

## Z Á V Ě R

V obou kapitolách, které tvořily jádro práce, jsme se opakovaně setkávali s problémem vztahu mezi pohyblivou a konstantní složkou společnosti, s problémem, na který jsme ostatně naráželi už v úvodní přehledné části. Je to problém, který se nutně vynořil v okamžiku, kdy lidé začali vnímat společenský pohyb a začali se ptát po jeho podstatě. Otázka „Co je podstatou společenského pohybu?“ nalézá totiž svůj doplněk v otázce: „Existuje-li v dějinách společnosti pohyb, co potom zůstává stálé?“, jinými slovy: „Co způsobuje, že lidé jedné epochy (kultury) jsou alespoň částečně s to pochopit lidi jiné epochy (kultury)?“ V moderní filozofii a vědě se tato otázka často spojuje s problematikou vztahu biologického a společenského v člověku, jak jsme viděli v americké kulturní antropologii na Kluckhohnově příkladu, a jako to naznačují i ti strukturalisté, kteří se při hledání vysvětlení stálých struktur lidského ducha odvolávají na pomoc genetiky a teorie informace. Tento problém je ale kladen i v etologických teoriích, ve freudismu a jinde.

Také v marxistické filozofii můžeme nalézt pokusy o řešení těchto otázek. Je fakt, že v historickém materialismu jako v podstatně dynamické filozofii člověka a společnosti je kladen větší důraz na problém zákona vývoje společnosti. Avšak ve spisech klasiků marxismu-leninismu nacházíme i zásadní stanovisko ke vztahu mezi biologickou a společenskou komponentou člověka. Navíc se tento problém v posledních letech opět dostává v marxistické filozofii na pořad dne.

Marx a Engels dokázali spojit uznání kvalitativní specifičnosti společenské vrstvy skutečnosti s poznáním jejího materiálního základu. Chápali dějiny společnosti jako dějiny lidí. A přesto někteří pozdější marxisté, a především značná část buržoazních kritiků marxismu, někdy jejich učení interpretují tak, jako by tu o lidech ani nešlo, jako by jednání lidí

v dějinách bylo určováno předem. Odvolávají se přitom na některé Marxovy výroky z *Kapitálu* a na Engelsovy z *Anti-Dühringa* nebo z *Původu rodiny, soukromého vlastnictví a státu*.

V těchto dilech takové výroky skutečně nalézáme. To je dáno už zaměřením marxistické teorie jako teorie pro praxi. Takto zaměřené učení musí hledat určité pravidelnosti, které mají schopnost být vodítkem té praktické činnosti, o níž se jedná, tj. takové pravidelnosti, které vyplývají z podstaty dané skutečnosti. Pokud jde o činnost ve společnosti, vyplývají tyto pravidelnosti, jak Marx a Engels dokázali, především z ekonomické základny, pro níž Marx formuloval zákon závazného souladu výrobních sil a výrobních vztahů, který je základním dynamickým zákonem marxistického pojetí dějin.

Při zkoumání hospodářské základny společnosti Marx zjistil, že se společenský proces, alespoň v určité své fázi chová podobně jako přírodní svět, to znamená, že za určitých okolností — především tam, kde člověk společenskou skutečnost ještě dobře nepoznal — se společenský pohyb prosazuje bez ohledu na přání lidí, kteří společnost tvoří — živelně.

Jak Marx, tak Engels si uvědomovali, že dějiny ve skutečnosti dělají individuální lidé. Tito lidé jsou omezeni, avšak nikoli jednoznačně určeni, materiálními vztahy, do kterých vstupují. Engels píše: „Ať už dějiny dopadají tak, či onak, lidé je dělají tím, že každý sleduje vlastní, vědomé, chtěné cíle a výslednice těchto mnoha vůlí působících různými směry a jejich rozmanitých účinků jsou právě dějiny. Závisí tedy také na tom, co chtějí mnozí jednotlivci.“<sup>208</sup>

Marx a Engels tedy přesně rozlišují mezi tím, co je dáno, a tím, co (a nakolik) mohou lidé měnit. Člověk se rodí do určitých poměrů, které jsou dány předem. Nemůžeme jej proto činit za ně odpovědným.<sup>209</sup> To platí o jednotlivci, ale ne o celém lidstvu. Marx sice na některých místech *Kapitálu* mluví o výrobním způsobu a jeho historičnosti tak, že vzniká dojem, že výrobní síly a výrobní vztahy jsou samostatné předměty nebo individua, že mají svůj vlastní život. To je však dáno pouze speciálněvědným charakterem tohoto díla, které mu dovoluje odsunout stranou samozřejmost, že výrobní síly a výrobní vztahy jsou tvořeny jen a jen lidmi, samozřejmost, která je sice filozoficky vysoce relevantní, ale pro politickou ekonomii má význam v dané souvislosti daleko menší. Právě proto však chybují ti interpreti, kteří Marxovy a Engelsovy výroky vztahující se k politické ekonomii přenášejí mechanicky do filozofické oblasti.

Přitom Marxe i v *Kapitálu* provází myšlenka o revolučním a praktickém cíli jeho díla: odhalit meze lidské svobody v kapitalistické společnosti. Proto zdůrazňuje katastrofální důsledky, které má pro společnost

---

<sup>208</sup> B. Engels, *Ludvík Feuerbach a vyústění německé klasické filozofie*, s. 326–327, zdůraznila I. H.

<sup>209</sup> K. Marx, *Kapitál*, díl I., Praha 1955, s. 19–20.

nepochopení zákonů jejího vlastního vývoje, nepochopení, vyplývající ostatně z materiálních podmínek dané společnosti samé. Zákony vlastní její struktuře se pak prosazují jako slepé síly.

Ekonomika není ani pro Marxe ani pro Engelse činitelem jednoznačně určujícím celý společenský život, ale hlavním činitelem společenského života, hlubinnou determinantou, jejíž vliv na člověka, ačkoliv konečkonců určující, je zprostředkován a zároveň modifikován mnoha dalšími články.<sup>210</sup>

V *Bídě filozofie* a v *Grundrissech* Marx chápe společenskou skutečnost vysloveně celostně, což mu ovšem nebrání v tom, aby jako hlavní předmět své pozornosti neviděl ekonomiku. Celostní pojetí u Marxe nemá nic společného s pojmem totality, který nejprve razil, ale později oprávněně kritizoval G. Lukács.<sup>211</sup> Nejde tedy o totalitu, v níž se rozpouští hierarchie struktur a ztrácí každá možnost vybudovat konzistentní systém společenské teorie, totalitu, která ve svých důsledcích vede k pluralismu, eklekticismu a idealismu. Celostnost marxovská je celostnost, v níž se ukazuje složitost celé společenské skutečnosti, a v níž je zároveň, jako její poslední determinanta, ukázána její ekonomická oblast.

S tímto celostným pojetím společnosti se u Marxe organicky pojí důsledně imanentní chápání zákona. Marx píše: „Způsob výroby, vztahy, v nichž se výrobní síly vyvíjejí, naprosto nejsou věčnými zákony, nýbrž odpovídají určitému stupni vývoje lidí a jejich výrobním silám a změna ve výrobních silách lidí nutně způsobí i změnu v jejich výrobních vztazích.“<sup>212</sup> Z toho tedy plyne, že zákony lze vyvodit ze způsobu výroby a ze vztahů, v nichž se vyvíjejí výrobní síly, že tedy zákony přímo vyplývají z činnosti lidí, jsou touto činností, a to jejím základním a určujícím článkem.

Důsledně imanentní pojetí zákona Marxe také nutí obrátit se proti jakémukoli ahistorismu. K požadavku konkrétního studia historické epochy Marx dodává, že to znamená zachytit lidi jako autory a herce vlastního dramatu.<sup>213</sup> Domnívám se, že tento Marxem zdůrazněný metaforický výrok nejenom vyjadřuje dialektiku svobody a nesvobody v dějinách, ale že je zároveň polemicky zaměřen proti podobnému Hegelovu výroku, v němž však Hegel poukazuje na úlohu lidí jako pouhých herců.

Jde o myšlenku, která prochází celým vývojem Marxova chápání dějin. Pregnantně je vyjádřena ve známém výroku z 18. *brumaire Ludvíka Bonaparta*: „Lidé dělají své vlastní dějiny, ale nedělají je libovolně, ne za

---

<sup>210</sup> Viz např. Marx–Engels, *O historickém materialismu*, Praha 1961, s. 67–68 a 55–57 nebo *Německá ideologie*, Marx–Engels, *Spisy* 3, Praha 1958, s. 472.

<sup>211</sup> G. Lukács, *Werke; Frühschriften*, Bd. 2, Neuwied und Berlin 1968, s. 22–27.

<sup>212</sup> K. Marx, *Bída filozofie*, Marx–Engels, *Spisy* sv. 4, Praha 1958, s. 158.

<sup>213</sup> Tamtéž, s. 152.

okolností, které si sami zvolili, ale za okolností přímo předem daných a zůstavených.“<sup>214</sup>

Názory Marxe a Engelse na společenský zákon prošly určitým vývojem. Zatímco v raném předrevolučním období Marx, ještě značně ovlivněn mladohegelovci, klade dost velký důraz na ty prvky pojetí dějin, které bychom mohli nazvat antropologickými, objevuje se u něj v období porevolučním zájem o zákon ve speciálněvědné formě, jako nutnost. Strukturuální rozbor kapitalistické společnosti, které v té době provádí, spolu s důsledným využíváním materialistické dialektiky ho však bezpečně chrání před jakýmkoli návratem k mechanickému determinismu. Zájem o tento typ zákona s Marxem sdílí i Engels, který však později, když už bylo marxistické pojetí dějin skutečně zdeformováno a někteří jeho vykladači je interpretovali ve smyslu předdialektického materialismu, ukázal na chybnost této redukce a zcela v souladu s Marxovými díly z padesátých let chápal společenský proces především jako proces, v němž se uplatňuje a rozvíjí dialektika objektivního a subjektivního.

Stejně jako Marx a Engels nevěnoval ani Lenin pojmu zákona společenského vývoje žádnou speciální práci. Jeho pojetí tohoto problému však lze zrekonstruovat z jeho výroků ve *Filozofických sešitech* a z jeho prací věnovaných problémům dělnického hnutí, v nichž se tato problematika transformuje v otázky praktičtější, především v problému vztahu subjektivního a objektivního v dějinách. Leninův postoj k těmto otázkám byl do značné míry ovlivněn jeho postavením politika a vůdce proletariátu v revoluční situaci. Otázka úlohy aktivního činitele, a tedy otázka možností a mezí jeho aktivity, byla v Leninově době a prostředí otázkou praktickou a nepřestala být praktickou dodnes.

V souladu s celým Leninovým vědeckým zaměřením, které se výrazně projevuje např. v práci *Imperialismus jako nejvyšší stadium kapitalismu*, je jeho postoj k pojmu zákona společenského vývoje velmi střízlivý. Lenin byl dalek nekritického fetišismu ve vztahu k Marxovu dílu. To mu v jeho knize umožnilo vypracovat analýzu změněné historické situace a vyvodit z ní, důsledky pro politický boj ruského proletariátu, důsledky, jejichž oprávněnost potvrdila ještě za Leninova života praxe. To je smysl Leninova zdůrazňování skutečnosti, že v marxismu jde především o Marxovu metodu.<sup>215</sup>

Podle Lenina spočívá hlavní přínos Marxovy metody v oblasti historického materialismu v požadavku, aby se společenský vědec díval na společnost jako na organický celek, strukturu, jejíž prvky jsou vzájemně

---

<sup>214</sup> K. Marx, *18. brumaire Ludvíka Bonaparta*, s. 141.

<sup>215</sup> V. I. Lenin, *Kdo jsou přátelé lidu a jak bojují proti sociálním demokratům*, *Spisy*, sv. 1, Praha 1951, s. 115 a 206.

spjaty. Základem společenské struktury jsou výrobní vztahy. A právě na ně lze uplatnit kritérium opakovatelnosti,<sup>216</sup> které je jedním z kritérií zákona.

V polemice proti agnostikům a subjektivním sociologům zdůrazňoval Lenin objektivní existenci zákona. Vědecký zákon je odrazem zákona objektivně existujícího v přírodě a společnosti: „Marx pojímá společenský pohyb jako přírodně historický proces podrobený zákonům, které nejenom nezávisí na vůli, vědomí a úmyslech lidí, nýbrž naopak jejich vůli, vědomí a úmysly určují.“<sup>217</sup> Každé historické období má své vlastní zákony. V tom spočívá určitá podobnost se zákony biologickými. Částečně je tu i podobnost v tom, že si lidé nemusí uvědomovat pravidla a síly, kterým jsou podřizováni, ani dalekosáhlé důsledky, které svým jednáním způsobují. V *Materialismu a empiriokriticismu* Lenin zdůrazňuje, že lidé, kteří vstupují do složitých společenských struktur si neuvědomují, jaké vztahy v nich vytvářejí a podle jakých zákonů se pak tyto vztahy vyvíjejí.<sup>218</sup>

Ačkoli si je každý člověk vědom své bezprostřední činnosti, neuvědomují si, že svou činností mění společnost. Marx objevil zákony těchto změn, základní rysy jejich objektivní logiky. Objektivnost zde znamená, „že by společnost vědomých bytostí, lidí mohla existovat a vyvíjet se nezávisle na existenci vědomých bytostí.“<sup>219</sup> Jde o to, že si všichni vědomě jednající jednotlivci neuvědomují všechno. Lidé se zaměřují na své bezprostřední cíle. Vzdálenější následky jejich jednání, které jim unikají, se pak vzájemně splétají ve složitý řetězec vlivů, z nichž vzniká něco, co si nikdo nepřál a co nikdo, nebo jen nemnozí a jen částečně předvídali. Toto něco však vytváří určitou situaci, prostředí, které jistým způsobem ovlivňuje přání a jednání jednotlivců i skupin, které se v něm pohybují. Aby bylo možno rozetnout tento železný kruh jakési automaticnosti musí zesílit uvědomělý prvek v lidském jednání, tj. lidé se musí naučit odhalovat možnosti – a to i ty nejvzdálenější – které jim určitá situace nabízí.

Hlavním Leninovým přínosem k propracování problematiky zákona vývoje společnosti je tedy rozbor dialektiky objektivního a subjektivního činitele v dějinách: objektivně je dán určitý rámec, který je zároveň hranicí možností. Subjektivní činitel tím, že v tomto rámci vytváří určité skutečnosti, však zároveň vytváří rámec možností pro své další činy a pro činy svých nástupců. Dialektika subjektivního a objektivního tak zajišťuje nejen pohyb, ale i kontinuitu dějin.

V marxistické filozofii se tedy podařilo odpovědět na dvě základní otázky, které zajímaly filozofy dějin: 1. ukázat oblast, která má determinující vliv na celou společnost a 2. ukázat zdroje pohybu této oblasti, a to

---

<sup>216</sup> Tamtéž, s. 148–149.

<sup>217</sup> Tamtéž, s. 176.

<sup>218</sup> V. I. Lenin, *Materialismus a empiriokriticismus*, Praha 1952, s. 309.

<sup>219</sup> Tamtéž, s. 309.

*uvnitř ní samé*. Byly objeveny dva zákonité vztahy, které jsou základem celého historického materialismu: zákonitý vztah základny a nadstavby (a s ním i vztah bytí a vědomí) a zákon závazného souladu výrobních sil a výrobních vztahů. Odtud lze potom odvodit i další podstatné součásti historického materialismu, učení o třídním boji a o sociální revoluci. Tyto objevy nejsou založeny na metafyzické spekulaci, ale na seriózním rozboru dějin a kapitalistické společnosti.

Byly objeveny determinující články celé společenské struktury. Avšak společnost jimi není určována, bezprostředně. Stačí vzpomenout na mnohá Marxova a Engelsova varování před takovýmto mechanistickým postupem<sup>220</sup> i na nesprávnost vulgárně materialistických teorií, které z něj vyplývaly. Ve společnosti je mnoho dalších vzájemně spjatých složek, které jsou nejen ovlivňovány, ale také ovlivňují nebo vliv modifikují.

V tomto duchu byla problematika společenského vývoje a jeho zákonitosti rozpracována v marxistické filozofii dále. Po druhé světové válce a především v šedesátých a sedmdesátých letech se stále větší důraz klade na gnozeologické otázky spjaté s problematikou poznávání objektivních zákonů a formulování zákonů vědeckých a v oblasti objektivní zákonitosti společenského vývoje především na vztah objektivního a subjektivního, živelného a uvědomělého a na zkoumání konkrétních problémů souvisejících s problematikou formování společenské struktury v podmínkách vyspělého socialismu.

Pro naši potřebu mají největší význam odpovědi na otázku vztahu objektivního a subjektivního, živelného a uvědomělého, protože právě ony vytvářejí protipól k problematice, kterou nastolila současná buržoazní věda o společnosti. Shrňme-li ve stručnosti moderní pojetí této problematiky v marxistické filozofii můžeme konstatovat asi toto:

Objektivní společenská zákonitost určuje pole možností pro lidskou činnost. Působení zákonů je dáno různými podmínkami, na nichž závisí, které z možností daných společenským zákonem se uskuteční a jak.<sup>221</sup> Mezi těmito podmínkami jsou některé, které už v dané společnosti reálně existují, a některé, jejichž uskutečnění závisí na dalším vývoji, na činnosti člověka.

Podmínky, v nichž lidé začínají svou činnost, jsou už výtvozem jiných lidí; výsledek jejich činnosti bude naopak polem možností pro další generaci. Společenský zákon je tedy, jako celé dějiny, produktem činnosti člověka, vytváří se v ní. To neznámá, že je subjektivním výtvozem lidí. Zjištění, že se společenské zákony v lidské činnosti vytvářejí, neznámá, že tuto činnost neurčují. Znamená, to pouze, že nepůsobí ve smyslu naiv-

---

<sup>220</sup> Např. Engelsův dopis Josefu Blochovi (21.–22. 9. 1890), dopis K. Schmidtovi (27. 10. 1890) a dopis H. Starckenburgovi (25. 1. 1894), Marx—Engels, *O historickém materialismu*, s. 55, 63 a 69.

<sup>221</sup> Viz rozbor podmínek působení zákona v *Philosophie und Prognostik*, Berlin 1968, s. 93–96.

ního mechanického determinismu, že ponechávají v dějinách místo pro svobodu člověka a pro jeho tvůrčí činnost. V této souvislosti také nelze zapomínat na otázku uvědomělosti lidské činnosti, lidského poznání společenských podmínek a zákonitostí, které je opět podmíněno stupněm společenského vývoje.

Marxistické pojetí dynamického společenského zákona tedy odpovídá jak na otázku po podstatě společenského pohybu, kterou odmítají řešit idiografické historické směry, tak na otázku po vztahu společenských struktur a činnosti lidí, kterou filozofický strukturalismus řeší popřením významu tvůrčí lidské činnosti. Lidé jsou při své činnosti do značné míry určováni objektivně existujícími společenskými strukturami, v nichž působí, ale samy tyto struktury jsou výsledkem činnosti jiných lidí. Lidé mají schopnost svou činností dané struktury „překračovat“, tj. vytvářet nové struktury, nové společenské podmínky pro činnost dalších generací. Toto pojetí vztahu objektivního a subjektivního činitele v dějinách je tedy schopno vyřešit otázku, kterou nemůže vyřešit strukturalismus, tj. otázku příčiny historického pohybu, vývoje struktur.

Otázka vztahu biologické a společenské komponenty člověka je v marxismu řešena v souvislosti s problémem materialistického monismu. Uznání materiální jednoty světa neznámá uznání jeho kvalitativní nerozrůzněnosti, nýbrž pochopení světa jako dialektické jednoty 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 však rozebírá otázka živočišně biologického vybavení člověka a jeho funkce ve společnosti, a to na příkladu základních životních 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 nespolečenského; 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 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, lás-

ku atd.), krátce řečeno, *lidský* smysl, lidskost smyslů. *Utváření* (Bildung) pěti smyslů je prací celých dosavadních dějin.“<sup>222</sup>

Existence smyslů, tj. smyslových orgánů a procesu vnímání, stejně jako všeho toho, co má člověk jako biologická bytost společně se zvířetem, nabývá tedy teprve 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 užitečných, tak estetických a jiných hodnot. Předmět už není předmětem bezprostředně, nýbrž v obrovském 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 ve vnímání lidí různých epoch a kultur. Určující místo ve vztahu mezi biologickými a společenskými komponentami člověka má stránka společenská chápaná ve smyslu historického materialismu jako koneckonců určená stavem společenské základny.

Tomuto pojetí odpovídají i ostatní Marxovy výroky v jeho raných pracích, v nichž je však ještě více zdůrazněn společenský aspekt lidské existence. V tomto smyslu tvoří *Ekonomicko-filozofické rukopisy* určitou výjimku, 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, nenalzáme, jsou místa, která tvoří určité předpoklady ke znovuoživení této problematiky v pozdějším marxismu.

Stejně jako v *Kritice Hegelovy filozofie práva* i ve *Svaté rodině* zájímá 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 jejích filozofických koncepcí lidské bytosti. „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.“<sup>223</sup>

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. Obecnou představu o ní naznačuje výrok z *Ekonomicko-filozofických rukopisů* o tom, že důsledný humanis-

---

<sup>222</sup> K. M a r x, *Ekonomicko-filozofické rukopisy z roku 1844*, Praha 1961, s. 98 až 99, zdůraznil K. M.

<sup>223</sup> K. M a r x, *Svatá rodina*, M a r x – E n g e l s, *Spisy* sv. 2, Praha 1958, s. 56.



mus znamená zároveň i důsledný naturalismus. Skutečná existence člověka tedy znamená plný rozvoj schopností 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 pracech nezabýval biologickými předpoklady existence člověka. To vystupuje do popředí 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 zdaleka neznamená přírodnost) současných lidských poměrů. „Teprve až skutečně individuální člověk do sebe znovu 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.“<sup>224</sup>

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 pracích objevuje většinou jen 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 o druhové nebo rodové bytosti, má na mysli pouze konkrétního, *společenského člověka*.<sup>225</sup>

V tomto smyslu navazují na Marxova raná díla nejenom *Teze o Feuerbachovi*, ale i všechny Marxovy a Engelsovy pozdější spisy. V samotných *Tezích o Feuerbachovi* se výrok o tom, že lidská podstata je souhrnem společenských vztahů,<sup>226</sup> 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 a hegelovci popisují, není tedy člověk vůbec, ale člen buržoazní společnosti — občan.

Individualistické chápání člověka, „robinzonády“, teorie ztotožňující člověka s abstraktním individuem, atomem, odhalují podle Marxe pouze jevou stránku člověka, to, jak se projevuje a jak je nazírán v buržoazní

---

<sup>224</sup> K. Marx, *K židovské otázce*, Marx–Engels, *Spisy*, sv. 1, Praha 1956, s. 393, zdůraznil K. M.

<sup>225</sup> „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.

<sup>226</sup> K. Marx, *Teze o Feuerbachovi*, Marx–Engels, *Spisy*, sv. 3, Praha 1958, s. 17.

společnosti; ve skutečnosti je však člověk rodovou bytostí, tj. bytostí, která nemůže žít bez 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 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.“<sup>227</sup>

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 zvrat, 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. Náznaky 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 vytlačována a podřízena společenským momentům, zvláště potřebám zachování soukromého vlastnictví, které plynuly z vývoje výrobních sil.

Asi tak lze tedy odpovědět na otázku „biologické konstanty“ u Kluckhohna nebo etologů. Marxismus 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 hierarchie zákonů také historickému materialismu znemožňuje propadnout extrému, jehož obětí se stal Kroeber, který sice postuloval přísný kulturní determinismus ve vztahu k jednotlivci, ale nenalezl pravidlo, jímž se řídí vývoj kultury samé. Dialektické určení vztahu mezi biologickými a společenskými prvky spojené s mate-

---

<sup>227</sup> Marx – Engels, *Německá ideologie*, s. 34–35.

rialistickým pojetím společnosti a jejího vývoje tak marxismu umožňuje vytvořit konzistentní teorii společnosti jako relativně samostatné vrstvy skutečnosti zapojené do celku světa.

To neznamená, že v marxistické společenské vědě a filozofii jsou tyto otázky vyřešeny beze zbytku. Naopak, stimuly, které v moderní době přispěly k oživení diskuse o vztahu přírodního a společenského v člověku (problémy spojené s vývojem zbraní hromadného ničení, vědeckotechnická revoluce a s ní spojené změny životního prostředí a perspektivy spjaté s úspěchy moderní genetiky) způsobily rozvoj zájmu o tuto problematiku také v moderní marxistické filozofii. Svědčí o tom množství prací věnovaných tomuto problému i diskuse, které v posledních letech proběhly na stránkách časopisu *Voprosy filosofii*.<sup>228</sup> Soustřeďují se na okruhy problematiky spjaté s původem člověka,<sup>229</sup> s důsledky psychologického a genetického řešení otázky vztahu biologického a společenského v člověku pro aplikované vědy, např. medicínu, pedagogiku nebo kriminologii, a s problematikou ekologickou a konečně i s problematikou etickou.<sup>230</sup>

I když se v diskusi objevila i kritika sociologických koncepcí, daleko častěji se diskutující obracejí 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 géníů 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 vývoje 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 především přírodovědci nebo filozo-

---

<sup>228</sup> Viz např. *Voprosy filosofii*, č. 6, 7, 8, 9 v r. 1970, 1 v r. 1971, 9, 10, 11 v roce 1972, 9 v roce 1974, 3 a 8 v roce 1976, 7 v roce 1977 aj., ze speciálních publikací pak sborníky *Sootnošeniye biologičeskogo i social'nogo v čeloveke*, Moskva 1975, *Biologičeskoe i social'noje v razvitii čeloveka*, Moskva 1977 aj.

<sup>229</sup> Viz např. diskusní pokus B. F. Poršněva prokázat, že ve vývoji hominidů nastal kvalitativní skok, který lze vyjádřit i poměrně krátkým časovým údobím, a který vedl ke vzniku člověka. (*O začiatkoch ľudských dejín*, Bratislava 1979.)

<sup>230</sup> O diskusi o těchto otázkách ve vztahu k problému morálky v sovětské filozofii informuje článek R. I. Aleksandrovojové *Kritika biogenetickéj teorii nrāvstvennosti*, *Vesnik moskovskogo universiteta*, serijska filosofii 1977, č. 1.

fově přírodní vědou ovlivnění. Např. B. Stephanovi v práci *Die Evolution der Sozialstrukturen* zjevně chybí myšlenka kvalitativní odlišnosti biologické a společenské úrovně 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 nižších živočichů a k níž u člověka navíc přistupuje působnost společenských a hlavně ekonomických zákonů.<sup>231</sup> 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-ekonomických 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.<sup>232</sup> Tak např. přistupuje k problému L. Sève, když rozlišuje mezi biologickou individualitou jako podkladem a společenskými vztahy jako základem osobnosti.<sup>233</sup>

Zkoumání vztahu mezi přírodními a společenskými komponentami člověka, které je, jak jsme si ukázali, v současné době relevantní nejen pro buržoazní vědy o člověku, ale i pro marxistickou filozofii, není pochopitelně ani v marxismu 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 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, stejně jako problému dynamiky společnosti, nabízí marxistická filozofie, a které jsme se zde na závěr pokusili jen velice stručně načrtnout.

---

<sup>231</sup> B. Stephan, *Die Evolution der Sozialstrukturen*, Berlin 1977, např. s. 119.

<sup>232</sup> a) Zajímavý je názor A. A. Malinovského (*Problema vzaimootnošenija biologičeskogo i social'nych faktorov, Filosofskije problemy biologii*, Moskva 1973), který odvozuje jednotu biologických vlastností a intelektuálních schopností lidí z faktu, že od vzniku lidstva žili lidé po několik desítek tisíc let v přibližně stejném přírodním a společenském prostředí. Podmínky jejich života se začaly diferencovat až asi před deseti tisíci let. Přestože Malinovski nevylučuje, že první období lidského pospolitého života zanechalo své stopy v genetické výbavě 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.

<sup>233</sup> L. Sève, *Marxismus a teorie osobnosti*, s. 496.