

K UTVÁRANIU MATERIALISTICKÝCH NÁHLADOV O ČLOVEKU V NOVOVEKEJ FILOZOFII

VIKTOR TIMURA

Záujem človeka o človeka — veľmi rozsiahly a mnohostranný — je práve takým starým ako človek. V poslednom období možno vo filozofii pozorovať v tomto smere zvýšenú aktivitu. Len marxistická filozofia disponuje dnes takými metodologickými a teoretickými prostriedkami, pomocou ktorých môže uskutočniť teoretickú syntézu najnovších vedeckých poznatkov o človeku. Sovietska filozofia tu vykonala už veľmi mnoho a systematicky naďalej sa zaoberá otázkami, ktorých potreba riešiť narastá.

Vedomie človeka je na pohľad prvou osobitosťou, ktorou sa človek odlišuje od ostatných bytostí. Vývin náhľadov na človeka v dejinách filozofie sa preto často riešil sporom o základ tejto osobitosti, o podstatu vedomia. Z hľadiska antropocentrizmu — ktorý nemožno akceptovať ako východisko ani pri riešení človeka — je v tomto spore implikovaná aj základná otázka filozofie: otázka bytia a vedomia.

Materialistický prúd vidí podstatu vedomia v prírode, v prírodnej bytosti človeka, ktorá okrem prírody nemá iný základ svojho bytia ani vedomia. Na vedeckú argumentáciu nie je k dispozícii dostatok poznatkov, z čoho vyplýva skutočnosť, že do Marxa materializmus nenachádza iný ako abstraktný model človeka.

Idealizmus vo vedomí teoreticky špekulatívne hypotetizuje pojmy ako jeho podstatu. Najčastejšie sú to pojmy: boh (teocentrizmus), idea (Platón, Descartes a ďalší), duch (Hegel) a podobne. Súčasne ich fixuje ako nepoznateľné, vymykajúce sa ľudskému rozumu. Neprekáža mu, že napriek hlásaniu nepoznateľnosti túto neguje vytváraním teórií o nepoznateľných pojmových mystériách. Neuvedomuje si, že tým vlastne popiera sám seba, lebo sa prehlasuje takto za vedu o tom, čo nemožno poznávať. Objektívne tým prehlasuje svoje teórie a poznatky za poznanie o nepoznateľnom a svoje vedomie za nevedomosť. Sám seba dostáva do paradoxu, z ktorého východiskom môže byť len prechod na materializmus prihlásením sa k neexistencii nepoznateľných vecí.

Pri sledovaní utvárania materialistickej koncepcie v novovekej filozofii nemožno preto neuviesť aspoň niektoré myšlienky filozofie Reného Descarta. Už preto, lebo na pôde idealizmu prichádza s novým momentom v chápaní človeka, ktorý mal veľký vplyv aj na ďalšie formovanie náhľadov materialistického prúdu.

1. Človek v Úvahách o prvej filozofii Reného Descarta

Úvahy o prvej filozofii sú predovšetkým ontologickými úvahami. Napriek tomu, že v *Úvahách* nešlo o antropologický problém, myšlienky o človeku

nie sú bez zaujímavostí, lebo človek sa tu stal v mnohom prostriedkom na interpretáciu ontologických náhľadov.

Východiskom Descartovej filozofie sa stala hypostazovaná idea, lebo podľa neho, len ideám náleží „... objektívny spôsob bytia“. (3, s. 91) V *Úvahách o prvej filozofii* Descartovi ide v podstate o to, aby dokazoval a „dokázal“ „existenciu božiu“, ktorá tu stojí absolútne, ktorá stojí ako prvá idea „... ktorej príčina je akoby pravzorom, formálne obsahujúcim všetku skutočnosť“ (3, s. 91), z ktorej všetko ostatné vzniká a samo má menej reality ako táto absolútna realita, pretože to, „... čo obsahuje viac objektívnej reality, nemôže vzniknúť z toho, čo je menej reálne“. (3, s. 91) T. Hobbes tu poznamenáva, že Descartes by mal „... pouvažovať o tom, čo znamená „viac reality“, či azda realita môže byť viac alebo menej reálna?“ (7, s. 210)

Pojem „realita“ tu nemá pre oboch filozofov rovnaký význam. Kým T. Hobbes do pojmu „realita“ správne zahŕňa materiálnu prírodnú skutočnosť, v Descartovom pojme „realita“ je hypostazovaná idea, ktorej jedine náleží „objektívny spôsob bytia“, ktorá je tu „pravzorom, formálne obsahujúcim všetku skutočnosť“. Descartova „realita“ je hierarchizovaná, môže byť menej i viac „reálna“, pričom tá menej vzniká z viac „reálnej“. Descartova „realita“ je závislá od idey, nemá samostatné, nezávislé bytie, je bytím idey, kým Hobbesova „realita“ už nie je závislá od ničoho ďalšieho, jej bytie je bytím prírody.

Descartova téza o viac a menej „reálnej“ skutočnosti začne byť problematická najmä pri aplikácii na teóriu človeka v súvislosti s jeho dejinným a historickým vývinom v spoločnosti, kde ide o vznik vyšších, dokonalejších, samému človeku „reálnejších“ spoločenských formácií z nižších, menej dokonalých a ľudskej prirodzenosti menej „reálnych“ spoločenských formácií. V porovnaní s Descartovou tézou sa ako pravdivé ukazuje opak jeho tvrdenia. Nemožno z nej explikovať nijaký vývin od nižšieho k vyššiemu ani fylogenezu a ontogenezu človeka, tým menej spoločenský pokrok.

Z hľadiska uvedeného významu pojmu „realita“ sa Descartes usiluje pri interpretácii človeka nájsť niečo, o čom nemožno nijako pochybovať, niečo, čo je spomedzi všetkého „najistejším“, čo je vôbec prvým predpokladom bytia človeka. K istote vlastnej existencie potrebuje takú „realitu“, ktorú nemožno poprieť bez popretia vlastnej existencie a vlastného bytia. Ide o také „niečo“, čo je na človeku samotnom — teda nie mimo neho — „najviac reálnym“, čo má „najviac reality“. Descartes si je vedomý toho, že to nemôže byť sama idea, ktorej jedine prináleží „objektívny spôsob bytia“, lebo potom by musel urobiť bohom samého človeka, ideou, z ktorých všetko „pochádza“.

„Najistejším“ v Descartovom poňatí nemôže byť nič z toho, čo je na človeku materiálne, ako je telo, tvar a pod., pretože „na svete niet celkom ničoho, nijakej oblohy, zeme, ... nijakých telies“ (3, s. 81), lebo to všetko sú len „chiméry“. Dôsledne sa drží svojho filozofického východiska, lebo všetko to, čo spomína, má v Descartovom chápaní tak málo „reality“, že sa stáva len „chimerickým“, nepravdepodobným, o ktoré sa nemožno oprieť, tým menej ho považovať za „isté“, na ktorom by mohol vybudovať istotu svojho bytia.

Ak pre uvedený zámer odmieta všetko materiálne z nedostatku „reality“, ktorou materiálna skutočnosť disponuje; ak mu ona nestačí ako istota vlastného bytia, ak ju popiera, a predsa sa môže pýtať, čím je, potom tu musí byť na človeku ešte niečo, čo má v súlade s Descartovým filozofickým chápa-

ním omnoho viac „reality“. Tým „najistejším“, čo je bezprostredne v človeku a čo má pritom najviac „reality“, nie je nič iné ako to, čo mi umožňuje samo pýtať sa a to už po popretí všetkých „chimerických“ materiálnych skutočností na mne. „Najistejším“, ktoré potvrdzuje a dokazuje moje vlastné bytie, sa tak Descartovi stáva myslenie. Je tým, ktoré má najviac „reality“ a ktoré sám pre seba nemôžem poprieť, nemôžem ho urobiť pre seba len „chimerickým“. Ono je najväčšou istotou môjho bytia, lebo „... myslenie je to jediné, čo mi nemôžem uprieť. Ja som, ja existujem; to je isté“, lebo „... by som na čisto prestal byť, keby som celkom prestal myslieť“. (3, s. 82–83) Teda: „Cogito, ergo sum.“

Z cogita vyplývajú ťažkosti a problémy. Už Descartes je nútený akceptovať Hobbesovu námietku, že zo samého myslenia človeka ešte nevyplýva, že som teda myslenie, že mojou podstatou ako človeka je myslenie. Ústupkom v tomto prípade je konštatovanie, že „... som teda vec myslíaca“ (3, s. 83), lebo to znamená to isté, ako keby povedal: som teda bytosť myslíaca. V oboch prípadoch sa už nezdôrazňuje fakt myslenia, ale fakt veci, prípadne bytosti.

Konštatovanie, že „som teda vec myslíaca“, je ústupkom R. Descarta z pozície vlastnej filozofie, lebo „vec“ v jeho poňatí je to, čo má vôbec najmenej „reality“, čo je len „chimerickým“, niečo nepodstatné. Nepriamo tak priznáva, že to „najistejšie“, čo našiel, čo má byť podstatou bytia človeka — myslenie, nie je vlastne také isté, nie je hľadanou podstatou, lebo je závislé od toho, čo považuje za nepodstatné. Descartovi sa tak nechtiac obracia podstata na nepodstatu, istota na neistotu.

Podobné ťažkosti z cogita sa prejavujú v *Úvahách o prvej filozofii* aj na ďalších miestach. Na jednej strane sa v intenciách svojej filozofie usiluje tvrdiť, že „... nie som tou zostavou údov, ktorá sa nazýva ľudským telom;“ (3, s. 83) na druhej strane priznáva, že telo mu náleží viac ako čokoľvek iné, lebo „... nikdy som sa nemohol od neho oddeliť...“ (3, s. 109)

Odtiaľ je blízko k uznaniu objektívnej existencie tela aj ako hľadanej evidencie. Descartes sa k tomu nemohol odhodlať, ak mal zostať verný svojej filozofii. Ani vtedy nie, keď sa objektívne, neuvedomelo vzdáva dualizmu tela a ducha a priznáva, že „... v svojom tele nie som iba ako lodník v plavidle, ale som s ním veľmi úzko spojený a akoby zmiešaný, takže s ním tvorím čosi jediné, unum quid“ (3, s. 112) a nemôžem z neho vystúpiť ako lodník z plavidla.

Namiesto toho substancializuje vedomie a vnáša do neho telo človeka, lebo sa ho potrebuje zbaviť. Ináč by musel dospieť k ďalším korektúram svojej filozofie cogita. Tým však problém cogita nebolo možné uspokojivo doriešiť a ešte menej potom uchrániť pred námietkami, pretože na to, aby som sa ustil, že „som“ ako bytie, myslenie nepostačuje, lebo ono nie je podstatou bytia: „... nemyslíme nevyhnutne, ak sme, no nevyhnutne sme, ak myslíme. Myslenie vôbec nie je podstatou bytia, ale len jeho zvláštnym určením, naše bytie má okrem neho ešte viaceré iné určenia.“ (6, s. 556)

Descartes v *Úvahách o prvej filozofii* popri dokazovaní existencie boha dokazuje rozdiel medzi telom a dušou človeka, na čo upozorňuje už pod nadpisom práce. V tejto súvislosti sa potom dostáva bezprostredne k vyjadrovaniu o ľudskom tele. Dozvedáme sa, že „... telom rozumiem všetko, čo môže byť ohraničené tvarom, obklopené miestom a čo môže vyplňať priestor tak, že

z neho vylučuje iné teleso, čo možno vnímať hmatom, zrakom, sluchom, chuťou a čuchom a čo sa môže hýbať viacerým spôsobom, pravda, nie samo od seba, ale pôsobením niečoho cudzieho, čo sa ho dotýka: usúdil som totiž, že sila hýbať sa samo od seba, ako aj pociťovať alebo myslieť nijako nepatrí k povahe telesa." [3, s. 82]

Výpovede nevystihuje nijakú z podstatných ani charakteristických stránok tela človeka, ktorým sa vyznačuje alebo odlišuje od ostatných predmetných telies a vôbec už nie od ostatných bytostí. Tak isto je možné charakterizovať nielen telo človeka, ale všeobecne sám predmet alebo ktorékoľvek teleso, napr. auto, alebo planétu či niečo iné. Na to stačí nahradiť názov „telo“ iným názvom konkrétneho predmetu. Pritom sa tu nevystihuje nič podstatnejšie, čím sa konkrétna vec vyznačuje alebo odlišuje od inej.

Okrem toho z citovaného vidno, ako Descartes chápal pohyb. Descartes nepozná iný druh pohybu ako mechanický. Pohyb je mu len „premiestňovanie“ v priestore, ktoré má navyiac svoj zdroj v hýbateľovi mimo konkrétne pohybujuceho sa telesa. Zdrojom pohybu, hýbateľom všetkých vecí je tu tá istá „prvá idea“, boh, z ktorých v duchu jeho filozofie všetky tie veci súčasne pochádzajú, pričom už Aristoteles, napriek tomu, že nepoznal iný druh pohybu ako mechanický, chápal pohyb prírodných vecí tak, že tieto „... majú zdroj pohybu v sebe". [1, s. 90] Descartes takýto pohyb nepozná ani v prípade tela človeka.

Mechanické chápanie pohybu potom umožňuje Descartovi pozeráť sa na telo človeka tak, že je „... akýmsi strojom z kostí, nervov, svalov, ciev, krvi..." [3, s. 114], v čom predišiel J. O. de La Mettrieho. Descartes degraduje človeka na teleso medzi telesami, vyberá a stanovuje jednu z jeho vlastností — myslenie za základ, podstatu bytia človeka. Myslenia sa pritom táto degradácia nedotýka, lebo práve ono je tým „najistejším“, čo má na človeku najviac „reality“, hoci ani ono nie je tou realitou, ktorej patrí „objektívny spôsob bytia“. Preto aj pohyb tak človeka, ako aj myslenia nepochádza z nich samých, ale z „prvej idey“.

Utváranie teoretických koncepcií človeka v dejinách filozofie má často spoločného menovateľa pri skúmaní a riešení otázky otvorenosti človeka k človeku a k svetu; človeka ako bytosti otvorenej. Odtiaľ vyplýva sústreďovanie sa filozofického záujmu na vedomie a myslenie človeka. Stredoveká filozofia tento fakt vysvetľovala z nadprirodzenej bytosti, z boha. Novoveká filozofia sa ho usiluje zmocniť priamo na človeku, či už ide o materialistický alebo idealistický prúd — pokiaľ upúšťa od scholastických dogiem, napriek zotrávaniu na teologickej viere v nadprirodzenú bytosť, v boha, ako je to v prípade R. Descarta. Obidva prúdy rozvíjajú svoje teoretické úvahy v súlade s vlastným, rozdielnym ontologickým východiskom.

Úsilie vysvetliť človeka s jeho vedomím a myslením z neho samého začína práve v novovekej filozofii. René Descartes prvý nachádza v tomto smere originálne riešenie v teórii cogita bez ohľadu na ťažkosti, ktoré z cogita vyplývajú. Rovnako bez ohľadu na ontologické východisko, hoci práve ono je zdrojom problémov cogita. Je to nesporne pozitívny krok vo filozofii človeka, na ktorý ďalšie filozofické myslenie mnohokrát nadväzovalo či už rozvíjaním negatívne ontologických, transcendujúcich stránok cogita — idealizmus — alebo jeho pozitívnych stránok, spočívajúcich v úsilí vysvetľovať človeka z neho samého, na báze materializmu.

Thomas Hobbes je jedným z tých, ktorému R. Descartes zveruje *Úvahy o prvej filozofii* na prečítanie a pripomienky po ich napísaní. T. Hobbes v *Námetkách k Descartovým meditáciám* z materialistických pozícií kritizuje chybné závery z cogita a ukazuje ich slabé miesta. Najprv tie, že zo samého faktu myslenia ešte nevyplýva, že podstata človeka je v myslení. „Nezdá sa správnym tvrdiť: „Som mysliači, teda som myslenie...“ Takisto by som totiž mohol tvrdiť: chodím, teda som chodenie... mysliača vec je niečo, lebo subjekty všetkých činností sa chápu ako niečo telesné alebo materiálne,... Kedže... nemôžem oddeliť myslenie od mysliaceho subjektu, zdá sa správnejším usudzovať, že mysliača substancia je materiálna ako opačne, že je nemateriálna.“ (7, s. 203—204)

Chápanie človeka T. Hobbesom v porovnaní s Descartom je vedené iným smerom. Kým Descartes potrebuje všetko poprieť, aby došiel k istote ak už nie celého človeka, tak aspoň jeho myslenia, Hobbes v protiklade s ním tvrdí: „Ak by všetky veci boli obrátené na nič... čo by vlastne zostalo, o čom by človek, ktorý jediný zostal po myšlienkovom zničení sveta, mohol uvažovať a čomu by mohol dať meno za účelom uvažovania?“ (7, s. 74) Okrem toho T. Hobbes vidí človeka aj ako zmyslovú bytosť popri bytosti vedomej, mysliacej: „myseľ a myslenie nebude nič iné ako pohyb v určitých častiach tela“. (7, s. 206) Tieto určité „časti tela, ktorými sa vnímanie uskutočňuje, sú také isté, čo bežne nazývame zmyslovými orgánmi“. (7, s. 121) Tu síce T. Hobbes zjednodušuje myslenie a vnímanie tým, že ich chápe ako mechanický pohyb v zmyslových orgánoch a nevidí pri tom zjednodušený rozdiel medzi vnímaním a myslením. Jednako v porovnaní s Descartovým chápaním je kvalitatívne iné.

Pri delení filozofie „...na dve hlavné časti, ktoré skúmajú vznik a vlastnosti hmotných vecí“, ukazuje, že prvé veci „...sú dielom samotnej prírody a volajú sa prírodnými predmetmi“ a medzi ne zaraďuje aj človeka, „...druhé (veci — pozn. V. T.) sú utvárané vôľou, činmi a zmluvami ľudskými — tie nazývame spoločenskými útvarmi“. (8, s. 26) Hobbes tak ukazuje na existenciu ľudských predmetov, ľudskú prírodu a na človeka tak činného, ako aj spoločenského. To je nesporným prínosom.

Podobne je človek aj pre D. Huma bytosťou spoločenskou napriek tomu, že len v obmedzenom chápaní. Hovorí o spoločenskom a činnom človeku. „Človek je bytosť nejen rozumová, ale i spoločenská,... Človek je také bytosť činná a tato vlastnosť, rovnako ako rôzne potreby ľudského života ho nutí, aby se podrobil práci a zaměstnání.“ (10, s. 33)

Dôležité je Humovo chápanie činnkej stránky človeka ako vlastnosti, ktorá je človeku bytostne daná práve tak, ako aj dýchanie, krvný obeh, ale najmä myslenie. Lebo tak, ako myslenie musí človek v procese individuálneho a spoločenského (najprv rodového) vývinu preniesť z potenciálnej možnosti do skutočného vedomého myslenia, rovnako musí aj bytostne danú činnú stránku rozvíjať v procese individuálneho, prírodne historického vývinu pri sústavnom zdokonaľovaní foriem a ich modifikovaní dejinami, t. j. daným stupňom spoločenského vývinu. Činná stránka človeka teda nie je vytváraná potrebou práce. Naopak, potreba práce je vytváraná a určovaná činnou stránkou človeka, ktorá je človeku bytostne daná. Potreba práce a prácou je čin-

ná stránka modifikovaná nepriamo, totiž prostredníctvom konkrétneho stupňa spoločenského, dejinného vývinu, prostredníctvom spoločenskej praxe.

Skúmanie „ľudského rozumu“ D. Humom je založené na „ľudskej prirodzenosti“. (10, s. 38, 41) Rozumová bytosť zostáva Humovi telesnou bytosťou, nad ktorou vládne „naša vôľa“. „Pohyb nášeho tela nasleduje po rozkazu našej vôle. Tuto vôľu si stále uviedomujeme. Avšak prostriedky, jimiž se to deje, ani sílu, již vůle nějaký úkon provádí, si vůbec neuvědomujeme; ... vláda vůle nad tělesnými orgány má určité hranice.“ (10, s. 103—104)

D. Hume sa širšie problémom vôle nezaobera. Z celkového kontextu vyplýva, že ju chápe ako prírodnú silu či vlastnosť alebo bytostnú silu, v ktorej nenachádzame nijaké stopy po zdroji, ktorý by bol mimo prírody, mimo objektívnej skutočnosti. Nie je to vôľa, s akou sa stretávame neskôr v nemeckej klasickej filozofii, napr. v Schellingovi, až prostredníctvom ktorej sa „svět stává ... skutečně objektivním“. (15, s. 59)

Nemožno obísť bez povšimnutia to nové a pozitívne, ktoré D. Hume vyjadril v myšlienke, že „... historie ... objevuje trvalé a všeobecné principy lidské přirozenosti...“. (10, s. 125) V istom zmysle tu predznamenáva myšlienku vyjadrenú neskôr K. Marxom v súvislosti s dejinami priemyslu ako „... zmyslovo uchopiteľnej ľudskej psychológie“, v ktorej sú „... spredmetnené bytostné sily člověka“: „Průmysl je skutečně historickým vztahem přírody, a proto přírodní vědy k člověku;“ pomocou ktorej „... dospěje se i porozumění lidské podstatě přírody anebo přirozené podstatě člověka“. (Podčiarkol V. T) (11, s. 101)

D. Hume v dobe nerozvinutého priemyslu nemohol svoje myšlienky aplikovať na priemysel. Rovnako v tom období nebolo nič známe o problémoch spredmetňovania sa človeka a jeho bytostných silách. Tým skôr prekvapuje jeho myšlienka, implikujúca vzťah človeka a prírody či ľudskej prírody, vyvíjajúcej sa v dejinách.

Rozdielnosť prístupu medzi Descartom a Humom treba vidieť okrem iného aj v tom, že kým Descartes hľadá v myslení jedinú istotu, o ktorej nemožno pochybovať v ontickom význame, Hume je skeptikom k tomu istému mysleniu v gnozeologickom význame.

Filozof, ktorý predchádza Descarta, Hobbesa a Huma nielen pokiaľ ide o obdobie, v ktorom žil, ale mnohokrát aj myšlienkami, je F. Bacon.

Humov skepticizmus ľudského rozumu, myslenia predchádza Baconov skepticizmus ľudských zmyslov. F. Bacon ukazuje, že je „... veliký omyl tvrdit, že smysly jsou měrou věcí“. (2, s. 65) R. Descarta predišiel v názore, že človek je „pánom a vlastníkom prírody“. V prvom aforizme *Prvej knihy aforizmov* vyhlasuje človeka najprv za „služobníka prírody“, ale len preto, lebo „... abychom totiž mohli zvítězit nad přírodou, musíme jí být poslušni“, ako hovorí hneď v treťom aforizme. Baconov človek je totiž „... člověk, který nechce jen překonávat v disputaci odporce, nýbrž chce svou práci zvítězit nad přírodou, který konečně nechce jenom krásně a s pravděpodobností tušit, nýbrž jistě a dokazatelně vědět“. (2, s. 85) Toho však môže dosiahnuť len človek, ktorý prešiel „... od využívání přírodních sil, které jsou takřkajíc po ruce — ... — k působení na přírodu, jímž ji donucejeme, aby uvolnila síly, jež by nikdy nebyla sama s to uvolnit, a to pro nás“. (Z úvodu M. Žůnu a M. Sobotku. In: 2, s. 26).

Veľmi cenným je Baconov výrok, ktorým v skutočnosti činí prax krité-

riom pravdy, ktorej ľudský rozum sám osebe nie je schopný. „Proto se... pročištění rozumu, aby byl schopen pravdy, uskutečňuje v praxi...” (2, s. 67) Už aj preto si Bacon zasluhuje byť označovaný za „praotca materializmu“, ako sa o ňom vyjadril K. Marx.

3. Úsilie francúzskych materialistov 18. storočia o poňatie človeka

Významný podiel na utváraní materialistickej koncepcie človeka patrí francúzskym materialistom 18. stor. aj napriek obmedzeniam a nedostatkom, ktoré u nich nachádzame. J. O. de La Mettrie sa rozhodne postavil proti poňatiu duše alebo ducha ako nejakej ďalšej, na tele nezávislej substancie. Na druhej strane sa u neho stretávame s absolutizáciou tela, ktoré podriaďuje zákonom mechaniky. Princíp mechanického pohybu vzťahuje nielen na telesnú stránku človeka, ale aj na duchovnú, na vedomie a myslenie. Nesporný prínos v materialistickom poňatí človeka má tak svoj zápor v degradácii človeka na mechanický stroj, podriadenie človeka zákonom mechaniky, a to aj vedomia a myslenia. Tu sa prejavuje tak radikalizmus, ako aj absolutizácia na báze materializmu.

J. O. de La Mettrie vychádza z empirických skúseností lekára, zostáva však len pri nich. Z empirických poznatkov nemožno priamo usudzovať na podstatu vecí, najmä ak ide o oblasť duchovnej činnosti človeka. Napriek tomu, hoci skutočne „pri chorobách raz sa duša stráca a vôbec o sebe nedáva známky života, raz zase, mohlo by sa povedať, že je jej dvojnásobok, natoľko ju strháva zúrivosť, inokedy sa zase tuposť rozplynie a uzdravením sa stane z hlupáka duchaplný človek. Niekedy ani toho najväčšieho génia nepoznáme, ak sa z neho stane slabomyseľný... Pretože spolu s upchatím vnútorností upcháva sa aj predstavivosť...” (12, s. 288)

Ide tu o istú súvislosť, ktorú nemožno jednoducho odmietnuť. Je to súvislosť telesného zdravia človeka s psychickým životom. Z tohto faktu však ešte nemožno robiť závery s takým jednoznačným významom o podstate duchovného života človeka, o podstate vedomia a myslenia ako mechanického pohybu, ako ich nachádzame v diele J. O. de la Mettrieho. „Ľudské telo je stroj, ktorý si sám natahuje spružiny... Všetko závisí od spôsobu, ako je nastavený náš stroj. Niekedy by sa mohlo povedať, že duša býva v žalúdku... Nakŕmte telo, nalejte do jeho trubíc výživných štiav, silných likérov a vtedy duša silná ako ony, vyzbrojí sa hrdou odvahou...” (12, s. 289)

Keď uvádza príklad so ženami, ktoré túžia po tehotenstve, konštatuje, že tu sa dokonca „...mozog, táto maternica ducha, zvrháva spolu s maternicou tela”. (12, s. 291) To sa síce môže stať a stáva, ale iba v takej miere, že to možno pokladať za zriedkavé, ak už nie za výnimočné. Nijako to nemožno označiť za všeobecný jav, či dokonca za zákonitosť. Tu je treba hovoriť nielen o jednostrannej radikalizácii a absolutizácii, ale aj o vulgarizácii a degradácii človeka. Stráca sa tu „ľudské” hľadisko a náhľad na človeka zostáva v rovine zvieracej pudovosti. J. O. de La Mettrie nevidí fakt, že človek dokáže ovládať sám seba, že si dokáže rozkázať, že disponuje vôľovými vlastnosťami, ktoré vedia držať pudovú oblasť vo svojej moci a usmerňovať ju. Jednoducho, že človek si vie rozkázať. To by sotva bolo možné, keby to bolo skutočne tak, že „rozličné stavy duše vždy zodpovedajú stavom tela”. (12, s. 291)

J. O. de La Mettrie v jednostrannej absolutizácii a radikalizácii nezostáva len pri človekovi. Od neho vykračuje k neživej prírode a k hmote vôbec. To, že „...všetky schopnosti duše natoľko závisia od vlastného ustrojenia mozgu i celého tela, že sú zjavne iba týmto ustrojením,...“; to, že človek má len „koliesko, o niekoľko spružín viac ako u najdokonalejších zvierat,...“; že „teda ustrojenie by malo stačiť na vysvetlenie všetkého,...“ Pretože sa myslenie zjavne rozvíja súčasne s orgánmi..., analogicky sa prenáša na hmotu ako celok. Z uvedeného usudzuje „...prečo by aj hmota, z ktorej sú orgány utvorené, by tiež nebola schopná mať výčitky svedomia, keď časom už raz nadobudla schopnosť pociťovať“. (12, s. 310)

Po tejto analógii nás neprekvapí presvedčenie, „že myslenie je s ústrojnou hmotou natoľko zúčiniteľné, že sa zdá vlastnosťou hmoty takisto ako elektrina, schopnosť pohybu...“. (12, s. 320) Preto pre J. O. de La Mettrieho „Duša je teda zbytočný pojem,...“. (12, s. 310) To by síce bolo pravdou, keby išlo len o dušu človeka v chápaní teologickom a nie aj o duchovný život človeka, jeho psychično.

V dielach ďalších predstaviteľov francúzskeho materializmu sa už nestretáme s takým jednostranným radikalizmom v absolutizácii materiálnej stránky človeka, jeho telesnosti aj preto, lebo venujú viac pozornosti súvislostiam a vzťahom prírodného človeka k duchovnému životu, vedomiu, mysleniu, vnímaniu a pod.

P. H. D. Holbach v *Systéme přírody* venuje pozornosť vedomiu človeka. V jeho chápaní je vedomie závislé od tela a to tak, že „v tele, ktoré je zoskupením samých vlákien a nervov, sústredených v spoločnom centre, vždy pripravených k činnosti, vzájomne pospájaných, v celku, zloženom z tekutých i pevných látok, ... ktorého najmenšie molekuly sa dotýkajú, sú aktívne a rýchle sa pohybujú, vymieňajú si vzájomne a postupne dojmy, oscilácie, vibrácie, ktoré telo prijíma ... nie je prekvapujúce, že pohyb sa rýchlo šíri a že vibrácie, podnietené v najvzdialenejších častiach, veľmi rýchlo pociťujú mozog,...“. (10, s. 418) Mozog pravda nereaguje na všetky signály, „...pocitujeme len vtedy, keď mozog môže rozoznať dojmy vyvolané v orgánoch; je to rozoznateľná vibrácia alebo značná modifikácia, ktorú pociťuje, čo tvorí podstatu vedomia“. (10, s. 419)

Znovu je tu telo človeka, plné mechanického pohybu, zásluhou ktorého je človek aj vedomou bytosťou. Holbach sa nepozastavuje nad tým, prečo animálna bytosť, zviera rovnako plné tohto mechanického pohybu a všetkého, čo vyratúva, vedomie nemá. Nevidí medzi zvieraťom a človekom nijaký rozdiel. Že by človek mal vedomie len zásluhou rýchlejšieho pohybu (?) alebo väčšieho množstva spojov (?), či o nejaké to „koliesko“ alebo „spružinu“ viac ako človek J. O. de La Mettrieho? Na to Holbach odpoveď nedáva. Na druhej strane vidí, že človek nereaguje na všetky podnety, iba na tie, ktoré sú príslušnej kvality, v určitom rozhraní, ak zodpovedajú prirodzenosti príslušného zmyslu človeka.

Holbach predstavuje vedomie ako vnútorný mechanizmus, ale vidí, že tento „naš vnútorný orgán totiž nielen apercipuje modifikácie, ktoré prijíma zvonku, ale má aj schopnosť modifikovať sám seba a všimáť si zmeny alebo pohyby, ktoré sa v ňom dejú, čiže svoje vlastné úkony, čo v ňom vytvára nové vnemy a nové predstavy.“ (10, s. 422) Nedokáže pravda tento fakt rozvinúť a tvorivo aplikovať na prekročenie mechanického poňatia človeka. Ide opačným sme-

rom. Degraduje aj samé ľudské konanie — teda nielen vedomie. Holbachovi je ľudské konanie len výsledkom púchych zmien a modifikácií v našom mozgu. „... všetky spôsoby konania... obmedzujú sa na modifikácie, kvality, spôsoby bytia, na zmeny vyplývajúce z pohybu mozgu, ktorý je v nás zjavne sídlom pocitu a základom všetkých našich činov.“ (10, s. 423)

Takto chápané ľudské konanie potom nemôže byť ničím ovplyvnené, nemožno ho nijako motivovať, všetko je predurčené v našom mozgu, v jeho pohyboch a modifikáciách. Podľa Holbacha je tomu skutočne tak. Človek „... je v každom okamihu svojho trvania posívnym nástrojom v rukách nevyhnutnosti“. (10, s. 409)

Nevyhnutosti je podriadený v súhlase s Holbachovým náhľadom nielen človek. Rovnako je determinovaná aj príroda a všetko v nej, lebo „... všetky javy sú nevyhnutné“. (10, s. 403) Nie je tu miesta pre nijakú náhodnosť, všetko je nutné a nemožno sa tomu vyhnúť, ani to zmeniť. Holbach sa tak dostal do fatalizmu.

Človek ako telesná bytosť sa u Holbacha skladá zo všetkého, čo je „... obsiahnuté v ňom samom, ako je krv, nervy, vlákna, mäso, kosti, slovom tak tekuté, ako aj tuhé látky, z ktorých sa skladá jeho celok, čiže jeho telo“; ... (10, s. 407) Znova to ukazuje tak na snahu (ktorú bolo možné sledovať u Descarta, Hobbesa, J. O. La Mettrieho, Holbacha a ďalších), ako aj na bludný kruh v pokusoch o vyjadrenie či definovanie ľudského tela za podmienok obmedzených poznatkov jednotlivých vedných disciplín v danom období. Telo človeka pre väčšinu týchto filozofov je len krv, mäso, nervy, vlákna, kosti, tuhé a tekuté látky a pod. Je síce pravda, že telo z tohto všetkého pozostáva. Ale tento fakt je nepostačujúci. Nič sa ním nerieši ani nevyrieši. Z tých istých skutočností sa skladá aj telo animálnych bytostí — zvierat. Neukazuje sa tu potom nijako na rozdiel medzi človekom a zvieratmi, na to, prečo jedno telo, zložené z tých istých skutočností ako druhé, disponuje vedomím, myslením, kým druhé nie. Neukazuje sa tu na osobitosť funkčného systému, ani v čom je podstata tohto funkčného systému.

Francúzskym materialistom nemožno uprieť úsilie o prekročenie jednostrannosti mechanizmu v poňatí človeka. Najviac to možno pozorovať v diele D. Diderota, ktorý sa stavia rezervovane k názorom a záverom o človeku svojich materialisticky orientovaných súčasníkov. Jednoznačne odmieta J. O. de La Mettrieho *Človek stroj* a kritizuje aj Helvétiovo poňatie, ktorému venoval osobitnú pozornosť prácou *Vyvrátenie Helvétiovhovho diela O človeku*. Ale ani D. Diderot sa nedostáva za rámec mechanického materializmu napriek tomu, že s poňatím človeka, aké umožňuje mechanický materializmus, sa nechce zmieriť. Takéto poňatie sa mu ukazuje nepostačujúce.

V súvislosti s kritikou Helvétiovhovho poňatia človeka kladie Diderot celý rad otázok spochybňujúcich Helvétiove náhľady. „Naozaj možno fyzickú bolesť a radosť, ktoré sú azda jedinými pohnútkami činností živočíchov, považovať za jediné pohnútky ľudskej aktivity?... Je to iba fyzická slasť, keď máme peknú ženu?... Nie je rozdiel medzi fyzickým a duchovným rovnako zásadný, ako je medzi živočíchom, ktorý pociťuje, a živočíchom, ktorý myslí?“ (5, s. 387) Ďalej adresuje Helvétiovi: „Pripúšťate iba telesné slasti a bolesti a ja som zakúsil aj iné.“ (5, s. 388) Pozastavuje sa nad tým, že pre Helvétia „nijaký rozdiel medzi zmyslami jedného individua a zmyslami druhého individua tu nemá význam..., keď sa má rozhodovať o schopnosti jedného člo-

veka pre určitú vec a schopnosti iného pre tú istú vec, neberie sa pritom do úvahy nič iné len ruky, nos, oči, uši a hmat? Končí sa však zrakový pocit v oku? Tvrdí a popiera vari oko? ...človek-Helvétius sa zredukuje na spojenie piatich veľmi nedokonalých živočíchov“. (5, s. 389) Diderot poukazuje na skutočnosť, že „...bez istého orgánu registrujúceho všetko, čo nám prihodí citlivý a živý nástroj každého zmyslu, by možno mal okamžité vedomie svojej existencie, ale určite by nemal nijaké vedomie celého živočícha a človeka“. (5, s. 391)

Na Diderotovi nemožno neoceniť nespokojnosť a intelektuálny protest proti poňatiu človeka, ako sa ho zmocnil mechanický materializmus. Okrem toho však sám neprináša kvalitatívne nové poňatie, napriek tomu, že odpovedá na otázky, ktoré formuluje v súvislosti s kritikou Helvétia, poskytujú istú možnosť a v určitých aspektoch vykroenie za rámec mechanického materializmu práve v poňatí človeka. Takúto možnosť otvára okrem iného otázka na pohnútky, t. j. zdroj ľudskej aktivity. Hľadať odpoveď na uvedenú otázku na báze materializmu znamená vykročiť za rámec mechanizmu. Rovnako Diderot nepriamo ukazuje, že zmysly človeka a ich orgány sú „ľudské“ orgány a zmysly, iné ako animálnych bytostí. Odtiaľ vedie cesta k pochopeniu, že „*utváření* pěti smyslů je práce celých dosavadních světových dějin“, pretože „teprve předmětně rozvinuté bohatství lidské bytosti zčásti teprve rozvíjí, zčásti teprve vytváří bohatství subjektivní smyslovosti, muzikální ucho, oko pro krásu formy, zkrátka *smysly* schopné lidských prožitků, ...“ (11, s. 99) Lebo „...*lidské* oko vnímá jinak než hrubé nelidské oko, lidské *ucho* jinak než hrubé ucho atd.“ (11, s. 98)

D. Diderot kladie otázku aj o rozdieloch v zmysloch a schopnostiach jednotlivých individuí pre tú istú vec. Odtiaľ už nie je tak ďaleko k položeniu otázky na konkrétného človeka. Zostáva pravda vo všetkých uvedených prípadoch len pri týchto možnostiach. Všetko, čo požaduje, je istý centrálny orgán, ktorý všetko registruje. Takýto orgán našiel už Holbach, ale ani on, hoci s týmto centrálnym orgánom, nedokázal prekročiť hranice obmedzenia mechanického materializmu. Materializmus nijako nie je príčinou jednostranností francúzskych materialistov, ale ich mechanické poňatie materializmu, aplikácia mechaniky na celú oblasť filozofického materializmu, teda aj na človeka, jeho vedomie a myslenie.

Osobitné miesto medzi francúzskymi materialistami patrí J. J. Rousseauovi. V jeho *Spoločenskej zmluve* stojí človek už nielen so svojím „organickým telom“ — ak sa vyjadriť terminológiou K. Marxa — ale aj so svojím „neorganickým telom“, ktorého je človek sám ontotvorným a formotvorným činiteľom. Aspoň jednej časti tohto „neorganického tela“ a to tej, ktorá je vytváraná v dejinách.

Človek J. J. Rousseaua je na vyššom vývinovom stupni, pretože „...prechod zo stavu prírodného do stavu občianskeho vytvára v človeku významnú zmenu tým, že nahrádza v jeho správaní pud spravodlivosťou...“ (13, s. 439), teda, že namiesto čisto prírodnej vlastnosti — pudu nastupuje v konaní človeka „spoločenskej zmluvy“ morálny faktor — spravodlivosť. Je to významný krok v chápaní človeka, lebo „...človek, ktorý dosiaľ mal ohľad iba na seba, vidí, že je nútený konať podľa zásad iných a radiť sa s rozumom skôr, ako poslúchne svoje sklony, že hlas povinnosti nastupuje na miesto fyzického popudu a právo na miesto žiadosti“. (13, s. 439) Takto človek „spoločenskej

zmluvy" okrem toho, že sa zbavuje „...mnohých výhod, ktoré má od prirodzenosti, získava aj veľké výhody; jeho schopnosti sa cvičia a vyvíjajú, jeho myslenie sa rozširuje, jeho city sa zušľachťujú, celá jeho duša sa povznáša tak, že keby ho zneužívanie tohto stavu neznižovalo pod stav, z ktorého vyšiel, musel by bez prestania blahorečiť šťastnému okamihu, ktorý ho z neho navždy vytrhol a ktorý urobil z hlúpeho a obmedzeného zvieraťa mysliacu bytosť a človeka.“ (13, s. 439) Človek dochádza k „spoločenskej zmluve“ vtedy, keď „...prvotný stav nemôže ďalej trvať a ľudské pokolenie by zahynulo, keby nezmenilo spôsob života“. (13, s. 436)

J. J. Rousseau, pokiaľ ide o poňatie človeka a o prístup k jeho riešeniu, ale nie v materialistickej pozícii, sa odlišuje od ostatných predstaviteľov francúzskeho materializmu 18. stor. Oproti nim nehľadá bezprostredné mechanizmy vedomej činnosti a podstaty vedomia, myslenia v mechanizmoch tela. Vystupuje z tela, aj zo subjektu, jeho riešenie necháva nepovšimnuté a zaujíma sa o človeka ako prírodnú bytosť z hľadiska základného štruktúrneho momentu za situácie a v podmienkach „spoločenskej zmluvy“, ktorej je človek ontotvorným aj formotvorným činiteľom. Súčasne prekračuje jednostrannosť francúzskeho materializmu tým, že uviedol človeka do mechanizmu spoločenského. Prírodný mechanizmus človeka v spoločenskom organizme „spoločenskej zmluvy“ v poňatí J. J. Rousseaua nezaniká, naopak, spoločenskosť „spoločenskej zmluvy“ je na tomto prírodnom mechanizme človeka založená. Pristupuje k prírodným aspektom človeka a rieši ich z hľadiska vplyvu a uplatnenia či modifikácie v rámci „spoločenskej zmluvy“. Na tieto momenty nadväzuje nemecká klasická filozofia, ktorá sa pričínila o postupné prekonávanie jednostrannosti mechanického materializmu v poňatí človeka, aj keď z idealistického stanoviska.

Náhľady francúzskych materialistov, plynúce z úsilia o uchopenie filozofického problému človeka a z hľadiska utvárania materialistickej koncepcie prírodného človeka, nie sú bez zaujímavostí ani dnes napriek tomu, že mnohé sa prežili, zastarali, čo je spôsobené nevídaným rozvojom tak prírodných, ako aj spoločenských vied a nimi nahromadenými poznatkami. Spôsob a systém prístupu francúzskych materialistov k úsiliu o poňatie človeka, prejavujúci sa v zreteľnom úsilí uchopiť človeka ako prírodnú bytosť odhalením mechanizmov organizmu tela človeka so súčasným aplikovaním mechanického pohybu aj na vedomie a myslenie, nemohol priniesť očakávaný výsledok a uspokojivú odpoveď na otázku človeka. Rozdiel v riešení medzi jednotlivými predstaviteľmi z hľadiska základnej tendencie — nájsť mechanizmy v tele človeka, ktoré sú príčinou, podstatou vedomia — je vo väčšej či menšej aplikácii a absolutizácii mechanických princípov a zákonov na činnosť a funkcie tak telesných orgánov človeka, ako aj jeho vedomia a myslenia.

Z tejto základnej tendencie sa vymyká J. J. Rousseau so svojím dielom, ktorý rieši človeka v *Spoločenskej zmluve*. Je najviac osobitým, svojským, ale aj kvalitatívne na inej úrovni najmä tým, že uviedol človeka do mechanizmu „spoločenskej zmluvy“. Usiluje sa zmocniť nie mechanizmu telesného organizmu človeka, ale človeka v organizme „spoločenskej zmluvy“. Usiluje sa odhaliť mechanizmus fungovania človeka v organizme „spoločenskej zmluvy“.

či už s väčším alebo menším úspechom. Zostáva sám ešte príliš v zajatí mechanického materializmu, nemôže preto odhaliť celý zložitý problém „spoločenskej zmluvy“. Napriek tomu prináša celkom nový pohľad na možnosti riešenia človeka, na čo neskôr nadväzuje ďalšie formovanie a utváranie filozofickej koncepcie a obrazu o človeku.

LITERATÚRA

1. ARISTOTELES: Fyzika. In: Antológia z diel filozofov. 2. zv. Bratislava 1972.
2. BACON, F.: Nové organon. Praha 1974.
3. DESCARTES, R.: Úvahy o prvej filozofii. In: Antológia z diel filozofov. 6. zv., Bratislava 1970.
4. DESCARTES, R.: Úvahy o prvej filozofii. Praha 1970.
5. DIDEROT, D.: Vyvrátenie Helvétiovoho diela O človeku. In: Antológia z diel filozofov. 5. zv., Bratislava 1967.
6. FICHTE, J. G.: Základy všeobecného vedoslovía. In: Antológia z diel filozofov. 6. zv., Bratislava 1970.
7. HOBBS, T.: Námietky k Descartovým meditáciám. In: Antológia z diel filozofov. 6. zv., Bratislava 1970.
8. HOBBS, T.: O telese. Bratislava 1965.
9. HOLBACH, P. H. D.: Systém prírody. In: Antológia z diel filozofov. 5. zv., Bratislava 1967.
10. HUME, D.: Zkoumání lidského rozumu. Praha 1972.
11. MARX, K.: Ekonomicko-filozofické rukopisy z r. 1844. Praha 1961.
12. LA METTRIE, J. O.: Človek stroj. In: Antológia z diel filozofov. 5. zv., Bratislava 1967.
13. ROUSSEAU, J. J.: Spoločenská zmluva. In: Antológia z diel filozofov. 5. zv., Bratislava 1967.
14. SERŽANTOV, V. F.: Filozofskie problemy biologii čeloveka. Nauka, Leningrad 1974.
15. SOBOTKA, M.: Člověk, práce a sebevědomí. Praha 1969.