ŽIVOT A TRANSCENDENCE PODLE HANSE JONASE

Jan Sokol [1]

Summary:

LIFE AND TRANSCENDENCE ACCORDING TO HANS JONAS

Hans Jonas, an important German Jewish philosopher, is known in this country thanks to the translation of his book "Principal of responsibility" in which he attempted to deduce human responsibility for long-term effects of his/hers activities, namely as they relate to nature and environment. In his remarkable essay "Evolution and freedom" he introduces a method of his "philosophical biology" and reaches the extraordinary conclusion that life, excitability, and movement is not only prototypes, but also rather outright evolution roots eventually giving birth also to specific human freedom. Using this very important example, the Author presents his "non-reduction method": Connection between metabolism and cell excitability on one hand and human freedom, on the other, does not mean that human is "nothing more than metabolism" and physiological determination. On contrary, more simple living forms may be understood as some undeveloped drowsing stadium and evolution stages of form of existence that we can and do experience personally, i.e. living with own dependent freedom, worries, understanding, and language.

Významný německý židovský filosof Hans Jonas[2] je u nás znám z překladu knihy *Princip odpovědnosti,* kde se pokusil odvodit odpovědnost člověka za dlouhodobé

1 Prof. Jan Sokol, FHS UK, U kříže 8. CZ 158 00 Praha 5. sokol@fhs.cuni.cz. – Práce byla podpořena z výzkumného záměru „Antropologie komunikace", MSM 0021620843.

2 (1903–1993), žák Husserlův, Heideggerův a Bultmannův, dlouholetý přítel H. Arendtové, začal bádáním o gnozi (*Gnosis und spätantike Geist I./II.*, 1934 a 1954), emigroval 1933 do Londýna a 1935 do Jeruzaléma, za války sloužil v britské a v letech 1948–49 v izraelské armádě. Od roku 1949 přednášel na pozvání Leo Strausse v Kanadě a v USA (*New School for Social Research*, New York) filosofii a etiku, později zejména ve vztahu k otázkám odpovědnosti za techniku a za svět. Z jeho četných publikací (např. *The Phenomenon of Life*, 1966; *On Faith, Reason and Responsibility*, 1978; *Technik, Medizin und Ethik*, 1985; *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, 1987) vyšel česky *Princip odpovědnosti*, Praha 1999.

důsledky jeho činnosti, zejména ve vztahu k přírodě a prostředí. Ve velice zajímavém článku *Evoluce a svoboda* představuje metodu své „filosofické biologie" a dochází k pozoruhodnému závěru, že život, dráždivost a pohyb jsou nejenom předobrazy, ale přímo evoluční kořeny, z nichž se nakonec vyvinula i specificky lidská svoboda. Autor tak na velmi důležitém příkladě předvádí svou „nereduktivní metodu": souvislost mezi metabolismem a dráždivostí buňky na jedné straně a lidskou svobodou na druhé vůbec neznamená, že by člověk nebyl „nic než metabolismus" a fysiologická determinace, nýbrž naopak, že můžeme jednodušším formám života rozumět jako jakýmsi nerozvinutým, dřímajícím stadiím a evolučním předstupňům té formy existence, s níž jedině můžeme mít a máme vlastní zkušenost, tj. pobytu s jeho závislou svobodou, starostí, rozuměním a řečí.

To je poměrně radikální a nečekaná interpretace či spíše rozšíření klasických fenomenologických analýz pobytu v Heideggerově *Bytí a času*. Jakkoli je ovšem podstatný rozdíl mezi vlastní a bezprostřední zkušeností třeba „bytí ve", „bytí tu" nebo starosti (*Sorge*) jako osnovy „vždy mého" pobytu[3] a jakoukoli zkušeností vnější – a tedy zprostředkovanou – nelze na druhé straně přehlédnout, že i chování druhých, ať lidí nebo živočichů, vykazuje nápadné analogie s tím, co děláme sami. Tak chování živočicha, který shání potravu, loví nebo utíká před predátorem, se daleko spíše podobá starosti „jsoucna, jemuž jde v jeho bytí o toto bytí samo",[4] než gravitačnímu pohybu kamene nebo planety, mořské vlně nebo i šíření ohně.

Tento rozdíl, tradičně označovaný jako rozdíl mezi „*vis a tergo*" a „*vis a fronte*",[5] v mechanické fázi vědeckého výkladu přírody celkem pochopitelně vymizel: mechanika žádnou „*vis a fronte*" nezná nejen proto, že ji nemůže nikde vykázat, ale hlavně ji vůbec nepotřebuje – už proto, že její předměty žádné *frons* ani *tergum* nemají.[6] Předměty mechaniky (hmotné body, tělesa) z definice nemají žádné potřeby, protože na svém prostředí nezávisejí a nic si s ním nevyměňují, nemají žádnou dráždivost a zejména žádný oddělený „vnitřek", který by ke svému bytí musely samy udržovat. Jsou mrtvé a tedy i slepé. Proto se tak skvěle hodí pro vědecké zkoumání.

3 Heidegger, *Bytí a čas* (dále jen BČ), § 9, str. 59.

4 Heideggerův výměr pobytu; BČ § 41, str. 220.

5 „Síla zezadu" a „síla zpředu", doslova za zády a v čele.

6 Mimořádný zájem vědců 17. a 18. století o magnetismus lze vyložit právě tím, že magnetická přitažlivost aspoň v některém ohledu takové působení *a fronte* připomíná: magnet vybudí jen určité předměty a ty se pak pohybují k němu či za ním, kdežto jiné jsou vůči jeho působení netečné. Zkušenost s magnetem Newtonovi umožnila formulovat i myšlenku „obecné", tj. na rozdíl od magnetismu neselektivní gravitace. Srv. Burtt, R. A., *The metaphysical foundations of modern science*. New York 1954.

Descartovo ostré metodické oddělení „vnitřku“ jako *res cogitans*, vybavené rozumem a svobodou, od čistě rozlehlého „vnějšku“ vydělilo dvě oblasti zkoumání a přidělilo jim také odlišné metody. Z té první, „myslící“, vyloučilo jakoukoli rozlehlost, látku a zákonitost a její zkoumání vyhradilo metodě reflexe, zkoumání vlastní vnitřní zkušenosti. Té druhé, rozlehlé a hmotné, odepřelo nejen myšlení a svobodu, ale i potřebu a smysl.[7] Tento geniální a dalekosáhlý počin byl nepochybně velice úspěšný, protože vymezil rozsáhlou oblast zkoumání, jež se nadále nemuselo zabývat ontologickými otázkami a mohlo zcela samozřejmě vycházet z takto redukované povahy svých předmětů, od nichž lze očekávat jen dvě věci: že bez vnější příčiny nevzniknou ani nezaniknou a že se budou za stejných okolností chovat vždy stejně.[8]

V Descartově i Kantově rozdělení skutečnosti se ovšem oblast živého dostala jaksi mimo zákon. Descartes se sice pokusil o čistě mechanický výklad životních funkcí,[9] ten se však ani zdaleka nemohl prosadit s takovým úspěchem a jeho následovníci se oblasti mimolidského života raději vyhýbali. To konec konců platí i pro *Bytí a čas*: při vší zásadní kritice kartezianismu se i Heidegger ve výkladu světa omezuje jednak na pobyt a na druhé straně na věci, chápané více méně karteziánsky. Jsou buď výskytové nebo příruční a jediný jakž takž „živý“ příklad, který uvádí, je „botanikova rostlina“, tedy rostlina v herbáři. Oblast mimolidského života se tak i pro fenomenologii ocitla v zemi nikoho.

V úvodní kritické části *Bytí a času* Heidegger kritizuje všechny „filosofie života“, jmenovitě Diltheye, Bergsona a Schelera, protože si nekladou otázku po bytí, že se pro ně život nestal ontologickým problémem. Sám se však nakonec spokojí mnoho neříkajícím konstatováním, že „život není čistý výskyt, ale ani pobyt“.[10] Toto tvrzení je pro autora zjevně okrajové, proto ho zde nechci brát za slovo. Závěrem ale říká, že „život je jistý zvláštní způsob bytí“, zároveň však tvrdí, že je „bytostně přístupný pouze v pobytu“. A to je právě otázka, jíž se Jonas (bez výslovného odkazu na Heideggera) chce zabývat. Co ho k tomu opravňuje?

Pobyt je pro Heideggera bytostně přístupný jen jako „vždy můj“, což na nic jiného rozšířit jistě nelze. Jakmile se však obrací ke čtenáři, musí předpokládat, že i on si tuto bytostnou přístupnost ověří na vlastní zkušenosti, což pak auto-

7 V *Rozhovoru s Burmanem* (1648) o čtvrté meditaci Descartes výslovně říká, že největší Aristotelovou chybou bylo, že všechno vysvětloval účelem (fr. *par la fin*). Descartes, *Oeuvres et lettres*, éd. Pléiade, str. 1371.

8 Otázky proměny chápání neživého v moderní fyzice nechávám záměrně stranou, protože se netýkají našeho tématu.

9 Např. v páté *Rozpravě o metodě,* v *De mundo* aj.

10 BČ § 10, str. 64n a 68.

ra opravňuje k tomu, aby hovořil o „našem“ pobytu – sice vždy mém a tvém, ale natolik podobném, že nás oba lze zahrnout pod množné číslo, „bytostně“ sotva přístupné. Lze do tohoto „my“ zahrnout i jsoucna, která nečtou, nemluví a která si vlastní zkušenost neověřují, a to jen na základě rozumění jejich více méně výmluvným projevům?[11] Hans Jonas je zřejmě přesvědčen, že ano. Nejenom proto, že vcelku bezpečně poznáme, kdy má pes žízeň a kdy má strach, ale protože jsme přesvědčeni o určité vývojové, evoluční spojitosti jeho a našich schopností i potřeb. „Bytostná přístupnost“ to možná není, kdybychom ji však na druhé straně chtěli omezovat pouze na introspekci „myslící věci“, ocitli bychom se nebezpečně blízko kritizovaného kartezianismu.

Vraťme se však k Jonasovu výkladu života. Jonas je přesvědčen, že analýzou podstatných rysů živého ukázal, jak každý, i ten nejjednodušší život sám sebe přesahuje, a to právě svými vztahy k prostředí.[12] Organismus není věc, která by se dala zcela vytrhnout ze svého prostředí, a i Petriho miska v mikrobiologické laboratoři, květináč nebo zoologická zahrada mu musí nabídnout aspoň prostředí náhradní – jinak by zahynul, tj. přestal být organismem. Potud je autorův brilantní a stručný výklad zcela přesvědčivý, zda přesahy tohoto druhu už znamenají skutečnou „transcedenci“ v technicky filosofickém smyslu je asi spíš věc vkusu.

Přesto ale na Jonasově výkladu poněkud zaráží to, co v něm chybí. V pečlivě sestaveném a promyšleném seznamu podstatných rysů živého totiž chybí ten nejdůležitější a právě z hlediska autorova záměru asi nejvýznamnější – totiž reprodukce. Právě reprodukce, schopnost za jistých okolností přivádět na svět další podobná jsoucna, schopná podobného vedení života, je „transcedencí“ 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. Jak se mohlo stát, že ji Jonas vynechal, dokonce v souvislosti s evolucí?

Reprodukce právě tak chybí i v Aristotelově diskusi života a živého. Aristotelés vymezuje život na různých místech; jednou pokládá za živé, co je vybaveno vnímáním, zejména všem společným a základním smyslem hmatu (*De part. anim. 653b*). Důkladněji se otázkou života a živého zabývá ve spise *O duši* (*De*

11 Této nápadné podobnosti si všiml i Descartes, vysvětluje ji však jako pouze vnější a nepodstatnou. *Dopis Mersennovi* (březen 1638), in: Descartes, *Oeuvres et lettres*, éd. Pléiade, str. 1004.

12 Tento přesah (stejně jako přesah reprodukce, k němuž se hned dostaneme) nemá nic společného s transcendencí Schelerovou, kterou Heidegger odvozuje z křesťanské teologie a dokládá citáty z Kalvína a Zwingliho (BČ §10, str. 67). Vymyká se tedy také Heideggerově kritice Maxe Schelera.

anima), kde život vymezuje jednou projevy inteligence, vnímání a pohybu anebo výživou, chátráním a růstem. Na jiném místě je to „vlastnost sám sebe živit, růst a chátrat“.[13] Aristotelova základní představa života je ovšem jiná: protože samozřejmě počítá se „spontánní generací“, vznikem života z neživého za účasti tepla (byť jen u živočichů méně dokonalých), není pro něj reprodukce specifickou diferencí živého. Život pro něho také není základní pojem, ale jen jeden z projevů duše, proto zde může reprodukci vynechat.

V jiném, přírodovědečtějším spise ovšem tentýž Aristotelés spojuje život s působením tepla a vymezuje jej právě „narozením a smrtí“, jež jsou všem živočichům společné, i když v rozmanitých modalitách.[14] Na jiném místě spisu *O duši*, kde spojuje reprodukci s (dobrou) výživou, píše, že reprodukce je tou nejpřirozenější funkcí všeho živého, jíž se může aspoň čas od času podílet na věčném a božském, jak jen dokáže. K tomuto cíli také míří všechny jeho přirozené činy. „To, co se zachovává, není on (tj. živočich) sám, nýbrž jsoucí jemu podobné, ne co do počtu, ale podle druhu.“[15]

Ve zmíněném popisu Descartově není pro reprodukci místo,[16] je však příznačné, že si toho všimla jeho poslední žačka, švédská královna Kristina. V dopise mu píše, že mechanický výklad živého ji nemůže přesvědčit: nedovede si představit, jak by se ze dvou hodinových strojů narodil třetí. Tahle prostá námitka možná nabízí klíč k vysvětlení: Descartovi šlo právě o to, jakoukoli transcendenci živočichům upřít, aby ji mohl vyhradit pouze člověku. A nepřipojil se k němu v této věci i jeho kritik Heidegger?

V každém případě je právě reprodukce tím místem, kde se všechno živé přesahuje, a to přinejmenším ve dvojím ohledu. Jednak tím, že „produkuje“ další, podobné životy a tím udržuje existenci druhu. A za druhé tím, že v reprodukci a v generační výměně se patrně odehrává podstatná část toho, co v souhrnném pohledu nazýváme evolucí. Už z těchto důvodů by bylo velice žádoucí, aby si jí náležitě všimla i filosofie, která se chce zbavit moderního „chorismu“, propastného oddělení člověka od života a světa.

13 *De anima,* 412a24; 412a14.

14 *Parva nat*., 478b. Cit. podle A. Pichota, *Histoire de la notion de la vie*, Paris 2002. Spojení života s teplem inspirovalo později Descarta k jeho mechanistickému výkladu.

15 *De anima*, II. 3., 415a – b. Jak upozorňuje A. Pichot (str. 107, pozn. 45), Arisotelés nicméně předpokládá i dědičnost získaných vlastností, např. zmrzačení, i když ne zákonitou a pravidelnou (*Hist. anim*. VII., 585b a násl.).

16 Ačkoli v dopise píše: „že jednotlivé věci hynou a jiné se rodí na jejich místo, to je jedna z hlavních dokonalostí stvoření“, aniž by ovšem tuto dokonalost nějak upřesnil. Mersennovi 27. 5. 1630, in: Descartes, *Oeuvres et lettres*, éd. Pléiade, str. 939.

Literatura:

Aristote, *De l'ame*. Trad. R. Bodeus. Paris 1993.
Aristotelés, *O duši*. Praha 2004.
Burtt, R. A., *The metaphysical foundations of modern science*. New York 1954.
Descartes, R., *Œuvres et lettres*. Éd. Pléiade, Paris 1978.
Heidegger, M., *Sein und Zeit*. Tübingen 1972.
Heidegger, M., *Bytí a čas*. Přel. I. Chvatík a j. Praha 1996.
Hügli – Lübke (Hsg.), *Philosophielexikon*. Reinebeck 1991.
Jonas, H., *The phenomenon of life*. Boston 1966.
Jonas, H., *Philosophische Betrachtungen und metaphysische Vermutungen*. Frankfurt a/M 1992.
Jonas, H., *Princip odpovědnosti*. Praha 1997.
Jonas, H., *Evoluce a svoboda*. In: *Lidé města* (16) 3/2005, str. §§§.
Metzler Philosophenlexikon. Stuttgart 1995.
Pichot, A., *Histoire de la notion de la vie*, Paris 2002.
Ritter – Gründer (Hsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 1–9. Basel 1981 a násl.

(Pro *Lidé města*, 11. 6. 05)