

# PROBLÉM PŘÍRODNÉHO A SPOLOČENSKÉHO FAKTORA V ČLOVEKU PŘED MARXIZMOM A U MARXA A ENGELSA

EULÁLIA SEDLÁČKOVÁ

V štúdií Biologický aspekt marxistickej teórie človeka, uverejnenej vo Filozofii 1971/3, poukázali sme na to, že zakladatelia marxizmu chápali človeka ako špecifického tvora, primárne, historicky síce prírodného, ale sekundárne, aktuálne spoločenského, z veľkej časti odprírodneného, riadiaceho sa dnes prevažne motívmi, ktoré vznikli v jeho vývinovom, spoločensko-pracovnom procese. Prírodný faktor síce podľa nich v ľudskom konaní neodumiera, ale ustupuje do pozadia pred spoločenským faktorom, ktorý v dnešnom civilizovanom človeku dominuje.

Teraz by sme chceli poukázať na historické korene týchto Marxových a Engelsoných názorov. Vyriešenie problému vzájomného vzťahu prírodného a spoločenského faktora v človeku považujeme totiž pre marxistickú teóriu človeka za veľmi dôležité, a preto si myslíme, že je potrebné podať genézu tohto problému.

Marxove a Engelsonove názory v tejto súvislosti boli však len svojráznou odpoveďou na riešenie problematiky, ktoré podali Feuerbach a Hegel. Hegel ju nadhodil prvý. Avšak aj on aj Feuerbach len reagovali na myšlienky ich spoločného filozofického protivníka, mechanistického materializmu, reprezentovaného predovšetkým francúzskymi osvietenскими materialistami 18. storočia. Našu analýzu musíme teda začať rozborom názorov týchto mysliteľov.

Hoci francúzski osvietení materialisti venovali človekovi ako spoločenskému tvorovi pomerne veľkú pozornosť, a to už aj preto, lebo boli ideologickým predvojom buržoázie pripravujúcej sa na revolučné zvrhnutie feudalizmu, možno povedať, že problém prírodného a spoločenského faktora v človeku nepoznali. Aj keď uznávali, že „človek je spoločenský tvor“, znamenalo to pre nich sotva viac než pre všetkých dovtedajších autorov pripúšťajúcich pravdivosť tohto Aristotelovho výroku, totiž že človek musí žiť v ľudskej spoločnosti, že je mu cudzia robinsonovská osamotenosť, akú Rousseau považoval u prvých ľudí za prirodzenú, že spoločnosť ho vychováva, vstępuje mu morálku, uľahčuje mu životný boj s prírodou atď. Na to, že by spoločnosť človeka aj nejako hlbšie menila, že by ho dotvárala, takže bez nej by bol iný než v nej, ba vlastne by ho vôbec nebolo, že by ho dokonca v určitom zmysle odprírodňovala, na to títo autori nemysleli. Človek bol podľa nich len prírodný tvor a len príroda ho urobila tým, čím je. Aj jeho spoločnosť spočívala v jeho prirodzenosti. Spoločenským tvorom bol od prírody, spoločnosť len aktivizovala dispozície, ktoré mal tiež od prírody a sám jej život sa riadil len zákonmi prírody, presnejšie povedané biológie a mechaniky. Odprírodňovanie človeka chápali títo autori ako jeho spreneverovanie sa prírode; neposlušnosť ju na základe jej neznalosti, proti čomu vehementne bojovali popularizáciou vedy a vôbec osvetou. Prírodu v človeku, alebo tiež ľudskú prirodzenosť, chápali osvietení materialisti ako fyzické, biologické, ovládané zákonmi mechaniky.

Aké momenty viedli osvietených materialistov k týmto názorom? Bolo ich niekoľko.

Úlohou týchto mysliteľov ako ideového predvoja buržoázie bol medziiným boj proti rôznym druhom idealizmu, spriahnutým viac-menej s teológiou a slúžiacim tak bezprostredne alebo sprostredkovane najsilnejšej bašte feudalizmu — cirkvi. Vo Francúzsku reprezentovali tento idealizmus jezuiti prednášajúci novšiu scholastiku na jezuitských univerzitách, malebranchisti, t. j. prívrženci Malebrancheovho okazionalizmu, karteziáni, hlásatelia Descartovho metafyzického dualizmu, ktorého idealistickú stránku rozvíjal práve Malebranche, a nakoniec aj deisti, ktorí ako osvietenci už bojovali po boku materialistov proti feudalizmu.

Boj francúzskeho materializmu proti teologickému a teologizujúcemu idealizmu nám z veľkej časti pomôže pochopiť jeho charakter. Hegel výstižne hovorí, že dejinná dialektika sa zakladá na tom, že tendencie, ktoré sa presadzujú, zachádzajú do extrémov, takže samy vyvolávajú svoju negáciu. Tento extrémizmus je badateľný aj u francúzskych materialistov v ich výklade človeka. Ak ho totiž fideisti príliš „zduchovňovali“, ak mu pripisovali nehmotnú a nesmrteľnú dušu, slobodu vôle v zmysle aristotelovského *liberum arbitrium*, schopnosť ovládať ňou telo, umŕtvovať jeho prirodzenosť a hmotnú prírodnosť, stavať sa proti telesnému a prírodnému determinizmu, resp. využívať ho pre „vyššie“, „duchovné“ ciele, ak človeka robili len hosťom na tejto zemi, „priestupnej stanici k večnosti“, ak vôbec opovrchovali hmotnosťou, prírodnosťou, svetskosťou, ak ducha povznášali ponad ňu atď., tak materialisti upadali do opačnej krajnosti. V snahe nepriznať idealistom nič, čo by človeka aspoň relatívne uvoľňovalo spod nadvlády prírody, nevideli nijaké „racionálne jadro“ v ich názoroch a človeka natoľko materializovali, že zotierali z neho všetku jeho špecifickosť ako osobitnej prírodnej bytosti a znižovali ho na úroveň lepšie rozmyšľajúceho zvieraťa, prírodného stroja atď.

Materialisti sa snažili preklenúť priepasť, ktorú idealisti oddávna vytvárali medzi človekom a zvieraťom, pripisujúc človeku okrem nesmrteľnej duše aj rozum, ktorý vraj zvieratá nemajú. Túto argumentáciu posilnil v poslednom čase Descartes, podľa ktorého živočích, čo nemá rozumnú, ale len vegetatívnu a senzitivnú dušu, je čisto hmotný stroj, automat. Automatmi sú vraj zvieratá, ba aj človek pokiaľ nemyslí, a vôbec všetko hmotné, ktoré je vždy ovládané len zákonmi mechaniky. Vymyká sa im len duch, rozum, ktorým sa človek povznáša ponad hmotnú prírodu. Jeho rozumná vôľa nemajúca nič spoločné s inštinktom, je slobodná. Hoci sa mechanistickí materialisti učili mechanizmu aj od Descarta, nemohli sa zmieriť s jeho príkrym, teológiou ovplyvneným dualizmom hmoty a ducha a snažili sa ho odstrániť. Jedinú cestu k tomu videli v redukcii ducha na hmotu, myslenia na funkciu mozgu. Tým padol descartovský rozdiel medzi človekom a zvieraťom. Rozum nie je len výsadou človeka, lebo ho majú aj zvieratá, tvrdí Holbach. Aj ony rozmyšľajú, usudzujú, ibaže nedokonalejšie ako človek. Medzi človekom a zvieraťom nie je žiaden podstatný psychický, ale len fyzický rozdiel. „Ten, čo pozoruje prírodu bez predsudku, ľahko zistí, že človek a zviera sa navzájom líšia len svojou telesnou stavbou.“<sup>1</sup>

<sup>1</sup> P. T. d' Holbach, *System der Natur*, Berlín 1960, 129.

Tieto názory obsahovali vzhľadom na Descartove pozitívne a vývojaschopné jadro, pretože umožňovali vidieť kontinuitu medzi človekom a zvieratom a dovoľovali tak materialistický výklad obidvoch, no na druhej strane bol tu zároveň zárodok spomínaného extrémizmu, ktorý zotieral rozdiel medzi nimi a viedol nakoniec Lamettrieho k prehláseniu celého i mysliaceho človeka za stroj.

Ďalšie pozitívum kontinuitného chápania zvierata a človeka u materialistov vidíme v tom, že správanie sa obidvoch chápali ako motivované v podstate iracionálne, pudmi a inštinktmi. Kým Helvétius hovorí len o záujmoch a vášňach, čo hýbu človekom a sú vôbec „plodným zárodkom ducha“, Lamettrie ich podkladá pudmi, ktoré má človek spoločné so zvieratom. Ony, ako „čisto mechanické dispozície“, vrodené, neuvedomené, ovládajú aj vášne, ktoré sú v podstate dialekticky protikladné, lebo sa delia na lásku a nenávisť. „Láska a nenávisť sú dve vášne, od ktorých závisia všetky ostatné... Ostatné duševné afekty sú rozmanitými stupňami lásky alebo nenávisťi.“<sup>2</sup> Samy pudy už Lamettrie nediferencuje, no zdá sa, že za hlavný z nich považuje pud sebazáchovy. On podmieňuje aj lásku a nenávisť. Práve v dôsledku tejto spoločnej základne zvierat i ľudí je správanie sa obidvoch v podstate rovnaké. „Tie isté chůvky a to isté chovanie pozorujeme u zvierat; sú ako my — veselé, pochabé, v mladom veku zamilované a potom sa zrazu uzavierajú všetkým radostiam.“<sup>3</sup> Preto tiež zvieratá vyjadrujú svoje predstavy takými istými znameniami ako my, a preto im rozumieme aj my. Keďže však človek má väčší mozog, môže si uchovať aj väčšie množstvo ideí a vyjadruje ich väčším množstvom znakov.

Z dôvodov, ktoré sú dobre pochopiteľné, zdôrazňovali teda mechanistickí materialisti len to, čo má človek so zvieratmi spoločné. Prírodnene, videli, že sa od nich aj líši, najmä svojimi spoločenskými výtvormi, no nevedeli odhaliť príčiny toho. Ich pokusy o psychologický, anatomický, fyziologický a iný výklad boli nedostatočné, pretože si tu zamiňali účinok a príčinu. Je pravda, že človek má väčší mozog, a preto má väčšiu predstavivosť, lepšie rozmýšľa atď. Ale prečo má väčší mozog? Týmto mysliteľom chýbala znalosť histórie človeka, jeho vývinu. Veď občas sa ešte dívali na neho ako na tvora, ktorý vyšiel z dielne prírody hotový, skoro taký, akého ho videli okolo seba! Ako mohol potom získať v histórii niečo nové, vyvinúť sa, keď vlastne žiadnu históriu nemal? Lamettrie koketoval ešte s teóriou samozrodzenia, abiogenézy, podľa ktorej aj vysokoorganizované živočíchy, u materialistov aj človek, mohli vzniknúť pri priaznivej kombinácii základných elementov hmoty priamo z nej, samozrodením. Pravda, v 18. storočí sa zvädzal boj o túto teóriu už len v mikrobiológii, no Lamettrie sa občas prikláňa k názoru, že takto mohol vzniknúť aj človek. Zrodil sa vraj z vajca. Ustupujúce more „zanechalo na suchom brehu ľudské vajce. Tak, zrejme bez akejkoľvek inej inkubácie, vykľul sa zo svojej škrupiny človek a všetky ostatné živočíchy“.<sup>4</sup>

Pravda, u Lamettrieho sa prejavujú už aj náznaky k vývinovej teórii, a to keď hovorí o živočíchoch, že „jedny nadväzovali na druhé a človek sa zrejme

<sup>2</sup> *Pojednání o duši*, Praha 1959, 71.

<sup>3</sup> C. d., 72.

<sup>4</sup> *Epikurův systém, Člověk-rostlina, Anti-Seneka, List měmu duchu, Umění užívat*, Praha 1966, 29.

vyvinul z nich“.<sup>5</sup> Lebo „koľkými nekonečnými kombináciami musela prejsť hmota než dospela k tej jedinej, z ktorej mohol vzniknúť dokonalý tvor. A koľkými ďalšími, kým ľudský rod dosiahol taký stupeň dokonalosti, aký má dnes!“<sup>6</sup>

Lametrieho názor bol asi taký, že príroda síce vytvorila človeka fyzicky hotového, ale potom ešte prechádzal určitým civilizačným procesom, kým sa dostal na dnešnú úroveň. S týmto názorom sa však už stretávame u T. Lucretia Cara. Lametrie je vôbec silno ovplyvnený Epikurom, ktorého názory tento básnik rozvádza. Titul diela, v ktorom Lametrie hľása tieto názory: *Epikurov systém*, hovorí veľa.

Ako vidíme, nejde tu o vývin v pravom slova zmysle, ale len o akési zdokonaľovanie sa bez kvalitatívnych, dialektických zmien.

Nie inak je to u Holbacha, podľa ktorého k otázkam, či bol človek od počiatku taký, aký je dnes, alebo či prešiel mnohými vývinovými stupňami, „možno zaujať také stanovisko, aké kto chce“.<sup>7</sup> Sám Holbach je síce ochotný veriť, že prvý človek sa líši od terajšieho viac než sa líši zvieratá od hmyzu, ale to len preto, lebo sa menili podmienky na Zemi a nie preto, že by človek mal vnútornú tendenciu vyvíjať sa.

Je pochopiteľné, že za takýchto okolností nevidel Lametrie v človeku nič spoločenské, t. j. kvalitatívne nové, historicky vzniknuté a odlišujúce ho, i keď nie podstatne, od zvierat, a že všetko v ňom zredukoval len na prírodné. A preto to bolo logicky dôsledné, keď práve on najviac spomedzi všetkých francúzskych materialistov zotieral kvalitatívny rozdiel medzi človekom a zvieratom, konkrétne opicou. Rozdiely medzi nimi sú vraj len kvantitatívne (napríklad človek má väčší mozog) a príčinou toho, že opica nedosahuje duchovnú úroveň človeka, je predovšetkým jej nedostatočná výchova. Výchova! To bol ten čarovný prútik, ktorý podľa týchto mysliteľov tvoril človekove spoločenské vlastnosti a zaplátať tak diery v ich vedomostiach o jeho špecifickom vývine. „Výchova je všemohúca“ hľása Helvétius, ona „nás robí tým, čím sme.“<sup>8</sup> No kým Helvétius odvodzuje z rôznej výchovy len rôznosť medzi ľuďmi, Lametrie je ochotný v nej vidieť aj príčinu rozdielu medzi človekom a zvieratom. Človek vraj výchovou najprv dobieha zvieratá, lebo sa musí naučiť to, čo ony ovládajú inštinktivne, a napokon sa ňou povznáša ponad ne. Avšak keby sme zvieratá poriadne vychovávali, povzniesli by sme ich na úroveň človeka. Niektoré zvieratá sa takto naučia rozprávať alebo napodobňovať ľudské meľodie. Sú teda učelivé. Prečo to nevie aj ludoop, ktorý stojí najbližšie k človeku? Preto, lebo nevenujeme pozornosť jeho výchove. Ak lekár Amman vracia hluchonemým sluch a učí ich rozprávať, čítať a písať, dalo by sa to docieľať aj u opice, ktorá „vidí a počuje, rozumie tomu, čo počuje a vidí, a tak dokonale chápe významy, ktoré jej dávame, že pri ktorejkoľvek inej hre alebo výcviku, by nepochybne vynikala nad Ammanovými žiakmi. Prečo by teda výchova opíc nebola možná?“<sup>9</sup> Veď aj človek je len dielom výcho-

<sup>5</sup> Tamtiež.

<sup>6</sup> C. d., 25.

<sup>7</sup> *Systém prírody*, Bratislava 1955, 70.

<sup>8</sup> *Výbor z diela*, Praha 1953, 162.

<sup>9</sup> *Človek stroj. Antológia z diel filozofov V*, Bratislava 1967, 294.

vy, tvrdí Lamettrie. „Človeka vycvičili tak ako zvieru; spisovateľom sa stával práve tak ako nosičom. Geometer sa naučil dokazovať a robiť aj najťažšie výpočty práve tak, ako sa opica naučí nasadzovať si alebo snímať klobúčik a jazdiť na vycvičenom psovi.“<sup>10</sup>

Teda nijaký vývin, ale len výchova. Kto však vychovával prvých ľudí? Boli to tiež ľudia, šťastní géniovia, čo sa všetko naučili sami a vychovávali druhých. Na ich mená sa už zabudlo, tvrdí Lamettrie. A tak dochádza tento autor k nevyhnutnému záveru: „Ústrojnosť a funkčná podobnosť opice s človekom je taká veľká, že skoro vôbec nepochybujem o tom, že dokonalým výcvikom by sme boli schopní toto zviera naučiť hovoriť, a teda poznať nejakú reč. Vtedy by to už nebol divý človek, ani nepodarený človek, bol by to dokonalý človek, mestský človeček s takými istými látkami alebo svalmi na myslenie a využívanie výchovy ako aj my.“<sup>11</sup>

A Lamettrie nachádza teraz ešte viac paralel medzi zvieratom a človekom než predtým. Človek vraj „nie je zo vzácnejšieho česta. Príroda použila jedno a to isté cesto a len kvasnice v ňom zmenila“. Zvieratá sú nielen inteligentné, aj keď menej ako my, ale dostali do daru aj „prírodný zákon“, t. j. zásadu, ktorou sa správajú v mravnom konaní aj ľudia: „Čo nechceš, aby ti iní robili, nerob ani ty im! V dôsledku toho zvieratá cítia kedy konajú dobre alebo zle a majú aj výčitky svedomia. Prezrádza ich svojím správaním sa napríklad pes, ktorý pohrýzol svojho pána.“

Treba povedať, že v 18. storočí sa ešte len začali vynárať prvé evolučné teórie, ako Buffonova a Lamarckova, no že súčasne propagoval systematick Linné svoj názor o nemennosti druhov („Je toľko druhov, koľko ich vyšlo v dvojiciach zo Stvoriteľových rúk“). Tento názor sa snažil udržať v svojráznej podobe, teóriou kataklyziem, Linného súčasník Cuvier. Myšlienka evolúcie organizmov nebola teda ešte vôbec vžitá, čo sa muselo odraziť aj v názoroch francúzskych materialistov. Mali síce už k dispozícii Buffonovo štyridsaťzväzkové dielo *Všeobecné a špeciálne dejiny prírody* (1824—1832), myslíme však, že ho využil len Diderot. (Hobach v *Systéme prírody* Buffona ani nespomína.) Diderot hlásal buffonovský evolucionizmus, podľa ktorého „všetky zvieratá vznikli z jediného zvierata, ktoré časom zrodilo druhy všetkých ostatných zvierat, a to či už zdokonaľovaním, alebo degeneráciou“.<sup>12</sup> No ani on, najdistingovanejšia hlava medzi francúzskymi materialistami, nenachádza v človeku nič špecificky spoločenské, ale všetko len prírodné. Človeka však nepokladá za stroj.

S nehistorickým, neevolucionistickým (aspoň nie dialektickoevolucionistickým) a naturalistickým pohľadom francúzskych materialistov na človeka sa dobre znášala myšlienka, že celé ľudské konanie sa správa tými istými zákonitosťami, aké platia v mechanike. V protiklade k iným, najmä spoločenským, no aj k niektorým prírodným vedám, ako k chémii, biológii, ktoré sa vtedy ešte len vynaňovali zo svojich detských chorôb, dosiahla mechanika už v 18. storočí v Newtonovi svoj vrchol. Súčasníkov nadchýňala svojou exaktnosťou, a to pre-

<sup>10</sup> C. d., 296.

<sup>11</sup> C. d., 295.

<sup>12</sup> Citované podľa D. Diderot, *Philosophische Schriften I*, Berlin 1961, 425, poznámka.



dovšetkým nebeská mechanika, ktorá vedela predpovedať pohyby telies našej planetárnej sústavy na ľubovoľné obdobie dopredu. Nečudo, že Holbach aplikoval jej zákony nielen na živočíšnu ríšu, ale aj na človeka, a to aj na jeho spoločenské konanie. Podľa neho človekove „výkony, pohyby, zmeny, jeho rozličné stavy, jeho vzruchy sú neprestajne riadené tými istými zákonmi, ktoré príroda predpisuje všetkým bytostiam a veciam“.<sup>13</sup> Urobil to dozaista s úmyslom dokumentovať materiálnu jednotu človeka s prírodou, ale tým si úplne zahatal prístup k chápaniu človeka, aj ako špecifického, t. j. aj osobitými, nemechanickými zákonmi sa správajúceho tvora.

Tak, podľa Holbacha, mechanickému zákonu zotrvačnosti zodpovedá ľudský pud sebazáchovy, ktorého prejavom je vrozený egoizmus ovládajúci celé ľudské konanie. Holbach ho nazýva aj „gravitáciou k sebe“. Ako sa neživé teleso snaží zotrvať v stave, v ktorom sa nachádza, tak človek gravituje vždy k sebe, hľadá a snaží sa udržať si svoje šťastie. Zákonu príťažlivosti a odpudivosti zodpovedá vraj ľudská sympatia a antipatia, láska a nenávisť, mier a vojna atď. Láska totiž ľudí združuje, nenávisť ich odpuďuje — stará empedoklovská dialektika, ku ktorej sa Holbach otvorene hlási a s ktorou by sme sa stretli už u Lamettrieho.

Je pochopiteľné, že človek sa takto stáva aj Holbachovi len strojom, ako Holbach často zdôrazňuje. A stroj, ktorý je len výtvorom prírody, poslúcha len prírodu.

Človek bol strojom predovšetkým Lamettriemu, čo hlása už titul jeho citovaného hlavného diela. Zvíra je stroj, opakuje Lamettrie po Descartovi, no aj človek je stroj, dodáva, domýšľajúc a korigujúc Descarta. Lebo kým podľa Descarta je len ľudské „telo . . . stroj, ktorý bol vyrobený rukou božou“,<sup>14</sup> podľa Lamettrieho celý človek, aj s psychikou je stroj, ktorý bol vyrobený prírodou. Človek je stroj, ale je v ňom „o niekoľko spružín viac ako u najdokonalejších zvierat“.<sup>15</sup>

Rozdiel medzi človekom a zvieraťom je tu teda zase len kvantitatívny. Ináč však Lamettrie chcel týmito, svojho času veľmi poburujúcimi názormi — pobúriť aj Diderota — povedať len toľko, že celý človek je determinovaný, že medzi jeho psychickou a fyzickou stránkou je kauzálne spojenie, že fyzická determinuje psychickú atď. No bolo to namierené proti idealistom a zvlášť proti Descartovi.

Sem vyústili názory mechanistických materialistov, ktoré boli navzájom sklbené a logicky podmienené. Prírodovedecký pohľad na človeka u nich dominoval, ba bol jediný, čo treba dozaista pripísať aj tomu, že vývin prírodných vied vtedy ďaleko predbehol vývin spoločenských vied a bolo oveľa ľahšie chápať človeka ako prírodného než ako spoločenského tvora. Spoločnosť, opakujeme, u nich len aktualizovala v človeku to, čo mu dala potencionálne príroda a nič nové v ňom nevytvárala. „Človek stávajúci sa členom spoločnosti, nijako nemení svoju prirodzenosť a snaží sa len ľahko uspokojiť potreby vyplývajúce z jeho prirodzenosti“, hovorí Holbach.<sup>16</sup> Počuli sme, že človek gravituje k sebe, snaží sa byť šťastný a keďže sám to nemôže dosiahnuť, vstupuje do spoločnosti, kde to

<sup>13</sup> C. d., 65—66.

<sup>14</sup> *Rozprava o metode. Pravidlá na vedenie rozumu*, Bratislava 1954, 57.

<sup>15</sup> C. d., 310.

<sup>16</sup> *Spoločenský systém*, Praha 1960, 190.

dosahuje spoluprácou. Avšak sama spoločnosť sa tvorí zákonom príťažlivosti všetkých vecí. Združujú sa rovnaké prvky v prírode a združujú sa rovnakí ľudia v spoločnosti. Keďže však platí aj zákon odpudivosti, odpudzujú sa aj ľudia, vznikajú sváry, vojny. Takto, podľa zákonov mechaniky prebieha všetko, čo sa v spoločnosti deje.

Holbach sa pozerá aj na mravné konanie čisto mechanicky. Vie, že človek koná mravne len v spoločnosti, ale spoločnosť tým nepretvára jeho prirodzenosť. Mravný je človek vtedy, keď sympatiou čiže príťažlivosťou, gravitáciou k iným obmedzuje svoj egoizmus, gravitáciu k sebe. S obidvomi druhmi gravitácie sa človek už rodí a v spoločenskom živote sa len aktivizujú.

Keď si uvedomíme celú extrémnosť mechanistického materializmu francúzskych osvietenecov vo výklade človeka, oceníme veľký Heglov prínos v tejto súvislosti a pochopíme aj druhý extrém, do ktorého sám pritom upadol. Hoci jeho absolútny idealizmus obsahoval mnoho z náuk materialistov, ba zašiel v tejto súvislosti tak ďaleko, že vo viacerých bodoch pripravil zrod vyššieho typu materializmu, t. j. dialektického a historického materializmu, vo výklade vzniku človeka, jeho tvorenia a pretvárania sa v dejinách, hybných momentov jeho histórie atď., stál na opačnom póle ako francúzski materialisti. Ak sa tí stavali do opozície voči súčasnému idealizmu, tak Hegel, nadväzujúc na svojich predchodcov Kanta, Fichteho a Schellinga, znamená zasa idealistickú opozíciu voči nim; je to však dialektická opozícia, na vyššej úrovni. Hegel zasa začal odhaľovať v človeku aj čosi nadprirodzené, nebiologické a nemechanické, ba protiprirodné, ktoré jediné ho vraj robí človekom. Argumentoval však už ináč ako jeho idealistickí predchodcovia.

Hegel sa díva na človeka, ako ostatne na všetko, historicky, čím prekonáva ahistorizmus osvietenecov. V súvislosti s tým je svojho druhu evolucionistom, idealistickým dialektikom. Človek sa aj podľa neho vyvinul z prírody, pravda, len pôsobením ducha, ktorý bol v nej, a len ako surová prírodná bytosť, ktorá sa ešte len musela stať človekom, lebo bola ešte len na prahu svojej histórie. Stávala sa ním totiž práve v tejto histórii, a to nie nejakým mechanickým zdokonaľovaním sa alebo výchovou, ako u materialistov, ale dialektickými, kvalitatívnymi zvratmi. U Hegla sa týkali najmä ducha, lebo stať sa človekom znamenalo podľa neho odbiologizovať, odmechanizovať a vôbec odprírodníť sa, a rozvinúť v sebe zárodok ducha — svetového ducha, ktorý sa v prírode odcudzil sebe samému a potom sa z nej cez živé bytosti a nakoniec cez človeka vracal späť k sebe.

Už z tohto vidieť, že Hegel znovu vytvoril priepasť medzi prírodou a človekom, medzi duchom a hmotou, hoci sa ju snažil aj preklenúť, a to tým, že hmotu pokladal len za seba samému odcudzaneho ducha a nestaval ich tak príkro proti sebe ako Descartes. Duchovné v človeku nie je podľa neho pokračovaním a rozvíjaním hmotného, ako u materialistov, ale jeho prekonávaním, stávaním sa do protikladu voči nemu a nakoniec jeho úplným negovaním. Duchovné je špecifické, má svoje zákonitosti, protikladné hmotným, mechanickým zákonitostiam. Duch totiž aj podľa Hegla — podobne ako podľa Descarta — nie je rozpriestranený, nemá váhu atď. A keďže vrcholným prejavom ducha je človek,

„nemá sa správať ako prírodná bytosť. . . Príroda je pre človeka len východiskom, ktoré má pretvoriť. . . Pokiaľ je človek duchom, nie je prírodnou bytosťou.“<sup>17</sup>

Dispozíciou, ktorá to človeku umožňuje a ktorou sa podstatne líši od zvierafa, je rozum. Hegel zasa obnovuje starú idealistickú tézu, že len človek má rozum, lebo len on má ducha, len on myslí. Rozum je však podľa neho základom celej ľudskej psychiky, aj jej iracionálnych zložiek, hoci len v myslení je „pri sebe“. Preto Hegel rešpektuje navonok materialistov, keď pripúšťa, že človekom ako primárne prírodným tvorom, hýbe v praktickom živote jeho iracionálne, jeho vášne a inštinkty, a nie, aspoň občas, nejaká slobodná, rozumová vôľa. A pripúšťa aj to, že človek je v praxi egoistom, že vždy uspokojuje predovšetkým svoje osobné záujmy. Jeho vášne a jeho egoizmus sú však spozadia ovládané rozumom, všeobecným, duchovnými kategóriami, ktoré hýbu všetkým. Jednotlivé je v službách všeobecného, hmota je v službách ducha.<sup>18</sup> A preto sa rozum, všeobecno, prejavuje vo všetkých ľudských výtvoroch, ako v umení, náboženstve, vo vede, filozofii, práve atď. Naproti tomu zvieria zostáva len pri jednotlivom, takže nie je schopné dôjsť k náboženstvu, vede atď. Týmito disciplínami sa človek povznáša ponad prírodu, odprírodňuje sa. Fakticky sa však podľa Hegla nimi prejavuje prostredníctvom ľudského ducha len svetový duch.

Tieto disciplíny, ako duchovné prejavy, tvoria teda ľudské špecifikum. Je toto špecifické v človeku podľa Hegla zároveň aj to spoločenské v ňom? To nemožno povedať. Rozum nedáva človeku spoločnosť, ale svetový duch, svetový rozum a ľudský rozum je len jeho časťou. Tento svetový rozum vstúpuje teda človeku aj mravnosť, reč atď. Pravda, obdarúva ho nimi len ako dispozíciami, ktoré sa musia v spoločnosti rozvinúť keďže sú to spoločenské javy. Spoločnosť teda aj podľa Hegla len aktualizuje to, čo je človeku dispozicionálne dané a netvorí nič nové. Samozrejme, aktualizuje to duchovné, a nie prírodné v ňom, ako to bolo podľa mechanistických materialistov.

Taká je v krátkosti Heglova reakcia na mechanistický materializmus v danej súvislosti. Hegel nezavrhol úplne tento a vôbec každý materializmus v chápaní človeka, ale využil z neho všetko, čo mohol; pravda, podložil to idealisticky. Len tak mohol prekonať predchádzajúci idealizmus a byť zároveň materialistom naruby.

Hegel chápal človeka ako špecifickú bytosť v rámci prírody, a na tejto myšlienke sa dalo budovať ďalej.

Využil ju Feuerbach, ktorého humanizmus materialisticky, ale aj idealisticky negoval Hegla, lebo nezavrhol to pozitívne, čo v tejto súvislosti priniesol a neupadol tak späť na úroveň francúzskych materialistov. Naopak, s Heglom ho spájala opozícia voči nim a svoj antropologický materializmus budoval v nejednej súvislosti v protiklade k ich mechanistickému materializmu. Povzniesol teda materializmus na vyššiu úroveň a bol už bezprostredným predchodcom Marxovým a Engesovým.

Feuerbach odstránil z prírody Heglovho svetového ducha, pretože zistil,

<sup>17</sup> *Logika*, Bratislava 1961, 41.

<sup>18</sup> Pozri *Filozofia dejín*, Bratislava 1957, 29 n.; *Wissenschaft der Logik I*, Leipzig 1951, 14.



že je to vlastne ľudský duch, odcudzený človeku a navrátil mu ho. Tak mu zostala v objekte len príroda, čo ho priviedlo k materializmu.<sup>19</sup> Človek sa mu však nestal znovu mysliacim zvieratom, strojom atď. Podľa neho si bezduchý materialista vôbec neuvedomuje, že v bytosti, ktorá sa prebúdzá k vedomiu, dochádza ku „kvalitatívnej zmene celej podstaty“.<sup>20</sup> Feuerbach bol s Heglom toho názoru, že celá ľudská psychika je preniknutá rozumom, všeobecnom — ktorý, pravda, sa u neho rodí z hmoty ako forma jej existencie — takže napríklad aj zmysly sa vedia občas odbiologizovať, zuniverzálniť, „zovšeobecniť“: človek sa vie nadchnúť hviezdnatým nebom, symfóniou atď. Ba Feuerbach rozširuje vplyv rozumu aj na ľudské fyzikum. Aj ľudský žalúdok je vraj univerzálny, lebo na rozdiel od zvierata človek môže jesť takmer čokoľvek. Teda „človek sa od zvierata vôbec neliší iba myslením. Naopak, jeho odlišnosť od zvierata vyjadruje jeho celá bytosť“.<sup>21</sup>

Takto sa Feuerbach dištancuje v chápaní človeka od predchádzajúceho materializmu, no zároveň zachraňuje z materialistického stanoviska celú špecifickosť človeka, ktorú zdôraznil Hegel, ale transformoval ju do idealistickej roviny. Robí to tak, že to, čo Hegel pripisuje v človeku činnosti svetového ducha, boha, pripisuje on činnosti spoločnosti, samého človeka ako prírodného, hmotného výtvoru. Človek je človeku bohom, konštatuje Feuerbach, keď odhalil v bohu človeka. A preto to, čo u Hegla podmieňoval v človeku svetový duch, u Feuerbacha podmieňuje druhý človek, spoločnosť.

Aj podľa Feuerbacha príroda zrodila človeka len v surovej forme, ale opracovala ho, človekom ho urobila len spoločnosť. „Za to, že *existuje*, ďakuje prírode, za to, že je *človekom*, ďakuje *človeku*. Ako nezmôže bez druhého človeka nič fyzicky, tak ani psychicky.“<sup>22</sup> Prvým objektom, ktorý vidí dieťa po narodení, je matka, iný človek, v protiklade k tomuto „ty“ si uvedomje svoje „ja“, a toto „ty“ ho aj vychováva, formuje. „Všetky takzvané duševné schopnosti, vtip, fantázia, cit nehovoriac o vnímaní a rozume, sú schopnosťami ľudstva a nie človeka ako ôdjedinelej bytosti, sú produktmi kultúry, produktmi ľudskej spoločnosti.“<sup>23</sup> V umení, vede, morálke, práve, štáte atď. vidí Feuerbach prejavy bohatej ľudskej podstaty, vytvorenej len spoločnosťou, teda odprírodnenej, nemechanickej a relatívne nebiologickej, pretože vo svojej biologickosti preniknutej rozumom a tak zuniverzálnenej.

Takto Feuerbach prvý nastoľuje problém spoločenského a prírodného v človeku, premieňa Heglovo špecifické v človeku na spoločenské, nemechanické a čiastočne nebiologické. Feuerbach síce výslovne nehovorí, že spoločenský život sa riadi inými zákonitostami ako neživá príroda, no vyplýva to z jeho celkového stanoviska. Veď mu išlo práve o odmechanizovanie človeka! Tým však nechcel tvrdiť, že spoločenské je odtrhnuté aj od biologického v človeku. Buduje na ňom,

<sup>19</sup> Pozri T. Mü n z, *Zrod a charakter Feuerbachovho materializmu*. Filozofia XXV/4, Bratislava 1970, 329 n.

<sup>20</sup> *Podstata kresťanstva*, Bratislava 1954, 60.

<sup>21</sup> *Zásady filozofie budúcnosti. Antológia z diel filozofov V, ...*, 515.

<sup>22</sup> *Podstata kresťanstva, ...*, 134.

<sup>23</sup> Tamtiež.

ale ho zároveň prekonáva, lebo, opakujeme, človeka povznáša k univerzálnosti, k všeobecnosti, čím ho zbavuje jednosmernej zainteresovanosti. Napríklad umenie pracuje zmyslami, provokuje city atď., ale neposkytuje biologické, materiálne hodnoty. Naopak, ideu, ktorú vyjadruje umelecké dielo, povznáša zmyslosť k duchovnosti. A to je zásluha spoločnosti, lebo len ona učí človeka myslieť. Prírodné, buduje tým na dispozíciách, ktoré má človek od prírody. Nakoniec aj myslenie musí byť podľa Feuerbacha v súlade s prírodou, ale len vo vede, čo neznamená, že v iných súvislostiach nestavia človeka relatívne proti nej.

Prírodný a spoločenský faktor v človeku stoja teda u Feuerbacha relatívne proti sebe; relatívne preto, lebo tvoria aj jednotu. Aj spoločnosť, ako všetko, je nakoniec príroda, ale špecifická príroda, vyššia forma existencie prírody.

Musíme však povedať, že takéto chápanie vzájomného vzťahu prírodného a spoločenského v človeku u Feuerbacha je len naša rekonštrukcia, lebo Feuerbach o tom nikde nehovorí. Celý tento problém len nadhodil a nedoriešil. Nepokladal ani za potrebné poukázať na to, v čom v tejto súvislosti s mechanistickými materialistami súhlasil, čo je však pochopiteľné, lebo dôležitejšie bolo poukázať na jeho odlišnosť od nich. Tak potom však vzniká dojem, že nesúhlasí s nimi v ničom a že spoločenské stavia do úplného protikladu k prírodnému. Ako uvidíme, podobná situácia je aj u Marxa a Engelsa, čo vedie mnohých súčasných marxistov k číremu sociologizmu.

Aj Feuerbach tvrdil, že človekom hýbu v podstate jeho pudy, vášne, iracionálne vôbec a že rozum iba konštatuje to, čo sa v človeku deje, ale sám nerobí jeho dejiny.

Tým prechádzame k Marxovi, ktorý z relatívneho rozdielu medzi prírodným a spoločenským faktorom v človeku vyvodil ďalekosiahlejšie konzekvencie než Feuerbach a vedel tiež lepšie dialekticky zosyntetizovať materialistické a heglovské chápanie človeka.

Aj Marx má výhrady voči mechanistickému smeru anglického a francúzskeho materializmu vychádzajúcemu z Descarta, hoci doceňuje význam tej jeho vetvy, ktorá vyšla z Locka a „ústi priamo do *socializmu a komunizmu*“. Mechanistický materializmus sa podľa neho „stáva nepriateľský človekovi“, lebo ho v boji proti idealizmu „redukuje na mechanické hmotné pohyby a kvantitatívne zmeny“.<sup>24</sup> Človek v ňom vraj „podlieha tým istým zákonom ako príroda“.<sup>25</sup> Tak sa dostal aj Marx do opozície voči nemu.

Aj Marx potreboval teda zdôrazniť špecifickosť človeka, aj podľa neho je človek spoločenský tvor v tom zmysle, že spoločnosť ho tvorí, dotvára to, čo vychádza surové z lona prírody. Ale aká spoločnosť? Pracujúca. Už Feuerbach síce tvrdil, že len spoločnosť tvorí to, čo je v človeku špecificky ľudské, no nepovedal ako a prečo. Marx odhalil príčinu toho v spoločenskej práci, predovšetkým materiálnej, zameranej na výrobu hmotných statkov, potrebných pre živobytie. Prácou mení človek okolitú prírodu, ale aj seba, pretože k práci je potrebná reč a myslenie, ktoré sa rodia v pracovnom procese a samy ho zase

<sup>24</sup> Pozri K. Marx — F. Engels, *Svätá rodina*, Bratislava 1963, 193.

<sup>25</sup> C. d., 198.

podnecujú a zúčastňujú sa potom na zrode ďalších, špecificky ľudských výtvorov, ako sú umenie, náboženstvo, veda atď. Spoločenská práca je teda kľúčom k pochopeniu človeka, kvalitatívneho zvrata zvierata v človeka. „Ľudia sami sa začínajú odlišovať od zvierat vtedy, keď začínajú vyrábať prostriedky pre svoj život.“<sup>26</sup>

Človek sa podľa Marxa prejavuje ako univerzálna bytosť aj v práci. Kým zvierata inštinktívne vykonáva len jeden druh činnosti, rozmyšľajúci človek môže vykonávať každú prácu. U Hegla sa prostredníctvom ľudskej práce vyvíja svetový duch, on je aktívny v človeku. U Marxa, ktorý po Feuerbachovom vzore videl v svetovom duchu len seba samému odcudzeného ľudského ducha, vyvíja sa prácou len človek. Človek je svojím vlastným historickým výtvorom, on a nie svetový duch pracuje, borí sa s prírodou, „vymaňuje“ sa z nej, „povznáša“ sa ponad ňu, tvorí to, čo je v ňom špecifické, nemechanické a relatívne nebiologické.

Aj Marx sa teda líši od mechanistických materialistov svojím historickým, dialektickovývinovým pohľadom na človeka. Ani podľa neho človek nie je len dobre vychované zviera, ktoré prvý geniálny vychovávateľ naučil hovoriť, počítať atď. Od zvierata ho delí trnistá historická cesta sebavytvárania, ktorú zvieratá nepoznajú, cesta jeho odbiologizovania čiže zuniverzálnovania, odpútavania sa od jednostranne zameranej inštinktívnej činnosti, cesta oslobodzovania sa od tesnej závislosti od prírody.

Marx však nesúhlasil ani s mechanizmom francúzskych materialistov. Už ekonomický vývin spoločnosti sa podľa neho riadi špecifickými, nemechanistickými zákonitostami, ako aj celá duchovná nadstavba, ktorá sa dvíha nad touto základňou, t. j. náboženstvo, filozofia, morálka atď. Celý historický materializmus ako reakcia na mechanistický materializmus a historický idealizmus francúzskych materialistov buduje na tejto myšlienke.

Marx by napríklad vôbec nesúhlasil s Holbachovým mechanistickým výkladom morálky, ktorý v nej videl gravitáciu k sebe prostredníctvom gravitácie k iným. V morálke triednej spoločnosti sa odrážajú aj triedne vzťahy, medziiným aj v tom zmysle, že vládnuca trieda tvorí a diktuje ovládanej triede takú morálku, ktorá jej vyhovuje a ktorá je ovládaným často cudzia. Ak mravnosť takejto spoločnosti zakazuje človeku prisvojiť si to, čo nie je jeho, tak vykorisťovaný si nesmie privlasniť nadhodnotu, ktorá mu fakticky patrí a ktorú si privlasňuje vykorisťovateľ. Pracujúci teda negravituje k sebe prostredníctvom gravitácie k iným, ale „gravituje“ proti sebe, je mravný na svoju škodu, kým nepracujúci gravituje síce k sebe, no nie prostredníctvom gravitácie k iným, ale na ich úkor. Sú tu teda dve morálky, a nie jedna, a neplatia tu zákony mechaniky.

Marx by nesúhlasil ani s Holbachovým tvrdením — tak ako nesúhlasil Engle's s tvrdením Feuerbachovým — že človek v mravnom konaní ukája len svoju túžbu po šťastí, diktovanú jeho vrozeným egoizmom ako prejavom jeho pudu sebazáchovy (teda zase gravitácie k sebe). Ak vykorisťovaný koná v mravnosti proti svojmu záujmu (keď si napríklad nesmie privlastniť nadhodnotu), nemôže v nej uspokojovať ani svoju túžbu po šťastí. Triedna morálka často žiada

<sup>26</sup> K. Marx — F. Engels, *Nemecká ideológia*, Bratislava 1961, 24.

od vykorisťovaných potláčanie tejto túžby, takže sa tu neuplatňuje bez zvyšku ani biologická zákonitosť (ktorá u Holbacha splyvala s mechanickou zákonitosťou: túžba po šťastí bola prejavom pudu sebazáchovy ako ekvivalentu mechanického zákona zotrvačnosti).

Platí to aj o politike. Podľa Marxa „všetky boje v štáte, boj medzi demokraciou, aristokraciou a monarchiou, boj o volebné právo atď., nie sú ničím iným ako iluzórnymi formami, v ktorých sa zvädzajú skutočné boje medzi rozličnými triedami“.<sup>27</sup> Holbach by tento boj vysvetlil len zákonom akcie a reakcie, čím by mu uniklo všetko to, čo je v ňom špecifické.

Hoci však Marx tvrdí, napríklad v VI. téze o Feuerbachovi, že ľudská podstata je „súhrn spoločenských vzťahov“, vôbec to neznamená, že človeka úplne odbiologizováva a považuje ho len za výtvor spoločnosti, ktorá pracuje proti prírode. Hovorí celkom jasne: „Človek je bezprostredne prírodná bytosť. Ako prírodná bytosť a ako živá prírodná bytosť je na jednej strane obdarený *prírodnými silami*, *životnými silami*, je *aktívnou* prírodnou bytosťou; tieto sily sú v ňom ako vlohy a schopnosti, ako *pudy*; na druhej strane človek ako prírodná, telesná, zmyslová predmetná bytosť je — podobne ako aj zvieratá a rastliny — *trpnou*, *podmienenou* a *ohraničenou* bytosťou, t. j. *predmety* jeho pudov existujú mimo neho ako *predmety* od neho nezávislé, ale tieto predmety sú *predmetmi* jeho *potrieb*; na uplatnenie a potvrdenie jeho bytostných sil sú to nevyhnutné a podstatné *predmety*“.<sup>28</sup>

Slovom, človek zostáva aj prírodnou bytosťou, a to jednak tým, že ním hýbu pudy, ktoré sú jediným zdrojom jeho životnej aktivity, jednak tým, že je na prírodu stále životne odkázaný, že v nej nachádza svoje predmety, to, čo potrebuje. Bezpredmetná bytosť je čosi neskutočné, obľudné, zdôrazňuje Marx. Toto všetko má človek spoločné so zvieratami a rastlinami, takže, možno povedať, týmto je stále zvieratom, ba aj rastlinou.

Okrem spoločenského faktora pracuje taktó v človeku stále aj prírodný faktor. Ba keďže tento faktor je vo forme pudov jediným zdrojom jeho aktivity, vyplýva z toho, že aj spoločenský faktor je ním ovládaný, že je mu podriadený, že stojí v jeho službách. Spoločenské je len formou existencie prírodného. Stojá síce aj proti sebe, sú aj navzájom protikladné, no len dialekticky, čo znamená, že sú aj jednotné. Aj sám spoločenský život je podmienený prírodne, biologicky, pudom sociability.

Ako vidíme, Marx vôbec nezabudol na to, že človek je aj prírodný tvor, aj keď tento aspekt vo svojich úvahách o ňom nerozvedol a marxistickí autori, ktorí len „sociologizujú“, nepostupujú správne. Marx v tejto súvislosti nadviazal na materialistické tradície, prijaté aj Feuerbachom, že človekom aj v spoločnosti hýbu jeho iracionálne, biologické faktory, pudy. Jeho univerzálnosť spočíva potom len v tom, že činnosť, ku ktorej ho vedie inštinkt, môže vykonávať na rozdiel od zvierata rozmanitým spôsobom. Aj on si stavia príbytok, tak ako zvieria hniezdo, no on si ho stavia tisícorako, kým zvieratá len jednako. Základné

<sup>27</sup> C. d., 35.

<sup>28</sup> Ku kritike politickej ekonómie. K. Marx — F. Engels, *Malé ekonomické spisy*, Bratislava 1966, 131.

spôsoby svojho správania sa preniesol si človek z prírodného do spoločenského stavu.

Pokiaľ ide o Engelsove názory v tejto súvislosti, obracali sa proti tým autorom, ktorí stierali rozdiel medzi prírodnými a spoločenskými zákonitostami, lebo mechanicky aplikovali Darwinovu tézu o boji o život v organickej ríši na ľudskú spoločnosť. Takto stierali aj špecifický rozdiel medzi človekom a zvieratom, s čím Engels nemohol súhlasiť. Ukazuje, že táto téza neplatí bezvýhradne ani o prírode, a to ani o neživej a taktiež ani o živej. „Vzájomné pôsobenie prírodných telies — mŕtvej i živej prírody — zahŕňa tak harmóniu, ako aj kolíziu, tak boj, ako aj súčinnosť.“<sup>29</sup> Tvrdenia, že v prírode jestvuje len boj, alebo len súčinnosť, považoval Engels za rovnako jednostranné. Išlo mu o dialektickú jednotu oboch hladísk.

Ešte diferencovanejšie sa Engels díval na ľudskú spoločnosť. Zvíra môže podľa neho v najlepšom prípade len zbierať lesné plody, kým človek vyrába to, čo v prírode nie je. A výroba sa riadi inými zákonmi ako život v živočíšnej ríši. „A preto nemožno len tak z ničoho nič prenášať zákony života zvieracej spoločnosti na spoločnosť ľudskú.“<sup>30</sup> A téza o boji o život tu platí v ešte menšej miere ako o živočíchoch, čo spôsobuje zasa výroba, ktorá čoskoro vytvára nielen existenčné prostriedky, ale aj prostriedky „pôžitku a rozvoja“. A „tu pri spoločenskej výrobe prostriedkov rozvoja — sú kategórie z ríše zvierat už úplne nepoužiteľné“.<sup>31</sup> Ako ukazuje Engels ďalej, v kapitalizme dochádza k cyklickým krízam, ničia sa nielen prebytočné existenčné prostriedky, ale čiastočne aj samy výrobné sily, takže boj o existenciu tu nakoniec dostáva formu ochrany výrobkov a výrobných síl zuržoznej spoločnosti pred ničivým pôsobením jej zriadenia. Engels však nepopiera, že aj v ľudskej spoločnosti platí téza o životnom boji, ale stavia sa proti jej absolutizovaniu. Už chápanie dejín ako radu triednych bojov je vraj oveľa obsažnejšie, než slabo sa navzájom odlišujúce fázy boja o existenciu.

Slovom, aj Engels poukazuje na to, že človek je špecifický prírodný tvor, a že zákony, ktoré platia pre jeho spoločnosť nedajú sa zredukovať na fyzikálne zákony.

Z tohto Engelsovho boja však vôbec nemožno vyvodíť záver, že aj Engels chápal človeka len ako spoločenského, nebiologického tvora a že aj on tvoril priepasť medzi prírodným a spoločenským v človeku. Netvoril ju, ale nepoukazoval na to, lebo spolu s Marxom potrebovali zdôrazniť to nové, čo priniesli oproti mechanistickým materiálom a Heglovi, pričom, pochopiteľne, nedostávalo sa im času poukázať na to, čo mali s nimi spoločné. Zdôraznil to už sám Engels, keď v sebakritickej poznámke povedal: „Marx i ja sme čiastočne sami zavinili, že mladší autori pripisujú občas hospodárskej stránke väčší význam, ako jej patrí. Museli sme voči protivníkom zdôrazňovať hlavnú zásadu, ktorú oni popierali

<sup>29</sup> List Lavrovovi. K. Marx — F. Engels, *Vybrané listy*, Bratislava 1959, 277. Pozri tiež *Dialektika prírody*, Bratislava 1963, 248.

<sup>30</sup> *Dialektika prírody*, . . . , 249.

<sup>31</sup> Tamtiež.



a nemali sme vždy čas, miesto a príležitosť náležite vyzdvihnúť ostatné momenty, zúčastnené na vzájomnom pôsobení.<sup>32</sup>

Podľa Engelsa totiž produkcia a reprodukcia skutočného života je *v poslednej inštancii*, no nie *jedine* určujúcim momentom spoločenského vývinu. Nadstavbové zložky naň tiež vplývajú, hoci v nepodstatnej miere. Nám ide o to, či naň nevpĺva aj ďalší moment, nie síce nadstavbový, ale azda základňový, ktorým je predsa len to prírodné, biologické, áno, zvieracie v človeku. Klasici naň z uvedených príčin nepoukazovali, ale pokúsime sa o to neskôr my, opierajúc sa o materiál, ktorý oni ešte nemali k dispozícii.

## ПРОБЛЕМА ПРИРОДНОГО И ОБЩЕСТВЕННОГО В ЧЕЛОВЕКЕ В ДОМАРКСИСТСКОЙ ФИЛОСОФИИ, А ТАКЖЕ У МАРКСА И ЭНГЕЛЬСА

Эулалия Седлачкова

В своей статье автор указывает на исторические корни того, что Маркс и Энгельс различали в человеке общественный и природный (биологический) факторы, причем они разработали лишь проблему общественного фактора. Это была реакция на механистический материализм и на гегельянский идеализм. Механистические (французские) материалисты считали человека лишь животным, одаренным разумом, и машиной, управляемой лишь законами механики. Гегель в противоположность им подчеркивал, что человек благодаря своим духовным созданиям становится выше природы, что он утрачивает природный характер, что его дух (как демонстрация мирового духа) не подчиняется ни законам механики, ни биологии. Его духовные создания являются специфическими, являются проявлением его неприродной сущности. Фейербах материалистически пересмотрел Гегеля, однако он также подчеркивал, что человек представляет собой специфическое существо. Его специфическую сущность он считал, однако, продуктом общества, а не гегелевского мирового духа.

Маркс и Энгельс исходили из проблемы общественного фактора в человеке, раскрытого Фейербахом, и указывали на сущность человека как общественного существа. Этой сущностью является труд, общественный труд, благодаря которому человек выделился из животного царства, утратил механистический и частично биологический характер. Общественная жизнь управляется специфическими закономерностями, экономические отношения отражаются в надстроечных дисциплинах, которые выражают человеческую, не природную, но общественную сущность.

Сам Энгельс указывал на то, что при истолковании человеческого поведения нельзя слишком экономизировать. Автор придерживается того же взгляда, считает, что в общественном поведении цивилизованного человека проявляется еще и животное поведение. Решение проблемы взаимоотношения природного и общественного факторов в человеке она считает важным вопросом марксистской теории человека.

<sup>32</sup> List Blochovi. K. Marx — F. Engels, *Vybrané spisy* 2, Bratislava 1953, 444.

# THE PROBLEM OF THE NATURAL AND SOCIAL FACTORS IN MAN BEFORE MARXISM AND IN MARX AND ENGELS

E. Sedláčková

The author points out in her paper the historical roots of the fact that Marx and Engels distinguished in man the social and the natural (biological) factors, having elaborated only the problem of the social factor. They reacted thus upon mechanistic materialism and Hegelian idealism. The mechanistic (French) materialists considered man only as a beast endowed with intellect and as a machine controlled only by the rules of mechanics. In contrast to them Hegel emphasized that man with his spiritual creations advances above nature, he is being de-naturalized, that his spirit (as manifestation of the world spirit) is subject neither to the rules of mechanics nor those of biology. His spiritual creations are specific, they are manifestations of his non-natural substance. Feuerbach re-valued Hegel materialistically, but he had also emphasized that man was a specific creature. Man's specific substance, however, was considered by Feuerbach as a creation of society and not that of Hegel's world spirit.

Marx and Engels reassumed the problem of the social factor in man that Feuerbach had discovered and they pointed out the substance of man as social creature. It is the work, the social work that man separated himself out of the animal realm with, and by means of which he demechnized and partly de-biologized himself. Social life is controlled by specific laws, economic relations are reflected in the branches of the superstructure that express the human non-natural, social substance.

Engels himself pointed out that too much emphasis on economic conditions should not be applied at explaining human activity. The author of this paper supports this opinion and thinks that there is still in the social activity of the present civilized man something of animal activity; she considers the solution, of the mutual relation of the natural and social factors in man as an important question of the marxist theory of man.