

EŠTE RAZ O EVOLÚCII

TORRIS, G.: *Penser l' évolution. De la bête à l' homme.* (Premýšľanie o evolúcii. Od zvierat'a k človeku.) Paríž, Editions Universitaires 1990, 224 s. ("Penser la science").

Autor, lekár a filozof, ponúka syntézu novších výsledkov v oblasti evolúcie, porovnávacej anatómie a vzájomných adaptácií medzi živočíšnymi druhmi a procesmi hominizácie. Zvlášť ho zaujíma finalita všetkých týchto procesov evolúcie živého. Práca pozostáva z dvoch veľkých častí.

Prvá časť je venovaná "mimoludskému", živočíšnemu (a do určitej miery aj rastlinnému) životu, pričom tu ostro kritizuje darwinovské a neodarwinovské tézy ako neplodné. Patrí sem aj Monodova práca *Náhoda a nevyhnutnosť*, ktorá spôsobila svojho času veľký rozruch tým, že generalizovala neodarwinovské pojmy mutácie (ktorá je vecou náhody) a výberu. Monod si navyše vyslúži dve charakteristiky: mechanista a redukcionista redukujúci život na hmotu.

Dnešní filozofujúci biológovia vôbec ignorujú pojem účelovosti napriek jeho 2000-ročnej histórii. Navyše ide o pracovný pojem; keď biológ objaví nejaké nové správanie, orgán či metabolický reťazec, vždy si musí položiť otázku: "Na čo to slúži?" (s. 24). Organizovaný život hmyzu i vyšších živočíchov nemôže byť výsledkom nejakých náhodných hľadání, ale musí mať nejakú inteligentnú príčinu. Dokonca aj Monodovu "teleonómiu" možno pokladať za finalitu, hoci jeho svetonázor finalitu odmieta.

Účelovosť ostane kľúčovým pojmom v tábore filozofov života spiritualistického razenia a odtiaľ sa dostane k Lamarckovi a do lamarckizmu s jeho pojmami dedičnosti a "úsilia". Znova to však musí byť filozof, ktorý vystihne filozofický význam tohto pojmu ako ilustráciu svojej "vôle v prírode" (s. 32) (Schopenhauer). Život ako vôľa, "orientované úsilie" musí mať nejakú finalitu či zmysel, ktorý je smerovaním a významom zároveň. Tento zmysel je zrejmejší u jednotlivca než u druhu či v samotnej evolúcii. Je tým zmyslom stále človek?, pýta sa autor. Napr. baktérie jestvujú v nezmenenej podobe miliardy rokov, kým človek je na zemi len niekoľko stotisíc rokov.

Zmysel evolúcie je aj jednou z hlavných téz tejto práce: "... ukázať, že evolúcia má zmysel, ktorý neslúži len na udržanie života. Budeme zastávať názor, že evolúcia zmysel má ... a zároveň že tento zmysel nie je nevyhnutnou vôľou živého sveta žiť - ten sa mohol zaobísť aj bez evolúcie, ak by bol mal iba tento zámer. A napokon budeme tvrdiť, že tento zmysel tiež nie je zmyslom pokroku Myslenia či Ducha. To bude jedným z originálnych prínosov tohto skúmania ... na prvých stupňoch života (ako hovorí Gregor z Nisy) je toľko intelektu ako na stupni, ktorý sa objavuje s ľudstvom. Pokrok od živočíšnosti k ľudstvu je iného rádu." (s. 35). Lebo život samotný je hodnotou a podmienkou ostatných hodnôt.

Namiesto evolúcie, ktorá sa príliš automaticky spája s pokrokom, zdokonaľovaním a časom, by sa malo hovoriť o (neutrálnejšom) transformizme. Živé bytosti charakterizuje predovšetkým zložitnosť, a nie to, čo prináša evolúcia alebo prostredie.

Úzka špecializácia je prekážkou, keďže je nezvratná. Napr. ak vymizne rastlina, na ktorú sa adaptoval nejaký druh húsenice, vyhynie aj tento druh. Niektoré uličky vývoja života sú slepé, čo je dôvodom vyhynutia početných druhov: počet živých živočíšnych druhov sa odhaduje na asi jeden a pol milióna a tých vyhynutých, fosílnych je najmenej 10 miliónov. Ďalšie druhy hynú pred našimi očami, pričom najviac sú ohrozené vyššie formy života. Je dokázateľné, že keď budú životné podmienky napr. pre stavovce už neznesiteľné, bezstavovce prežijú a poslednými kandidátmi na vyhynutie budú spomínané baktérie.

Život teda nemohol vzniknúť náhodnými kombináciami a už v animálnom živote pôsobí intelekt, čo je tézou 2. kapitoly tejto časti. Ak je Logos človeku vlastný, znamená to, že tu bol už na začiatku a prejavuje sa v celých dejinách života, takže "človek nie je jediná bytosť, ktorá participuje na nejakom nadľudskom rozume".

Autor pri tejto príležitosti poukazuje na neúspech existencializmu, počnúc schelerovskou iniciatívou až po filozofie smrti človeka, ktoré z neho vzišli. Jeho "úvaha sa vyhýba tomuto typu spytovania, ktoré pokladá za neužitočné a ... zdôrazňuje originalitu človeka, ktorá ho uchráni pred zničením v dôsledku ľahostajnosti prírody" (s. 44). Lebo "zvíra možno pochopiť len prostredníctvom človeka a človeka možno pochopiť zasa pochopením zvierat'a". Za týmto vzájomným chápaním sa skrýva "recipročná genéza" človeka a zvierat'a. Logos nie je kritériom rozlišovania medzi nimi, ale medzi organickou a anorganickou prírodou. Autor pozná staršie i súčasné koncepcie, podľa ktorých nadhmotná skutočnosť alebo princíp sa nezastavuje na úpätí živého, ale vzťahuje sa na celý makrokozmos; necíti sa však byť ani povolaný, ani pripravený tento prah prekročiť.

S cieľom opísať podstatu animality si autor zvolí ako "ideálny typ" článkovce, najmä ich dva navzájom súperiace (na život a na smrť) podkmene: pavúky a osy. Opisuje rôzne "vojnové" ľsti, útočné i obranné postavenia, ktoré pritom využívajú a ktoré pripomínajú vojnové stratégie človeka, vrátane zdokonaľovania výzbroje. Rozdiel je len v tom, že "intellectus agens" ovláda v podobe pudu celý jeden živočíšny druh, kým u človeka sa týka jednotlivca. Nechýba pritom ani informácia, ani poznanie, aj živočích vynaliezajú všetky možné prostriedky na to, aby prežili.

Nemožno sa vyhnúť konštatovaniu, s akým sa stretávame u nejedného autora od Tomáša Akvinského po Maeterlincka, že je tu jeden "spoločný fond", ktorý pôsobí tak vo flóre, ako aj vo faune, vrátane každého človeka. Náš autor si všimne tento kozmologický dôkaz božej existencie, no jeho predsavzatím je "ukázať, ako a v akej podobe dokáže Intelekt prebývať tak v každej 'rozumovej bytosti', ako aj v bytostiach či cez bytosti, z ktorých žiadna nie je rozumová ..." (s. 51). Podobnosť medzi "nevedomým vynaliezáním" ("bioinvenca") a "vedomým vynaliezáním" je veľká, ako potvrdzujú početné javy mimetizmu (napodobňovanie správania medzi rôznymi druhmi, prispôbovanie sa okoliu a pod.). Biológovia, ktorí tieto javy pozorujú a opisujú, sa však väčšinou neodvážia, často v dôsledku nejakej obmedzujúcej ideológie, rozlíšiť v nich intelekt, ktorý je základom pudového správania. V tomto zmysle treba pripustiť, že aj rastliny sú entomológmi.

Tak ako ľudské, aj "mimofudské" myslenie slúži nielen užitočným, ale aj neužitočným hodnotám (umenie, hra). Sme tak svedkami spontánnej evolúcie života, keďže

Boh a božské môže byť len dokonalé. O estetických prejavoch života a prírody umožňuje hovoriť analógia s ľudským umením. Ľudský duch dokáže rozpoznať túto príbuznosť medzi ľudským umelcom (maliarom, hudobníkom a pod.) a tvorcom formy krídla či spevu vtáka. Okrem filozofov, ako boli Kant, Schelling a iní, to bol najmä romantizmus, ktorý vyzdvihol príbuznosť medzi krásou prírody a krásou vytvorenou človekom.

Tu má korene aj neúspech abstraktného umenia: nedosahuje ani len umenie prírody, jej génia. Génii pôsobiaci v rastlinách a živočíchoch by sa mohol pokladať za intelekt v širšom zmysle, aj keď nedisponuje artikulovanou rečou, a podľa autora by sa mohol ešte aj naň vzťahovať herakleitovský "logos" a platinovský "nous" (s. 67).

Aj keď druhová intelektová aktivita čiže pud v porovnaní s ľudskou nie je diskurzívna, výsledky sú podivuhodne podobné. Ani myslenie u človeka nie je len diskurzívne, ale utieka sa aj k intuícii, vhl'adu (Spinoza, Bergson), ktorej medze stanovil Kant svojou intelektuálnou intuíciou. A predsa podľa autora si nemožno v spomínaných zápasoch medzi osami a pavúkmi, najmä v rovine informovania sa o správaní "nepriateľského" druhu, nevšimnúť aplikáciu akejsi intelektuálnej intuície, aj keď táto prebieha v čase a orientuje sa na minulosť a prítomnosť, nie však na budúcnosť. Predvídanie budúcnosti však iste nechýba napr. rybám pripravujúcim sa na chodenie po štyroch alebo plazom pripravujúcim sa na lietanie.

Dôkazom priameho, intuitívneho poznania u človeka nie sú len rôzne filozofické koncepcie intuície, ale aj niektoré paranormálne javy (telepatia, jasnovidectvo atď.) za predpokladu, že sa dokážeme vyhnúť šarlatánstvu, ktoré ich často sprevádza. Autor sa dokonca optimisticky vyjadrá, že "jedného dňa metapsychisti pravdepodobne v týchto javoch odhalia nie nejaké vyššie schopnosti, ktoré by ľudstvo malo rozvinúť, ale naopak potvrdenie toho, že u človeka ide o reziduá strateného pudu, ktoré sa v priebehu storočí strácajú, a preto sú viditeľnejšie u prvotnopospolného človeka (tu by sme ich mali v rámci záchrannej archeológie naliehavo skúmať)..." (s. 71).

S intelektom však človek získal slobodu, čo ho postavilo na roveň ostatným rozumovým bytostiam, vrátane anjelov: "Môže ísť len o anjelov, ktorí sú sami dedičmi oddelených intelektov, ako ich chápali neoplatonici, oných eónov, z ktorých niektoré mohli riadiť evolúciu druhov." (s. 73).

Bude však treba počkať až do začiatku 20. storočia, kedy cirkev pripustí možnosť zmierenia katolíckej viery s transformizmom. Iste to súvisí s opustením ortodoxného a po stáročia vládnuceho tomizmu a s prechodom k novotomizmu. Príkladom môže byť novotomista Maritain, podľa ktorého predpoklady živočíšnych druhov smerujú k anjelom. Jeho "angelológia" dokonca stanoví "anjela druhu" ako základ nielen pudov, ale aj celej filozofie prírody.

Jestvovanie sprostredkujúcich síl, nástrojov a agensov využívaných Stvoriteľom uznával už stredoveký islam, ktorý mal k neoplatonizmu bližšie než katolícka filozofická tradícia, v ktorej sa účasť človeka na kreácii podceňuje. Aj Leibniz, hoci jeho monády pripomínajú oddelené intelektuálne jednotky a jeho monadológia je "psychobiológiou" (Souriau), je stále v zajatí Starého zákona. Ďalej sa dostane Schopenhauer so svojou "vôľou" ako podstatnou vlastnosťou živočíšneho druhu (s. 81). Na strane druhej aj Schopenhauer podľa ohľadu, keď človeka úplne podriadil druhu ako hociktorého iného živočícha, a tým ohlásil jeho smrť. V skutočnosti intelekt ľudského jedinca nie je

druhový, ale možno ho porovnať s druhovým intelektom zvierat; jeho prirodzenosť participuje na prirodzenosti sprostredkujúcich bytostí, a preto ho možno nazvať "angelus terrestris" (s. 85). Podceňovanie individuálnej vôle žiť a ontogenézy jednotlivca je vôbec typické pre celé osvietenstvo.

Autor neobchádza pri tejto príležitosti ani ťažký problém prechodu od druhu ako idey, eidos-u, inak povedané od esencie k existencii nadanej tvorivosťou a približuje etapy jeho riešenia v dejinách filozofie: Platón (*Timaios*) - Aristoteles (forma informujúca iba jedno telo) - Filón ("logoi") - Plotinos (hypostázy Jedného) - Sohrawardi (1155-1191) (participácia druhových anjelov na jednotlivcoch druhu). V tomto poslednom predstaviteľovi iránskeho stredoveku vidí autor popri Averroesovi a Avicenni dokonca zavŕšenie neoplatonizmu (s. 95).

Kresťanstvo tieto pojmy a koncepcie odmietlo, preto ďalej prežívajú v rôznych podobách hermetizmu (Besantová, Bernhardt, Gardner), tohto dediča kabbaly, germánskej a hinduistickej teozofie, ku ktorým sa treba stavať kriticky, v ktorých však možno pritom nájsť aj také zrnká pravdy ako napr. pojem "skupinovej duše", ktorá sa dokáže učiť a získavať skúsenosti. Toto možno využiť nielen v spomínanom prípade antagonizmu pavúkov a ôs, ale umožňuje to prekonať tak (lamarckovský) fixizmus, ako aj kreacionizmus.

Svoj exkurz po teozofii autor uzatvára konštatovaním: "Treba pochopiť, že pod falošnou presnosťou týchto iluministických učení sa skrýva istá pravda, pravda emanatizmu a procesie a pravda postupnej individualizácie oddelených intelektov, ktoré spájajú jednotu a mnohosť (a dichotómiu), a to spôsobom, ktorý sa v našej bezprostrednej skúsenosti nevyskytuje." (s. 102).

Sám autor sa priznáva, že jeho stanovisko najviac ovplyvnil Plotinos s jeho "mnohorakou jednotou" či "jednotou v mnohosti" ("unité multiple") a "univerzálnym živočíchom" obsahujúcim ostatné živočíchy až po (nedeliteľné) druhy. Napr. idea koňa nesídi v nejakom oddelenom inteligibilne (ako sa nazdával Platón), ale je samotná už vďaka intelektu, ktorý sa v nej ozvlášťuje a pritom neprestáva byť intelektom schopným myslieť aj iné veci. Potvrdzujú to experimentálne overené javy konvergencie živočíšnych tvarov, znemožňujúce vybudovať nejakú pozitivistickú teóriu adaptácií. Tak si možno vysvetliť, že úplne odlišné alebo navzájom súperiace živočíšne druhy používajú tie isté prostriedky, alebo sa vyznačujú tými istými tvarmi (plutvonožce, veвериčka poletavá, kuskus, a pod.) Fenomén adaptácie pokračuje aj vo vzťahu medzi flórou a faunou - aj tu jestvuje obeh informácií. Autor to ilustruje na početných príkladoch (úloha hmyzu pri oplodňovaní rastlín atď.). Aj na týchto javoch sa zakladá "psychobiológia" (s. 117), ktorej poznatky sa nevzťahujú na jednotlivca, ale na druhy a potomstvá, vrátane rastlinného sveta s jeho "duchovnými sprievodcami" a vynálezmi, na ktoré neodarwinistické vysvetlenia nestačia.

Pri tejto príležitosti sa autor vyrovnáva s Bergsonom, ktorý sa inak vracia do filozofického života vo Francúzsku. Vytýka mu, že podcenil subjektívny život rastlín, umelo oddelil intelekt od inštinktu a "epistemologická prekážka", na ktorú narazil, mu nedovolila rozhodnúť, či je život jedno alebo mnohé. Výčitky adresované Bergsonovi sa z veľkej časti vzťahujú aj na jeho nasledovníkov ako E. Le Roy a Teilhard, ako aj R.

Ruyer, ktorému sa inak autor cíti spomedzi francúzskych filozofujúcich biológov najviac zaviazaný.

Na strane druhej si uvedomuje, že aj jemu by sme mohli vytknúť určitý vitalizmus a animizmus, proti čomu sa ohradí tým, že svoje odkazy opiera o istú "filozofiu perennis", a nie o nejaké módné filozofické prúdy. Riešenie vidí aj v lepšom porozumení a zblížení medzi filozofmi a vedcami. Ak je filozof povolaný uvažovať o výsledkoch vied, tak vedec má ťažkosti s generalizovaním, väčšinou filozofuje zle, alebo sa snaží svoju prestíž zneužiť na presadenie svojich omylov. Výnimkou v tomto ohľade nie je ani veľký etológ K. Lorenz, ktorého výsledky a myšlienky sú z filozofického hľadiska nedotiahnuté. Fixná idea "antropomorfizmu by nám nemala brániť povedať, že to, čo si predstavuje zoopsychológ, je tým, čo si pred ním predstavoval živočíšny druh. Predstavivosť zoológa len znova objavuje, rekonštituuje prácu inej predstavivosti, ktorá tak ako jeho predstavivosť čerpala z istého vedenia." (s. 124). Filozof ako "voľnomyšlienkar" v dobrom slova zmysle by mal mať dosť odvahy, aby pripomínal to, čo ignoruje vedec, lebo to prekáža jeho "scientistickému" náboženstvu.

Na pochopenie animácie viacerých tiel tou istou dušou či zla v "mimoľudskom" živote iste treba filozofický pohľad. Tézu o "skupinovej duši" možno lepšie pochopiť na príklade jednovaječných dvojčiat, ktoré majú rovnaký temperament i osud, ale dve vedomia, aj keď nie celkom oddelené. U človeka sa síce "intellectus agens" vteľuje do jedného tela, ak sa však náhodou toto telo zdvojí - pre biológa sú dvojčatá rovnakou anomáliou ako siamské dvojčatá - obe telá bude ovládať ten istý intelekt. "Táto 'metafyzická' skúsenosť možno prispela k mýtu dvojako inkarnovanej duše, ktorým by sme mohli vysvetliť dokonalú lásku medzi mužom a ženou, 'bláznivú lásku', bratskú lásku vyplývajúcu z dvojrozdelenia androgyna, ktorý bol pôvodne dvojitý, lásku, ku ktorej má pohlavná láska ďaleko, už len pre agresivitu, s ktorou sa vo svojom ambivalentnom založení spája..." (s. 127).

Problémom perversnosti a zla sa napokon zaoberá jedna celá kapitola (IV), pričom autor zostáva verný svojmu "ideálnemu typu", článkovcom a menovite plošticiam. Na ich pohlavnom živote ilustruje svoju ďalšiu úvahu o krutostiach života, pričom nejde o zlo náhodné alebo nevyhnutné, ale o zlo jednoducho chcené ako také, čo nemožno povedať ani o človeku, ktorý síce zlo pácha, ale výslovne ho nechce. Iný príklad zvrátenosti, ktorú nájdeme aj u človeka: alkoholizmus mravcov, ktorý spôsobil už vyhynutie celých druhov (s. 141). "Ak bolesť u rastlín zostáva hypotézou, ktorá nie je ani overená, ani vymyslená, utrpenie zvierat sa vyskytuje všade a popierajú ho len tí, čo chcú ospravedlniť buď svoju vlastnú krutosť, alebo krutosť Boha, ktorého pokladajú za dobrého, všemocného a jediného stvoriteľa." (s. 129-130).

I tu sa treba zbaviť rôznych klišé a hotových názorov: "zlý" človek verzus "dobré" zvierat. rýchle zabíjanie dravcami, u ktorých sa vyskytujú aj prípady sadizmu. Autor tiež konštatuje (spolu s E. Gilsonom), že ani vnútrodrohová agresivita sa neznižuje a mäsožravosť je bežný jav. Jedným slovom, problém zla sa u zvierat'a vyskytuje ešte predtým, než páchanie zla zdokonalí a rozšíri človek, ako aj pred jeho symbolicky fixovaným dedičným hriechom.

Aj problém rozdielu medzi bylinožravcami a mäsožravcami je predovšetkým etický a tak ho, aj keď modifikovane, traktujú aj rôzne vegetariánske hnutia. Je

pozoruhodné, že druhové intelektu dali prednosť zabíjaniu (bez anestézie) pred predĺžením zažívacieho traktu a možno aj samovraždou, pričom o utrpení jednotlivca musia niečo vedieť. Tak či onak, "robotická", naprogramovaná stránka zvierat sa spája s jeho úplnou citlivosťou a schopnosťou trpieť. Navyše živočíchy trpia aj úzkosťou: obava pred dravcami, strach jedných dravcov pred inými dravcami, pri chove mláďat a pod. Pritom zviera na rozdiel od človeka nemôže svoju úzkosť zmierniť múdrosťou.

Ako si však vysvetliť zvrátenosti, ba dokonca sadizmus v pohlavnom správaní plôštíc a ich rôznych potomkov? Nevystačíme tu ani s účelovosťou bolesti, ani s nejakými frustráciami v zmysle hlbínnej psychológie. Autor tiež odmieta vznik týchto perverzností u individua, ako aj nasledujúci dedičný prenos: ide o voľbu a dokonca záľubu v zle na úrovni skupiny. Treba jednoducho pripustiť bezdôvodnosť týchto utrpení, ktoré sú tak realitou života.

Biológovia, ktorí sú väčšinou finalisti, podceňujú nielen fenomén zla, ale aj ostatné aspekty o motívy prírody (estetické, morálne a pod.). Je úlohou filozofov, aby na tieto kategórie upozornili.

Jestvovanie zla nepochybne súvisí s onými prostrednými bytosťami, skupinovými dušami či anjelmi, ktorých Stvoriteľ tiež stvoril ako slobodných, a teda schopných zlých činov, pričom takáto duchovná bytosť vôbec nemusí axiologicky prevyšovať človeka, ktorého životu je venovaná kratšia druhá časť.

Ak sa mnohí vedci zhodli na "kozmicom antropickom princípe", nemal by sa postulovať aj "antropický princíp života"? (s. 210). Ľudské telo však treba skúmať osebe, bez odkazu odvolávania sa na živočíšnosť, ktorá predchádzala človeka vrátane primátov. Lebo "hominizácia nie je účinkom nejakého podnetu, ale výsledkom priťahovania nejakým účelom alebo účelmi, ktorých objavenie má napomôcť pozorné skúmanie psychosomatických vlastností človeka" (s. 149). S individuálnou inteligenciou sa pritom stretávame aj u niektorých zvierat (slon, opica, delfín a i.) - ako keby aj ony získali niečo pre seba z duchovného pohybu, z ktorého vzišiel človek.

Ako cicavec sa človek dokázal vyhnúť rôznym úskaliam a obmedzeniam charakteristickým pre spoločenský hmyz (napr. chitínový obal), stal sa samostatnejším a nezávislejším od svojho okolia (dýchanie pľúcami, stála telesná teplota, vzpriamená chôdza, kostra, zmyslová diferenciácia atď.) Život na súši má aj svoje nevýhody: smäd, zima a pod.

Túto zložitú človeka ťažko vysvetliť hrou náhod a nevyhnutnosti. Platí to najmä pre ľudský mozog, ktorý nemohol vzniknúť výberom, keďže jeho zložitosť presahuje možnosti jeho využívania, pričom je už úplný a nepodlieha evolúcii najmenej 40 000 rokov. V minulosti sa pritom využíval ešte menej než dnes: neboli polygloti, geniálni počtári, pohybové automatizmy (bicyklovanie) atď.

Aj vývoj tela sa zdá byť završený a tí, čo ho pokladajú za čosi prechodné, zabúdajú, že schopnosť vynaliezať prechádza z druhu na jednotlivca a tela na exosomatózu (s. 154). Aj podľa Teilharda de Chardin sa vonkajší vzhľad človeka nemení a biologickú evolúciu už dávno vystriedala evolúcia kultúrna.

Nasledujú podrobnejšie charakteristiky a opisy vlastností a orgánov s ich výhodami a nevýhodami, ktorými sa človek líši od zvierat (vzpriamená chôdza, ruka, trup, nahota). Zastavme sa bližšie pri "trupe a údoch"; autor konštatuje, že "človek nie je

stvorený na to, aby pracoval", pričom argumentuje fenoménom únavy a mnohoročnou lekárskou praxou. Z tohto hľadiska posudzuje aj vedecko-technickú revolúciu: "Miesto, ktoré v ľudskom živote zaujíma práca, treba pokladať za neúspech ľudstva. Za daného stavu techniky, automatizácie a pri súčasnej úrovni politického myslenia je nepripustné, že ľudia civilizovaných národov nevenujú práci len polovicu alebo štvrtinu času - tak, ako to odjakživa robia zvieratá a primitívni ľudia a v našej spoločnosti zopár bedárov a privilegovaných: umelci, vydržiavané ženy atď." (s. 169). Žiaľ, podľa neho ani národy strednej a východnej Európy, ani národy rozvojových krajín v honbe za západným životným štýlom neponúkajú želanú alternatívu. "Svetlo nepríde ani zo Západu, ani z Východu; nájdeme ho v nás samých? Náš sklon k pesimizmu je oprávnený."

Táto fenomenológia tela pokračuje v ďalšej (druhej) kapitole, obohatená o medziľudské vzťahy (tvár, reprodukcia, erotizmus a autoerotizmus, mozog, zmysly).

Čo je teda zmyslom hominizácie (porov. supra s....), ktorá uviedla a uvádza do rozpakov nejedného mechanistického evolucionistu? Aký je podiel práce, jazyka, spoločenského života na "poľudštení" opice? Autor vyvracia jeden za druhým aj tieto argumenty, pričom spochybňuje aj arbitrárne zvoleného predka človeka, opicu či primáta. Tieto tézy vrátane marxistickej teórie majú spoločné to, že účinky hominizácie sa vydávajú za príčiny a neodôvodnene privilegujú *faber* na úkor *sapiens*. Ide skôr o dva paralelné sklony v človeku a o recipročnú genézu vzťahu medzi nimi a jeho vynálezmi.

V záverečnej kapitole sa autor ešte vracia k nevyhnutnej spolupráci medzi filozofom, biológom a antropológom, o ktorú sa opieral v celej svojej práci. Od filozofa táto spolupráca vyžaduje zorientovať sa, zbaviť sa scientistických téz, príznačných najmä pre (neo)darwinizmus.

Tieto problémy a ich niekedy odvážne riešenia, ako aj takáto aplikácia prírodopisu, antropológie a dejín ideí už zaujali francúzskeho čitateľa. Aj slovenský čitateľ a určite aj odborná verejnosť by uvítala preklad publikácie G. Torrisa do slovenčiny.

Jozef Sivák

Jozef Sivák, CSc.
Filozofický ústav SAV
Klemensova 19
813 64 Bratislava
SR