

Možný, Ivo

Teorie rodiny : biosociologická perspektiva

Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. G, Řada sociálněvědná. 1984, vol. 33, iss. G28, pp. [43]-60

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/111299>

Access Date: 17. 02. 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.

Tajemství šlechty je zoologie
Karel Marx

I VO MOŽNÝ

TEORIE RODINY: BIOSOCIOLOGICKÁ PERSPEKTIVA

Biosociologové — anebo též sociobiologové, jak se obecněji nazývají¹ — neaspírují na to, aby byli uznáni jako zvláštní teoretický proud sociologického myšlení, pokud teoretický proud anebo školu chápeme v tom smyslu, že jde o určitý specifický přístup k interpretaci sociální skutečnosti, jež ovšem zároveň vychází ze základních axiomů poznávacího paradigmatu vědy, zvané sociologie. Nelze je srovnávat se strukturálními funkcionalisty, pluaristickými behavioristy, ani symbolickými interakcionalisty. Aspirují na víc. Nabízejí nový pohled na člověka a společnost, pokoušejí se formulovat podstatně odlišné paradigma, v jistém smyslu chtějí založit novou vědu. V jejich pracích je implicitně obsažena aspirace na vybudování disciplíny, jež přesáhne a „zruší“ jak klasickou experimentální, tak spekulativní sociologii devatenáctého a první poloviny dvacátého století v tom smyslu, jak newtonovská fyzika zrušila fyziku přednewtonovskou a sama pak byla zrušena fyzikou einsteinovskou. V méně ambiciózní alternativě pak biosociologie, aniž by „rušila“ či nahrazovala, soustřeďuje se na osvětlení toho, co leží před nebo pod těmi jevy, jimiž se sociologie tradičně zabývá. Usiluje o vytvoření určité „protosociologie“, nad níž zůstanou v platnosti stávající sociologické systémy, jejichž kompetenci pro vysvětlení specifičtějších jevů respektuje: ji zajímají „infra-sociální“ procesy v lidské společnosti.

Toto úsilí o hlubinný převrat je výrazem krize pozitivistických tradic sociologické disciplíny, krize, od počátku sedmdesátých let stále častěji ústící ve finální konstatování, že *velkolepý pokus sociologie učinit z bá-dání o lidské společnosti vědu podobnou vědám přírodním naprosto a neodvolatelně selhal: musel, protože byl pochybený v samé své podstatě a od samého počátku.*²

¹ Termínem *sociobiologie* svou činnost označují ti, kdož přicházejí do pomezí disciplíny z biologických věd a zajímají se o sociální chování živočichů (včetně člověka jako jednoho z přírodních druhů). Termínem *biosociologové* se označují ti, kdož do nové vědy přišli ze sociologie a zajímají se o sociální chování člověka jakožto živočicha druhu *Homo sapiens*. Rozdíl není ostře vyhraněný; spočívá v důrazu a šíři pohledu.

Půvabné na tomto novém pokusu o „vědeckou revoluci“ ve způsobu myšlení o člověku a společnosti je, že inspiraci pro řešení krize scientních aspirací sociologie nachází paradoxně přímo v aktuálním jádru přírodních věd samých, tedy v biologii, resp. v biochemii, genetice, etnologii, endokrinologii, neurofyziologii atd., má-li nám tu zatím stačit nahodilý výběr disciplín, jež stojí u kolébky nové vědy.

Abychom pochopili, co je nového na biosociologickém pokusu o vysvětlení lidského sociálního chování, musíme si nejprve alespoň v nejhrubším zjednodušení rekapitulovat základní východiska kritik stávajícího pozitivistického paradigmatu sociologie jako vědy. Jsou dvě: marxistické a fenomenologické. Od obou se biosociologie výrazně odlišuje.

Obě kritiky — fenomenologická i marxistická — napadají jako falešný předpoklad zejména základní pozitivistickou tezi o podstatné shodě mezi přírodními a společenskými vědami, jež vychází z toho, že pohyb — anebo chování — v sociální i přírodní sféře je založeno na těchže principech. Chování lidí, stejně jako pohyb atomů a molekul, je primárně determinován vnějšími stimuly. Jakožto vnější mohou tyto ovládací síly být pozorovány a objektivně měřeny. Vztahy mezi nimi mají povahu kauzálních řetězců, jejichž poznání umožňuje formulaci obecných zákonů. Z těchto zákonů jsou odvoditelné výroky, mající nabyt jednou pro předpověď lidského chování stejné míry prediktability, jaká je obvyklá v přírodních vědách.

Fenomenologická kritika odmítá toto pojetí jako falešné především poukazem na skutečnost, že na rozdíl od veškeré přírody živé i neživé u člověka nemůžeme oprávněně předpokládat, že by byl řízen primárně vnějšími stimuly. Konstatuje u něho především *intencionalitu*, jež ruší jak představu vnější determinace, tak celý systém kauzálních řetězců, a s tím tedy i na nich založený pojem zákonitosti a predikability. Poukazuje dále na to, že člověk, na rozdíl od ostatního veškerenstva, vnější stimuly *interpretuje* v složitých myšlenkových systémech vnitřně uspořádaných, sociálně sdílených a tedy objektivně poznatelných.³ Člověk si vytváří — aby odhalil smysl konání svého a zejména konání jiných — *teorie* o povaze jím každodenně živého světa a tyto teorie o světě a společnosti ovlivňují jeho každodenní chování výrazněji než „realita“. Žádná teorie o člověku nemůže pominout skutečnost, že musí být teorií interpretujících subjektů.

² Pro první polovinu sedmdesátých let je charakteristické, že Hawthorn (1976) pojímá své dějiny sociologie jako „historii jednoho neúspěchu (a history of failure)“, Giddens knihu *Nová pravidla sociologické metody* (1976) uvádí právě tímto konstatováním, Gouldner v *Nadcházející krizi západní sociologie* (1970) vychází z téhož předpokladu. Trpké vědomí, že stopadesátiletá práce na projektu, koncipovaném Comtem a Durkheimem, byla marná, šíří se od konce šedesátých let sociologickou obcí a v posledním pětiletí usiluje o jeho revizi už téměř každý druhý autor. O těch, kdož stále ještě čekají na Newtona sociálních věd, poznamenává Giddens, že „nejenom že čekají na vlak, který nepříjde, ale jsou na úplně špatné trati“.

³ Důrazem na objektivní povahu intersubjektivní intence, o níž existuje záznam zejména v jazyce jakožto struktuře petrifikující subjektivní intence v objektivním kontextu, liší se soudobá fenomenologická sociologie od klasických „spekulativních“ tradičních škol a hermeneutických metodologií sociologie devatenáctého a první poloviny dvacátého století.

Marxismus uznává principiální jednotu člověka s obklopujícím ho univerzem, na rozdíl od objektů přírodních věd však zdůrazňuje u člověka *historicitu* společenské skutečnosti a *dialektickou povahu* jeho společenské determinace a revoluční aktivity.⁴

Biosociologie také odmítá pozitivistickou představu o člověku řízeném vnějšími stimuly a chápe ho jako primárně vnitřně řízený organismus. Toto vnitřní řízení jeho společenského chování je však v koncepci biosociologie ve svém základním půdoryse „naprogramováno“ a vloženo do člověka zvnějšku. Není však v nejobecnější rovině dáno, jak učí marxismus, jeho sociálním zařazením a určeno jeho třídními zájmy.⁵ Je — v tom základním a pro vědu podstatným aspektu — součástí jeho genetické výbavy, jíž je člověk dědičně determinován nejenom a ani ne především ve své morfologii, ale také a zejména v základních strukturách svého chování.

Věda o lidských společnostech může tedy aspirovat na rovný status s ostatními (přírodními) vědami, podaří-li se jí tyto základní struktury „druhově specifického“ chování rozlišit a pochopit je v kontextu adaptační diferenciace a adaptivního vývoje druhu *Homo sapiens*. Pak bude postupně s to také rozlišit, co a kdy je schopen člověk se naučit (čemu je schopen se socializovat, které hodnoty může interacionalizovat...), na které stimuly bude reagovat a jakým způsobem a co vůbec je možno od něho očekávat a co nikoli. Na základě poznání těchto zákonitostí v lidském společenském chování bude pak věda také schopna formulovat výroky s vysokou mírou prediktability, jež poskytnou informace, potřebné k tomu, aby i věda o společenském chování se podílela na zlepšení lidského osudu. Ne ovšem jednoho určitého, ba ani ne jedné určité skupiny, společenské třídy nebo určité kultury, ale lidského druhu jako celku. A ne dnes ani zítra, ale ve vývoji druhu, který biosociologové často percipují jako v dalším vývoji ohrožený druh.

Je tedy biosociologie nikoli kritikou pozitivistické společenské vědy, ale novou reinkarnací pozitivismu ve vědách o lidském chování. Dokázala do sebe inkorporovat i zřetel k historicitě ve studiu lidských společností, i zřetel ke skutečnosti intencionality a vnitřního řízení lidského chování. Pozitivistická vědecká metoda prokazuje sociobiologií znovu svou pružnost a vitalitu, jež vzbuzuje respekt i u principiálních kritiků pozitivismu, k nimž se počítáme.⁶

⁴ Tato jediná věta budiž brána jako odkaz k celému dobře známému systému. Pro českého odborného čtenáře filozofická a metodologická východiska marxistické sociologie zajisté není zapotřebí rekapitulovat.

⁵ Aníž by se pozornost obracela k mechanismům hlubinné psychologie, jež ovlivňují sociální chování, jak je tomu u některých neofreudismem ovlivněných sociologů frankfurtské školy (Marcuse, Fromm...).

⁶ Pěkně to vyjádřila Popelová ve stati o Comtovi: „Stal se zakladatelem směru, který trvá již téměř půldruhého století a který má schopnost stále nových regenerací a adaptací k novým podmínkám. ... Na to, aby někdo souhlasil s Comtovými principy, musí být scientistou politicky orientovaným proti revoluční změně společnosti a pro její pomalé reformy. Ovšem vzhledem k těmto tendencím se jeho filozofie plně osvědčila“ (Popelová, 1968, 94—95).

MYŠLENKOVÁ VÝCHODISKA A ZÁKLADNÍ POJMY BIOSOCIOLOGIE

Poté, co jsme si umístili biosociologii v intelektuálním kontextu soudobého sociologického myšlení a nastínili strukturální souvislosti mezi jejími aspiracemi a metodologickými východisky, přehlédněme alespoň ve zkratce její hlavní témata a základní pojmové vybavení; získáme tím jazyk i potřebný referenční rámec pro popis jejího vidění rodiny jako sociální instituce.

Nejprve ale ještě několik slov o historii tohoto nového přístupu k sociální realitě. Překvapivě — není to historie nikterak krátká. Nejde tu o to, že samo umístění člověka na jedno plynulé kontinuum s nižšími živočichy je staré jako lidstvo samo a že existence „zvířete v člověku“ vzrušovala lidovou fantazii i systematické myšlení dávno před vznikem moderní vědy.⁷ I v kontextu moderní vědy má však biosociologie anebo myšlenková tradice přímo k ní vedoucí již více než stoletou historii a přežila i jeden velký rozkvět a pád.

Z dějin sociologie je známo, že naturalistické školy kulminovaly v druhé polovině devatenáctého století; nejvýznamnější z nich byl sociální darwinismus. Darwinovo dílo *O vzniku druhů* (1859), k němuž se jako k zakladatelskému činu hlásí i soudobá biosociologie, bylo totiž základním impulsem i pro tuto první vlnu sociálních teorií, stavějících na tom, že lidské chování je určitým významným způsobem podřízeno stejným principům, jako chování zvířecí. Další vývoj však vedl k politickému zneužití těchto myšlenek, k teoriím o nerovnosti ras, k eugenice jako politicky přijatelnému prostředku udržení rasové čistoty apod. a celý směr už rychle v seriózní vědě zdiskreditoval.

Úpadek zájmu o biosociální teorie ovšem nebyl dán jenom jejich zneužitím, ale také tím, že v jistém smyslu přišly předčasně. Opíraly se o biologii, která toho sama ještě příliš nevěděla. Vědomosti konce devatenáctého století o mechanismu dědičnosti, o chemických pochodech, které jsou v pozadí lidské emocionality, o neurofyziologii, endokrinologii apod. byly nepatrné a jejich syntéza ležela v nedohlednu. Nedostatek spolehlivých informací vede k nepřiměřeným generalizacím a úsilí překlenout příliš široké mezery ústí v nepodložené spekulace. To se stalo i biosociologickým školám v prvním vrcholu jejich rozkvětu a bylo to druhým, imanentním zdrojem jejich diskreditace a příčinou toho, že na více než půl století zmizely z intelektuálního obzoru sociálních věd.⁸

⁷ Zvířecí symbolika v totemismu; báje a pohádky o lidech zakletých do zvířecí podoby či žijících podvojnou lidsko-zvířecí existencí (upíři, vampové...); víra v převtělování (hinduismus...); zvířecí podoby bohů a božské postavení kultovních zvířat mezi lidmi (řecká mytologie, starý Egypt, současná Indie...), to všechno jsou také různé výrazy intuitivního vědomí našeho nezrušitelného zařazení mezi ostatní živočichy. Táhne se všemi známými kulturami od jejich počátku do konce. I pošetilé uspokojení z „ovládnutí přírody“ a předčasně ohlašované „zkrocení živil“ člověkem odráží jeho trvalou vztaženost k této jeho vnitřní dimenzi, stejně jako úvahy osvícenců o „přirozené povaze člověka“, a jeho „přirozených právech“, charakteristické pro určitou periodu sociálních filozofií, jež předcházely a připravovaly založení sociologie jako moderní vědy.

Máme-li na mysli tuto historii, neudivuje nás, že k základním pojmům soudobé biosociologie patří pojem *altruismus*. Podle Wilsona (a řady dalších) „základní teoretický problém sociobiologie zní, jak může altruismus, který už z definice redukuje osobní způsobilost, být rozvíjen v procesu přirozeného výběru?“ (Wilson, 1975, 3). Touto orientací stavějí biosociologové do centra své pozornosti skutečnost, která je v zásadním rozporu se závěry sociálního darwinismu, pokud byl chápán jako nauka o přirozeném výběru realizovaném uplatněním práva silnějšího, a obrací se zády ke Gumpłowiczovi a podobně orientovaným darwinistům.⁹

Altruistické chování zjistili etologové a sociologové v rozličné míře, podobách a situacích u tolika druhů, že je nutno je považovat za jeden ze základních a nejuniverzálnějších vzorců chování živých organismů. Tím, že byl altruismus doložen u zvířat, nemůže být dále vnímán jakožto pro člověka specifický, učením přenášený a pro lidskou kulturu charakteristický vzor chování (anebo ideologizovaná hodnota). Je třeba si klást otázku mechanismu genetické reprodukce a druhové vytrvalosti altruistického chování, otázku, jež se na první pohled jeví (a v minulém století všeobecně jevila) jako neřešitelný paradox.

Odpověď na ni leží ve skupinové povaze přirozeného výběru. Jedinec, který se chová altruističtěji než druhý, má vskutku větší šanci, že nepřežije. V přirozeném výběru však nejde o přežití jedince, ale o udržení a vývoj genového fondu druhu. Nositelem genetického vybavení druhu je až přiměřeně velká skupina individuí, teprve tu můžeme oprávněně považovat za jednotku výběru. A jestliže je určité skupině jejím genetickým vybavením uloženo chování, při kterém jedinec v určitých pří-

⁸ Ne ovšem naprosto; pronikavější myslitelé těch teoretických systémů, které konkurovaly a vytlačily biosociologii, byli si vědomi toho, že biologie člověka, pokud pronikne dosti hluboko a bude schopna postihnout dosti široký okruh souvislostí, nebude moci být beze škody úsilím o pochopení sociálních mechanismů ignorována. Doložme to výroky několika prominentnějších. Tak např. Sigmund Freud píše: „Je třeba mít na zřeteli, že jednou naše provizorní formulace v psychologii budou muset být postaveny na organické základy. Pak se pravděpodobně ukáže, že to jsou určité chemické substance a pochody, co způsobuje projevy sexuality i pokračování individuálního života v životě druhů.“ (Citováno podle Tiger, 1969, 9.) U Sorokin a nacházíme tvrzení: „Čím větší a přesnější jsou objevy biologie, tím přesnější se stávají biologické interpretace sociálních jevů, a tím mocnější vliv budou pravděpodobně mít na sociologii budoucnosti.“ (1927, 355.) Parsons píše: „Je pravděpodobné, že ... při současném rozmachu biologie bude opět třeba věnovat instinktům mnohem více pozornosti, než tomu bylo v nedávné minulosti.“ (Parsons, 1954, 87.) A jinde: „Vědy o lidském jednání se musely emancipovat od biologických věd, jak vypadaly před padesáti lety... Zdá se být ovšem zcela možné, že jak obojí dosáhly vyšší úroveň, stane se stále zřejmější, že obojí teorie spočívají na společném konceptuálním schématu. Je totiž logické předpokládat, ... že lidská osobnost a společnost je neadekvátněji pojatá »v přírodě« v nejšířším slova smyslu a nikoli »proti a nad přírodou.«“ (Parsons a Bales, 1954, 399.) Podobně poznámky a postoje najdeme i u Lévi-Strausse, Piageta a dalších.

⁹ Nikoli ovšem k Darwinovi samotnému, ač se to někdy sami omylem domnívají. Stalo se to i tak kvalitnímu periodiku, jako je *New Society*; v recenzi na poslední dvě monografie o Darwinovi vyslovil autor recenze názor, že Darwinovo dílo ignorovalo problém altruismu a že biosociologie dnes polemizuje s Darwinem nebo ho doplňuje. Až v dopisech čtenářů otisklo opravnou informaci, že Darwin sám věnoval problematice altruismu pozornost už v díle *O původu člověka* (1871) a systematicky se problémem altruismu zabýval už na samém začátku století Kropotkin (1902).

padech dává přednost zájmům skupiny před svými zájmy vlastními, má tato skupina (a s ní i její genový fond) větší šanci na přežití nežli skupina, kde se v genovém vybavení přenáší vzorec chování, podle kterého jedinec je soustředěn na pouze svůj vlastní prospěch. Altruismus je pak v biosociologii definován jako „obětování zájmů osobní genetické zdatnosti ve prospěch obohacení genetické zdatnosti ostatních“ (Wilson, 1975, 106), anebo, ještě vyhraněněji, jako „mechanismus, jímž se DNA replikuje skrze solidaritu“. Oduševnělost se tak stává jedním z dalších Darwinových „zvýhodňujících vybavení“.

Dalším významným pojmem, jenž už klene most ze sociobiologie k biosociologii, je pojem *druhově specifické chování*. Pro biosociologii je tento pojem naprosto základní: právě v tomto směru rozvíjejí biosociologové dále Darwinovo učení. Poukazují na to, že adaptační systém druhu na prostředí neprojevuje se jenom a ani ne především ve výběru a genetickém zakódování takových morfologických změn, které dávají druhu největší šanci přežít, ale také a zejména ve výběru takových vzorců chování, které jsou pro daný druh v daném prostředí a s daným fyzickým vybavením nejvýhodnější. Behaviorální rozdíly diskriminují uvnitř a následně mezi druhy stejně významně, jako rozdíly morfologické, behaviorální vývojové linie a posloupnosti jsou stejně významné jako konstituční. Pro člověka první poloviny dvacátého století však bylo snadnější se smířit s představou, že jeho tělo je pokračováním vývojové linie „od opic“ a že fyzicky patříme do řádu primátů, než přiznat si a pochopit, že také naše chování je jen variantou vývoje primátů, kteří sestoupili na zem a ze sběratelů stali se lovci.

Druhově specifické chování je přitom chápáno jako primární vzhledem k druhovým specifickým morfologickým. Pro marxistu nezní toto tvrzení tak převratně a nově, jak pro mnohé z biologů. Vývojová biologie předpokládala (a ve své podstatné části stále ještě předpokládá), že nositelem vývoje druhu jsou morfologické změny. U *Homo sapiens* pak zejména, že to byl vývoj mozku, jenž se vyvinul do takové složitosti, že člověk začal být schopen produkovat symboly a pak celé kulturní systémy. Zní to velmi materialisticky, ale už Engels tvrdil, že logika vývoje je jiná. Teprve dnes paleontologie přináší podklady, které nutí k reinterpretaci. Nejnovější nálezy hominidů dva milióny let starých dokazují, že jejich mozkovna nebyla o nic větší, než je mozkovna gorily. Ale jejich chování už bylo chováním kulturním: spolu s nimi nacházejí se nástroje, které vyráběli. Mozek vzrostl a ž p o t é, co člověk založil první půdorys lidské kultury. Od ostatních primátů se oddělil jako základním zvýhodňujícím vybavením určitým druhově specifickým způsobem života, a ten si pak vynutil morfologické změny.

Homo sapiens jako druh zakládá se přechodem od sběratelství (jež bylo individuální) k organizovanému lovu, jenž stavěl na spolupráci a dělbě práce. Morfologicky předpokládal vzpřímení a bipedalismus, zesílení dolních končetin a rozvoj mozkové kapacity pro symbolické zvládnání kooperace, organizace, plánování. Přirozený výběr dával větší šanci na přežití a genetickou reprodukci těm, kteří měli více komunikačních schopností, větší schopnost asociálního učení, lepší představitivost, a zejména byli schopni potlačit potřebu okamžitého uspokojení pro splnění budoucích

potřeb a byli schopni řídit se přijatými pravidly — stejně jako těm, kteří byli nejlépe svalově vybaveni pro vzpřímenou chůzi. (Spolu)práce polidštila opici.

Předpoklad zásadního významu geneticky zakódovaného druhově specifického chování nutí ovšem biosociology vyrovnat se (často ve velmi náročné polemice s rozvinutými a propracovanými konkurenčními interpretačními systémy) se dvěma kardinálními námitkami. Jedna poukazuje na ztrátu instinktů a kulturní přenos behaviorálních vzorců u člověka, druhá na nápadnou rozmanitost a různost lidských kultur.

Na obě tyto námitky odpovídají biosociologové zavedením pojmu *biogramatika*. Jak už sám termín naznačuje, inspirací jim tu byly určité významné vývojové trendy moderní lingvistiky, zejména práce Noama Chomského (1968 aj.) a řady dalších, laikům méně známých obecných jazykovědců. Sledujeme paralelu, kterou biosociologové vedou mezi lingvistikou a sociologií.

Verbální chování je jedním z mnoha lidských chování; mezi ostatními rovinami lidského chování zaujímá nejvyšší úroveň. Z hlediska propracovanosti vzorců je to chování, ve kterém člověk nejvýrazněji přesáhl ostatní druhy a nejvíce se vzdálil od primátů: je to chování lidské *par excellence*.

Lidská řeč se řídí určitými pravidly, jež respektují všichni uživatelé jazyka a jejichž existence je nezbytným předpokladem k dorozumění. Těchto pravidel si však nejsou uživatelé jazyka (pokud to nejsou filologové) vědomi. Lze je z jazyka vyabstrahovat jako gramatiku jazyka. Moderní výzkumy ukázaly, že v procesu učení přejímá člověk neuvědoměle tuto abstraktní strukturu *před* zážitkem všech variant jejich možných aplikací: v procesu ontogeneze dítě tento systém neuvědoměle rozliší a v jeho duchu tvoří konkrétní výpovědi podle potřeby, situace a individuální intence. Ač individuálně tvořeny, díky společně sdílené osnově jsou všechny (gramaticky přípustné) výroky v rámci jednoho jazyka vzájemně srozumitelné a jednotlivá sdělení komunikativní.

K tomuto už několik desetiletí platnému poznání vývojové psychologie připsala obecná lingvistika v šedesátých letech další kapitolu: Gramatiky všech jazyků jsou organizovány na těchže principech, existuje určitá základní lidská gramatika jako bazální systém veškeré lidské komunikace. Díky tomu je možná nejenom komunikace mezi lidmi mluvícími stejným jazykem, ale je možný také překlad z kteréhokoli lidského jazyka do jiného a plynulá komunikace mezi kterýmikoli dvěma příslušníky druhu *Homo sapiens*. Nikoli však — a to je významné — mezi příslušníky tohoto a jiných druhů (jež ovšem také spolu komunikují), protože tento základní vzorec verbálního chování je podstatnou součástí druhově specifického chování našeho druhu. Nezískáváme ho v ontogenezi učním se pravidel, získali jsme ho fylogenezí a tvoří podstatnou charakteristiku genetické výbavy druhu.

Pak už ovšem zbývalo jen dodat: Tak jako v jazyce lze i ve veškerém dalším lidském chování rozlišit struktury, jichž se neuvědoměle držíme a které tvoří jejich obecnou osnovu. Tato osnova je uložena už v genetickém vybavení každého jedince daného druhu a je výsledkem fylogenetického vývoje. Orientuje člověka v jeho „nezávislém“ „individuálním“

rozhodování a veškeré jeho sociální chování pak variuje kolem této osnovy; díky ní jsme si vzájemně srozumitelní nejen verbálně, ale i behaviorálně, což je pro konstituci společenstev naprosto rozhodující. Tato osnova tvoří biogramatiku druhu.

Tak, jako se člověk rodí s tím, že má v kortexu uloženu schopnost naučit se jakýkoli lidský jazyk, a toto funkční vybavení kortexu je genově zakódováno pro druh *Homo sapiens*, takže je nutné, aby jazyk, kterému se bude učit, sledoval strukturu společnou všem lidským jazykům, tak se rodí s tím, že má v kortexu uloženu strukturu, umožňující mu se naučit se chování legitimnímu v kterékoli lidské kultuře — ovšem za předpokladu, že tato kultura bude sledovat model univerzální pro všechny primáty druhu *Homo sapiens*. Tato schopnost učit se ho odlišuje od ostatních primátů stejně významně, jako morfologické znaky.

Proti upřílišnému optimismu a zjednodušující interpretaci je třeba ještě se chránit poukazem na to, že existence a znalost gramatiky jazyka nám neumožňuje předvídat, co budou lidé říkat; umožňuje nám to jen předem vědět, jak to musí říct, aby jim bylo rozuměno. Stejným způsobem je omezena prediktivní mocnost explikačního paradigmatu biosociologie pro neverbální sociální chování.

Taková je tedy zhruba logika argumentů, jimiž biosociologie odpovídá na námitky oponentů a sama napadá etablovaná vysvětlení společenského a kulturního chování člověka. Nevrací se k tradičnímu instiktivismu, aby se snažila dokazovat nedokazatelné, že totiž člověk je ve svém sociálním chování řízen svou genetickou výbavou, jako je tomu například u hmyzu. Schopnost specificky lidského kulturního chování, bohatého na symbolické obsahy, složité sociální tradice a schopnost (i nutnost) mimogenetického přenosu informace z generace na generaci je však zakotvena už v genetickém fondu druhu. Toto pojetí polemizuje zároveň s představou o nekonečné plasticitě člověka, o tom, že *Homo sapiens* se rodí jako *tabula rasa* a je možno naučit ho čemukoli. Na rozdíl od instiktivistů biosociologové tvrdí, že lidské kulturní chování není děděno z generace na generaci: je naučeno; na rozdíl od behavioristů od Pavlova po Skinnera i mnohých teoretiků kultury, kteří by se proti behavioristickému zařazení svých teorií ohrazovali, však biosociologové poukazují na to, že člověk není neučitelný *jakémukoli* chování.

„Primáti — a lidé zejména — mají nejenom obecnou fyzickou kapacitu učit se, ale mají v sobě naprogramované preference učit se určité věci spíše nežli jiné, a učit se některým věcem snadněji nežli jiným.“ (Tiger a Fox, 1971, 13.) Tato skutečnost ovšem činí z lidského organismu aktivního participanta na učebním procesu, relativně rigidního ve sledování vrozených cílů, spíše než jen plasticky receptivní pól učebního procesu.

Omezená plasticita a existence biogramatiky lidsky univerzální ovšem — a po výkladu pojetí biogramatiky by to už mělo být zřejmé — nevylučuje různost lidských kultur, stejně tak jako nevylučuje variabilitu lidského chování. Objev různosti kultur patří k nejvýraznějším krokům na vývojové dráze, po které se člověk nesmírně pomalu, leč vytrvale, vzdaluje od ostatních primátů. To, že renesance pochopila relativní nezávislost a imanentní vývojovou logiku jednotlivých kultur, přispělo rozhodným způsobem k prohloubení kulturní sebereflexe člověka. Pro rozchod se

středověkem měl pád kulturního etnocentrismu stejný význam, jako pád zemědělné kosmologie; obojí znamenalo zakotvení jeho identity radikálně novým způsobem. Je pochopitelné, že tak oslňující objev zatlačil poněkud do stínu hlouběji uložený fakt principiální podobnosti kultur. Téměř nekonečná variabilita habitu různých kultur odvádí pozornost od skutečnosti, že tato variabilita je soustředěna kolem omezeného okruhu témat; řečeno obrazně, že lidský příběh může být vyprávěn mnoha různými způsoby, ale zápletky a jednající osoby jsou ve všech kulturách stejné.

Genetický základ, který vymezuje, čemu je člověk schopný se naučit, je organizován jako *program*. Je tedy uspořádán do určité časové posloupnosti: tak, jako máme v genetickém kódu zapsáno, kdy začne náš organismus být schopen pohlavní reprodukce a kdy jí schopný být přestane, kdy se zrychlí jeho růst a kdy ustane, tak řídí tento program i posloupnost období, kdy je určitým podnětům otevřenější a kdy se tato otevřenost omezuje nebo i zcela ztrácí. Etologové a vývojoví psychologové znají tuto ontologickou naprogramovanost již několik desetiletí a mluví v této souvislosti o *vpečetovacích obdobích*. Dítě má schopnost naučit se spontánně ten jazyk, kterým se kolem něho mluví v nejranějším dětství; nemluví-li se kolem něho v kritickém období lidským jazykem, v určitém věku se tato schopnost ztratí a pokusy naučit „vlčí děti“ mluvit byly už marné. Využije-li však vpečetovací období, získává jedinec zároveň obecnou schopnost učit se lidským jazykům i jiným než mateřskému, a tato schopnost mu zůstává s pozvolně slábnoucí kapacitou do poměrně vysokého věku.

Z hlediska našeho tématu je významné, že tato časová strukturovanost schopnosti učit se dotýká i schopnosti učit se navazovat mezilidské vztahy, vytvářet sociální vazby. Fakt života v organizované společnosti vedl člověka k tomu, že podstatnou součástí jeho druhově specifického chování je biogramatika chování *vzhledem k druhým*; pro člověka typickým druhem akce je právě interakce. Povaha a program budování systému sociálních interakcí jsou u člověka geneticky vzorovány stejně tak, jako jeho chování orientované ne vzhledem k jiným — pokud o něčem takovém můžeme u člověka vůbec mluvit.

Biogramatika tedy určuje nejenom, jak se můžeme chovat, ale i *vzhledem ke komu* to může být a *kdy*. V tomto smyslu tvoří infrastrukturu všech sociálních systémů ve všech lidských společnostech a v tomto smyslu také je základním prvkem lidského biogramatického systému systém pravidel pro tvoření *sociálních vazeb*.

RODINA V BIOSOCIOLOGICKÉ PERSPEKTIVĚ

Uvedením termínu sociální vazba v biosociologickém kontextu se dostáváme k vlastnímu základu pojetí rodiny v biosociologické teorii. Předznamenejme, že biosociologové formulovali svou teorii rodiny v přímé polemice se třemi velmi hluboce zakořeněnými přesvědčeními, dvěma staršími a jedním zcela novým, o to však militantnějším. Ta dvě starší přesvědčení — připomenuta v zjednodušujícím odkazu — zní:

- párová rodina je přirozeným způsobem zajištění reprodukce lidské společnosti;
- základní sociální vazbou v rodině je vztah muže a ženy, kteří vytvářejí pár, jenž plodí děti;

a to nové zní:

- tradiční rozdíly v sociálních rolích mužů a žen — s výjimkou těch, jež plynou z rozdílné účasti v reprodukčním procesu — jsou „nepřirozené“ a tedy ne nutné v tom smyslu, že jsou dány panujícími kulturními vzorci. Lidská platicita dala jim historicky vzniknout a lidská platicita umožní je i změnit.

V našem kulturním kontextu se první dvě pravdy tradují zhruba od dob apoštola Pavla a tvoří jeden z úhelných kamenů křesťanské morálky, ten, na němž stojí její pozemská pragmatika a jenž tvoří dialektický protipól jejímu transcendentalismu. Třetí tvrzení je relativně nové, jeho první významné formulace nacházíme až v evropském liberalismu. Vepsalo si ho na štít hnutí za „osvobození ženy“ (ty uvozovky jsou tu připsány právě biosociologii) a od dob Mary Wollstonecraftové získalo si už takovou pozici, že i ono je bráno jako truismus, a to nejenom liberály, ale i socialisty a dokonce i mnoha katolíky, proti nimž bylo původně polemicky zaměřeno.

Už terminologie a odkazy, jež nám byly v předešlém odstavci vnuceny popisem situace, nám naznačují, že všechna tato tři tvrzení nesou enormní ideologickou zátěž, jsou součástí světonázorových systémů a bez ohledu na to, že často zcela protichůdných, jsou jako taková hájena *en bloc* a jakékoliv jejich zpochybňování je interpretováno jako akt agrese. I na úrovni individuální, jakmile jsou člověkem inercializována, jsou instinktivně chráněna před skepti a nezúčastněnou analýzou. Tvoří příliš významný pilír našeho osudu, než abychom si mohli dovolit vystavit ho pochybnostem. Věda se tu dotýká lidského *privatissima*, pokouší se osvětlit kořeny naší individuální i kolektivní identity a musí se pohybovat velmi opatrně: základní postuláty pozitivistické metodologie — emocionální indiference a objektivita — jsou tu vystaveny velké zatěžkávací zkoušce.

Důraz na sledování výběrového procesu a na prosazování se zvýhodňujícího vybavení vede biosociologie k tomu, že reprodukční a společenský systém vnímají i u člověka v perspektivě širších přibuzenstev, toho, co se tradičně označovalo jako rod či klan a co se v moderních společnostech stalo téměř neviditelným. Ne proto, že by tyto struktury ztratily na významu, ale proto, že patří k základům, jež už leží v nedohledné hloubce.¹⁰ Schopnost rozlišit (za pomoci symboliky: praporu, erbu, odznaku anebo prostě rodového jména) jako „vlastní“ i ty příslušníky klanu, které jedinec osobně nezná, považuje biosociologie za jedno z významných vývojových vítězství, jež umožnilo člověku jedinečným způsobem přesáhnout pro ostatní primáty přirozené velikosti spolupracujících skupin a vybudovat společnosti v současném slova smyslu. „Po primátech jsme si uchovali dvojí základní dědictví: tělo a způsob skupinového života. Objevili jsme však způsob, jak rozšířit naše společnosti, ačkoli naše těla zůstala v pod-

¹⁰ K problematice ukrytých vzorců širší rodiny v naší společnosti srovnej (Možný, 1982).

statě tatáž — kromě hlavy, která je vyplněna mozkovou tkání, sloužící podstatným svým dílem k tomu, aby uchovávala záznam o rozšířených sítích lidských vztahů a sociálních vazeb, které do ní patří.“ (Tiger a Fox, 1971, 36.)

Pro teorii rodiny je významné, že vedle rozsahu má síť lidských vazeb schopnost nabývat i jedné zvláštní kvality: navazované vztahy mohou být *individualizované*.¹¹ V průběhu celého životního cyklu je člověk schopen vytvářet výrazně výběrové sociální vazby. V určitém období otevírá se u něj schopnost konstitutovat určitý speciální, relativně stálý vzorec těchto vazeb, orientovaný k biologické i sociální reprodukci druhu a kultury. V našem kulturním okruhu má dnes tento vzorec podobu *monogamní párové rodiny*.

Základní vazbou v tomto vzorci je ve všech lidských kulturách *vazba matka—dítě*. Je biologicky naprogramována jako velmi vytrvalá a velmi pevná vazba. Obecně je založena na tom, že člověk je savec, specificky druhově je rozvinuta proto, že člověk má ze všech živočichů relativně nejdelší období závislosti a nesamostatnosti v procesu ontogeneze. Schopnost vytvářet tuto vazbu patří k základním pravidlům lidské biogramatiky.

I časově je to schopnost, jež je zapsána v biologickém programu organismu hned na samém jeho počátku. Zůstane-li tato potence nevyužita, resp. není-li v průběhu vpečetovacího období adekvátně vytvarována, ztrácí člověk jednu ze svých základních lidských kapacit. Kvalita této vazby ovlivňuje významným způsobem i kvalitu všech ostatních jeho sociálních vazeb, do nichž bude vstupovat dále v průběhu svého života. S touto vazbou učí se i schopnosti navazování vazeb obecně. Poskytuje mu nejenom nutný pocit bezpečí a obeznámenosti, ale tvoří základ i pro pozdější typicky lidské explorační a objevitelské činnosti.

Párová vazba žena—muž, jež tvoří jádro párové rodiny, jak ji známe v naší kultuře, má vzhledem k primární vazbě žena—dítě instrumentální funkci: je tu proto, aby ochránila primární vazbu. Je to vazba číslo dvě. Námitka, že jako primární bychom měli vnímat vazbu žena—muž, protože musí předcházet vzniku vazby žena—dítě, neobstojí: předcházet musí kopulace, nikoli sociální vazba. Ta často vzniká až poté, a vůbec ne. Základní vazba žena—dítě nicméně musí být chráněna, novorozenec druhu *Homo sapiens* je příliš dlouho závislý a v raném věku příliš křehký, než aby přežil bez vypracovaného systému společenské ochrany; kojící, resp. záhy znovu těhotná matka mu není sama dostatečným štítem, kojení a pozdní těhotenství ji činí samu závislou na ochraně zvenčí. Způsobů ochrany sociální vazby číslo jedna je však nejenom u vyšších živočichů, ale i v různých lidských kulturách celá řada. Párový systém není jediným myslitelným způsobem uspořádání. Jak dokládají etologové, u křečků stačí doupě ochránit reprodukcující samici, u kopytáčů je to často skupina laní, která po skončení období říje vytváří k ochraně potomstva sociální systém bez samců, u opic a slonů je to celá pohlavně a generačně smíšená skupina se samcem v čele a sociální hierar-

¹¹ To má zřejmě na mysli G. B. Shaw, když poznamenává: „Láska se zakládá na přecenění rozdílů mezi určitou ženou a těmi ostatními.“

chí, která zajišťuje kontinuitu druhu způsobem, jenž už svádí k zkratovým analogiím s lidskými uspořádáními.

Stejně zkratovou analogií je ovšem odvozování přirozenosti párového uspořádání od jejího výskytu v druhově specifickém chování řady šelem a mnoha ptáků. Etologové dosti přesvědčivě dokládají, že typ uspořádání reprodukční jednotky těsně souvisí s teritoriálním chováním: tam, kde je rozvinuta individuální teritorialita, vyskytuje se i párové uspořádání. Současná instituce párového manželství a malé rodiny jako univerzálně legitimního uspořádání způsobu reprodukce u člověka ve většině současných lidských populací je výsledkem dlouhého a dosti složitého vývoje, jehož stopy jsou i v současném stavu rozeznatelné. Řád primátů vesměs zajišťuje reprodukci v pohlavně i generačně smíšené skupině.¹² Primátisběratelé nesdílejí potravu ani nespolupracují na jejím získání; skupina má především ochrannou funkci. Druh *Homo sapiens* se ve svém druhově specifickém chování odchýlil od hlavní linie řádu zejména tím, že si začal opatřovat potravu skupinovým lovem. Spolupracující tlupa pak plnila nejenom funkci ochrannou, ale stala se i základní jednotkou dělby práce při získávání potravy. Zároveň tu došlo k základním rozdělení pohlavně specifického chování i mimo reprodukční proces; samci se specializovali výrazněji na explorační a loveckou činnost, samice utvořily subskupinu s rutinně ochrannou funkcí pro mláďata. Samci a samice ve skupině se stali na sobě trvale vzájemně závislí, protože jejich přínos byl komplementární. Jak píše Tiger a Fox: „Ženy potřebují od mužů sex, ochranu a živočišné bílkoviny, muži od žen sex, sběr a přípravu zeleninové stravy. Potřebují také dva další produkty ženské práce — dcery na výměnu a syny na doplňování a pokračování mužské skupiny.“ (1971, 87).¹³

Uvážíme-li, tvrdí biosociologové, že hominidi žili převážně loveckým způsobem života až do zcela nedávné doby, po období, za které se jejich mozek zdvojnásobil co do velikosti, a že po celé toto několik miliónů let dlouhé období rozdělovala společenská dělba práce při lovu muže a ženy behaviorálně zcela výrazně (muži lovili a ženy ne), pochopíme, jak hluboko v biogramatice druhu je zapsána pohlavní dělba práce a nebudeme se divit, že snahy o její reformu se potýkají s tolika těžkostmi. Teprve před deseti až pěti tisíci lety neolitická revoluce usadila člověka jako zemědělce a dala základ vzniku párové rodiny. Od hospodaření v obščinách a rodech se pak pomalu odděloval rodinný statek, který teprve byl organizován na takovém teritoriálním principu, jenž umožňuje reprodukčnímu páru usadit se uprostřed jeho výživu zajišťujících polností, tedy na principu, jenž se spojuje s párovým monogamickým reprodukčním chováním

¹² S výjimkou gibbonů, kteří žijí v párové monogamii.

¹³ Tiger a Fox vycházejí z předpokladu zásadního rozdělení lidského společenského systému na mužský a ženský blok. Za společenskou vazbu číslo dvě nepokládají vazbu žena—muž, ale vazbu muž—muž; tato vazba vytváří osnovu typicky lidských, nadrodinných a společenských struktur (státy, průmysl, právo, peněžnictví, . . .), jež chrání lidským (tj. kulturním, právním, institucionálním) způsobem reprodukční proces jak kulturní, tak i biologický, založený ve vazbě č. 1 = matka—dítě. Vazba číslo tři je vazba žena—žena, jež slouží jako pojistný systém v případech selhání ochranného systému, vytvořeného v mužském bloku, a teprve jako vazba číslo 4 se v některých lidských kulturách v poslední době vyvinula párová vazba — žena—muž a malá rodina. (Srovnej Tiger, 1969; Tiger a Fox, 1971.)

i u ostatních druhů. Tento způsob teritoriality u člověka trval však velice krátce a byl neustále do jisté míry překrýván jinými způsoby teritoriality (životem v městech i kočováním skupin) a v procesu průmyslové revoluce a univerzální urbanizace v naší kultuře opět zanikl.¹⁴

Člověk se ovšem od všech ostatních živých tvorů odlišuje tím, že si vytváří kulturu, že veškeré jeho chování je kulturně vzorováno a že i historická kontinuita — kumulace a předávání zkušeností se zvládnutím primárního i člověkem vytvořeného sekundárního prostředí — je zajišťována prostřednictvím akulturace, tedy inercializací kulturních vzorců učením v procesu ontogeneze. Jakmile však se už jednou kultura stala pro člověka základním mechanismem druhového přežití v přírodním prostředí, musí se člověk především podřítit imperativu její vnitřní integrity. Jednotlivé instituce musejí navazovat a reagovat jedna na druhou, aby mohly jako celek fungovat jako výkonný mechanismus přizpůsobení se společnosti přírodě. Je tedy struktura reprodukční instituce určována daleko výrazněji stavem ostatních institucí (způsobem výroby, formami vlastnictví...) než ekologickou situací populace. Způsob produkce a reprodukce přírodně sociálního bytí člověka je jednotlivý proces.

Toto všechno biosociologové vědí a nepopírají. Poukazují jenom na to, že složité společnosti jsou — z hlediska vývojového zrání druhu — jenom krátkým *post scriptum* dlouhého textu a síť kulturních institucí, umožňující nebývale velké společnosti, jenom výraznou inovací, jež je vystavena silnému vnitřnímu pnutí. Poukazují na to, že kdekoli se vyskytne v kulturním vzorci jako reprodukční instituce monogamní rodina, vyskytuje se i instituce nevěry. Systém konvencí, pravidel a legálních ustanovení musí u člověka chránit párovou rodinu jakožto vysloveně kulturní vzorec. Z mnoha hledisek je stabilní vazba mezi zploditeli nejkřehčím — i když nejobvyklejším — uspořádáním ochrany základní vazby matka—dítě, neboť staví na spojení dvou lidí, kteří spolu neměli původně nic společného, a zakládá předpoklad trvalosti na relativně dočasných emocionálních afektech, jež jimi prošly v období namlouvání a dvoření.

Kdyby byl další vývoj ponechán přírodě, kdyby nebyl lidským způsobem — ostentativními ceremonielemi i přísňým postihem — chráněn, pak by podíl matek s dětmi, jež se octly bez ochrany, byl ještě vyšší, než je dnes. Není náhodné, že utopie od Mora přes Bacona po Bolzana (pokud nesledují platonovskou linii a na párovou rodinu nerezignují vůbec) vesměs předpokládají v ideálním státě i pravidla pro nejprísňější postihy nevěry — u Mora je to otroctví a v případě recidivity smrt.¹⁵ Musili společnost některé chování tak přísně trestat, aby člověka od něho od-

¹⁴ V této souvislosti je zajímavé zjištění, které jsme učinili při jiné příležitosti: míra rozvodovosti v naší společnosti pozitivně koreluje s hustotou interpersonálních kontaktů. Nejenom že je vyšší ve městech než na venkově a nejvyšší ve velkoměstech, ale i povolání, seřazena podle míry rozvodovosti, odpovídají zhruba seřazení podle hustoty interpersonálních kontaktů, jež povolání předpokládá: na dolní konci škály nacházíme lesníky, kameníky, pracovníky v rostlinné a potom živočišné výrobě, zedníky a agronomy, na druhém konci škály průvodčí, zdravotníky, sekretářky, číšníky a servírky (Mojžný, 1979).

¹⁵ Srovnej More, 1979; Bacon, 1980; Bolzano, 1981; Bible přikazovala ukamenování nevěrných (Mojžíš V, 22, 22); také ztráta pohlavní nedotknutelnosti před sňatkem se trestala ukamenováním, asymetricky jen u žen (Mojžíš V, 22, 20).

vrátila, nemůžeme předpokládat, že by to bylo chování, ke kterému nemají lidé sklon.

Tento způsob myšlení odpovídal duchovnímu klimatu nastupujících generací v šedesátých letech, kdy se biosociologie etablovala. Čím však šla biosociologie proti proudu, byla její skepse k programům zrušení pohlavní dělby práce v páru mezi mužem a ženou. Předpoklad behaviorálního bi-morfismu v druhově specifickém chování člověka a předpověď obtíží, jež bude nutno překonat, má-li být dosaženo změny, bojovný a idealistický feminismus počátku sedmdesátých let naprosto nesnášel. Přitom je třeba objektivně konstatovat, že v logice biosociologie není předpoklad nezměnitelnosti přírodních základů lidského chování kulturou obsažen. Je-li možno kulturními pravidly přidržet člověka k monogamickému chování v páru, bude ho možno kulturně přinutit i k pohlavně nerozlišovanému chování ve všech oblastech mimo reprodukční proces. Tiger a Fox píší: „Nerovnost mezi lidmi a v rozdělení politických funkcí mezi muže a ženy vyplývá přirozeně z přirozenosti primátů, jimiž jsme. Rovnost a stejná participace mužů a žen v politické aréně jsou cíle, o něm musíme energicky usilovat. Musíme dosáhnout toho, aby byly zavedeny. V obou případech je však třeba říkat »ne« přírodě — naší vlastní lidské přírodě. Abychom mohli učinit z ženy rovného participanta v politických procesech, musíme změnit tyto procesy samy, což znamená změnit vzorce chování vypěstované v našem druhu v průběhu tisíciletí. Může se nám to dobře podařit, ale nebude to lehké. A rozhodně to neulehčíme tím, že bychom předstírali, že všichni muži si přejí rovnost a ženy že jsou prostě muži, kteří si náhodou občas vezmou volno, aby měli dítě.“ (Tiger a Fox, 1971, 101.)

Toto změně otevřené stanovisko nesdílejí ovšem všichni biosociologové. Někteří jsou přesvědčeni, že asymetrické uspořádání je tak hluboce vtisknuto do základních pravidel lidské biogramatiky (zakotvené v hormonálním řízení našeho chování), že usilovat o změnu je tu bezúčelné — a není to ani žádoucí. Výrazným příkladem takového postoje je Goldberg. Ve své knize *Nevyhnutelnost patriarchátu* (1973) tvrdí za prvé, že ve všech známých společnostech, i v těch, které byly považovány za výjimku, lze doložit fakty, že tu existuje určitý stupeň diferenciace sociálního chování podle pohlaví a v jejím rámci mužská dominance. Za druhé popírá, cituje ve svých prospěch téměř všechny významné žijící antropology, hypotézu o primárním matriarchátu. Za třetí usiluje o vysvětlení těchto skutečností odkazem na vliv testosteronu na různou míru a povahu agresivity u mužů a u žen. Za čtvrté poukazuje na to, že normy a instituce patriarchátu zároveň ženy chrání před nutností soutěžit s muži a varuje před následky, které by měl eventuální úspěch feministického hnutí: otevřená soutěživost mezi pohlavími přinese ženám mnoho nových strádání. Domnívá se, za páté, že sociální spravedlnosti by bylo lépe dosaženo doceněním pečovatelských, ošetřovatelských a podporovatelských aktivit v sociálně legitimních hodnotových vzorcích moderních společností: právě pro tyto aktivity jsou ženy lépe vybaveny nežli muži.

Takový frontální útok na své cíle nemohlo feministické hnutí přijmout bez rozhořčení. Goldberg (a jemu podobní) byl obviněn z mužského šovinizmu a z toho, že jeho dílo je nevědecké. První obvinění, pokud neplatí

druhé, je pouze insinuací jedné ze stran sporu druhou a nemá v odborné debatě smysl. Podstatné tedy je, že druhá výtka — a na tom se vědecká kritika shodla — není opodstatněná. Goldbergova argumentace je naprosto korektní a jeho způsob práce odpovídá nejlepšími tradicemi exaktní vědy. Neznamená to ovšem, jak poznamenává v jedné z recenzí Cohen (1981), že Goldberg musí mít pravdu. To je jiná věc; kdybychom ztotožňovali vědecký výrok s pravdivým výrokiem, příliš mnoho by nám toho z teorie nezůstalo, jak se vždy po čase ukáže. Může-li být proti Goldbergově teorii postavena jiná, která vysvětluje víc anebo stejně, opíraje se o menší počet nepotvrzených předpokladů, tím lépe pro ni; to však zatím není případ feministických kritik nevyhnutelnosti patriarchy.¹⁶

V teorii rodiny neomezuje se biosociologická perspektiva ovšem jen či ani především na základní strukturu vztahů mezi mužem a ženou v nukleární rodině. Celá teorie rodiny pak je jenom jedinou z kapitol v systematické biosociologii, která se snaží obsáhnout také (a u řady autorů především) makrostrukturální aspekty sociálních systémů a podat vysvětlení biologické zakotvenosti takových společenských institucí, jako je politika a ekonomie, právo a náboženství, mravnost a válka. Její aspirace

¹⁶ Nová fakta k vysvětlení položil před západní matrimoriology — a také před feministické hnutí na Západě — velký experiment izraelských kibutzů se zrušením rodiny. Je pravda, že tak důsledný a vytrvalý pokus o přenesení řady základních rodinných funkcí (rodičovské a hospodářské zejména) na komunitu a zrušení tradiční dělby práce mezi mužem a ženou moderní dějiny neznají. Už více než po padesát let zakládají se v poušti nové a nové osady, ve kterých se opakovaně začíná s programem bezpečného a bezrodinného života, při kterém se práce přiděluje podle schopností a její výsledky rozdělují podle potřeb. Aby potřeby zůstaly individuální, je povoleno párové soužití, děti jsou však vychovávány obcí a naprosto egalitárně — nejenom co do původu, ale i co do pohlaví. Přes to všechno — a snad právě proto — po krátkém čase je v každém novém kibutzu stále obtížnější získat ženu do vedoucí funkce v tradičně mužských sférách a dělba práce v komunitě začíná postupně prosvítat stále výrazněji tradiční dělba prací s ženami ve sféře služeb a v pečovatelských povoláních a mužů ve sféře výroby a explorativních povoláních. Svazky mezi dětmi a jejich rodiči — a zejména mezi matkami a malými dětmi — se spontánně vrací do starých kolejí. Děti, vychované novým způsobem, odmítají pro sebe radikální rozpuštění rodinného života. Pokud neodcházejí do měst, aby mohli založit tradiční rodinu, ženy pracují v komunitě víceméně jako muži a přitom plní tradiční mateřské role. Své děti odkládají do jeslí nerady a pokud možno co nejdříve a na co nejkratší dobu. Nedopustí, aby vazba dítě—matka zeslábla a otec byl z ni vyloučen. Komunální pravidla o na rodině nezávislé výchově dětí vesměs slábnou, jsou opouštěna jako neužitečná a tradiční vzorec rodinných vazeb se znovu vynořuje. Je pravda, že tradiční utlačování a vykořisťování žen muži ztrácí v egalitárně hospodařící komunitě význam a mizí, ale projekt zrušení rodiny se nepodařilo realizovat. Bylo zapotřebí nejméně dvou generací, aby tento závěr nemohl být považován za předčasný, ale na konci sedmdesátých let už bylo naprosto zjevné, že ho nelze oddisktovat poukazem na setrvačnost, přežitky, sociálně zděděné vzorce a podobné.

Velký význam v této debatě měl „koperníkovský obrat“ v názorech Melforda E. Spira. Tento dnes prominentní americký antropolog založil svou kariéru před dvaceti pěti lety na studii o zásadních změnách v mužském a ženském chování, způsobených kulturou kibutzů, jež vyústilo v závěr, že to, co vnímáme jako „lidskou přirozenost“, je determinováno kulturními podmínkami a s jejich změnou se mění (Spira, 1955; 1958). Čtvrt století studia téhož materiálu ho však nakonec přivedlo k absolutní konverzi. Ve své poslední knize píše, že se mylil, že dnes vidí, že lidská přirozenost je skutečně do značné míry nezávislý systém faktorů, ovlivňujících kulturu a společnost: kibutzů jsou mu toho dokladem (Spira, 1979).

na (přírodo)vědeckou explikaci lidského sociálního chování, lidských organizací a komplexní struktury sociální základny i nadstavby je totální: „Konečným cílem je stoichiometrie sociální evoluce. Až bude dokonale vypracována, stoichiometrie bude sestávat z vzájemně vnitřně propojené sady modelů, jež umožní kvantitativní předpovědi kvalit sociální organizace — rozměrů skupiny, věkové skladby a způsobů organizace, včetně komunikace, dělby práce a organizace času — ze znalosti základních hybatelů sociální evoluce...“ (Wilson, 1975, 63.) Kvantitativní předpovědi kvalit jsou zajisté nejvyšší metou veškerého úsilí o vzhled člověka do jeho společenské situace — pokud nejsou jen ušlechtilým úsilím o nemožné.

Co tedy k tomuto pokusu o informativní přehled jednoho aktuálního myšlenkového proudu ve vědách o člověku dodat na závěr? Na jedné straně nám musí být na první pohled sympatický svým materialismem a odporem k spekulaci. Také základní princip biosociologie — vidění sociálního v kontextu naturálního — není pro naši sociologii ničím cizím. Karel Marx už před Darwinem chápal bytí člověka, jež určuje jeho vědomí, jako bytí p r í r o d n ě společenské. Každý vzdělanější marxista si okamžitě připomene řadu míst v Marxově a Engelsově díle, kde je tento postoj jednoznačně formulován. Proto také vnímavost k výsledkům přírodních věd byla charakteristickým rysem práce zakladatelů marxismu a je trvalou součástí naší metodologie.

Znamená to ale, že se máme vzdát kritické zdrženlivosti? Biologie udělala fantastický krok kupředu, měříme-li to tím, co nevěděla ještě před padesáti lety; měříme-li to však tím, co pořád ještě neví, i jako laici tušíme, že se pohnula dopředu sotva patrně. Zkušenost z konce minulého a počátku tohoto století neměla by být zapomenuta. Tehdy se kompromitovala snaha vysvětlit sociální chování člověka z jeho biologie téměř na celé století, neboť jednala v závratí z průhledů, jež se pro člověka otevřely Darwinovou evoluční teorií.

Nad novými objevy v biologických vědách posledních desítiletích je těžké nepropadnout znovu závratí z ohromujících perspektiv. E. O. Wilson v reprezentativní publikaci „*Biosociologie: nová syntéza*“ nakonec píše: „Přechod z čistě fenomenologické k fundamentální teorii v sociologii musí počkat na úplné osvětlení mozkových funkcí na úrovni neuronů. Až budeme umět celý mechanismus rozebrat na součástky na úrovni buněk, rozložit ho na papír a zase ho celý složit, pak si objasníme pravou povahu citů a morálních soudů. Pak mohou být použity stimulace k odhadu plného rozsahu behaviorálních odpovědí a přesnosti homeostatické kontroly. Stres bude posuzován v pojmech neurofyziologických vzruchů a jejich relačních časů. Vědomí bude přeloženo v obvody. Učení a kreativita budou definovány jako alternace specifických částí kognitivního mechanismu, regulované vstupy z emotivních center. Poté, co zkanibalizuje psychologii, nová neurobiologie položí trvalé základy pro sociologii“ (1975, 575).

Nu, ano. Počkáme a uvidíme.

Ovšem, zachovávající zdrženlivost, neměli bychom čekat nečinně. Podněty z biosociologie rozhodně stojí za pozornost.

L I T E R A T U R A

- Bacon, F.: *Nová Atlantida*. Mladá fronta, Praha 1980.
- Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona. Ústřední církevní nakladatelství, Praha 1979.
- Bolzano, B.: *O nejlepším státě*. Mladá fronta, Praha 1981.
- Cohen, P. S.: *Sex, Gender and Equality: or, the Conversion of Melford E. Spiro*. *The British Journal of Sociology*, 22 (1981), č. 3, s. 411—429.
- Darwin, Ch.: *O vzniku druhů přírodním výběrem neboli uchování prospěšných plemen v boji o život* (1859). ČSAV, Praha 1953.
- Darwin, Ch.: *O původu člověka* (1871). Academia, Praha 1970.
- Engels, B.: *Podíl práce na polidštění opice* (1878). In: *Spisy 20*, s. 452. Svoboda, Praha 1966.
- Engels, B.: *O původu rodiny, soukromého vlastnictví a státu* (1884). In: *Spisy 21*, s. 55.
- Giddens, A.: *New Rules of Sociological Method*. Hutchinson, London 1976.
- Goldberg, S.: *The Inevitability of Patriarchy*. Harcourt, New York 1973.
- Goudner, A. W.: *The Coming Crisis of Western Sociology*. Basic Books, New York 1970.
- Hawthorn, G.: *Englightment and Despair: A History of Sociology*. University Press, Cambridge 1976.
- Chomsky, N.: *Language and Mind*. Harcourt and Brace Jovanovich, New York 1968.
- Kropotkin, P.: *Mutual Aid: A Factor of Evolution*. London 1902.
- Marx, K. a Engels, B.: *Ke kritice Hegelovy filosofie práva*. In: *Spisy 1*, SNTL, Praha 1956.
- More, T.: *Utopie*. Mladá fronta, Praha 1978.
- Možný, I.: *K některým vztahům mezi povahou práce a rozvodovostí*. *Demografie* 21, 1979, č. 2, s. 107.
- Popelová, J.: *Rozpad klasické filosofie*. Svoboda, Praha 1968.
- Parsons, T.: *Essays in Sociological Theory*. Free Press, New York 1954.
- Parsons, T. a Bales, R.: *Family Socialization and Interaction Process*. Routledge, London 1964.
- Sorokin, P.: *Sociologické nauky přítomnosti* (1927). Laichter, Praha 1936.
- Spiro, M. E.: *Kibbutz: Venture in Utopia*. Duke Univ. Press, Harvard 1955.
- Spiro, M. E.: *Children of the Kibbutz*. Duke Univ. Press, Harvard 1958.
- Spiro, M. E.: *Gender and Culture: Kibbutz Woman Revisited*. Duke Univ. Press, Durham 1979.
- Tiger, L.: *Men in Groups*. Nelson, Bristol 1969.
- Tiger, L. a Fox, R.: *The Imperial Animal*. Holt, New York 1971.
- Tiger, L. a Shepherd, J.: *Women in Kibbutz*. New York 1976.
- Wilson, E. O.: *Sociology: The New Synthesis*. Belknap Press, Cambridge (Mass.) 1975.

THE THEORY OF THE FAMILY:
A BIOSOCIOLOGICAL APPROACH

Biosociology does not try to establish a new school in sociology. It offers more — or something different. It offers a new paradigm for the explanation of human behaviour and of human societies. The paper examines the position of this new attempt among other recent critical reactions (the fenomenological sociology and the Marxist sociology) toward the old aspiration of sociology, which was to work on the same basis as other sciences do. In this context biosociology could be interpreted as a new attempt of positivistic methodology to maintain its place in the humanities. A survey of the history of biosociology from the first attempts in the nineteenth century through the deep crisis at the beginning of twentieth century to the recent resurrection of this approach in seventies is presented. The social roots of this history are examined and some parallel developments in linguistics as well

as an impact of cybernetics mentioned. The main new concepts of biosociology are explained, with special attention paid to the concept of altruism. In the field of family sociology, biosociology is treated as a challenge to three main beliefs: first, that the nuclear family is a natural way of human reproduction; second, that the basic bond in human family is the bond between man and woman; and, third, that the present differences between men's and women's social roles are, generally, of cultural origin, are historically determined and could be redefined. This challenge is again examined both as a result of an immanent development of social sciences and as a reflection of recent social changes in developed societies.