci biologie samotné se opírá o (neo)darwinistickou evoluční teorii, jež se zároveň zdá být vrcholným výrazem a triumfem materialistické vědy.

Ve třetí kapitole představím námitky, které Jonas vůči takovému pohledu na život vznáší. Pojímáme-li život zásadně „zdola“, jeví se podle Jonase živý organismus sám jen jako jakýsi „vedlejší produkt“, průvodní jev souboru hmotných částí, jehož totožnost je pouze fenomenální. Jonas naproti tomu tvrdí, že totožnost živého organismu je nejen fenomenální, nýbrž ontologická. Zcela abstrahovat od veškeré zkušenosti, které s tím, jaké je to „být živý“ sami coby živé bytosti máme, tedy nahlížet na život zásadně „zvenku“ podle Jonase znamená redukovat bytostně účelový charakter chování živých organismů na pouhou účelnost. Omezení se při pohledu na život na perspektivu „zdola“ a „zvenku“ znamená přehlížet bytnost života.

Triumf materialismu, jehož věda dosahuje skrze (neo)darwinismus, je proto podle Jonase pouze zdánlivý. Přesto však, jak se pokusím ukázat ve čtvrté kapitole, s sebou darwinismus zároveň přináší možnost, jak vykročit směrem od pouze dílčího materialistického monismu moderní biologie směrem k monismu integrálnímu, k nereduktivnímu pohledu na život, který by bral v potaz i naši vlastní vnitřní evidenci, naši vlastní zkušenost coby živých bytostí. Darwinismus totiž podle Jonase podkopává dualistické předpoklady, na nichž ve svém materialismu sám spočívá, když i lidského ducha usiluje včlenit do evolučního příběhu života. Tím ospravedlňuje možnost zaujmout při pohledu na život (i) perspektivu jaksi „shora“ a „zevnitř“, jakož i možnost rozumět mu nikoliv jako čemusi ryze materiálnímu. Tuto perspektivu při interpretaci života zaujímá Jonas. V poslední, páté kapitole se tuto interpretaci pokusím alespoň stručně nastínit a poukázat na její největší slabinu, která spočívá v jejím přehlížení reprodukce coby čehosi, co je životu bytostně vlastní.

V závěru si položím otázku, jak se k sobě dvě zmíněné perspektivy, z nichž lze na život nahlížet (totiž „zdola a zvenku“ a „shora a zevnitř“), mají. Pokusím se přitom obhájit tezi, že zaujmout *výhradně* jen jednu z nich znamená vždy cosi o životě důležitého přehlížet. Perspektiva „zdola a zvenku“, domnívám se, odkrývá mnohé především o životě *vůbec* jakožto čemsi, co (a jak) už tu tak a tak je a co se jako takové jaksi klene nad svými jednotlivými nositeli. Perspektiva „zevnitř a shora“ naproti tomu připomíná, že na jednotlivých organismech (také) záleží, ba že z *jejich* úhlu pohledu život *vůbec* není čímsi samozřejmým, nýbrž spíše něčím, oč je třeba mít neustále starost, co vyžaduje neustálé

úsilí a neustálou péči, aby bylo, ba *mohlo* být dál v té plnosti bytí (ať už co do psychofyzické jednoty toho konkrétního organismu či co do rozmanitosti života vůbec), které během svého evolučního příběhu dosáhlo.

1. Od ontologie života k ontologii smrti.

Záměrem této, úvodní kapitoly je představit vývojové schéma, které Jonas načrtává v úvodní eseji *Fenoménu života* a v němž ukazuje, jak se původní ontologie života (v rámci západní myšlenkové tradice) postupně prostřednictvím dualismu zvrátila ve svůj opak, v ontologii smrti, v jejímž rámci se pohybují oba post-dualistické, dílčí monismy, totiž jak moderní idealismus, tak (především) moderní materialismus. Pro oba dva je charakteristické, že pro ně problém (na rozdíl od panvitalismu) nepředstavuje smrt, nýbrž život. Vzhledem k jejich dílčímu charakteru se však pro ně jedná o problém neřešitelný. Jakmile se pokoušíme jeden z dualistických pólů (hmota–duch) redukovat na druhý a jeho prostřednictvím ho vysvětlit, již předem si podle Jonase uzavíráme cestu k tomu, abychom život nahlédli nereductivně, v jeho psychofyzické jednotě.

1.1. Panvitalismus: od problému smrti k rozkolu mezi tělem a duší

Archaický člověk se ke světu vztahoval jinak než my, svět se mu jevil odlišně. Byl mu místem, jež je prostoupeno životem, ať už v podobě duchů, démonů či nejrůznějších božstev. Světy lidí, živých organismů a duchů tu přitom nejsou jasně odděleny, vzájemně se proplétají (Komárek 2017, s. 19–21).

Jonas (2001b, s. 7–26) o tomto vztahu hovoří jako o „panvitalismu“ či „animismu“,²² jemuž je vlastní „univerzální ontologie života“. Původním principem všeho jsoícího je tu život. Veškeré přírodní dění je projevem života. Archaický člověk podle Jonase (2001b, s. 7–8) vše kolem sebe považoval za živé, vším jsoícím se mu zdála prostupovat duše. „Bytí“ a „žití“ mu splývaly. Jen málo z toho, s čím se setkával, vnímal jako neživé. Jako živé se mu podle Jonase totiž jevílo i to, o čem dnes již víme, že ve skutečnosti živé není (země, vzduch či voda), co se však pro svou úzkou spojitost s dynamikou života zdá sdílet jeho přirozenou povahu. To, že svět je principiálně živý, je podle Jonase tou vůbec nejpřirozenější zkušeností člověka, jíž otřásla až kopernikánská revoluce, která rozšířila horizont lidské zkušenosti o perspektivu nekonečného vesmíru, v němž se život rázem proměnil v cosi podružného. Taková zkušenost však byla archaickému člověku cizí. Jeho světónázoru dominovala pozemská zkušenost, která vypovídala o všudypřítomnosti života, a proto ho podle Jonase ani nenapadlo, že by život ve vesmíru měl být jen jakousi okrajovou záležitostí a nikoliv jeho všeprostupujícím principem.

²² Zdá se, že Jonas používá pojmy „panvitalismus“ a „animismus“ v zásadě jako synonyma (srv. např. Jonas 2001b, s. 25).

Člověku je podle Jonase (2001b, s. 7–8) bytostně vlastní, že si vykládá povahu věcí kolem sebe, přičemž v panvitalistickém světonázoru je mu měrou vši pochopitelnosti život. Je tím, čemu lze porozumět z něho samého; jaksi „přirozeným“, původním stavem všeho, co jest. Naproti tomu smrt tu představuje hádanku, „znepokojivou záhadu“, s níž je třeba si nějak poradit. Jonas má za to, že smrt je tím vůbec prvním problémem, se kterým si myšlení muselo poradit, ba které je vůbec probudilo: „Nakolik se za původní stav věcí bere život, rýsuje se smrt jako znepokojivá záhada. *Problém* smrti je tak pravděpodobně tím vůbec prvním, který si v dějinách myšlení toto označení zaslouhuje. Jakmile se stal výslovným, dlouho před dosažením konceptuální úrovně teorie, vzbudil tážající se mysl.“ (Jonas 2001b, s. 8)

Především smrt, mrtvé tělo (*corpse*) coby původní projev „mrtvé“ hmoty, nikoliv život si žádá vysvětlení (Jonas 2001b, s. 8–12). Řečeno s Jonasem: „Údivu nad zázrakem života předcházela údiv nad smrtí a nad tím, co může znamenat.“ (Jonas 2001b, s. 8) V rámci panvitalismu ji však bylo podle Jonase (2001b, s. 8–9) možné vysvětlit pouze prostřednictvím života coby míry všeho smyslu. To znamená, pokračuje Jonas (tamtéž), že smrt bylo třeba jaksi popřít, učinit z ní součást života. Otázka po povaze smrti se proto klade následovně: Jak a proč přišla smrt na svět, s jehož podstatou je v rozporu? Kam vede, k čemu je životním přechodem? Jinými slovy: myšlení si zde usiluje poradit s rozparem, že vše je živé, ale zároveň smrtelné.

Jonas (2001b, s. 9) v této souvislosti poukazuje na to, že kterémukoliv problému lze vposled rozumět jako střetu mezi všezahrnujícím názorem (ať vírou či hypotézou) a konkrétním faktem, který do tohoto širšího rámce nezapadá. V panvitalismu je oním všezahrnujícím názorem život, s nímž je smrt v rozporu. Proto ji lze vysvětlit jen prostřednictvím života, tj. jako cosi, co k životu bytostně patří, co je jen jeho jinou podobou, „transmutací“.

Výrazem způsobu, jímž si archaický člověk usiloval poradit s problémem smrti, jsou podle Jonase (2001b, s. 8–9) mýty a náboženská přesvědčení, které spojuje kult mrtvých a víra v nesmrtelnost. O tom, že se archaický člověk pohyboval v rámci ontologie života, tak podle Jonase (2001b, s. 9) poněkud paradoxně svědčí hrobky. V nich je nicméně smrt nejen popřena, ale zároveň i stvrzena. Jak Jonas (1996, s. 83–86) vysvětluje na jiném místě, hrobky smrt stvrzují v jevovém světě. Zároveň ale odkazují za něj, obrací lidské myšlení směrem k neviditelné říši, od všeho hmotného k nehmotnému. Pohřební rity jsou tedy, tvrdí Jonas, vlastně jakýmsi ztělesněním raného lidského myšlení.

Takové „stvrzení“ smrti v jevovém světě však otřásá původním panvitalismem. Zatímco zpočátku byl spor mezi životem a smrtí buď ponechán nerozřešen, anebo se východisko z něj hledalo vždy z hlediska života, později se však (i pod vlivem kultu mrtvých a víry v nesmrtelnost) začíná původní ontologická dominance života zpochybňovat (Jonas, 2001b, s. 9). Spor mezi vírou v život a smrtí vedl postupně k rozkolu mezi tělem a duší. Naivní monismus se rozpadá v dualismus, v němž motiv života postupně ustupuje motivu smrti (Jonas, 2001b, s. 13).

1.2. Dualismus: od mrtvé hmoty k netělesnému duchu

Zkušenost smrti a snaha se s ní nějak vypořádat je podle Jonase (2001b, s. 12–13) jedna z hlavních hnacích sil dualistické metafyziky. Smrtelnost se v ní přitom stále více spojuje s tělesností: „V prach se obrátíš“, jež k živým volá každé mrtvé tělo [*corpse*], ... muselo jednou provždy tlačit člověka k tomu, aby na ‚hmotu‘ jako cosi holého a neživého nahlížel s opovržením, a nikdy nepřestalo obnovovat výzvu, kterou panvitalistická víra dokázala prostřednictvím pohřebních kultů utišit, ale nikoliv umlčet.“ (Jonas, 2001b, s. 13)

Ranou dualistickou odpovědí na problém smrti je podle Jonase (tamtéž) orfická představa těla jakožto hrobky duše – tedy představa, která již pracuje s tělem a duší jako se dvěma odlišnými entitami, jež jsou si nicméně vzájemně cizí. Tělo je duši vězením, z nějž ji může vysvobodit jen smrt těla. „Život“, vysvětluje Jonas, „přebývá jako cizinec v těle (*flesh*), které svou přirozeností (totiž tělesností) není víc než mrtvé tělo (*corpse*), živé jen zdánlivě díky přítomnosti duše. Teprve smrtí, propuštěním svého cizího návštěvníka, se tělo (jakož i duše) opět stává tím, čím vpravdě jest.“ (tamtéž)

Ve snaze vypořádat se s problémem smrti dualismus podle Jonase (tamtéž) postupně odsouvá z fyzické oblasti vše duchovní – až je z ní vytlačil zcela. Protipólem „mrtvé“ hmoty se stává „já“, nitro, jež se v dějinách západního myšlení objevují nejprve u orfiků a svého vrcholu dosahují v křesťanství a gnózi. Objev „já“ měl pak podle Jonase (2001b, s. 13–14) zásadní vliv na obecné pojetí reality: umožnil totiž pohlížet na vše jako na „neoduševnělý vesmír“ coby protiklad lidské duše, jejího niterného života, který se považuje za cosi, co s ničím v přírodě nesnese srovnání. Jonas v této souvislosti hovoří o „osudovém rozchodu“, který vyústil v naprosté odcizení jednoho od druhého: (lidská) duše se stává sídlem všeho duchovního významu, jakož i vší metafyzické důstojnosti, zatímco svět, třebaže zpočátku pojímán démonicky, je jich zcela zbaven – a stává se ke vší hodnotě indiferentním (Jonas 2001b, s. 14).

Z poznatku, že existuje neoduševnělá hmota, dualistické nauky vyvozují, že i duch může existovat bez hmoty, resp. bez těla (Jonas 2001b, s. 16). Příkladem takového uvažování je karteziánský dualismus, v němž jsou tělo a duch, resp. mysl²³ pojímány jako dvě zcela odlišné, třebaže zároveň úzce propojené entity (Nelson 2014; Hatfield 2019). Jak známo, v Descartově pojetí se vše jsoucí rozpadá ve dvě, resp. tři substance: tou první a původní je Bůh, který je původcem bytí zbylých dvou substancí, totiž ducha (mysli) a hmoty (Hatfield 2024). Jak dále vysvětluje Hatfield (2024), Bohu je podle Descarta vlastní nekonečnost, zatímco esencí hmoty je rozlehlost co do šířky, délky a hloubky; esencí ducha je myšlení, které je zcela nezávislé na těle a mezi jehož mohutnosti patří intelekt a vůle. To, že tělo a duch (mysl) jsou dvě zcela odlišné substance, zakládá Descartes podle Hatfielda na poznatku, že zatímco existence materiálního světa je principiálně zpochybnitelná, existence myslícího já nikoliv.

Nelze-li totiž zpochybnit přítomnost myšlenkových obsahů, tvrdí Röd (2001, s. 96), je nutně nezpochybnitelná také existence subjektu, v němž jsou tyto obsahy přítomny. „Předpoklad, že někdo, kdo myslí, neexistuje, když myslí, se“ totiž podle Röda (tamtéž) „označuje za rozporný, proto ani v radikální skepsi nelze předpokládat, že by pochybující neexistoval.“ Jinými slovy: zpochybnit lze vše vyjma skutečnosti pochybnosti při pochybování (tamtéž, s. 96–97). Existence já coby myslící věci je proto v Descartově pojetí nezpochybnitelná a v této své nezpochybnitelnosti nezávislá na materiálním světě – a tedy i těle myslícího subjektu (tamtéž, s. 97–98).

Vrcholné vyjádření dualismu nicméně Jonas (2001b, s. 14) spatřuje v gnosticizmu, jehož existenciální zkušenost podle něj (2001a, s. 116) nejpůsobivěji a zároveň nejprostěji vyjadřuje *Píseň o perle*. Ta je podobenstvím, básní se symbolickým významem, která pochází ze syrského prostředí, dochovala se v apokryfních *Skutcích Tomášových* a vypráví o vyslání prince z Východu do Egypta pro ukrytý poklad – perlu. (Rudolph, 2010, s. 36) Vypravěč v *Písni* podle Bouretze líčí, „jak byl coby dítě v době vlády svého otce vyslán za hranice Orientu, kde pobýval, s příslibem, že zdědí celé království, když se mu podaří dostat do Egypta a přinést odtamtud jedinečnou perlu. Po příplutí do země se usadí nedaleko hada a čeká, až zvíře usne, aby mu perlu mohl vzít. Egyptané ho ale poznají, přidají mu do nápoje jed, hrdina usne a zapomene na svůj úkol i na perlu. V tu chvíli se králové Východu rozhodnout zasáhnout a zašlou mu list: ‚Vzpomeň si, že jsi syn krále, popatři, komu jsi otročil.‘ Probuzen dopisem ze sebe shodí šaty, které mu byly vnuceny,

23 K rozlišení mezi duší ve smyslu *anima*, ducha ve smyslu *spirit* a myslí ve smyslu *mind* srv. např. Jonas, 2001b, s. 60–61.

zahalí se rouchem slávy, na které zapomněl, a vrátí se do domu svého otce, aby spolu s ním předstoupil před velekrále.“ (Bouretz 2009, s. 198–199) Je třeba dodat, že po probuzení hada kouzelně přemáhá k spánku – a do domu se vrací i s onou perlou (Jonas 2001a, s. 114–115).

Jonas se pak ve svém komentáři pokouší dešifrovat jednotlivé symboly (Jonas 2001a, s. 116–126). Vychází z toho, že otcův dům na východě představuje život na nebesích. Had naproti tomu ztělesňuje vládce a zlý princip tohoto světa. Moře, přes něž se hrdina plavil, symbolizuje hmotný svět či temnotu, do níž božské pokleslo. Hmotný svět, svět nevěděni reprezentuje i Egypt, který byl podle Jonase v antice obecně považován za domov kultu mrtvých, a tedy za království Smrti. Nečisté šaty, jež princ v Egyptě obléká, aby zůstal nepoznán, symbolizují tělesnost a podle Jonase odkazují na motiv, který se v nejrůznějších variacích prolíná celým gnosticizmem: spasitel přichází na svět nepoznán jeho vládci, bere na sebe různé z jejich podob. Dopis ztělesňuje volání směřující do tohoto světa a obracející se na vezdejší duši spícího – ten je v tomto příběhu však zároveň (coby posel) volajícím i (spícím) volaným zároveň, kteréžto zdvojení právě dopis symbolizuje. Nebeské roucho (či roucho slávy) pak podle Jonase míří k jádru smyslu celého vyprávění: odkazuje na teologickou představu, podle níž má každý ‚věřící‘, zatímco se lopotí na zemi, v nebesích svůj původní předobraz, své *alter ego*, které s jeho vezdejšími skutky roste a jeho prací se zdokonaluje, přičemž naplněním tohoto předobrazu věřící naplňuje svůj úděl a osvobozuje se z vyhnanství ve světě. Právě tato představa „transcendentálního já“, kterou v *Písni* symbolicky vyjadřuje nebeské roucho coby podoba neviditelného, dočasně zahaleného já, je podle Jonase v gnosticizmu velmi rozšířená, ba lze ji podle něj dokonce označit za samotné jádro gnostického náboženství. Konečně ve významu perly spočívá podle Jonase klíč k pochopení smyslu celého příběhu. Perla zde znamená nejen „duši“, ale jakožto bytostně „ztracená“ je zde zaměnitelná s poslem, resp. princem: Klíč k opravdovému smyslu básně, a ke gnostické eschatologii jako takové, je ve skutečnosti interpretační hádanka, zaměnitelnost subjektu a objektu poslání, spasitele a duše, prince a perly. Jonas proto shrnuje: „Králova Syna lze s jistotou považovat za spasitele, za jistou božskou postavu, nikoliv jen za obecné zosobnění lidské duše. Takové jedinečné postavení jej nicméně nebrání před tím, aby ve své osobě podstoupil lidské osud v celé jeho tíze, a to až tak, že sám spasitel musí být spasen. Jedná se o vskutku nezbytnou podmínku jeho spásné funkce. Části božství ztracených v temnotě lze dosáhnout jen tam, v hlubině, která je pohltila. Moc, která je zadržuje, totiž moc světa, lze překonat jen z něj.“ (Jonas 2001a, 127) Metafyzická jednota mezi poslem a perlou znamená, že každý posluchač *Písni*, může

v princově dobrodružství legitimně spatřovat příběh své vlastní pozemské duše, svůj vlastní osud jakožto součást osudu božského a jeho analogii (Jonas 2001a, 128–129).

Zdá se být zřejmé, že *Písní* se prolíná základní téma gnostického myšlení, které Vodáková (2018) spatřuje v úsilí nalézt odpověď na následující otázky: odkud jsme a čím jsme se stali; odkud pocházíme a kde jsme se octli; kam spěcháme a z čeho jsme vykoupeni; jak je to s naším narozením a jak je to s naším znovuzrozením. V nalezení takových odpovědí hraje přitom v gnosticizmu ústřední roli právě samotný pojem „gnóze“, který pochází pochází z řeckého *γνώσις* („vědění“, „poznání“) a podle nějž se celé toto náboženské hnutí označuje (Rudolph 2010, s. 61–61; Svoboda et al. 1974, s. 215–216). Gnostikové (tj. „vědoucí“, „vlastníci poznání“) tímto „vědění“ nicméně podle Rudolpha (2010, s. 61–62, 76) nerozuměli vědění ve smyslu filosofického poznání, noetického vědění,²⁴ nýbrž zjevené vědění (či spíše *vhled*), jehož obsah je v první řadě náboženský (dotýká se člověka, světa a boha a nespočívá na vlastním zkoumání, ale na nebeském zprostředkování), má spásný, osvobozující účinek – a jako takové též ezoterický charakter: je dáno jen nemnohým, totiž „vnímavým“ a „vyvoleným“. Všechny gnostické nauky jsou podle Rudolpha v nějaké podobě součástí tohoto spásného vědění, které zahrnuje jak předmět poznání (božská přirozenost), tak prostředek poznání (spásná gnóze) a poznávajícího.

Centrální gnostický mýtus pak podle Rudolpha (2010, s. 63) praví, že v člověku je přítomna božská „jiskra“ (často označovaná jako *pneuma*, „duch“), která pochází z božského světa, do tohoto světa osudu, zrození a smrti upadla a musí být svým božským protějškem znovu probuzena, aby byla obnovena. Ontologicky tato představa vychází z přesvědčení o sestupném vývoji božství, jehož vnější okraj musel propadnout osudové krizi a (byť nepřímou)²⁵ vytvořit tento svět, vůči němuž proto nesmí být lhostejní, jelikož musí znovu vyvést onu božskou jiskru. Základem gnóze je tudíž dualistický obraz světa, který je podle Rudolpha nicméně prostoupen monistickou myšlenkou, jíž vyjadřuje onen sestupný a vzestupný vývoj božské „jiskry“ a která je základem zrovnoprávnění lidského a božského. Vodáková (2018) k tomu dodává: „Dualistická podoba světa a člověka není

24 Tj. v zásadě vědění (či poznání) jakožto získávání informací (srv. např. Blecha 2002, s. 84–85).

25 V gnostickém pojetí není bůh (přímým) *tvůrcem* světa. Svět není jeho dílem, nýbrž dílem jemu podřízené bytosti (Rudolph 2010, s. 67). Podle jednoho z gnostických směrů je bůh naprosto dokonalá, nestvořená emanace, z níž vzešla řada duchů – *aionů* („aión“ podle Rudolpha (2010, s. 67–68) znamená nadmyslové či nekonečné jsoucno). Ti vytvářejí proti říši tmy a zla (tj. říši hmoty) říši světla. Čím je každý z aionů od boha dál, tím méně je dokonalý. Poslední z nich stvořil svět, vtělil se do člověka a přišel lidi spasit (Svoboda 1974, s. 215). Tento aión je *demiurgem*, tvůrcem tohoto v zásadě špatného světa (Vidman 1997, s. 62).

podle gnostiků věčná, má být zrušena návratem k původní božské jednotě, ze které vše vyšlo, splynutím s prazákladem, s prvotním Bohem. Návrat člověka k původní jednotě se“ pak má dít právě „cestou ‚pravého‘, tj. nadmyslového poznání, které povede ke spojení rozdělené podstaty člověka.“

V návaznosti na to je svět (včetně svého původce) gnostiky podle Rudolpha (2010, s. 64–66, 76) vnímán negativně, je „říší zla“, je „temný“, bohu („světlu“) vzdálený. „Temnota“ je pak nejčastěji spojována s látkou a tělesností či neznalostí (*agnóia*), nevědomostí (*agnósia*) a zapomněním. „Zlo“ a „hmota“ jsou kladeny na stejnou úroveň. Svět je v gnosticizmu podle Rudolpha (2010, s. 64) „vězením, z něhož není úniku, leda tehdy, když osvobozující akt transcendentního boha a jeho pomocníků otevře ‚cestu‘, po níž člověk (přísně vzato pouze malá část člověka, právě božská ‚jiskra‘) může uniknout.“ Svět je podle Svobody (1974, s. 215) gnostikům místem, z něhož touží být vysvobozeni: usilují-li o spásu, pak usilují o to, aby se mohli navrátit zpět, do původního domova všeho stvoření – k bohu.

Ten je, jak dále vysvětluje Rudolph (2010, s. 67–69), předpokládaným vrcholem nadmyslového světa coby protipólu světa hmotného. Podle Rudolpha je totiž bohem neznámým, cizím a mimosvětským. Lze ho (pozemskou řečí, která před pravým nadpozemským světem selhává) popsat jen negativně nebo v obrazech. Sídlí mimo vše viditelné a stvořené a je Pánem veškerenstva. Hovoří se o něm jako „prapočátku“, „praotci“, dokonalém nadmyslovém jsoucnu, které předchází všemu, co jest, a jež spočívá v neviditelných a nepopsatelných výšinách. Je neuchopitelný, neviditelný, věčný a nevzniklý (či nezplozený). Nic nepotřebuje, je neomezený, neposouditelný, nezměrný, nevýslovný. Není jsoucnem mezi jsoucný, nýbrž něčím, co je znamenitější než vše, co jest. Je dárce věčnosti, světlem a dárce světla, životem a jeho dárce, blažeností a jejím dárce, poznáním a jeho dárce apod. Podle Bouretze (2009, s. 197) je tak gnostický bůh akosmický, radikálně jiný a vyhoceně cizí vůči tomuto světu. Ve srovnání s ním je svět zcela bez ceny.

Rudolph (2010, s. 72–74) dále upozorňuje, že dualismem je, jak je ostatně patrné i z *Písně*, prostoupena i gnostická antropologie. Fyzická část člověka, jíž je člověk spojen s pozemskostí a tím i s její mocí, je oddělena od jeho duchovního, „nesvětského“ já. To je jakýmsi božským prazákladem, který náleží nadpozemské oblasti a je popisován jako „pravý“ nebo „vnitřní“ člověk, „duch“ (*pneuma*), „duše“ či „mysl“ (*nús*). A jako se nadpozemský svět vyznačuje přísně nesvětským, ba protisvětským rysem, tak se i ono duchovní v člověku vyznačuje odporem k jeho tělesnosti.

Vedle učení o neznámém bohu Jonas (2001a, s. 236–237, 288–289) ve svých (podle Rudolpha (2010, s. 39–41) v mnoha ohledech přelomových) pracích o gnózi vyzdvihuje jako její určující znaky právě dualismus, který podle něj hloubí propast mezi bohem a světem, světem a člověkem a duchem a tělem. Ba co víc, představa těla jakožto „hrobky“ duše je zde rozšířena na celý svět: nejen jednotlivé tělo, nýbrž celý materiální svět je hrobkou duše, resp. ducha coby cizince ve světě, který jinak se životem nemá nic společného (Jonas, 2001b, s. 14).

1.3. Postdualismus: problém života mezi idealismem a materialismem

Role dualismu v dějinách myšlení se u Jonase zdá být poněkud ambivalentní. Jonas o něm totiž na jedné straně hovoří jako o vůbec nejvýznamnější etapě dějin myšlení, lidské snahy porozumět bytí i sobě samému (2001b, s. 16, 25–26); jako o okamžiku, v němž si duše uvědomuje sama sebe ve své odlišnosti od všeho ostatního (1996, s. 170–171). Dualismus tím koriguje naivní jednostrannost animistického monismu, který si nebyl vědom dvou bytostných dimenzí života (totiž nitra a vnějšku, duše a těla) v jejich odlišnosti, splývaly mu, v důsledku čehož byl ve své naivitě znepokojen pouze zkušeností smrti. Naproti tomu dualismus si všímá obou těchto dimenzí a v problému vztahu duše a těla se usiluje vypořádat s problémem existence cítícího (*feeling*) života v netečném (*unfeeling*) světě hmoty, která ve smrti nakonec na životem triumfuje (Jonas 2001b, s. 15–17).

Na druhé straně však Jonas (1996, s. 171) poukazuje na to, že v tomto svém úsilí dualismus selhává, nedokáže obstát před teoretickým úsudkem, jelikož odporuje zkušenosti s fenoménem organického života, který svědčí o „nejintimnějším spojení“ mezi oběma póly, jež dualismus pojímá odděleně. Jakkoliv Jonas (1996, s. 170) uznává, že mezi nimi lze jen těžko najít nějakého „společného jmenovatele“, je zřejmé, že existují společně. Nikoliv jen vedle sebe, nýbrž spolu, ve vzájemné závislosti a interakci, a sice zcela v hmotě, vzájemně nerozlučně. S tím si nicméně dualismus nedokáže poradit. V rámci ostrého oddělení ducha a hmoty není jasné, jak může jedno působit na druhé (Hatfield, 2024). Není kupříkladu zřejmé, jak může akt vůle coby mohutnost myšlení pohnout končetinou, nakolik je tato věc rozlehlou, na níž jako takovou může podle Descarta působit jen jiná rozlehlá věc (Jonas, 2001b, s. 61).

Dualismus je podle Jonase (1996, s. 170–171) jak logicky, tak fenomenologicky neudržitelný. Logicky proto, že samostatná myslící substance je postulována jaksi ad-hoc, aniž by se kdy právě v této své samostatnosti vykávala: o duchu bez těla nemáme žádnou zkušenost. Fenomenologickou neudržitelnost dualismu spatřuje Jonas ve svědectví faktického a kauzálního spojení duše s tělem, jakož i v tom, že onomu oddělení těla a duše se vzpírá i samotný obsah duševního života, v němž je vliv smyslovosti patrný od vnímání až po „nejčistší“ myšlení a který tak činí od vší smyslovosti „očistěné“ vědomí („čistého ducha“), a tedy i existenci duše bez těla nepředstavitelnými. A co lze jen těžko představit, to se podle Jonase nehodí býti hypotézou.

Vedle toho je podle Jonase (1997, s. 109–110) dualismus problematický i z ontologického hlediska. Vyžaduje totiž předpokládat samostatnou říši činné nehmotné

transcendence, z níž duše jaksi „vstupuje“ do přírody, jíž je bytostně cizí. Předpokládá se zde tedy, že duše je „již zde“, byť mimo svět, a jen jakoby čeká na to, aby vstoupila do přírody, jakmile se k tomu naskytnou vhodné příležitosti, resp. určité fyzikální podmínky, které umožňují, aby se duše fyzicky zvnějšnila. Bytí či příroda je však, jak o tom svědčí evoluční teorie, podle Jonase (1997, s. 113) jedno a svědčí o sobě v tom, co ze sebe nechává vzejít.

Navzdory tomu, že si dualismus s problémem *spojení* ducha a těla (a tedy s problémem života) neví rady, jejich objevem vytvořil podle Jonase (2001b, s. 16-19) již navždy novou teoretickou situaci. Dualistický poukaz na jejich esenciální odlišnost již nejde vzít zpět. Jako jsou veškeré ontologie, jež předcházely dualismu, nejen co do času, nýbrž i co do své podstaty pre-dualistické, tak jsou podle Jonase (tamtéž) všechny ontologie, které přicházejí po dualismu, bytostně post-dualistické. Zatímco v pre-dualistických ontologiích nejsou ony dvě dimenze (tělo a duch, vnějšek a vnitřek) rozlišeny, splývají, post-dualistické ontologie se již vždy musí nějak vypořádat s oběma z nich.

Radikální oddělení duše a těla a z toho vyplývající (výše zmíněné) teoretické těžkosti při snaze vysvětlit, jak spolu mohou vzájemně interagovat, vedly podle Jonase (2001b, s. 16–17, s. 55) k rozpadu karteziánského dualismu ve dva monismy: idealistický, který realitu nahlíží primárně z perspektivy *res cogitans*, a materialistický, jenž se přiklání k opačnému pólu *res extensa*. První cestu si podle Jonase (2001b, s. 55) zvolil kupříkladu Berkeley. Jak vysvětluje Röd (2004, s. 157–159), ten se svým idealismem vymezuje vůči stanovisku, že „za“ idejemi (co by bezprostředními předměty vědomí) existují (jakožto jejich příčina) na vědomí nezávislé materiální věci. Postupuje při tom, tvrdí Röd (2004, s. 157), ve třech krocích. Vychází z odmítnutí naivního realismu, představy, že jak primární, tak i sekundární kvality jsou dispozicemi věcí samotných (tamtéž). Kromě něj nicméně odmítá i kritický realismus: není možné rozlišovat primární a sekundární kvality, tvrdí Berkeley, přičemž pro kvality obecně platí totéž, co pro kvality sekundární, totiž že jsou výlučně obsahy vědomí, mají ryze subjektivní charakter, a nelze je proto pojímat jako určení věcí nezávislých na vědomí (subjektu) (Röd 2004, s. 157–158). Bylo by možné namítnout, že v rámci této pozice možná nemůžeme vědět, *co* na vědomí nezávislé věci jsou, nicméně je zde oprávněné tvrdit, že nějaké takové věci existují (Röd 2004, s. 158). To však Berkeley zpochybňuje ve třetím argumentačním kroku: předpokládat na vědomí nezávislé, kvalitativně a kvantitativně neurčitelné věci znamená předpokládat jakési abstraktní věci bez určení, což je ale podle Berkeleyho neobhájitelný předpoklad, jelikož

abstraktní ideje jsou podle něj nemožné, „věc bez určení“ je nepředstavitelná (Röd 2004, s. 158).

Tím je materialismus (ve smyslu předpokladu, že za idejemi existují materiální věci) překonán: „[P]odle Berkeleyho neexistují žádné materiální věci ‚za‘ idejemi, nýbrž to, co zakoušíme jako věci, není nic jiného než komplexy idejí, jejich příčinu smíme hledat jen v myslícím subjektu, a nikoliv v nějaké materiálnosti odlišné od myšlení.“ (Röd 2004, s. 158–159) Je-li „vnímaná věc“ jen „komplex idejí v mysli vnímajícího“, pak bytí věci spočívá v tom, že jsou vnímány (či spíše v jejich vnímatelnosti), jejich *esse* je jejich *percipi* (tamtéž, s. 159). Kromě vnímaného však musí podle Berkeleyho existovat něco, co není předmět, nýbrž subjekt představování (tamtéž, s. 161). Jestliže existují obsahy představ, tvrdí podle Röda (tamtéž) Berkeley, pak existuje představující subjekt (duch, duše, Já). Mohou-li existovat ideje pouze v mysli, pak existují-li ideje, musí existovat také duch (tamtéž). K zásadě „*esse est percipi*“, která platí o předmětech zkušenosti, je proto podle Röda (tamtéž, s. 161–162) třeba připojit komplementární zásadu „*esse est percipere*“, jež platí o subjektech, přičemž spojení těchto dvou vět tvoří podle Röda (tamtéž, s. 162) nejvyšší princip Berkeleyho filosofie, totiž: „*Esse est percipi aut percipere*“.

Opačně extrémní, materialistickou pozici, kterou se později vydala i moderní biologie, představuje myšlení La Mettrieho (Jonas 2001b, s. 11, 74). U Descarta se striktně mechanistický přístup k výkladu živých organismů podle Grmka (1972, s. 110) ještě snoubí s dualistickou, idealistickou filosofií. To podle Flosse (1987, s. 284) znamená, že ačkoliv i lidské city a vášně Descartes vykládá striktně mechanicisticky, totiž jako produkty funkcí lidského stroje, samo „ego“ (rozum a vůle) spočívá mimo rozprostraněný svět – totiž v duši, resp. duchu, který nemá s hmotou nic společného. La Mettrie však jde dál. Ve své kritice karteziánství podle Grmka (1972, s. 117) odmítá jak pojetí Boha coby prvotního hybatele, tak (a vzhledem k záměru této práce především) rozdělení všeho jsoícího na *res extensa* a *res cogitans*. V La Mettrieho pojetí je i *res cogitans* součástí *res extensa* (Floss, 1987, s. 294).

U La Mettrieho je tak z materialistické pozice překonán dualismus nemateriální duše, která myslí, a materiálního těla, které se pohybuje. Duše sama je pro La Mettrieho materiální, je pouhou funkcí materiálních procesů v mozku (Röd 2004, s. 276–277). Jelikož k vysvětlení psychických jevů postačuje předpokládat, že souvisí s organizací centrálního nervového systému, není podle La Mettrieho třeba předpokládat ještě nějakou další, duchovní entitu (tamtéž, s. 277). Myšlení samo je podle La Mettrieho pouhým

modem tělesnosti, totiž smyslového vnímání (tamtéž, s. 277–278). Je však třeba „zmaterializovat duši“, upozorňuje La Mettrie, nikoliv „zduchovnit hmotu“ (La Mettrie, 1958, s. 46). Usiloval-li Descartes ukázat, že „duše je známější než tělo“, pak se podle La Mettrieho (1959, s. 39) mýlil: „Ani Aristotelés, ani Platón, ani Descartes, ani Malebranche vás nepoučí o tom, co to je vaše duše. Marně se budete trápit úsilím o poznání její přirozenosti“. Podle La Mettrieho (1959, s. 39) je tomu přesně naopak. Pokud se chceme něco dozvědět o lidské (ale i zvířecí) duši, jejíž podstata nám však (stejně jako podstata hmoty) vždy zůstane neznámá, je třeba tak činit prostřednictvím vlastností, jimiž se projevuje v těle, bez něhož je nejen nepochopitelná, nýbrž sama se pak jako taková podobá hmotě.

Jak moderní idealismus, tak moderní materialismus jsou však podle Jonase (tamtéž) co do svého původu, třebaže jistě nikoliv záměrně, jen dílčí monismy. Oba totiž předpokládají ontologickou polarizaci duše a těla, jak ji nasvětčuje dualismus, a „monistické“ tak mohou být jen za cenu toho, že se přikloní k jedné straně, z níž nahlíží vše jsoucí, na úkor druhé (či naopak). Nakolik vychází z dualistické alternativy, natolik, tvrdí Jonas, „obsahuje každý postdualistický monismus rozhodnutí pro jednu nebo druhou stranu; to znamená, že, jelikož si s sebou nese jako vyloučenou možnost svůj opak, má sám povahu alternativy, a tedy povahu dílčí.“ (Jonas, 2001b, s. 16)

Tím se podle Jonase (2001b, s. 16–17) liší od panvitalismu, který byl monismem *integrálním*, pojímal v sobě oba dva póly, třebaže v něm splývaly nerozlišeně. Přestože řešení problému vztahu těla a duše (a tedy problému života) vyžaduje monistické řešení, jež by bylo v souladu s evidencí, s níž se nám v živých organismech obojí dává v úzkém sepětí (Jonas 1996, s. 170–171), je třeba nového, filosofického integrálního monismu, který by neusiloval onu polaritu zrušit (což ostatně podle Jonase ani nelze, není možné se vrátit „zpět“, před objev těla a duše v jejich odlišnosti, jelikož tento „objev“ není jaksi arbitrární, ale koření v realitě samotné), nýbrž který by se ujal problému, jenž dal dualismu vzniknout – totiž problému existence citlivého života v netečném světě hmoty. Takový integrální monismus by měl oba póly dualismu vzít vážně a absorbovat je do vyššího stupně jednotné existence, z níž oba protipóly plynou jen coby různé tváře jejího bytí či fáze jejího nastávání (Jonas 2001b, s. 16–17). Život se totiž podle Jonase kdesi mezi oběma extrémami, tj. mezi všech mentálních aspektů zbavenou hmotou na straně jedné a vší tělesností zbaveného ducha (či vědomí) na straně druhé (Jonas 2001b, s. 22). Jonasovými slovy (tamtéž): „Čisté vědomí je stejně tak málo živé, jakož i smrtelné, jako proti němu stojící čistá hmota.“

Zatímco dualistické řešení je teoreticky neuspokojivé, oba dílčí monismy se totiž otázce vztahu těla a duše, vnějšku a nitra – a tedy řešení *problému života* vposled vyhýbají (srv. Jonas 2001b, s. 15–19). Jonas (tamtéž, s. 17–18) je odmítá jak jako *ontologická*, tak i jako *ontická* stanoviska. V prvním případě si totiž podle Jonase jak idealismus, tak materialismus coby skutečné monismy pro sebe nárokují celek reality, a vzájemně se tak vylučují. Jelikož jsou obě výchozí pozice vzhledem k integrální povaze reality pouze dílčí, obsahují v sobě vnitřní rozpor, který se projevuje jejich neschopností redukovat jedno na druhé, tj. vnějšek na nitro (či naopak). Materialismus si neumí poradit s vědomím, idealismus zase nemá co říct k „věci o sobě“.

Jonas (tamtéž) dále uznává, že obě pozice se mohou vzdát své ontologické, tedy vpravdě monistické povahy a představovat nikoliv alternativní porozumění jsoícího jakožto jsoícího, nýbrž komplementární pohledy na ně. Ani to však podle Jonase není možné. Znamenalo by to totiž rozumět hmotě (či přírodě) a duchu (či mysli) jako dvěma odlišným předmětům výzkumu, jejichž zkoumání si žádá také odlišnou metodologii. Materialismus zde coby „věda o přírodě“ přebírá podobu fyziky vnějšího světa, idealismus jakožto „věda o mysli“ pak podobu fenomenologie vědomí. To by ale, tvrdí Jonas, znamenalo, že obě oblasti zájmu jsou odděleny a lze se jimi zabývat izolovaně. Přesně tak tomu však podle Jonase, není: „Skutečnost života jako psychofyzické jednoty, kterou organismus vykazuje, činí [takové] oddělení iluzorním. Skutečná shoda vnitřního a vnějšího v *těle* od obou způsobů poznání vyžaduje, aby svůj vztah vymezily jinak než prostřednictvím oddělených předmětů. A též jinak než jako komplementární popis téhož předmětu z různých ‚stran‘, který se může otázce, jak konkrétně do sebe v bytí tyto abstraktní stránky zapadají, vyhnout.“ (Jonas 2001b, 17–18)

Takový způsob popisu, který usiluje o metafyzickou neutralitu, by byl totiž podle Jonase (tamtéž, s. 18) možný jen tehdy, pokud by obě oblasti fenoménů byly uzavřené a jejich obsahy nijak nepřesahovaly z jedné do druhé – a bylo by je tedy možné popsat bez jakéhokoliv ohledu na obsahy z oblasti druhé. Naše vlastní živé tělo však podle Jonase představuje takovou transcendenci v obou směrech: je třeba ho popsat jak jako rozlehlé a setrvačné (*inert*), ale zároveň jako cítící (*feeling*) a volní (*willing*), přičemž ani jeden z těchto popisů není úplný bez ohledu na druhý. „Fyzikálně-vnější popis je neúplný, zpronevěří-li se svobodě, a tedy ryzí skutečnosti mysli; vitalisticko-niterní popis naopak tehdy, jestliže se zpronevěří úplné determinovanosti a autarkii sféry ‚rozlehlosti‘.“ (tamtéž)

Dualismus, shrnuje Jonas (2001b, s. 18–19), za sebou zanechává „rozlehlost“ jako cosi neživého a netečného (*unfeeling*), jejíž součástí je však nepochybně tělo. To je pak

buď v podstatě shodné s rozlehlostí obecně, anebo je případem *sui generis*, čímsi výjimečným. Platí-li první stanovisko, pak zůstává nevysvětlena živost těla; platí-li druhé, zpochybňuje tělo obecné pojetí rozlehlého, tj. materialistickou interpretaci substance jako čisté, indiferentní rozlehlosti. Podobné problémy, pokračuje Jonas, má idealismus se svým pojetím vědomí jakožto čehosi zcela netělesného, nerozlehlého a *per se* niterného, jehož součástí je „tělo“ coby smyslová oblast citění (*feeling*) a vůle (*volition*). Jako takové je pak tělo součástí zcela fenomenálního vnějšku, „vnější ideou“, „představou“ (*cogitation*) vědomí. V takovém případě ale podle Jonase zůstává nevysvětleno, co z těla činí tělo právě *toho* kterého vědomí, jeho bytí *mým* tělem, mým zvnějšněným já (I) a mým podílem na světě rozlehlosti (*extension*). Anebo je lze pojímat jako *cosi*, skrze co se život a niternost skutečně zvnějšňují, co skutečně jsem „já“ („I“). Tehdy to však není, jakkoliv fenomenálně zvnějšněná, *idea* vědomí, nýbrž opravdový vnější rozměr jeho niterné prostorovosti, jenž má své vlastní místo v prostoru světa – a tak zpochybňuje celou idealistickou interpretaci vědomí jako protikladu veškerému světu rozlehlosti (*extension*).

Organické tělo proto podle Jonase představuje latentní krizi vší dosud známé ontologie a kritériem, řečeno s Kantem, „veškeré příští, jež se bude moci stát vědou“ (Jonas 2001b, s. 19). „Jako se nejprve na těle,“ tvrdí Jonas, „na skutečnosti *smrti*, projevila antiteze živého a neživého, jejíž neústupný tlak na myšlení zničil původní panvitalismus a způsobil rozštěpení obrazu bytí, tak je to naopak konkrétní jednota, jež se projevuje v *živém* těle, na níž se pro změnu zakládá dualismus dvou substancí, a je to opět tato dvojedinost, pro niž obě alternativy, které se od dualismu odvíjejí, selhávají, kdykoliv se stanou totálními ontologiemi, čemuž nedokážou odolat.“ (Jonas 2001b, s. 19) Je to totiž podle Jonase právě tato dvojedinost, která oba monismy nutí k tomu, aby se takto rozšířily, překročily své hranice. Brání jim v tom, aby se spokojily se zdánlivou neutralitou a rozuměly si pouze jako jaksi dílčímu pohledu.

Živé tělo, jež je smrtelné a které má svět, k němuž zároveň náleží; tělo, které cítí a zároveň je pocíťováno; jehož vnějšími formami jsou organismus a kauzalita, těmi niternými naopak svojskost (*selfhood*) a účelovost (*finality*) – právě *takové* tělo je podle Jonase (2001b, s. 19) mementem stále nerozřešené otázky po smyslu bytí a právě jako takové musí být kánonem všech nadcházejících pokusů o její zodpovězení. Tyto pokusy proto musí podle Jonase překonat dílčí abstrakce (jako jsou „tělo a duše“, „rozlehlost a myšlení“) a usilovat o nalezení jejich hlubší jednoty – o integrální monismus.

Kardinálním tématem ontologie (jakož i tím, co neustále narušuje jak pozici moderního materialismu, tak moderního idealismu) se tak stává problém života, který se

koncentruje v problému (živého) těla. Pro post-dualistickou situaci, jak je ostatně již z výše uvedeného zřejmé, je podle Jonase (2001b s. 19–20) charakteristické, že se ontologický problém klade právě jako problém života, a nikoliv smrti, jako tomu bylo u panvitalismu. Jonas v této inverzi spatřuje konečné stádium postupného stahování motivu života z celku přírody a jeho proměny v jakousi od přírody odlišnou singularitu, s kterýmžto procesem započal dualismus a během nějž byl rámec panvitalismu nejprve narušen objevem neživé hmoty jako takové, aby se rozsah neživého postupně rozšiřoval – až nakonec neživé s bytím vůbec splynulo. Jinými slovy: ontologie života, již charakterizovalo tázání se po povaze smrti, se nejprve rozpadla v dualismus, aby se nakonec převrátila v ontologii smrti, které je naproti tomu vlastní snaha vypořádat se s problémem života (srv. Jonas 2001b, s. 7–12).

Jejím reprezentantem je z obou dílčích monismů především materialismus. Předmětem jeho zájmu jsou totiž podle Jonase (2001b, s. 20) tělesa vůbec – a mezi nimi právě i živé tělo, jež se také pokouší podřídit svým principům, a pokusit se tak onen ontologický problém vyřešit – anebo selhat. Naproti tomu idealismus se tomuto problému dokáže vyhnout. Na „živé tělo“ totiž vždy v horizontu intencionality nahlížet jako na všechna ostatní tělesa, totiž jako na vnější „ideje“ či „fenomény“, a zcela se zřítí tělesnosti svého bytí sebou (*self*). Tím se však podle Jonase idealismus vyhýbá nejen problému života, ale také problému smrti. Mimo to lze však, tvrdí Jonas (2001b, s. 20), idealismus považovat za pouhý komplement (či epifenomén) materialismu – a tedy v užším slova smyslu také za jednu z podob ontologie smrti. Čisté vědomí, které se nijak nepodílí na světě zpředmětněném v čistě rozlehlou vnějškovost, je totiž myslitelné jen jakožto protipól takto, materialisticky pojatého světa. Totéž však podle Jonase platí i naopak: Právě netělesnému, čistému vědomí se realita světa může jevit jako pouhý sled vnějších bodů (points), jež jsou nutně vnější jak sobě navzájem, tak i vědomí a které lze proto pojímat jen jako cosi, co se nachází vedle sebe v prostoru a následuje po sobě v čase. Nakolik se může materialismus problému života vyhnout hůře než idealismus, natolik má podle Jonase (2001b, s. 26) větší šanci přispět k jeho řešení.

Vedle toho je materialismus, tvrdí Jonas (2001b, s. 20), skutečným dědicem dualismu, již od renesance je skutečnou ontologií moderního světa – avšak ontologií smrti. Ta se, tvrdí Jonas (2001b, s. 9–10), nachází v přesně opačné teoretické situaci než v první podkapitole popsaná ontologie života, v jejímž rámci se pohybuje (naivní) panvitalismus. Tím nejpřirozenějším se stává smrt. Nekonečný vesmír je oblastí neoduševnělé masy a sil, které se řídí přírodními zákony. Modelovým jsouncem, měrou vši poznatelnosti a

srozumitelnosti je v takto mechanicky pojímaném vesmíru všech znaků života zbavená, čistá hmota, jež je zároveň považována za původní stav všeho, co jest. Život, nikoliv smrt je tím, co si nyní žádá vysvětlení – a to prostřednictvím neživého. Otázka po povaze života je proto kladena následovně: Jak přišel život na svět, jeho podstatě odporuje? Jak je život vůbec ve světě pouhé hmoty možný?

I zde, pokračuje Jonas (2001b, s. 10–11), problém spočívá ve střetu mezi všezahrnujícím názorem a konkrétním faktem, který do něj nezapadá. Na rozdíl od panvitalismu je zde nicméně oním všezahrnujícím názorem neživé (resp. panmechanismus), s nímž je život (coby konkrétní fakt) v rozporu. Jeví se jako cosi co do kvantity (v kontextu nesmírnosti vší vesmírné hmoty) nepatrného, co do kvality (vzhledem k běžným vlastnostem hmoty) výjimečného a z obecně-fyzikálního hlediska nepochopitelného. Vysvětlit život proto znamená popřít jej, uznat jeho status čehosi, co je mechanicky pojatému světu, který je *skutečným* světem, cizí a učinit z něj jen zvláštní případ neživého.

Jediné místo, v němž se lze se životem v mechanicky pojatém světě setkat, je tu podle Jonase (2001b, s. 10–11) živý organismus, který se jeví jako problematická zvláštnost v konfiguraci čistě rozlehlé substance. „Jen v něm se“, tvrdí Jonas, „rozlehlost“ a „myšlení“ opět stýkají poté, co byly nejprve rozděleny ve dvě ontologické sféry, z nichž „svět“ představuje jen ta první, jehož myšlení vůbec není součástí. Jejich setkání v organismu se tak stává nerozluštitelnou hádankou.“ (Jonas 2001b, s. 11) Předpokládáme-li homogenitu jsoucího, nabízejí se zde podle Jonase (tamtéž) dvě pozice: buď rozumět konkrétnímu z perspektivy obecného, tedy v našem případě organismu skrze pojetí světa; anebo naopak obecné nahlížet z perspektivy konkrétního (tj. toho, co je první ve zkušenosti), tedy povahu světa skrze organismus.

Moderní biologie se vydává první cestou. O povaze světa je podle Jonase (2001b, s. 11) rozhodnuto předem (je jí pouhá hmota v prostoru), a proto je problém formulován následovně: Jak si organismus v takto předem definovaném kontextu stojí, jak lze toto specifické uspořádání či jeho funkci redukovat na obecné zákonitosti mechanického světa – krátce: Jak lze živé redukovat na neživé? Právě to, tvrdí Jonas (tamtéž), je vůdčí otázka moderní biologie, jež tak vposled usiluje rozpustit (*resolve*) cosi konkrétního v obecnosti, komplexního v jednoduchosti, včlenit do rámce přijatých zásad zjevnou výjimku z nich.

Jestliže pro panvitalismus, který usiloval zjevně neživé interpretovat po vzoru života, představovalo mez všeho porozumění, a tedy i to první, co bylo třeba odmítnout, mrtvé tělo coby původní projev „mrtvé“ hmoty, dnes tuto roli podle Jonase (2001b, s. 12) přejal

živý, cítící (*feeling*) a usilující (*striving*) organismus, který je jaksi demaskován jakožto „rafinovaný podvod hmoty“ (*a subtle hoax of matter*). Mrtvé tělo se naproti tomu stává jasně srozumitelným tělesem – totiž jakmile se přestane chovat nejasně a nezvykle, živě, a navrátí se do jasného a „známého“ stavu jednoho z těles světa těles, jehož obecné zákony poskytují kánon vší srozumitelnosti. „Přiblížit zákony organického těla tomuto kánonu, tj. v *tomto* smyslu smazat hranice mezi životem a smrtí, je směr moderního myšlení o životě jako fyzikálním faktu. Naše myšlení“, uzavírá Jonas (tamtéž), „je dnes pod ontologickou nadvládou smrti.“

2. Materialistický pohled na život

V minulé kapitole jsem se pokusil nastínit, jak podle Jonase došlo k tomu, že se původní ontologie života (v rámci západní myšlenkové tradice) postupně zvrátila ve svůj „opak“ – tj. v ontologii smrti. Původní panvitalistické přesvědčení, podle něž je původním a nejpřirozenějším stavem všeho jsoucího život, problematizovala zkušenost se smrtí, která vzbouzela naléhavou otázku: Jak je možná smrt ve světě, jehož podstatě odporuje? Odpověď na ní se hledala prostřednictvím života samého, o čemž podle Jonase svědčí víra nesmrtelnost či kult mrtvých. Jimi je nicméně smrt zároveň popřena (čímž lidské myšlení odvrací od hmotného, pomíjivého jevového světa) i (v jevovém světě v podobě hrobek) stvrzena. Smrtelnost je stále více spojována s tělesností, z oblastí fyzická, z níž je zároveň postupně odsouváno vše duchovní, nesmrtelné. Spor mezi vírou v život a smrtí se koncentruje v rozkolu mezi tělem a duší. Naivní monismus se rozpadá v dualismus, který proti sobě nakonec postaví lidského ducha a vši niternosti zbavený, pouze materiální svět. Problematickým se namísto smrti začíná stávat život sám.

Přestože si dualismus všímá obou bytostných dimenzí života, jichž si v jejich jedinečnosti panvitalismus vědom nebyl, není se s problémem života (totiž s otázkou, jak je možný život ve světě, s nímž je v rozporu) schopen vypořádat, jelikož tyto dimenze, které jsou v živém organismu úzce propojeny, uvažuje striktně odděleně. Svým objevem dimenzí duše, resp. ducha a těla, nitra a vnějšku však dualismus každopádně vytvořil již navždy novou teoretickou situaci: Každá další ontologie se již vždy musí, chce-li se vyrovnat s problémem života, vypořádat s otázkou spojení ducha a těla. Na ni lze reagovat dvěma monistickými způsoby, z nichž každý přiznává ontologický primát jedné z oněch dimenzí – idealismus duchu, materialismus tělesnému.

Jako takové jsou nicméně jak idealismus, tak materialismus podle Jonase jen dílčí monismy. Oba totiž předpokládají dualistickou polarizaci duše a těla. Ani jeden z nich tak vlastně dualismem nastolený problém života neřeší. Pohybují se v rámci ontologie smrti, v níž právě smrt představuje původní, a tedy i nejsrozumitelnější stav jsoucího, zatímco život je tu nevysvětlitelnou záhadou. Za závažnější a zajímavější z obou monismů Jonas považuje materialismus, který se podle něj jednak prosadil coby skutečná moderní ontologie (a je vlastní i moderní biologii), jednak se problému života nemůže vyhnout tak snadno jako idealismus, v důsledku čehož má také větší šanci přispět k jeho řešení.

V následující, druhé kapitole: představím perspektivu („zdola“ a „zvenku“), z níž na život moderní, materialistická biologie nahlíží (2.1.); budu tvrdit, že v obecnější, „filosofické“ rovině se tato perspektiva opírá o Descartovu dualistickou metafyziku (2.2.),

zatímco v rovině konkrétnější, v rámci biologie samotné pak především o darwinistickou, resp. neodarwinistickou evoluční teorii, která se zároveň jeví jako vítězství materialismu (2.3.).

2.1. Perspektiva moderní biologie

Moderní biologie se pohybuje v rámci materialistické ontologie smrti. Život pro ni představuje problém, který je třeba vysvětlit skrze principiálně neživou hmotu. O tom, že život je pro moderní biologii v principu čímsi pouze materiálním, svědčí například slova G. G. Simpsona ze závěru jeho knihy s titulem *Význam evoluce*: „Ačkoliv je třeba doladit ještě mnoho podrobností, je ... zřejmé, že všechny objektivní jevy historie života lze vysvětlit čistě materialistickými faktory.“ (Simpson 1965, s. 343) Podobně hovoří např. i Richard Dawkins (2002, s. 121), podle nějž „[n]a hmotě, ze které se skládají živé organismy, nic zvláštního není. Živé objekty jsou shluky molekul, tak jako vše ostatní.“ K tomu se přidává např. i Addy Pross (2020, s. 10), který však argumentaci doplňuje i aspekt „neživosti“ takové hmoty, když tvrdí, že „v současnosti jednoznačně víme, že ... živé organismy jsou tvořeny totožnými ‚mrtvými‘ molekulami jako neživé věci“, v souvislosti s čímž dodává (s. 176–177), že pokud životu rozumíme jako v jistém ohledu specifické chemické reakci, pak je smrt pouze návratem do světa „normální“ chemie. Jinými slovy, smrt se tu zdá být v duchu ontologie smrti, jak ji popisuje Jonas, normou, zatímco život „problémem“, výjimkou z pravidla. A navrhuje-li Pross (tamtéž, s. 175), že podstata toho, co znamená být naživu, se začne vyjevovat, jakmile odhalíme proces, který živé spojuje s neživým, pak, domnívám se, nenavrhuje nic jiného než vysvětlit živé prostřednictvím neživého.

2.1.1. Pohled „zvenku“

Při zkoumání takto pojatého života na něj biologie hledí zásadně „zvenku“, tj. abstrahuje od vší zkušenosti, kterou o životě jako živé bytosti samy máme (srv. Jonas 2001b, s. 35, 64–92; Vácha 2020, s. 23). Jako příklad lze snad uvést vlastnosti, které mnozí autoři uvádějí jako ty, jež živé organismy charakterizují. Například podle Rosypala et al. (2003, s. 5–7) všechny živé organismy spojují následující vlastnosti: 1) přítomnost nukleových kyselin, které obsahují genetickou informaci, a proteinů jako hlavních složek molekul; 2) vysoká organizovanost a uspořádaná stupňovitost (hierarchičnost); 3) termodynamická

otevřenost, tj. skutečnost, že si vyměňují látky, energii a informace se svým okolím; 4) schopnost samoregulace (např. prostřednictvím systému zpětných vazeb); 5) metabolismus (tj. souhrn reakcí, které probíhají uvnitř živých soustav a zajišťují přeměnu látek a energií); 6) autoreprodukce a schopnost vyvíjet se – a to jak na individuální úrovni (ontogeneze), tak na úrovni druhové (fylogeneze). Živé soustavy lze proto podle Rosypala et al. (1998, s. 16) obecně charakterizovat jako „strukturálně vysoce složité, stupňovitě (hierarchicky) uspořádané, termodynamicky otevřené, autoregulační se nukleoproteinové soustavy, jejichž podstatnými vlastnostmi jsou metabolismus, autoreprodukce a schopnost vyvíjet se.“ Ve všech těchto případech se evidentně jedná o vlastnosti, které můžeme u živých organismů pozorovat, anebo je popsat, jaksi „zvenku“ – tedy o vlastnosti, jež živé organismy vykazují jakožto *objekty* našich smyslů (a z nich především zraku).

Poněkud jiným způsobem přistupuje ke snaze charakterizovat život kupříkladu Paul Nurse (2021). Ten se domnívá, že žádná z výše uvedených vlastností podstatu života nijak uspokojivě nevysvětluje. Jedná se podle něj totiž fakticky jen o výčet věcí, které živé organismy dělají (Nurse 2021, s. 136). Sám se proto o lepší porozumění života pokouší nejprve sledováním pěti témat (buňka, gen, evoluce přirozeným výběrem,²⁶ život jako chemický děj a život jako informace), na jejichž základě následně formuluje soubor třech základních principů, které podle něj život definují (Nurse 2021, s. 136–138). Tím prvním

²⁶ V českém překladu Nurseova textu je řeč nikoliv o „přirozeném“, nýbrž o „přírodním“ výběru. V souladu s Flegrem však anglické *natural selection* (srv. NURSE, Paul, *What Is Life? Understand Biology in Five Steps*, David Fickling Books, 2020, s. 26–33) překládám jako „přirozený výběr“, jímž budu nadále rozumět slovo nadřazené pojmům „přírodní výběr“ a „pohlavní výběr“, kterými budu tedy rozumět různé typy výběru přirozeného coby protikladu výběru umělého (tj. výběru prováděného člověkem). Flegr (2009, s. 101) totiž vysvětluje: „Ve většině případů, kdy autor užívá výraz *přírodní výběr*, má ve skutečnosti na mysli *výběr přirozený*. Darwin zavedl výraz *natural selection* jako analogii či spíše protiklad termínu umělý výběr (*artificial selection*), tedy výběr prováděný člověkem. Později ukázal, že *výběr přirozený* se skládá z nejméně dvou složek, z výběru prováděného prostředím, tj. z *přírodního výběru* (v angličtině snad *environmental selection*), a z výběru, k němuž dochází při soupeření příslušníků stejného pohlaví o partnery při rozmnožování, tj. z výběru pohlavního. Darwin však samotný termín *environmental selection* jakožto doplněk k termínu *sexual selection* explicitně nezavedl a používal v širším i užším významu výraz *natural selection*.“ Přestože někteří biologové považují pohlavní výběr za součást výběru přírodního (v širším slova smyslu výběru přirozeného), Darwin jej nicméně, tvrdí Flegr (tamtéž), považoval za samostatný biologický proces, který operuje nezávisle na výběru přírodním. O tom snad svědčí mj. následující Darwinova slova: „Inasmuch as peculiarities often appear under domestication in one sex and become hereditary attached to that sex, the same fact probably occurs under nature, and if so, natural selection will be able to modify one sex in its functional relations to the other sex, or in relation to wholly different habits of life in the two sexes, as is sometimes the case with insects. And this leads me to say a few words on what I call sexual selection. This depends, not on a struggle for existence, but on a struggle between the males for possession of the females; the result is not death to the unsuccessful competitor, but few or no offspring. Sexual selection is, therefore, less rigorous than natural selection.“ (Darwin 1998, s. 68–69).

je podle Nurse schopnost procházet evolucí přirozeným výběrem, k čemuž jsou potřeba reprodukce a variabilní systém dědičnosti. Živým entitám je dále vlastní to, že jsou to entity fyzické a ohraničené. Jsou oddělené od okolního prostředí, s nímž ale zároveň komunikují. Živé bytosti jsou konečně chemické, fyzikální a informační stroje, které „[u]tvářejí svůj vlastní metabolismus a používají jej k udržování, růstu a rozmnožování sebe sama. Za koordinaci a regulaci těchto živých strojů zodpovídá“ podle Nurse „nakládání s informacemi, jež má za následek, že živé bytosti jednají jako účelné celky.“ (tamtéž, s. 137–138)

I Nurse však, domnívám se, zaujímá perspektivu pohledu na život „zvenku“ – tj. takovou, která na živý organismus nahlíží především jakožto na ryze materiální objekt, „chemicko-fyzikální stroj“, resp. „informační systém“, ale nikoliv zároveň jako na *subjekt*. To bych rád ukázal na způsobu, jímž Nurse přistupuje jednak k popisu života jakožto chemického děje, jednak k vysvětlení účelného chování živých organismů (odkaz na kapitulu „chemický děj“ a „informace“).

Většinu aspektů života lze podle Nurse poměrně dobře porozumět z hlediska fyziky a chemie. Uvnitř buněk coby základních stavebních kamenů života podle Nurse (2021, s. 17–21, 62–68) probíhají tisíce chemických reakcí, které jsou projevem jejich života – a základem metabolismu, který je katalyzován enzymy. Všichni biologové jsou proto dnes podle Nurse (tamtéž, s. 68–71) přesvědčeni, že většinu s životem spjatých jevů lze nejlépe porozumět z hlediska chemických reakcí katalyzovaných enzymy. Ty totiž podle něj vykonávají téměř všechny chemické reakce, které jsou základem buněčného metabolismu, jako jsou stavba a rozklad jiných molekul. Kromě toho ale, tvrdí Nurse (tamtéž, s. 71), plní enzymy mnoho jiných funkcí: „Slouží jako kontroloři kvality, dopravují součástky a zprávy mezi různými oblastmi buňky a transportují všelijaké molekuly do buňky i ven z ní. Další enzymy neustále pátrají po vetřelcích a aktivují bílkoviny, jež chrání buňky, a tím pádem i naše tělo před nemocí.“

Vedle enzymů poukazuje Nurse (tamtéž, s. 71–73) i na význam jiných druhů proteinů. Téměř všechny části našeho těla se totiž buď z bílkovin skládají (buňky jsou mnohdy složeny z milionů a milionů bílkovin), anebo je bílkoviny vytvářejí. V každé buňce se pak účastní celé řady (tj. tisíců nejrůznějších a neustále probíhajících) chemických reakcí, které nepřetržitě udržují život. Tyto reakce probíhají s nesmírnou rychlostí (až tisíc chemických reakcí za vteřinu), přesností – a vysokým stupněm uspořádanosti, která je zajištěna díky kompartmentaci, tj. organizaci do jakýchsi chemických „mikroprostředí“, do různých oddělených, a přece vzájemně interagujících

částí (kompartmentů), z nichž každá se věnuje té které konkrétní činnosti. Na buňky lze proto podle Nurse (tamtéž, s. 84–87) jako na chemicko-fyzikální stroje, díky čemuž lze jejich složitému chování (jakož i chování mnohobuněčných těl) porozumět (právě) z hlediska fyziky a chemie.

Porozumět komplexní chemii života nicméně podle Nurse (tamtéž, s. 88–89) není totéž jako chápat, co vše život *znamená*, např. proč žluťásek přilétá do zahrady, k čemuž je třeba vědět, jak živé bytosti interagují se svým světem a následně se nějak chovají – tedy jak zpracovávají informace. Obrázek o světě poskytují živým bytostem smysly. Ty o něm shromažďují mnoho informací, které podle Nurse (tamtéž, s. 90) následně organismus všechny pospojuje dohromady za účelem přeměnit je v užitečné znalosti, na jejichž základě se může nějak zachovat. Účelné chování živých bytostí úzce souvisí s jejich spoléháním se na informace: „Informace, které motýl shromáždil, něco *znamenaly*. Motýlovi dopomohly k rozhodnutí, jak se zachovat, aby dosáhl nějakého konkrétního cíle. To znamená, že jednal *účelně*.“ (tamtéž)

K něčemu podobnému dochází podle Nurse (tamtéž, s. 91) i na úrovni buňky. Jen díky určitému nakládání s informacemi, tj. jen když je schopna jednak zajistit, aby spolu její jednotlivé kompartmenty komunikovaly a soudržně spolupracovaly, jednak (a v návaznosti na to) reagovat na změny v prostředí či ve svém vnitřním stavu a upravit vzhledem k nim své chování, tedy jen tehdy může buňka naplnit svůj hlavní cíl – totiž přežít a rozmnožit se: „Stejně jako když motýl shromažďuje informace o světě a používá nabyté znalosti k modifikaci vlastního chování, vyhodnocují buňky nepřetržitě chemické a fyzikální podmínky uvnitř i kolem sebe a využívají tyto informace k regulaci svého vlastního stavu.“ (tamtéž)

Mohlo by se sice zdát, že Nurse zde překračuje perspektivu, v níž jsou živé organismy nahlíženy primárně jako objekty, „stroje“ se specifickými vlastnostmi, když naznačuje, že je to právě organismus, který spojuje různé informace dohromady a v závislosti na tom se nějak chová. Vzhledem k tomu, jak Nurse vysvětluje způsob, jímž organismy informace zpracovávají, se nicméně domnívám, že tuto perspektivu vposled neopouští.

Princip, jímž organismy vyhodnocují informace, se totiž podle Nurse podobá způsobu fungování Wattova odstředivého regulátoru parního stroje, který zajišťuje, aby stroj běžel stále stejnou rychlostí. Regulátor se skládá ze dvou koulí, které obíhají kolem parním strojem poháněné osy. Když stroj běží rychleji, než má, vychýlí odstředivá síla koule směrem ven a vzhůru, v důsledku čehož se v nich otevře ventil, který ze stroje

vypouští páru – a tak jej zpomalí; naproti tomu zpomalení a pokles koulí mají opačný účinek. Pozici koulí lze pak podle Nurse rozumět jako zdroji informace o rychlosti stroje, přičemž příliš velká rychlost otáčení aktivuje ventil, který ji sníží. „Tím“, vysvětluje Nurse, „vzniká zařízení, jež zpracovává informace a jímž stroj může sám sebe regulovat, aniž by potřeboval jakýkoli vstup od lidské obsluhy. Watt postavil jednoduché mechanické zařízení, které se chová účelně. Jeho účelem je udržovat parní stroj v konstantních otáčkách, což plní dokonale.“ (tamtéž, s. 92)

Kupříkladu Richard Dawkins (1998, s. 53–54) proto v této souvislosti tvrdí, že účelné chování živých organismů lze vysvětlit, aniž bychom předpokládali, že disponují *vědomím*, tj. že by jejich chování bylo záměrné, účelové. „Když pozorujeme zvíře hledající potravu, partnera nebo ztracené mládě, těžko se můžeme ubránit tomu, abychom mu nepřisuzovali tytéž subjektivní pocity, jaké máme sami, když něco nebo někoho hledáme. Mohou zahrnovat i ‚touhu‘ po daném objektu, ‚představu‘, jak tento objekt vypadá, ‚vizi‘ úspěchu či cíle na dosah. Každý z nás na základě vlastního sebezpozorování ví, že přinejmenším u člověka přispěla tato záměrnost chování k vývoji vlastnosti, kterou nazýváme vědomím.“ (tamtéž, s. 53) Uvažujeme-li však o živých organismech jako o strojích, lze o jejich chování podle Dawkinse poměrně dobře hovořit, *jako by* bylo záměrné, aniž bychom se museli otázkou, zda mají vědomí nebo ne, vůbec zabývat (tamtéž, s. 53–54). Ostatně, jak zmiňuje Addy Pross (2020, s. 189), přestože vědomí je nepochybně jedním z rysů života, rozhodně nepatří k těm nepostradatelným, jelikož se pojí pouze s pokročilými formami života.

Právě ono „jako by“ přitom odlišuje „účelnost“ od „účelovosti“, „účelového“ chování. Jak zmiňuje např. Flegr (2016, s. 39): „Organismy vykazují nesmírné množství vlastností (orgánů i vzorců chování), které napomáhají jejich úspěšnému přežívání a rozmnožování. (...) Rostliny pochopitelně ‚nevědí‘, proč něco takového dělají – nejedná se proto v pravém smyslu o účelové (goal-oriented) chování. Jedná se však o chování vysoce účelné, neboť skutečně účinně napomáhá [např.] rostlině zbavit se příslušného druhu škůdce.“

Zdá se, že v souvislosti s úsilím živých organismů přežít i Dawkins naznačuje možnost vykročit z nahlížení na živé organismy předně „zvenku“ jakožto na pouhé objekty, když poukazuje na to, že „[v]yhnout se smrti je věc, na níž musíme pracovat“, jelikož „[p]onecháno samo o sobě – a to je jeho osud po smrti – se tělo navrací do stavu rovnováhy s okolním prostředím“, a tak „jestliže tomu živý objekt aktivně nezabrání, splyne nakonec se svým okolím a přestane existovat jako autonomní bytost.“ (Dawkins

2002, s. 24) V tom se podle Dawkinse vposled živé organismy liší od umělých strojů, od neživých věcí, jež podle něj jen pasivně přijímají síly, které je vedou do rovnováhy s prostředím (tamtéž). Ve zbytku textu však tuto argumentační linii nechává stranou a na živé organismy nahlíží striktně jako na „složité věci“, které se „jednoduchých věcí“ (jako jsou podle Dawkinse např. skály, mraky, řeky, galaxie či kvarky) liší především složitostí svého designu (Dawkins 2002, s. 16–17) a jež svou účelností principiálně neliší od lidských artefaktů (počítačů či aut) (tamtéž, s. 15–17). Navíc později ukáže, že tím, co usiluje o přežití, vlastně není konkrétní organismus, nýbrž jeho geny, jimž slouží jako pouhý „nástroj přežití“ (Dawkins 1998, s. 50–67).

Zdánlivě záměrné chování organismů, resp. strojů lze podle Dawkinse (1998, s. 54) vysvětlit právě na základě principu negativní zpětné vazby, jako je tomu u Wattova odstředivého regulátoru. Účel takového zařízení je podle Dawkinse prostě dán jako stav, do něhož se toto zařízení samovolně vrací. Na podobných principech jsou, tvrdí Dawkins, založeny i moderní účelové stroje, jejichž složité chování připomíná živé organismy. Příkladem jsou třeba řízené střely, o nichž bychom podle Dawkinse sice „mohli říci, že skutečně *hledají* svůj cíl, a když se dostanou do jeho blízkosti, tak jej *pronásledují* a opakují po něm všechny jeho otočky a kličky a občas je dokonce i „předvídají.“ (Dawkins 1998, s. 54) Veškeré jejich chování je nicméně založeno mj. na principech negativní a pozitivní zpětné vazby.²⁷ „Není zde“ proto podle Dawkinse „třeba hledat cokoli, co by se být vzdáleně blížilo vědomému jednání, protože laik pozorující řízenou střelu se občas těžko ubrání pocitu, že ji řídí lidský pilot.“ (Dawkins 1998, s. 54)

To je však mylná představa. Střely jsou jen předem naprogramovány k tomu, aby tím či oním způsobem, v závislosti na podnětech zvenčí, reagovaly určitým způsobem, přičemž tím, kdo takto „programuje“ živé organismy, jsou geny. Ani ony podle Dawkinse „neřídí chování svých organismů přímo, taháním za šňůrku, ale nepřímou, podobně jako programátor. Mohou jen *předem* vybavit organismus prostředky, které mu v budoucnu mohou pomoci vyrovnat se s tou kterou situací, poté je organismus odkázán sám na sebe a geny jen pasivně sedí uvnitř.“ (Dawkins 1998, s. 55–56)

Podobně jako parní regulátor či řízené střely, tak ani živé organismy tedy podle Dawkinse vposled nerozhodují o tom, jak v té které konkrétní situaci zareagují. To podle

²⁷ Zatímco v případě *negativní* zpětné vazby má vysoký výstup (např. rychlé otáčení kuliček Wattova regulátoru) negativní vliv na vstup (přívod páry), *pozitivní* zpětná vazba je založena na principu čím větší výstup, tím větší vstup. (Dawkins 2002, s. 203–205) Na principu pozitivní zpětné vazby je založen například výše zmíněný pohlavní výběr: větší paví ocas vyvolá větší zájem samiček, který opět zpětně podmiňuje růst ocasu. (srv. Dawkins 2002, s. 206–207).

Zrzavého platí i o lidech. Chování, které je v určité situaci správné, máme podle něj „v krvi“: „Svémi geny, mozky a žlázami jsme naprogramováni k plnění bezprostředních (neboli *proximativních*) úkolů sloužících dosahování vzdálených (čili *ultimativních*) evolučních zadání, o kterých vesměs netušíme ani to, že existují, a na kterých nám vlastně nesejde. Ultimativní „cíl“ (konkrétně maximálně úspěšná replikace našich genů) totiž není věcí nás, pouhých přechodně existujících jedinců, nýbrž dlouhodobé logiky evoluce; organismy se prostě jenom nevědomky chovají tak, že tohoto ultimativního cíle mimoděk líp či hůř dosahují.“ (Zrzavý 2017, s. 32–33) Kupříkladu slavík tak podle Zrzavého et al. (s. 44–45) nezpívá proto, že by usiloval o dosažení nějakého skutečného účelu, jehož by si byl sám vědom, nýbrž o chování, které se ukázalo a nadále ukazuje jako úspěšné. „Alely pro slavičí zpěv‘ ... se budou úspěšně šířit jen tehdy, když slavík na svůj zpěv opravdu někoho přiláká. Jde o soutěž alel, o níž samozřejmě slavík nic neví – ten jenom sedí na větvi a zpívá, naprogramován k tomu svými dobrými alelami. Špatné alely slavíků, kteří kvůli nim zpívali špatně nebo nezpívali vůbec, už tu nejsou.“ (Zrzavý et al., s. 45)

Způsob, jímž princip negativní zpětné vazby funguje u živých organismů, přibližuje Nurse nejprve na případu buňky. Systémy v buňkách, které usilují o co možná nejefektivnější dosažení homeostázy coby aktivního procesu udržování podmínek napomáhajících přežití (udržování stálé teploty, objemu tekutin či hladiny krevního cukru), pak podle Nurse (2021, s. 92–93) fungují v podstatě stejně, třebaže za využití mnohem složitějších mechanismů. Na buňku lze, tvrdí Nurse (tamtéž, s. 100), nahlížet jako na entitu, která je tvořena řadou individuálních modulů (tj. jakéhosi souboru částí, které fungují jako jednotka a vykonávají konkrétní funkci spjatou se zpracováním informací), které spolupracují na dosažení komplexnějších vlastností života. Jako je „modulem“ s jasně definovaným účelem Wattův regulátor, tak je jím i buňka či genový regulační systém, který řídí využívání cukrů bakteriemi: „Pokud například bakterie narazí na nový zdroj cukrů, rychle zapne geny potřebné k trávení cukru. Jinak řečeno, bakterie obsahuje samoregulační systém, který automaticky vybere správnou genetickou informaci potřebnou ke zvýšení šance na přežití a rozmnožení.“ (tamtéž, s. 96) Jak Wattův regulátor, tak genový regulační systém (ale i jiné biologické procesy) fungují podle Nurse (tamtéž, s. 100) z informačního hlediska podobně, totiž na principu negativní zpětné vazby. Kromě něj však fungují v organismech např. i procesy založené na pozitivní zpětné vazbě,²⁸ přičemž

28 Příkladem je např. dozrávání jablek: buňky zrajícího jablka produkují etylen, který urychluje zrání – a tedy i tvorbu etylenu (Nurse 2021, s. 101).

spojením různých modulů dohromady (a jejich vzájemnou interakcí) vznikají komplexnější systémy – podobné těm, které jsou např. v chytrých telefonech.

Ať už se tedy zaměříme na jakoukoli úroveň biologické organizace, uzavírá Nurse (2021, s. 115), bude naše snaha prohloubit své znalosti o ní záviset na naší schopnosti pochopit, jak se v ní nakládá s informacemi: „Je to způsob, jak se posunout od popisování komplexity k porozumění komplexitě. Jakmile to dokážeme, začneme chápat, jak poletující motýl, bakterie konzumující cukr, vyvíjející se embryo a všechny ostatní formy života provádějí ten zásadní krok, jímž je přetvoření informace do významuplné vědomosti, kterou lze využít k naplnění svého účelu, totiž k přežívání, růstu, rozmnožování a evoluci.“ Při tom všem je nicméně třeba myslet na to, že analogie mezi organismy a stroji, resp. mezi biologickými a výpočetními systémy mají své hranice: „Informačně-procesní moduly používané živými bytostmi a ty, jež se uplatňují v elektronických systémech vytvořených lidmi, se v mnoha ohledech výrazně liší.“ (tamtéž, s. 103) Zatímco hardware v počítači bývá statický a neměnný, „rozvody“ v buňkách a organismech jsou proměnlivé a dynamické. Biologické systémy jsou také obvykle méně efektivní a méně racionálně zkonstruované než systémy navržené lidmi: „Živí tvorové, kteří prošli přirozeným²⁹ výběrem, přetrvávají, protože fungují, nikoli však nezbytně proto, že dělají věci nejefektivněji nebo nejjednodušeji.“ (tamtéž, s. 111)

²⁹ Původní překlad „přírodní“ opravuji na „přirozený“ - viz pozn. 26.

2.1.2. Pohled „zdola“

Pro perspektivu, z níž moderní biologie nahlíží na živé organismy, je kromě pohledu na ně „zvenku“, jako na stroje specifických vlastností, příznačné i to, že se jim *zároveň* snaží porozumět jaksi „zdola“: složitější, komplexnější se vysvětluje skrze jednodušší, celek z částí (srv. Jonas 2001b, s. 38–41, 66–70; Godfrey-Smith 2014, s. 2, 15–19). „Chování celého těla“, tvrdí Dawkins (2002, s. 25), „pochopíme, jen když si uvědomíme, že se skládá z mnoha částí, z nichž každá se řídí fyzikálními zákony na své úrovni“, což podle Dawkinse platí jak pro organismy, tak pro všechny lidmi vyrobené stroje a potenciálně i pro jakékoli jiné složité objekty poskládané z mnoha částí. Jinými slovy: při snaze pochopit živé organismy je třeba mít na mysli, že se jedná o hierarchicky uspořádané soustavy, a je proto potřeba k nim metodicky přistupovat ze systémového hlediska (Rosypal et al. 1998, s. 32). Vysvětlení, jak živé organismy coby „složité věci“ fungují, pak podle Dawkinse (2002, s. 28) znamená vycházet ze vztahů mezi jednotkami, které jsou považovány za jednotlivé vrstvy uspořádané hierarchie. „Chceme-li pochopit práci stroje nebo těla“, vysvětluje Dawkins (2002, s. 25–26), „podíváme se na jeho části a na to, jak spolu interagují. Když nerozumíme tomu, jak pracuje nějaká složitá věc, můžeme to pochopit z hlediska fungování jejích částí, jimž už rozumíme.“ Při takovém vysvětlování se postupuje z nižších strukturálních úrovní na vyšší (Rosypal et al. 1998, s. 32), složitější se vysvětluje prostřednictvím jednoduššího (Dawkins 2002, s. 29; Godfrey-Smith 2014, s. 15–19).

Příkladem budiž pojetí buněk coby základních stavebních jednotek všech organismů a zároveň základních funkčních jednotek života, tj. nejmenších entit, které projevují základní charakteristiky života, totiž samostatnou existenci, reprodukci, pohyb, růst a dráždivost (Rosypal et al. 1998, s. 61; Nurse 2021, s. 14, 17–21). Jinými slovy, „vše živé na této planetě je buď buňkou, nebo se ze souboru buněk skládá.“ (Nurse 2021, s. 14) Buňky jsou jednak základem všech tkání, orgánů a organismů, jednak samostatnými živými entitami (Rosypal et al. 1998, s. 59–61). Jako takové jsou samy nahlíženy „zdola“: pochopit, co je to buňka, znamená vědět, z jakých částí se skládá a jak (díky nim) funguje, na základě čehož pak lze zase lépe porozumět roli buněk ve fungování živého organismu.

Přesně v tomto duchu, zdá se mi, postupuje ve výkladu Nurse (2021, s. 13–22), když vyjde z výše uvedeného, totiž z toho, že buňky jsou jednak základními stavebními a funkčními jednotkami všech organismů, jednak nejmenšími entitami, které projevují základní charakteristiky života, navazuje výkladem, aby následně poukázal, že buňky samy

jsou strukturované, skládají se mj. z organel, jádra coby „řídícího centra“ buňky, v němž jsou obsaženy na chromozomech zapsané genetické informace, či mitochondrií, „miniaturních elektráren“, jichž mohou být v jedné buňce stovky a které buňku zásobují energií. Za klíčovou součást buňky nicméně Nurse označuje její vnější membránu, jíž mají jak buňky eukaryotické, tak prokaryotické). Její význam Nurse spatřuje v tom, že jako jakási „hradba“ odděluje každou buňku od jejího okolí, určuje, co se nachází „uvnitř“ a co „vně“. Díky tomu, pokračuje Nurse, dokáže život úspěšně odolávat všeobecnému tíhnutí vesmíru k entropii.

Významnou roli pro život vůbec hraje podle Nurse (2021, s. 18) také buněčný cyklus, který je podle něj základem růstu a vývoje všeho života: „Všechno to začíná u buňky, která se rozdělí a dá vzniknout dvěma buňkám, jež si mohou osvojit odlišnou identitu. Na stejném procesu stojí celý následný embryonální vývin – opakující se buněčná dělení, po nichž dozráváním buněk do podoby stále specializovanějších tkání a orgánů vzniká čím dál propracovanější zárodek. Z toho plyne, že všechny živé bytosti, bez ohledu na velikost nebo složitost, povstávají z jediné buňky.“

Jak v případě buněčné membrány, tak v případě buněčného dělení lze tedy snad říct, že porozumět čemusi o buňce (funkci jedné z jejích částí či tomu, jak se rozmnožuje) znamená zároveň porozumět čemusi o životě (jeho vzdorování entropii a jeho růstu a vývoji). V obou případech vysvětlení probíhá „zdola“: buňky jsou nahlíženy skrze své části, život skrze buňky. Totéž, zdá se mi, platí i o genech a jejich roli.

Ty jsou totiž podle Nurse (2021, s. 22–34) základem existence buněk a mají zásadní vliv jak na chování buněk, tak i celého organismu, který podle Nurse uplatňují tak, že instruují buňky, jak mají vyrábět konkrétní bílkoviny, přičemž v průběhu tohoto procesu buňky pomocí genetického kódu překládají informace z jazyka DNA do jazyka bílkovin, díky čemuž statické informace uložené v genech dávají vzniknout aktivním proteinovým molekulám, jež tvoří a řídí živou buňku. Proces buněčného dělení má totiž podle Nurse klíčový význam pro propojení myšlenek „buňky“ a „genu“: „Kdykoli se buňky dělí“, píše Nurse, „všechny geny na chromozomech dané buňky se musí nejprve zkopírovat a potom rovným dílem rozdělit mezi dvě dceřiné buňky. Kopírování genů a dělení buňky tudíž musejí být úzce koordinované procesy.“ (Nurse 2021, s. 36) Bez této koordinace, jíž zajišťuje (geny a bílkovinami řízený) buněčný cyklus (proces, který organizuje zrod každé nové buňky), by buňky v organismech buď zahynuly, tvrdí Nurse, anebo by nefungovaly správně – postrádaly by totiž soubor nezbytných genetických informací. O životě lze podle Nurse hovořit až tehdy, když nejrůznější reakce, které jsou potřeba k vytvoření buňky,

fungují společně – a dávají tak vzniknout systému, jenž plní specifický účel: „Právě to dělá buněčný cyklus pro buňku: přivádí chemii replikace DNA k životu a tím naplňuje *účel*, jímž je reprodukce buňky.“ (Nurse 2021, s. 36–37; cit. 37)

Život tedy, shrnuje Nurse, nemůže existovat bez genů: „[K]aždá nová generace buněk a organismů dědí genetické pokyny potřebné k růstu, fungování a reprodukci. To znamená, že aby mohly živé bytosti dlouhodobě přetrvávat, musí být geny schopné se velmi přesně a pečlivě replikovat. (...) Buňky toho dosahují s působivou precizností a výsledky vidíme všude kolem. Sekvence DNA naprosté většiny z 22 000 genů, jež řídí [44] naše buňky, se téměř kompletně shodují se sekvencemi ostatních lidí, kteří dnes na Zemi žijí. Do značné míry jsou také k nerozeznání od sekvencí našich předků, kteří se v dávné minulosti, před desítkami tisíc let, věnovali lovu a sběru a vyprávěli si příběhy u táborových ohňů.“ (Nurse 2021, s. 43–44) Vzájemně se od sebe sice lišíme díky mutacím, tj. vzniku (v důsledku změny, přeuspořádání nebo vymazání sekvence DNA, která gen kóduje) odlišných genů. (Nurse 2021, s. 38, 44) Takové odchylky však podle Nurse (2021, s. 44) představují jen nepatrný zlomek (méně než 1%) našeho genetického kódu. „To je jeden z nejdůležitějších objevů genetiky 21. století“, tvrdí Nurse, „naše genomy, dlouhé 3 miliardy písmen DNA, si jsou bez ohledu na pohlaví, etnickou příslušnost, náboženství a společnou třídu velmi podobné.“ Navzdory tomu mohou mít nicméně mutace značný vliv na biologické procesy, které v organismech probíhají – ovlivňují fyzický vzhled, zdraví či způsoby uvažování. Tak „nejenže přispívají k tomu, co činí konkrétní organismus jedinečným, ale rovněž vysvětlují, proč biologické druhy nejsou v průběhu dlouhých časových období statické a neměnné. Život neustále experimentuje, inovuje a přizpůsobuje se světu, který se sám mění a který se mění okolo něj.“ (Nurse 2021, s. 46)

Podle Zrzavého et al. (2017, s. 39, 125) jsou to také právě geny a nikoliv jedinci, mezi nimi probíhá selekce v rámci přirozeného výběru – a jež jsou tedy základními jednotkami evoluce. I v případě genů je tedy, myslím, zřejmé, že vysvětlení směřuje „zdola“ nahoru, tj. porozumět čemusi o vztahu buňky a genu, resp. čemusi o genech, znamená zároveň porozumět čemusi o živých organismech, ba rozumět jim vposled jako něčemu, co je jen „instrumentem“ genů.

2.2. Dualismus jako fundamentální předpoklad moderní vědy

Výše zmíněná perspektiva moderní biologie vychází z ideálu přírodovědného poznání založeného na mechanickém výkladu reality (srv. Jonas 2001b, s. 35–36, 54–56, 64–92) a s tím související snahy vymýtit z vědeckého poznání veškerý „antropomorfismus“, což se pokusím ukázat na příkladu odporu vůči teleologii (srv. tamtéž, s. 33–37). Obojí souvisí s dualistickou metafyzikou, která je fundamentálním předpokladem moderní vědy (srv. tamtéž s. 16–22, 53–56, 70–74, 127–134).

Jak ukazuje např. Pavel Floss (1987, s. 258–260), v průběhu 17. století se rodí nový ideál vědeckého poznání, který je založen na kvantifikaci, resp. geometrizaci přírody, jež je chápána jako stroj. Geometrie se stává základem všeho vědění. Pochopit jakýkoliv celek (včetně živého organismu) tu znamená rozložit jej na geometricky vyjádřitelné, fyzické části. Průkopníkem nového pojetí přírodovědy se stává Galileo Galilei, který v duchu mechanicismu vykládá jednotu vesmíru jako jednotu hmoty, z níž je vše složeno (Floss, 1987, s. 272–273). Galilei byl podle Rōda (2001, s. 48) přesvědčen, že příroda je jako kniha, která je psána v jazyce matematiky, že podstata skutečnosti spočívá v matematických vztazích – a tedy že především výpovědi o zákonitostech v matematické přírodovědě lze chápat jako objektivně platné.

Již od svých počátků v 17. století se zároveň moderní věda podle Jonase (2001b, s. 33–35) staví odmítavě k teleologickému výkladu přírodních jevů, k účelovým příčinám jakožto v *přírodě* působícímu kauzálnímu principu.³⁰ Ty přitom podle Jonase nediskvalifikovalo ani tak to, že by byly považovány za jaksi za vlasy přitažené, nesrozumitelný, či dokonce „nepřirozený“ pojem. Naopak, vysvětluje Jonas, jen málo co je lidskému uvažování a lidské zkušenosti tak blízké, jako vysvětlování jevů skrze účelové příčiny. Právě proto na ně však podle Jonase přívrženci moderní vědy hleděli s nedůvěrou, čímž navazovali na Francise Bacona, který je řadil mezi „idolu rodu“.

Jak vysvětluje Rōd (2001, s. 24–25) Bacon byl přesvědčen, že existují formy skutečnosti, jež poznání uchopuje a které, aby se mohly v mysli odrážet, je třeba zbavit všech subjektivních pokřivení. Lidský rozum může podle Bacona správně pochopit formy věcí jen tehdy, je-li jako „tabula abrasa“, tj. je-li zbaven všech možných zdrojů omylů, které by v mysli zobrazované věci zkreslovaly (tamtéž, s. 26). Bacon takové zdroje

³⁰ Tedy vůči *immanentní* teleologii, nikoliv vůči teleologii *transcendentní* ve smyslu finální příčiny, která působí vně přírody a již jako takové veškeré přírodní jsoucno vděčí za svoji účelnou povahu. Ta byla (prostřednictvím představy Božského inženýra) podle Jonase (2001b, s. 34) naopak dokonce nutným předpokladem mechanistního pojetí světa. Darwinismus nicméně nakonec odmítá i představu transcendentní teleologie (srv. např. Zrzavý et al, 2017, s. 19–22; Dawkins, 2002, s. 17–20; Nurse, 2021, s. 47–48).

rozlišoval čtyři: 1) zdroje omylů spočívající v individuálních postojích (*idola specus*), které vycházejí z individuálních dispozic, z výchovy jedince, z jeho prostředí, z jeho závislosti na autoritách atd.; 2) zdroje omylů podmíněné sociálními vztahy (*idola fori*), především jazykem, který může myšlení svést k tomu, že nesleduje věcné souvislosti, ale slovní spojení; 3) zdroje omylů podmíněné světonázorovými systémy (*idola theatri*), tj. takové omyly, které plynou ze závislosti myšlení na světových názorech, resp. na světonázorově založených filosofických systémech; a 4) druhově specifické zdroje omylů (*idola tribus*), jež jsou podle Bacona zakořeněny v lidské přirozenosti (tamtéž, s. 26–30).

„Rodovému klamu“ podléháme podle Bacona tehdy, považujeme-li své, antropomorfní představy o skutečnosti za objektivně platné (Röd, 2001, s. 26), vykládáme-li přirozenost věcí na základě přirozenosti vlastní: „Idoly rodu mají svůj základ v přirozenosti a v samém lidském rodu či pokolení. Tvrzení, že lidské smysly jsou mírou věcí, je vlastně nesprávné. Právě naopak, jak všechny smyslové vjemy, tak i to, co je v myslí, je ve vztahu k člověku, a nikoli vesmíru. Lidský rozum je jako nerovné zrcadlo, jež přijímajíc paprsky věcí, směšuje svoji přirozenost s přirozeností věcí a tím ji pokřivuje a porušuje.“ (Bacon 1990, s. 87) Mezi idoly rodu kromě neoprávněného předpokladu vyššího stupně uspořádanosti, než jaký se skutečně vyskytuje, či předpokladu souvislosti i tam, kde ve skutečnosti nejsou, řadí Bacon také (a především) předpoklad přírodní teleologie (Röd 2001, s. 27). „[L]idský rozum“, tvrdí Bacon (1990, s. 91), „se nedokáže zastavit, stále dychtí po něčem ještě vyšším, a tak přitom, když směřuje k věcem nejzazším, upadá do nejbližších. Uchyluje se totiž k účelným příčinám, které jsou spíše odvozeny z přirozenosti člověka než z přirozenosti vesmíru, z toho pak pramení nadmíru podivné porušení filosofie.“

Kromě samozřejmosti, s níž se tu účelové příčiny považují za něco přírodě zcela cizího, si Jonas (2001b, s. 35) všimá právě zejména toho, že k jejich kompromitaci zde zjevně stačí poukázat na to, že spíše než s povahou univerza souvisejí s lidskou přirozeností. Tím se podle Jonase zároveň implikuje dvojí: že z jednoho nelze vůbec nic usuzovat o druhém a že mezi jejich způsoby bytí je zásadní rozdíl. Hlavní výtkou vůči účelovým příčinám je tak jejich antropomorfní povaha. Lapidárně to ostatně, myslím, vyjadřuje Spinoza: „[P]říroda nemá před sebou žádný předem stanovený cíl (...) všechny účelové příčiny nejsou nic jiného než lidské výmysly.“ (Spinoza 1977, s. 100)

Apriorní vyloučení účelových příčin (stejně jako veškerý jiný „antropomorfismus“) z vnější reality je ospravedlněno skrze dualistickou metafyziku (Jonas, 2001b, s. 37). Jakákoliv forma antropomorfismu je v jejím rámci nepřijatelná. Tak se i zde dualismus

ukazuje být fundamentálním předpokladem moderní vědy, který v jejím zájmu moderní metafyzika přijímá a z něžž Descartes generaci po Baconovi činí systematický princip: vnější realita (*res extensa*), zcela oddělená od niterné reality myšlení (*res cogitans*), se stává nezávislou oblastí, v níž lze univerzálně aplikovat matematicko-mechanicistní přístup (Jonas 2001b, s. 35).

Přírodní věda se však podle Jonase (2001b, s. 54) již od Galileiho potýkala s problémem, jak si v rámci nového ideálu matematického poznání přírody poradit s tím, že skutečnost jako celek obsahuje i jevy nematematizovatelné. V návaznosti na své přesvědčení o bytostně matematické povaze skutečnosti Galilei rozvinul rozlišení, které se objevuje i u Francise Bacona a jež lze zpětně sledovat až k řeckým atomistům, totiž rozlišení mezi „primárními kvalitami“ (jako jsou tvar, velikost, rozprostraněnost, trvání, pohyb, poloha apod.), jež coby kvantitativní určení přísluší věcem o sobě, a „sekundárními kvalitami“ (jako barva, chuť, vůně, zvuk, teplo, chlad či hmatové kvality jako tvrdost, měkkost, hrubost či jemnost) které jakožto určení kvalitativní vznikají v poznávajícím subjektu na základě prvních (Röd 2001, s. 48; Bolton 2022).

Věda, vedena ideálem exatního vědění, ve svém pohledu na přírodu podle Jonase (2001b, s. 54) od sekundárních, ryze subjektivních kvalit, jež se staly čímsi nežádoucím, co je třeba ze zkoumání fyzické reality odstranit, postupně abstrahovala. Potíž nicméně spočívala v tom, upozorňuje Jonas, že objektivními entitami, součástmi světa, který matematický přírodověda usilovala popsat, jsou subjekty samy. Karteziánský dualismus se jevil jako dokonalá odpověď na tuto obtíž: „V něm je jediným podstatným atributem první substance rozprostraněnost, a proto ji lze poznat prostřednictvím měření a matematického popisu; jediným podstatným atributem druhé, zcela samostatné a nezávislé substance, je vědomí (*cogitatio*), přičemž příslušný způsob jejího poznání a popisu sice daleko méně jasný, ale zároveň daleko méně důležitý – bylo třeba ji především *izolovat* od první.“ (Jonas, 2001b, s. 54) V návaznosti na to zároveň dualismus moderní vědě umožnil, zabývat se přírodou pouze ve smyslu *res extensa*, aniž by se musela vypořádat s psychofyzickým problémem (Jonas 2001b, s. 53–54).

Byť je Descartes považován především za objevitele *ego cogito*, tedy za zakladatele filosofie vědomí, která vrcholí idealismus, lze se podle Jonase (2001b, s. 54, pozn. 7) domnívat, že *res cogitans* byla Descartem izolována spíše v zájmu *res extensa* než pro ni samotnou. Izolovat *res cogitans* se totiž ukázalo jako nejefektivnější způsob, jak vnější realitu oddělit od všeho, co je nerozprostraněné a co (proto) nelze měřit, a učinit z ní onu samostatnou oblast, na níž lze univerzálně aplikovat matematickou analýzu (Jonas, 2001b,

s. 54). Tak se moderní věda vydává cestou materialismu a mechanicismu. Příroda je nahlížena jako všude v celém nekonečném vesmíru homogenní, složena z téže hmoty, v důsledku čehož lze předpokládat, že je také všude podřízena týmž zákonům, jak je formulují Kepler či Koperník (Jonas, 2010, s. 53–55). Na všechna přírodní jsoucna (včetně živých organismů) lze nahlížet mechanicky, „zdola“ jako na stroje, jejichž fungování lze nejlépe poznat tak, že je (pomyslně) rozložíme na jednotlivé součástky a porozumíme tomu, jak spolu tyto části vzájemně interagují. Tedy vysvětlovat vyšší skrze nižší (srv. Jonas, 2001b, s. 67–74).

Zároveň tu je podle Jonase (2001b, s. 35–37) přiznán epistemologický monopol smyslovému, „vnějškovému“ typu poznání, založenému převážně na zraku. „Objektivitou“ se tu v zásadě rozumí rozpracování vnějších smyslových dat ve smyslu rozprostraněných vlastností. Všechny ostatní způsoby vztahování se k realitě, tvrdí Jonas, ustoupily ideálu exaktního, matematicko-mechanického vědění a přestaly být brány v potaz. Tím, že ani v nejmenším nepřipouští jakkoliv přenášet prvky niterné zkušenosti do interpretace vnějšího světa, jde tato dominance „distančního“ a objektifikačního způsobu poznání podle Jonase ruku v ruce s dualistickým předělem mezi subjektem a objektem.

2.3. Darwinismus jako triumf materialismu

V rámci biologie samotné se pojetí života jako něčeho ryze materiálního, čemu lze jako takovému porozumět při pohledu na něj „zdola“ a „zvenku“, opírá zejména o darwinistickou evoluční teorii (srv. Jonas 2001b, s. 38–63). Právě ta totiž rozhodujícím způsobem určuje způsob, jímž se moderní biologie snaží porozumět životu.

Výchozím bodem evoluční biologie je poznatek, že svět se mění. To je podle Zrzavého et al. (2017, s. 15) přirozená zkušenost lidí všech dob, jejímž relativně novým vyjádřením je představa, že svět má svou evoluci, že skrze proběhlou historii lze vysvětlit dnešní podobu světa a živých organismů v něm:³¹ „To, jak organismy (včetně člověka) vypadají, jak se chovají a jaké jsou mezi nimi ekologické vztahy, vyvěrá z jejich historie, a pochopíme-li ji“, vysvětlují Zrzavý et al. (tamtéž), „porozumíme i dnešnímu světu.“ Podobně hovoří například i Matt Ridley (2018, s. 7–8), podle nějž je evoluce v podstatě příběh, který vypráví o tom, jak se věci mění, a jenž je nejlepším způsobem, jak porozumět změnám nejen v přírodě, ale podle Ridleyho dokonce i ve světě lidí. Z tohoto úhlu pohledu lze podle Zrzavého et al. (2017, s. 17) na evoluci nahlížet jako na příběh, který jsme si

³¹ Nutno podotknout, že některé složky moderního evolučního myšlení lze nalézt už u antických myslitelů, jak ukazují např. Hladký, Kočandrla a Kratochvíl (2012).

vymysleli, abychom vysvětlili to, co pozorujeme, když pozorované jevy dáváme do vzájemných souvislostí, aby nakonec byly součástí jednoho velkého a logicky konzistentního evolučního příběhu. Evoluce je však podle Zrzavého et al. (2017, s. 17) ještě něčím víc než takovým příběhem či naším výkladovým rámcem – totiž proces, který vytváří účelné vlastnosti organismů, jež jim umožňují žít, přežít a rozmnožovat se.

Ačkoliv se tedy představa evoluce neomezuje jen na biologii, jak vedle výše zmíněných Ridleyho a Zrzavého et al. naznačuje např. i Flegr (2009, s. 35; 2016, s. 18), právě pro ni je podstatná. Kromě vzniku účelných vlastností totiž biologická evoluce coby dlouhodobý a samovolně probíhající proces dává podle Flegra (2009, s. 34) živým systémům, jež se dále vyvíjejí a vzájemně diverzifikují, vůbec (z neživých systémů) vzniknout.³² Představa evoluce tak tvoří základní myšlenkový rámec současné biologie, který určuje způsob, jak se biologové ptají a jaký druh odpovědí hledají – tedy způsob vysvětlování současných jevů pomocí jejich minulosti (Zrzavý et al. 2017, s. 15). Evoluční biologie „integruje poznatky všech biologických oborů, vysvětluje vznik a udržování struktur, funkcí a vztahů společných pro všechny organismy a dále i vznik a průběh změn vedoucích k rozmanitosti, a to od úrovně molekulárních až po úroveň společenstev.“ (Rosypal et al. 2003, s. 699) Jinými slovy: vysvětluje, jak vzniká účelná povaha života a jeho rozmanitost (Nurse 2021, s. 46–62), ba jak život vůbec vznikl (srv. Flegr 2009, s. 34; Dawkins 1998, s. 22; 2002, s. 9–10).

Je-li výchozím bodem evoluční biologie poznatek, že vše živé se neustále mění, vyvíjí – podléhá evoluci, během níž se vzájemně živé organismy rozrůžňují a nabývají účelných vlastností, nabízí se otázka, jakým mechanismem se tak děje. Odpověď na ni nabídl Charles Darwin (spolu s Afredem Russelem Wallacem)³³ ve své teorii přirozeného výběru coby hlavního mechanismu pohánějícího veškeré evoluční změny, o níž dnes

32 K hypotézám o vzniku života viz např. Dawkinse (1998, s. 24–28; 2002, s. 147–175) či Al-Khalili s McFaddenem (2019, s. 287–305).

33 Jak zmiňují např. Zrzavý et al. (2017, s. 20–21), Darwin začal svoji evoluční teorii formulovat kolem roku 1837. Své dílo nicméně nepublikoval v plánované podobě a zamýšleném rozsahu, nýbrž již na podzim roku 1859 v knize *O původu druhů*, jelikož roku 1858 mu Alfred Russel Wallace zaslal s prosbou o posouzení a případnou publikaci rukopis své vlastní práce, v níž představil svou evoluční teorii, která se té Darwinově velmi podobala. Nutno podotknout, že Darwin Wallaceův dopis neutajil, nýbrž spolu se svými přáteli zařídil, že Wallaceův rukopis a výtah z Darwinova díla byly roku 1858 společně předneseny na zasedání Linnéovské společnosti. V dalších letech se spolu Darwin s Wallacem různě potýkali. Zatímco Wallace byl jedním z aktivních prosazovatelů darwinismu a k rozvoji evoluční teorie v mnohém přispěl, Darwin naopak Wallace hojně citoval ve svém *Původu druhů*, avšak výhradně negativně – na rozdíl od Darwina byl totiž (mimo jiné) Wallace později přesvědčen, že evoluce má účel a že centrem všeho dění je člověk. (Jak se dělá evoluce, s. 20–21) Paul Nurse (2021, s. 52) pak upozorňuje ještě na skotského zemědělce a statkáře Patricka Matthewa, na něhož jak Darwin, tak Wallace navazovali.

hovoříme jako o darwinismu (Nurse 2021, s. 51–52; Flegr 2009, s. 101, 518–519; Rosypal et al. 2003, s. 702–703). Tvoří-li tedy základní myšlenkový rámec současné biologie představa evoluce, lze snad proto darwinismus považovat za její vůdčí teorii, která má rozhodující vliv na způsob, jakým soudobá biologie na život nahlíží. V rámci darwinismu samého, resp. v jeho současné, neodarwinistické (ve smyslu „genocentrické“, dawkinsovsko-hamiltonovské) podobě, o níž Zrzavý (1998a, s. 315) hovoří jako o té „nejortodoxnější ortodoxii současné biologie“ a na kterou se hodlám zaměřit, jsou přitom živé organismy nahlíženy ryze materialisticky a zásadně „zvenku“ a „zdola“.

Neodarwinismus vzniká v první polovině 20. století spojením klasického darwinismu a poznatků mendelovské genetiky (Flegr 2016, s. 60–61). V návaznosti na to se podle Zrzavého et al. (2017, s. 125) neodarwinismus od klasického darwinismu liší mimo jiné v odpovědi na otázku, kdo (nebo spíš co) je základní jednotkou evoluce, „které jednotky si mohou konkurovat, aby nakonec zbyly jen ty, u nichž pozorujeme výhodné vlastnosti (neboli na které hierarchické úrovni - gen, jedinec, druh... - se obvykle „usazují“ adaptace)“. Zatímco klasický darwinismus podle Zrzavého et al. (2017, s. 39) předpokládá výběr mezi potomky rodičovské generace, daný prostým faktem, že ne všichni potomci zplodí svoje vlastní potomstvo, v neodarwinistickém pojetí představuje přirozený výběr soutěž mezi alelami, tj. různými vlohami pro danou vlastnost. „Nejde už“ tedy, vysvětlují Zrzavý et al. (2017, s. 39), „tolik o výběr mezi jedinci, ale právě o výběr mezi různými vlohami v celých populacích, neboť různí jedinci sdílejí tytéž vlohy (byť v různých kombinacích)“. Základní jednotkou selekce, a tedy i „starosti o sebe sama“, není ani druh, ani skupina, ani konkrétní jedinec, ale gen, jednotka dědičnosti (Dawkins 1998, s. 21; Godfrey-Smith 2014, s. 42–45).

V takovém genocentrickém pojetí se evoluční biolog ve snaze vysvětlit určité struktury či určité vzorce chování už podle Flegra (2009, s. 521–522) neptá, čím daný znak zvýhodňuje svého nositele, nýbrž čím zvýhodňuje alelu, která je za jeho vznik zodpovědná. Zároveň tím, co rozhoduje o úspěšnosti určitého vzorce chování (či obecně biologické vlastnosti), už není biologická zdatnost jejího nositele, nýbrž nakolik se jedná o evolučně stabilní strategii, tj. takovou, která jakmile v populaci jednou převládne, je schopná zabránit invazi kterékoliv strategie minoritní, byť třeba potenciálně úspěšnější.³⁴

³⁴ Spíše než o neodarwinismu bychom však podle Flegra (2009, s. 521; 2016, s. 61) měli hovořit o „postneodarwinismu“, nakolik se neodarwinismem rozumí zahrnutí poznatků genetiky do klasického darwinismu, zatímco postneodarwinismem právě posun mimo jiné jednak ke genocentrismu, jednak k evolučně stabilní strategii. Jelikož však, jak ostatně zmiňuje sám Flegr (2009, s. 521), všichni reprezentanti postdarwinismu sami sebe považují za představitele neodarwinismu, nebudu vzhledem k charakteru a záměru této práce, jakož i pro přehlednost textu,

„Oči, kůže, kosti, prsty, mozky a instinkty“, tvrdí Dawkins (2002, s. 144), „[t]o vše jsou nástroje k replikaci DNA. Jsou výsledkem působení DNA v tom smyslu, že rozdíly v očích, kůži, kostech, instinktech atd. jsou vyvolány rozdíly v DNA. Mají vliv na replikaci DNA – která je způsobila – tím, že ovlivňují přežití a rozmnožení svých těl, jež obsahují tutéž DNA, a proto sdílejí její osud. Proto DNA sama ovlivňuje svou vlastní replikaci prostřednictvím vlastností těl.“ Krátce řečeno: geny jsou přinejmenším částečně zodpovědné za své budoucí přežití, nakolik závisejí na efektivnosti těl, v nichž žijí a jež zároveň samy pomáhaly postavit. (Dawkins 1998, s. 31) Těla samotná naopak na geny vliv přímo nemají, získané vlastnosti se nedědí (tamtéž). „Řeka genů“ podle Dawkinse (1996, s. 20) odolává vlivu zkušeností a úspěchů těl, jimiž prochází. Organismy jsou na Zemi pro dobro DNA, nikoliv naopak. Jsou v podstatě jen dočasnými vehikly, které genetickou informaci, jež je v zásadě „nesmrtelná“, předávají dál (Dawkins 2002, s. 136). Organismy jsou pouze prostředky, které usilují zvýšit počet svých genů v další generaci (Dawkins 1998, s. 51). Břehy, mezi nimiž protéká řeka genů (Dawkins 1996, s. 17–40).

„[G]en je“ podle Dawkinse (1998, s. 35) „replikátor s vysokou přesností kopírování“, což je podle něj jen „jeden ze způsobů, jak říci dlouhověkost ve formě kopií“. Zatímco my, „jednotlivé nástroje přežití genů ve světě“ můžeme podle Dawkinse (tamtéž, s. 40) očekávat, že se dožijeme nanejvýš několika desítek let, délka života genů může být měřena až v milionech let. Jsou potenciálně nesmrtelné. Právě to z nich podle Dawkinse (tamtéž, s. 39–41) činí vhodné kandidáty na to být základní jednotkou selekce. Alely jsou totiž tvořeny pouze krátkým souvislým úsekem DNA na některém chromozomu, vysvětluje Flegr (2016, s. 165), předávají se z generace na generaci téměř vždy v nezměněné podobě. A jelikož „se předávají z generace na generaci kopírováním a nevytvářejí se v každé generaci nanovo, jako se vytváří vždy nanovo genotyp, mohou se stát předmětem přirozeného výběru, a tedy i subjektem evoluce účelných znaků.“ (tamtéž)

Jako základní jednotky selekce jsou geny podle Dawkinse „sobecké“, jelikož to jediné, oč usilují, je jejich vlastní přežití, kde „sobeckostí“ Dawkins (1998, s. 15, 41–42) rozumí právě takový způsob chování, jímž ten který tvor prospívá především sám sobě, zvyšuje své šance na přežití na úkor ostatních, respektive co nejvíc se rozšířit v genofondu dané populace. „Na úrovni genů“, vysvětluje Dawkins (tamtéž, s. 42) „musí být altruismus špatný a sobeckost dobrá. (...) Gen je základní jednotkou sobeckosti.“ Jako takovým se

neodarwinismus a postneodarwinismus odlišovat, resp. budu tento považovat jen za vývojové stádium onoho, což je možnost, kterou i sám Flegr (2009, s. 521) připouští: „Je docela dobře možné“, tvrdí totiž, „že budoucí historikové vědy budou považovat postneodarwinistický proud za zcela logické vyústění evoluční syntézy, a tedy za její nedílnou část.“

jím přitom, zdůrazňuje Dawkins (tamtéž, s. 88), rozumí nikoliv jen jeden úsek molekuly DNA, nýbrž *všechny kopie* sekvence DNA rozšířené po celém světě: „[G]en je rozšířený činitel, existující v mnoha různých jedincích ve stejné chvíli.“ Příčinou altruistického chování organismu je sobeckost genu, který jen pomáhám svým *replikám* v jiných tělech (tamtéž).

Přestože se alely množí kopírováním a předávají se mezi generacemi v nezměněné podobě, stávají se podle Flegra (2016, s. 165–166) v každé generaci součástí odlišného genotypu, ocitají se pokaždé ve společnosti zcela jiného souboru alel ostatních genů. Přes svou „sobeckost“ tak nejsou geny zcela „nezávislé“ a „svobodné“. V jednotlivém těle musí totiž být schopné spolupracovat s tisíci jiných genů (srv. Dawkins 1998, s. 41–44, 230–238). Přírodní výběr podle Dawkinse (2002, s. 177) selektuje geny podle jejich schopnosti prospívat v prostředí, kde se nacházejí. Z hlediska každého jednotlivého genu jsou však nejdůležitějším faktorem prostředí všechny ostatní geny, s nimiž se setkává. V takovém prostředí může prospívat jen takový gen, který je schopen úspěšně spolupracovat s geny, s nimiž se v těle setkává. Geny nejsou vybírány jako dobré samé o sobě, vysvětluje Dawkins (1998, s. 84), ale na pozadí ostatních genů v genofondu daného druhu – tj. v duchu evolučně stabilní strategie. „Geny jsou vybírány na základě předností“, tvrdí Dawkins (1998, s. 86), „[t]yto přednosti jsou však posuzovány na pozadí evolučně stabilní sady, jíž je genofond populace v danou chvíli. (...) Dobře integrovaná těla existují, protože jsou produkty evolučně stabilních sad sobeckých genů.“

Pro ilustraci uvádí Dawkins (1998, s. 85–86) příklad těl jakožto veslic a genů jakožto jednotlivých veslařů, který lze podle Flegra (2016, s. 168–169) shrnout následovně: „Představme si, že máme trenéra veslařského klubu, který má připravit posádku na velkou soutěž osmiveslic. Může si vybírat z velkého počtu závodníků a další k němu neustále přicházejí z dorosteneckého oddílu. Trenér (...) pracuje jednoduchou metodou připomínající přirozený výběr. Posadí všechny závodníky do lodí a uspořádá závod. Zapiše si pořadí lodí v cíli a složení jednotlivých posádek. Závodníky z poslední lodi pošle rovnou domů a na jejich místa povolá závodníky z dorosteneckého oddílu. Potom rozpustí jednotlivé posádky a vytvoří zcela nové náhodným nakombinováním členů oddílu. A odstartuje další tréninkový závod.“ Tak se postupně vyselektuje takový oddíl veslařů (alel), kteří budou jednak silní a rychlí jako jednotlivci, jednak budou schopni nejlépe uplatnit své schopnosti vprostřed daného oddílu (těla) – tj. ve spolupráci s ostatními členy oddílu (tamtéž). „Přestože“ tedy „na těla živých organismů můžeme pohlížet jako na kolonie genů“, tvrdí Dawkins (1998, s. 50–51), „chovají se v mnoha ohledech jako celek. (...) V

tvrdé soutěži o vzácné zdroje, v neutuchající snaze požrat jiné nástroje přežití a vyhnout se vlastní záhubě musí být zvýhodněna centrální koordinace proti poměrné nezávislosti panující v kolonii.“ Jinými slovy: Těla živých organismů jsou výsledkem spolupráce genů, jež vznikla za účelem uchování kopií každého z nich. Jednotlivé geny navzájem spolupracují, „neboť všichni mají co získat ze stejného výsledku (přežití a rozmnožení jejich společného těla), a protože si navzájem vytvářejí důležitou část prostředí, v němž na všechny působí přírodní výběr.“ (Dawkins 2002, s. 200) Tolik Dawkins.

Darwinismus, či přesněji „neodarwinismus“, nakolik jej dnes reprezentuje Dawkinsova, resp. dawkinsovsko-hamiltonovská teorie sobeckého genu, na život, resp. na živé organismy evidentně nahlíží jako na cosi ryze materiálního, čemu lze nejlépe porozumět pohledem na něj „zdola“ a „zvenku“ (pochopitelně vyjma genu samotného, který *není* pojímán primárně materialisticky, nakolik se jedná o „informaci“, což vede k novému, biologickému dualismu, viz 3.2.). Živé organismy jsou chápány jako „balení živé hmoty do ohraničených nástrojů přežití genů“ (srv. Dawkins 1998, s. 238), takové hmoty, od níž je vše „duchovní“ (ve smyslu vědomí) abstrahováno. Jsou „nevědomými mašinkami“, které se dokáží chovat, jako by rozuměly složité matematice (Dawkins 2002, s. 48). Tím, kdo „rozhodují“ o tom, jak živý organismus vypadá a jak se chová, jsou geny – rozhodují pochopitelně pouze v uvozovkách. Dawkins opakovaně upozorňuje, že hovoří metaforicky (srv. např. Dawkins 1998, s. 124–125, 131). Slovy Zrzavého (1998a, s. 316): „Gen samozřejmě nechce nic, takže opravdu nemůže být ‚sobecký‘ v lidském slova smyslu, tj. nemůže vědomě volit z různých strategií a eventuálně si zvolit egoismus.“ Používat představu záměrů jako metaforu při objasňování chování ‚nástrojů přežití‘ nicméně Dawkins (1998, s. 118) považuje za vhodnou, „jelikož my lidé víme, jaké to je, mít vědomé záměry“. Zjevně se totiž podle Dawkinse v případě genů jedná o metaforu nadmíru plodnou (1998, s. 178).

A právě o ně v první řadě běží. Stojí na prvním místě jak historicky, tak co do významu (Dawkins 1998, s. 238). Živý organismus je nahlížen „zdola“, jako důsledek interakce jednotlivých částí (Dawkins 2002, s. 24), jako „kolonie“ (Dawkins 1998, s. 50–51) či „kartel“ (Zrzavý, 1998b, s. 70) genů. Jeho tělo je jen „jakýsi vehikl či ‚nástroj přežití‘ postavený genovými ‚družstvy‘ za účelem uchování kopií každého člena těchto družstev. Členové navzájem spolupracují, neboť všichni mají co získat ze stejného výsledku (přežití a rozmnožení jejich společného těla) a protože si navzájem vytvářejí důležitou část prostředí, v němž na všechny působí přírodní výběr.“ (Dawkins 2002, s. 200) Jednotlivý, konkrétní živý organismus tu pozbývá významu: „Zdá se“, tvrdí Zrzavý

(1998b, s. 71), „že má stále menší smysl mluvit o organismech, o jedincích, v jiném než praktickém, tedy víceméně jatečním smyslu. Organismus je přechodný jev, který nemá žádnou unikátní evoluční strategii, neboť je v krátké době dezintegrován smrtí; i jeho genotyp záhy zanikne buď smrtí, nebo rekombinací v průběhu pohlavního množení. Množí-li se organismus nepohlavně, není mu pak zase konce: jedincem z evolučního hlediska není perloočka, nýbrž mnoho perlooček. To, co biologové obvykle zkoumají, tedy samostatná fyziologická entita (ramet), není žádná evolučně podstatná jednotka. (...) Organismus je prostě jakési časoprostorové zahuštění sobeckých zájmů různých replikátorů. Je to koalice replikátorů, které sdílejí společnou strategii přenosu do budoucnosti – koalice replikátorů se stejnými předpověďmi budoucnosti. Člověk a tasemnice nesplývají, neboť jejich očekávání nejsou zcela totožná; člověk a tasemnice jsou jaksi dva organismy.“

Podle Flegra (2016, s. 153) Dawkins tedy v podstatě ukázal, že „veškeré hemžení živáčků v našem světě je v podstatě pouze jakýmsi loutkovým divadlem, ve kterém jsou živé organismy pouze pasivními herci. Ne že by geny neustále tahaly za nitky a předurčovaly tím každý pohyb svých loutek – jednotlivých organismů. Geny však určily pravidla hry a vytvořily si i samotné loutky. Do vlastního průběhu hry (do chování loutek během ‚divadelního představení‘) však již příliš nezasahují a ponechávají ho v působnosti k tomu určených orgánů a orgánových soustav loutek (...) Jednotlivé organismy, v Dawkinsově terminologii vehikly, tak v přírodě fungují jako zcela autonomní roboti, které jejich tvůrci (tj. geny umístěné v chromosomech robota) obdařili v podstatě svobodnou vůlí, přesněji řečeno schopností chovat se tak, jak jim to jejich řídicí nervová soustava (vytvořená jak působením genů, tak působením okolí) diktuje.“

V takovéto perspektivě se přitom podle Zrzavého a Dawkinse, zdá se, daří život (alespoň z velké míry) vysvětlit – či spíše *popsat*. Toto pojetí totiž poskytuje porozumění nejen tomu, jak (a proč) živé organismy vypadají právě tak, jak vypadají a proč mají ty které vlastnosti, nýbrž i značné části jejich chování. Žádný lepší způsob, jak životu porozumět, prozatím nemáme, jak naznačuje např. Zrzavý (1998a, s. 315): „Klademe-li si otázku, proč antilopa skáče, ptáme se, jak tím zajišťuje množení svých genů; jiný smysl takový otázka mít nemůže, aspoň ne dnes.“ Jakkoliv se někomu takový pohled na život, v němž je mj. popřen jakýkoliv altruismus, nemusí líbit, je to podle Zrzavého (1998a, s. 316–317) ten nejlepší pohled, který v současné době máme: „Za Světem, Přírodou, Životem, Lidskou bytostí a Lidskou společností musí být přece něco víc než pouhá diferenciální schopnost replikátorů, ať už genů nebo memů, dlouhodobě existovat. Třeba ano, ale

prozatím se domnívám, že takovou komplikovanou hypotézu („replikátory a ještě něco navrch“) prostě k ničemu nepotřebujeme. (...) Tím neříkáme, že svět je nebo by měl být jednoduchý; tím jenom říkáme, že preferenci složitější hypotézy na úkor hypotézy jednodušší nelze rozumně obhájit. Berme sobecký gen jako základní referenční hladinu, s níž se musíme nějak vyrovnat, než se začneme bavit o něčem složitějším.“

Podobně hovoří i Dawkins v souvislosti s darwinismem obecně. Darwinova teorie evoluce přináší podle Dawkinse (1998, s. 22) ze všech dosud navržených řešení „hlubokého problému naší existence“ to jediné přijatelné, jelikož ukazuje způsob, jímž „jednoduchost přechází v komplexitu, způsob, jakým se mohly atomy bez řádu seskupovat ve stále složitější soustavy, až skončily lidmi.“ Jinde (2002, s. 10) jde Dawkins ještě dál, když tvrdí, že „darwinovský pohled na svět není správný jen tak *náhodou*, ale (...) je to jediná teorie, která je ve skutečnosti vůbec *schopna* se vypořádat s tajemstvím našeho původu.“ Lze přitom podle Dawkinse „docela dobře ukázat, že darwinismus funguje nejen na naší planetě, ale i kdekoli jinde v obyvatelném vesmíru.“

Jako takový (ve své současné, neodarwinistické podobě) tedy darwinismus, zdá se, představuje vítězství materialismu (srv. Jonas 2001b, s. 38–58), jak ostatně naznačuje např. i Edward Wilson (1993, s. 191–192), když tvrdí: „Jádrem vědeckého materialismu je evoluční epika. Dovolte, abych opakoval její minimální tvrzení: že zákony fyzikálních věd jsou konzistentní se zákony biologických a společenských věd a že je lze spojit v řetězec kauzálního vysvětlení; že život a psychika mají fyzikální základnu; že svět, jak ho známe, se vyvinul z dřívějších světů poslušných týchž zákonů; a že dnešní viditelný vesmír všude podléhá těmto materialistickým vysvětlením.“ Jako takovému mu nicméně zbývá jediné: definitivně si poradit s otázkou duševního života, vysvětlit jeho fyzikální základnu (Wilson 1993, s. 194–195). Při tom je nicméně třeba, abychom se i sami na sebe, na svoji vlastní zkušenost s tím, jaké to je, být živý, dokázali podívat „materialisticky“, „zvenku“ a „zdola“ – tedy, lze snad říci, „neantropomorfně“: „[J]e nezbytné podívat se dovnitř, rozpitvat mechanismus mysli a vystopovat její evoluční historii“ (Wilson 1993, s. 15), „mozek existuje, protože podporuje přežití a násobení genů, které jej řídí. Lidská mysl je nástroj přežití a reprodukce a rozum jen jednou z jejích různých technik.“ (tamtéž)

Chceme-li porozumět svému vědomí, své vlastní *niternosti*, měli bychom tak činit prostřednictvím zkoumání jeho evolučních souvislostí. Tak alespoň rozumím Wilsonovým slovům. V podobném duchu, zdá se, hovoří i Pross. Evoluce je podle něj „proces, který využívá veškeré vlastnosti hmoty v evoluční tendenci dospět k efektivnějším replikujícím se systémům. (...) Ukazuje se (...), že v určitém konkrétním uspořádání má hmota ještě

zajímavější vlastnosti – příkladem je pozoruhodná schopnost vědomí. Je to vsutku výjimečná vlastnost – hmota si uvědomuje samu sebe. Tuto její schopnost evoluce objevila – tak jako všechny ostatní – a upotřebila ji při neustálém pátrání po stabilních replikujících se entitách. Jestliže chceme pochopit vědomí a na čem se zakládá, měli bychom studovat jeho zdroj – neurální aktivitu na její nejzákladnější úrovni, a následně jev krok za krokem sledovat k jeho pokročilejším projevům, až se nakonec dostaneme k člověku.“ (Pross, 2020, s. 190)

3. Problémy materialistické perspektivy

V následující kapitole představím námitky, které Jonas vznáší vůči výše zmíněnému způsobu nahlížení na život. Pojímáme-li život zásadně „zdola“, jeví se podle Jonase živý organismus sám jen jako jakýsi „vedlejší produkt“, průvodní jev souboru hmotných částí, jehož totožnost je pouze fenomenální. Jonas naproti tomu tvrdí, že totožnost živého organismu je nejen fenomenální, nýbrž ontologická. Zcela abstrahovat od veškeré zkušenosti, které s tím, jaké je to „být živý“ sami coby živé bytosti máme, tedy nahlížet na život zásadně „zvenku“ podle Jonase znamená redukovat bytostně účelový charakter chování živých organismů na pouhou účelnost. Omezení se při pohledu na život na perspektivu „zdola“ a „zvenku“ znamená přehlížet bytnost života.

Triumf materialismu, jehož věda dosahuje skrze (neo)darwinismus, je proto podle Jonase pouze zdánlivý. Přesto však, jak se pokusím ukázat v další, čtvrté kapitole, s sebou darwinismus zároveň přináší možnost, jak vykročit směrem od pouze dílčího materialistického monismu moderní biologie směrem k monismu integrálnímu, k nereduktivnímu pohledu na život, který by bral v potaz i naši vlastní vnitřní evidenci, naši vlastní zkušenost coby živých bytostí. Darwinismus totiž podle Jonase podkopává dualistické předpoklady, na nichž ve svém materialismu sám spočívá, když i lidského ducha usiluje včlenit do evolučního příběhu života. Tím ospravedlňuje možnost zaujmout při pohledu na život (i) perspektivu jaksi „shora“ a „zevnitř“, jakož i možnost rozumět mu nikoliv jako čemusi ryze materiálnímu.

3.1. Problémy pohledu „zdola“

Výše (2.3.) zmíněný úspěch moderní biologie je však poněkud ambivalentní. Nahlížet na život *pouze z výše zmíněné perspektivy*, tedy materialisticko-mechanisticky, znamená dokázat dobře živé organismy popsat, porozumět tomu, jak fungují. Takový popis nás však (poněkud paradoxně) v mnohém vzdaluje od pochopení *bytnosti* živých organismů jakožto *živých* organismů. „Moderní biologie“, tvrdí Godfrey-Smith (2014, s. 79–80), „otázku po povaze života (*the nature of life*) zčásti vysvětluje, zčásti vyprazdňuje (...) Máme poměrně dobrou představu o všech činnostech, které probíhají v živém organismu (kromě prožitků a vědomí). Víme, jak funguje metabolismus, jak organismy využívají hmotu a energii k udržení své organizace. Víme, jak funguje rozmnožování a individuální vývoj organismů (*development*) a jak evolují (*evolve*).³⁵ Jakmile jsme se s tím vším vypořádali, jedna jediná

35 Individuálním vývojem se myslí ontogeneze organismů, která je předem daná, předvídatelná, zatímco evolucí se (v darwinistickém pojetí) rozumí vývoj organismů vůbec (tedy i vývoj

zvláštní vlastnost přestává být zřejmá – *život*. (...) Teorie evoluce, vývoje, reprodukce a metabolismu pokrývají vše, co by člověk od teorie života očekával, avšak život sám částečně mizí ze scény.“

Problém oné perspektivy spočívá v tom, že ve snaze porozumět životu je pro způsob, jímž tak činí, vůči životu samému vposled slepá – a to zejména proto, že apriorně diskvalifikuje hlavní instanci, jež nám umožňuje posoudit, je-li ta která konfigurace hmoty, kterou sledujeme, živá či nikoliv, totiž instanci naší vlastní sebezkušenosti s tím, jaké to je, *být* živý. Tak argumentuje Jonas (2001b, s. 64–98) mj. v eseji s názvem „Je Bůh matematik?“ prostřednictvím myšlenkového experimentu, v němž Bohu přisuzuje matematický způsob nazírání moderní vědy na hmotu a (v návaznosti na tvrzení Sira Jamese Jeans, že „Velký architekt vesmíru se na základě vnitřního svědectví svého stvoření začíná jevit jako ryzí matematik“) se ptá: Je Bůh ryzí matematik? Které předměty by chápal a které nikoliv, a tedy které z nich mohl (je-li jeho myšlení příčinami věcí) stvořit a které ne? Ve snaze zodpovědět tuto otázku se Jonas zaměřuje na živý organismus: „Jeansovo tvrzení vyvolává otázku, jestli je matematik coby velký architekt vesmíru zároveň architektem, ať už velkým či malým, měňavky. Buď je obojím, anebo ani jedním. Měňavka je součástí vesmíru, a proto za ni musí být její kreativní princip zodpovědný. To, že je nepatrná, jí nijak na ontologické relevanci neubírá. Její vnitřní evidence jakožto tvora je součástí obecné evidence a musí být vyslyšena tím spíše, že v tomto případě značí „vnitřní“ něco víc než u kterékoliv jiné třídy kosmických bytostí: zahrnuje fakt její vlastní, pocíťované (*felt*) niternosti. Jinými slovy, není-li v kompetencích předpokládaného kosmického principu *život*, který však ve všech ohledech součástí kosmu je, pak se takový princip ani pro kosmos nehodí.“ (Jonas, 2001b, s. 65)

Podíváme-li se na život *výhradně* materialisticko-mechanickou perspektivou, tedy (Jonasovými slovy) postavíme-li se na místo božského matematika, co při pohledu na živý organismus uvidíme? Na první pohled se bude jevit jako fyzikální těleso připomínající jiné dynamické celky (Jonas 2001b, s. 75–77). Prostřednictvím *metabolismu* se totiž živému organismu daří udržovat si svoji totožnost tím, že není materiálně stále týmž. „V tomto pozoruhodném způsobu bytí“, vysvětluje Jonas (2001b, s. 75–76), „jsou hmotné části, z nichž se v daném okamžiku organismus skládá, pro bystrého pozorovatele jen dočasné, pomíjivé obsahy, jejichž sdílená materiální totožnost nijak nesouvisí s totožností celku, jímž procházejí a který svou vlastní totožnost udržuje právě tím, že jeho prostorovým

ontogeneze a životního cyklu), který naproti tomu nijak předvídat nelze (Zrzavý et al. 2017, s. 23–24; Markoš 2016, s.16–17; Flegr 2009, s. 217–244).

systemem, živou *formou* prochází cizí hmota. Materiálně není organismus nikdy týmž, a přece ve svém „bytí sebou“ (*self*) ano – *tím*, že materiálně nikoliv.“ Ba co víc: organismus přestává být živý, umírá (anebo přechází do stavu dormance), jakmile splyne se stejností svých materiálních částí, tj. je-li v čase materiálně stále týž (Jonas, 2001b, s. 76).

Tím se podle Jonase (2001b, s. 77) zdá živý organismus podobat jiným dynamickým celkům, jako jsou např. vlny, jejichž vlastní „totožnost“ se v čase taktéž od jejich proměnlivých konstituentů liší. Jonas ale upozorňuje na to, že takovými celkům není přiznávána žádná speciální skutečnost, která by se lišila od skutečnosti jejich elementárních dějů. Podle Jonase se přitom totiž předpokládá, že tyto elementární děje jsou zodpovědné za všechny vlastnosti celku, že mezi jedním a druhým existuje matematickou rovnicí vyjádřitelná ekvivalence – a že se tudíž v celku jako takovém nic nového neobjevuje. Jinak řečeno: celek zde není ničím víc než souborem svých částí, jež jsou zcela zodpovědné za to, že je právě takový a ne jiný.

Totéž by podle Jonase (2001b, s. 77–78) platilo i v případě živého organismu. Vyčerpávajícímu pohledu Velkého matematika by se proces života jevil jako série (či sít mnoha sérií) po sobě následujících událostí, které se týkají především těchto jednotlivých, trvalých částí látky. To ony se zdají být tím vpravdě skutečným. Na jejich totožnost ani fungování se během jejich průchodu organismem nic nemění. Nezdá se dokonce, pokračuje Jonas, že by se v tomto ohledu jakkoliv lišil od jiných typů konfigurace, jimiž ony částičky mohou procházet, a tak se podílet na jejich konstituci. To, že místo jedné částice průběžně neustále nahrazuje jiná, je podle Jonase sice cosi, co přispívá ke kontinuitě agregátní formy, ale co nic nemění na tom, že každá taková výměna je jednotlivým dějem. „Není tedy důvod“, vyvozuje Jonas (2001b, s. 78), „pro tu kterou konkrétní formu pospolitosti s běžným souborem interakcí postulovat zvláštní entitu. Trvalost konfigurace (a tedy kontinuita „celku“) je proti toku jejích pomíjivých konstitutivních částí abstrakcí. (...) [O]rganismus se nutně jeví spíš jako funkce metabolismu než metabolismus jako funkce organismu. Každé dění, a tedy i jejich součet v každém okamžiku, je možno, a tedy i nutno, přesně vysvětlit podle obecného schématu, jež je v základech matematicko-mechanicistního obrazu světa (...). Co se jeví jako stejnotvárnost a individualita organického celku je v ideální analýze tohoto typu (daleko důkladněji než u obyčejných těles) coby náhodný výsledek rozpuštěno ve fyzikálních spojeních (*physical lines*), jež se tady a teď sbíhají z vesmíru a v jejichž propletencích se letmo objevuje obraz (*pattern*) celku. Všechny rysy autonomní entity, jež se vztahuje k sobě samé, by se tak vposled jevily jako ryze fenomenální – tedy jako fikce.“

Třebaže pohled Boha–matematika, zbaven vši subjektivity a konkrce, může být podle Jonase (2001b, s. 75–79) v mnoha ohledech ve svém výhradním zaměření na kvantitativní vztahy mezi rozprostraněnými uzlovými body reality „pravdivější“ než ten náš, v případě živého organismu to neplatí. Ve svém analytickém náhledu tu takový netělesný pozorovatel podle Jonase (tamtéž, s. 79) přehlédne život sám s jeho bytostnou dvojí dimenzí „vnějšku“ a „vnitřku“, v jeho individuální zaměřenosti na sebe sama (*self-centered*) a bytí pro sebe proti zbytku světa. Je možné, pokračuje Jonas, že jednota všech ostatních přírodních agregátů je pouze fenomenální, tedy že vlastně není ničím víc než výtvoem našeho smyslového vnímání. Jejich totožnost (ve smyslu „tohoto“ kamene či „této“ kapky vody) je podle Jonase (tamtéž) jen jaksi „vypůjčená“ a „zprostředkovaná“, pomíjívá. Závisí totiž na relativní trvalosti agregátu, a lze ji proto redukovat na bezprostředních totožnost složek, která je naopak nezadatelná, stálá.

Jinak řečeno, Jonas tu, zdá se, má na mysli to, že tento konkrétní kámen je právě tímto kamenem jen natolik, nakolik jsou části, z nichž se skládá, stále též, resp. nakolik vůči sobě (jakožto komponenty agregátu „tento konkrétní kámen“) setrvávají v témže vztahu. Jakmile se kámen rozdrolí či změní skupenství, přestává být oním „právě tímto konkrétním“ kamenem – a stává se čímsi jiným. Za jeho prvky a jejich vzájemným uspořádáním *není* žádné „já“, k němuž by tyto prvky bylo možné vztáhnout jakožto části právě tohoto konkrétního kamene. Právě naopak: identifikace toho kterého kamene jako „právě tohoto“ kamene je vztažena k trvalostí jeho prvků, resp. jejich aktuálnímu uspořádání. Jeho vztah k hmotě se zdá být v zásadě neproblematický: kámen v zásadě jest hmotou, z níž je složen. Jeho „totožnost“ závisí na konstalaci částic hmoty, z nichž je složen.

Ty jsou naproti tomu podle Jonase (2001b, s. 81) bezprostředně stále tytéž, jsou samy se sebou totožné, aniž by o tuto totožnost musely jako o úkon své existence jakkoliv usilovat. Totožnost každé z nich je v každém okamžiku jen „prázdnou logickou totožností $A=A$ “ (tamtéž). Částice se nijak neafirmuje, pokračuje Jonas (2001b, s. 81–82), „ve svém trvání pouze setrvává, při čemž je sukcesivně ‚totožná‘ jen podle principu kontinuity dimenzí (času a prostoru), v nichž se ‚její‘ stavy odehrávají. Tím a nikoliv oním je proto, že je tímto zde, nikoliv oním támhle. ‚Zůstává‘ tímto, tj. zůstává ‚tamtéž‘ v jiném (pozdějším) bodě časoprostoru, jelikož mezi její současnou a budoucí polohou vede nepřetržitá posloupnost mezípoloh, jež si ji jakoby předávají z jedné do druhé, aniž by se z nich kdy vyvázala.“ (tamtéž) Dojde-li v rámci této posloupnosti, která je jakousi „dráhou“, tím, co drží útvar pohromadě, nelze tu podle Jonase (2001b, s. 81–82) v žádném slova

smyslu hovořit o totožnosti: „Čistě fyzikální popis ‚stejnosti‘ entity nepředpokládá (a ani nemůže) nic víc než nepřetržitou přítomnost ve všezahrnujícím kontinuu (*containing continuum*). Z čistě fyzikálního hlediska existuje jen takováto vnější totožnost, jež je diskrétním jednotkám (ať už částicím či polím) přisouzena *principem individuace* (čas a prostor) či totalitou fyzikálního universa, jež jim vymezuje místo. V obou případech je k nim *vztažena zvenku*.“

Přesně tak tomu však v případě živého organismu není. Jestliže „totožnost“ kamene je jen jakýmsi „epifenomémem“, čímsi, co se vynořuje jen tak mimochodem díky trvalosti hmotných částic, z nichž je složen, a v důsledku jejich současné konstalace, u živého organismu je tomu přesně naopak: živý organismus „udržuje“ či „usiluje“ držet své částice v určité konstalaci, aby mohl setrvávat ve své totožnosti, být i nadále tím, čím jest. Nikoliv jednotlivé částice hmoty, jako je tomu u neživého přírodního jsoucná, nýbrž živý organismus coby celek je zde oproti nim v jistém slova smyslu tím „prvním“, „původně“ jsoucím. „Celek“, jímž je živý organismus, není pouhý epifenomén. Jeho „já“ se tu nevynořuje jen tak mimochodem, nýbrž přebírá jaksí konstitutivní roli.

Jonasovými slovy (2001b, s. 79): V živých bytostech příroda v pozemských podmínkách kontingence přichází oproti neživým jsoucňům s čímsi nečekaným, s „ontologickým překvapením“, s novou možností bytí – totiž s živým organismem coby systémem hmoty, jehož jednota není důsledkem ani syntetizující percepce, jejímž je zrovna objektem, ani sil, které jeho prvky drží pohromadě, nýbrž jím samým. V této jednotě se živý organismus ve vlastním zájmu sám neustále udržuje. Jeho jednota, forma je příčinou, a nikoliv důsledkem souboru hmoty, v němž pokračuje v existenci. „Celek se zde sjednocuje sama skrze měnící se mnohost. Dokud trvá, je tento celek neustálým sebeobnovováním (jeho trvání není netečné na způsob statické totožnosti či dynamické kontinuity) v procesu, který je nesen střídou jinakosti. Teprve tato aktivní sebeintegrace života dává pojmu ‚individuum‘ obsah“, vysvětluje Jonas (2001b, s. 79–80), „jedině ona činí z individua pojem nejen fenomenologický, ale ontologický. Toto ontologické individuum, jeho vlastní existence v každém okamžiku, jeho trvání a totožnost v čase jsou jeho vlastní funkcí, jeho vlastním zájmem, jeho vlastním nepřetržitým výkonem.“

Vztah živého organismu ke hmotě, k jeho látkové substanci je tudíž podle Jonase (2001b, s. 80) dvojaký, má dialektický charakter: závisí sice na tom, že je mu k dispozici jako materiál, nezávisí ale na jeho totožnosti. Jeho vlastní, funkční identita se totiž nekryje se substanční identitou jeho částí. Živý organismus je tak ke hmotě ve vztahu *potřebné svobody* (k ní se vrátíme v závěrečné, páté kapitole). Na jednu stranu sice v daném

okamžiku splývá s aktuálním souborem materiálních částí, z nichž se skládá, zároveň ale v čase není nijak svázán s žádným z nich, nýbrž pouze s jejich formou, jež jako vlastní výkon trvá napříč okamžiky. Jakkoliv závisí na dostupnosti hmoty, tvrdí Jonas, na její stejnotvárnosti nikoliv. Jeho vlastní, funkční totožnost je jiného řádu.

Nový element svobody, který se objevuje teprve u živého organismu, podle Jonase (2001b, s. 80) úzce souvisí s rozlišením látky (*matter*) a formy. Jonas upozorňuje, že zatímco u neživých věcí je tato distinkce čirou abstrakcí, v případě živého organismu nabývá konkrétní reality, v níž je zároveň jejich ontologický vztah převrácen: u neživých věcí je forma akcidentem látky; u živých organismů naopak forma nabývá charakteru podstaty (*essence*) a látka akcidentu.³⁶

Právě spolu se svobodou (a tedy též v souvislosti s aktualitou látky a formy) nabývá živý organismus oproti neživé věci nového druhu totožnosti, v jejímž rámci se skrze metabolismus emancipuje jak od bezprostřední totožnosti s hmotou, tak od fixní sebetotožnosti ($A = A$), která je vlastní hmotě a jež má *vnější* charakter (*external identity*), směrem ke zprostředkované a funkční, *vnitřní* totožnosti (*internal identity*) (Jonas 2001b, s. 81–83). „Nejistá kontinuita metabolismu organické formy“, vysvětluje Jonas (2001b, s. 82), „nedisponuje žádným netečným substrátem, žádnou ‚drahou‘ či ‚svazkem‘ paralelních drah souběžných prvků – ničím, co by odkazovalo k její vnější totožnosti. Vnitřní totožnost celku překračuje společnou identitu daného a prchavého substrátu a musí překlenout sled proměn. Takováto vnitřní totožnost je implicitně přítomna v dobrodružství formy a spontánně ji předpokládáme na základě jejího vnějšího, morfologického svědectví, které je jako jediné přístupné zkoumání.“ (Jonas 2001b, s. 82)

Toho jsme však schopni jen díky tomu, že takovou identitu zakoušíme na sobě samých, že máme sami zkušenost s organickým způsobem bytí. Žádný, takto životem nepřipravený pozorovatel, jen na základě fyzikální analýzy, by takový soud nemohl učinit. „Nepřipravený pozorovatel to skutečně udělat nemůže“, shrnuje Jonas svůj hlavní argument, „musí být připraven svým vlastním životem. Jinak řečeno, vyžaduje se u něho organické bytí s jeho vlastní zkušeností, aby byl s to ‚vyvozovat‘ to, co de facto už vždycky vyvozuje. To je ta v dějinách teorie poznání tvrdošijně popíraná a pomlouvaná přednost, že máme tělo, výhoda toho, kdo je tělem. *Jsme* zkrátka připraveni tím, čím jsme.

36 Na situaci lze přitom podle Jonase nahlížet dvěma způsoby: „[Z] perspektivy stálých identit proměnlivých hmotných obsahů (...) se i živá forma jeví jen jako přechodný časo-prostorový region jejich pohybu a její zdánlivá jednota jako pomíjivý, konfigurativní stav jejich rozmanitosti. Z perspektivy dynamické identity živé formy však platí opak: proměnlivé materiální obsahy jsou stavy její trvalé identity a jejich rozmanitost známkou rozsahu její skutečné jednoty.“ (Jonas 2001b, s. 80)

Jen takto umožněnou interpolací vnitřní totožnosti můžeme holý morfologický (a tudíž smysluprázdný) fakt kontinuity s látkovou výměnou pochopit jako neustálý akt, takže pokračování chápeme jako sebepokračování.“ (Jonas 2001b, s. 82; cit. podle Jonas 2005)

Nahlížíme-li však na život jaksi „z druhé strany“, totiž nikoliv z *vlastní* perspektivy, tedy z pohledu živého organismu, nýbrž „zdola“, z pohledu jeho částí, zdá se oproti nim být jen čímsi pomíjivým, prchavým (srv. Jonas 2001b s. 80; Jonas 2010, s. 191–192). Právě to je perspektiva moderní biologie, která zmíněnou interpolaci coby antropomorfismus apriori vylučuje. „Ontologický primát“, lze-li to tak říci, v jejím rámci náleží částicím hmoty či genům, zatímco živé organismy jsou jen „kolonie genů“, jejich „loutky“ a „nástroje k přežití“. Organismus je pro ni jen „přechodný jev“, „balení živé hmoty“. Jako takový se však principiálně neliší od hmoty neživé – vyjma toho, že na rozdíl od neživých entit prochází evolucí přirozeným výběrem, je ohraničený od okolního prostředí, s nímž interaguje, a že je uspořádán jako chemický, fyzikální a informační stroj, který je schopen sám sebe udržovat, růst a rozmnožovat se. A též vyjma vědomí, které se však jednak objevuje jen u pokročilejších organismů, a nelze ho tedy považovat za nepostradatelný rys života, jednak lze chování živých organismů porozumět, aniž bychom se museli zabývat tím, jestli vědomí mají nebo ne.

3.2. Problémy pohledu „zvenku“

Takové pojetí je nicméně podle Jonase problematické. Přirovnání organismům ke strojům je zavádějící (Jonas 2001b, s. 76 pozn. 13, s. 108–126; Jonas 2005). Jonas (2001b, s. 76 pozn. 13) vysvětluje, že metabolismus znamená mnohem víc než jen systém „vstupů a výstupů“. Do stroje vstupuje palivo a vystupují z něj výfuky. Vůči proměnlivé totožnosti hmotných částí, jimiž je „napájen“, trvá stroj jako sám se sebou totožný setrvačný systém. A je stále tímtež, i když se tento materiálový tok přeruší. I když je vypnut, neběží, je stále týmž. Živý organismus nikoliv. „[O]značíme-li žijící tělo jako ‚metabolizující systém‘,“ tvrdí Jonas (2005), „musíme do toho zahrnout, že tento systém je zcela a stále výsledkem své metabolické činnosti, a dále, že žádná část ‚výsledku‘ nepřestává být předmětem metabolismu, až je zároveň vykonána. Už proto není správné přirovnávat organismus ke stroji.“ Metabolismus není jen způsob, jímž si živý organismus zajišťuje energii. Jídlo je pro živý organismus víc než jen palivo. Jeho hlavním úkolem je tvořit a průběžně nahrazovat samotné části stroje-organismu. „Metabolismus je tedy neustálým vznikáním (*becoming*) stroje samotného – přičemž samotné vznikání je jeho výkon. Takový výkon však ve světě strojů nemá žádnou analogii.“ (Jonas 2001b, s. 76 pozn. 13)

Z téhož důvodu také pokulhává analogie mezi živými organismy a stroji v případě, chceme-li chování jedněch vysvětlit skrze fungování druhých. Takové přirovnání totiž přehlíží zásadní rozdíl mezi strojem a živým organismem: Zatímco stroj si k fungování na principu zpětné vazby vystačí se schopností zaznamenat potřebné signály a na jejich základě reagovat, živý organismus je bytostně potřebnou bytostí (*creature of need*) (Jonas 2001b, s. 111–117, 125–126). „Jen živé bytosti mají tužby (*needs*) a jednají na jejich základě. Tato jejich potřebnost se zakládá jednak na tom, že organismus se skrze metabolický proces musí neustále obnovovat, jednak na jeho elementárním nutkání se v této prekaritě udržovat. Tento základní sebezám (self-concern) všeho živého, v němž se spolu dohromady snoubí nutnost s vůlí (*will*), manifestují na úrovni animality ... emoce.“ (Jonas 2001b, s. 126) Kromě vnímání a motility (coby živočišných analogií receptorů a efektorů servomechanismu) jsou živým bytostem (resp. živočichům, kteří se právě tím odlišují od rostlin) na rozdíl od strojů vlastní právě i emoce (Jonas 2001b, s. 99–107, 126). „Emoce základnější než obě předchozí [schopnosti], které svazují, jsou animální překlad fundamentálního úsilí (*fundamental drive*), jež i na nerozlišené, preanimální úrovni funguje v ustavičném pokračování metabolismu. Zpětnovazebný mechanismus může běžet, anebo být v klidu. V obou případech bude existovat. Organismus zastavit nemůže, jelikož v tomto ‚běžet dál‘ spočívá jeho (zrušitelná) existence, na níž, ohrožen vymizením (*extinction*), má zájem.“ (Jonas 2001b, s. 126) Stroj žádný (takový) zájem nemá. Přirovnávat živé organismy ke strojům znamená přehlížet bytostnou zaujatost života sebou samým. Jen na jejím základě může „zpětnovazební mechanismus“ živé bytosti fungovat (srv. Jonas 2001b, s. 120–121).

Vzhledem k tomuto rozdílu se však chování organismů zásadně liší od fungování strojů, což Jonas (2001b, s. 111–112) ilustruje nejprve poukazem na analogii mezi servomechanickou a neurologickou poruchou, které se podle některých autorů nápadně podobají. Vyzveme-li pacienta s poruchou mozečku, aby si vzal ze stolu sklenici s vodou a napil se, může třes jeho ruky, jak se sklenice přibližuje k ústům, sílit, až se voda vylije. V takovém případě by pacient „minul cíl“ podobně, jako když řízená střela „přestřelí“ svůj terč. Navzdory všem podobnostem by se tu však podle Jonase (2001b, s. 112) neměl přehlížet jeden zásadní rozdíl. Pacient *se sám snaží* přiblížit sklenici k ústům, chce se napít. Tento *cíl*, jímž je pacientovo konání po celou dobu vedeno, je přítomen v (*intrinsic*) každé fázi pohybu a jako takový je měrou úspěšnosti jak celého pohybu, tak jeho jednotlivých fází. Kromě toho lze také předpokládat, pokračuje Jonas, že pacient bude svým neúspěchem znepokojen. To však o stroji jistě říci nelze. „Je zřejmé,“ tvrdí Jonas, „že

modu operandi stroje neodpovídá žádné „znepokojení“ ani „potěšení“, jelikož stroj je v každém z kroků svého chování tak, jak přicházejí, „spokojen“ stejně, jejich přítomnost je jejich jediným a dostačujícím ospravedlněním.“ Cíl, o jehož dosažení stroj „usiluje“, také není jeho cíl. „Minout cíl“ v případě stroje samozřejmě znamená minout *náš* cíl, pro který byl, totiž námi, zamýšlen (*designed*), sám o sobě žádný „nemá“. Nebohý pacient naproti tomu skutečně míjí svůj cíl, který je jeho nikoliv proto, že by pro něj byl zamýšlen (*designed*), ale proto, že je sám jeho autorem i vykonavatelem.“

Chování živých organismů je „účelové“ (*purposive*) v jiném slova smyslu než fungování strojů, založené na zpětnovazebných mechanismech, což Jonas (2001b, s. 115–122) na příkladu samonaváděcího torpéda. V čem spočívá „účelovost“ jeho fungování? V tom, že reaguje na změnu polohy svého terče *zprostředkovaně*, tj. že terč není tím, co torpédem přímo „hýbe“ (Jonas 2001b, 115–116). Torpédo je směrem k terči řízeno, nikoliv puzeno. Signál, jež mu terč vysílá, slouží torpédu jakožto „zpráva“, ne jako impetus pohybu. Torpédo se chová adaptivně díky tomu, že jeho působení nesplývá s receptivitou, tj. že (použijeme-li lidskou analogii) jeho chování zahrnuje vnímání. V tomto slova smyslu, v této „zprostředkovanosti“, v tomto oddělení prvků receptivity a působení spočívá „účelovost“ fungování stroje založeného na zpětnovazebném mechanismu (Jonas 2001b, s. 115–116). „Zpětná vazba kontroluje fungování entity skrze tu a tam se nastálou diskrepanci vzhledem k vytyčenému stavu, která je neustále dorovnáována. Proces se tak jeví jako cílený (*goal-directed*).“ (tamtéž, s. 117) Cílem, „účelem“ se tu přitom zjevně rozumí zasažení terče, tedy konec činnosti, stav, v němž je ona diskrepance dorovnána, stav klidu. Vztáhnout takové pojetí účelovosti na živé organismy znamená tvrdit, že hlavním účelem jejich celoživotního úsilí je *smrt*, nárůst entropie. V tomto slova smyslu lze veškeré organické bytí interpretovat jako „účelové“ (srv. tamtéž, s. 113).

Takové pojetí „účelovosti“ naráží mj. na následující obtíž: Zasáhnout terč *není* vposled cílem torpéda samotného. „Snaha“ zasáhnout terč ale není vlastní nejen jednotlivým částem torpéda, ale ani torpédu jako celku, jakožto „entitě“ – jelikož mechanismus torpéda žádným takovým celkem *není*, totiž celkem, který by měl jakousi identitu či sebest (*selfness*), jež by o zasažení terče usilovala. Jonas (2001b, s. 118–119) to ilustruje myšlenkovým experimentem. Představme si, navrhuje Jonas, že torpédo není zcela mechanizované a že ho řídí pilot, stejně jako třeba řidič automobil. V takovém případě, tvrdí Jonas, bychom jistě nepovažovali torpédo spolu s pilotem, resp. automobil spolu s řidičem za jednu funkční jednotku, za jedinou, účel sledující entitu, jakou je například sekera v ruce dřevorubce. „Každý přičetný člověk by řekl, že v tomto spojení

jsou nositelem a vykonavatelem účelu (*purpose*) námořník, řidič a dřevorubec, který ostatní prvky využívá ke svému účelu.“ (Jonas 2001b, s. 118) Je tím, co jednotlivé prvky mechanismu v tomto slova smyslu pojí dohromady. Nechá-li nástroje být, ty jaksi o „zdroj“ „svého“ účelu přijdou. Když námořník opustí torpédoborec či řidič automobil, bere si „účel“ s sebou. V jistém smyslu tedy, uzavírá Jonas, skutečně lze celému mechanismu torpéda přisoudit účelové chování, nicméně tento účel není torpédu vlastní (*intrinsic*), není „jeho“. Jedná se o účel, který je celému systému *vnější* (*extrinsic*). „Když tento chybí, stává se mechanismus, i když funguje stále stejně, v tomto slova smyslu bezúčelným – třebaže svou činností nevyhnutelně plní ‚účel‘, který je vlastní (*intrinsic*) všemu mechanickému působení, totiž dosažení entropie. Anebo, je-li v něm člověk, pak tento uplatní svou účelovost (*purposiveness*) a (možná) spolu se strojem zamíří do bezpečí.“ (Jonas 2001b, s. 122) Jinak řečeno: Zatímco živočichové usilují o aktivní setrvání ve svém bytí, na němž mají zájem, jaksi samy od sebe, stroje nikoliv. Stroje jsou vůči svému „výskytu“ indiferentní. Živé bytosti vůči své „existenci“ nikoliv.³⁷

Dalo by se jistě namítnout: Ale není snaha vytrvat ve svém bytí, „snaha přežít“ přesně tím „účelem“, s nímž právě darwinismus, resp. neodarwinismus u živých organismů operuje? Ano i ne. Jak upozorňuje Jonas (2001b, s. 45–46), evoluční teorie otevírá možnost nahlížet na život způsobem, který karteziánský rozvrh nedovolal, totiž nikoliv jako na pouhou funkci struktury organismu, nýbrž jako na něco, co takové struktury vůbec dává vzniknout, co ji determinuje a objasňuje. Jinými slovy: co do svých prostředků (tj. struktury živých organismů) se život jeví jako cosi, co jaksi buduje sebe sama. To je podle Jonase jeden z nejvýznamnějších poznatků o povaze života vůbec. Přidá-li se k tomu odmítnutí jakéhokoliv teleologického směřování evolučního procesu, život se ukazuje jako bytostně otevřené dobrodružství. Na základě těchto Jonasových postřehů lze snad proto říci: Ano, darwinismus umožňuje pohlížet na živé organismy jako na entity, jež jsou „výsledkem sebe sama“, tedy jejichž trvání je výsledkem jejich činnosti.

Neodarwinistické pojetí však situaci komplikuje. Tím, kdo „usiluje“ o přežití, není konkrétní živý organismus, ale gen, pro nějž je organismus jen „nástrojem“ přežití. A o onom „usilování“ též hovoří jen v metaforickém slova smyslu. Nejen organismy samy (coby pouhé kolonie genů), ale ani geny vposled o nic „neusilují“. Tím spíš je však vše živé prosto jakékoliv „záměrnosti“: nejednají-li „účelově“ geny, tím méně, myslím, lze o

37 Terminologii blízkou Heideggerově filosofii na tomto místě volím záměrně. Jak totiž s odkazem na Lawrence Vogela upozorňuje např. Lewis Coyne (2017, s. 299), Jonasově filosofii života lze rozumět také jako snaze rozšířit Heideggerovy existenciální kategorie na celou přírodu.

mluvit o záměrném, účelovém jednání u jejich nástrojů přežití – a lze proto chování živých organismů, resp. genů přirovnat k účelnému chování strojů.

Je však třeba stále mít na paměti, že se jedná jen o metodologickou redukci, která umožňuje popsat určité aspekty chování živých organismů jejich přirovnáním k fungování strojů, jež se však jako taková bytnosti chování živých organismů vyhýbá. Jonas, zdá se mi, poukazuje na to, že pro organismy leží jejich přežití vždy jaksi „před“ nimi – a právě v tomto ohledu se jejich chování od fungování strojů liší. „Účelovost“ chování prvních lze jistě v mnohem popsat skrze redukci na „účelné“ fungování druhých, ale nikoliv ji v její bytnosti pochopit (srv. Jonas, 1997, s. 114–116). Toho si ostatně, jak jsme viděli, je vědom i Dawkins, když zmiňuje, že „[v]yhnut se smrti je věc, na niž musíme pracovat“, jelikož „[p]onecháno samo sobě – a to je jeho osud po smrti – se tělo navrácí do stavu rovnováhy s okolním prostředím“, a tak „jestliže tomu živý objekt aktivně nezabrání, splyne nakonec se svým okolím a přestane existovat jako autonomní bytost.“ (Dawkins 2002, s. 24)

Proto nelze chování organismů vysvětlovat pouze „účelně“ (tedy jaksi „bez účelu“). Je totiž bytostně záměrné, „účelové“. Pokoušet se tuto bytostnou „účelovost“ chování živých organismů vysvětlit prostřednictvím „účelnosti“ znamená zastírat si jeho povahu, redukovat je na něco, čím principiálně není. Jonas (2001b, s. 106) navíc upozorňuje, že záměrem živých organismů není holé přežití samo ve smyslu pouhého pokračujícího trvání v čase. „Kdyby šlo jen o zajištění trvání“, vysvětluje Jonas (tamtéž), „život by vůbec neměl vzniknout. Jedná se totiž o bytostně překerní a zranitelné (*corruptible*) bytí, smrtelné dobrodružství. Žádná z jeho podob se zajištění trvalosti svého těla nemůže rovnat anorganickému tělesu.“ Jinak řečeno, živý organismus usiluje nejen vytrvat, nýbrž vytrvat jakožto právě tento organismus *v plnosti* svého bytí. V případě živočichů to znamená následující: „Cítící (*feeling*) živočich se usiluje zachovat jakožto citlivá, nikoliv pouze metabolizující entita, tj. usiluje vytrvat ve své citlivosti; vnímavý (*perceiving*) živočich se usiluje zachovat jakožto vnímavá entita – apod. Bez těchto schopností by toho k záchově bylo daleko méně, přičemž k zachování tohoto *méně* je toho také *méně* třeba.“ Také proto je analogie mezi stroji a živými organismy problematická, resp. zavádějící. Přirovnávat živé organismy ke strojům znamená redukovat bytnost jedněch na bytnost druhých – a tak si cestu k porozumění životu předem uzavírat.

4. Filosofické aspekty darwinismu: vzestup a pád materialismu

Přesněji řečeno: Právě proto je *perspektiva* „zdola“ a „zvenku“ (viz 2.1.), kterou při pohledu na život jako na cosi ryze materiálního moderní biologie zaujímá, problematická. Znemožňuje jí totiž uchopit živou bytost i jinak než jako soubor svých částí, shluk molekul či „nástroj na přežití genů“, jehož chování se principiálně příliš neliší od fungování strojů (viz 2.4.). Nahlížet na organismy „jinak“ by totiž znamenalo vzít v potaz vlastní zkušenost coby živých bytostí – tedy zaujmout perspektivu jaksi „zevnitř“ a „shora“. Tu si však moderní biologie zapovídá (viz 2.2.). Vychází při tom z dualistického rozvrhu jsoucího, které jí umožňuje veškeré nemateriální aspekty nechat stranou, resp. se i je snažit vysvětlit materialisticky (viz 2.3.). Vrcholným výrazem, lze-li to tak říct, této snahy či tím, oč se materialismus moderní biologie opírá, je darwinismus, resp. jeho současná, neodarwinistická (ve smyslu hamiltonovsko-dawkinovského genocentrismu) podoba.

Je příznačné, že coby vrcholný výraz moderního materialismu, který je bytostně post-dualistický (viz 1.3.), se neodarwinismus sám vyznačuje jistým dualistickým způsobem uvažování – jednak co do vztahu mezi genem a organismem, jednak (poněkud implicitně) co do rozumění hmotě.

Snaha vyhnout se při vysvětlení chování živých organismů (v Dawkinově případě konkrétně zvířat viz 2.1.1., 2.3.) problému vědomí vede k přesunu „subjektivity“ (ve smyslu „činitele“, „původce děje“) z roviny organismu na úroveň genu. Jako by karteziánskou distinkci „duch–tělo“ nahradila distinkce „gen–tělo“, resp. „gen–jednotlivec“ ve smyslu dvou na sobě principiálně nezávislých entit, z nichž druhá je vzhledem k první jen čímsi pomíjivým (připomeňme si Zrzavého slova o jednotlivém organismu jako „přechodném jevu“, viz s. 66) a pasivním (zde naopak odkazují na Dawkinovo tvrzení, že vliv genů na tělo jednotlivého organismu je přísně jednosměrný, získané vlastnosti se nedědí, viz s. 63).³⁸

Jonas (2001b, s. 52) v této souvislosti mluví o „zvláštní parodii karteziánského modelu dvou nekomunikujících substancí“, o „novém“, „biologickém dualismu“. „Na jedné straně je tu slepý automatismus zárodečné historie, který se odehrává v temnotě podzemí“, vysvětluje Jonas, „do níž z vnějšího světa neproniká žádné světlo. Na straně druhé pak vnější svět somy, která se světem potýká z hlediska života, sleduje svůj osud, svádí své životní zápasy a její vítězství i prohry se do ní otiskují. Nic z toho však pro

³⁸ Vzhledem k záměru práce na tomto místě ponechávám stranou debatu o lamarckismu, která se tu nabízí. Ke kritice lamarckismu viz např. Zrzavého et al. (2017, s. 335–341) či Dawkinse (2002, s. 297–313). K možnosti překonání Weismannovy bariéry viz např. Flegra (2020) či Crewse et al. (2007).

skrytý náboj neznamena víc než jeho pokračování či zrušení. Mutace coby zvraty osudu *zárodku* jsou naprosto odděleny od zvrátů osudu somy, třebaže je skrze své následné ztělesnění determinují. Veškerým životním dramatem, které se děje na světle, jsou nedotčeny.“ Ačkoliv se zde Jonas vyjadřuje konkrétně k Weismannově teorii o kontinuitě zárodečné plasmy, domnívám se, že smysl jeho slov lze vztáhnout i k Dawkinsově genocentrismu. Ostatně Dawkins (1998, s. 21) sám se (vedle G. C. Williamse) k Weismannovi hlásí. Svou teorií o kontinuitě zárodečné plasmy totiž Weismann podle Dawkinse již „v předgenetických dobách“ myšlenku genocentrismu nastínil.

Domnívám se, že to, o čem Jonas hovoří v souvislosti s Weismannovou teorií, platí i o genocentrickém pohledu na organismy. Dosadíme-li si na stranu zárodku gen a na stranu somy konkrétního jednotlivce, živý organismus, jeví se být paralela s karteziánským rozvrhem dokonce ještě přiléhavější, nakoř jsou nejen těla organismů, ale i molekuly DNA samy o sobě jako fyzické věci pomíjivé, zatímco „*informace* uložená v jejich sekvencích je trvanlivá jako ta nejpevnější skála“, která v jedincích coby dočasných vehiklech „stráví jen zanedbatelnou část svého bezmála věčného života.“ (Dawkins, 2002, s. 136–137)

S tím úzce souvisí druhý, důležitější bod: v (neo)darwinistickém pojetí je hmota pojata v zásadě karteziánsky, zbavena všech „duchovních“ obsahů. Právě v tom nicméně spočívá jeho *dialektický* moment. „Hmota“, jejímž prostřednictvím (neo)darwinismus usiluje vposled vysvětlit i mentální obsahy (vědomí), už totiž není tatáž „hmota“, kterou zdědil od Descarta (srv. Jonas 2001b, s. 128–129). Je-li fundamentem materialismu moderní vědy Descartova izolace *res cogitans* ve prospěch matematizace vši přírody ve smyslu *res extensa* (viz 2.2.), pak je (neo)darwinismus nejen vrcholným výrazem materialistické biologie, nýbrž zároveň i tím, co z tohoto post-dualistického rámce ontologie smrti naznačuje cestu ven, směrem k post-dualistickému integrálnímu monismu (viz 1.3.), jelikož podkopává samotné dualistické předpoklady, z nichž vychází (srv. Jonas 2001b, s. 38–63; 127–134). Součástí Darwinovy teorie je totiž postulát společného původu všech živočišných druhů (Flegr 2009, s. 518). To znamená, že veškerý život je propojen: „Jedním ze zásadních důsledků evoluce přírodním výběrem je, že veškerý život má společný původ. To znamená, že když se po stromu života vydáme do minulosti, budou se jednotlivé větvíčky spojovat do silnějších větví a ty se nakonec zamoří do jediného společného kmene. Z toho plyne, že my lidé jsme příbuzní se všemi ostatními tvory na planetě.“ (Nurse 2021, s. 56)

To ale zároveň znamená, že vše, co bylo Descartem vyhrazeno pouze *res cogitans*, darwinismus opět jaksí „vrací do hry“ – včetně otázky po původu *ducha* (Jonas 2001b, s. 53–58). Člověk ztrácí výsadní postavení, které mu přiznával karteziánský dualismus (Jonas 2001b, s. 56–57). Je-li člověk výsledkem *kontinuálního* evolučního procesu, nelze již nadále jeho mysl a duševní jevy považovat za něco, co je vší ostatní přírodě ontologicky cizí. „Tak se (...) ‚duševní‘ sféra se vším cítěním, úsilím, utrpením a radostí opět v souladu s principem postupné gradace rozšířila z člověka na celou říši života.“ (Jonas 2001b, s. 57). Není-li totiž již nadále možné považovat lidského ducha (*mind*) za bytostně diskontinuitního se zbylou biologickou historií, vysvětluje Jonas (2001b, s. 57), je zároveň třeba *určitou míru* ducha přiznat i člověku bližším či vzdálenějším předkům – a tím pádem v zásadě všem živočichům. Je-li člověk příbuzný živočichům, pak je třeba i jim přiznat v určité míře onu niternost, jíž si je člověk u sebe vědom (tamtéž). „Kam jinam však můžeme umístit počátky niternosti, ne-li na začátek života samotného?“ ptá se Jonas (2001b, s. 58) „Jsou-li však niternost a život koextenzivní“, pokračuje Jonas, „čistě mechanistické pojetí života, tj. pojetí z ryze vnějšího hlediska, nestačí.“

Darwinismu se tak podařilo Descartovo dílo překonat daleko efektivněji než kterékoliv jiné metafyzické kritice. (Jonas 2001b, s. 57) „A tak se stalo, že v hodině konečného triumfu materialismu sám jeho nástroj, ‚evoluce‘, implicitně překročil podmínky materialismu a ontologickou otázku klade znovu – a to tehdy, když už se zdála být vyřešena.“ (Jonas 2001b, s. 58) Touto „ontologickou otázkou“ má přitom Jonas, domnívám se, na mysli problém života, jak se koncentruje v problému živého těla (viz 1.3.). Přestože se materialismu s jeho bytostně dílčím, post-dualistickým charakterem problém života daří skrze darwinismus vyřešit pouze zdánlivě, umožňuje zároveň *položit* onu ontologickou otázku nově, bez přísného vyloučení naší vlastní vnitřní evidence – nechceme-li ovšem i ji *redukovat* na pouhý epifenomén hmoty.

Přestože darwinismus otevírá možnost rozšířit mentální z původní, izolované sféry *res cogitans* jaksí „zpět“ do celku přírody, a tím i „*res extensa*“ vysvobodit z izolace, tj. přestat na hmotu pohlížet jako na něco *ryze* materiálního, lze postupovat i opačným směrem (což je ostatně přesně to, co, jak jsme viděli, moderní biologie činí): rozšířit sféru *res extensa* i na oblast *res cogitans*, jak, zdá se, navrhují Wilson či Pross (viz 2.3.). Ještě dál než oni však jde ve svých tvrzeních kupříkladu Matt Ridley, podle nějž je vědomí jen „umělý konstrukt, příběh vyprávěný *ex post* proto, aby do zážitků původně vysoce různorodého a neuspořádaného vnesl pocit jednoty.“ (Ridley 2018, s. 123) Mysl a hmota jsou jedno. „Hledejme, jak chceme, v lidském mozku (...) se myslí či duše nedobereme.

Najdeme tam pouze laloky, uzliny, neurony a synapse“, pokračuje Ridley (tamtéž) a následně (s. 127–128) dovozuje: „[N]ejsme ničím jiným než neurálními signály našeho mozku, vyvolanými mnohočetnými vlivy, které na nás působily a působí.“

Takové řešení je nicméně podle Jonase jednak ontologicky, jednak logicky problematické (Jonas 2001b, s. 129–130). Jeho ontologická obtíž spočívá ve výše zmíněné implicitní proměně obsahu pojmu hmoty. S darwinistickým překonáním karteziánského dualismu padá podle Jonase původní pojetí hmoty jako čehosi ryze materiálního, zbaveného všech mentálních aspektů. Ty je nyní podle Jonase třeba přiznat hmotě samotné. Jonasovými slovy: „[D]ucha (*mind*) nyní musí vysvětlit opuštěná, dualistického skrytu zbavená ‚hmota‘, čímž ztrácí jednoznačnost ‚pouhé‘ hmoty, za níž se dříve považovala.“ (Jonas 2001b, s. 129)

Jonas tak navrhuje vykročit z úzkého materialistického rámce moderní vědy, v němž jsou mentální atributy (resp. vědomí) jen jakýmsi „umělým konstruktem“ (Ridley 2018, s. 123). Čímsi, co se objevuje jen u pokročilejších forem života (Pross 2020, s. 189), ba patrně pouze u člověka (Dawkins 1996, s. 148–149; 1998, s. 62); co se vposled nijak nevymyká fyzikálním zákonům, jimž je podřízena ostatní hmota (Wilson 1993, s. 191–195). Daleko blíže Jonasově intenci se zdá být Prossův (2020, s. 190) poukaz na to, že hmota je schopna si uvědomit samu sebe, jakož i tvrzení Al-Khaliliho a McFaddena (2019, s. 251–252), podle nichž se tato zvláštní vlastnost, která překračuje rámec konvenční chemie a fyziky, v hmotě a energetických polích objevila poprvé někdy během evoluční historie, tedy někdy „v čase mezi dobou asi před třemi miliardami let, kdy se z prastarého bahna vynořili první mikrobi, a dobou před deseti tisíci lety, kdy raně moderní lidé zdobili jeskyně obrazy zvířat“. Vzhledem k záměru práce, jakož i k nedostatečné erudici jejího autora v otázkách biologických, resp. neurobiologických (či kvantově-biologických) a jeho neznalosti současného stavu bádání v nich se však na tomto místě omezím jen na následující tvrzení: Vzít vážně skutečnost, že si hmota „uvědomila samu sebe“, znamená vzít zároveň vážně způsob, jímž tak činí v nás samotných, neredukovat její výpověď na pouhý ad hoc překlad neurálních signálů v mozku, pouhý „umělý konstrukt“, „epifenomén“ jinak všech mentálních atributů zbavené hmoty.

Tím se dostávám k druhému, logickému problému epifenomenalismu. Ten Jonas (2001b, s. 129–130) spatřuje v jeho absurditě: epifenomenalismus sám sebe popírá, resp. relativizuje. Má-li vše mentální ve vztahu k hmotě pouze epifenomenální charakter a je-li jako takové determinováno nutnou následností stavů hmoty, je podle Jonase bytostně vzdáleno všemu „smyslu“ či vší „pravdivosti“. „Jediný možný vztah, který epifenomén k

pravdě může mít“, vysvětluje Jonas (2001b, s. 129–130), „je náhodná shoda jeho symbolů s jinými fakty než jsou ta v mozku, jimiž je nesen. Ale není možné, aby tento vztah po věcné stránce zhodnotili účastníci sporu, jež jsou sami jen loutky oněch nutností, a aby tak rozhodli mezi dvěma alternativami, jež jsou si co do fakticity svého fyzického výskytu rovny.“ Jinak řečeno, rozumím-li Jonasovi správně, pak tvrdí-li „A“, že veškeré mentální aktivity jsou pouze epifenomémem hmoty, má epifenomenální charakter i toto jeho tvrzení, jehož platnost, pravdivost by muselo zhodnotit takové „B“, jehož tvrzení by takový charakter nemělo – což je však zároveň podle tvrzení „A“ vyloučeno. „Materialistický monismus tak sice *res extensa* zajišťuje z hlediska vědy její metodologickou vhodnost, jíž nabyla v karteziánském dualismu, ale jeho psycho-fyzické bezvýhodnosti se vyhýbá jen za cenu zrušení jakéhokoliv porozumění mysli (*mind*), ba zrušením samotné její ideje. Zároveň se však, jak jsme viděli, zpronevřuje pojetí ryzí hmoty tím, že jí přisuzuje okultní schopnost – totiž schopnost vytvářet ‚epifenomén‘.“ (Jonas 2001b, s. 130) Znehodnocuje-li epifenomenalismus niternost, znehodnocuje sám sebe, pojímá-li totiž i „myslící“ entitu (člověka) jakožto ne-myslící, podléhající kauzálnímu determinismu hmoty, upírá myšlení možný základ jeho platnosti – čímž myšlení samo zneplatňuje (srv. Jonas 2001b, s. 130–134).

Je-li však epifenomenalismus jak ontologicky, tak logicky problematický, nezbyvá než (namísto redukce sféry *res cogitans* v duchu všech mentálních aspektů zbavené *res extensa*, tj. odmítnout mentální a pojímat ho jen jako epifenomén hmoty) se pokusit jaksi „obohatit“ původní sféru pouhé *res extensa* o to, co bylo vyhrazeno pouze *res cogitans* – tedy vzít vážně svou vlastní vnitřní evidenci, nechat se o bytnosti života poučit tak, že při pohledu na něj zaujmeme (i) perspektivu *zevnitř* a *shora*, kteroužto možnost právě darwinismus otevírá. Je-li i lidský duch výsledkem evolučního příběhu, padají důvody pro přísné odmítnutí „antropomorfismu“ – které se nakonec může jevit jako pouhý předsudek (srv. Jonas 2001b, s. 23, 37). Ve svém překonání karteziánského dualismu totiž darwinismus umožňuje nahlížet na bytí či přírodu jako na jeden celek, který o sobě svědčí v tom, co ze sebe *nechává* vzejít. „Co bytí je, musí být proto“ podle Jonase „odvozeno z jeho svědectví a přirozeně z toho, jež vypovídá nejvíc, z toho nejzjevnějšího, nikoli nejskrytějšího, toho nejvyvinutějšího, nikoli nejméně vyvinutého, z toho nejplněnějšího, nikoli nejchudšího – tedy z toho, co je nám přístupné jako ‚nejvyšší‘.“ (Jonas 1997, s. 113) Toto „nejvyšší“ je nám přitom přístupné právě skrze to, čím jsme – totiž živými bytostmi, v nichž dosahuje psycho-fyzická jednota nejvyššího nám známého stupně (o čemž ostatně, zdá se, jak jsme viděli, nepochybuje např. ani Dawkins). Člověk tak možná z určitého úhlu

pohledu podle Jonase (2001b, s. 23–24) „přece jen *je* měrou všech věcí – ovšem nikoliv skrze zákonodárství svého rozumu, nýbrž pro příklad své psychofyzické jednoty, která představuje nejvyšší nám známou plnost bytí. Plnost, z *níž* by bylo, reduktivně, možné jednotlivé druhy bytí určit prostřednictvím postupného ontologického odečítání až k minimu ryzí elementární hmoty (místo abychom onu úplnost z tohoto základu konstruovali kumulativním sčítáním).“

Jen díky tomuto svému postavení jsme schopni vůbec chápat, že existuje cosi jako život. Vrátime-li se k Jonasovu myšlenkovému experimentu s matematickým Bohem, lze na tomto místě spolu s ním obrazně říci: „V tom spočívá výhoda, kterou my, ubozí smrtelníci máme proti Jeansově matematickému Bohu: jelikož jsme sami živé, tělesné věci, poskytuje nám naše vlastní zkušenost jako by průzor do niternosti substance, a tak mít představu (anebo její možnost) nejen o tom, jak je skutečnost rozložena a jak působí *in extenso*, ale jaké *je* to *být* skutečný a podle toho jednat či trpět (*to act and to be acted upon*).“ (Jonas 2001b, s. 91)

To je přitom perspektiva, kterou *primárně* musí zaujmout i biolog, který následně na život nahlíží jaksi z opačné perspektivy, „zdola“ a „zvenku“, což je podle Jonase z metodického hlediska správně. „Biolog si při výzkumu elementárních životních procesů, například na molekulární úrovni, počíná, *jako by* nevěděl, že existuje celý organismus, v němž tyto procesy probíhají; při výzkumu nižších organismů, jako by nevěděl, že existují vyšší; při výzkumu vyšších, jako by nevěděl, že je jim vlastní subjektivita; při výzkumu nejvyššího (a jeho mozku), jako by nevěděl, že myšlení určuje jeho bytí. To znamená, že se staví na stanovisko oněch ‚zárodků‘, u nichž by vskutku nikdo kromě Boha nemohl předvídat, co z nich jednou v průběhu evoluce vznikne ... A tak to k lidské vědě patří.“ (Jonas 1997, s. 113)

Takováto metodologická fikce je podle Jonase (1997, s. 113) nepochybně prospěšná, nicméně metodologická prospěšnost nesmí být podle Jonase zaměňována s ontologickým soudem. Je třeba mít na paměti, že je to fikce. „Badatel zabývající se počátky života zná ovšem celou evoluční řadu, ten, který se zabývá buněčným metabolismem, zná celý organismus, a ten, který se zabývá mozkiem, zná myšlení. Vždyť jedině z tohoto poznání vychází jeho *zájem* zkoumat to, co je elementární. Především ví o tomto svém zájmu a o své myšlenkové práci, kterou mu věnoval. Ty musí ve své autonomii brát vážně, jinak by nemohl doufat, že dospěje k pravdě, dokonce ani k jejímu odlišení od nepravdy, a od svého myšlení by nemohl očekávat jakoukoli platnost.“ (Jonas 1997, s. 113–114) To je ostatně, jak víme, ona logická námitka, kterou Jonas vznáší proti epifenomenalismu. Jinak řečeno,

použijeme-li ještě jednou obrazu matematického Boha: jako lidé jsme v první řadě živé organismy, které nadto dokážou být *také*, ale nikoliv „pouze“ matematiky či fyziky (Jonas 2001b, s. 91).

Naše vnitřní evidence je integrální součástí evidence o životu, kterou nám zkušenost poskytuje. „Není sporu o tom,“ uzavírá Jonas (2001b, s. 91), „že ji musíme využívat kriticky, abychom se vyhnuli nástrahám antropomorfismu. Ale využita být musí – což shodou okolností většinu času je, jakkoliv se nás i sebe biologisté a behavioristé snaží přesvědčit o opaku. Jinak by totiž sami existenci života kolem sebe přehlédli, a tak především neměli vůbec žádný předmět studia – konkrétno, z něžž abstrahují.“

Pohlédneme-li s Jonaselem na život jaksi „shora“ a „zevnitř“, co uvidíme? A je něco, čeho si naopak tato perspektiva nevšímá? Těmto otázkám se budu, byť krátce, věnovat v poslední, páté kapitole.

5. K integrálnímu monismu Hanse Jonase

5.1. Evoluce a svoboda

Vydat se směrem k překonání oné postdualistické situace, kterou charakterizují dílčí monismy v podobě moderního idealismu a materialismu, tedy vydat se směrem k *integrálnímu*, vpravdě *post-dualistickému* monismu, jenž bere oba póly dualismu stejně vážně, spojuje je (tj. odmítá jedno myslet bez vztahu k druhému), tedy vydat se směrem k takovému integrálnímu monismu znamená brát v potaz naši vlastní vnitřní evidenci, naši vlastní zkušenost s „bytím na živu“ – tj., Jonasovými slovy, dopustit se onoho „tolikrát zatracovaného deliktu antropomorfismu“ (Jonas 2005; viz též Jonas 2001b, s. 33–37). „Veliké rozpory, jež člověk v sobě odhaluje – svoboda a nutnost, autonomie a závislost, já a svět, vztah a osamění, tvořivost a smrtelnost – jsou“ totiž podle Jonase (2005) „jakoby v zárodku předznamenány už v těch nejjednodušších formách života.“ Každá z nich podle něj „udržuje překerní rovnováhu mezi bytím a nebytím a vždy již v sobě skrývá vnitřní obzor nějaké „transcendence“,“ přičemž toto téma, které je společné všemu živému, lze podle Jonase „lze sledovat v jeho vývoji ve vzestupném uspořádání organických možností a funkcí“.

Vyrazit tímto směrem nicméně zároveň znamená nahlížet na život jako na cosi *nikoliv ryze* materiálního (ve striktním slova smyslu *res extensa*), čemu lze porozumět pohledem na něj jaksi „zevnitř“ a „shora“ – tedy „číst biologický text“ jinak, nově. Takové „[n]ové filosofické čtení biologického textu“ chce podle Jonase (2005) „vnitřní dimenzi – to, co nejlépe známe – znovu získat pro chápání organických věcí a vrátit tak psychofyzické jednotě života v teoretickém celku to místo, jež oddělením mentálního a látkového počínaje Descartem ztratila.“

Z této perspektivy se podle Jonase (2001b, s. 1–2) život ve své pestrosti prezentuje jako vzestupná škála stále propracovanější formy, vábení smyslů, podnětů tužeb, ovládání končetin, pohnutek jednání, reflexe vědomí a dosahování pravdy. Jonas poukazuje na dva způsoby, jak tuto škálu interpretovat: jednak z hlediska rozsahu a zřetelnosti zkušenosti, tedy jakožto vzestupné stupně vnímání světa od elementární dráždivosti na nejnižších úrovních organična přes nerozlišenou citlivost nejnižších příček animality až po nejrozsáhlejší a nejsvobodnější zpředmětnění celku bytí jednotlivým vnímajícím; jednak jakožto progresivní škálu svobody jednání. V obou případech se jedná o škálu, která vrcholí v člověku, resp. v lidském myšlení.

V obou případech je také řeč o „svobodě“. Tou zde Jonas (2001b, s. 3) nerozumí cosi, co je bytostně spjato až s duchem a vůlí, nýbrž co se objevuje již na nejnižších

stupních organična – totiž v podobě metabolismu coby základní úrovně vší organické existence. Je-li totiž duch již od začátku předznačen v organičnu, pak je svoboda také. „Svoboda“ zde Jonasovi slouží jako ontologický popisný pojem, zbavený všech „mentálních“ konotací a označující rozlišitelný způsob bytí – totiž takový, který je *per se* vlastní všemu organičnu a jen a pouze jemu a který lze v počátcích vztáhnout jen na pouhou fyzickou skutečnost. Jako takový však zároveň podle Jonase pojem svobody nesmí být beze vztahu k významu, jež nese v souvislosti s člověkem. Při vší své fyzické objektivitě totiž podle Jonase (2005) „tvoří charakteristické rysy, jež na primitivní úrovni popisuje, ontologickou základnu oněch vyšších fenoménů, jež si název ‚svobody‘ zasluhují bezprostředněji“, přičemž „i ty nejvyšší z nich zůstávají vázány na nepatrné počátky jako podmínku jejich možnosti.“ Jinak řečeno: lidská svoboda je vrcholným projevem rysu, který je vlastní všemu živému jakožto živému. „První objevení se tohoto principu v jeho holé a elementární předmětné podobě“ tak podle Jonase (2005) „znamená průlom do neomezeného prostoru možností, který sahá až po nejbližší obzory subjektivního života a jako celek stojí ve znamení ‚svobody‘.“

V tomto fundamentálním smyslu může pojem svobody sloužit jako „Ariadnina nit“ k výkladu života (Jonas 2001b, s. 3). Otázka jeho původu je nám podle Jonase (2001b s. 3–4) sice uzavřena, nicméně přijatelnou se podle něj zdá být hypotéza, že již přechod od neživého k živému, první akt sebeorganizace hmoty byl poháněn hlubokou tendencí všeho bytí směrem k modům svobody, k nimž tento přechod otevřel cestu. Bez ohledu na tuto hypotézu však podle Jonase každopádně platí, že jakmile se jednou ocitneme v oblasti života, přestává být svoboda pouze čímsi hypotetickým: „[P]ojem svobody je tu již od začátku přítomen a je ho třeba k ontologickému popisu nejelementárnější dynamiky života.“ (Jonas 2001b, s. 4) A nejen jí: Pojem svobody slouží jako nástroj k interpretaci a popisu života od jeho nejelementárnějších podob až po ty nejvyšší.

„Cesta odtud vzhůru však rozhodně není dlážděna jen samými úspěchy“, upozorňuje Jonas (2005). Vyšší stupeň svobody s sebou podle Jonase zároveň nese vyšší stupeň potřeby (*need*) – a tedy nejisté bytí (Jonas 2001b, s. 4). Tím, že se živý organismus ve své totožnosti (totiž oné nikoliv pouze fenomenální a vnější, nýbrž ontologické a vnitřní totožnosti) odlišuje od přechodných částí hmoty svého těla, které ho přesto včleňují do společného fyzického světa, se totiž staví proti tomuto světu, vymaňuje se z obecné integrace věcí v celku přírody, čímž do „lhostejného bezpečí existování“ podle Jonase (2001b, s. 4; ES) vnáší napětí mezi „bytím a nebytím“. Živý organismus je v možnosti balancující bytí (Jonas 2005; Jonas 2001b, s. 4) „balancuje mezi bytím a nebytím“, má své

bytí jen „podmínečně“ a „do odvolání“, čímž do světa vůbec vstupuje nebytí jako alternativa, která je obsažena v bytím samém – a teprve tím, tvrdí Jonas, dostává „být“ svůj zdůrazněný smysl. Jelikož je niterně kvalifikováno hrozbou své negace, musí se afirmovat. Takové bytí je existence jako starost (*concern*). Z čehosi daného se tu bytí v proměňuje v neustálou možnost, kterou je třeba „stále znovu vydobývat na vždy přítomném protikladu nebytí, jímž bude nakonec přece jen nevyhnutelně pohlceno.“ (Jonas 2005)

Jako takovéto v možnosti balancující bytí je podle Jonase (2001b, s. 4–5) život veskrze faktem polarity, totiž polarity bytí a nebytí, bytí sebou (*self*) a světa, formy a látky, svobody a nutnosti, z nichž tou nejzákladnější je právě polarita bytí a nebytí. Na ní se totiž totožnost Jonasovými slovy (Jonas 2005) „vydobývá v krajním a trvalém úsilí odkládat, odsouvat přesto předem určený konec.“ Jinak řečeno: Právě v neustálém vzdorování nebytí, prostřednictvím akvitní sebeintegrace se živý organismus udržuje ve svém bytí jakožto živý organismus, ve své jedinečné existenci, svojskosti (*selfhood*), která je však jako taková zároveň bytostně konečná, smrtelná. „Že je život smrtelný je sice jeho základním rozparem, patří však neoddělitelně k jeho podstatě a nedá se od ní ani odmyslet. Život není smrtelný přesto, nýbrž protože je to život, svojí nejpůvodnější konstitucí“ (Jonas 2005).

Skutečnost, že coby v možnosti balancující bytí je život veskrze faktem polarity, podle Jonase (2001b, s. 4–5) poukazuje také na bytostnou vztahovost života, z níž plyne jeho „transcendence“, sebezpřesahování. Nejelementárnější podobou této transcendence je vztah živé formy ke své látce v metabolismu (Jonas 2001b, s. 84). Aby k němu mohlo docházet, musí být živý organismus ve svém sebekladení vždy obrácen nejen k sobě, „dovnitř“, ale i ze sebe, směrem „ven“, k cizímu „světu“, v němž potřebnou látku nachází. „Tím je“ podle Jonase (2005) „život obrácen ke světu ve zvláštním vztahu odkázanosti a moci. Jeho potřeba vystupuje ven tam, kde jsou prostředky k jejímu uspokojení.“ Přestože se ve svém bytí, resp. ve snaze v něm ve své svojskosti vytrvávat živý organismus na jednu stranu staví proti světu, jistým způsobem se z něj vyčleňuje, pro svoji odkázanost na něj je (ba musí být) k němu zároveň zároveň otevřen. Jak vysvětluje Jonas (2005), vlastní zájem živého organismu na vytrvání ve svém bytí, který je „činný v získávání potřebné nové látky, je v podstatě otevřeností pro setkání s vnější skutečností.“ Svou potřebností je tedy podle Jonase (2005) živý organismus „na svět odkázán a k němu obrácen; jako obrácený je k němu vztažen; jako vztažený je připraven pro setkání; připraven k setkání je schopen zkušenosti.“ V důsledku potřebnosti, pro niž se živý organismus obrací ze sebe směrem ven, aby si ve snaze vytrvat ve svém bytí zajistil přísun k tomu potřebných látek, je „svět“

přítomen již na nejnižších stupních organična, je tu, Jonasovými (2005) slovy, „od samého počátku“ jakožto „obzor, otevřený pouhou transcendencí nedostatku, jež osamělost vnitřní totožnosti rozšiřuje do okruhu vitálního vztahu. Mít vztah čili transcendence života, v níž nutně samá mimo své hranice a rozšiřuje své bytí do nějakého obzoru, je jako tendence dána už s organickou potřebností látek, založenou v látkové svobodě jeho formy.“ Krátce řečeno: Život je transcendencí, vztahem vnitřku k vnějšku, živého organismu ke světu. Spolu se „sebou“ klade zároveň i „svět“, „v němž a skrze nějž a proti němuž musí odolat“ (Jonas 2005), neboť „[b]ez tohoto univerzálního protikladu jinakosti není žádná svojskost možná.“ (Jonas 2005)

Té je totiž vlastní napětí mezi „sebou“ a „světem“. K sobě samé se totiž vztahuje, ba sebe samu pocítuje skrze ono „vnější“, „cizí“, jež na druhou stranu „pocítuje“ díky tomu, že se vztahuje k sobě. Jonasovými slovy: „V afekci cizím cítí afikované sebe samo; jeho svojskost se vzrušuje a jaksi osvětluje proti jinakosti vnějšku, a tak se ve svém osamění odlišuje. Zároveň však skrze a přes pouze vnitřní, sebevtažné vzrušení pocítuje i přítomnost afikujícího, jeho poselství jakožto jiného se přijímá do niternosti.“ (Jonas 2005) Je-li životu vlastní transcendence, pak je mu vlastní i niternost, subjektivita ve smyslu „cítěné svojskosti“, která je v této transcendenci již vždy zahrnuta. „Musí tu být“, tvrdí Jonas (2005), „aby byl nějaký rozdíl mezi uspokojením a zmařením.“ Tím se, domnívám se, nechce říct nic jiného, než následující: Jakožto ono v možnosti balancující bytí je organismus vždy vystaven tomu, že ve svém úsilí vytrvat ve svém ve svém bytí selže. Že toto úsilí bude zmařeno tím, že organismus ve své svojskosti přestane být. Naproti tomu „být dál“ je „úspěch“, který, dá-li se to tak říci, jsoucnu, jež má na setrvání ve svém bytí zájem, přináší ono uspokojení.

Ať už tuto niternost podle Jonase (2005) „nazýváme cítěním, dráždivostí, snažením nebo jakkoli jinak, v nějakém stupni ‚vědění‘ je v ní obsažen absolutní zájem organismu na své vlastní existenci a jejím pokračování. Je tedy ‚egocentrická‘ a zároveň překlenuje kvalitativní propast k ostatním věcem různými způsoby voleného vztahu“. Jinak řečeno: Ve svém „sebezájmu“ je nicméně vždy zároveň otevřena ke světu, na nějž je odkázána. Otevřenost zde však zároveň znamená „pasivitu“, „receptivitu“ či „afikovatelnost“, která je přímo úměrná míře „aktivity“, „autonomie“ či „spontaneity“ organismu. „Otevřený obzor (...) znamená jak afikovatelnost, tak i spontánnost, vystavenost vnějšku ne méně než zasahování do něho. Jen tím, že je život citlivý, může být aktivní.“ (Jonas, 2005; srv. též Jonas 2010, s. 205–207, 223–225) Přestože tedy transcendence života pramení v nedostatku, potřebnosti, v důsledku čehož podle Jonase (2005) „spadá (...) vjedno s

nutností aktivity: je pohybem směrem navenek“, nicméně „receptivita pocitování toho, co přichází zvenčí, tato pasivní stránka téže transcendence, dodává životu schopnost být selektivní a ‚informovaný‘, nikoli jen slepou dynamikou. Tak se vnitřní totožnost, jak je otevřena pro vnější, stává subjektivním pólem komunikace s věcmi, daleko těsnější než mezi pouze fyzickými jednotkami; z osamělosti organického subjektu samého tak vzniká pravý opak osamělosti.“ Čtu-li Jonasova slova správně, lze je snad shrnout následovně: Živý organismus nekončí u sebezpřekročení směrem ven. Jeho transcendence má dialektický charakter. Ve své potřebnosti je vždy pohybem směrem ven, k „cizímu“, jež během látkové výměny stravuje. To s sebou nese to, že je vůči tomuto „vnějšimu“ zároveň otevřen, je jím afikován – a právě proto není jen neustálým, slepým „stravovacím“ pohybem. Dokáže se jaksi „zastavit“ a případně poněkud „změnit směr“ v návaznosti na to, jak je zvnějšku afikován. Právě pro tuto svou otevřenost a schopnost „zastavit se“ vzniká, myslím, „z osamělosti organického subjektu (...) pravý opak osamělosti“, a „věci získávají nové, rozmnožené bytí v modu objektu, předmětu.“ (Jonas 2005) Ono cizí, vnější, co není stravováno, se stává předmětem.

Tato polarita mezi vnitřkem a vnějškem, sebou a světem podle Jonase (2001b, s. 84) pramení v základní antinomii svobody a nutnosti. Organická svoboda má (v návaznosti na charakter vztahu živé formy ke své látce, viz 3.1.) podle Jonase veskrze dialektickou povahu, „je v rovnováze s jí odpovídající nezbytností, jež na ní neoddělitelně lpí jako její stín, takže se na každém stupni vzestupu k vyšší nezávislosti vrací jako jejich zesílený stín.“ Je onou *potřebnou svobodou*, která je organickému bytí vlastní a jež se v nejelementárnější podobě projevuje v metabolismu (Jonas 2001b, s. 79–83; srv. též Jonas 1996, s. 88–94; Jonas 2010, s. 187–207; Jonas 2005). To, že si živý organismus může a dokáže se svým okolím vyměňovat látky, v jeho případě zároveň znamená, že tak činit musí. Jeho „mohu“ je zároveň „musím“, jelikož výkon tohoto „mohu“ živého organismu splývá s jeho pokračujícím bytím (Jonas 2001b, s. 83). „Organismus může co může, a přece dokud je, nemůže nedělat to, co může. Musí uplatňovat svoji moc a schopnost, aby byl, a nemůže s tím přestat, aniž by přestal být: má svobodu činit, ne však svobodu nečinit.“ (Jonas 2005) Obojí, jak svoboda, tak potřebnost organismu jsou podle Jonase (2005) jedinečnými znaky života, resp. dvěma stranami téže mince, jež jsou „soběstačnému bytí holé hmoty“ cizí a které poukazují na antinomii svobody u samých kořenů života. Svoboda sama se tu totiž ukazuje jako nutnost, přičemž této své vlastní nutnosti se svoboda „zmocňuje“ ve schopnosti vztahu ke světu, v chování (Jonas, 2001b, s. 84; Jonas 2005).

Transcendence života má ale podle Jonase (2001b, s. 99–107; 2005) nejen „prostorovou“, nýbrž i „časovou“ dimenzi. Život je ve své potřebnosti obrácen nejen „ven“, ale i „vpřed“. „Vlastní zájem, poháněný potřebností, (...) otevírá jistý obzor času, který nezahrnuje vnější přítomnost, nýbrž vnitřní očekávání toho, co nastává. Bezprostřední očekávání té nejbližší budoucnosti, do níž organický kontinuita v každém okamžiku směřuje pro uspokojení nouze právě tohoto okamžiku. (...) Jako se jeho zde napřahuje k tam, napřahuje se jeho ‚ted‘ k nějakému ‚hned‘ a život ‚přesahuje‘ svou vlastní bezprostřednost v obou obzorech najednou.“ Vnější obzorem jeho transcendence je prostor, tím vnitřním čas (Jonas 2001b, s. 100).

Výše naznačené a v samé podstatě živého organismu založené rysy podle Jonase vystupují „do plného světla“ teprve v existenci zvířete (Jonas, 2001b, s. 99–107; Jonas 2005), resp. člověka (srv. Jonas, 2001b, s. 183–187; Jonas 2005). Otevřenost vůči ‚světu‘ patří k životu vůbec. Svědčí o ní podle Jonase (2001b, s. 99) již prostá dráždivost buňky. Tato dráždivost je však jen jakýmsi zárodečným vlastnictvím světa (*having a world*), jako je ostatně buňka sama zárodkem celého organismu. Přesně tak, jako buňka postupně dorůstá do rozlišeného, komplexního organismu, tak se zárodky smyslovosti rozvíjí ve zřetelnější vztah ke světu. „V obou případech“, tvrdí Jonas (2001b, s. 99), „je komplexnější zároveň individuovanějším. V obou případech zůstává elementární počátek (buňka sama, dráždivost sama) tím, čím je, ale slouží jako atomický konstituent syntézy vyššího řádu.“ Skutečný vztah ke světu se podle Jonase (2001b, s. 100) objevuje teprve s rozvinutím specifických smyslů, vymezených motorických struktur a centrální mozkové soustavy. Počátek skutečného světa předmětů poskytuje až diferenciaci smyslovosti spojená s centrální integrací jejích rozmanitých dat. V případě buňky, výše zmíněné měňavky či rostlin bychom v přísném slova smyslu měli hovořit spíše o „prostředí“ (*environment*) než o „světu“ (*world*) (srv. Jonas 2001b, s. 183–184).

Přestože je transcendence života inherentní metabolickému způsobu bytí vůbec, plněji se projevuje na úrovni živočichů teprve s rozvojem tří, podle Jonase vzájemně provázaných schopností, jimiž se živočichové odlišují od rostlin – totiž motility, vnímání a emocí (srv. Jonas, 2001b, s. 99–107, 183–187). Hlavním znakem zvířecí evoluce na rozdíl od rostlinného života podle Jonase (2005) je, že „se prostor jako dimenze závislosti postupně proměňuje v dimenzi svobody, a to s paralelním vývojem těchto dvou mohutností: pohybovat se v okolí a vnímat na dálku. Teprve těmito mohutnostmi se prostor životu skutečně otevírá.“ V původní situaci dráždivosti se naopak rozdíl mezi vnitřkem a vnějškem omezuje na příležitost jednoho k druhému, v kterémžto vztahu není „vnější“ v

pravém slova smyslu „dimenzí“, nýbrž jaksi splývá s citlivým povrchem (*sensitive surface*) organismu samotného (Jonas 2001b, s. 100). Druhou, temporální dimenzi transcendence života otevírá na živočišném stupni rozvoj mohutnosti emoce, a to, tvrdí Jonas, „podle téhož principu ‚distance‘ či odstupu mezi subjektem a jeho předmětem, jenže tato distance je zde časová.“ (Jonas 2005)

Zvířecímu bytí je tedy vlastní „zprostředkovanost“, „distance“ či „odstup“ mezi ‚svojskostí‘ a jejím předmětem a jeho překlenování skrze motilitu, vnímání a emoce, a to jak co do prostoru, tak co do času (Jonas 2001b, s. 101–102). Zvíře se může pohybovat buď k nějakému předmětu anebo pryč od něj. Přestože oba tyto pohyby jsou podle Jonase spjaty jak s rozvinutými motorickými a smyslovými schopnostmi, tak s emocionalitou (žádost v případě směřování za předmětem, např. při lovu, strach při opačném pohybu, při útěku), větší význam však Jonas (2005) přisuzuje prvnímu z nich, totiž pohybu *za* předmětem. V něm se totiž podle Jonase „poprvé ukazuje rozdíl mezi zvířetem a rostlinou“, který „tkví v zařazení odstupu mezi pud a jeho ukojení, tj. v možnosti vzdáleného cíle.“ Jeho nalezení vyžaduje rozvinutou smyslovost, vnímání na dálku; jeho dosažení předpokládá pohybové schopnosti; k jeho vnímání jakožto cíle je třeba touhy. Vnímání (a ze smyslů především zrak, který je prostředkující schopností, „distančním“ smyslem *par excellence*, (viz zejm. Jonas 2001b, s. 135–156), které předmět podává jako „ne zde, ale tam“, tak jaksi otevírá mezeru (*gap*) mezi ‚svojskostí‘ a jejím předmětem, mezeru, kterou pohyblivost a emoce, resp. touha překonávají – první co do prostoru, druhá co do času. Touha totiž předmět podává jako „ještě ne, ale bude to“, přičemž pohybová schopnost, která je vedena vnímáním a hnána touhou, ono „tam“ proměňuje ve „zde“ a „ještě ne“ v „nyní“ (Jonas 2005). „Bez napětí odstupů a jím vynuceného odkladu“ by podle Jonase (2005) „nebyla žádná příležitost pro touhu či emoce vůbec. Velká tajemství zvířecího života vězí právě v té mezeře, kterou dokáže udržovat mezi bezprostředním záměrem a zprostředkovaným naplněním, čili ve ztrátě bezprostřednosti, jemuž odpovídá zisk volného prostoru jednání.“

Tak jsou smyslovost, city a pohybové možnosti „různá vyjádření principu zprostředkovanosti, čili bytostné ‚distance‘ zvířecího bytí. Je-li v citu zahrnut odstup mezi potřebou a ukojením, je založen v původním oddělení subjektu a objektu a kryje se tedy se situací vnímání a schopností pohybu, které prvek distance také zahrnují“, přičemž ve všech těchto ohledech „odstup“ podle Jonase „zahrnuje rozštěpení mezi subjektem a objektem, jež je u kořene celého fenoménu živočišnosti a jeho oddělení od vegetativní formy života.“

(Jonas 2005) V případě rostlin se žádné takové rozštěpení (ještě) neobjevuje.³⁹ Minimálně ne v takové míře. Rostliny se ke svému prostředí vztahují „bezprostředně“, ve své přímé látkové výměně s ním k němu „přiléhají“ (srv. Jonas 2001b, s. 102). To podle Jonase (2005) „umožňuje spojitost a stálost výměnného procesu a tím i bezprostřední ukájení ruku v ruce se stálou organickou potřebou.“ Pro ‚touhu‘ zde není místo, látky, jež rostlinný metabolismus potřebuje, jsou již vždy tady, v minerálních zásobách půdy (Jonas 2005). Prostředí a organismus jaksi splývají, tvoří jednu samočinně fungující souvislost (Jonas, 2001b, s. 102; Jonas 2005). „Teprve když se jedno od druhého oddělí, může vzniknout žádost a strach“, přičemž „[t]oto oddělení“ podle Jonase (2005) provádí život sám: „jedna jeho větev vyvine schopnost a nezbytnost vstoupit do vztahu s okolím, jež s organismem už bezprostředně nesousedí a pro jeho metabolické potřeby není bezprostředně k dispozici.“

V onom „již stále zde“ látek, které rostliny potřebují, spočívá jistá přednost jejich („autotrofního“, lze-li to tak říci) způsobu bytí před tím živočišným (či „heterotrofním“). Zvíře na rozdíl od rostliny závisí na „nezaručeném výskytu velmi specifických a nestálých organických těles.“ (Jonas, ES) Tato ‚přednost‘ je nicméně ambivalentní. Kvůli ní jsou totiž rostliny ‚chudé‘ na všechny ostatní znaky, jež si zvířata musela vyvinout kvůli „překerní metodě svého metabolismu“, kvůli tomu, že pro své udržení naživu musí zvíře vždy „překlenovat mezeru, která u rostlin ještě není, a že to dokáže, v tom je jeho vyšší, ale také riskantnější svoboda.“ (Jonas 2005)

Ta je rostlinnému bytí cizí. Je totiž spojena s jednáním odlišeným od svého účelu, s prostřečnou činností, tj. s překlenováním oné mezery v prostoru i čase. Zatímco typická činnost rostliny je „přímou součástí metabolického procesu“, pohyb zvířat je činností, která „je kryta z přebytků předchozího metabolismu a má umožnit jeho další pokračování“, jež je nicméně volně vydávaným výkonem, který je „oddělený od trvajících vegetativních aktivit“ – a jako takový je ‚činností‘ ve zcela novém slova smyslu: „Je to jednání navenek, naložené na vnitřní aktivitu vegetativního systému a vůči němu parazitní: jen jeho výsledky mají nadále zajistit pokračování oněch primárních funkcí.“ (Jonas 2005)

Živočišné bytí je proto (na rozdíl od bytí rostlinného) svou podstatou prostřečné – a proto též vášnivé. Svět, proti němuž se v důsledku prostřečnosti své existence zvíře staví coby osamělé individuum, současně „láká i hrozí“, „[o]bsahuje věci, jež osamělé zvíře potřebuje – musí se tedy sebrat a začít je hledat. Obsahuje také předměty strachu, před nimiž musí utíkat. Přežití se stává věcí chování v jednotlivých akcích, místo aby bylo

³⁹ Odkaz na článek od Alberta, který tohle trochu zpochybňuje.

zajištěno organickým fungováním samým. To vyžaduje bdělost a námahu, kdežto rostlina může dřímat. Rozkoš naplnění odpovídá trýzni selhání a schopnost trpět není nedostatek, který by schopnosti rozkoše něco ubíral, nýbrž její nezbytný doplněk.“ (Jonas 2005)

Rostoucí mezeře mezi ‚svojskostí‘ a světem je přímo úměrná rostoucí prostředecnost organického způsobu bytí. S tou nicméně vzrůstá i potřebnost a trpnost živého organismu. Spolu s ní se nicméně zároveň stupňuje i ‚svojskost‘ sama, jakož i prostor jejího jednání, její svoboda. „Výraznější já se staví proti výraznějšímu světu“, uzavírá Jonas (2005). „Propast mezi subjektem a objektem, kterou rozevřelo vnímání na dálku a širší akční rádius a která se odráží v ostrosti žádostivosti a úzkosti, ukojení a zklamání, rozkoše a bolesti, by se už nikdy neměla uzavřít. Ale v jejich rostoucí šíři našla svoboda života prostor pro všechny ty způsoby vztahování – vnímající, činné i cítící – jež tuto propast překlenují a tím zdůvodňují a jež si oklikami znovu vydobývají ztracenou jednotu.“ Jinak řečeno: Nikoliv přežití samo, nýbrž vytrvání ve své svojskosti a v ní dosažené plnosti bytí, stupňování svobody je tím, oč živému organismu běží především (viz 3.2.) – a co zároveň ospravedlňuje cenu, kterou si takové počínání vybírá v podobě narůstající nejistoty celého podniku, tedy ve smrtelnosti (srv. Jonas 2001b, s. 106–107). „S větší otevřeností a s ní spojeným vyšším stupněm vědomí se jeho možné uspokojení stává předmětem touhy, stejně jako se jeho vlastní možné zničení stává předmětem strachu. Utrpení je stinnou stránkou požitku, komunikace kompenzací za osamělost. Zisk nespočívá ani na jedné straně, ale ve spojení obojího, tj. v umocnění té svojskosti (*selfhood*), s níž je ‚organismus‘ původní výzvou indiferentní přírodě.“ (Jonas 2001b, s. 107)

V člověku pak životu vlastní prostředecnost dosahuje dalšího stupně, který koření mj. ve schopnosti zraku, jež je distančním smyslem *par excellence* a předpokladem vyšších duševních schopností (Jonas 2001b, s. 135–151, 184). Jednou z nich je podle Jonase schopnost zobrazovat (*image-making, Bild-Vermögen*), která rozšiřuje mezeru mezi organismem a prostředím – a již se člověk liší od zvířat (Jonas, 2001b, s. 157–182; Jonas 2011, s. 305–310). Tato nová úroveň prostředecnosti podle Jonase (2001b, s. 184–185) „spočívá v tom, že se mezi smysl a skutečný předmět vkládá abstrahovaný a mentálně manipulovatelný *eidōs*, stejně jako se na úrovni živočišné prostředecnosti vkládalo vnímání předmětu mezi organismus a jeho primární vztah k prostředí. Zobrazující a mluvící člověk přestává věci vidět přímo: vidí je skrze síť (*screen*) reprezentací, jichž nabyl vlastním předchozím zacházením s předměty a které vyvolává přítomný vnímaný obsah (jež reprezentace sytí *symbolickým* nábojem) a rozšiřuje se další zkušeností.“ Tyto reprezentace podle Jonase nabývají největšího významu jaksí v mezidobí, v okamžicích

mezi přímými setkáními s předměty, kdy skutečný předmět v bezprostředním vnímání přítomen není. V těchto okamžicích totiž podle Jonase „abstrahované obrazy, které má subjekt k dispozici, samy o sobě představují materiál pro vzdálenou ‚zkušenost‘ (*experience at a remove*) – zkušenost symbolickou, v níž je svět uchopen, aniž by naléhal.“ (Jonas 2001b, s. 185) Zde jsou, tvrdí Jonas, kořeny fenoménu pravdy a lži (Jonas 2001b, s. 175–182).

Schopnost zobrazovat je nicméně zároveň prahem k další prostřečnosti – totiž v bytostně lidském odstupu od sebe samého, v otevření mezery mezi ‚bytím sebou‘ (*self*) a ‚jástvím‘ (*I*) (srv. Jonas, 2001b, s. 185–187). Schopnost zpředmětnění, objektivizace, která svojskost konfrontuje s cizím, se světem, se podle Jonase (2001b, s. 185) „může a nakonec musí se svým břemenem zprostředkování obrátit zpět k subjektu samotnému a učinit naopak z *něj* předmět vztahu, který se opět vydává oklikou přes *eidós*.“ Zprostředkování se zde už netýká vztahu svojskosti k čemusi vnějššímu, nýbrž jejímu vztahu ke *všemu* vnějššímu. „Rozvíjí se nová dimenze *reflexe*, v níž se subjekt veškerého zpředmětnění *jako takový* jeví sobě samému a stává se zpředmětněným pro nový a stále více prostřečný druh vztahu.“ (Jonas 2001b, s. 185)

Tohoto nového stupně je dosaženo, jakmile se *homo pictor* (srv. Jonas 2001b, s. 172–173, 185) pokusí zobrazit sebe samotného, což Tehdy se zde konstituuje nová entita – „já“ („*I*“). To je podle podle Jonase (2001b, s. 185) ten vůbec největší podnik v rámci prostřečnosti a objektivizace. „V reflexi sebe sama dosahuje rozštěpení subjektu a objektu, které se začalo objevovat vy vývoji zvířat, své vrcholné podoby“, vysvětluje Jonas (2001b, s. 186). „Rozšířilo se do centra cítícího života (*feeling life*), který je v rozdělení postaven proti sobě samému. ‚Mít‘ se člověk může mít jen skrze nezměrný odstup bytí sám sobě předmětem. On se však má, zatímco žádné zvíře nikoliv.“ S vyšším stupněm prostřečnosti se pojí i vyšší stupeň svobody (člověk je otevřen zacházet nejen se vším ryze vnějšším, s nímž se setkává ve světě, nýbrž i sám se sebou, je schopen svůj obraz *utvářet*, srv. Jonas 2001b, s. 186), který jde však opět ruku v ruce s vyšší mírou potřeby, možnost hlubšího prožitku potěšení jde ruku v ruce s možností hlubšího prožitku utrpení (srv. Jonas, 2001b s. 186–187). „Jako se lidské potěšení liší od zvířecího, jehož rozsah dalece přesahuje, tak se liší i jeho utrpení,“ tvrdí Jonas (2001b, s. 186), „třebaže člověk má podíl i na zvířecí škále citů.“ Ale pouze člověk může být podle Jonase šťastný a nešťastný. Nakolik je jen a pouze člověk „krajně zaujat tím, čím je, jak žije, co ze sebe činí, a nahlíží na sebe z odstupu svých přání, tužeb a souhlasů (*approvals, Guttheißungen*), je jen a pouze člověk otevřen zoufalství“, které podle Jonase (2001b, s.

186–187; 2005; 2011, s. 308–310) bytostně souvisí s rozštěpením subjektu samotného na subjekt a objekt. To zároveň znamená, že svojskost už není čímsi, co je bezprostředně tu, nýbrž sama se stává křehkým produktem svého neustálého prostředkujícího sebe-vztahu. Ten zároveň, zdá se mi, jaksi „internalizuje“ onu základní polaritu bytí a nebytí, ze které jsme výše vyšli, čímž mám na mysli to, že člověk ve svém bytí musí „obstát“ nejen vůči vnějšímu světu, nýbrž jaksi i vůči sobě samému, nakolik je sám sobě objektem, nakolik sám sebe vždy musí „utvářet“. Tak lze snad číst Jonasův poukaz na to, že možnost sebevraždy je čímsi zásadně lidským: „Sebevražda, tato jedinečná výsada člověka, ukazuje konečný způsob, jakým se člověk může stát sám sobě předmětem.“ (Jonas, 2001b, s. 187) Způsob, jímž se člověk usiluje vypořádat se sebou samým, jímž sám sebe utváří, či jímž se staví k otázce „co nebo kdo jsem?“ je však podle Jonase především záležitostí náboženství, etiky či metafyziky – biologie (jakož i filosofie organismu) zde, tvrdí Jonas (2001b, s. 187), přenechává pole působnosti filosofii člověka.

5.2. Limity Jonasova pohledu na život

I „jonasovský“ pohled na život však naráží na limity. Jonasovi je vytýkáno například to, jak zachází s pojmy „život“ a „svoboda“. Jak upozorňuje Marcos (2023, s. 115–116), v Jonasově pojetí se zdá, jako by „život“ a „svoboda“ splývaly, v důsledku čehož příliš zjednodušuje vysvětlení lidské svobody. Možná, že ta je natolik odlišná, tvrdí Marcos, že by bylo vhodné ji od svobody metabolismu pojmově odlišit – a hovořit v tomto případě např. o metabolické autonomii. Je-li Jonas sám skeptický ke snaze spatřovat analogii mezi živými bytostmi a stroji, pokračuje Marcos, pak by se sám měl vyvarovat příliš vágnímu používání pojmu „svoboda“ a hovořit o ní jak na úrovni metabolismu, tak později v poněkud jiném slova smyslu u člověka. Vzhledem k tomu, že se ve své filosofii života Jonas zaměřuje především nikoliv na život obecně, nýbrž na živý organismus coby konkrétní entitu, ba upozorňuje, že „život“ je v jistém ohledu vždy jen jakousi abstrakcí, formulovanou na základě toho, co mají konkrétní organismy společné, by podle Marcose bylo z terminologického hlediska vhodnější, kdyby Jonas častěji využíval pojem „živá bytost“ namísto „života“.

Na jiné problémy Jonasova pojetí života poukazují např. Barbaras a McWeeny (2008) či Coyne (2017). Ačkoliv Jonas usiluje o fenomenologii života, o snahu popsat život nereduktivně, z něj samého tak, jak se nám v rámci naší vlastní psychofyzické jednoty dává, podle Barbarase a McWeenyho (2008, zejm. s. 9–12) v této své snaze selhává. Barbaras a McWeeny Jonasovi vytýkají mj. to, že život popisuje jaksi

tautologicky, že při snaze život vysvětlit už ho zároveň předpokládá, když život vymezuje jako snahu živé bytosti vytrvat ve svém bytí. „Co však znamená být živý?“ táží se Barbaras a McWeeny (2008, s. 10). Nic jiného, než snaha *se* zachovat. „Krátko řečeno, v jakémsi nekonečném regresu je zde to, co sebe sama zachovává, definováno právě jako to, co je schopno sebezáchovy. Ukazuje se zde podivná zacyklenost této klasické charakteristiky života: jako sebezáchova je život čímsi, co už vždy sebe sama předpokládá.“ (tamtéž)

Barbaras a McWeeny jsou k takovému vymezení života kritičtí i proto, že život je tu již vždy vztahován k tomu, čím není, resp. k tomu, co jej ohrožuje, totiž k smrti. „Proč je třeba“, táží se Barbaras a McWeeny (2008, s. 11), „vitalitě života rozumět z hlediska toho, co ji ohrožuje, a nikoliv z hlediska jí vlastní dynamiky? Proč je třeba bytí-naživu živé bytosti pojímat z hlediska jejího zničení?“ Jonas tak podle Barbarase a McWeenyho (tamtéž) vposled nevykračuje z rámce ontologie smrti, kterou však sám odmítá, ani z rámce tradičních filosofických pozic. Uniká mu vitalita života. Přehlíží, že život je nikoliv sebezáchovou, nýbrž bytostně pohybem, tendencí k činnosti, k sebe-kladení, sebe-rozvoji – a ukazování se (srv. Barbaras, McWeeny 2008, s. 11–17).

Coyne (2017) zmiňuje výtku, kterou vůči Jonasovi vznáší Andrew Tyler Johnson a jež spočívá v upozornění, že se Jonasově filosofii života nedaří dostát monistickému nároku, jenž na ní její autor vznáší. Hranice mezi člověkem a ostatními zvířaty, již Jonas spatřuje v lidské schopnosti zobrazovat, v jeho symbolickém bytí, je podle Johnsona příliš striktní, tj. je nikoliv pouze kvantitativním, nýbrž kvalitativním předělem. Johnson se podle Coyneho (2017, s. 308) správně táže: „[n]a základě čeho lze tuto výjimečnost ospravedlnit?“ Není schopnost (některých) živočichů používat nástroje taktéž důkazem jejich „tvůrčího“, a tedy i „symbolického“ bytí? Není ostatně schopnost abstrakce jen vyšším projevem téže existenciální struktury vztahu ke světu, který Jonas přisuzuje všem organismům? (tamtéž) Zatímco posledně zmíněnou kritiku nechává Coyne stranou, na první bod Johnsonovy kritiky Jonasova projektu navazuje, přičemž upozorňuje zejména na problematičnost způsobu, jímž Jonas od způsobu bytí člověka a zvířat odděluje způsob bytí rostlin. „Vzhledem k jeho metafyzickému tvrzení o stupňovitosti existence bychom“ podle Coyneho (tamtéž) „očekávali, že Jonas dojde k závěru, že život rostlin se co do *kvantity* vyznačuje minimálním stupněm otevřenosti světu, která je však co do *kvality* stejná.“ Přesně to však Jonas podle Coyneho nedělá, když tvrdí, že rostlina se svým okolím splývají, tvoří jednu samočinně fungující souvislost, a proto bychom v případě rostlin měli hovořit spíše o „prostředí“ než o „světu“, jelikož ‚svět‘ rostlin se fundamentálně liší od světa zvířat, neboť je prost jak prostorové, tak temporální dimenze. Jak však s odkazem na

Johnsona upozorňuje Coyne (tamtéž), je-li ‚svět‘ rostlin zcela prost těchto dvou existenciálních struktur, není zřejmé, v jakém slova smyslu by vůbec bylo možné o „světě“ u rostlin hovořit. Jonasova filosofie života se tak ukazuje být vnitřně nekonzistentní, což je nicméně dáno už tím, že Jonas usiluje o dva v jistém ohledu protichůdné cíle: jednak sledovat postupnou realizaci existence, jednak na určitých úrovních poukázat na zásadní kvalitativní rozdíly. Proto ve svém monistickém úsilí Jonas selhává (tamtéž).

Na problematičnost striktního odlišení rostlinného způsobu bytí od živočišného, resp. lidského způsobu bytí upozorňuje v souvislosti s novějšími biologickými poznatky také Marcos (2023, s. 118). Ty totiž podle něj naznačují, že i v případě rostlin dává smysl hovořit o určité míře inteligence a smyslovosti, které Jonas (v souladu s převažující filosofickou tradicí) vyhrazuje pouze živočichům. Tímto směrem poukazuje ve svém článku např. i Tony Trewavas (2016), podle nějž se chování rostlin velmi podobá tomu lidskému. Rostlina podle Trewavase (tamtéž, s. 549) „neustále shromažďuje a aktualizuje různé informace o svém prostředí, spojuje je s informacemi o svém aktuálním vnitřním stavu a následně se rozhoduje tak, aby svůj blahobyt (*well-being*) sladila s okolním prostředím.“

Zdaleka nejčastěji (Kass, 1995; Höhle, 2001; Sokol, 2005; Coyne, 2017; Marcos, 2023) je však Jonasovi vytýkáno, že prakticky zcela opomíjí jeden z nejdůležitějších rysů života – reprodukci (a s tím spojenou sexuální touhu, která koření v pohlavní diferenciaci). Právě ta se přitom podle Sokola (2005) zdá být tím z hlediska Jonasova záměru vůbec nejvýznamnějším rysem života, jelikož reprodukce je „transcendencí“ života *par excellence*. „Právě reprodukce“, tvrdí Sokol (tamtéž), „schopnost za jistých okolností přivádět na svět další podobná jsoucna, schopná podobného vedení života, je ‚transcendencí‘ v daleko silnějším smyslu než pouhé vztahy s daným prostředím či látková výměna. Přitom je reprodukce zřejmě nezbytnou podmínkou pokračování života, jsou-li jeho jednotliví nositelé podstatně smrtelní, tj. ve svém trvání nejen kdykoli ohrožení, ale i nenáhodně v čase omezení.“ Kromě toho, že „produkuje“ další, podobné životy, čímž udržuje existenci druhu, je reprodukce podle Sokola (tamtéž) místem transcendence života ještě v jiném ohledu, totiž v tom, že právě „v reprodukci a v generační výměně se patrně odehrává podstatná část z toho, co v souhrnném pohledu nazýváme evolucí.“

Kass (1995) zmiňuje, že Jonas sám tuto výtku vůči své filosofii života považoval za tu vůbec nejzásadnější, přičemž ji vysvětlil dvojím způsobem: 1) Živou bytost lze jakožto *živou* bytost myslet i bez ohledu na reprodukci (a společenskost). „[S]terilní či celibátní tvor, ba dokonce poslední žijící člen svého druhu, obývající opuštěný ostrov, není o nic

méně živý.“ (Kass 1995, s. 11) 2) Kromě toho však Jonas, jak sám podle Kasse (tamtéž) uvedl, své opomenutí reprodukce přisuzoval vlivu Heideggerova myšlení a jeho pojetí života (především) jakožto osamělého projektu. Prvním vysvětlením je podle Coyneho (2017, s. 306–307) Jonasovo opomenutí reprodukce alespoň částečně ospravedlněno, druhým však nikoliv. Jakkoliv je živý organismus sám produktem reprodukce, sám na ní podle Coyneho skutečně participovat nemusí. Navíc, pokračuje Coyne, Jonas sice nijak nepoukazuje na existenciální význam reprodukce, ale alespoň zdůrazňuje úlohu, jakou v živočišném způsobu bytí hrají vášně či tužby (*passions*), mezi něž se řadí i touhy sexuální. Co se však týče Jonasova „heideggeriánského“ vysvětlení, to Coyne odmítá zcela. Heideggerův popis pobytu (*Dasein*) totiž podle Coyneho zahrnuje společenskost skrze kategorii bytí-s-druhými. Svět je přeci, tvrdí Coyne, pro Heideggera vždy čímsi, co sdílím s ostatními. Jonasovo opomíjení společenskosti života je tedy podle Coyneho spíše limitem jeho, nikoliv Heideggerova projektu.

Závěrem: Život mezi antropomorfismem a reduktivní metafyzikou

V nejobecnější rovině si práce vytkla představit myšlení Hanse Jonase, v rovině konkrétnější pak zejména jeho filosofii života, a to především s ohledem na Jonasovu snahu překonat dualistické myšlení a v duchu integrálního monismu ukázat, že účelová či záměrná existence není specifickým atributem lidských bytostí, nýbrž je přítomna ve všech částech živé přírody. První kapitola ukázala, jak podle Jonase došlo k tomu, že se dualismus, jemuž vdčíme za vykročení z naivního vitalismu a objev „duše“, resp. „ducha“ a „nitra“ v jejich odlišnosti od „těla“ a „vnějšku“, stal zároveň vehiklem, který myšlení převedl z původní ontologie života v ontologii smrti, kterou reprezentují dva dílčí monismy, totiž moderní idealismus a materialismus, a jejímž kardinálním problémem je existence živoucího těla uprostřed vesmíru netečné hmoty.

Z obou dílčích monismů reprezentuje ontologii smrti především materialismus, který se podle Jonase ukazuje být skutečným dědicem dualismu, opravdovou ontologií moderního světa, jež se živé pokouší popsat prostřednictvím neživého, nitro redukovat na vnějšek. Druhá kapitola se proto pokusila blíže ukázat, jak takový, materialistický pohled na život v rámci soudobé biologie vypadá. Ukázal jsem, že život je zde nahlížen z perspektivy, která na něj (jako na cosi ryze materiálního) nahlíží jednak „zvenku“, s vyloučením veškeré vnitřní zkušenosti, kterou se životem sami coby živé bytosti máme, jednak „zdola“, tj. všemu vyššímu se pokouší porozumět z nižšího.

To jsem se snažil demonstrovat mj. na vlastnostech, které se obvykle uvádějí jako ty, jež živé organismy charakterizují. Všem těmto vlastnostem (ať už se jedná o přítomnost nukleových kyselin, vysokou organizovanost, autoreprodukci, schopnost samoregulace, termodynamickou otevřenost či metabolismus) je společné to, že se jedná o takové vlastnosti, které živé organismy vykazují jakožto objekty našich smyslů, tj. takové vlastnosti, jichž si u organismů můžeme všimnout při pohledu na ně „zvenku“. Tatáž perspektiva je zaujata i tehdy, jsou-li živé organismy pojímány jako „chemicko-fyzikální stroje“, resp. „informační systémy“. I v tomto případě se abstrahuje od jakékoliv jejich případné „subjektivity“, jsou pojímány zásadně jakožto materiální objekty, které lze vysvětlit prostřednictvím fyziky a chemie a jejichž chování lze chápat analogicky jako fungování zpětnovazebních mechanismů.

Jako takové jsou organismy nahlíženy zároveň „zdola“, složitější, komplexnější se vysvětluje skrze jednodušší, celek z částí. Tak jsou organismy nahlíženy prostřednictvím buněk, jejichž fungování se opět vysvětluje skrze porozumění toho, z čeho se skládají a jak mezi sebou jejich části vzájemně interagují. Podobně je tomu v případě genů jakožto

základních jednotek evoluce. Porozumět čemusi o vztahu buňky a genu, resp. porozumět čemusi o genech znamená zároveň porozumět čemusi o živých organismech, ba rozumět jim vposled jako něčemu, co je jen „instrumentem genů“.

V další části jsem ukázal, že tato perspektiva, z níž moderní biologie na život nahlíží, koření především v dualismu, který je podle Jonase fundamentálním předpokladem moderní vědy. Jejím ideálem, jak se rodí v 17. století, je kvantifikace, resp. geometrizace přírody, která je chápána jako stroj. Dualistické oddělení veškeré vnější, rozsažné reality od niterné reality myšlení, která byla vyhrazena pouze člověku, vědě umožnil, zabývat se přírodou jako čímsi ryze rozsažným v duchu *res extensa*, aniž by se musela vypořádat s psychofyzickým problémem. Toto oddělení však zároveň vědě zapovídá veškerý antropomorfismus, tj. aby poznatky o přírodě jakkoliv odvozovala z lidské přirozenosti. Z jednoho nelze v důsledku dualistického oddělení nic usuzovat o druhém, mezi způsoby bytí *res extensa* a *res cogitans* je zásadní rozdíl.

V poslední části druhé kapitoly jsem se pokusil obhájit tvrzení, že v rámci biologie samotné se pojetí života jako něčeho ryze materiálního, čemu lze jako takovému nejlépe porozumět při pohledu na něj „zdola“ a „zvenku“, opírá zejména o darwinistickou evoluční teorii, resp. o její současnou, neodarwinistickou podobu, které se zároveň daří život vysvětlit natolik, že se zdá být triumfem materialismu. Daří se jí totiž vysvětlit, nejen to, jak mohly živé organismy vzniknout z neživých systémů či jak nabyly své účelné povahy a proč dnes vypadají právě tak, jak vypadají, nýbrž daří se jí vysvětlit i velkou část jejich chování. Zatímco v klasickém darwinismu je základní jednotkou evolučního procesu konkrétní živý organismus, jednotlivec, v rámci neodarwinismu (jak ho reprezentuje např. Richard Dawkins) je jí gen, který se ukazuje být tím, na čem především záleží. Živé organismy – včetně člověka – jsou vzhledem k nim čímsi „sekundárním“, pouhými „vehikly“ genů, „nástroji“ jejich přežití.

Takovýto pohled na život však podle Jonase naráží na problémy, jimž jsem se věnoval ve třetí kapitole. Pojímáme-li život zásadně „zdola“, jeví se podle Jonase živý organismus sám jen jako jakýsi „vedlejší produkt“, průvodní jev souboru hmotných částí. Z této perspektivy není vůbec zřejmé, že organismus je sám o sobě „celek“, individuum, jehož totožnost není pouze fenomenální, nýbrž ontologická. Podobně v případě, že na život nahlížíme s vyloučením veškeré své zkušenosti s tím, jaké to je „být živý“, tedy nahlízet na život zásadně „zvenku“ podle Jonase znamená redukovat bytostně účelový charakter chování živých organismů na pouhou účelnost, tj. zcela opomíjet to, že živým organismům v jejich bytí právě o toto bytí (resp. o setrvání v něm) jde.

Role darwinismu je proto podle Jonase, jak jsem se pokusil ukázat ve čtvrté kapitole, poněkud ambivalentní. Vítězství, jehož materialismus v darwinismu dosahuje, je pouze zdánlivé, jelikož darwinismus zároveň podkopává dualistické základy, na nichž materialismus (jakožto dílčí monismus) spočívá, ba který v neodarwinismu nabývá nové podoby gen–jednotlivý organismus. Je-li však součástí Darwinovy teorie též postulát společného původu všech živočišných druhů, tedy že veškerý život je propojen, pak je dualistická pozice neudržitelná, v důsledku čehož již nedává smysl ani materialistická snaha vysvětlovat i vše duchovní prostřednictvím ryzí hmoty. Vše, co bylo dříve vyhrazeno pouze člověku (jakožto *res cogitans*), je třeba jaksi „rozšířit zpět“ na celou sféru *res extensa* či, přesněji řečeno, uvědomit si, že se nejedná o *dvě* sféry, ale o sféru v jistém slova smyslu jednu. To však zároveň znamená, že můžeme vzít vážně i svou vlastní vnitřní evidenci, nechat se o bytnosti života poučit tak, že při pohledu na něj zaujmeme (i) perspektivu „zevnitř“ a „shora“. Je-li totiž i lidský duch výsledkem evolučního příběhu, padají důvody pro přísné odmítnutí „antropomorfismu“, tedy důvody pro to, abychom na život nahlíželi zásadně „zdola“ a „zvenku“. Ba právě naopak, tvrdí Jonas. Darwinismus umožňuje nahlížet na bytí či přírodu jako na jeden celek, který o sobě svědčí v tom, co ze sebe nechává vzejít, přičemž co do psychofyzické jednoty se tím nejvyšším zdá být právě náš, lidský způsob ‚bytí naživu‘.

V poslední, páté kapitole jsem představil základní obrysy Jonasova integrálně-monistického pohledu na život, který neabstrahuje od naší vnitřní evidence, nýbrž bere ji v potaz, ba vychází z ní a ukazuje, že život se z této perspektivy jeví jako vzestupná škála potřebné svobody, která vrcholí v člověku. Živý organismus se tu ukazuje jako „v možnosti balancující bytí“, které má o své bytí starost. Jako takové v možnosti balancující bytí, které o vytrvání ve svém bytí musí neustále aktivně usilovat, je život ve skutečnosti faktem polarity, jelikož je neustále vystaven možnosti nebytí. Je polaritou sebe a světa, formy a látky a svobody a nutnosti. Jako takovému je podle Jonase také bytostně vlastní transcendence. Život, resp. živý organismus je vždy obrácen nejen k sobě, „dovnitř“, ale i ze sebe, směrem „ven“, a to v elementární podobě již na úrovni metabolismu. Již na nejnižších stupních organična má proto podle Jonase smysl hovořit o „nitru“, „niternosti“, jež se tak ukazuje být čímisi, co je životu bytostně vlastní. Živý organismus stojí proti světu, vůči němuž je zároveň otevřen. Ve své svobodě „od něj“ je na něm totiž zároveň závislý. Transcendence života má však podle Jonase nejen „prostorovou“, nýbrž i „časovou“ dimenzi. Život je ve své potřebnosti, závislosti na světě obrácen nejen „ven“, ale i „vpřed“. Plněji se tyto rysy živého organismu podle Jonase ukazují až na úrovni

živočichů, nejnplněji pak v člověku. Ten se totiž staví nejen proti světu, nýbrž jaksi i „proti“ sobě, je sám sobě předmětem, a tak v něm potřebná svoboda dosahuje vrcholu.

Ve druhé části páté kapitoly jsem alespoň krátce představil výtky, jež jsou proti Jonasově pohledu na život vznášeny. Jonasovy je vytýkáno např. to, že zachází poněkud vágně s pojmy „život“ a „svoboda“. Dále je kritizován za to, že ve své snaze předložit fenomenologický popis života selhává. Kromě toho podle některých autorů příliš striktně odděluje rostlinný způsob bytí od toho živočišného a lidského. Nejčastěji je nicméně Jonas konfrontován s tím, že se ve svém výkladu vůbec nezabývá reprodukcí jakožto jedním z nejcharakterističtějších rysů života.

V úvodu práce jsem si také mj. vytkl ukázat, že Jonasova filosofie života je nejen klíčem k lepšímu porozumění jeho etice, nýbrž že je zajímavá i sama o sobě. Závěrem bych se rád u tohoto bodu rád zastavil, přičemž to, proč, jak se domnívám, lze Jonasovu filosofii života považovat za přínosnou, ozřejmím v kontrastu s onou perspektivou, z níž na život nahlíží moderní biologie. Největší přínos Jonasovy filosofie života vzhledem k perspektivě, kterou v nejkrajnější podobě reprezentují Zrzavý, Dawkins či Ridley totiž spatřuji v tom, že upozorňuje na význam konkrétního jednotlivého organismu, ukazuje, že z hlediska jednotlivce vyžaduje život neustálou péči, aby mohl trvat dál, a vyzdvihuje skutečnost, že v této své snaze vytrvat usilují živé organismy nikoliv o pouhé přežití, nýbrž o setrvání právě v té plnosti bytí, jíž dosáhli. Jestliže přínos „dawkinsonovské“ perspektivy lze spatřovat v jejím popisu života jako takového, života „biologického“, Jonasova filosofie života tento pohled obohacuje o vykreslení života, jak se jeví bytosti, která jej ve své jedinečnosti od narození do smrti „musí“ žít, tj. života „biografického“ (srv. Sokol 2014, s. 30–39; Sokol 2016, s. 433–438).

Za přínos Jonasovy filosofie života v souvislosti s tím lze považovat snad také to, že pro pochopení toho, co to znamená být „živý“ v onom druhém, „biografickém“ slova smyslu, rehabilituje možnost, abychom se inspirovali svou vlastní zkušeností s tím, jaké to je, být živý, tedy že, krátce řečeno, obhájí možnost dívat se na život do jisté míry „antropomorfně“. To je ostatně cesta, kterou se mnozí biologové vydávají. Kupříkladu Frans de Waal (2020, s. 56–57) tak tvrdí, že „[a]ntropomorfismus není ani zdaleka tak špatný, jak si lidé myslí. U některých druhů, jako třeba u lidoopů, je vlastně logický. Evoluční teorie ho v podstatě nařizuje, když vezmeme v potaz, že lidoopi jsou ‚antropoidi‘, tedy ‚lidem podobní‘.“ Čím jsou nám zkoumaní tvorové evolučně blíže, tím relevantnější antropomorfní pohled na ně je (de Waal 2016, s. 22–28).

Ba co víc, život je bytostně obojím, jak životem „biologickým“, tak životem „biografickým“ (srv. např. Sokol 2014, s. 30–39). Ignorovat svou vlastní zkušenost s tím, jaké to je, být živý, znamená, domnívám se, si už předem cestu k porozumění životu zahrazovat. Při pohledu na něj „zdola“ a „zvenku“ přehlížet to „vyšší“, k čemu během evoluce dospěl a o čem víme jen díky tomu, že se s tím setkáváme jaksi „z první ruky“ – totiž na sobě samých. Jako je třeba se vyhnout přílišnému antropomorfismu, je třeba se vyhnout i opačnému extrému, totiž tendenci extrapolovat tvrzení přijatá v rámci metodologického redukcionismu v ontologická tvrzení – a tak se dopouštět redukcionismu metafyzického (či ontologického). Jinak řečeno: To, co bylo zprvu jen návodem k biologickému bádání, se nesmí stát tvrzením o podstatě samotného organického bytí (Vácha 2020, s. 45). Porozumět životu znamená být schopen při pohledu na něj zaujmout jak perspektivu „zdola“ a „zvenku“, tak „zevnitř“ a „shora“. Naivní panvitalismus je se svojí „ontologií života“ vůči životu vposled stejně slepý jako moderní „ontologie smrti“. Nakolik je životu coby v možnosti balancujícímu bytí vlastní konečnost, smrtelnost, natolik je ve snaze ho plně uchopit potřeba nechat se vést jakousi ontologií „smrtného života“ či ontologií „života–smrti“, jak, zdá se mi, v jistém ohledu činí Jonas, když popisuje život jako jakési „napětí“ mezi ‚životem‘ a ‚smrtí‘, jako *v možnosti balancující bytí*.

Literatura

- 1) AL-KHALILI, Jim, MCFADDEN, Jonjoe, *Život na hraně. Nadcházející věk kvantové biologie*, Praha: Vyšehrad, 2019.
- 2) BALLETT, Jérôme, BAZIN, Damien, „Hans Jonas: Bridging the Gap Between Environmental Justice and Environmental Ethics?“, in: *Environmental ethics*, roč. 39 (2017), s. 175–191.
- 3) BACON, Francis, *Nové organon*, Praha: Svoboda, 1990.
- 4) BARBARAS, Renaud, MCWEENY, Jen, „Life, Movement, and Desire“, in: *Research in Phenomenology*, roč. 38 (2008), č. 1, s. 3–17.
- 5) BLECHA, Ivan, *Filosofie*, Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2002.
- 6) BOLTON, Martha, „Primary and Secondary Qualities in Early Modern Philosophy“, in: ZALTA, Edward N., NODELMAN, Uri (eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2022 Edition)*, online, dostupné na <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/qualities-prim-sec/>>, [cit. 5. 6. 2024].
- 7) BOURETZ, Pierre, *Svědkové budoucího času*, Praha: OIKOYMENH, 2009.
- 8) BONGARDT, Michael, BURCKHART, Holger, GORDON, John–Stewart, NIELSEN–SIKORA, Jürgen (eds.), *Hans Jonas – Handbuch*, J. B. Metzler, 2021.
- 9) BRUMLIK, Micha, „Ressentiment–A Few Motif in Hans Jonas’s Early Book on Gnosticism“, in: TIROSH–SAMUELSON, Hava, WIESE, Christian (eds.), *The Legacy of Hans Jonas*, Boston/Leiden: Brill, 2008.
- 10) COYNE, Lewis, „Phenomenology and Teleology. Hans Jonas’s Philosophy of Life“, in: *Environmental Values*, roč. 26 (2017), č. 3, White Horse Press, s. 297–315.
- 11) CREWS, David, GORE, Andrea C., HSU, Timothy S., SKINNER, Michael K., „Transgenerational epigenetic imprints on mate preference“, in: MCEWEN, Bruce S.

- (ed.), *Biological Sciences*, online, 2007, dostupné na: <
<https://www.pnas.org/doi/full/10.1073/pnas.0610410104>>, [cit. 2. 6. 2024].
- 12) DARWIN, Charles, *The Origin of Species*, Ware: Wordsworth Editions, 1998.
- 13) DAWKINS, Richard, *Řeka z ráje*, Bratislava: Archa, 1996.
- 14) DAWKINS, Richard, *Sobecký gen*, Praha: Mladá fronta, 1998.
- 15) DAWKINS, Richard, *Slepý hodinář*, Praha/Litomyšl: Paseka, 2002.
- 16) DE WAAL, Frans, *Are We Smart Enough to Know How Smart Animals Are?*, New York/London: W. W. Norton & Company, 2016.
- 17) DE WAAL, Frans, *Mámino poslední objetí. Co nám emoce zvířat prozrazují o nás samých*, Praha: Práh, 2020.
- 18) DROZENOVÁ, Wendy, ŠIMEK, Vojtěch (a kol.), *Filosofie Hanse Jonase*, Praha: Filosofia, 2019.
- 19) FLEGR, Jaroslav, *Evoluční biologie*, Praha: Academia, 2009.
- 20) FLEGR, Jaroslav, *Zamrzlá evoluce*, Praha: Academia, 2016.
- 21) FLEGR, Jaroslav, „Přenos změn chování vyvolaných toxoplazmou do třetí generace“, in: *Vesmír*, online, roč. 99 (2020), č. 378, dostupné na: <
<https://vesmir.cz/cz/casopis/archiv-casopisu/2020/cislo-7/prenos-zmen-chovani-vyvolanych-toxoplazmou-do-treti-generace.html>>, [cit. 15. 6. 2024].
- 22) FLOSS, Pavel, *Proměny vědění*, Praha: Mladá fronta, 1987.
- 23) GODFREY-SMITH, Peter, *Philosophy of biology*, Princeton: Princeton University Press, 2014.
- 24) GRMEK, Mirko D., „A Survey of the Mechanical Interpretations of Life from the Greek Atomists to the Followers of Descartes“, in: *Biology, History, and Natural Philosophy*, Boston: Springer, 1972, s. 101–195.

- 25) HATFIELD, Gary, „Mind and Psychology in Descartes“, in: NADLER, Steven, SCHMALTZ, Tad M., ANTOINE-MAHUT, Delphine (eds.), *The Oxford Handbook of Descartes and Cartesianism*, Oxford: Oxford University Press, 2019, s. 106–123.
- 26) HATFIELD, Gary, „René Descartes“, in: ZALTA, Edward N., NODELMAN, Uri (eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2024 Edition)*, online, dostupné na <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2024/entries/descartes/>>, [cit. 20. 3. 2024].
- 27) HLADKÝ, Vojtěch, KOČANDRLE, Radim, KRATOCHVÍL, Zdeněk, *Evoluce před Darwinem. Nejstarší vývojová stadia evoluční nauky*, Červený Kostelec: Pavel Mervart 2012.
- 28) HÖSLE, Vittorio, „Ontology and Ethics in Hans Jonas“, in: *Graduate Faculty Philosophy Journal*, roč. 23 (2001), č. 1, s. 31–50.
- 29) JONAS, Hans, *Mortality and Morality. A Search for the Good after Auschwitz*, Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1996.
- 30) JONAS, Hans, *Princip odpovědnosti*, Praha: OIKOYMENH, 1997.
- 31) JONAS, Hans, *The Gnostic Religion. The Message of the Alien God & The Beginnings of Christianity*, Boston: Beacon Press, 2001a.
- 32) JONAS, Hans, *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*, Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2001b.
- 33) JONAS, Hans, „Evoluce a svoboda“, in: *Lidé města*, online, Praha: Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy, roč. 7 (2005), č. 2, dostupné na <<http://lidemesta.cz/index.php?id=425>>, [citováno 20. 6. 2024].
- 34) JONAS, Hans, *Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man*, New York/Dresden: Atropos Press, 2010.
- 35) JONAS, Hans, *Das Prinzip Leben*, Suhrkamp, 2011.

- 36) KASS, Leon R., „Appreciating The Phenomenon of Life“, in: *The Hastings Center Report*, roč. 25 (1995), č. 7, s. 3–12.
- 37) KOMÁREK, Stanislav, *Stručné dějiny biologie*, Praha: Academia, 2017.
- 38) LA METTRIE, Julien Offray de, *Člověk Stroj*, Praha: Academia, 1958.
- 39) LA METTRIE, Jullien Offray de, *Pojednání o duši*, Praha: Academia, 1959.
- 40) MARCOS, Alfredo, „The Concept of Organism in the Philosophy of Hans Jonas“, in: *Revista de estudios de la ciencia y la tecnología*, roč. 12 (2023), č. 1, s. 103–121.
- 41) MARKOŠ, Anton, *Evoluční tápání. Podoby planetárního životopisu*, Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2016.
- 42) NELSON, Alan, „Descartes’ dualism and its relation to Spinoza’s metaphysics“, in: CUNNING, David (ed.), *The Cambridge Companion to Descartes’ Meditations*, Cambridge University Press, 2014.
- 43) NURSE, Paul, *What Is Life? Understand Biology in Five Steps*, David Fickling Books, 2020.
- 44) NURSE, Paul, *Biologie v pěti lekcích. Co je život?*, Praha: Argo/Dokořán, 2021.
- 45) PROSS, Addy, *Co je život? Jak se chemie stává biologií*, Praha: Argo/Dokořán, 2020.
- 46) RIDLEY, Matt, *Evoluce všeho*, Praha: Argo/Dokořán, 2018.
- 47) ROSYPAL, Stanislav et al., *Přehled biologie*, Praha: Scientia, 1998.
- 48) ROSYPAL, Stanislav et al., *Nový přehled biologie*, Praha: Scientia, 2003.
- 49) RÖD, Wolfgang, *Novověká filosofie I. Od Francise Bacona po Spinozu*, Praha: OIKOYMENH, 2001.
- 50) RÖD, Wolfgang, *Novověká filosofie II. Od Newtona po Rousseaua*, Praha: OIKOYMENH, 2004.
- 51) RUBINSTEIN, Alan, „Hans Jonas: A Study in Biology and Ethics“, in: *Society*, online, roč. 46 (2009), s. 160–167, dostupné na: <https://link.springer.com/article/10.1007/s12115-008-9175-4>, [cit. 15. 1. 2024].

- 52) RUDOLPH, Kurt, *Gnóze. Podstata a dějiny náboženského směru pozdní antiky*, Praha: Vyšehrad, 2010.
- 53) SIMPSON, George Gaylord, *The Meaning of Evolution. A Study of the History of Life and of Its Significance for Man*, Calcutta/New Delhi/Bombay: Oxford & IBH Publishing Co., 1965.
- 54) SOKOL, Jan, „Život a transcendence podle Hanse Jonase“, in: *Lidé města*, online, roč. 7 (2005), č. 2, dostupné na: <<https://lidemesta.cuni.cz/LM-573.html>>, [cit. 24. 6. 2024].
- 55) SOKOL, Jan, *Etika, život, instituce. Pokus o praktickou filosofii*, Praha: Vyšehrad, 2014.
- 56) SOKOL, Jan, *Dluh života. Články, eseje, glosy*, Praha: Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy, 2016.
- 57) SPINOZA, Benedikt, *Etika*, Praha: Svoboda, 1977.
- 58) SVOBODA, Ludvík et al., *Encyklopedie antiky*, Praha: Academia, 1974.
- 59) ŠIMEK, Vojtěch, *Morální odpovědnost a její filosofické a spekulativněteologické pozadí v díle Hanse Jonase*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2018.
- 60) THEIS, Robert, *Hans Jonas. Etappen seines Denkwegs*, Springer, 2018.
- 61) TREWAVAS, Tony, „Plant Intelligence: An Overview“, in: *BioScience*, online, roč. 66 (2016), č. 7, dostupné na: <<https://academic.oup.com/bioscience/article/66/7/542/2463205>>, [cit. 18. 11. 2023].
- 62) VÁCHA, Jiří, „Metafyzika života Hanse Jonase jako stále živý podnět“, in: *Filosofický časopis*, Praha: Filosofický ústav Akademie Věd ČR, roč. 65 (2017), č. 4, s. 583–602.
- 63) VÁCHA, Jiří, *Meze darwinismu*, Brno: Masarykova univerzita, 2020.
- 64) VIDMAN, Ladislav, *Od Olympu k Panteonu. Antické náboženství a morálka*, Praha: Vyšehrad, 1997.

- 65) WILSON, Edward O., *O lidské přirozenosti. Máme svobodnou vůli, nebo je naše chování řízeno geny?*, Praha: Lidové noviny, 1993.
- 66) ZRZAVÝ, Jan, „Doslov aneb O králicích a lidech“, in: DAWKINS, Richard, *Sobecký gen*, Praha: Mladá fronta, 1998a, s. 314–318.
- 67) ZRZAVÝ, Jan, „O egoizmu všeho živého. Věnováno všem, kdo se (profesionálně) zabývají etikou“, in: *Vesmír*, roč. 77 (1998b), č. 128, s. 67–71.
- 68) ZRZAVÝ, Jan, *Proč se lidé zabíjejí. Evoluční okno do lidské duše*, Praha: Stanislav Juhaňák/Triton, 2017.
- 69) ZRZAVÝ, Jan, STORCH, David, BEGALLOVÁ, Sabine, MIHULKA, Stanislav, *Jak se dělá evoluce. Labyrintem evoluční biologie*, Praha: Argo/Dokořán, 2017.

Internetové zdroje

- 1) VODÁKOVÁ, Olga, „Gnosticismus“, in: NEŠPOR, Zdeněk R. (ed.), *Sociologická encyklopedie* (2018), online, dostupné na <https://encyklopedie.soc.cas.cz/w/Gnosticismus>, [cit. 24. 6. 2024].