

## NAČO POTREBUJEME VITALIZMUS? Canguilhemova reinterpretácia jedného pojmu

ANTON VYDRA, Katedra filozofie FF TU v Trnave, SR

VYDRA, A.: Why Do We Need Vitalism? Canguilhem's Reinterpretation of One Concept  
FILOZOFIA, 70, 2015, No 1, pp. 13-22

The paper concerns a specific defence of vitalism in Georges Canguilhem's essay "Aspects of Vitalism." Canguilhem suggests that vitalism is not a scientific doctrine, but rather a demand or a claim of irreducibility of the living. Canguilhem even signifies it as an ethics (because the sphere of values is essential here for understanding vital phenomena). On the contrary, mechanism as a common name for all conceptions hostile to vitalism is in fact a basic method (in terms of a way or an attitude) of scientific work. The relation between these antagonisms takes often a form of a struggle. The first chapter of the article grasps the topic of life and the vitality of vitalism. The second one is a consideration on inspirational and resistant features of vitalism. The last chapter gives an explication of the scientific and the pre-scientific and of valorization of vital phenomena. Although Canguilhemian "vitalism" as a demand cannot be labeled as science, it is still the reverse side of scientific work based primarily on mere naturalistic attitude.

**Keywords:** Vitalism – Mechanicism – Life – Scientific reductionism – G. Canguilhem

V tomto texte chcem preskúmať dôvody revitalizácie vitalizmu, ako ich formuloval Georges Canguilhem, a to najmä vo svojej eseji „Aspekty vitalizmu“ (2009b). Potom, čo sa vitalizmus stal pre mnohých vedcov zakázaným či prekonaným pojmom, ktorý podľa nich zaujal miesto po boku takých teórií, akou je napríklad teória flogistónu, môže prekvapovať, ak sa niekto pokúsi opätovne vzkriesiť k životu starý pojem, hoci aj nie v jeho klasickom porozumení, no s úpravami, ktoré mu majú dodať nielen punc novosti, ale – ako sa francúzsky filozof vedy nazdáva – v určitom zmysle aj vedeckej plauzibility. V prvom rade treba povedať, že vitalizmus nie je podľa Canguilhema učenie (či teória) a nemá podľa neho ani nič spoločné s metódou (spôsobom vedeckej práce, s prístupom ku skúmaniu vedeckých problémov). Canguilhemov vitalizmus nie je ani Drieschov, ani Bergsonov vitalizmus. Nespája ho s pojmami oduševnenia, vitálnej sily, životného elánu, entelechie, ὄρμη či *impetum faciens*. Netvrdí totiž, že existuje nejaká substancia, ktorej by zodpovedal niektorý z týchto výrazov, a vyhýba sa aj tomu, aby takýto princíp vôbec hľadal.

Vitalizmom nazýva predovšetkým neprestajný *nárok* (považuje ho priam za etickú *požiadavku*), aby sa k živým bytostiam pristupovalo aj napriek vedeckej devitalizácii živého stále ako k živým. Azda práve to stojí v pozadí poznámky Henriho Atlana o vitalistickej a spiritualistickej reflexii, „z ktorej sa zrodila významná etická reflexia. Práve táto reflexia je dodnes jedným zo základných kameňov spontánnej morálnej filozofie,

ktorá je tou najbežnejšou filozofiou, hoci v porovnaní s materialistickým, či aspoň mechanistickými reprezentáciami prevzatými z prírodných vied visí vo vzduchu. Odtiaľ pochádza aj výhrada, že prírodné vedy devitalizujú život a dehumanizujú človeka“ (Atlan 2008, 105). Dodajme však, že Canguilhem proti tejto metodologickej devitalizácii živého vo vedách, akými sú biochémia alebo biofyzika, nenamieta, no vyžaduje určitú opatrnosť vo vyjadreniach. Mohli by sme to povedať aj tak, že devitalizácia by mala byť pochopená ako kvázifenomenologická *epoché* aplikovaná na generálnu tézu života, pričom táto *epoché* život naďalej ponecháva v platnosti, hoci ho v úzko vymedzenom rámci špeciálneho vedeckého postupu neberie do úvahy ako kľúčovú vlastnosť skúmaného predmetu.

Vitalizmus teda podľa Canguilhema označuje najmä „neredukovateľnosť živých bytostí vo fyzikálno-chemickom prostredí“ (Canguilhem 2011b, 295). Takto pochopený vitalizmus je do veľkej miery ozvenou dobovej diskusie z polovice 20. storočia vo Francúzsku a s podobným apelom sa možno stretnúť aj u iných autorov. „Aspekty vitalizmu“ tvorili pôvodne súčasť série prednášok z rokov 1946 – 1947. Tie vznikali krátko potom, čo napríklad Maurice Merleau-Ponty publikoval *Štruktúru správania* (1942) a neskôr *Fenomenológiu vnímania* (1945), v ktorých v duchu husserlovskej detekcie krízy Európskych vied (vyplývajúcej z novovekej geometrizácie prírody) takisto vyzýval na opatrnosť, pokiaľ išlo o rozmáhajúci sa redukcionizmus pri skúmaní živých fenoménov.

Avšak skôr, než sa dostaneme k podrobnejšiemu preskúmaniu Canguilhemovho prístupu k vitalizmu, bude treba poukázať na jeho pochopenie pojmu života. Ak býva tradične za protipól vitalizmu označovaný mechanizmus, treba povedať, že pod toto všeobecné označenie bude patriť viacero ďalších redukujúcich prístupov. A ak živé bytosti nie sú iba bezduché stroje, musíme aspoň v náznakoch ukázať, čím sa od nich odlišujú. To nás privedie k pojmu valorizácie vitálnych fenoménov a k téme hodnôt, ktoré však v tomto prípade presahujú čisto ľudské prežívanie života a budú sa vzťahovať na celú oblasť živého.

**1. Život a životaschopnosť vitalizmu.** Na začiatku svojej eseje sa Canguilhem pýta, či by bolo možné žiadať od biológie, samozrejme, ak by s tým súhlasila, aby *premyslela* a *spresnila* (rektifikovala) niektoré *základné filozofické* pojmy, predovšetkým pojem života (2009b, 105). Táto metodologická požiadavka vychádza z projektu *historickej rekurencie*, ktorá je pre Canguilhemovo chápanie vedeckej práce typická, a ktorá ho spája s Bachelardovým ponímaním vedeckej práce.<sup>1</sup> Na jeho požiadavke adresovanej biológii je však podstatné ešte niečo iné: týka sa totiž pojmu, *ktorý používa filozofia*. Život prestal byť do určitej miery vedeckým pojmom, hoci naďalej zostáva pojmom filozofie, ktorá vždy presahuje rámec čisto vedeckého myslenia, keďže berie do úvahy aj širšie vzťahy a súvislosti než len prísne vymedzený terén špeciálnych vied. Vedec (biológ) neskúma nejaký všeobecný život, a už vôbec nie Život s majuskulou, hoci sa venuje výskumu živé-

---

<sup>1</sup> Témy prehodnocovania filozofických pojmov vzhľadom na súčasné vedecké výsledky, ako aj súvisiacej otázky projektu historickej rekurencie som sa už dotkol aj na iných miestach (Vydra 2014a, 214-215; 2014b).

ho, respektíve živých bytostí (organizmov). Canguilhemova požiadavka teda nie je adresovaná biológii v tom zmysle, aby biológia sama pre seba opätovne premyslela pojem, ktorý nesie vo svojom názve. Naopak, žiada biológiu, aby pomohla filozofii objasniť pojem, ktorý používa sama filozofia – aj keď nie je v prísnom zmysle predmetom a pojmom biológie. Filozof sa tu dožaduje pomoci od empirickej vedy, aby tak obohatil svoje filozofické porozumenie pojmu života, prípadne aby ho zosúladiť so stavom súčasnej vedy.

Neutíchajúci záujem niektorých filozofov o problematizovanie pojmu života môže niekomu pripadať ako iluzórne myslenie. No práve to, čo je pre iných ilúziou myslenia, sa pre filozofa stáva výzvou, pretože táto ilúzia na jednej strane naďalej tvrdošijne prežíva a na druhej strane opakovane provokuje svojich odporcov, aby proti nej „pozdvihli svoje argumenty a svoje zbrane“ (Canguilhem 2009b, 106-107), čo v konečnom dôsledku rovnako dokazuje jej neústupčivú vitalitu. Ak je vitalizmus iba donkichotským „veterným mlynom“, načo s ním vôbec zápasíť, načo proti nemu naďalej argumentovať? V neústupčivosti a provokácii, ktorú vitalizmus neustále vyvoláva, spočíva podľa Canguilhema prvý z aspektov vitalizmu, prvý z indikátorov toho, že vitalizmus si vyžaduje filozofickú reflexiu v oveľa väčšej miere než teória flogistónu, ktorá už nemá čím provokovať a proti ktorej už nemusí nikto pozdvihovať ani zbrane, ani argumenty. Vitalizmus má stále svoje dejiny, pretože ho možno rektifikovať. Podľa Canguilhema totiž platí, že otvorené dejiny má len to, čo je takpovediac rektifikovateľné, čoho pojem možno stále spresňovať. Čo už rektifikovať nemožno, toho dejiny sa uzavreli.

„Úhlavný nepriateľ“ vitalizmu má síce viacero podôb, no z dejinného hľadiska sa spája najmä s mechanizmom (nech by sa za týmto výrazom skrývali aj ďalší kandidáti, akými by mohli byť scientizmus, determinizmus, materializmus, behaviorizmus, naturalizmus a tak ďalej). Canguilhem výslovne kladie proti sebe viacero podobných antagonizmov, ktoré sú viac-menej len obdobami vzťahu medzi mechanizmom a vitalizmom (diskontinuita a kontinuita, preformizmus a epigenéza, atomizmus a totalita, resp. skúmanie *partes extra partes* a holizmus). Pod mechanizmom má teda na mysli širšie označenie, pod ktoré patrí viacero ďalších prístupov. Proti analýze stavby, kompozície „súčasťok“, z ktorých sa organizmus skladá – všetky tie „kolieska a perá“, ktoré Descartes v *Rozprave o metóde* pripisoval živočíchom bez rozumu (Descartes 1954, 58) – sa kladie skôr zdôrazňovanie celkového vitálneho správania organizmu, ako aj zmysel tohto správania. Podobne to možno sledovať v Merleau-Pontyho *Štruktúre správania*, kde je mechanizmus pochopený ako fyzikálno-analytický prístup ku skúmaniu živej hmoty, zatiaľ čo vitalizmus je opísaný ako zatracovaná kategória vitality organizmu. Merleau-Ponty navyše kladie proti čisto vysvetľujúcej biológii (sledujúcej jedinú úroveň významu) takú biológiu, ktorá si všíma aj iné úrovne, resp. to, čo nazýva novými „významovými jadrami, animálnymi podstatami“ (Merleau-Ponty 2008b, 213; Merleau-Ponty 2013, 192). A to je aj dôvod, prečo vraví, že mechanizmus treba v určitom smere prekonať, keďže aj samotní vedci „budú vo svojich výsledkoch zmieňovať, že zvierá bolo ‚unavené‘, čo rozoznávajú skôr podľa celkového rázu jeho správania než na základe fyzikálno-chemických charakteristík únavy“ (Merleau-Ponty 2008b, 214, pozn. 380). Merleau-Pontyho „významové jadrá“ sú len iným výrazom pre celok, ktorým je organizmus –

celok, ktorého jednu časť tvorí jeho stavba (orgány, hormóny, enzýmy) a druhú jeho správanie (a to nielen biologické gestá dôležité pre život, ale aj získané návyky, či dokonca inštrumentálne, resp. kultúrne získané významy). Merleau-Ponty ide ešte ďalej, keď tvrdí, že idea významu „umožňuje podržať si kategóriu života aj bez hypotézy nejakej vitálnej sily“ (2008b, 211), a dodajme, že pojem *správania* sa uňho neprekryva „s vágnym vitalizmom“ (Merleau-Ponty, 1995, 194), hoci použité adjektívum („vágny“) do určitej miery zjemňuje celé tvrdenie. Vitalizmus v canguilhemovskom zmysle funguje podobne ako filozofia, o ktorej Merleau-Ponty v *Próze sveta* povie, že „nie je prechodom konfúznym svetom k univerzu uzavretých významov“, ale že naopak začína „s vedomím toho, čo nahľadáva a triešti, no čo takisto obnovuje a zušľachtľuje naše nadobudnuté významy“ (Merleau-Ponty 2008a, 25-26).

**2. Tvorivosť a rezistencia vitalizmu.** Druhým aspektom vitalizmu je podľa Canguilhema „jeho plodnosť“ (2009b, 113), čím má na myslí najmä tvorivosť a podnetnosť, ktorá mala paradoxne vplyv na rozvoj myslenia antivitalistických autorov. Reflexiu plodnosti vitalizmu Canguilhem uvádza naoko nezvyčajnou poznámkou. Najskôr povie, že pojem vitalizmu nadobudol reputáciu chimérického (iluzórneho) myslenia, aby to vzápätí spojil s vytváraním prvých biologických *chimér*, čiže organizmov zložených z druhovo odlišných buniek, s ktorými ako jeden z prvých prišiel vitalista Hans Spemann, hoci sa neskôr práve vytváranie chimér používalo ako argument proti vitalizmu (2009b, 114). Canguilhem sa usiluje naznačiť, že vitalizmus bol v dejinách často podnetný aj pre odlišné prístupy k vede, keďže im doslova ponúkal predmety ich výskumu, a preto by mali byť zástancovia „mechanistických“ tradícií pri svojich atakoch proti vitalistom trochu opatrnejší.

No podnetnosť vitalizmu má aj inú podobu. Vitalisti sa zaujímali o všetko, čo súviselo s pôvodom fenoménov, s ich pôvodnými štruktúrami (dobré to vidno napríklad u Bergsona, ktorý zdôrazňoval rozdiel medzi povrchným Ja s jeho neautentickým časom a pôvodným Ja, ktoré vystihuje pojem trvania). Záujem o to, čo je pôvodné, siaha aj ďalej – možno k naivnému, možno k mýtickému, možno k tomu, čo je už premožené technickým vekom, no čo si stále zachováva istú hodnotu a fascinuje nás. Vitalista je ako archeológ a „archeológia je tak návratom k zdrojom, ako aj láskou k starinám“ (Canguilhem 2009b, 116). Tento záujem nám v mnohom pripomína Bachelardove opisy snových skúseností, pri ktorých si zamysleného človeka predstavujeme nie ako sediaceho v izbe s elektrickou žiarovkou či neónovým svetlom, ktoré osvetľuje každý kút, ale ako schúleného do seba pri stole, na ktorom horí svieca či lampa. „Je jasné, že oko vitalistu hľadá určitú naivitu predtechnologického, predlogického videnia, hľadá videnie života, ktorý tu bol skôr než inštrumenty vytvorené človekom na rozšírenie a upevnenie života, t. j. nástroj a jazyk“ (Canguilhem 2009b, 116). Vitalistu zaujíma na jednej strane to, čo prezentuje súčasná prísna a empirická veda, no stále má aj cit pre to, čo sa v prísne vedeckom prístupe nedá a *de facto* ani nesmie artikulovať. Vitalista je citlivý na návraty, na historicitu znepokojujúcu každé myslenie, ktoré chce byť vo svojich výpovediach priezračné a absolútne.

Niečo podobné môžeme sledovať opäť v Merleau-Pontyho uvažovaní o jazyku: „Algoritmus, tento projekt univerzálneho jazyka, je revoltou proti danému jazyku. Už viac

nechce byť závislý od jeho zmätkov, chce odkazovať na mieru pravdy, chce ju nanovo definovať na základe božského myslenia, začať odznova v nultom bode dejín reči, či skôr vyškľbnúť reč dejinám“ (Merleau-Ponty 2008a, 10). Univerzálny jazyk tu vykazuje podobné známky ako každý čisto deterministický prístup, zatiaľ čo tematizovanie jazyka tak, ako sa nám dáva, musí nevyhnutne počítať s kolíziou, ku ktorej dochádza v prípade ambiguitných výpovedí, odohrávajúcich sa v rozostrených okrajových zónach, „v limboch jazyka“. Merleau-Ponty totiž verí, že lingvistické pole sa podobne ako zorné pole rozplýva do vágnej neurčitosti, kde je však aj to, čo vidíme len nejasne, rozmazane, periférne, predsa len prítomné a afektívne účinné (porov. Merleau-Ponty 2008a, 11, 46).

Takéto návraty k predkonceptuálnemu mysleniu sú síce na jednej strane lákavé, no na druhej strane vo vedeckej komunite strácajú svoju vedeckú hodnotu (Canguilhem 2009b, 119). Nepriznanie vedeckej hodnoty tým vitalistickým výpovediam, ktoré si nárokuje nazývať sa vedeckými, má zároveň blízko k tomu, čo Canguilhem neskôr nazve vykázanim určitých výpovedí do empyrea vedeckých ideológií (Canguilhem 2009a, 95). A hoci má klasický vitalizmus sklon stať sa ideológiou, nie je tento sklon o nič menší, než aký sa dá pripísať aj dogmatickému determinizmu. Ak sa vitalizmus chápe ako vedecký prístup, rýchlo sa stáva ideológiou. Ak však zostáva iba *nárokom*, pôsobí skôr ako korektív extrémne znaturalizovanej vedy, ako neustále prízvukovanie toho, že čisto fyzikálno-chemické, analytické či naturalistické vysvetlenie života nestačí na to, aby nám vysvetlilo bohatosť a rozmanitosť fenoménov života. Vitalizmus stojí a musí stáť proti tomuto extrému, pretože ho podľa Canguilhema vystihuje skôr odpor než kolaborantstvo (2009b, 121; porov. Braunstein 2007, 89). Tak, ako môže dokonca aj „*infrahumánna* živá bytosť koordinovať prostredie“ (2009b, 122) a nepodliehať jednoducho jeho tlaku, aj vitalistický pohľad na živé bytosti vstupuje do *diskusie*, polemiky s vedeckým pohľadom. Jean-François Braunstein v tejto súvislosti pripomína Goldsteinov výraz *Auseinandersetzung* (vyrovnávanie sa, zápas) a pojem dominantného vplyvu prostredia na organizmus spája práve s mechanistickou tradíciou (Braunstein 2007, 85). Vitalizmus je v tomto zmysle praktickou filozofiou, ktorá vyzýva zaujať priam heroický postoj, ktorý možno neprináša dokonalé poznanie, no môže nanovo otvárať to, čo sa vo vede javí ako *už* dosiahnuté, *už* bezo zvyšku vysvetlené a *už* uzavreté (porov. Canguilhem 2002, 123).

Je tu však ešte jeden, tretí aspekt, ktorý Canguilhem prisudzuje vitalizmu: jeho poctivosť. Tento aspekt do veľkej miery súvisí práve so spomínaným odporom a kolaborantstvom, no tentoraz v politickom zmysle. Canguilhem tvrdí, že vitalistická idea celku (*Ganzheit*) bola niektorými (spomína Philippa Franka a marxistov) chápaná aj ako ospravedlnenie politických totalitarizmov (najmä nacizmu). Proti tomu Canguilhem tvrdí, že „biológii starajúcej sa o svoju autonómiu nemožno pri poctivom prístupe vyčítať jej zneužitie nacizmom o nič viac ako zneužitie aritmetiky a účtovníctva bankármi či kapitalistami“ (2009b, 124-125). Ak sa vitalizmus zaoberá totalitou, čiže ak je holistický, neznamená to ešte, že je totalitárny alebo že kolaboruje s totalitárnym režimom či hrá nečestnú hru s nenávisťou a nehumánnou politikou. Naopak, vitalizmus je v Canguilhemových očiach skôr heroickou rezistenciou proti akejkoľvek podobe totalitarizmu (či už v politike, alebo vo vede).

**3. Vedecké a predvedecké.** „Ak je vitalizmus ako nárok vágny a nevyslovený, mechanicizmus ako metóda je prísny a panovačný“ (Canguilhem 2009b, 110). Už vieme, prečo Canguilhem nazýval vitalizmus nárokom. No čo má byť dôvodom toho, že nazýva mechanicizmus metódou, a nielen, povedzme, svetonázorom? Mechanicizmom označuje metódu v zmysle spôsobu, akým veda pristupuje ku skúmaniu svojho predmetu. Dominantné črty tejto „metódy“ ponúka Canguilhemovi na jednej strane etymológia gréckeho slova μηχανή: *lest' a úskok* a na strane druhej *stroj* (2009b, 110). Vedecké spôsoby sú v tomto zmysle vždy zručnosťou či umením ľsti, sú odyseovským chytráctvom, trikom, ktorým sa dá dosiahnuť zvolený cieľ, no sú aj vytváraním pomôcok, dehumanizovaných prístrojov (Canguilhem hovorí dokonca o *relé*), ktoré pomáhajú efektívnejšie a istejšie dospieť k cieľu (k poznatkom).

Objektivistické vedecké prístupy však nevyhnutne dehumanizujú, devitalizujú predmet svojho skúmania, a to z čisto praktických dôvodov (väčšia efektívnosť a analytickosť). Veda je v tomto zmysle naozaj úsilím o „najúspornejšie možné vysvetlenie javov“ (Daněš, Markoš 2005, 129). Ockhamovou britvou postupne odrezávame z vecí, ako ju bežne zakúšame, všetko, čo prekáža jej spredmetneniu. „Poznať znamená analyzovať,“ napíše Canguilhem v texte „Myslenie a žijúci“ a neskôr dodá: „Život je utváranie foriem, poznanie je analýza neforemných látok. [...] Živé formy sú celky, ktorých zmysel spočíva v ich sklone realizovať sa ako také v procese ich konfrontácie s prostredím; možno ich pochopiť pri videní (*vision*), no nikdy nie pri delení (*division*)“ (Canguilhem 2009c, 11-12).

Lenže práve delenie, rozčlenenie a kúskovanie sú podstatnými rysmi analytického prístupu. Ak chceme efektívne poznávať, musíme deliť: „Dekomponovať, redukovať, explikovať, identifikovať, merať, zrovnávať – to všetko musí byť ziskom na strane inteligencie, pretože je to zjavne stratou na strane potešenia. Nevychutnávame si zákony prírody, ale prírodu, nie kvantitu, ale kvality, nie vzťahy, ale bytosti“ (Canguilhem 2009c, 11). Rozkoš, potešenie, či dokonca slasť filozofický údiv z prírody samozrejme ešte nie sú vedou, sú iba pôvodným predvedeckým uchopením sveta. A napriek tomu práve tento predvedecký prirodzený svet, ktorý sa nám podľa Husserla dáva v prvotnej, naivnej či obyčajnej skúsenosti so svetom, je preňho „najdôležitejšou základňou celého objektívneho poznania“ (Husserl 1996, 250). Všetky ďalšie praktické artikulácie sveta a korelatívne aj teoretické rozčlenenie vied sú závislé od toho, čo tu Husserl nazýva „regionálnou“ typikou. Inými slovami, analýza (toto uvoľnenie jednotlivých častí od celku v zmysle, ktorý tomuto slovu vtlačilo grécke slovo ἀνάλυσις), musí vždy predpokladať pôvodný celok, ktorý síce počas analýzy nevyhnutne nášmu pohľadu uniká, no ktorý sa ňou neruší, neodvrhuje sa a zachováva si svoju platnosť. Lenže pojem *časti* zvädza k identifikácii so *súčiastkou* – rozobraté sa pokúsime opätovne poskladať, no tentoraz nám už chýba to, čo sme predtým onou „Ockhamovou britvou“ vyrezali ako nepodstatné. Výsledok sa tvári ako bezduchý mechanizmus. Ak Canguilhem používa výraz „renesancia vitalizmu“, používa ho na vyjadrenie „neprestajnej nedôvery života k mechanizácii života. Práve život hľadá spôsob, ako nanovo dať mechanicizmu jeho miesto v živote. [...] Vrátiť právo vitalizmu napokon znamená len vrátiť mu život“ (Canguilhem 2009b, 126-127).

To, že súčasná biológia skúma život takpovediac bez života,<sup>2</sup> ešte nemusí byť základným problémom. Canguilhem napokon dobre vie, že inak sa to v súčasnej vede ani robiť nedá. Ako filozof si síce ponecháva určitý priestor výhradám (lebo filozof sa zaujíma o viacero oblastí prežívania, nielen o jediný výsek, napríklad o vedu), no v princípe chápe, že venovať sa akejkolvek vedeckej oblasti analytickým spôsobom je v záujme dokonalejšieho poznania veci nevyhnutné. Je správne, ak vedec hľadá za každou rozmanitosťou invarianty, za každou singularitou všeobecné, za rozmanitosťami a „možnosťami života“ (Šarkadyová 2013, 164)<sup>3</sup> to, čo je identické a typizované, za každou spontaneitou pravidelnosti. To všetko je správne, „až kým nezačne vyhlasovať, že aj tá spontaneita je ‚vlastne‘ iba automatická, strojová odpoveď na čosi“ (Daněk, Markoš 2005, 103).

Analýza musí ísť v záujme vedeckej presnosti tak ďaleko, že prekračuje možnosti našej prirodzenej zmyslovosti a využíva nástroje, ktoré vykonávajú analýzu lepšie než ľudské oko či ruka. Skonstruované tým nielenže vstupuje do služieb živej ľudskej bytosti, ono sa stáva jej súčasťou. Gaston Bachelard v *Aplikovanom racionalizme* hovorí, že „vedecká inteligencia je schopnosťou vytvárať robotov“, a práve táto schopnosť je podľa neho jednou z typicky ľudských vlastností – preto človek vytvárajúci robotov nie je nikdy sám robotom (Bachelard 1986, 24-25). Robot by už ďalšieho robota ako rozšírenie svojich možností skúmania a na presnejšiu analýzu nepotreboval, stačilo by jednoducho vybaviť ho dokonalejšími rozlišovacími funkciami (predstava robota s okuliarmi či ďalekohľadom sa javí prinajmenšom ako zbytočnosť, ak nie priamo ako absurdita). Človek si však potrebuje vytvárať rozličné externé rozšírenia, keďže vlastnými silami nie je schopný zjemniť či zdokonaľiť svoje organické pozorovacie alebo analytické možnosti.<sup>4</sup> „To, čo už nedokáže rozlíšiť alebo uchopiť oko či ruka, sa zverilo moci detekčných zariadení. Niet už viac biológie bez prístrojov ani bez počítačov. Poznanie života už závisí od nových automatov a tie majú svoje vlastné modely, nástroje a náhrady. Treba prijať spolu-

---

<sup>2</sup> „Nová biológia“ – Canguilhem má pod týmto výrazom na mysli biochémiu a biofyziku – „je vedou o predmete so štruktúrnou či funkčnou jemnosťou, ktorá bola na konci 19. storočia nepredstaviteľná. Je vedou o predmete získanom radom zrieknutí sa aspektov, ktoré sa dovtedy považovali za znaky živej bytosti: napríklad zrieknutie sa sexuality ako nevyhnutnej pri reprodukcii či integrity individuálnej bunky ako nevyhnutnej pri skúmaní jej funkcií enzymatickej premeny. Život sa skúma čoraz viac ako neživot, ako vrcholný stav nedostatku jeho tradičných atribútov“ (Canguilhem 2009a, 146-147).

<sup>3</sup> „Možnosti života“, o ktorých hovorí Lucie Šarkadyová, sú ozvenou prác François Jacoba, ktorý v jednom zo svojich diel píše, že rovnosť je na rozdiel od diverzity skôr politický než biologický pojem. „Akoby bola rovnosť vynájdená práve *preto*, že ľudské bytosti nie sú identické. Ak by si boli navzájom podobné ako jednovaječné dvojčatá, pojem rovnosti by vôbec nebol zaujímavý. To, čo individuám dáva ich hodnotu a dôležitosť, je ich diverzita, ich rozdielnosť v najrozmanitejších oblastiach. Diverzita je jedným z veľkých pravidiel biologickej hry“ (Jacob 1981, 128).

<sup>4</sup> Dokonca aj otázka moderného vylepšovania človeka (*human enhancement*) nevyhnutne predpokladá vonkajšiu výpomoc. Tento projekt, ako píše Jana Tomašovičová, chce dosiahnuť „ideál nového, doslova vylepšeného, geneticky modifikovaného, posthumánneho človeka“, a to „pomocou najmodernejších technológií.“ Tieto praktiky celkom logicky „uvoľňujú priestor procesom manipulácie a spredmetňovania“, a preto je namieste pýtať sa na ich etické konzekvencie (Tomašovičová 2014, 461 a 469; zvýraznil A. V.).

prácu týchto simulátorov funkcií živej ľudskej bytosti. Odteraz treba prijať aj to, že musíme žiť v ich spoločnosti, ak chceme lepšie pochopiť, v čom spočíva život. V tomto zmysle nebolo ešte nikdy zjavnejšie, koľko sa musí človek napracovať, aby si odcudzil prirodzené predmety svojich životných otázok tak, aby si tým zaslúžil vedu“ (Canguilhem 2009a, 152). *Nový vedecký duch*, aby som použil jeden z kľúčových pojmov Bachelardovej epistemológie, je duchom ostrej bifurkácie prirodzeného (od ktorého musí nový vedecký duch odhliadať) a vedeckého (ktoré musí takpovediac vytvoriť). A napriek tomu práve Bachelard Canguilhema naučil, že každá nerozvážna aplikácia vedeckého postoja na celok ľudských skúseností je druhom hrubosti, ktorú Canguilhem nazve vedeckou ideológiou.

No vráťme sa ešte raz k strojom. Canguilhemov vitalizmus nie je ani zďaleka nepriateľský voči strojom, zariadeniam a technike, ktoré sú rozšírením našich možností. Mechanizácia ako tvorba strojov, ktoré sa stávajú súčasťou živého (živočích + stroj), nemá nič spoločné s mechanizmom, ktorý chápe samo živé ako mechanizmus (živočích-stroj). Canguilhemov vitalizmus, ako zdôrazňuje Ian Hacking v texte o utváraní pojmu kyborgov, „je spôsobom pohľadu na svet vrátane našich výtvorov, ktorý uhýba pred mechanizmom, doliehajúcim na nás už od Descartových čias“ (Hacking 1998, 207). Mechanizmus navyše nedokáže zdôvodniť ani zahrnúť jeden z podstatných faktorov ľudského života: hodnoty. Čím viac môže byť v rámci mechanistického svetonázoru smrť, ako len znefunkčnením, kolapsom či nezvratným pokazením zariadenia, ktorým je organické telo? Čím viac je preň ľudský život, ak nie iba viac alebo menej bezproblémové fungovanie tohto čímsi špecifického, no predsa len živočíšneho stroja, ktorý má svoje limity? Ale pozor! „Je pre nás hodnotovo ľahostajné, či budeme žiť, alebo zomrieme, či budeme zápasit', alebo neuspějeme – aj keby mal úspech spočívať iba v pokračovaní života“ (Canguilhem 2009a, 166)? Zdalo by sa, že sme odkazom na hodnoty nedovolené prekročili rámec vitálneho a ocitli sme sa vo sfére výhradne ľudského. Canguilhem však chápe hodnoty všeobecnejšie a vsúva ich do celku vitálneho. Je to vec biologickej normativity, výberu a vylúčenia ako vyjadrenia toho, že organizmus zvolením jednej možnosti devaluje ostatné. „Milieu živého je v skutočnosti aj dielom živého, ktoré sa výberom vyhýba, i oddáva určitým vplyvom. O univerze všetkého živého možno povedať to, čo Reininger povedal o univerze človeka: ‚Unser Weltbild ist immer zugleich ein Wertbild‘ – Náš obraz sveta je vždy zároveň aj obrazom hodnôt“ (Canguilhem 2011a, 117). Výber a vylúčenie nie sú len mechanickou či automatickou reakciou na podnet – individuálny organizmus takpovediac „udeľuje zmysel“ jednej možnosti uprednostnenej pred inou, *vyhodnocuje* svoju odpoveď na základe aktuálnych okolností a podmienok – možno bezducho, no nie automaticky. Odkaz na valorizáciu vitálnych fenoménov je tu kľúčový. Organizmus nekoná iba reaktívne, ale – a to je termín Bernharda Waldenfelsa – *responzívne*. Valorizačná schopnosť organizmu je tu vskutku podobná iniciácii, začínajúcemu konaniu, o ktorom Waldenfels hovorí, že „v sebe v protiklade k reflexnému konaniu a automatizovanému konaniu zahŕňa isté minimálne váhanie“ (Waldenfels 2013, 12). Nie je azda toto *minimálne váhanie* výraznou črtou nielen ľudského, ale celkovo vitálneho správania?



**4. Záver.** Načo teda potrebujeme vitalizmus? Ak ním rozumieme učenie o nejakom abstraktnom vitálnom princípe, o vitálnej sile, ktorá dáva život hmote, tak je vitalizmus ako kvázivedecký prístup skôr protivedeckou špekuláciou (ak nie priam vedeckou ideológiou) o niečom, čo sa vymyká prísne vymedzeným hraniciam vedeckého skúmania. Ak mu však budeme rozumieť ako *nároku*, ako *požiadavke* neredukovateľnosti vitálnych fenoménov na čisto fyzikálno-chemické súcna, tak nám bude slúžiť ako dôležitý korektív, ktorý sa bude pokúšať ak už nie prírodovedcom, tak aspoň filozofom brániť v tom, aby prirýchlo upadali do spredmetňujúceho postoja, aby okresali živý a prežívaný svet len na takzvanú objektívnu realitu. Vrátiť sa pred analýzu (nie syntézou už analyzovaného, ale tematizovaním toho, čo analýzu predchádzalo) neznamená podkopávať hodnotu a význam analytických postupov, ale pripomínať, že aj keď je analýza jedným z najšikovnejších a najúčinnějších nástrojov (μηχανή) v službách života, predsa len nie je jediným a výhradným spôsobom, akým sa vzťahujeme k svetu. Analytické poznávanie má pre nás hodnotu najmä ako nástroj, vďaka ktorému môžeme lepšie a ľahšie odolávať tlakom nášho prostredia. Stačí len, aby sme jeho výsledky nepovažovali za definitívny výklad sveta, ktorý nám umožňuje vyradiť natrvalo z hry všetky ďalšie spôsoby našich prístupov k svetu a všetky diskurzy o svete (nech by aj boli menej dokonalé, menej presné, menej účinné).

Tak, ako si organizmy nevolia vždy len tie najdokonalejšie možnosti (ale neraz aj osudné cesty okľukami), ani my si nevyberáme vždy len tie najdokonalejšie spôsoby, akými konštituueme svet, v ktorom prežívame svoj individuálny životy, či svet, v ktorom sa skrátka vieme orientovať. Ak sa na týchto cestách cítime bezpečne, zrejme majú pre nás hodnotu, ktorú nám iné cesty ponúknuť nedokážu. Naše cesty si totiž volíme skôr na základe toho, čo pokladáme za hodnotné, než na základe toho, čo považujeme za dokonalé. No a dokážeme robiť ešte aj čosi iné: prehodnocovať. Canguilhemov vitalizmus je etika v akcii.

#### Literatúra

- ATLAN, H. (2008): Žiť a poznať: sociálne reprezentácie a biologické artefakty. Preložila M. Ferenčuhová. In: Karul, R., Muránsky, M., Vydrová, J. (ed.): *Vnímať, konať, myslieť*. Bratislava: Filozofický ústav SAV.
- BACHELARD, G. (1986): *Le rationalisme appliqué*. Paris: Quadrige/PUF.
- BRAUNSTEIN, J.-F. (2007): Psychologie et milieu. Éthique et histoire des sciences chez Georges Canguilhem. In: Braunstein, J.-F. (ed.): *Canguilhem. Histoire des sciences et politique du vivant*. Paris: PUF, 63-89.
- CANGUILHEM, G. (1994): *A Vital Rationalist: Selected Writings from Georges Canguilhem*. Preložil A. Goldhammer. New York: Zone Books.
- CANGUILHEM, G. (2002): *Études d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*. Paris: Vrin.
- CANGUILHEM, G. (2009a): *Ideologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie. Nouvelles études d'histoire et de philosophie des sciences*. Paris: Vrin.
- CANGUILHEM, G. (2009b): Aspects du vitalisme. In: *La connaissance de la vie*. Paris: Vrin, 105-127.
- CANGUILHEM, G. (2009c): La pensée et le vivant. In: *La connaissance de la vie*. Paris: Vrin, 11-16.

- CANGUILHEM, G. (2002): Le problème de régulations dans l'organisme et dans la société. In: *Écrits sur la médecine*. Paris: Éditions de Seuil, 101-125.
- CANGUILHEM, G. (2011a): *Le normal et le pathologique*. Paris: Quadrige/PUF.
- CANGUILHEM, G. (2011b): La renaissance du vitalisme? In: *Œuvres complètes 1: Écrits philosophiques et politiques 1926 – 1939*. Paris: J. Vrin, 294-301.
- DANĚK, T., MARKOŠ, A. (2005): *Život čmelákův. Koláž o pobývání v různých světech*. Červený Kostelec: Pavel Mervart.
- DESCARTES, R. (1954): *Rozprava o metóde – Pravidlá na vedenie rozumu*. Preložil J. Špaňár. Bratislava: Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied.
- HACKING, I. (1998): Canguilhem amid the cyborgs. *Economy and Society*, 27 (2-3), 202-216 (slovenský preklad: Canguilhem uprostred kyborgov. *Filozofia*, 70 (1), 23-36).
- HUSSERL, E. (1996): *Križe evropských vied a transcendentálnej fenomenologie. Úvod do fenomenologické filozofie*. Preložili H. Kubová a P. Kuba. Praha: Academia.
- JACOB, F. (1981): *Le jeu des possibles : Essai sur la diversité du vivant*. Paris: Fayard.
- MERLEAU-PONTY, M. (1995): *La nature. Notes. Cours du Collège de France*. Paris: Éditions de Seuil.
- MERLEAU-PONTY, M. (2008a): *La prose du monde*. Paris: Gallimard.
- MERLEAU-PONTY, M. (2008b): *Struktura chování*. Preložil J. Pechar a kol. Praha: Filosofia.
- MERLEAU-PONTY, M. (2013): *Fenomenologie vnímání*. Preložil J. Čapek. Praha: OIKOYMENH.
- ŠARKADYOVÁ, L. (2013): Východiská francouzské epistemologie a filozofie. In: Adámať, J. – Galovičová, L. – Klimová, I. – Kompiš, M. – Vacek, M. (ed.): *Povaha súčasnej filozofie a jej metódy – The Character of Current Philosophy and its Methods*. Bratislava: Filozofický ústav SAV, 158-164.
- TOMAŠOVIČOVÁ, J.: Život v zóne biomoci. Etický a biopolitický diskurz o transhumanizme. *Filozofia*, 69 (6), 461-471.
- VYDRA, A. (2014a): Canguilhemove analýzy normality a výzvy pre filozofiu. *Filozofia*, 69 (3), 212-222.
- VYDRA, A. (2014b): Historická rekurencia ako metóda filozofovania. In: Vydrová, J. et al.: *Starosť o dušu. Životy subjektivity a podoby myslenia*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 285-303.
- WALDENFELS, B. (2013): Zrod étosu z pátosu. Cesty responzívnej fenomenológie. Preložila P. Elexová. *Filozofia*, 68 (mimoriadne číslo 1: Interiorita, exteriorita, responzivita), 4-15.

---

Tento príspevok vznikol na Katedre filozofie FF TU v Trnave ako súčasť riešenia grantovej úlohy VEGA č. 1/0272/13 *Interpersonalita, normativita, generativita: fenomenologický výskum*.

---

Anton Vydra  
 Centrum fenomenologických štúdií  
 Katedra filozofie  
 Filozofická fakulta  
 Trnavská univerzita v Trnave  
 Hornopotočná 23  
 918 43 Trnava  
 Slovak Republic  
 anton.vydra@truni.sk