

ŽIVOT ŽIVOTA. METODA II

E. MORIN: La vie de la vie. La méthode, T. II, [d. du Seuil, Paris 1980], s.

V řadě soudobých pokusů smířit filozofii života „Lebensphilosophie“ s pozitivismem zaujímá zvláštní místo Edgar Morin. Je to autor dnes už velmi rozsáhlého díla, které se řadí do pěti skupin: metoda, základní antropologie, současná sociologie, politika, umění. Tuto obsažnost je třeba mít na paměti i tehdy, když posuzujeme Morinovo úsilí vybudovat novou metodu přístupu k fenoménu *člověka*. Morin totiž asimiluje dva, v buržoazní vědě od jejího počátku protichůdné přístupy, přírodovědný a společenskovědný. Jde samozřejmě jen o pokus oba přístupy asimilovat, navzájem koordinovat, a tak otevřít novou cestu k postizení fenoménu lidství. Jak je přitom z poslední Morinovy knihy (jejíž název uvádíme v záhlaví) patrné, je si její autor vědom obtíží svého pokusu. Tyto potíže je schopen reflektovat, avšak vždy na úrovni jednoho nebo druhého přístupu, nikoli však tak, aby dokázal vytvořit skutečnou syntézu obou, kterou má zřejmě na mysli. Výsledkem jeho pokusu je proto vlastně resignace na skutečně funkční syntézu, neboť ji nahrazuje sice působivým, nicméně přece jen jako pouhý kategorický imperativ působícím voláním po uznání jedinečnosti fenoménu *člověka*, jedinečnosti, jež je založena jak na jeho biologické, tak na jeho kulturní podstatě.

Morin se snaží překonat redukcionismus pouze přírodovědního (pozitivisticky orientovaného) přístupu i redukcionismus jen antropologického přístupu. Tuto snahu vyjadřuje paradoxem: živoucí člověk nebo člověk žije. Ve čtvrté, závěrečné hlavě své

knihy, která nese právě název „živoucí člověk“, znovu shrnuje svoje postulaty, jež mají umožnit přístup k jedinečnosti fenoménu *člověka*. Odkazuje přitom jako na východisko na metodologický postulat své knihy *Ztracené paradigma* z roku 1973, který zní: „Všichni víme, že jsme živočichy třídy savců, řádu primátů, rodiny hominidů, rodu homo, druhu řečeného sapiens, že naše tělo je strojem složeným z třiceti miliard buněk, které je řízeno a reprodukováno genetickým systémem, který se vytvořil přirozenou evolucioní, jež trvala dvě až tři miliardy let, že mozek, kterým myslíme, ústa jimiž mluvíme, ruka, kterou píšeme, jsou biologickými orgány. Ale tato znalost je stejně tak neoperativní, jako znalost toho, že náš organismus je vytvořen kombinací uhlíku, vodíku, kyslíku a dusíku.“ (s. 414)

Pouhá znalost biologické podstaty, kterou shrnul v uvedeném citátu, nestačí podle Morina pro vystižení podstaty fenoménu *člověka*. K tomu je nutno navzájem spojit pojetí *člověka* jako zvířete, jako výtvaru přírody s jeho pojetím právě jako *člověka*, výtvaru kultury, nikoli však tak, že by první [*člověk*=*zvíře*] bylo redukováno na druhé [*člověk*=*zvíře*], nýbrž „komplexifikací“ (complexification) jednoho druhým. (s. 415) A k tomu dodává: „...nevykazují principy poznání, které činí z biologie a antropologie dva izolované celky, neschopné vzájemné komunikace, nějaký základní nedostatek? Není snad zapotřebí modifikovat, t. j. komplexifikovat jak biologické stanovisko, tak antropo-

logické stanovisko, aby se mohla nazájem spojit?“ (s. 415)

Morin však nežádá vytvoření pouhé antro-po-biologie, nýbrž žádá vytvoření „komplexní antropologie“: „... je třeba strhnout čínskou zeď, která odděluje antro-po-sociologii od kontinentu života, avšak toto otevření musí uchovat originalitu, neredukovatelnost, specifičnost antro-po-sociálního, které musí být současně založeno, zakořeňeno, živeno životem“. (s. 416—417) Jedině toto „otevření antro-po-sociologie vůči životu“ [myslí se v biologickém slova smyslu] umožní „rozpoznat plnou realitu člověka. Znamená to skoncovat s idealistickou visí člověka nad přírodou. Znamená to skoncovat s disjunktivní visí člověka, kde člověk závisí od života pouze geny a tělem, zatím co jeho duch a společnost jím unikají...“ (s. 417)

Co tedy chce Morin dosáhnout? Jeho cílem je, jak tvrdí dále, „... otevření antro-po-sociologie, nikoli pan-genetismu, pan-etologismu, socio-biologie, organicismu, nýbrž toho, aby byla antro-po-sociologie obohacena skutečností, životem, podstatou, komplexností. Rovná se to jejímu otevření komplexnímu způsobu myšlení, jež současně zajišťuje její neredukovatelnost, komplexní visí života, aby se mohla rozvinout ještě komplexnější vise lidského.“ (s. 417)

Stejná idea „životnosti“, která musí podkládat pochopení fenomenu člověka, je nezbytná pro pochopení společnosti. Naše lidská společnost, tvrdí Morin, žije, je živoucí. Podle Morina je „naše společnost živoucí nejen proto, že má jistý druh eko-organizačního „života“, který je konstituován interakcemi (asociacemi), symbiosami (parasitismy), exploatacemi, ale ještě radikálnější svou samotnou organizací, která je auto/feno-geno/-eko-reorganizací... Paměť a společenská komunikace disponují jazykem... který má

stejnou strukturu jako genetický kód.“ (s. 420) A k tomu dodává, že antro-po-společenská struktura práce vyprodukovala a rozřešila více méně komplexním způsobem základní problémy živoucí organizace, jako jsou diferenciace, specialisace, polykompetence; hierarchie, heterarchie, anarchie; centrismus, polycentrismus. Charakteristické pro Morinovo pojetí je, že samu techniku nepovažuje za antro-po-společenský produkt, inovaci, jak uvádí, nýbrž za projekci živoucího lidského organismu mimo něj, vně lidského organismu. Technika se v tomto pohledu pro Morina neomezuje jen na jednotlivé techniky a jednotlivé výrobky; technika představuje rovněž společenskou „intra organizační technologii“. (s. 420)

Toto zdůrazňování *života*, tedy biologického podkladu lidské existence je pro Morina typické. A ačkoli neustále zdůrazňuje neredukovatelnost sociálně antropologického určení člověka na jeho biologickou podstatu, přece jen do jeho kategorie *žítí*, jež by měla v sobě neredukovaně sloučit jak biologickou, tak kulturní (společenskou) existenci člověka, vstupuje biologické určení lidské existence podstatnou měrou. Morin vyzývá k tomu, abychom „přestali být nad-přirození“, neboť jsme „lidsky živoucí. Vtělí nás do lidství znamená vtělí nás do života, v němž se vydělujeme svým lidstvím. Všechno v člověku, celek člověka je ponořen do života, zaplaven životem, žije. Vlastníme život a ten vlastní nás. Ztrácíme sebe, když ztrácíme život.“ (s. 419)

Ve stejném duchu pokračuje Morin, když tvrdí: „Žijeme život tím, že žijeme svůj život. Žijeme nejstarší a současně nejaktuálnější život. Vzešli jsme, jako všichni ostatní živoucí, z téhož předka a tento předek, který se nepřestal zdvojovat, žije v každé z našich třiceti miliard buněk, stejně jako

v celé naší bytosti. Jako všichni žijící vlastně přežíváme. Zažili jsme neuvěřitelnou biologickou náhodu narození... naše smrt nás vrací k našemu biologickému osudu tím, že nás z něho vytrhuje a to, co je nejvíce kulturního, totiž naše mýty o nesmrtelnosti a znovuzrození, jsou pochopitelné jen proto, že jsme smrtelní: vyjadřují magický zoufalý boj každého živoucího se smrtí..." (s. 419)

Existence společnosti je rovněž životem. Uznáme-li toto tvrzení, pak podle Morina neredukujeme společnost na biologii, nýbrž ji obohacujeme o pojem života. (s. 421)

V tomto duchu razí Morin rovněž pojem „plného života“ „plného žití“ (être hyper-vivant). Tento pojem však nemá ráz požadavku nebo ideálu. Je to naopak postulát, který konstatuje, že individuální lidský život není nikdy pouhým žitím, nýbrž že je vždy oním již zmíněným úplným žitím. "Život, jak jej člověk žije, poznamenává *hybris*, čili opak uměřenosti: člověk, píše Morin, právě jako „homo se snaží konsumovat proto, aby žil. Snaží se rovněž stravovat sebe v žití a proto že je homo sapiens plně žijoucí bytostí, je současně homo demens." (s. 421) Tuto myšlenku „plné životnosti“ člověka rozvádí Morin do dalších určení, která jsou všechna biologické povahy, i když Morin zdůrazňuje kulturu, její podstatný přínos k tomu, že je člověk vždy něco více, než kolik vymezuje jen biologické určení. A tak je mu člověk superžijící bytostí, protože rozvinul na nejvyšší stupeň kvality života, je hyper-sexuální bytostí, protože neomezuje svou sexualitu na reprodukci, je super-živočichem, protože lidský mozek v sobě zahrnuje dědictví mozků plazů, savců a primátů a protože člověk „neslýchaným způsobem rozvinul živočišné chování, neboť do něj vnesl techniku, živočišnou strategii, neboť ji obohatil o vědomí". Člo-

věk je super-živočichem, protože má neuhasitelné potřeby, nekonečné touhy a protože nepřetržitě hledá. (s. 422) Člověk je navíc super-savcem, protože je po celý život poznamenán svou symbiósou s matkou, protože je po celý dospělý život poznamenán dětskými vztahy přátelství a bratrství a protože rozvinul takové kvality paměti, inteligence a efektivity, jaké jsou typické a vlastní jen pro něj. Člověk je konečně dle Morina super-primátem; člověk generalisoval a rozvinul v průběhu hominisece druhotné rysy a chování primátů, jako je užívání nástrojů, lov a dovedl k hypertrofii mozek primátů, svých předků. Tedy — dle Morina — „homo sapiens se svým mozkem, svou dospělou mladostí představuje hlavu, která hledá ve všech směrech a toto hledání se rozvíjí v technice, cestách, bádání, výhledech, gastronomii, hře, lásce, erotice, drogách, mystice, poesii, filosofii, vědě, dokonce i v jeho t. j. Morinově vlastní knize". (s. 423) Úhrnem vzato: hominisece nepotlačuje v člověku živočišna, ale dovršuje ho. Na druhé straně, jak tvrdí Morin, hominisecí se dovršuje taková mutace živočišnosti člověka, že se tato živočišnost mění v lidství. Podle Morina je to „revoluce ve vývoji, jež se stává nejprve psychickou, společenskou, kulturní a nakonec se transformuje v historické bytí". (s. 424)

Otázkou, co působí tuto mutaci živočišného v lidském a jeho transformaci v historickém bytí, se Morin nezabývá. Podotýká pouze, že byla v moderní filozofii položena jako otázka „našeho zakořenění ve světě života — Lebenswelt — a to od Nietzschea a Bergsona po Husserla a Merleau-Pontyho". Morin sám se domnívá, že může být zodpovězena pouze „reflexí faktů, poskytnutých vědeckým poznáním života". (s. 424) Nemůže být však ani sporu o tom, že „Lebenswelt“ zastu-

puje Morinovi společenskou praxi a že filosofická inspirace pro jeho pojetí mutace přírodního v přírodně kulturní je dána filosofií života. Samy vědecké údaje o přírodním bytí, ať je poskytuje ekologie, genetika, etologie nebo sociobiologie, nemohou poučit o tom, co je život člověka. Jak píše Morin, „oikos, genos, bios“, neposkytují samy žádnou normu, ale dávají základ k reflexi a k uvědomění si komplexity. Jsou rovněž nezbytné k tomu, abychom si uvědomili, že se finality života vyvíjí stejně jako žití samo. Morin klade rovněž důraz na nutnost pochopení toho, že rovněž antropologicko sociální finality podléhají mutacím. V této souvislosti používá typického pojmu pro filosofii života, totiž pojmu krise: „V historických vývojích a mutacích dochází k mutací finalit a my se nacházíme nepochybně v epoše hluboké civilizační krise, v níž jsou v krizi finality našeho žití“ (s. 424), mezi jinými sama otázka života a smrti, neboť lidstvo dosáhlo takového stádia ve vývoji prostředků transformace, ovládnání a destrukce života, že si musí zcela nově položit otázku své zodpovědnosti vůči životu. (s. 425)

Morin si klade dlouze otázku manipulace genů a myšlení, tedy dvojí manipulace, kterou učinil dosavadní vývoj vědy již prakticky proveditelnou a použitelnou. (s. 427). Tato otázka ho vede k úvahám nad tím, kdo tuto manipulaci může (bude) kontrolovat, k otázce obrany proti manipulaci. Je typické pro Morinovo filosofické východisko, že pochybuje o tom, že by samotná věda byla schopna postavit účinnou hráz proti škodlivé manipulaci. Jediná obrana spočívá podle Morina v humanistické morálce, která se opírá o nevědeckou koncepci člověka jako individuálního subjektu. Ale tento antropocentrický humanismus se v naší době hroutí „ve skutečném ideologickém kataklysmatu, pod tlakem nejen

scientismu, který nezná žádný subjekt, nýbrž také pod tlakem národního státu, který v konečné a nejvíce rozhodující míře využívá pokroků vědy“ (s. 429) A co je podle Morina ještě horší: samotný humanistický mýtus dobytí a ovládnutí přírody slouží jako kamufláž nové vlády nad lidským osudem, protože vychvaluje údajně novou vládu člověka nad jeho osudem (ibid.). Není třeba zdůrazňovat, že i zde jsou zvlášť pregnantně přítomny všechny rozhodující prvky „Lebensphilosophie“, pokud se týká její kritiky vědeckého pokroku jako nebezpečí ohrožující lidstvo i obvyklých tezí o nehodnotovosti vědy, krizi humanismu a pod. Skutečný problém je v tom, že Morinovi zůstává zcela ukryt nový subjekt historického pokroku, jehož součástí je i pokrok vědy. Reálná nebezpečí zneužití vědy hodlá Morin proto odstranit tím, co nazývá komplexním člověkem, to jest takovým (sebe) poznáním člověka, v němž člověk přestane být mýtem, abstrakcí nebo dokonce nicotou. Komplexní člověk vzejde podle Morina z nutné hominísace stávajícího humanismu (humanísace ve smyslu pochopení toho, že člověk je žijící, nikoli nad přírodou čnící člověk), ve vytvoření „anti-mýtu komplexního bio-kulturního člověka“. (s. 430)

Komplexnost života je třeba postavit proti zjednodušující logice „umělého stroje pseudoracionality [„instrumentálního“] rozumu, který homogenizuje a manipuluje“. (s. 432) A k této tezi, která připomíná teze Frankfurtské školy, dodává Morin následující: „Život v sobě nese myšlenku, nikoli sice iracionality, ale iracionalísace, která vzdoruje instrumentalísaci.“ (ibid.) V tomto duchu vzdáleného ohlasu nietzscheovské filosofie hlásá Morin pro ochranu hodnot života vytvoření nové bio-antropo-etiky a nové antropo-bio-politiky (ibid.) Zmiňují se zde jen krátce, že v souvislosti se svou novou

bio-antropo-etikou a antropo-bio-politikou přesahuje Morin původní hranice svých úvah směrem k filosofii dějin, jež rovněž nese rysy „Lebensphilosophie“: základním problémem vyvinutého, plně hominisaného člověka ve smyslu jeho předchozích úvah, které jsou zde jen stručně zachyceny, je hyperkomplexní charakter vztahů mezi myšlením a mozkiem homo sapiens a v korelaci s nimi problém hyperkomplexních jevů v lidské společnosti. Morin definuje hyperkomplexitu jako „růst organizačních schopností, zejména inventivních a evolutivních, jenž je vázán na zmenšování forem donucení a v souvislosti s tím na růst přeměny neuspořádanosti ve svobodu“. (s. 434) Tragedie lidských dějin se Morinovi jeví v tom, že okamžiky rozvoje vysoké komplexnosti jsou vzácné a nespojují se s sebou vlastní desintegrací a regres. Politická tragedia spočívá podle něho v tom, že existuje protiklad mezi antropo-sociální skutečností, která produkuje vysokou komplexitu a politickým myšlením, „jež odpovídá na dvojznačnosti, nejistotu a protiklad zjednodušování, simplifikací, manichejismem a exorcismem“. (s. 437) A konečně je zde údajná tragedia revoluce. Podle Morina ty revoluce, „které se snažily nastolit hyperkomplexitu, upadly do nejhorších regresí a stabilisovaly se jen terorem a nastolením posvátného, t. j. nejnižších forem společenské organizace“. (ibid.)

Na to si Morin klade otázku: jak zachovat hyperkomplexitu? Nevidí jinou cestu než v návratu k „živým silám“ (forces vives) bratrství a lásky; těmto pojmům se pak v následujícím snaží dát nejen metaforické a mytologické, eventuálně psychoanalytické určení, nýbrž se je snaží zakotvit v bio-genetických, bio-etologických, antropo-sociálních a antropo-politických konotacích. (s. 438 an.) Sama láska a bratrství ovšem nestačí; musí být do-

provázeny inteligencí, porozuměním, bojem proti omylu. (s. 446) S potřebou lásky a bratrství je spojen prožitek lidství. Morin chápe lidství „jako zážitý individuální pocit příslušnosti nejen k jednomu biologickému druhu, nýbrž k jedné subjektivní identitě, která vede k rozpoznání druhého, tedy cizince jako možného alter ego“. (s. 448) Odtud vyvozuje dále lidství jako projev osudové komunity lidí, jež má dnes nejen technickou možnost, aby se stala skutečností, nýbrž je to dokonce racionální, logická, ekonomická a především vitální nutnost. (s. 449) Ale: kvality hyperkomplexity, bratrství, láska, porozumění, svědomí, jež jsou podle Morina odpovědí na problémy nejednoty, desintegrace, degradace, zmatků, nepředstavují univerzálně, jednou provždy platná řešení, protože je nelze ani diktovat, ani programovat. Nemohou samy o sobě zabránit novému barbarství, kdyby skutečně přišlo. Mohou je jen zmírnit. Morin nenabízí žádnou jednoznačnou vizi. Lidstvo je podle něho odsouzeno neustále usilovat o hyperkomplexitu, která je nerozlučně spjata s náhodou a nejistotou. Odmítá jakýkoli program, který slibuje optimisticky harmonické řešení protikladů jako lživý mýtus. Lidstvo, protože není abstraktní, nýbrž proto, že žije, vyvíjí se, v podstatě bloudí a jeho bludná cesta představuje současně jeho cíl. (s. 450, 451) Lidstvo dnes možná žije svou agonii nebo agonii svého nového zrodu. Podstatné je ubránit se jakémukoli redukujícím myšlení: „Nemůžeme napříště ničeho dosáhnout, musíme se napříště všeho obávat od myšlení, jež je neschopno pojmut komplexnost živoucích, společenských, lidských realit a komplexnost problémů, které klade současná krise lidstva. Chcípíme na nepochopení komplexnosti.“ (s. 452)

Toto je vlastní závěr Morinových úvah, které v sobě spojují často pro-

nikavé pochopení pro biologickou podstatu člověka s typicky lebensfilosofickým přístupem ke společenské realitě, pro který je příznačný pesimistický historismus, skepse vůči humanistickým hodnotám vědeckého poznání, zaměnění projevů krise určitého společenského řádu za krizi civilizaci, bezvýchodnost řešení této krise, apelování na abstraktně pojatou morálku a *last but not least*, záměna skutečných společenských sil abstraktně pojatými hodnotami bratrství a lásky. Je typické, že se v Morinových úvahách nikdy neobjevuje konkrétní historický subjekt (a současně objekt) stále dál pokračujícího procesu hominísace (Morin má nepochybně pravdu, naznačuje-li, že tento proces není ukončen), že v jeho pojetí nikde nevystupuje společenská praxe, jejímž prostřednictvím docházejí výrazu reálné zájmy společenských tříd, vrstev i jednotlivců, a tak dochází ke skutečnému historickému pohybu. Je také charakte-

ristické, že Morin nikde neuvažuje o zákonitosti procesu hominísace, tedy procesu historického bytí, odhlédne-li od zákonitostí biologických a fyzikálních procesů. Navíc je zřejmé, že Morin, podobně jako jeho krajan Monod, považuje sám vznik života a lidského druhu na naší planetě za nahodilý. Nahodilost, náhoda zůstává proto pro Morina základní kategorií, když uvažuje o životě člověka a lidstva jako o neustálém, nekončícím bloudění, v němž je právě iracionálnímu přiřknuta důležitost, pozitivní role obrany proti příliš zjednodušujícímu instrumentálnímu a tedy ochuzujícímu a zotročujícímu racionalismu. Také v tomto, jako v jiném, zůstává Morin stát na pozicích Lebensphilosophie s odezvami Nietzscheho (iracionalismus) vitalismu (Bergson), fenomenologie (Husserl), psychoanalýzy (From — láska, bratrství), Frankfurtské školy (instrumentální rozum) a jiných.

Petr Horák

KRITICKY O NOVÝCH TENDECIÁCH V ROZVOJI SÚČASNEJ BURŽOÁZNEJ ETIKY

K. A. ŠVARCMANOVÁ, *Novyje tendencii v razvitii sovremennoj buržoaznoj etiki*. Moskva 1977, 144 s.

Meno K. A. Švarcmanovej nie je potrebné filozofickému svetu osobitne predstavovať. Vpísala sa doňho desiatkami štúdií, odborných teoretických článkov i mnohými monografiami z oblasti etického myslenia.

Roku 1964 sa na knižný trh dostala jej obširna monografická práca s názvom *Etika... bez morali* (Moskva 1964, 264 s.), venovaná kritike buržoázných intuitivistických, existencialistických, neotomistických a neopositivistických etických teórií.

Dôkazom toho, že autorka sa i naďalej intenzívne venuje problémom

kritiky súčasných buržoázných smerov v etike z pozícií marxizmu-leninizmu, je aj posledná z jej prác *Novyje tendencii v razvitii sovremennoj buržoaznoj etiki*.

Autorka pri pertraktovni základných myšlienok svojej práce vychádza zo stavu súčasnej buržoáznej spoločnosti, ktorá v plnej miere podkopáva základné princípy mravnosti, pestuje kult sebecka, násilia, agresivity, egoizmu a reaguje na stále chladnokrvnejšiu a otvorenejšiu expanziu amoralnosti tohto zriadenia.

Jedným z posledných, veľmi vplyv-