

IVANA HOLZBACHOVÁ

K OTÁZCE VZTAHU „PŘÍRODNÍHO“ A „SPOLEČENSKÉHO“ V ČLOVĚKU

Otázka lidské povahy, „lidské přirozenosti“, je jednou z nejstarších filozofických otázek. Objevila se v momentu, kdy filozofie začala být chápána jako lidská filozofie, jako filozofická výpověď o člověku a kdy byl zároveň člověk postaven do centra filozofické pozornosti nejenom jako přirozená součást světa, ale také jako součást společnosti, jejíž kvality svým chováním určuje. Je proto jen přirozené, že už sofisté, v momentu, kdy začali rozlišovat mezi přírodními a společenskými zákony a pojali společenské — nebo spíš právní a morální — zákony jako dílo lidí, narazili na problematiku člověka. Ta se potom objevuje i v dílech největších řeckých filozofů, Platóna a především Aristotela a jejich pokračovatelů.

Zvláštní význam měla myšlenka přirozenosti člověka pro antické dějepisce: zatímco dějiny samy byly chápány jako něco pohyblivého, měnlivého, a proto nepatřícího do sféry pravého poznání, jejímž předmětem je to, co je stále, objevil se sklon vysvětlovat podstatu lidských záležitostí ne z běhu dějin, ale z neměnné lidské přirozenosti. To se projevuje už u Thukydidy, který, ovlivněn Hippokratovou medicínou a psychologií, vykládal dějiny na základě neměnných psychologických zákonů, které ztotožňoval s lidskou přirozeností. Jen tak bylo možné přiřknout historiografii status vědy.

Středověké křesťanské pojetí lidské přirozenosti bylo sice dáno především biblickými texty, ale spory o problém hříšnosti, svobody vůle a spasení ukazují, že ani tehdy nebylo řešení této otázky jednoznačné.

Myšlenka neměnné lidské přirozenosti se objevuje i v renesanci, zejména při pokusech vysvětlit — a také ovlivnit — bouřlivé politické dění té doby. Člověk je většinou chápán jako vášnivá bytost. V protikladu k osvícenství, které myšlenku lidské přirozenosti dovedlo k jejímu vrcholu, je tedy v renesanci kladen důraz spíše na iracionální prvky lidské povahy. To se projevuje i u jednoho z vrcholných politických a historických myslitelů renesance — N. Machiavelliho. Machiavelli chápe člověka v podstatě pesimisticky, jako zlou bytost, zaměřenou především na vlastní prospěch. Z toho potom plyne cynický realismus Knížete, s nímž bylo jeho jméno zčásti neoprávněně nadlouho spjato. Stejně jako jeho předchůdci Machiavelli pova-

žoval člověka za neměnnou bytost a vlastnosti člověka své epochy a toho úseku dějin, který mu byl znám, přenášel na člověka vůbec.

V podstatě stejným způsobem postupovali i více než dvě století později osvícenci, když vlastnosti, a především přání a ideály příslušníka raně buržoazní společnosti přenesli na všechny lidi. Přitom právě jejich optimismus tak výrazný v protikladu k pesimistickému realismu pozdní renesance ukazuje, že jejich recepce antického pojmu byla do značné míry formální. Buržoazie se v té době stává ke světu s optimismem vlastním nastupující třídě. Věří ve svou sílu, a protože se zároveň ztotožňuje s celým lidstvem, věří v sílu člověka, jeho činnosti založené na smyslovém a rozumovém poznání. Pojem lidské přirozenosti se tedy naplňuje zcela novým obsahem adekvátním právě existující historické situaci.

Myšlenka lidské přirozenosti jako určité základní neměnné kvality člověka však byla v osvícenství zdůrazňována pravděpodobně i z jiného důvodu: v osmnáctém století se začala ve větší míře projevovat skutečnost, která je charakteristická i pro dnešní dobu: fascinace lidstva vědou. Přírodní věda měla své dětské krůčky dávno za sebou a objevy mechaniky byly impulsem k pokusům uplatnit mechanickou metodu i v jiných oblastech lidského vědění. K tomu bylo potřeba nalézt určité neměnné pevné entity, na které by se dalo působit. „Lidská přirozenost“ se tak mohla stát jakousi analogií tělesa. Bylo ji možno chápat dvojím způsobem: buď jako předmět, na který se působí, nebo jako určitý věčný princip, kterému se musí přizpůsobit společnost. Prvním způsobem ji pojímal Montesquieu, když vypracoval teorii, která zdůrazňovala rozhodující vliv podnebí na společnost a potřebu takové úpravy státního zřízení, která by potlačovala špatné a podporovala dobré vlivy přírodního prostředí. Druhý přístup se uplatnil v osvícenském perfekcionalismu A. Condorceta, v jeho optimistické víře v dobré vlastnosti člověka, pro jejichž rozvoj je třeba pouze vytvořit podmínky.

Pro další vývoj názorů na lidskou přirozenost je důležitá geniální Rousseauova myšlenka jasně vyplývající z jeho prací O společenské smlouvě a O původu nerovnosti mezi lidmi, že lidská přirozenost není neměnná: jinak si totiž nelze vysvětlit Rousseauovo tvrzení, že nutnost společenské smlouvy byla výsledkem vývoje lidstva, že tedy v přirozeném stavu společenská smlouva nutná nebyla. Rousseau patřil také k prvním myslitelům, kteří docenili význam vývoje výrobních sil pro dějiny lidstva.¹

Problém lidské přirozenosti se tedy v osvícenství stejně jako v renesanci dotýkal určitých základních kvalit člověka: myšlenka pevné základní kvality byla dána, zbývalo pouze rozhodnout, jaká tato kvalita je: je člověk bytostí racionální nebo iracionální? je dobrý nebo zlý? Viděli jsme, že tato určení odpovídala historickým podmínkám, v nichž byly výroky o lidské přirozenosti vysloveny.

Tato situace trvala i později a v podstatě mnohde přetrvává dodnes, i když spekulativní názory starších filozofů byly nahrazeny vědeckými nebo pseudovědeckými výroky myslitelů novějších. Darwinova teorie o přirozeném vývoji druhů, a tedy i člověka, sice zasadila silnou ránu myšlence neměnnosti lidské přirozenosti avšak nenegovala ji úplně. Spor se přenesl

¹ W. Bahner: *War Jean Jacques Rousseau ein konservativer Denker? v Beiträge zur französischen Aufklärung und zur spanischen Literatur*, Berlin 1971, s. 36.

na pole biologie a později genetiky člověka. Nejzákladnější vlastnosti lidské povahy byly chápány jako vrozené a jejich prvopočátky byly hledány už u živočišných předků člověka, respektive u zvířat vůbec. Tak se objevovaly pokusy vysvětlovat určité jevy ve společnosti a především společnosti kapitalistické jistými „přírodními“ nebo „přirozenými“ rysy lidské povahy, např. „vlasnickým pudem“, „přirozenou agresivitou“ člověka apod.

V této poloze nabývá zdůrazňování lidské přirozenosti formy filozofického redukcionismu: základní lidské vlastnosti jsou vyvozovány z vlastností živé hmoty na nižším stupni vývoje nebo ze struktury hmoty vůbec.

Otázka vztahu „lidské přirozenosti“, vztahu stálejší a pohyblivější komponenty lidského chování, konkrétně otázka významu biologických faktorů v lidském životě, však neztrácí na významu. Naopak: zatímco v předchozích historických obdobích byla otázkou spíše spekulativní a zabývali se jí především filozofové a někteří společenští vědci, stává se v současnosti otázkou pro lidstvo životně důležitou. Objevilo se několik okruhů problémů, které bez odpovědi na ni nelze vyřešit a které za svůj vznik vděčí rychlému rozvoji vědy a techniky v posledních desetiletích.

Tyto problémy lze zhruba utřídít do tří okruhů: 1. Problémy spjaté s vývojem zbraní hromadného ničení, 2. vědeckotechnická revoluce a s ní spojené změny životního prostředí a zvýšené nároky na lidskou nervovou činnost a 3. perspektivy spjaté s úspěchy moderní genetiky.

První okruh problémů se rozpracovává zejména v západní literatuře, v níž je zdůrazňován nesoulad mezi vyspělou technikou a zaostalou, primitivní „zvířecí“ mentalitou moderního člověka: Zatímco vývoj techniky šel tak rychle, že dal člověku do rukou energii, která je s to při vojenském použití zničit celý svět, morální vlastnosti člověka se podle názoru některých západních myslitelů od prvotního období téměř nevyvíjejí. Tato nerovnoměrná rychlost rozumového a morálního vývoje je tedy podle nich příčinou smrtelného ohrožení celého lidstva.

Vědci tohoto směru, např. K. Lorenz sice reálně vidí současnou situaci, ale protože její příčiny hledají v člověku chápaném nikoli jako společenská, ale především jako biologická bytost, nemohou podat návod k uspokojivému řešení tohoto problému. Doporučení, aby se lidé více přikláněli k humanitním hodnotám umění, sportu apod. jsou nutně iluzorní tam, kde k tomu žádoucím vývoji nejsou vytvořeny společenské podmínky.

Avšak i když odhlédneme od zneužívání výsledků vědy k vojenským účelům, existuje v dnešním světě množství problémů spjatých s vědeckotechnickou revolucí. Prudký rozvoj vědy a techniky s sebou přinesl významné, a často negativní, změny životního prostředí, jejichž odstranění nebude vůbec lehkou záležitostí. Je otázka, jak se lidský organismus přizpůsobí např. změnám ve složení ovzduší, které v současné době nelze zvrátit.

Změny výrobní technologie vyžadují, aby se lidé během pracovního procesu jinak chovali. Zmírnění fyzické zátěže bylo vykoupeno novým, často velmi silným zatížením nervové soustavy. Dnešní výroba vyžaduje od člověka nejenom vysoké vzdělání, ale i obrovskou schopnost soustředění na jedné straně a rychlé reakce na straně druhé. Poměrně často vznikají stresové situace. V neposlední řadě působí negativně i přechod velké části lidí k sedavému zaměstnání, který nutně snižuje tělesnou odolnost. Konzumní,

pasivní postoj ke kultuře, který se rozvíjí téměř paralelně, ke kompenzaci těchto nedostatků rozhodně nepřispívá.

Vědeckotechnická revoluce tedy kromě řady nesporně pozitivních jevů s sebou přináší i mnoho problémů, z nichž k otázce, která nás zajímá, mají vztah zejména tzv. civilizační choroby, které můžeme označit jako obtíže přizpůsobení člověka k prostředí, které sám vytvořil. Vzhledem k budoucímu rozvoji vědy a techniky nabývají tyto problémy stále na významu; připomeňme jen velice populární problematiku dlouhodobého pobytu v kosmickém prostoru.

S rozvojem vědy souvisí i třetí okruh problémů, který vedl k oživení zájmu o vztah „přirozených“ a společenských kvalit člověka. Bouřlivý rozvoj současné biologie, a především genetiky, vede k úvahám o aplikaci výsledků těchto výzkumů na člověka. Tyto úvahy zahrnují v podstatě dva okruhy problémů: Tzv. negativní neboli lékařská genetika se zabývá odstraněním negativní genetické zátěže lidstva, dědičných chorob. Vedle tohoto směru zkoumání však existují i spekulace o možnosti „vylepšení“ genetického potenciálu lidstva aktivním zásahem, jímž by se genotyp člověka upravitel v souladu s potřebami společnosti. Nehledě na to, že mnozí střízliví genetikové upozorňují, že za současného stavu našich znalostí by takový zásah znamenal velice reálné nebezpečí pro existenci lidstva samého, je nutně konstatovat, že není definována „potřeba společnosti“, kterou by měl takový zásah uspokojit. V období rozděleného světa se tedy objevuje hrozba politicky ovlivněného zneužití objevů vědy, jež by na „moderním“, „vědeckém“ základě mohla opakovat, ne-li překonat hrůzy napáchané ve jménu rasových teorií minulosti.

Už z těchto uvedených příkladů, ke kterým by bylo jistě možné připojit mnohé další, je vidět, že otázka lidské „přirozenosti“, vztahu přírodního a společenského v člověku, je v současné době otázkou. vysoce aktuální, praktickou. K jejímu řešení přispívají výzkumy všech speciálních věd zabývajících se člověkem: biologie a genetiky člověka, psychologie, kulturní antropologie, sociologie, prehistorie, ale i lingvistiky apod. Přitom v této souvislosti lze sledovat přesun zájmů směrem ke stále komplexnějšímu výzkumu: zatímco např. prehistorie a paleoantropologie řeší samy o sobě zajímavé problémy vzniku člověka, hledání „chybějícího článku“ apod., slouží výsledky jejich výzkumů jako dílčí řešení zkoumaného problému člověka a jeho přírodní a společenské komponenty.

Hlavním praktickým problémem se stává potřeba vytvořit „progresivní harmonii“ mezi člověkem a jeho přírodním a společenským prostředím. Tak se objevuje staronová otázka, kterou nastolili už osvícenci, otázka vztahu člověka a prostředí. V současné době se však tato otázka transformuje v problém, zda člověk jako živá bytost stačí změnám, které sám ve svém přírodním a společenském prostředí vytváří. S otázkou vztahu přírodního a společenského v člověku se tedy organicky spojuje otázka smyslu a cíle technického pokroku a — obzvláště v marxistické filozofii — problém adekvátního využití tohoto pokroku ve službách vývoje socialistické společnosti a rozvoje všech lidských schopností.

Avšak než přistoupíme k úvaze o marxistickém řešení tohoto problému, zastavme se na okamžik u různých variant jeho řešení v buržoazní vědě a filozofii.

Už jsme naznačili způsob kladení otázky i jejího řešení v etologii: Etologie v podstatě ignoruje společenskou podmíněnost lidského chování. Snaží se — i když např. K. Lorenz upozorňuje na omezenost této metody — hledat analogie mezi zvířecím a lidským chováním a koneckonců vyvozuje ze zvířecího chování závěry pro chování lidské. Teprve v tomto okamžiku se dostává do centra pozornosti společnost, a to ve formulaci rozporu mezi „zvířetem v člověku“, které ovlivňuje jeho morálku a chování a mezi „lidským“, racionálním, které „zvířeti v člověku“ dává do rukou prostředky, které mohou vést ke zkáze lidstva. Tento protiklad pak může být interpretován různým způsobem. Lorenz si uvědomuje nebezpečí, které plyne z jím popsané situace a hledá cesty, jak je odvrátit; už jsme konstatovali, že jím navrhované řešení je nereálné a utopické. R. Ardrey naopak z etologických teorií vyvozuje závěry, které jsou přímou apologií současné západní společnosti.²

W. Hollitscher ve své kritice etologických přístupů k problematice člověka správně poukazuje na to, že v etologii došlo ke dvojí závažné metodologické chybě, která je vlastní také staršímu i modernímu sociálnímu darwinismu, který ostatně z etologie čerpá: zoomorfizaci člověka předcházela antropomorfizace zvířete; etologové a sociální darwinisté nejprve přenesli vlastnosti člověka v kapitalistické společnosti na zvíře a ze zvířete zpětně na člověka, a to na člověka vůbec.³ Právě tento jakoby nepozorovaný přesun od zvláštního (člověk v určitém historickém období) na obecné (člověk vůbec) způsobuje, že důsledky vyvozené z etologických teorií mohou složit otevřeně apologetickým účelům.

Jestliže etologie celkem otevřeně vychází z biologizace vědy o člověku, snaží se strukturalismus zachovat specifčnost předmětu společenských věd, i když jim zároveň chce dodat exaktnost, která je vlastní vědám přírodním. Avšak právě toto úsilí vedlo strukturalisty k pokusu o univerzalistické řešení problému člověka, pokusu, který je svým způsobem spojuje s některými, novopozitivistickými přístupy. Lévi-Strauss např. vyslovuje v *Myšlení přírodních národů* program etnologického výzkumu v nejširším slova smyslu, program, jehož podstatou je převod zkoumaných problémů na elementárnější roviny. To znamená, že až se etologii podaří za empirickou rozmanitostí objevit invarianty, bude následovat pokus o začlenění kultury zpět do přírody a jako poslední stupeň pokus o začlenění života do souboru jeho fyzikálně chemických podmínek.⁴ Tento Lévi-Straussův program se do značné míry shoduje i s programem J. Monoda v *Le Hasard et le nécessité*.⁵ Tato shoda není náhodná a pokus o integraci věd o společnosti a biologie např. na bázi teorie informace se objevuje i u jiných strukturalistů, např. u R. Jakobsona.⁶

Redukcionismus se objevuje i v Lévi-Straussově pojmu „lidského ducha“, který byl v pracích některých marxistů důvodem označení Lévi-Strausse jako idealisty. Lidský duch znamená v Lévi-Straussově pojetí obecné zá-

² W. Hollitscher: *Lidská agresivita*, Praha 1975, s. 120 a násl.

³ Tamtéž, s. 128.

⁴ C. Lévi-Strauss: *Myšlení přírodních národů*, Praha 1971, s. 338–9.

⁵ J. Monod: *Le hasard et la nécessité*, Paris 1970.

⁶ Viz *Pařížské rozhovory o strukturalismu*, uspořádal M. Grygar, Praha 1969.

konitosti nevědomě činného lidského intelektu, k nimž se strukturalismus nutně dostává při hledání struktur, abstraktní schopnost vykonávat určité myšlenkové operace. Téměř synonymně tomuto pojmu používá Lévi-Strauss pojmu „obecná povaha člověka“. Chápe ji, stejně jako „lidského ducha“ jako *produkt mozku jako přírodního faktoru*.⁷ Spolu s metodologickým postulátem transformace a s myšlenkou, že nejobecnější struktury jsou vlastní hmotě na všech jejich kvalitativních úrovních, vede tento výrok k závěru, že Lévi-Strauss nenachází zdroj kvalitativní odlišnosti člověka od ostatní přírody, jeho specifičnosti. Tomu v určitém kontextu odpovídá i strukturalistické popření subjektivity, zdůraznění určující role struktur a z toho plynoucí znemožnění vysvětlení historického vývoje, které se koneckonců dostává na vedlejší kolej i metodologicky v postulátu primátu synchronie před diachronií.

Ačkoli tedy strukturalismus svým způsobem vychází z problematiky člověka a ačkoli je pro něj v etnologii dokonce otázka vztahu mezi přírodním a společenským jednou ze základních otázek, ukazuje se, že k jejímu řešení přispívá zcela nedostatečně. Jeho závěry vycházející koneckonců ze stejné metodické chyby, kterou jsme měli možnost konstatovat v etologii — redukcionismu — se sice od závěrů etiologie vnějšně liší, avšak mohou být se stejným úspěchem použity k apologii existující společnosti: Na místo věčných rysů lidské povahy daných biologicky, nastupují univerzální struktury zakotvené nejen v hlubinách lidského ducha, ale i hmoty samé, struktury, které opět s nezvratnou platností, jednou provždy určují lidské chování.

V marxismu je otázka „lidské přirozenosti“, vztahu biologické a společenské komponenty člověka řešena v souvislosti s problémem materialistického monismu. Uznání materiální jednoty světa neznamená uznání jeho kvalitativní nerozrůzněnosti. Znamená to uznat jeho jednotu dialektickou, jednotu rozpornosti. Svět se obvykle rozděluje na tři roviny — anorganickou, organickou a společenskou — z nichž každá představuje jinou úroveň vývoje hmoty. Všechny jsou na sobě závislé v tom smyslu, že vyšší rovina by nemohla existovat, kdyby neexistovala rovina nižší, na niž je zároveň vyšší rovina neredukovatelná.

Na tomto obecném základě přistupuje marxismus k řešení vztahu biologického a společenského „faktoru“ v člověku. Toto řešení navazuje na způsob, jakým Marx o této otázce uvažoval už v Ekonomicko-filozofických rukopisech. Ačkoli se zde ještě neobjevuje známá věta, že člověk je souhrnem společenských poměrů, objevují se už některé její náznaky. Především se tu rozebírá otázka živočišně biologického vybavení člověka a jeho funkce ve společnosti, a to na příkladu základních lidských potřeb a utváření lidských smyslů.

Marx píše: „Tak, jako teprve hudba probouzí smysl člověka pro hudbu, jako nemá pro nemuzikální ucho ani ta nejkrásnější hudba žádný smysl . . . Proto *smysly* společenského člověka jsou *jiné* než *smysly* člověka nespoolečenského; teprve předmětně rozvinuté bohatství *lidské* bytosti zčásti teprve rozvíjí, zčásti teprve vytváří bohatství subjektivní *lidské* smyslovosti muzikální ucho, oko pro krásu formy, *zkrátka smysly* schopné lidských

⁷ E. Leach: *Lévi-Strauss*, Paris 1970, s. 39.

prožitků, smysly potvrzující se jako lidské bytostné síly. Neboť jsoucno předmětu *lidského smyslu*, *zlidštěná* příroda, vytvářejí teprve nyní nejen pět smyslů, nýbrž i tzv. duševní smysly, praktické smysly (vůli, lásku atd.), krátce řečeno, *lidský smysl*, lidskost smyslů. *Utváření* (Bildung) pěti smyslů je prací celých dosavadních dějin.⁸

Existence smyslů, tj. smyslových orgánů a procesů vnímání, stejně jako všeho toho, co má člověk jako biologická bytost společné se zvířetem, do- stává tedy v průběhu vzniku a vývoje společnosti nový smysl a význam. V procesu tohoto vývoje se „polidštuje“ jak předmět vnímání, tak smysly samy. Člověk se učí rozeznávat na předmětu kvality, které mají význam pouze pro něho, tj. „lidské“ kvality. To se týká jak užitných, tak estetických a jiných hodnot. Předmět už není předmětem bezprostředně, nýbrž v ob- rovském kontextu současné společenské struktury a společenského dědictví, v němž je vnímán. Totéž platí o procesu vnímání samém a zprostředkovaně i o smyslových orgánech, bez ohledu na to, že z fyziologického hlediska mají v podstatě tutéž stavbu jako zvířecí orgány.

Proces vnímání, a nejen vnímání, ale i citění a myšlení je tedy podmíněn společensky. Na tomto základě lze vysvětlit i rozdíly mezi vnímáním lidí rozdílných epoch a kultur. Určující místo ve vztahu mezi biologickými a společenskými komponentami člověka má tedy stránka společenská chá- paná ve smyslu historického materialismu jako koneckonců určená stavem společenské základny.

Tomuto pojetí odpovídají i ostatní Marxovy výroky v jeho raných pra- cích, v nichž je však ještě více zdůrazněn společenský aspekt lidské exis- tence. V tomto smyslu tvoří Ekonomicko-filozofické rukopisy určitou vý- jimku, avšak výjimku, která dokazuje, hlubší Marxův zájem o zkoumanou problematiku. Ostatně i v ostatních raných spisech, v nichž, pokud byly určeny k publikaci, úvahy o vztahu biologického a společenského nenalé- záme, jsou místa, která tvoří určité předpoklady ke znovuoživení této problematiky v pozdějším marxismu.

Stejně jako v Kritice Hegelovy filozofie práva i ve Svaté rodině zajímá Marxe především to, jak se na člověka dívá jeho společnost. V jeho pojetí tak splývá kritika staršího chápání člověka s kritikou společnosti, která sama vytváří člověka, jenž je předobrazem jejich filozofických koncepcí člověka. „Člověk, který nic nemá, v dnešní době ničím není (protože) je zbaven existence vůbec, a tím spíše lidské existence, protože stav nemít je stav úplného odloučení člověka od jeho předmětnosti.“⁹

Existence člověka, jeho předmětnost atd. jsou tedy podle Marxova názoru dány výlučně jeho postavením jako bytosti společenské. Všechno přírodní je dáno do závorky. Existenci člověka se všemi jejími rozpory určuje stav společnosti. Pouze v budoucí – spravedlivé – společnosti bude mít člověk skutečnou existenci. Marx se však nepokouší konkrétně vyložit vlastnosti této existence. Obecnou představu o ní naznačuje výrok z Ekonomicko-filo- zofických rukopisů o tom, že důsledný humanismus znamená zároveň i důsledný naturalismus. Skutečná existence člověka tedy znamená plný

⁸ K. Marx: *Ekonomicko-filozofické rukopisy z roku 1844*, Praha 1961, s. 98–9, zdů- raznil K. M.

⁹ K. Marx: *Svatá rodina*, Marx-Engels: *Spisy*, sv. 2, Praha 1958, s. 56.

rozvoj schopnosti daných člověku přírodou, schopností, které se nemohou rozvíjet nikde jinde než ve společnosti, a to především ve společnosti komunistické.

S výjimkou Rukopisů se tedy Marx v raných pracích nezabýval biologickými předpoklady společenské existence člověka. To vystupuje do předehledu zvláště ve srovnání s množstvím výroků, v nichž Marx zdůrazňuje, že jen ve společnosti je člověk člověkem. Zabývá se v nich především zkoumáním společenských příčin nelidskosti (což ani zdaleka neznamená přírodnost) současných lidských poměrů. „Teprve až skutečně individuální člověk znovu do sebe pojme abstraktního občana státu a stane se jakožto individuální člověk ve svém empirickém životě, ve své individuální práci, ve svých individuálních poměrech *druhovou bytostí*, teprve až člověk pozná a zorganizuje své ‚vlastní síly‘ jako *společenské síly* a nebude už tedy společenskou sílu od sebe oddělovat jako *politickou sílu*, teprve potom bude provedena lidská emancipace.“¹⁰

Marx dosud v hegelovských termínech ukazuje cestu od abstraktního, nehistorického chápání člověka k jeho pojetí v jeho konkrétní historické podmíněnosti. Tento důraz na konkrétní historické chápání člověka byl nutným předpokladem k adekvátnímu porozumění významu přírodní komponenty v člověku, komponenty, která se v raných Marxových dílech objevuje většinou je ve formě metafory jako např. v Kritice Hegelovy filozofie práva, kde Marx mluví o feudalismu jako o zoologii člověka. Také všude tam, kde Marx píše o člověku jako druhové nebo rodové bytosti má na mysli pouze konkrétního, *společenského* člověka.¹¹

V tomto smyslu navazují na Marxova raná díla nejenom Teze o Feuerbachovi, ale všechny Marxovy a Engelsovy pozdější spisy. V samotných Tezích o Feuerbachovi se výrok o tom, že lidská podstata je souhrnem společenských vztahů,¹² objevuje opět v souvislosti s polemikou proti abstraktnímu chápání člověka, tentokrát v nazíravém materialismu: Žádná filozofie člověka se nemůže zabývat člověkem jako takovým, nýbrž člověkem, jak ho vytváří a jaký význam mu dává daná konkrétní společnost, jejímž je členem. Člověk, kterého nazíraví materialisté i hegelovci popisují, není tedy člověk vůbec, ale člen buržoazní společnosti — občan.

Individualistické chápání člověka, „robinzonády“, teorie ztotožňující člověka s abstraktním individuem, atomem, odhalují podle Marxu pouze jevovou stránku člověka, to jak se projevuje a jak je nazírá v buržoazní společnosti. Ve skutečnosti je však člověk rodovou bytostí, tj. bytostí, která nemůže nežít ve společnosti.

Avšak samotné určení člověka jako rodové bytosti je už východiskem k pojetí člověka jako bytosti, která má své přírodní předpoklady. To se ukazuje v Německé ideologii, v níž Marx a Engels tento názor vyjadřují explicitně: „Předpoklady, z nichž vycházíme, nejsou libovolné, nejsou to dogmata, jsou to skutečné předpoklady, od nichž můžeme abstrahovat jen

¹⁰ K. Marx: *K židovské otázce*, Marx-Engels: *Spisy*, sv. 1, Praha 1956, s. 393, zdůraznil K. M.

¹¹ „Člověk, to je svět člověka, stát, společnost“. K. Marx: *Úvod ke kritice Hegelovy filozofie práva*, Marx-Engels: *Spisy*, sv. 1, Praha 1956, s. 401, zdůraznil K. M.

¹² K. Marx: *Teze o Feuerbachovi*, Marx-Engels: *Spisy*, sv. 3, Praha 1958, s. 17.

ve fantazii. Jsou to skutečná individua, jejich činnost a materiální podmínky jejich života, které tu byly už před nimi, i ty, které tato individua sama vytvářela svou vlastní činností. Tyto předpoklady je tedy možno zjistit čistě empiricky . . .

Prvním předpokladem veškerých dějin lidstva je ovšem existence živých lidských individuí. Předně je tedy třeba zjistit, jak jsou tato individua tělesně uzpůsobena a jaký je jejich vztah k ostatní přírodě, který je tím dán . . . Veškerý dějepis musí vždy vycházet z těchto přirozených základů a z toho, jak je lidé svou činností v průběhu dějin měnili.¹³

Marx a Engels zde tedy zcela otevřeně uvažují o člověku jako o biologické bytosti. Zároveň je jim tato bytost — a to je podstatné — nikoli základem, nýbrž *předpokladem* dějin. Dějiny znamenají zvrát, jímž se na biologickém podkladě vytváří nová, společenská kvalita, která je od okamžiku svého vzniku určující pro vývoj člověka jako skutečného člověka.

Toto pojetí vztahu přírodního a společenského nacházíme i v dalších Marxových a Engelsových spisech v souvislosti s mnoha dalšími problémy, např. problémem potřeb nebo problémem rodiny. Náznačky tohoto pojetí, které se objevily už v Německé ideologii, rozpracoval později Engels v Původu rodiny, soukromého vlastnictví a státu. V této práci Engels názorně ukazuje jak původní převaha biologického v příbuzenských vztazích byla pozvolna vytlačena a podřízena společenským momentům, zvláště potřebám zachování soukromého vlastnictví, které vyplynuly z vývoje výrobních sil.

V tomto duchu řeší marxistická filozofie otázku vztahu biologického a společenského v člověku dodnes. V žádném případě nepopírá platnost biologických zákonitostí v lidské oblasti, vykazuje jim však ve vztahu ke společenským zákonům podřízené místo. Účinnost biologických zákonů se ve společnosti neruší, je však zprostředkována působením zákonů společenských, které jsou v tomto vztahu zákony určující, kvalitativně vyšší vrstvy skutečnosti.

Řešení této otázky za pomoci materialistického monismu také historickému materialismu umožňuje vyhnout se tzv. sociologismu, tj. pokusům vykládat člověka pouze ze společnosti. Dialektické určení vztahu mezi biologickými a společenskými prvky spojené s materialistickým pojetím společnosti a jejího vývoje tak marxismu umožňuje vytvořit konzistentní teorii společnosti jako samostatné vrstvy skutečnosti zapojené do celku světa a tomu odpovídající teorii člověka.

To neznamená, že v marxistické společenské vědě a filozofii jsou tyto otázky vyřešeny bezesbýtku. Naopak, stimuly, které přispěly k oživení diskuse o vztahu přírodního a společenského v člověku způsobily rozvoj zájmu o tuto problematiku i v marxistické filozofii. Svědčí o tom množství prací věnovaných tomuto problému i diskuse, které v posledních letech proběhly na stránkách časopisů *Voprosy filosofii*.¹⁴ Soustřeďují se na okru-

¹³ Marx - Engels: *Německá ideologie, Spisy* sv. 3, s. 34—35.

¹⁴ Viz např. *Voprosy filosofii* č. 6, 7, 8, 9 v r. 1970, 1/1971, 9, 10, 11 v roce 1972, 9/1974, 3 a 8 v roce 1976, 7/1977 aj., ze speciálních publikací pak sborníky prací *Soctnoženije biologičeskogo a social'nogo v čeloveke*, Moskva 1975, *Biologičeskoje i social'noje v razvitii čeloveka*, Moskva 1977 aj.

hy problematiky spjaté s původem člověka,¹⁵ s důsledky psychologického a genetického řešení otázky vztahu biologického a společenského v člověku pro aplikované vědy, např. medicínu, pedagogiku nebo kriminologii, s problematikou ekologickou a koňečně i s problematikou etickou.¹⁶

I když se v diskusi objevuje i kritika sociologických koncepcí, daleko častěji se diskutující obrací proti názorům biologickým. Netýká se to jen buržoazního biologismu. I v některých marxistických pracích se objevují prvky přecenění biologického faktoru na úkor faktorů společenských. Tak např. v besedě u kulatého stolu, která byla publikována v sedmém a osmém čísle časopisu *Voprosy filosofii* v roce 1970 vzbudil značný rozruch referát A. A. Nejfacha o možnosti zlepšení lidského genetického potenciálu. Nejfachovy úvahy o možnosti plánovitého vytváření a výchovy génů byly oprávněně kritizovány nejenom pro svou nerealističnost, ale především proto, že nebraly dostatečně v úvahu specifičnost společenské vrstvy skutečnosti: společnost nelze měnit, „zlepšovat“ na základě využití biologických objevů, pokud neexistují předpoklady rozvoje společnosti uvnitř ní samé.

Stejně tak byly kritizovány názory V. P. Efroimsona, že naše nejsložitější altruistické emoce jsou regulovány dědičně, pronesené v téže diskusi, nebo předpoklad I. A. Džidarjana, že i ty potřeby, které jsou spojeny s vývojem a formováním osobnosti mají přírodní předpoklady.

Biologické názory vyslovují většinou přírodní vědci nebo filozofové přírodní vědou ovlivnění. Např. B. Stephanovi v práci *Die Evolution der Sozialstrukturen* zjevně chybí myšlenka kvalitativní odlišnosti biologické a společenské formy pohybu hmoty. Jen tak si lze vysvětlit, že lidskou společnost interpretuje v podstatě jako sociální organizaci, jež pod tlakem přírodních podmínek a přirozeného výběru vznikla už u živočichů a k níž u člověka navíc přistupuje působnost společenských a hlavně ekonomických zákonů.¹⁷ Takové práce sice mohou upozornit na některé důležité aspekty otázky vztahu přírodního a společenského v člověku, ale těžko mohou přispět k jejich řešení.

Zdá se, že perspektivnější je přístup, který, i když klade důraz na určující význam společensko-historických faktorů pro utváření a existenci člověka, nezapomíná na skutečnost, že biologické aspekty lidského jedince jsou nutnou, i když nikoli postačující podmínkou jeho skutečně lidské, společenské existence.¹⁸ Tak např. přistupuje k problému L. Sève, když

¹⁵ Viz např. diskusivní pokus B. F. Poršněva prokázat, že ve vývoji hominidů nastal kvalitativní skok, který lze vyjádřit i poměrně krátkým časovým obdobím, a který vedl ke vzniku člověka. (*O načale čelovečeskoj istorii*, Moskva 1974).

¹⁶ O diskusi o těchto otázkách ve vztahu k problému morálky v sovětské filozofii informuje článek R. I. Aleksandrovové *Kritika biogenetičeskoj teorii nraustvennosti*, *Vesnik moskovskogo universiteta*, serijska filozofii 1977, č. 1.

¹⁷ B. Stephan: *Die Evolution der Sozialstrukturen*, Berlin 1977, např. s. 119.

¹⁸ a) Zajímavý je názor A. A. Malinovského (*Problema vzajimootnošenija biologičeskich i social'nych faktorov, Filosofskije problemy biologii*, Moskva 1973), který odvozuje jednotu biologických vlastností a intelektuálních schopností z faktu, že od vzniku lidstva žili lidé po několik desítek tisíc let v přibližně shodném přírodním a společenském prostředí. Podmínky jejich života se začaly diferencovat až asi před deseti tisíci lety. Přestože Malinovski nevyklučuje, že první období lidského pospolitého života zanechalo své stopy v genetické výbavě

rozdílí mezi biologickou individualitou jako podkladem a společenskými vztahy jako základem osobnosti.¹⁹

Zkoumání vztahu mezi přírodními a společenskými komponentami člověka, do něhož se v moderní vědě transformovala otázka lidské přirozenosti, dnes není ani zdaleka u konce. Řešení otázek, které jsou s touto problematikou spojené, je dlouhodobou záležitostí a vyžádá si spolupráci různých speciálních věd. Budou se tedy i zde prosazovat tendence k integraci mezi společenskými vědami navzájem i mezi společenskou vědou a některými přírodními vědami, stejně tak jako spolupráce s kybernetikou, teorií informace apod. Lze však pochybovat o tom, že tyto nové poznatky radikálně změní to obecné vodítko, které při řešení těchto problémů nabízí marxistická filozofie.

Zur Frage der Beziehungen zwischen „Natürlichem“ und „Gesellschaftlichem“ im Menschen

Nach einem kurzen Überblick über die Ansichten auf das Problem der menschlichen Natur in der Geschichte der Philosophie, konstatiert die Autorin, daß sich in der Gegenwart diese Frage in das Problem der Beziehung von Biologischem und Gesellschaftlichem im Menschen umgewandelt hat. In dieser Form gewinnt sie beträchtliche praktische Bedeutung im Zusammenhang mit der Erzeugung von Massenvernichtungsmitteln, den Folgen der wissenschaftlich-technischen Revolution für die natürliche Umwelt und Gesundheit des Menschen und den neuen Erkenntnissen auf dem Felde der Genetik.

Die westliche Philosophie tritt an diese Frage oft vom Standpunkt des Reduktionismus heran (sich Ethologie und Strukturalismus). Hingegen wird sie von der marxistischen Philosophie von der Position eines dialektisch verstandenen materialistischen Monismus aus gelöst: die Anerkennung der materiellen Einheit der Welt ist nicht gleichbedeutend mit der Anerkennung ihrer qualitativen Undifferenziertheit. Der Marxismus geht von der Existenz qualitativ unterschiedlicher Ebenen der Materie aus, die in dem Sinne von einander unabhängig sind, daß die höhere Ebene nicht ohne die Existenz der niederen Bestehen könnten, wobei die erstere zugleich auf die letztere unreduzierbar ist. Er leugnet nicht die Gültigkeit biologischer Gesetzmäßigkeiten im menschlichen Bereich, weist ihnen jedoch im Bezug zu den gesellschaftlichen Gesetzen eine untergeordnete Stelle zu: ihre Wirksamkeit wird durch die gesellschaftliche Gesetze vermittelt.

Abschließend gibt die Autorin einen kurzen Überblick über die Probleme, denen sich die gegenwärtige marxistische Philosophie im Zusammenhang mit der untersuchten Frage widmet.

moderního člověka, rozšiřuje danou otázku za meze vztahu biologického a společenského a ptá se po relativně stálé komponentě společnosti, která není totožná s komponentou biologickou.

- b) E. S. Markarjan se pokouší v knize *O genezise čelovečeskoj dejatel'nosti* (Jerevan 1973) přistoupit k problematice člověka a společnosti ze zcela jiného hlediska: pokouší se nalézt takovou definici kultury, pod níž by bylo možné subsumovat jak lidské tak mimolidské kosmické kultury. I podle jeho názoru je však každá kultura budována na biologickém základě, respektive jejím předpokladem je jeho překonání.

¹⁹ L. Sè v e: *Marxismus a teorie osobnosti*, Praha 1976, s. 496.