

Cetl, Jiří

Naturalismus v soudobém buržoazním pojetí člověka

Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. B, Řada filozofická.
1982, vol. 31, iss. B29, pp. [7]-16

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/107016>

Access Date: 02. 12. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

JIRÍ CETL

Naturalismus v soudobém buržoazním pojetí člověka¹

I

Naturalismus není pouhý filozofický směr. Lze jej nejobecněji definovat jako světový názor, který skutečnost vykládá podle modelu přírody, přírodu pak z ní samé, nikoli z nějakého mimo ni ležícího základu; je to názor v podstatě monistický, modifikující se ovšem obsahově podle oné přírodní vědy, která se právě pro výklad přírody pokládá za směrodatnou (mechanicismus, fyziologismus, biologismus apod.). Jako světový názor patřil vždy do kmenového repertoáru forem buržoazního vědomí. V různých jeho vývojových fázích však měl různou podobu a povahu, různou intenzitu vlivu a plnil různé funkce. Představuje také jednu z nejpůvodnějších variant buržoazního pojetí člověka (Feuerbach).

V soudobém antropologismu, jež tu chceme chápat jako „postexistencialistický“,² dochází k nespornému růstu vlivu naturalistických, zejména biologistických tendencí, které v předchozím období — přinejmenším v Evropě (např. americký vývoj byl jiný) — byly silně potlačovány (třebaže nikdy zcela nevymizely, avšak mohly žít více méně jen v živelných světonázorových implikacích jistých druhů přírodovědy). Je třeba vzít v úvahu, že existenciálně filozofický a existencialistický koncept člověka spolu se svými anticipacemi (filozofie života a fenomenologie) vyrůstal mj. z patosu odmítnutí naturalismu (a scientismu) XIX. století.

Soudobá kariéra naturalismu však není návratem k onomu staršímu naturalismu, který dominoval ve druhé polovině XIX. století. Rozdíly mezi naturalismem oné doby a naturalismem dnešním jsou jednak dány rozšířenou a proměněnou kognitivní základnou, růstem poznání i proměnou typu poznání přírodních, zvláště biologických věd (zejména změnami posledních desíletí); rezultují se však i z proměn v intencích a funkcích světonázorových a ideologických, z proměn buržoazního vědomí.

Naturalismus XIX. století byl výrazem vítězného tažení přírodních věd

¹ Stať představuje poněkud upravený text referátu na semináři „Kritické zhodnocení směru současné buržoazní psychologie II“, konaném 23. října 1980 v Brně.

² Viz Jiří Cetl: „Postexistencialistický“ antropologismus, FČ 1977, s. 280–283.

té doby, které prosazovaly svou hegemonii. Působily tak fascinujícím způsobem, že výsledky jejich práce se staly mírou a tvořivou silou i pro ostatní oblasti věd, ba života. Byl to názor živelně materialistický a vědomě antireligiózní; představoval — zejména v rovině antropologické — poslední úder náboženskému pojetí světa a člověka: nejen svět přírody je přirozený, ale i člověk a jeho svět je přirozený a tedy přírodní. Člověk dosud chápaný skrze Rozum a duši (a tím z přírody vydělován) se stává částí přírody, arci tvoří její vrchol (viz darwinismus); ze své vazby s přírodou čerpá svoji sílu, moc a jistotu, v této době ničím nenalomenou. Proto také naturalismus, spjatý s teorií pokroku, ostatně právě poprvé pro přírodu vědecky doloženou (Darwin), je explicitně a uvědoměle optimistický, věří v neomezený lineární pokrok i pro budoucnost, ve zdokonalení vědění i všech životních forem. Neskrývá svou intenci být světónázorem a ideologií ještě sebejistě a relativně vzestupující předimperialistické buržoazie. (Bude ovšem schopen se přizpůsobit i zájmům imperialistické ideologie, avšak jen zkrížením s iracionalismem, který sice mohl mít už i dříve jistý naturalistický přízvuk, avšak původně byl protikladem scientistického naturalismu.)

Naturalismus XX. století, zvláště ten, o němž bude dále řeč, tj. naturalismus uplatňovaný v pojetí člověka v tzv. postexistencialistickém antropologismu, jako světový názor a moment ideologie soudobé buržoazie je sice rovněž plodem rozmachu přírodních věd a jejich dosud netušených možností: avšak možnostmi, jež — ve svých důsledcích a aplikacích znásobovatelných technickou praxí — vyvolávají spíše obavy. Jistota poznání se už neztotožňuje s jistotami životními a nevede k nim. Proměny života vědeckým poznáním jsou tedy v nejlepším případě dvojnásobné. Proto tento nový naturalismus už ztrácí sebevědomí scientismu onoho typu, jak jej znalo XIX. století. Neakcentuje antireligiózní a živelně materialistické tendence (ač je obsahuje), a zejména přestává být optimistický; ztrácí spojení s teorií pokroku, protože ta byla buržoazní ideologií i faktickým stavem buržoazní společnosti zproblematizována. Dnešní naturalismus má ovšem s naturalismem XIX. století společné, že chce rovněž člověka znova začlenit do přírody: ovšem člověka, který už vazbu s přírodou ztratil (což pociťuje jako ztrátu) a který se již nedokáže, vědom si rozpornosti, neorganičnosti a neprůzračnosti svého světa, pokládat za vrchol přírody. Třebaže dnešní biologický naturalismus není romantickým návratem do přírody, chce být rozvzpomenutím na přírodu a přírodní fundamenty člověka, avšak tváří v tvář nové situaci biologického ohrožení člověka.

A zde lze patrně také spatřovat důvody, proč v soudobém buržoazním antropologickému naturalismu dominuje právě antropologismus biologický. Souhrnně lze říci, že jej motivuje předně nebyvalý rozmach biologických věd (jenž ovšem obsahuje velké množství nových možností, ale také mnoho dosud plně nevyjasněných problémů světónázorových a ideologických).³ Avšak tento rozmach musí — za druhé — buržoazní vědomí vnímat

³ Přehledně o těchto otázkách píše E. Geisler a R. Mocek: *Die Herausforderung der Philosophie durch die moderne Biologie*, Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 1979, 7, s. 849–861; jde o zprávu o jednání jedné ze sekcí 16. světového filozofického kongresu v Düsseldorfu, věnované výzvě, kterou moderní biologie adresuje filozofii.

na pozadí „biologické krize“, ba „biologického ohrožení“ člověka, člověka jako rodu, jež se zdá být fatálním důsledkem civilizačních procesů, jakousi „druhou tvář“ společenského pokroku.⁴ Současně s tím pak — za třetí — tu světonázorově a ideologicky intervenuje (na pozadí onoho rozmachu i onoho ohrožení) i vědomí fakticky, každodenně prožívaných proměn názoru na vztah člověka a přírody vůbec i zvířete zvláště.

II

V posledních letech se biologistický antropologismus stále více opírá o výsledky a metody, zejména však o jisté světonázorové a ideologické implikace jednoho z nejdynamičtěji se rozvíjejících oborů biologických věd — etologie. Přitom je příznačné, že tento obor také budí velký zájem široké veřejnosti západního světa a ovšem vyvolává i četné polemiky.

Etologie vznikla v první polovině XX. století jako výzkum zvířecího chování.⁵ Původně se zaměřovala na výzkum chování zvířat ve volné přírodě a těžiště tohoto chování spatřovala ve vrozeném chování, tj. v tom, které je získáno mechanismy dědičnosti; etologie je chápána jako instinktivní, tj. neřízené vědomě. Protože toto chování je u všech příslušníků určitého živočišného druhu v podstatě stejné, lze o něm mluvit — ve smyslu etologie — jako o specificky druhovém chování, jež se opírá o tzv. druhově specificky vrozená (z fylogeneze získaná) schemata chování. Protože ta se aktivizují v určité situaci, vedlo to etologii k předpokladu tzv. spouštěcích schemat, klíčových podnětů. Ve způsobech zvířecího chování pak byla sledována i jistá sociální pravidelnost, teritorialita, hodnostní pořadí, dorozumívání, ritualizace atd. (tedy jisté sociomorfní a antropomorfní momenty).

Zkoumání etologů se přitom opíralo o jistá evolucionistická přesvědčení. V prvé řadě šlo o předpoklad, že chování zvířat se vyvíjelo podobně jako jejich tělesné znaky a že i v něm je nutno uznávat jistý vzestup od nižšího, jednoduššího k vyšším formám: evolučně vyšší formy mají komplikovanější chování (např. tu vedle vrozeného nastupuje i učení, jež však má vrozené, fylogeneticky upevněné základy). Za druhé pak evoluční hledisko vedlo etology k uplatnění toho, co poznali na zvířecím chování, i na člověka: jestliže jsme se vyvinuli z tvorů zoologicky nižších, musíme

⁴ Oním „biologickým ohrožením“ člověka rozumějí buržoazní analýzy (a zejména publicistika) hlavně tyto procesy: nebezpečí vyčerpání přírodních zdrojů (např. energetická a surovinová krize), „demografická exploze“, přelidnění lidstva (a nemožnost jeho užití), ničení přírodního prostředí zásahy technické kultury (ekologická krize), růst „civilizačních chorob“ (jako důsledek intenzifikace životního tempa, ale i oslabení fyzické zátěže, jako důsledek urbanizace apod.), nebezpečí „genetické hrozby“ (zhoršování genetického fondu, hrůzná představa „genetické manipulace“), domnělá nebezpečí spočívající v lidských pudech a instinktech (eskalace násilí a agresivity) apod.

⁵ Etologie měla i své časnější anticipace a předchůdce. O prehistorii (a ovšem i o historii) etologie píše u nás podrobněji Stanislav Drvota: *Od zvířete k člověku*, Praha 1979, zvl. s. 14–27. Viz také Jan Kamarýt — Rudolf Steindl: *Historický materialismus a etologická redukce sociálního na biologické*, Sociologický časopis, 1980, 5, zvl. s. 480–481.

právě u nich hledat i základy našeho chování. Konrad Lorenz, jeden ze zakladatelů soudové etologie a její profilující a nejpopulárnější představitel,⁶ to vyjádřil takto: tak jako cesta vzniku člověka vedla zcela nepochybně přes zvíře, tak také cesta pochopení člověka vede přes pochopení zvířete.⁷

Tak mohlo dojít k rozšíření (původně zvířecí) etologie i na chování člověka a mohla být vytvořena tzv. srovnávací etologie ve vlastním slova smyslu, srovnávací výzkum chování (*vergleichende Verhaltensforschung*). I když sami etologové rádi zdůrazňují, že k tomuto rozšíření byli takto přivedeni vnitřní logikou svých výzkumů,⁸ nebo dokonce, že uplatnění etologie na člověka umožnilo odhalit nejvlastnější cíl této vědy,⁹ nelze nevidět, že tu nesporně — ať už reflektovaně nebo nereflektovaně — vstoupily do hry i motivace a poté důsledky světonázorové a ideologické: etologie to vychází vstříc potřebě buržoazního vědomí poskytnout jistý koncept člověka, který by odpovídal oné situaci, o níž již byla řeč, situaci, v níž fakt „biologického ohrožení“ člověka již nemůže být interpretován a zvládnán např. prostředky existenciálně filozofického antropologismu. Sami etologové — ostatně často plní sociálně terapeutických, ba spasilských nadějí a iluzí — velmi lehce počínají překračovat hranice, v nichž platí jejich odborná kompetence, a nepozorují, že za nimi vstupují do již jiných souřadnic — společenskovedních a ideologických. V antropologických implikacích a extrapolacích, a zejména ovšem ve výletech do sociální filozofie a sociální terapie zvláště u Lorenze),¹⁰ se pak etologický přístup nejen dostává do problémů a sporů nerozhodnutelných v rámci etologie jako speciální vědy, ale vznikají nutně i pochybnosti o oprávněnosti samotného rozšíření etologických metod a interpretačních prostředků na člověka a lidskou skutečnost. Tak se etologie — jakožto biologická disciplína oprávněná a uznávaná — dostává do sporu s jinými směry a stanovisky; také s marxismem.

V tomto smyslu lze etologickému konceptu člověka vytýkat tendenci k absolutizaci endogenních mechanismů u člověka, tendenci k instinktivismu a tendenci k animalizaci člověka a jeho kultury.

1. Chování člověka je podle etologů určeno fylogeneticky vzniklými strukturami ústřední nervové soustavy, tj. „vrozenými“, nevědomými, nereflektovanými procesy; etologie je v tom velmi uvědomělým antipódem be-

⁶ Konrad Lorenz, nar. 1903, je autorem četných spisů a studií (viz zejména *Über tierisches und menschliches Verhalten. Aus dem Werdegang der Verhaltenslehre*, I–II, München 1965; *Das Wirkungsgefüge der Natur und das Schicksal des Menschen. Gesammelte Arbeiten (1941–1977)*, München 1978 aj.). V roce 1973 mu byla udělena spolu s Niko Tinbergenem a Karl von Frischem Nobelova cena za zásluhy o vytvoření etologie.

⁷ Viz *Das sogenannte Böse*, Wien 1963. Již dříve však Lorenz s poznáním „společných zákonitostí chování člověka a zvířete“ spojoval značné ambice — je to prý rozhodující podmínka vzniku vědeckého výkladu člověka — viz stať *Psychologie und Stammesgeschichte* (1954).

⁸ Viz např. Otto König: *Verhaltensforschung und Kultur, Kreatur Mensch*, München 1973, zvl. s. 106–107.

⁹ Tak např. K. Lorenz napsal: „Posledním cílem našeho bádání není nauka o „zvířecí duši“, nýbrž hlubší poznání člověka.“ (*Das sogenannte Böse*, Wien 1963.)

¹⁰ Viz např. jeho spisek *Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit*, München 1973.²

haviorismu, opačně jednostranného. Endogenní mechanismy jsou jakési přírodou připravené modely chování, které čekají na zavolání, ale také se mohou hlásit o slovo a proběhnout nevolány.

Zatímco Lorenz a někteří „pružnější“ představitelé etologie se pokoušejí svůj „endogenismus“ poněkud zmírňovat, diferencovat a uznávají jistou roli učení i vliv kulturního a sociálního prostředí (třebaže — jak ještě uvidíme — interpretovaného instinktivisticky), jiní jsou velmi radikální (viz např. Iraeneus Eiebl-Eibesfeldt se svou představou „předem naprogramovaného člověka“).¹¹

Tato stanoviska vyvolávají ovšem kritiku nejen novobehavioristů a levicových kruhů (jež upozorňují na konzervativní implikace a důsledky), nýbrž i dalších badatelů.¹²

A tak je možno etologickému „endogenismu“ klást např. tyto otázky:

— jakým způsobem chce etologie vážně přijmout pochopení vlivu prostředí a „vnějšího“ vůbec? Neexistují také jiné „spouštěče“ lidského chování, totiž podněty kulturní, sociální atd.?

— jak lze rozumět v etologii velmi frekventovanému principu tzv. fylogenetických změn (přízpůsobení), je-li vliv prostředí podceňován?

— jsou vrozené endogenní procesy schopny vysvětlit člověka a lidské jako takové? To, co se v analogii se zvířecím chováním nabízí jako důkazy, týká se jen elementárních živočišných stránek (nalezení prsu u novorozenat, mimika, „tokací schemata“ apod.). Ale lidské chování je přece mnohem bohatší.

2. Absolutizované endogenní, vrozené mechanismy jsou v etologii interpretovány jako instinktivní. Tak např. Lorenzovou ústřední otázkou je vlastně otázka o existenci instinktivních jednání jako způsobů chování probíhajících spontánně, tj. bez ovlivnění zkušeností a přímými podněty. Tento instintivismus (jak to bez obalu nazývá např. Fromm ve své kritice Lorenze)¹³ přitom pokládá člověka (např. na rozdíl od Gehlena) za bytost dostatečně pudově vybavenou (jak se zdá, Lorenz už oslabil svou dřívější tezi o člověku jako bytosti domestikované, a proto ve své pudové jistotě nalomené): instinkt není nějaký atavismus, nýbrž nosný princip (viz zejména explicitní rozvedení úlohy pudu agresivity v Lorenzově proslulém spisu *Das sogenannte Böse*).

Princip pudu byl vždy přitažlivý pro antropologismus jako vzor pro „zajištěné chování“, pro svoji schopnost nereflektovaně a neomylně dosahovat cíle; tím spíše dnes v oné situaci „biologického ohrožení“ člověka, o niž byla řeč. — Lorenz přitom soudí, že instinkt je neovlivnitelný individuální zkušeností, ba i rozumem a brání rozvinutí nějakých výkonů založených na učení a na rozumu, jež by měly stejnou funkci.

Etologický, zejména Lorenzův instinktivismus byl mnohostranně kritizován a diskutován. Instinkt, jenž se podle překvapivé, ale nepravděpodobné informace německých marxistů Bergnera a Mocka,¹⁴ dostal do pří-

¹¹ Viz jeho spis *Das vorprogrammierte Mensch. Das Ererbte als bestimmender Faktor im menschlichen Verhalten*, Wien—München—Zürich 1973.

¹² Viz např. zajímavá práce *Kritik der Verhaltensforschung, Konrad Lorenz und seine Schule*. Hrsg. von Gerhardt Roth, München 1974.

¹³ *Anatomie der menschlichen Destruktivität*, Stuttgart 1974.²

¹⁴ D. Bergner—R. Mock: *Bürgerliche Gesellschaftstheorien*, Berlin 1976, s. 239 až 240.

rodní vědy z idealistické filozofické spekulace (např. z představy spon-tánní produkce energie v člověku již u Fichta), byl arci už z definice chá-pán vždy jako něco zděděného, vrozeného, druhově typického, stereo-typního, zachovávajícího druh, teleologického, jako něco ztrnulého (a tedy vylučujícího své protiklady jako získanost, individuálnost, tvořivost, plas-ticitu atd.). Lorenzovi kritikové¹⁵ ukazují, že ani Lorenz se těmto jedno-strannostem nevyhnul (nemluvě o tom, že svým modelem „pudové hla-diny“ vnesl do teoretie člověka jakási mechanisticky energetická hle-diska). Lehrman píše: Lorenzova teorie instinktu „obsahuje předpojaté a ztrnulé představy o vrozenosti a o specifičnosti procesu zrání (. . .) Závisí na finalistických, preformistických představách o vývoji chování samot-ného (. . .) Každá teorie instinktu, která ‚instinkt‘ nazírá jako imanentní, preformovaný, zděděný nebo zakládající se na specificky neutrálních strukturách, musí nutně zkoumání odvracet od zásadní analýzy problémů vývoje“.¹⁶ Nebo Erich Fromm říká případně: „V teoriích instinktu žije člověk jen minulostí svého druhu (. . .). Je strojem, který může jen repro-dukovat zděděné vzory minulosti.“¹⁷ Dodejme, že zde je člověk vykládán působením anonymních nevědomých mechanismů, které jsou jaksi vnější, i když působí v něm. Je tu pojat vskutku jen jako bytost chovající se, nikoli jednající.

3. Etologie problematizuje hranici mezi člověkem a zvířetem, která tra-dičně byla pokládána za zásadní, „kvalitativní“ (v jistém smyslu ještě i v darwinismu). Nejde ovšem ani tak o to, že se tu místo oné hranice zavádí pojem „přechodného pole“ (to je konec konců prokazováno sou-dobým věděním), ani o to, že se tu předpokládají jakési společné záko-nitosti chování lidského a zvířecího (v jisté interpretaci i to lze přijmout).

Podstatnější roli tu hraje to, že je lidské vykládáno podle analogie zvířecího. Tyto analogie jsou značně náhodné a svévolné: tu je lidské chování srovnáváno s chováním koljušky, tu kejhavé husy; jeden z Lo-renzových kritiků o tom velmi trefně poznamenává: „lehkomyslně se tu přeskakuje od člověka k ptáku“, „při analogizování se tu vývojové stup-ně házejí páté přes deváté“.¹⁸ Nejzávažnějším nedostatkem je tu však to, jak ony analogie fungují: stávají se výkladovými principy, principy vy-světlení.

Někteří kritikové tohoto počínání etologie si pak všimli i toho, že eto-logický zoomorfismus je podmíněn předcházejícím antropomorfismem „Pokus etologů dokázat u člověka a zvířete podobnosti v pozorovatelných způsobech chování jako je sociální pravidelnost, teritoriální ohraničování, hodnostní pořadí, dorozumívání, ritus, zákon atd., je umožněn tím, že se předem dané pojmy z lidských způsobů chování nekriticky přenášejí na zvířecí. Nevědomý antropomorfismus tvoří základnu pro zoomorfismus, za ním následující, který pak obráceně zase pozorování ze zvířecí říše pře-náší na člověka.“¹⁹ Tím by se ovšem uváděla v pochybnost i vědecká

¹⁵ Např. Daniel S. Lehrmann (ve sb. *Kritik der Verhaltensforschung*), Erich Fromm (ve spise *Anatomie der menschlichen Destruktivität*) aj.

¹⁶ *Kritik der Verhaltensforschung*, s. 70–71.

¹⁷ *Anatomie der menschlichen Destruktivität*, s. 64.

¹⁸ *Kritik der Verhaltensforschung*, s. 56.

¹⁹ Viz Leo Kofler: *Aggression und Gewissen*, München 1973, s. 37.

hodnota zvířecí etologie, jež přísahá na své empirické zaměření. Ale o to nám tu nejde.

Mnohem podstatnější z hlediska našeho tématu je to, že pudové, instinktivní (a vůbec animální) se v etologii (či v jejích antropologických a sociálně filozofických extrapolacích) pokládá za rozhodující i pro kulturu, lidské hodnoty, ba i společnost jako takovou. Kultura má podle Lorenze své základy v instinktech, ba i morálka, dobro, má svůj základ v tzv. zlu, puđu agresivity, který se pro Lorenze vůbec stává vlastně rozhodujícím činitelem společenským a dějinným.²⁰ Systém komplexních sociálních vztahů člověka se tak etologie (Lorenz) snaží převést v přímé kauzalitě na biologické svéráznosti chování (v podstatě živočišného). Vzniká dojem, že podle etologie je lidská společnost jen pokračováním zvířecích společenství, jako je anonymní stádo, ptačí kolonie, rodiny krysy, hejno kejhavých hus, že duchovní kultura, hodnoty atd. jsou jen přenesené formy zvířecího chování (revír, ritualizace atd.). Je ovšem paradoxní, že se tu z relativně invariantních forem biologického chování má vysvětlovat ohromná dynamika a variabilita společnosti a kultury. Lorenzův biologismus (vlastně zoologismus) se pak se vši jednoznačností ukáže tam, kde chce svým instrumentáři analyzovat krizi moderní společnosti a navrhnout terapii.²¹

Příznějme Lorenzovi, že se pokusil — zvláště v pozdějších pracích, po masové kritice své koncepce tzv. zla — jistým způsobem oslabit některé jednostrannosti svých názorů, ba že se pokusil zvýraznit jistou hranici mezi lidským a zvířecím (v jistém smyslu v etologii byla vždy přítomna, ale zasata analogizováním). Náběhy k tomuto odlišení lze nalézt už v práci o biologických základech učení,²² zejména však ve spise o přírodovědecké teorii poznání.²³ Zde se přihlašuje k tradici N. Hartmanna s jeho učením o vrstevnaté výstavbě bytí, podle níž vyšší není redukovatelné na nižší. Vedle toho pak mluví o principu fulgurace, jež chápe jako jakýsi princip vzniku nových systémových vlastností, zde vzniklých vystoupením lidského ducha. To vše, byť obsahuje některé zajímavé vývojové možnosti Lorenzovy (kritika idealismu, interpretace Kantova apriori atd.), je zatím jen v tendenci a nevedlo — aspoň prozatím — k revizím celku díla.

Je ovšem už v podstatě věci, že etologie jako taková bude vždy aspoň potenciálně vystavena nebezpečí problematizace hranice mezi člověkem a zvířetem, i nebezpečí zoomorfismu a antropomorfismu.

Kdybychom nyní — k jakémusi celkovému posouzení antropologických implikací etologie — chtěli shrnout, jak se tu odpovídá na tři fundamentální otázky soudobého antropologismu, tj. na otázku, zda má člověk věčnou podstatu, či zda je plastický, zda je produktem dědičnosti nebo prostředí, a zda je bytostí všestranně determinovanou nebo autonomní,²⁴ dostaneme tento výsledek: etologický koncept člověka počítá ve všech třech

²⁰ Viz jeho spis *Das sogenannte Böse*, Wien 1963.

²¹ Viz jeho spis *Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit*.

²² *Vrozené základy učení*, Sb. *O biologii učení*, Praha 1974, s. 21–100.

²³ *Die Rückseite des Spiegels. Versuch einer Naturgeschichte menschlichen Erkennens*, München—Zürich 1975.

²⁴ Viz Jiří Cetl: *Soudobá buržoazní filozofie člověka (Prostředky, problémy a předpoklady)*, Universitas 1980, 6, s. 13–16.

otázkách spíše s prvou alternativní odpovědí: spíše s pevnou určeností než s plasticitou člověka, s rozhodující rolí dědičnosti a konečně i s pevnou nadindividuální „vnější“ determinovaností. Erich Fromm o tom říká: „Osoba chovajícího se člověka se tu ztrácí ze zorného pole, (...) člověk je derminován výlučně podmínkami, které leží mimo něj, (...) nemá účast na svém životě, nemá odpovědnost a ani stopy svobody, (...) je loutkou, kontrolovanou pudy.“²⁵

III

Etologické pojetí člověka se nám tak ukazuje i ve svých teoretických základech — a tedy nejen ve svých explicitních ideologicko-politických přesazích a angažmá — jako ideologicky a světonázorově podmíněné a plnicí i jisté ideologické a světonázorové funkce, jako součást onoho vědomí „biologického ohrožení“ člověka, o němž již byla řeč. Snad lze ještě dodat, že toto pojetí do jisté míry nejen konceptualizuje ono vědomí ohrožení, **ale nabízí i jisté „východisko“**, když odkazuje na „přírodní“ mechanismy v člověku, ať už v tom smyslu, že právě ony „zavinily“ soudobou situaci,²⁶ anebo v onom, který naopak právě ve spontánnosti přírodnosti a přirozenosti shledává jisté šance člověka a lidstva. Vezmeme-li přitom v úvahu, že naturalismus jako jistá koncepce buržoazního vědomí předpokládá nejen metodologicky prohlášení přírody za model výkladu skutečnosti, nýbrž i axiologicky a ideologicky představu normativnosti přírody, pochopíme, že se v etologismu (jako antropologismu) — třeba jen nepřimo — stává zvířecí chování nejen modelem výkladu lidského chování, nýbrž přímo ideálem, normou individuálního a společenského chování — vědomě či nevědomě se tu vyjadřuje onen každodenní pocit, v němž člověk závidí zvířeti.²⁷

Konstatování těchto ideologických důsledků (jakož i předpokladů a implikací) etologického obrazu člověka je nutným momentem marxistické kritiky, avšak tato kritika se zdaleka na ně nemůže omezit. Právě tak nelze pokládat kritický úkol za vyřízen pouhými poukazy na jednostrannosti etologické antropologie. Jestliže jsme etologické koncepci vytkli tendenci k absolutizování endogenních mechanismů u člověka, tendenci k instinktivismu a tendenci k animalizaci společnosti a kultury, tedy zajisté nikoli proto, že bychom na jejich místo chtěli navrhnout tendence opačné jed-

²⁵ *Anatomie der menschlichen Destruktivität*, s. 65.

²⁶ Tak např. Erich Fromm vysvětluje „znovuožívání instinktivistického učení“ ve spisech Lorenzových a jeho žáků a jeho popularitu v široké veřejnosti takto: „důvodem pro to je pocit úzkosti a beznaděje, který naplňuje mnohé v důsledku stále rostoucích nebezpečí, proti nimž se nic nepodniká. Mnozí, kdož věřili v pokrok a doufali, že se snad člověk zásadně změní, utíkají se nyní k vysvětlení, že na tomto selhání musí mít vinu lidská přirozenost, místo aby pečlivě analyzovali společenský proces, který vedl k jejich zklamání“. (*Anatomie der menschlichen Destruktivität*, s. 69.)

²⁷ Nebylo by bez zajímavosti položit si otázku, do jaké míry rozmach etologie a zejména její velice široký ohlas ve veřejnosti (popularita publikací o zvířecím chování, jak je působivě píše např. sám Lorenz) souvisí se změnou fakticky prožívaného vztahu člověka a zvířete a s proměnami významu zvířat v životě v každodenním vědomí moderní, zindustrializované, zurbanizované apod. společnosti.

nostranné, tj. nějaký behaviorizující koncept vnějších determinací, tradiční antropologický racionalismus a intelektualismus a absolutizovaný sociologismus či dokonce koncept společnosti a kultury jako výlučné domény ducha. (Mimochodem řečeno: marxistický názor na člověka — jak ukazují marxističtí kritikové právě při kritice etologických názorů²⁸ — je mnohem bohatší a komplexnější.) Jestliže marxistická kritika odhaluje etologické pozadí a funkce etologismu, jakož i jeho jednostrannosti, které tyto funkce umožňují, tedy konec konců proto, aby zde oddělila ideologické na straně jedné a na druhé straně skutečné poznání, které etologie jako speciální věda — vzdor svým jednostrannostem a ideologismům — přináší. Marxistická kritika přitom nesmí pro jedno zapomínat na druhé.²⁹

Etologie je tedy speciální věda, jeden z nejdynamičtějších oborů biologie. V tomto smyslu je nemyslitelné předpokládat, že by její obsah a výsledky byly vyčerpány oněmi ideologismy a jednostrannostmi. Nejsem dost kompetentní k tomu, abych mohl jednoznačně a plně zhodnotit věcný poznávací obsah etologie. Obecně však lze říci, že etologie svým zkoumáním zvířecího chování velmi podstatně přispěla k rekonstrukci jakýchsi přírodních dějin chování, které v mnoha směrech otevírají možnost zobecnění i směrem ke strukturám chování lidského, zobecnění, jež ovšem bude vyžadovat méně jednostranný a méně ukvapený postup, než byl onen, ke kterému sahají sami etologové.

Němečtí marxisté E. Geissler a R. Mocek správně upozornili na to, že toto filozofické zobecnění, které čeká marxistickou filozofii na tomto zájmovém a důležitém problémovém poli, bylo do značné míry velmi ztíženo samými etology a jejich málo informovanými interprety, tj. jejich neudržitelnými biologickými spekulacemi a velmi povážlivými ideologickými exkurzy. „Tím bylo způsobeno, že zpracování poznatků etologie marxistickými filozofy zůstalo převážně u obrany proti biologismu, takže výzva ze strany etologie trvá.“³⁰

²⁸ Viz např. J. Kamarýt R.—R. Steindl v cit. čl., zvl. s. 483—487. Podobně např. Miroslav Maršík v doslovu k práci S. Drvoty, *Od zvířete k člověku*.

²⁹ V této souvislosti není bez zajímavosti připomenout, že se v marxistických kritikách a rozborech etologie jasně rýsují dva přístupy. Jeden je velmi kritický (např. Hollitscher, Warnecke aj.); ne náhodou se soustřeďuje právě na sociálně filozofické výlety etologů, poměrně málo se však věnuje vědeckému přínosu etologie. Druhý je v podstatě pozitivní, ovšem zanedbává poněkud antropologickou a sociálně filozofickou angažovanost etologů; tuto věc pokládá za vyřízenou tím, že ji „neuznává“, že ji pokládá za existující „za hranicemi vědy“; zajímá jej jen odborný přínos pro poznání chování živých bytostí. Rozlišení ideologického a vědeckého v etologii, které tu postulujeme, ovšem nemůže vést k takovým jednostranným pojetím a hodnocením etologie. Ostatně vedle oněch dvou jednostranných pohledů již existuje dnes bohatá marxistická literatura o etologii, zvláště v NDR a SSSR, související se soudobými snahami upřesnit fundamentální marxistické řešení vztahu přírodního a sociálního a formulovat tento vztah na míru soudobého poznání.

³⁰ E. Geissler—R. Mocek: *Die Herausforderung der Philosophie durch die moderne Biologie*, Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 1979, 7, s. 854—855.

NATURALISMUS IN DER ZEITGENÖSSISCHEN BÜRGERLICHEN AUFFASSUNG DES MENSCHEN

Im vorliegenden Aufsatz, der den Text des Vortrages an einer wissenschaftlichen Tagung über die kritische Beurteilung der zeitgenössischen bürgerlichen Psychologie wiedergibt, versucht der Autor zuerst den modernen Naturalismus, insbesondere den anthropologisch orientierten, zu charakterisieren. Im heutigen anthropologistischen Naturalismus spielen eine immer grössere Rolle Ergebnisse und Methoden der sog. Verhaltensforschung (Ethologie), die zwar einen einzelwissenschaftlichen Status besitzen, anderseits aber sehr wesentliche ideologische Voraussetzungen und Folgen aufwiesen: sie reflektieren u. a. die Situation der „biologischen Gefährdung“ des Menschen, die das bürgerliche Bewusstsein empfindet und zu überwinden vermag. Der Autor betrachtet die anthropologische Relevanz und die ideologischen Implikationen und Extrapolationen der Ethologie und betont, dass das ethologische Konzept des Menschen den einseitigen Endogenismus, die Tendenz zum Instinktivismus sowie die Gefahr einer Animalisierung der Gesellschaft und der Kultur beinhaltet. Wenn auch die ethologische Auffassung des Menschen derart schwer ideologisch belastet ist, kann man nicht leugnen, dass die Ergebnisse der vergleichenden Verhaltensforschung (namentlich die, die eine Verallgemeinerung in Richtung auf Strukturen menschlichen Verhaltens herausfordern) auch für die marxistische Philosophie sehr anregend sein können.