

**MÁ EŠTE POJEM ĽUDSKÁ PRIRODZENOSŤ ZMYSEL?**

YVES CHARLES ZARKA, Université Paris Descartes, FR

ZARKA, Y. Ch.: Does the Concept of Human Nature Still Make Sense?  
FILOZOFIA 73, 2018, No 10, pp. 777 – 789

When we investigate the historicity of humans, we must inevitably address the concept of human nature, since it seems that the historicity excludes the idea of ahistorical or transhistorical human nature. In this article, I will therefore, on the one hand, address the issue of the extent to which the consideration of human historicity can lead to questioning the concept of human nature, and, on the other hand, I will examine whether the concept of human nature has retained its meaning despite the strong criticism it has faced. In this context I will focus on the following three points: 1) I will explore the concept of human nature by examining two examples: the example of the theory of human nature, which is ahistorical, and the example in which the idea of human nature is compatible with the idea of human historicity. 2) I will demonstrate how some anthropologists have recently questioned the paradigm of human nature. 3) I will investigate whether the concept of human nature still makes sense to us today.

**Keywords:** Human nature – Human condition – Hobbes – Rousseau – Marx – Nietzsche – Heidegger – Lévi-Strauss – Edgar Morin – Marshall Sahlins – Jürgen Habermas

Ak si kladieme otázku o dejinnosti človeka, musíme nevyhnutne hovoriť o pojme ľudská prirodzenosť, lebo sa zdá, že táto dejinnosť vylučuje myšlienku ahistorickej alebo transhistorickej prirodzenosti človeka. Budem sa teda na jednej strane zaoberať otázkou, do akej miery zohľadnenie dejinnosti človeka vedie k spochybneniu ľudskej prirodzenosti, a na druhej strane, či si pojem ľudská prirodzenosť napriek veľmi ostrej kritike, ktorej čelil, zachoval zmysel, a ak áno, aký.

Na úvod treba poznamenať, že pojem ľudská prirodzenosť bol od 19. storočia terčom kritiky väčšiny vedných disciplín, nielen v rámci myslenia nadhodnocujúceho dejinnosť človeka. Táto kritika mala výslovne podobu spochybnenia tohto filozofického pojmu.

Pristavme sa trochu pri filozofickom spochybňovaní tohto pojmu. Marx má v rámci problematiky, ktorou sa zaoberáme, významné postavenie, nie však také jednoznačné, ako by sa mohlo zdať. Skúmal dejiny spoločností, presnejšie ústredné jadro, pomocou ktorého možno tieto dejiny postihnúť, teda triedny boj a ním vyvolané zmeny, vďaka ktorým môžeme pochopiť prechod od jedného typu výrobných

vzťahov k druhému, čiže od jednej spoločenskej formy k druhej. Z tohto hľadiska je človek tvor skrz-naskrz dejinný, jednak svojou materiálnou existenciou a jednak formami, pomocou ktorých si predstavuje svoju existenciu a svet. Zdá sa, že dejinný rozmer človeka posudzovaného v štruktúrach svojej sociálnej existencie spôsobuje úplnú neplatnosť myšlienky takej prirodzenosti, ktorá by sa vymykala týmto dejinám. Tým skôr, že perspektíva revolúcie proletariátu, ktorou sa ľudia vymania z vykorisťovania a z triednej nadvlády, musí vyvolať prerod neporovnateľný s tými, ktoré sa udiali v minulosti, pričom túto minulosť zatlačí do prehistórie a otvorí skutočné dejiny. Inými slovami, človek je vyvíjajúci sa tvor, ktorý sa dostáva sám k sebe len v dejinách a prostredníctvom dejín, a nie na základe ahistorickej prirodzenosti, ktorá by ho s konečnou platnosťou už od začiatku určovala. Môžeme si však položiť otázku, či v diele mladého Marxa, najmä v *Rukopisoch z roku 1844*, nie je predpokladom myšlienky odcudzenia človeka, ktoré vyplýva z odcudzenia práce, teda z odsvojenia, myšlienka ľudskej prirodzenosti, ktorá sa odcudzuje sama seba a ktorú treba znova nájsť. Lepšie povedané, nad rámec týchto textov z mladosti myšlienka beztriednej spoločnosti, ktorá musí vyplynúť z protikladov kapitalizmu a z revolúcie proletariátu, v istom zmysle zahŕňa otvorenie sa radikálne novému svetu, tento svet však v inom zmysle pre Marxa a Engelsa predstavuje aj znovuobjavenie prvotnopospolnej spoločnosti, ktorá bola tiež beztriednou spoločnosťou. Je to napokon dôvod, pre ktorý videl Walter Benjamin v nastolení tejto spoločnosti svet-skú formu vykúpenia, odpustenia, no nie prvotného hriechu, ale pádu do triedneho delenia a triednych stretov. Ak je to tak, vyústením dejín bude návrat človeka k sebe samému, teda prinajmenšom v určitom zmysle k čomu ako jeho prirodzenosť.

Nietzscheho kritika ľudskej prirodzenosti je oveľa radikálnejšia. Človek pre Nietzscheho nie je prirodzenosť, ale choroba, ktorú treba diagnostikovať z hľadiska boja síl, ktoré ním prestupujú a vo všeobecnosti prestupujú celým životom, a zároveň z hľadiska hodnôt vytváraných antagonizmom týchto síl a nadvládou, ktorú nastoľujú. Kritika tu nie je historická, ale genealogická. Človek, ako ho poznáme, je produktom morálky resentimentu, vychádzajúcej najmä zo židovsko-kresťanskej morálky, ktorú treba rozložiť, zničiť, aby dostala voľný priebeh vôľa k moci v zmysle sily tvoriacej formy a štýly života. Iste, vďaka morálke resentimentu a jej hodnotám sa človek stal zaujímavým, ale aj tragicky slabým a chorým. Prekonať ľudské, príliš ľudské, je cieľom prehodnotenia všetkých hodnôt, najmä dobra a zla. Práve myšlienka nadčloveka naznačuje prerod smerom k niečomu, čo človeka presahuje. V tejto súvislosti možno myšlienku neprekročiteľnej ľudskej prirodzenosti pokladať za produkt morálky resentimentu, ktorá chce vzdorovať plnému rozmachu životných a tvorivých síl zasahujúcich život. Z idey ľudskej prirodzenosti tu už zostáva len jej určenie ako filozofického nástroja naturalizácie ľudskej choroby. Existuje spojenie medzi tvrdením, že Boh je mŕtvy, a tvrdením, že človek je mŕtvy, ktoré je len jeho korelátom.

V dvadsiatom storočí prišiel jeden z najradikálnejších útokov proti myšlienke ľudskej prirodzenosti a humanizmu od Heideggera: *Dasein* je postavené na deštrukcii myšlienky prirodzenosti človeka. Heideggerove postoje budú určujúce nielen pre celú filozofiu druhej polovice 20. storočia, ale aj pre všetky humanitné a spoločenské vedy. *Dasein*, doslova *tu-bytie*, označuje toto súcno – ktorým sme my sami a ktoré má vzťah k sebe samému, k ostatným a k svetu –, pre ktoré ide v jeho existencii ako takej o otázku jeho bytia. Prirodzenosť človeka neexistuje, je to vrhnutý tvor, bez dôvodu. Existenciálne štruktúry, ktoré ho vymedzujú, nemajú význam prirodzenosti. Existencia je v istom zmysle radikálnym, absolútnym pádom bez možnosti vykúpenia. Ale tento pád bez novej nápravy, bez vyslobodenia, bez odpustenia, nie je dôsledkom nejakého pochybenia či porušenia normy. Je to prapôvodná skutočnosť, skutočnosť existencie samej. Ústredný bod denaturalizácie človeka spočíva v existenciálnom výklade smrti ako *Sein zum Tode*, teda *bytia k smrti*, vo význame bytia smerujúceho k smrti alebo bytia odsúdeného na smrť, čiže smrteľného, vo význame smrteľnosti, ktorá je zakaždým jeho vlastná a predstavuje najčistejšiu, absolútnu, neprekonateľnú možnosť *Dasein*, len na základe ktorej je možný vzťah k sebe samému, *ipseita*, a nemožno ju chápať ako prirodzenú udalosť, ako koniec života. Poznáme esenciálny rozdiel medzi uhynutím (vlastné zvieratám) a úmrtím (ktoré je vlastné *Dasein*). Prvé predstavuje udalosť, ktorá sa deje živému vo všeobecnosti, zatiaľ čo druhé, naopak, charakterizuje len vzťah, zakaždým vlastný vzťah *Dasein* k samému sebe. Smrť je podobou bytia, ktorú *Dasein* akceptuje od začiatku svojej existencie. „Sotva sa človek narodí, je už dosť starý, aby zomrel.“<sup>1</sup> Denaturalizácia človeka, zbavenie človeka prirodzenosti už nemôže ísť ďalej. Humanizmus je tak spochybňovaný zároveň s myšlienkou prirodzenosti človeka práve preto, že je postavený na naturalizujúcej koncepcii človeka ako *animal rationale* neoddeliteľnej od metafyzického myslenia, ktorú treba práve prekonať.

Prostredníctvom týchto troch kritik ľudskej prirodzenosti sa utvorili pojmové rámce, ktoré ešte dnes ovplyvňujú celé poznanie a takpovediac pripravili konštatovanie neplatnosti pojmu ľudská prirodzenosť, ktorý sa javí ako prekonaný a zastaraný a musíme sa ho zbaviť, aby sme mohli začať myslieť.

Musíme nájsť odpoveď na otázku, či sme už s ľudskou prirodzenosťou skončili, či ide o fikciu, ktorá je nielen prekonaná, ale aj osobitne nebezpečná, lebo zahŕňa dvojaké zmrzačenie: zmrzačenie vzťahu človeka k živému svetu, čo otvára pole bezhraničnému vykorisťovaniu živočíšnej ríše, a zmrzačenie vzťahu ľudí a spoločností medzi sebou, čo otvára pole antagonizmu, nadvláde, dokonca vyhľadzovaniu.

---

<sup>1</sup> Heidegger, M. (1985): *Etre et temps (Bytie a čas)*. Preložil E. Martineau. Paris: Authentica, § 48, 245; Heidegger, M. (1996): *Bytí a čas*. Preložili I. Chvatík, P. Kouba, M. Petříček a J. Němec. Praha: OIKOYMENH, 285.

V tejto súvislosti sa budem zaoberať tromi bodmi: 1) Vráťim sa k pojmu ľudská prirodzenosť uvedením dvoch príkladov: príkladu teórie ľudskej prirodzenosti, ktorá je ahistorická, a príkladu, v ktorom je myšlienka ľudskej prirodzenosti zlučiteľná s myšlienkou dejinnosti človeka. 2) Uvediem spôsob, akým niektorí antropológovia nedávno spochybnili paradigmu ľudskej prirodzenosti. 3) Budem si klásť otázky o zmysle, ktorý pre nás ešte pojem ľudská prirodzenosť môže mať.

**1. Ľudská prirodzenosť a dejinnosť.** Nie všetky teórie ľudskej prirodzenosti majú rovnaký charakter vo svojom vzťahu k dejinnosti. Niektoré túto prirodzenosť definujú nezávisle od zohľadnenia dejín v tom zmysle, že obsahuje trvalé telesné i duchovné zložky bez ohľadu na miesto a čas. Naopak, iné teórie rozvíjajú historickú koncepciu tejto prirodzenosti. Môžeme tak rozlišovať medzi maximalistickou koncepciou ľudskej prirodzenosti, ktorá je úplne nezávislá od dejinnosti človeka, napríklad u Hobbesa, a minimalistickou koncepciou ľudskej prirodzenosti obsahujúcou rozmer dejinného vývinu, napríklad u Rousseaua.

a) **Hobbes:** maximalistická koncepcia ľudskej prirodzenosti

Ako vieme, Hobbes v roku 1640 napísal rozpravu o ľudskej prirodzenosti, prvú časť svojej prvej knihy o politickej filozofii *Elements of Law Natural and Politic*.<sup>2</sup> Túto koncepciu nájdeme vo všetkých jeho dielach s určitými rozdielmi, ktoré však nemajú vplyv na jej ahistorickú povahu.

Hneď v prvej kapitole Hobbes uvádza svoju definíciu ľudskej prirodzenosti: „Prirodzenosť človeka je súhrnom jeho prirodzených schopností a možností, akými sú schopnosť výživy, pohybové, rozmnožovacie, pocitové, rozumové schopnosti atď. Tieto schopnosti totiž jednomyselne nazývame ‚prirodzenými‘ a sú obsiahnuté v definícii človeka pod výrazmi ‚živočíšny‘ a ‚rozumový‘.“<sup>3</sup> Tieto prirodzené schopnosti alebo možnosti sú teda telesné a duchovné, pričom duchovné schopnosti majú dve zložky: hybné sily, teda vášne, a poznávacie schopnosti, teda vnímanie, predstavivosť a rozum. Na tomto mieste sa nemôžem podrobne zaoberať touto koncepciou ľudskej prirodzenosti. Poukážem len na to, že v nej nie je žiadne miesto na myšlienku dejinnosti človeka alebo spoločností. Táto prirodzenosť je totiž podľa Hobbesa stále identická sama so sebou, nezávislá od miesta a času. Rovnako jeho teória štátu platí nezávisle od zohľadnenia priestoru a času. Na rozdiel od tradície politického myslenia 16. storočia, či už ide o Machiavelliho alebo Jeana Bodina, pre ktorých je politika neoddeliteľne prepojená s históriou a geografiou (Bodin dokonca dávno

<sup>2</sup> Hobbes, T. (1969): *Elements of Law Natural and Politic (Základy prirodzeného a politického práva)*. Tönnies, F. – Cass, F. (eds.). Londýn: Cass; *Eléments du droit naturel et politique. Œuvres de Hobbes (Hobbesovo dielo)*, Tome 2. Preložil D. Tivet. Paris: Vrin, 2010.

<sup>3</sup> Tamže, I, § 4, 2 / 46.

pred Montesquieuom rozvíja teóriu podnebí a ich vplyvu na mravy a politické režimy), podľa Hobbesa historické vedomosti vyplývajú len z rozprávania o minulosti a nijakým spôsobom nezasahujú do vedy o človeku a o štáte, ktorú chce vytvoriť. Vylúčenie histórie je dokonca podmienkou založenia novej vedy, ktorá tkvie len v dedukcii na základe princípov, ktoré sú zjavné ako také.

Netreba si však myslieť, že u Hobbesa je človek hneď od počiatku vybavený všetkými mechanizmami, ktoré charakterizujú jeho prirodzenosť. Ich predpokladom je totiž zásah činiteľov, akým je používanie reči, teda arbitrárnych znakov, ktoré zohrávajú rozhodujúcu úlohu pri vytváraní prirodzenosti človeka a jeho odlišení od zvierat. Reč je totiž odrazom skutočnosti, že človek je tvor politický, zatiaľ čo zviera ním nie je. Rovnako okrem šiestich základných vášní (túžba a odpor, láska a nenávisť, radosť a bolesť) ostatné vášne nepokladá za hneď od počiatku prítomné v ľudskej konštitúcii, ale vyvíjajú sa zároveň s medziľudskými vzťahmi. Hobbesova koncepcia ľudskej prirodzenosti je teda dynamická, nie statická. Táto dynamika však nepredstavuje dejiny, má skôr povahu rozvinutia, zvyšovania komplexnosti jednotlivých zložiek prirodzenosti človeka. Chápeme teda, v akom zmysle sa dá konštatovať, že Hobbes rozvíja maximalistickú koncepciu ľudskej prirodzenosti, ktorá nemá nič spoločné s dejinnosťou.

#### b) **Rousseau:** minimalistická koncepcia ľudskej prirodzenosti

U Rousseaua má myšlienka ľudskej prirodzenosti veľmi odlišný význam. Ľudskú prirodzenosť nechápe na základe vylúčenia dejinného rozmeru človeka, ale naopak, požaduje jeho zohľadnenie. Veľmi jasne to ukazuje *Rozprava o pôvode a príčinách nerovnosti medzi ľuďmi*.<sup>4</sup> Teória ľudskej prirodzenosti je tu totiž minimalistická. Prirodzenými určeniami, ktoré odlišujú človeka od zvierat, sú sloboda (skutočnosť, že človek robí na základe rozhodnutia to, čo zviera robí inštinktívne) a schopnosť zdokonaľovať sa (jeho schopnosť rozvíjať vlastné schopnosti na oveľa vyššiu úroveň ako zvieratá). Táto minimalistická koncepcia prirodzenosti človeka nielenže je zlučiteľná s jeho dejinnosťou, ale vyžaduje si jej zohľadnenie, ak chceme pochopiť vývoj človeka a spoločnosti: vznik reči, zrod vášní, utváranie kultúr a spoločností. U Rousseaua teda existuje dejinnosť človeka, a nielen jednoduché rozvinutie jeho schopností. Iste, v *Rozprave* je táto dejinnosť konjekturálna, ale jej cieľom je ukázať, ako sa človek vzd'alaňuje od svojej prirodzenosti s postupným rozvojom svojich schopností, so vznikom kultúrnych foriem a s utváraním spoločnosti, ktorej základom je vlastníctvo. Človek sa stáva človekom kultúrnym, oddeleným od človeka prírodného.

---

<sup>4</sup> Rousseau, J.-J. (1989): *Rozprava o pôvode a príčinách nerovnosti medzi ľuďmi*. Preložil V. Zamarovský. In: *Rozpravy*. Praha: Svoboda, 75 – 168.

Toto zásadné zohľadnenie dejinnosti, ako aj utváranie kultúr a rozmanitosti mravov zohralo rozhodujúcu úlohu pri vzniku antropológie. Claude Lévi-Strauss tak mohol v Rousseauovi vidieť zakladateľa vied o človeku: „Rousseau sa neobmedzil na predpovedanie etnológie: on ju založil. Najprv v praktickej rovine, keď napísal *Rozpravu o pôvode a príčinách nerovnosti medzi ľuďmi*, ktorá sa zaoberá problémom vzťahov medzi prírodou a kultúrou a v ktorej môžeme vidieť prvú rozpravu o všeobecnej etnológii, a následne v teoretickej rovine, keď s obdivuhodnou jasnosťou a presnosťou odlíšil vlastný predmet etnológie od predmetu záujmu moralistu a historika: „Ak chceme skúmať ľudí, musíme sa pozerat' blízko seba, ale ak chceme skúmať človeka, musíme sa naučiť upriet' svoj pohľad doďaleka; najprv treba pozorovať odlišnosti, a až potom objavíme vlastnosti.“<sup>4</sup> *Esej o pôvode jazykov*, kap. VIII (*Esej o pôvode jazykú*. Preložil M. Pokorný. Praha: Prostor 2011, 53)<sup>5</sup>.

Vieme, že dialektika blízkeho a vzdialeného je ústredným bodom myslenia Lévi-Straussa. On sám uvádza, že sa ju naučil od Montaigna a Rousseaua, alebo ju u nich objavil. Súvisia s tým dva zásadné dôsledky. Prvým je preukázanie toho, že Rousseau spochybňuje identitu človeka ako identifikáciu seba so sebou samým. Spoznať sám seba, to nie je vrátiť sa k sebe samému, ale vyjsť zo seba smerom k iným a v tomto pohybe samom uznať, že som sám pre seba cudzincom. Inými slovami, práve tým, že zbavím svoje ja akýchkoľvek výsad, môžem uznať ostatných v ich rozmanitosti a vlastných spôsoboch. K tejto dezidentifikácii nedochádza len na intelektuálnej úrovni, ale zakoreňuje sa v pocitoch, teda v cítení človeka ako živej bytosti. Ide o pocit súcitu smerujúci k identifikácii s iným, nielen s iným človekom, ale s akoukoľvek živou bytosťou vo všeobecnosti. Súciť totiž tkvie vo „vrodenej nechuti vidieť utrpenie blížneho“. Vzťah k iným sa teda prirodzene zakladá v sebe samom ako živej bytosti, čiže ako tvorovi, ktorý môže trpieť.

Druhým dôsledkom, ktorý z toho Lévi-Strauss vyvodzuje, je kritika ľudskej prirodzenosti a spolu s ňou aj humanizmu: „Lebo práve mýtus výlučnej dôstojnosti ľudskej prirodzenosti spôsobil samej prírode prvé zmrzačenie, po ktorom museli nevyhnutne nasledovať ďalšie zmrzačenia. Začalo sa to tým, že človek bol odstrihnutý od prírody a stal sa zvrchovanou ríšou, pričom sme verili, že tým zmažeme jeho najnepopierateľnejšiu charakteristiku, a to že je v prvom rade živou bytosťou.“<sup>6</sup> Podľa Lévi-Straussa teda u Rousseaua nachádzame kritiku ľudskej prirodzenosti, a teda aj humanizmu, ktorý človeka oddeľuje od zvyšku prírody. Na základe tohto prvého zmrzačenia dôjde aj k ďalšiemu: tomu, ktoré ľudí oddelí od iných ľudí, spoločnosti od iných spoločností. Dejinnosť a rozmanitosť ľudských kultúr sú tak základom kritiky ľudskej prirodzenosti.

---

<sup>5</sup> Lévi-Strauss, C. (1996): Jean-Jacques Rousseau fondateur des sciences de l'homme (*Jean-Jacques Rousseau, zakladateľ vied o človeku*). In: *Anthropologie structurale II*. Paris: Pocket, 46 – 47; Lévi-Strauss, C. (2000): *Štruktúrna antropológia II*. Preložil M. Kanovský. Bratislava: Kalligram, 44.

<sup>6</sup> Tamtiež, 53.

Je to u Rousseaua tak? Nemyslím si. Iste, Lévi-Strauss správne poukazuje na to, že podľa Rousseaua je človek súčasťou prírody a živého sveta, z ktorého ho spoločnosť nakoniec vytrhne tým, že ho pokazí, u Rousseaua však z toho nikdy nevyplýva zavrhnutie pojmu ľudská prirodzenosť. V tomto smere je zaujímavé podotknúť, že Lévi-Strauss síce siahodlho nástojí na zľutovaní, nič však nehovorí o slobode a schopnosti zdokonaľovať sa, ktoré sú predsa minimálnymi charakteristikami ľudskej prirodzenosti.

Lévi-Strauss v inom texte<sup>7</sup> z etnologického hľadiska rehabilituje pojem humanizmu tým, že zmení jeho význam, nikdy však nie pojem ľudskej prirodzenosti. Táto kritika pojmu ľudská prirodzenosť zaujme ústredné miesto v súčasnej antropológii, najmä u Edgara Morina a Marshalla Sahlinsa.

**2. Antropologická kritika ľudskej prirodzenosti.** V súčasnej antropológii sa tento pojem často spája so zastaraným a prekonaným videním človeka. Edgar Morin tak v roku 1973 videl v pojme „ľudská prirodzenosť“ produkt „ostrovnej“ koncepcie človeka zahľadeného do seba a uctievaťujúceho seba samého, ktorý popiera realitu zložitého biologického, sociálneho a zároveň historického utvárania človeka. Prednedávnom, v roku 2008, od neho významný americký antropológ Marshall Sahlins prebral štafetu, keď napísal útlu knižku s príznačným názvom *The Western Illusion of Human Nature*, kde je ľudská prirodzenosť zobrazená nielen ako ilúzia vytvorená konkrétnou civilizáciou, ktorá v iných civilizáciách nie je prijateľná, ale okrem toho aj ako prameň všetkého zla – nadvlády človeka nad človekom, imperializmu, instrumentalizácie živočíšnej ríše a vykorisťovania prírody.

Začnime Edgarom Morinom. V diele *Stratená paradigma: ľudská prirodzenosť* (1973) Edgar Morin zamýšľa bojovať proti niečomu, čo v prvej polovici 20. storočia predstavovalo dominantný prúd antropológie, ktorý nazýva antropologizmom. Ten bol podľa neho založený na spomenutej ostrovnej koncepcii človeka. Hovorí o ňom toto: „Človek je teda síce objektom vedy a vzťahujú sa naňho metódy vlastné iným vedám, ostáva však osamoteným ostrovom a *filiácia*, ktorá ho spája s určitou triedou a radom živočíchov – cicavce, primáty, – nie je vôbec chápaná ako *afiliácia*. Naopak, antropologizmus definuje človeka v protiklade so zvieratom; ríšu kultúry v protiklade s prírodou; ľudská ríša, syntéza poriadku a slobody, je v protiklade s prirodzeným neporiadkom (‘zákony džungle’, nekontrolované popudy), ako aj so slepými mechanizmami pudov; ľudská spoločnosť, zázrak organizácie sa vymedzuje v protiklade so stádami, hordami a svorkami.“<sup>8</sup> Proti ilúzii ostrovnej antropológie treba podľa E. Morina postaviť teóriu bio-psycho-sociálnej celosti človeka, ktorá sa

<sup>7</sup> Lévi-Strauss, C. (1996): *Trois humanismes (Tri humanizmy)*. In: *Anthropologie structurale II*, op. cit., 219 – 222; Lévi-Strauss, C.: *Štruktúrna antropológia II*, op. cit., 283 – 286.

<sup>8</sup> Morin, E. (1973): *Le paradigme perdu: la nature humaine (Stratená paradigma: ľudská prirodzenosť)*. Paris: Seuil (Points-Essais), 22.

musí vyhnúť dvom protikladným pasciam. Prvou je biologizmus: koncepcia obmedzená na organizmus, z ktorej vyplynie sociálny determinizmus, sociobiológia, konzervatívne a nebezpečné myslenie. Druhou je práve antropologizmus, ktorý je, ako sme si ukázali, postavený na ostrovnej koncepcii človeka, z ktorej vyplýva antropológia zúžená na psychokultúrny rozmer.

Na základe toho Edgar Morin formuluje program výskumu, o ktorom si myslí, že ho uskutočnil v jednotlivých zväzkoch svojho diela *Metóda*. Ide o realizáciu fundamentálnej antropológie komplexnosti, prelínania systémov a samoregulácie: „Už tu sme mohli vytvoriť čisto antropologické pole v interakciách, interferenciách a fenomenálnej aktivite (*praxis*) medzi štyrmi komplementárnymi, konkurenčnými a antagonistickými systematickými pólmi: genetický systém (genetický kód, genotyp), mozog (fenotypové epicentrum), sociokultúrny systém (chápaný ako fenomenálno-generatívny systém), ekosystém (na lokálnej úrovni ekologická nika a na globálnej úrovni životné prostredie).“<sup>9</sup>

Ide teda o to, postaviť proti myšlienke ľudskej prirodzenosti, prirodzenosti ostrovného človeka, dejiny trojakej genézy ľudského. Tieto dejiny sa paradoxne v mnohých ohľadoch ponášajú na konjekturálne dejiny, ktoré Rousseau realizuje vo svojej *Rozprave o pôvode a príčinách nerovnosti medzi ľuďmi*, ktorá, ako sme si ukázali, obsahuje teóriu ľudskej prirodzenosti.<sup>10</sup> Táto trojaká genéza tkvie v hominizácii (v paleolitickej spoločnosti, ktorú tvorí len niekoľko desiatok ľudí), vo vytváraní malých území (v prehistorickej spoločnosti, ktorú tvorí niekoľko stoviek jednotlivcov a kde sa človek stáva pastierom, roľníkom a lovcom) a v organizácii veľkých a rôznorodých území (v historickej spoločnosti, ktorú sprevádza vytvorenie systému nadvlády, kontroly a rozhodovania, ktorým je štát používajúci náboženstvo ako ideologický nástroj). Kapitola, ktorá sa tým zaoberá, má názov Leviatan. Ako vidíme, v tomto manifeste proti ľudskej prirodzenosti nechýbajú odkazy na filozofov ľudskej prirodzenosti.

Táto antropológia, ktorú Edgar Morin nazýva fundamentálnou, veda prírodná a zároveň sociálna, tak môže vzniknúť len vtedy, keď sa skončí zbožňovanie človeka samým sebou, keď rozbijeme mýtus ľudskej prirodzenosti.

Táto kritika pojmu ľudská prirodzenosť zďaleka nie je uzavretou záležitosťou a v roku 2008 ju obnoví Marshall Sahlins. Kniha *The Western Illusion of Human Nature* istým spôsobom uzatvára jeho antropologické dielo, tak ako kniha Edgara Morina otvárala jeho dielo. Aj Sahlins chce skončiť s pojmom ľudská prirodzenosť, robí to však posunutím a radikalizovaním perspektívy. Ľudská prirodzenosť tu

---

<sup>9</sup> Tamtiež, 212.

<sup>10</sup> Ďalším paradoxom je to, že E. Morin uvádza v záhlaví svojej knihy úryvok z tej istej Rousseauovej *Rozpravy*. Všetko vyzerá tak, akoby bolo jeho zámerom postupovať ako Rousseau bez teórie prirodzenosti človeka.



nevyplýva z ilúzie antropológie, ale z fikcie vytvorenej západnou civilizáciou, ktorá ňou skrz-naskrz prenikla, od Homéra cez Hobbesa po Freuda i ďalej. Hobbes zohráva v Sahlinsovej argumentácii dôležitú úlohu, lebo je to mysliteľ, ktorý vytvoril najdokonalejší model ľudskej prirodzenosti, ktorý v rôznych stupňoch realizácie nachádzame od gréckej antiky až po súčasnosť. V myšlienke ľudskej prirodzenosti teda ide o históriu Západu, teda jednej civilizácie, ktorá chcela byť univerzálna a všetkými možnými spôsobmi vrátane nadvlády, imperializmu a kolonializmu sa pokúšala rozšíriť svoje hodnoty na všetky ostatné civilizácie, pre ktoré tento pojem nebol relevantný: „Na záver skromne konštatujem, že západná civilizácia je vybudovaná na zvrátenej a pomýlenej vízii ľudskej prirodzenosti. Prepáčte, je mi ľúto, ale toto všetko je omyl. Pravdou však je, že v dôsledku tejto falošnej idey ľudskej prirodzenosti je náš život v nebezpečenstve.“<sup>11</sup>

To však nie je všetko. Antropológovia totiž zďaleka neboli jediní, kto radikálne spochybňoval pojem ľudskej prirodzenosti. Útočia naň aj kognitívne vedy. Tie napádajú myšlienku „ľudskej výnimky“. Spochybňovanie ľudskej výnimky vlastne nie je nové, zaoberali sa ňou takí významní myslitelia, akými boli Giordano Bruno alebo Montaigne. Zaujímavé však je, že túto starú myšlienku opätovne aktivizuje nová disciplína, ktorá chce byť vedecká, a to ak nie vo všeobecnej, tak prinajmenšom vo veľmi širokej zhode. Útoky proti „ľudskej prirodzenosti“ prichádzajú aj z ďalších oblastí, ktoré sú efektívnejšie a v niektorých prípadoch aj nebezpečnejšie. Je to prípad „deep ecology“, podľa ktorej sú všetky prírodné tvory rovnako hodné existencie a ktorá hlása úbytok ľudskeho druhu, aby bolo možné zachrániť ostatné druhy a celú prírodu. Treba zničiť človeka, aby sa príroda zachránila? Má príroda čo i len najmenší záujem sama o seba mimo záujmu, ktorý môže predstavovať pre človeka? Nakoniec, existujú teórie augmentovaného alebo transhumánneho človeka, ktoré vidia v splynutí biológie a nanotechnológií možnosť vzniku nového človeka. Samozrejme, všetky tieto útoky proti pojmu „ľudskej prirodzenosti“ neprebiehajú na rovnakej úrovni a nemajú rovnakú hodnotu. Zbiehajú sa však do jedného bodu a napokon presvedčili, že ide o videnie človeka a jeho sveta, ktoré je v súčasnosti úplne prekonané.

**3. Čo zostalo z ľudskej prirodzenosti?** Máme teraz konštatovať, že záležitosť bola uzavretá? Že ide o prekonaný pojem, ktorého zbytočnosť dokazujú všetky disciplíny s vedeckými ambíciami? Odpoveď na tieto otázky musí byť záporná. V prvom rade chcem poukázať na to, že je takpovediac normálne, že antropológia sa nedopracuje až k pojmu ľudskej prirodzenosti. Jednoducho preto, že ho nepotrebuje. Antropológia je bezprostredne konfrontovaná s rozmanitosťou foriem spoločností, mravov a kultúr. Existujú síce, samozrejme, rovnaké prvky, formálne štruktúry a trvalé zákazy, akým je napríklad zákaz incestu, no na ich postihnutie nie je abso-

---

<sup>11</sup> Sahlins, M. (2008): *La nature humaine, une illusion occidentale (Ľudská prirodzenosť, západná ilúzia)*. Paris: Éditions de l'Éclat, 111.

lútne nutné postulovať ľudskú prirodzenosť. Znamená to, že pojem ľudská prirodzenosť možno právoplatne tematizovať len vo filozofickej rovine. Aby sme ju dosiahli, Rousseau požadoval odstrániť všetky fakty, teda situovať sa na úroveň, kde nie je možný prieskum terénu. Ak však nie je prieskum ani terén, ak sa ľudská prirodzenosť nezisťuje, nie je práve to rozhodujúcim priznaním jej čisto vykonštruovanej a fiktívnej povahy? Nie! Dá sa to preukázať viacerými spôsobmi. Jeden z nich použil Habermas vo svojej knihe *Budúcnosť ľudskej prirodzenosti*.<sup>12</sup> Táto kniha nás uvádza do jadra osobitne citlivej aktuálnej problematiky, lebo sa zaoberá dôsledkami biotechnológií, a najmä nimi spôsobenou nadvládou vôle nad životnými javmi, o ktorých sa predtým verilo, že sa vymykajú moci človeka. Neexistuje skrátka riziko, že ľudská moc povedie k novému eugenizmu, nie totalitnému, ale liberálnemu eugenizmu v rámci demokratických spoločností samých? Podtitul Habermasovho diela napokon znie *K liberálnemu eugenizmu?* Jedna zo základných otázok je formulovaná takto: „Liberálny eugenizmus si musí položiť otázku, či za určitých podmienok skutočnosť, že naprogramovaná osoba môže vnímať zaniknutie rozdielu medzi tým, čo prirodzene rastie, a tým, čo je umelo vytvorené, medzi subjektívnym a objektívnym, nemôže mať následky na jej schopnosť viesť autonómny život a na jej morálne ponímanie samej seba.“<sup>13</sup> Cieľom idey ľudskej prirodzenosti je tu na biologickej úrovni vytvoriť hradbu proti úsiliu o úplnú kontrolu človeka samého nad sebou a nad budúcimi generáciami. Ak existuje umelo vytvorené (sociálne, kultúrne, technické, biotechnické), je to preto, že existuje umelo nevytvorené, lebo existuje prirodzenosť človeka, ktorá je základom jeho možnosti utvárať samého seba, no súčasne určuje aj jej hranice. Prekročiť tieto hranice značí zničiť to, o čom sme si mysleli, že to udržujeme alebo zdokonaľujeme. Ľudská prirodzenosť je to, čo nie je umelo vytvorené, podmienka akéhokoľvek vytvárania. Pozitívna determinácia tejto prirodzenosti bude musieť zohľadniť najmä náhodnosť a rozmanitosť spôsobov umelého vytvárania, mnohorakosť spoločenského usporiadania, relatívnosť kultúr atď.

Negatívne chápaná ľudská prirodzenosť nám poskytuje koncept hranice. Ohraňovanie moci vôle a techniky, schopnosti človeka ovládať prírodu, iných a najmä seba. Táto hranica umožňuje aj spochybnenie koncepcie augmentovaného alebo transhumánneho človeka. Ak napríklad ako Bruce Benderson v diele *Transhumain* (2010) povieme, že „zrýchľovanie pokroku v 21. storočí spôsobí radikálnu premenu našej ľudskej situácie a našej koncepcie inteligencie“, je to negácia situácie ľudskej konečnosti, teda faktu, že taká prirodzenosť existuje. Povedať, že zmeníme svoju situáciu, značí, že nemáme predbežnú, umelo nevytvorenú, prirodzenú situáciu. To, čo je prezentované ako lepšie, bude teda horšie. Zničenie. Sny o moci, ktoré sa menia na nočné mory, sa tu však nekončia. Niektorí si dokonca predstavujú posmrtnú spoločnosť.

---

<sup>12</sup> Habermas, J. (2001): *L'avenir de la nature humaine (Budúcnosť ľudskej prirodzenosti)*. Paris: Gallimard; Habermas, J. (2003): *Budoucnost lidské přirozenosti*. Preložila A. Bakešová. Praha: Filosofia.

<sup>13</sup> Tamtiež, 82, 64 – 65.

Ak navyše premýšľame o totalitách o totalitných podnikoch dvadsiateho storočia, vidíme, že všetky sa zakladali na myšlienke zmeniť človeka, vytvoriť nového človeka, teda na prekročení hranice. Národný socializmus to interpretoval z rasového hľadiska, komunizmus zo sociálneho hľadiska, Červení Kméri z hľadiska obrodzenia. Ak však chceme zmeniť človeka, treba vychádzať z predpokladu, že je tvárny, že môže byť v plnom rozsahu vyprodukovaný naprogramovaným párením, nútenými prácami alebo zmenou podmienok jeho existencie (návrat na vidiek). Práve preto, že v človeku je niečo nevybudované, umelo nevytvorené, čo predstavuje jeho prirodzenosť, nemožno človeka zmeniť bez toho, aby sme ho zničili v jeho bytí a dôstojnosti.

Treba ísť aj ďalej, pojem ľudská prirodzenosť nie je len hranicou a prekážkou úsilia o absolútne ovládnutie na individuálnej, sociálnej či politickej úrovni. Je to aj pozitívny základ takého zásadného pojmu, akým je ľudstvo. Čo nám dovoľuje, aby sme sa napriek všetkým rozdielom, ktorými sa odlišujú jednotlivci, spoločenstvá alebo národy, považovali za príslušníkov toho istého ľudstva? Odpoveď: to, že nad rámec rozmanitosti etníc, spoločností, mravov a kultúr predpokladáme spoločný základ, prirodzenosť, ktorá nie je len spoločná, ale aj identická, pričom vymedzuje prirodzenosť človeka. Ani najradikálnejší kultúrny relativizmus nemá oporu, ak nepredpokladá nerelatívnu univerzálnosť nad rámec kultúrnych hodnôt alebo mravov, ktoré sa vnímajú ako vzájomne nezmieriteľné. Ako inak by mohol požadovať právo kultúry na existenciu? Ako by mohol požadovať rovnaké zaobchádzanie s kultúrami? Napokon, veľmi dobre vieme, k čomu vedie popieranie myšlienky ľudstva, napríklad tvrdenie, že „hovoriť o ľudstve znamená klamať“ (Carl Schmitt). Vedie k nezmieriteľnému rozdeleniu ľudských skupín, ktoré sa ponímajú z etnického, teda v konečnom dôsledku z rasového hľadiska. Je to najistejšia cesta k tomu, aby sme sa, či už to uznáme alebo nie, vrátili k teórii rasových rozdielov a nerovnosti, aby sme tieto rozdiely a nerovnosť pokladali za základ diverzity a hierarchie kultúr, ako sa to často dialo na prelome 19. a 20. storočia.

Niektorí by sa však mohli spýtať, či takéto opätovné zavedenie idey ľudskej prirodzenosti neznamena návrat do slepej uličky, kde sa človek oddelil od živej prírody, či to neznamena návrat k ostrovnej koncepcii človeka, ktorá by ho viedla do rovnako dramatických patových situácií ako v minulosti, keď sa človek stáva majiteľom celej prírody, ktorú môže používať a zneužívať tým, že ju vykorisťuje, stáva sa bytosťou mimo živočíšnej ríše, s ktorou nemá nič spoločné a ktorú môže legitímne inštrumentalizovať na vlastné ciele? Nebola by táto ľudská prirodzenosť navyše chápaná implicitne podľa vzoru príslušníka západnej civilizácie? Nebolo tradičným odôvodnením imperializmu a kolonializmu práve zovšeobecnenie tohto modelu? Keby boli odpovede na tieto otázky kladné, klesli by sme v porovnaní s východiskovým bodom ešte hlbšie.

Tieto otázky sú v skutočnosti požiadavkami. Ak chceme prehodnotiť ľudskú prirodzenosť, musíme nájsť prostriedky na to, aby sme ich prekonalí uvažovaním,

ktoré by som nazval kozmopolitnou koncepciou ľudskej prirodzenosti. Táto kozmopolitná koncepcia musí vychádzať zo vzťahu človeka, ľudstva k zemi a k životu, chápaným nie ako abstraktné entity (ako u Husserla alebo Merleau-Pontyho a všeobecne vo fenomenológii), ale v prípade zeme ako skutočné, konkrétne územie, ponímané z geografického a ekologického hľadiska a v prípade života ako dejiny živých, ktoré si určitým spôsobom nesieme vo svojej biologickej bytosti. Vzťah k priestoru a času by už nevychádzal z transcendentálnej estetiky ani z intencionality, ktorá by dávala na prvé miesto transcendentálny subjekt vnímania alebo intencionality. K svojmu vzťahu k svetu a času máme pristupovať tak, že najprv vezme do úvahy svoj prirodzený pôvod hmotnej bytosti a živej bytosti. Teória ľudskej prirodzenosti musí mať povahu teórie materiálnej existencie, pričom k jej hlavným znakom patrí starostlivosť o podmienky tejto existencie a príbuznosť so živou prírodou, najmä so živočíšnou ríšou. Táto teória nesmie viesť k teórii zakorenenia, ale mobility. Jednou zo špecifických vlastností ľudskej prirodzenosti je totiž jej schopnosť vykoreniť sa, nebyť nikdy úplne alebo len na danom mieste či v danom čase.

**Záver.** Vidíme teda, v akom smerovaní dnes nové myslenie o ľudskej prirodzenosti nachádza zmysel. Aby bolo jasné, musí sa konfrontovať s jednotlivými verziami situácie človeka, uvádzanými fenomenologickým hnutím. Zásadný je vzťah k Husserlovi, Heideggerovi, Sartrovi a Merleau-Pontymu. Myšlienka kozmopolitnej teórie materiálnej existencie musí myslieť na konečnosť človeka na základe jeho príbuznosti so svetom, do ktorého sa narodí, a príbuznosti s dejinami živého, ktoré si v sebe nesie. Táto teória bude tiež proti akémukoľvek biologickému redukcionizmu. Ide teda o to, aby sme spôsoby usporiadania a rozmanitosť kultúrnych formácií chápali na základe elementárnej slobody: bytie otvorené náhodnosti, rozmanitosti, skrátka možnostiam.

## Literatúra

- HABERMAS, J. (2001): *L'avenir de la nature humaine*. Paris: Gallimard.  
HABERMAS, J. (2003): *Budoucnost lidské přirozenosti*. Preložila A. Bakešová. Praha: Filosofia.  
HEIDEGGER, M. (1985): *Etre et temps*. Preložil E. Martineau. Paris: Authentica.  
HEIDEGGER, M. (1996): *Bytí a čas*. Preložili I. Chvatík, P. Kouba, M. Petříček a J. Němec. Praha: OIKOYMENH.  
HOBBES, T. (1969): *Elements of Law Natural and Politic*. Tönnies, F. – Cass, F. (eds.). London: Cass.  
HOBBES, T. (2010): *Eléments du droit naturel et politique. Œuvres de Hobbes, Tome 2*. Preložil D. Tivet. Paris: Vrin.  
HOBBES, T. (1969): *Elements of Law Natural and Politic*. Tönnies, F. – Cass, F. (eds.). Londýn: Cass.  
LÉVI-STRAUSS, C. (1996): Jean-Jacques Rousseau fondateur des sciences de l'homme. In: *Anthropologie structurale II*. Paris: Pocket.  
LÉVI-STRAUSS, C. (2000): *Štruktúrna antropológia II*. Preložil M. Kanovský. Bratislava: Kalligram.  
LÉVI-STRAUSS, C. (1996): Trois humanismes. In: *Anthropologie structurale II*. Paris: Pocket.

- MORIN, E. (1973): *Le paradigme perdu: la nature humaine*. Paris: Seuil (Points-Essais).  
ROUSSEAU, J.-J. (2011): Esej o původu jazyků. Preložil M. Pokorný. Praha: Prostor  
ROUSSEAU, J.-J. (1989): Rozprava o původu a příčinách nerovnosti mezi lidmi. Preložil V. Zamarovský. In: *Rozpravy*. Praha: Svoboda.  
SAHLINS, M. (2008): *La nature humaine, une illusion occidentale*. Paris: Editions de l'Eclat.

Z francúzskeho originálu *Le concept de nature humaine a-t-il encore un sens?* preložila Nela Ševčíková.

---

Yves Charles Zarka  
Université Paris Descartes  
45, rue des Saints-Pères  
75006 Paris  
France  
e-mail: yczarka@gmail.com