

FILOZOFICKÁ ANTROPOLÓGIA AKO TEÓRIA ČLOVEKA

JÁN BODNÁR

Žijeme v dobe, v ktorej si človek viacej ako inokedy kladie otázku o sebe samom, o svojej existencii, o zmysle svojho života, jeho perspektívach a hodnotách. Znova ožíva stará Kantova otázka, kto je človek, človek ako individuum, osobnosť i ako spoločenský tvor.

V kladení otázky i hľadaní odpovede badáme požiadavku nového prístupu k problematike človeka — požiadavku *filozofického* prístupu. Z dejín filozofie vieme, ako filozofia i na tomto úseku ustupovala náporu exaktných vedných disciplín. Tento ústup bol vyvolaný nielen nadšením pre exaktné vedecké myslenie v každej oblasti poznávania skutočnosti, nielen úspechmi analytických a deduktívnych metodologických postupov, ale aj vlastnou neschopnosťou filozofie zbaviť sa špekulatívnych, metafyzických spôsobov uvažovania a riešenia problémov.

Rozvoj takých vedných disciplín ako archeológia, paleontológia, anatómia a fyziológia človeka, ako etnografia, psychológia a sociológia nesmierne obohatil naše znalosti o človeku. Poznatky týchto disciplín pomohli človeku hlbšie poznať vlastné dejiny, nachádzať účinnejšie prostriedky pre zlepšovanie vlastného zdravia, vytvárať lepšie prírodné a spoločenské podmienky vlastnej existencie. Ich ďalší rozvoj je pre človeka nepostrádateľný. Všetky filozofické koncepcie človeka, ktoré zaznávajú alebo podceňujú význam poznatkov zhromažďovaných uvádzanými vednými disciplínami pre poznanie človeka, sú nereálne a nezmyselné. Nie div, že sa ich chtiac-nechtiac usilujú zbaviť i také filozofické smery ako existencializmus, personalizmus, dokonca i novšie smery náboženskej filozofie.

A predsa, zdá sa, že problémy, ktoré dnes tlačia človeka, keď si kladie otázku o sebe samom, o svojom živote, o svojej podstate, presahujú rovinu problémov prístupnú riešeniu exaktných prírodných a sociálnych vedných disciplín. Svedčí o tom neúspech antropológie — vedy o človeku, usilujúcej sa o systematický súhrn poznatkov o človeku, získaných jednotlivými vednými disciplínami. Antropológia nielenže nevedela a nemohla integrovať sumu poznatkov a vytvoriť ucelenú teóriu človeka, ale nevedela sa ani postaviť na odpor proti nespočetným pokusom redukovať človeka na súhrn poznatkov o človeku, ktoré predkladala raz jedna, raz zase druhá vedná disciplína. Analytickému a deduktívnemu duchu modernej vedy, takému úspešnému vo svete prevažne merateľných a vážiteľných vecí a javov, bola celkom prirodzená snaha vyjadrovať človeka v matematických pojmo-

mocou fyzikálnych a chemických veličín či formuliek. Za obeť redukcie museli padnúť všetky zložky ľudskej reality akokoľvek vzdialené váženiu a meraniu. Princíp redukcie si osvojili aj novšie biologické vedy a bolo im celkom prirodzené vysvetľovať podstatné znaky človeka v pojmoch, ako inštinkt, pud, libido a pod.

Rovnako neúspešná bola antropológia, aj pokiaľ išlo o oblasť sociálnych vied. Sociálna antropológia, zameraná na výskum spoločenských aspektov človeka, redukovala nakoniec človeka výlučne na tieto aspekty. Špecifické, individuálne vlastnosti ľudskej osobnosti boli jednoznačne prevedené na sociálne a spoločenské meradlá, až sa človek ako individuum stratil v totalite rasy, národa, triedy, skupiny.

Ak si dnešný človek oveľa naliehavejšie ako inokedy kladie otázku o sebe samom, nie je to len preto, že jeho postavenie v súčasnom svete je azda problematickejšie ako kedykoľvek predtým, že jeho ľudská podstata, jeho existencia, jeho ambície a životné ciele nachádzajú zhoršujúce sa podmienky pre svoje uplatnenie (prízrak termonukleárnej vojny, strach zo strojovej civilizácie a pod.), ale aj preto, že odpoveď, ktorú v tomto smere očakával od exaktných vied, od antropológie, nie je pre neho uspokojivá a postačujúca. Ako túto nespokojnosť vedela využiť a zneužiť západná reakcia, dokazuje nielen rozsiahla literatúra, zameraná na diskreditovanie vedy a techniky vôbec, ale i veľké oživenie antiintelektuálnych, iracionalistických tendencií v novšej západoeurópskej a americkej filozofii. Koniec koncov aj značný vplyv existencializmu, personalizmu a náboženskej filozofie je došt presvedčivým dôkazom o tejto situácii.

Myslíme, že nespokojnosť s antropológiou pri riešení problémov človeka je tiež jedným z dôvodov narastajúceho záujmu o filozofiu človeka v radoch marxisticky orientovaných filozofov. Že tento záujem nevychádza z kritiky vedy a techniky vôbec, že naopak poznatky vedy a techniky tvoria základnú bázu pre filozofickú teóriu človeka, svedčí o zásadne odlišnom poňatí nielen celkovej problematiky, ale aj prístupov k jej riešeniu z pozícií vedeckomaterialistickej filozofie.

Z toho, čo sme doteraz uviedli, vyplýva nasledujúci námet: Riešenie problémov človeka nevyhnutne vyžaduje filozofický prístup. Žiada sa filozofická antropológia alebo filozofia človeka. Jej úlohou je vypracovať ucelenú koherentnú koncepciu človeka, ktorá by nielen zhrňovala poznatky jednotlivých vedných disciplín, ale ich aj integrovala, a tak sformulovala novú teóriu človeka. Základný nárys takejto teórie je obsiahnutý v celkovom Marxovom poňatí človeka. Jej rozpracovanie je značne náročné a nevyhne sa použitiu ani takých metodologických postupov, s akými pracuje fenomenologická deskripcia. Treba si len uvedomiť kvalitatívnu odlišnosť rovín, ktoré filozofická antropológia musí integrovať, aby docielila komplexný prístup k celkovému poňatiu človeka. Máme na mysli predovšetkým tri základné roviny, z ktorých je vyprojektovaná podstata a existencia človeka. Je to rovina fyzikálno-biologických komponentov, ďalej rovina sociálno-spoločenských komponentov a konečne rovina psychických (zmyslovo-racionálnych) komponentov. Konečným cieľom filozofickej antropológie musí byť ontologický výmer človeka ako novej dimenzie objektívnej reality.

Filozofická antropológia alebo filozofia človeka, ako už čiastočne prezrádza názov, je venovaná problémom človeka ako jedinca a ako spoločenského tvora. V centre jej pozornosti sú najmä tieto otázky: aká je podstata ľudského bytia a ľudskej existencie; kto je človek; čo je subjektivita človeka; aké sú základné aspekty ľudskej osobnosti v jej vzťahu k spoločnosti ako celku ako aj k jednotlivým jedincom v rámci spoločnosti; čo je to duchovná reprodukcia skutočnosti. Riešenie týchto základných otázok dáva súčasne návod na nastolovanie a riešenie celého radu ďalších otázok, ako napr. zmysel ľudského života, zodpovednosť za činy, osamotenosť pri rozhodovaní sa a pomoc spoločnosti, konfliktové situácie pri voľbe, rozhodovaní a konaní na príkaz a z presvedčenia, bezdomovosť, odcudzenie, dimenzie ľudskej slobody vo vzťahu k spoločenskému spôsobu života, k prírodnej a spoločenskej nevyhnutnosti, nevyhnutnosť smrti vlastnej i blízkych a jej vplyv na životné postoje človeka atď.

Mohlo by sa namietať, že hlavne pokiaľ ide o uvedený okruh základných otázok, vedeckomaterialistická filozofia dáva viac-menej hotový, ucelený výklad. Nám sa však zdá, že ak túto filozofiu chceme chápať ako otvorený systém (a každý vedecky podložený systém musí byť otvorený), bližšie k pravde bude hľadisko, podľa ktorého vedeckomaterialistická filozofia dáva vzhľadom na súčasnú úroveň a hodnotu poznatkového materiálu a vzhľadom na myšlienkový odkaz klasikov marxizmu-leninizmu najlepšie predpoklady, najlepší prístup pre ich riešenie. Treba mať totiž na zreteli historický a spoločenský aspekt nielen stavania, ale aj riešenia problémov, nielen ich všeobecný rámec, ale aj ich konkrétny dobový obsah. Keď hovoríme o predpokladoch, máme na mysli predovšetkým vedeckomaterialistickú dialektickú metódu, ktorá dáva skutočne vedecký a reálny návod na riešenie problémov i takej povahy, ako sú problémy filozofie človeka.

*

V dejinách filozofie je problematika človeka zastúpená pomerne široko. Filozofi v jednotlivých obdobiach venovali veľa úvah otázkam pravdivosti ľudského poznania, otázkam vzťahu človeka k prírode, k spoločnosti, k bohu, otázkam zmyslu, ideálov, hodnôt života a pod. Je však až nápadné, ako zriedka sa možno stretnúť s úvahami, v ktorých sa kladie otázka o samom človeku, jeho podstate, existencii a pokúša sa o ucelenú teóriu človeka. A predsa sa nám zdá, že práve teória človeka tvorí predpoklad každého filozofického uvažovania o prírode, spoločnosti, hodnotách a ideáloch. Ak zatiaľ takáto teória nebola v plnom rozsahu vedecky rozpracovaná, no ak badáme silnejúce tendencie v tomto smere, znamená to, že filozofia ešte len začne písať novú kapitolu svojho ďalšieho vývinu.

U niektorých mysliteľov pokročili úvahy o filozofii človeka tak ďaleko, že hoci i z nejasných formulácií, z myšlienok, ktoré sledovali iný cieľ, možno poskladať viac alebo menej ucelený koncept teórie človeka. Uvediem aspoň niekoľko príkladov.

Augustin, jeden z veľkých predstaviteľov kresťanskej filozofie, je autorom koncepcie o absolútnej neautentičnosti človeka. Jedinou autentickou realitou je

božská realita, sama osebe pôvodná, úplná a tvoriaca. Človek ako výtvor božskej reality môže byť len realitou *odvodenou*. Jeho prvotný hriech spôsobil, že sa bohu odcudzil a stal sa tvorom úplne opusteným, nešťastným a trpiacim. Jediným východiskom z tohto neutešeného stavu je jeho úplná podriadenosť božej vôli, úplné poprenie vlastných osobných ľudských záujmov a potrieb, vlastnej individuality. Človek je v podstate projektom boha, sám osebe nemá nijaký zmysel a nijakú hodnotu. Je uzavretým prvkom v totalite boha.

Aj z Hegelovho filozofického systému nám vyplýva teória človeka, ktorá popiera autentičnosť ľudskej bytosti. Človek však v Hegelovom poňatí svoju nedokonalosť a nešťastie prekonáva nie pokorou a bážňou pred tvárou boha, ale schopnosťou svojho rozumu, vyzbrojeného dialektikou myslenia priblížiť sa a poznať absolútnu pravdu, splynúť s Absolútnom. To znamená poznať, že jeho podstata je časťou Absolútna (boha), prostriedkom, ktorým sa Absolútny duch sám realizuje.

Nietzscheho poňatie človeka je celkom odlišné. Základom jeho koncepcie je absolútne autonómny jedinec, usilujúci sa všetkými prostriedkami realizovať projekt nadčloveka. Je to konkrétny, *existujúci* človek, ktorý sa vyvíja, uplatňuje nie vo sfére abstraktných ideí, ale v pohybe svojho individuálneho života, nie v konceptualizovaných podstatách, ale vo svojej reálnej existencii. Podľa Nietzscheho podstata človeka je vymedzená jednak prírodnými a spoločenskými podmienkami života a jednak základnou túžbou stať sa nadčlovekom. Predpokladom realizácie tejto túžby je vôľa po moci, t. j. vôľa zmocniť sa a podriaďiť si akýmkol'vek spôsobmi všetky vonkajšie prostriedky. Človek sa stáva nadčlovekom prekonaním všetkých vonkajších obmedzení vlastného života, postavením seba ako určujúcej miery v každom vzťahu k prírode, spoločnosti a k jedincom.

Nerovnosť prírodných a spoločenských podmienok života ako aj rozdielny stupeň vôle po moci u jednotlivých ľudí spôsobujú, že nie každému je súdené stať sa nadčlovekom. V skutočnosti, podľa Nietzscheho, len malá hrstka fyzicky, psychicky a morálne silných jedincov môže dosiahnuť tento cieľ. Údelom ostatných je slúžiť ako prostriedok pre silných v ich úsilí o nadčloveka.

Aby sa človek mohol stať nadčlovekom, musí úplne poprieť existenciu boha, t. j. niekoho alebo niečoho, čo by bolo nad ním, čo by vymedzovalo jeho činnosť, určovalo jeho ciele: „Sú mŕtvi všetci bohovia,“ volá Zarathustra, „teraz chceme, aby žil nadčlovek.“¹ Svet podľa Nietzscheho proste existuje, avšak nieto nikoho, kto by mu dával zmysel. Svet vôbec sám osebe nemá žiaden zmysel. Má iba ľudský zmysel v hodnotách, ktoré mu dáva človek. Človek je ontologickým východiskom pre určovanie všetkých rozmerov sveta. V tomto zmysle je nad svetom, je zákonodarcom, sudcom, ktorý nikomu nezodpovedá za svoje činy. Nietzscheho vzbura proti bohu je v podstate vzbúrou proti systému, v ktorom človek predstavuje neautentickú, odvodenú zložku reality, v ktorom je popretá jeho jedinečnosť a osobitosť. Jedinečnosť človeka nevidí len v schopnosti projektovať ideály, najmä ideál nadčloveka, ale aj v takých existenciálnych stavoch — výlučne ľudských stavoch — ako je nešťastie, bezdomovosť, hrôza, hanba, súcitiť a pod. A práve

¹ B. Nietzsche, *Tak pravil Zarathustra*, Praha 1920, 70.

vzhľadom na tieto stavy človek *nechce byť videný*, nechce mať svedka, ktorý by videl do jeho vnútra. Zarathustra hovorí „najohyzdnejšiemu človeku“ tieto slová: „Nezniesol si toho, ktorý ťa videl — ktorý ťa neustále videl a skrz-naskrz ťa prehliadol, ty najohyzdnejší človek! Pomstil si sa na tomto svedkovi.“ A on odpovedá: „Stále ma videl, na takom svedkovi som sa chcel pomstiť, či sám už nebyť živý. Boh, ktorý videl všetko, i človeka, ten boh musel zomrieť. Človek neznesie, aby taký svedok žil.“² Ako vidno, motív „býť videný“, tak často používaný v úvahách súčasných existencialistov, je Nietzscheho objavom.

Nietzscheho filozofiu človeka značne ovplyvnili názory Schopenhauera o absurdnosti ľudskej existencie. Bol presvedčený, že človek jeho doby je skutočne tragickou bytosťou. Absurdnosť a tragičnosť však nie sú pre neho nevyhnutným osudom človeka. Sú dôsledkom odosobnenia, kolektívizácie, zmasovenia človeka. Absurdnú a tragickú existenciu prežíva človek stratený v totalite štátu, národa, v mechanizme priemyselnej civilizácie, ktoré ho menia v prostriedok. Neprijíma Schopenhauerovo východisko upnúť sa buď na transcendentný svet ideí, alebo hľadať útočisko v budhistickej nirváne. „Človek je niečo, čo musí byť prekonané,“ je heslo jeho projektu nadčloveka. Musí byť prekonaný človek ako prostriedok, ako tragická a absurdná bytosť a musí sa zrodiť človek — boh: autentický jedinec, fyzicky, morálne a intelektuálne pripravený budovať svoj svet v obklopujúcom ho vesmíre. Projekt nadčloveka musí byť realizovaný všetkými prostriedkami, preto nemá miesto moralizmus Sokrata ani chladná racionalistická skepsa Euripida.

Mnohým Nietzscheho názorom nemožno poprieť originalitu a zaujímavosť, a predsa jeho filozofia nadčloveka je absurdnou filozofiou. Znehodnotením spoločenského aspektu ľudskej existencie znehodnocuje aj jej individuálny aspekt. Jeho nadčlovek nemá zmysel svojej existencie v postupnom poľudšťovaní seba i svojho prostredia, v rozvíjaní a uplatňovaní ľudskej dôstojnosti, v rozvíjaní svojich duchovných schopností, tým menej v prehlbovaní vzťahov k ostatným ľuďom, k spoločnosti. Jeho nadčlovek vôbec nemá žiaden zmysel. Je plodom Nietzscheho predstavy človeka rovného bohu Dionýzovi, ktorý pre vlastnú zábavu, podobný dieťaťu, raz svet stavia, raz zase búra, podľa svojich nálad a vrtochov. V takejto zábave pojmy ako „dobro“ a „zlo“ nemajú nijaké opodstatnenie a nemá ho ani pojem „zodpovednosť“, „ohľaduplnosť“, a „morálnosť“. Nietzscheho filozofia človeka je filozofiou amorálnosti a egoizmu.

A predsa to bol práve Nietzsche, ktorého filozofické názory značne vplývali na vývin západoeurópskej filozofie v našom storočí v smere jej zvýšeného záujmu o problémy človeka. Nie div, že také vplyvné filozofické prúdy ako „filozofia človeka“ i existencializmus pokladajú Nietzscheho za svojho predchodcu a priamo alebo nepriamo sa hlásia k jeho myšlienkovému odkazu.

Z hľadiska vývinu filozofickej antropológie dôležitú úlohu zohrala filozofia Maxa Schelera, považovaného za jedného z jej popredných priekopníkov. Scheler — „katolícky Nietzsche“ — ako ho niektorí nazývajú, v poslednom období svojho života sa skoro výlučne sústredil na problémy filozofickej antropológie.

² Tamtiež, 229—230.

Jeho prácu *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928) možno považovať za viac-menej ucelený pokus o teóriu človeka.

Základom Schelerových antropologických úvah je myšlienka, že človek zaujíma výlučne špeciálne miesto vo svete. Jeho špeciálnosť spočíva v jedinečnej možnosti a schopnosti prekračovať nielen seba samého, ale aj celý svet. Je preto nemožné, aby ktorákoľvek vedná disciplína alebo filozofia mohla obsiahnuť a poňať celého človeka. Kríza moderného človeka podľa neho spočíva v strate dôvery, že veda a filozofia môžu dať uspokojivú odpoveď na otázky, čo je človek a aké je jeho postavenie vo svete. Ani ľudský intelekt alebo pozorovanie, ani analytické postupy nemôžu viesť k rozriešeniu záhady ľudského bytia, pretože sa nachádza vo sfére neprístupnej bežným vedeckým alebo filozofickým metódam a spôsobom uvažovania. To neznamená, že Scheler zaznáva alebo podceňuje význam vedy. Tvrdí len, že jej poznatky o človeku môžu byť iba fragmentárne, zďaleka nepostačujúce pre teóriu človeka.

Špecifické postavenie človeka podľa Schelera spočíva v jedinečnej zvláštnosti ľudského ducha ako „čistej“ aktuality preniknúť do samých základov bytia a nahliadnuť do esenciálnych foriem štruktúry sveta. Táto sila ľudského ducha nie je silou ľudského intelektu alebo „čistého“ myslenia, ako sa domnievajú Hegel alebo Kant. Je špecifickým výrazom ľudského ducha ako absolútne nového princípu vo svete. Ľudský duch, to je podstata a existencia, vnútorná jednota esenciálnych a existenciálnych komponentov bytia. Akt „ideácie“ predstavuje jedinečnú schopnosť ľudského ducha oddeliť od seba podstatu od existencie, a tak skúmať ich vzájomný vzťah, postavenie ľudskej existencie v základnej štruktúre sveta.

Ako sme videli, základom Schelerovej teórie človeka je predpoklad jestvovania ľudského ducha ako úplne nového princípu vo svete. Úlohu filozofickej antropológie potom vidí v skúmaní aktivít ducha smerom k základným formám štruktúry sveta ako i k existenciálnym formám ľudského bytia. Jeho „ľudský duch“ ako „čistá“ aktivita je však príliš hypotetickým pojmom, práve takým ako akt „ideácie“. Odrhnutý od prírodných a spoločenských podmienok života, dokonca od rozumovej a emocionálnej aktivity človeka, nie je ničím iným ako jedným zo známych výplodov Schelerovej filozofie apriorizmu, zaťaženej komplexom menejcennosti proti prudko sa rozvíjajúcej vede a vedeckej filozofii.

*

Na XIII. medzinárodnom filozofickom kongrese v Mexiku, venovanom problematike človeka, odznelo viacero referátov venovaných otázkam filozofickej antropológie. V poslednom čísle *Otázok marxistickej filozofie* (č. 6, ročník 1963), kde je uverejnený môj referát o kongrese, zmieňujem sa o príspevku M. A. Virasora, argentínskeho filozofa, a hodnotím ho ako jeden z najvážnejších pokusov o ucelenú teóriu človeka. Už názov príspevku *O základoch filozofickej antropológie ako novej vedy a novej koncepcie človeka* prezrádza autorov zámer. Virasoro zreteľne dáva najavo, že mu ide o filozofickú antropológiu ako exaktnú vednú disciplínu ktorá vymedzuje všeobecné základy novej (jeho) koncepcie človeka.

Zámer zaiste vážny, i keď v ňom badať ozvenu Husserlových snáh vybudovať filozofiu ako striktnú vedu. Na to má slúžiť hlavne fenomenológia ako metóda

podľa neho precízne opisujúca a interpretujúca javy, vylučujúca tradičné prístupy a zastaralé predpoklady. Virasoro sa však chce dištancovať od Husserlovej fenomenológie v dvoch podstatných bodoch:

Po prvé, v chápaní fenomenologickej intuície ako metafyzickej intuície, a nie ako v prípade Husserla intuície podstat. Tým chce jednak rozšíriť predmet fenomenologickej intuície na javy v pohybe, zmene, čo považuje za zvlášť dôležité z hľadiska opisu ľudských, existenciálnych fenoménov, a jednak postaviť fenomenológiu na realistický základ.

Po druhé, v prístupe k hlavnému predmetu bádania — k človeku, ktorého chápe ako dialektickú realizáciu jeho podstatných znakov v procese jeho vývinu, znakov, ktoré nemožno zachytiť a opísať statickým spôsobom, ale len pomocou dialektiky, schopnej zachytiť a reprodukovat' dialektický proces sebatvorenia človeka.

Podľa Virasora podstatným, určujúcim znakom človeka je, že je procesom, že je dynamickou štruktúrou, ktorá sama seba realizuje a tvorí. Z tejto pozície odmieta Husserlovu teóriu čistého vedomia, ktorá denaturalizuje človeka, a nahrádza ju teóriou ľudského vedomia formovaného prirodzenou povahou človeka. Rovnako kriticky sa stavia aj k Heideggerovej „existenciálnej hermeneutike“, podľa ktorej človek žije v otvore Bytia: samo Bytie je večné a konečné, a preto nepotrebuje byť realizované, ale len „dosvedčované“.

Zatiaľ by sa nám mohli zdať Virasorove úvahy dosť povzbudivé. Treba sa však zastaviť a venovať pozornosť jeho metafyzickej intuícii, ktorá, ako sám hovorí, má za cieľ uchopiť konečnú štruktúru bytia. Jej oprávnenosť Virasoro stavia na predpoklade vnútornej jednoty vedomia a bytia. A tu začíname tušiť Hegelovho ducha v jeho filozofii. Podstatou metafyzickej intuície je zachycovanie a evidovanie niečoho, čo vraj prekračuje naše individuálne bytie, čo je mimo nášho bytia. Tušíme vraj, že ide o niečo, čo sice nie je konečné, večné, absolútne, čo však nás pre-máha, ide mimo naše ja a dokazuje nám väčšiu všeobecnosť a rozsah, ako je naše individuálne ľudské bytie. A tak pomocou metafyzickej intuície prichádzame k poznaniu, že v nás samých sa nenachádza podstata nášho bytia, že naše bytie je závislé a *odvodené*³ od niečoho, čo je oveľa všeobecnejšie a na čom my len participujeme.

Virasoro proti čistej subjektivite stavia vonkajšiu transcendentnú realitu a svoju teóriu človeka stavia na syntéze ľudského subjektu s touto realitou. Správne vidí, že človek žije vo svete predmetov a javov, že žije vo svete, v ktorom žijú i „druhí“. Správne tvrdí, že „človek je úplne človekom tou mierou, akou je schopný osvojiť si v sebe vonkajšie danosti, viac alebo menej kompletne realizovať syntézu seba v nich, súčasne rozpoznať ich ako hodnotné momenty seba samého“.⁴ Jeho cesta za transcendentnom však ide ďalej, tam, kam smerujú cesty idealisticky uvažujúcich mysliteľov. „Zmysel realizácie človeka v jeho transcencii spočíva v syntéze jeho čisto subjektívneho ja, jeho slobody v priebehu jeho života a inten-

³ *Comunicaciones Introductorias*. Memorias del XIII. Congreso Internacional de Filosofía. Universidad Nacional autónoma de México 1963, 135.

⁴ Tamtiež, 137.

cionálnych aktov s objektivitou ducha, ktorý sám seba *projektuje* v clone večnosti, v jednote, od ktorej jedinej môže očakávať plnosť a pravdu svojho ja.“⁵

V ďalších úvahách nás už nemôže prekvapíť Virasoro hoviarici o „titanskom boji“, ktorý musí človek zvädzať so svojimi sklonmi upútať sa na „nižšie“ oblasti reality a tu sa extrapolovať, čo znamená riskovať, že sa stane otrokom nižších záujmov, že bude anihilovaný týmito realitami. Titanský boj nazýva tiež dialektickým bojom, ktorý zvädza človek vo svojom vnútri na ceste za univerzálnym bytím, aby podriadil svoje vedomie univerzálnemu vedomiu. Univerzálne bytie je mystériom, nemožno ho kodovať a vymyká sa každej možnej antropologickej interpretácii.

Doteraz sme sledovali niektoré pokusy o riešenie problematiky človeka, o vymedzenie predmetu filozofickej antropológie, o teóriu človeka, ktoré neprekročili rámec idealistického spôsobu uvažovania. Predstavitelia minulej i dnešnej nemarxistickej filozofie skoro bezvýhradne prijímajú názor, že materialistická filozofia je z principiálnych dôvodov neschopná vytvoriť filozofiu človeka, že nič takého ako materialistická filozofická antropológia alebo materialistická teória človeka nemôže vzniknúť. Materializmus vraj redukuje človeka na „vzájomné pôsobenie fyzikálnych, chemických a či biologických a fyziologických činiteľov. Človek v materialistickej filozofii je interpretovaný buď ako stroj fungujúci podľa zákonov mechaniky, podobne ako iné jednoduchšie stroje, alebo ako živočích zvädzajúci ako iné zvieratá neúprosný boj o život, poháňaný pudmi a inštinktami, ktoré v podstate usmerňujú aj jeho rozumové, citové a vôľové prejavy.

Podľa názorov odporcov marxistickej filozofie ani dialektický a historický materializmus nie je primeranou bázou pre riešenie problémov človeka a nemôže byť východiskom pre filozofickú antropológiu. Zdanlivo vraj robí krok dopredu, keď kladie do popredia spoločenskú stránku človeka pred biologickú a fyziologickú stránkou, avšak človeka redukuje na súhrn spoločenských vzťahov, na produkt spoločenského vývinu a koniec koncov na produkt vzájomného pôsobenia materiálnych síl prírody. Preto vraj ani marxistická filozofia nemôže dať odpovede na otázky, ktoré stoja v centre pozornosti filozofickej antropológie.

Je pravda, že predvedecký materializmus vulgarizoval, zjednodušoval výklad človeka ako jedinca i ako spoločenského tvora, že deformoval jeho špecifický ľudskú podstatu. Názory, ktoré o človeku rozvíjal La Mettrie, Holbach alebo Moleschott, Vogt a Büchner dávajú príliš málo predpokladov pre vybudovanie vedeckomaterialistickej filozofickej antropológie. Ani Feuerbachov antropologický materializmus, ako to hneď ukážeme, neznamená podstatný krok dopredu.

Je tiež pravda, že na báze vedeckomaterialistickej filozofie nebola doteraz vypracovaná primeraná filozofia človeka, že i v marxizme sa objavovali zjednodušujúce a vulgarizátorské tendencie.

A predsa, ako ukážeme, existujú všetky predpoklady pre tvrdenie, že skutočne reálna a vedecky koncipovaná filozofická antropológia je možná iba na platforme vedeckomaterialistickej filozofie a že základný náčrt teórie človeka je obsiahnutý v diele K. Marxa.

⁵ Tamtiež, 137.

Vráťme sa, čo i len nakrátko k Feuerbachovi. Tento najznámejší predstaviteľ predmarxistického materializmu v určitom zmysle hlboko nazrel do problematiky človeka. Cez kritiku náboženstva sa dostal do bezprostrednej blízkosti takých problémov filozofickej antropológie, ako sú problémy odcudzenia a odludštenia. Dalo by sa azda povedať, že Feuerbach (v danom smere) obrátil Hegela na hlavu. Hegel vo svojej *Fenomenológii ducha* venuje veľa miesta úvahám o odcudzení. Svetový duch, Boh, Absolútno, Idea — pojmy, ktoré u neho znamenajú v podstate jedno a to isté — sa odcudzujú sebe v diele, ktoré vytvárajú, teda v reálnom svete i v človeku. Návrat k sebe ide cez negovanie, poprenie konkrétnych, existenciálnych foriem reálnych daností sveta.

Pre Feuerbacha stredobodom sveta je človek. Človek vedený túžbou po dokonalosti i strachom pred neznámymi silami prírody si robí projekty svojho ideálu, ktorým chce byť on sám. Tak vznikol i ideál dokonalej, všemocnej, všemúdrej, nadprirodzenej bytosti — boha. Tento ideál sa stal zdrojom náboženskej úcty, fantastických vízií, v ktorých človek zabúda na svoj pozemský svet, svoj každodenný život, na seba a v ktorých sa nakoniec sebe samému, svojej podstate odcudzuje. S odcudzením zároveň prichádza odludštenie; všetko ľudsky najcennejšie, najdôstojnejšie prevádza na druhý svet. Pozemský svet vyhlasuje za údolie smútku a celkom prirodzeným sa mu stáva utrpenie, nešťastie, krutosť, násilie a otroctvo.

Feuerbach dobre vidí, že boh je v skutočnosti odcudzená podstata človeka, a vie, že návrat človeka k sebe samému, cesta k poľudšťovaniu človeka môže ísť iba cez zrušenie nadpozemských ideálov, náboženských ilúzií. A predsa si zatarasuje cestu k pozitívnemu východisku (ktoré by ho mohlo priviesť k materialistickej filozofii človeka) hľadiskom, podľa ktorého je vraj pevným a prirodzeným znakom ľudskej povahy, že človek hľadá svoju dokonalosť, veľkosť a ľudskosť v idei boha. Uvedené hľadisko je viac-menej dôsledkom vulgárnomaterialistického poňatia človeka: Feuerbach ide až tak ďaleko, že biologicko-fyziologické funkcie vyhlasuje u človeka za primárne. Tak sa zdá, že ideálny svet má byť z hľadiska Feuerbacha akousi kompenzáciou živočíšnych náklonností človeka.

Marx dobre prehliadol slabiny Feuerbachovej filozofie a neváhal odmietnuť jeho abstraktné poňatie človeka. Proti abstraktné poňatej prirodzenosti človeka postavil jeho konkrétnu spoločensko-sociálnu prirodzenosť, v ktorej človek ako produkt i tvorca spoločenských vzťahov neustále utvára a dotvára svoj spoločenský a ľudský profil.

O Feuerbachovom materializme by sa v konečných dôsledkoch dalo azda povedať to isté, čo Marx a Engels povedali a materializme Hobbesovom: že sa „stáva nepriateľský človeku“.⁶

*

V súčasnej dobe rastie záujem o filozofickú antropológiu aj v radoch marxisticky orientovaných filozofov. Všeobecne sa pociťuje potreba venovať zvýšenú pozornosť problematike človeka. Popri názoroch, že marxizmus nepotrebuje filozofickú antropológiu, pretože je fakticky v ňom obsiahnutá a rozpracovaná, objavujú sa čoraz viacej názory, že práve v tomto smere ide o zanedbanú oblasť marxistickej filozofie,

⁶ K. Marx — B. Engels, *Spisy II*, Praha 1961, 148.

že pokiaľ ide o problematiku človeka, vzniká vo vývoji marxizmu „teoretická medzera“ (Schaff).⁷ Podľa Schaffa je potrebné sústrediť sa hlavne na dva okruhy problémov: na problém ľudskej osobnosti a na problém zmyslu života. Existencializmu pripisuje zásluhu, že správne postavil otázky filozofie človeka, i keď ich nevedel a nemohol správne vyriešiť. „Kariéra existencializmu,“ píše, „bola u nás vo veľkej miere dielom našich rúk.“⁸ „Z existencializmu berieme problematiku, na ktorej on dozrel, hoci ju vyriešil falošne.“⁹ Pre marxizmus je filozofia človeka zatiaľ len „šancou“.¹⁰

Zdá sa, že bude veľmi potrebné zamyslieť sa nad prínosom existencializmu v oblasti filozofickej antropológie. Predovšetkým bude treba urobiť zásadnú diferenciáciu hľadísk jednotlivých predstaviteľov existencializmu. V našej úvahe sústredíme pozornosť výhradne na filozofiu J. P. Sarrtra, nielen preto, že sa všeobecne považuje za jedného z hlavných predstaviteľov existencializmu, ani nie preto, že je u nás i vo svete najznámejším existencialistickým filozofom, ale preto, že sa sám, najmä v poslednom čase, jednoznačne vyhlasuje za marxistu a že hovorí o „pohltení“ svojho existencializmu marxizmom.

Sartrove výroky o vzťahu existencializmu a marxizmu sú veľmi pozoruhodné (nie div, že zaujali aj A. Schaffa). Vo svojej poslednej obsiahlej filozofickej práci *Critique de la raison Dialectique* napr. píše: „Vo chvíli, keď marxistické výskumy prijímú ľudské rozmery za základ antropológie, existencializmus stratí dôvod existencie.“¹¹ Alebo „marxizmus je neprekonanou filozofiou našich čias, kým existencializmus a jeho racionálna metóda sú enklávou v samom marxizme, ktorý ju zároveň rodí a odmieta“.¹² Sartre ďalej hovorí o pohltení a súčasne zachovaní existencializmu vtedy, ak prestane byť „zvláštnou analýzou, aby sa stal základom každej analýzy“.¹³ Nie je však vôbec jednoduché vymedziť, čo všetko Sartre pod existencialistickou analýzou rozumie. Sledujme napr. malú ukážku jeho analýzy faktu, že okrem mňa existujú aj druhí. Sartre sa nespolieha na poznatky a dôkazy z histórie, filozofie, sociológie alebo z praktickej činnosti ľudí. Dôkazom som ja sám, skutočnosť, že sa hanbím. Hanba je totiž u Sartra výrazným dôkazom toho, že som videný druhými takým, akým skutočne som, akým som nechcel byť videný druhými. V očiach druhých poznávam, že existujem ako vec, predmet, že som objektívnou realitou a nielen čistou subjektivitou. „Som videný — preto som.“¹⁴ „Pretože je tu druhý, mám svoj vonkajšok, mám svoju prirodzenosť.“¹⁵ „Byť videným očami druhých“ je obľúbenou témou nielen Sartrových filozofických, ale aj literárnych prác. Známe sú najmä jeho psychoanalytické diela *Reflexions sur la Question Juive* (1946), *Baudelaire* (1947) a *Saint Genet, Comédien et Martyr* (1952). Baudelaire je nešťastný, zúfalý, pretože nemôže uniknúť zraku druhých.

⁷ A. Schaff, *Filozofia človeka*, Bratislava 1963, 9.

⁸ Tamtiež, 10.

⁹ Tamtiež, 29.

¹⁰ Tamtiež, 26.

¹¹ J. P. Sartre, *Critique de la Raison Dialectique*, Paris 1959, 40.

¹² Tamtiež, 39.

¹³ Tamtiež, 41.

¹⁴ J. P. Sartre, *The Reprieve*, New York 1947, 407.

¹⁵ J. P. Sartre, *L'Être et de Neant*, Paris 1945, 263.

ktorí ho súdia podľa zákonov, ktoré nepozná a ktorých úlohou je pretvárať ho vo veci (str. 119). „To je pravá prostitúcia — patríš všetkým“ (str. 119). Genet ako dieťa prichytený pri krádeži stáva sa zlodejom, t. j. tým, čím bol videný očami druhých: chce byť sebe subjektom v tom, v čom bol druhým objektom.

Vráťme sa však k našej základnej téme. I keď Sartre nevypracoval osobitne teóriu človeka, jeho práce dávajú dostatočný materiál na jej koncipovanie. Predovšetkým je nad všetku pochybnosť, že v Sartrovej koncepcii vystupuje človek ako autonómny jedinec; určujúcimi znakmi, vymedzujúcimi jeho podstatu, sú najmä: *základná túžba, originálny projekt a autentická existencia*. Prvý znak Sartre formuluje v téze: „človek vo svojej podstate je túžba byť bohom“.¹⁶ Chce tým povedať toľko, že základnou túžbou človeka je dosiahnuť, aby svet vo svojom celku bol obsiahnutý a riadený ľudským vedomím, aby vonkajší svet vecí a javov sa stal ľudským svetom, aby bola dosiahnutá totožnosť medzi ním a ľudským vedomím. Originálny projekt má predstavovať transcendentný cieľ, aby človek, ktorý je pôvodne ničím, stal sa všetkým. Ničím je v tom zmysle, že nespríkladňuje nijaký vopred daný vzor či projekt, že nie je odvodený z nikoho a z ničoho, že nemá podstatu, ktorá by bola náčrtom jeho vývinu, zmyslu a cieľov jeho života. Svoju podstatu si *tvorí* svojím existovaním. V tomto zmysle treba chápať základnú tézu existencializmu o priorite existencie pred podstatou. Pretože nie je ničím vymedzený a určený, je absolútnou slobodou, absolútnym tvorcom svojho osudu. Prírodné a spoločenské podmienky života nie sú prekážkou, ale naopak, podmienkou realizovania slobody, t. j. pretvárania sveta „v seba“ (l'en-soi) na svet „pre seba“ (pour-soi). Konečne autentická existencia znamená asi toľko, že človek je autentickou bytosťou iba subjektívnou stránkou svojej existencie.

Podľa Normana Greena možno Sartrovu koncepciu človeka zhrnúť do týchto bodov: 1. Človek je takým, ako sa chová, a predsa ho v žiadnom prípade nemožno redukovať na to, čo urobil, iba keď je mŕtvy. Ako taký ostáva vo svojej podstate mystériom. 2. Človek — to je jeho situácia, a predsa nemôže byť oddelený od toho, čo jeho miesto a čas z neho urobili. Napriek tomu je zodpovedný za to, čím je a čím je pre svoje prostredie. 3. Ľudské myslenie a chovanie sú determinované jeho originálnym výberom, čo je podobné freudovskému determinizmu, a predsa je slobodný. 4. Každý ľudský čin vyžaduje morálnu interpretáciu, a predsa neexistujú žiadne objektívne morálne princípy. 5. Základným vzťahom človeka k iným je konflikt, a predsa nachádza seba iba v spojitosti s druhými.¹⁷

Zdá sa nám, že N. N. Greene pomerne dobre postihol základný rámec Sartrovej koncepcie človeka. Je možné, že dnešný Sartre by mal proti nemu určité výhrady. Znamenalo by to však, že prehodnotil celé svoje doterajšie dielo. Zatiaľ sme od kázaní len na jeho vyhlásenie o tom, že je marxistom a nemáme ešte v rukách sľubované nové dielo, venované problémom etiky. Možno, že ono bude skutočným návodom pre materialistickú filozofickú antropológiu, že prinesie nielen správne stavenie problémov o človeku, ale aj ich správne riešenie.

¹⁶ Tamtiež, 566.

¹⁷ Norman Greene — Jean-Paul Sartre, *The Existentialist Ethic*, The University Michigan Press 1961, 205—206.

Sartre, podľa toho, čo doteraz o ňom vieme, akosi sa príliš ľahko a priamočiaro (napriek zložitým analýzám a opisom) dostáva k predstave autentického a autonómneho jedinca. Robí to často za cenu nedostatočného zváženia historických a spoločenských determinantov, ktoré na jednej strane človeka vymedzujú, no súčasne sú ním tiež vymedzované. Nie div, že mnohí Sartra kritizujú pre jeho ľahkovážny postoj k vedeckému poznaniu, k vede alebo že jeho filozofiu označujú ako „filozofiu zúfalstva, beznádeje“ ako „filozofiu asociálnu a ahistorickú“.¹⁸

*

V úvodnej časti našej štúdie sme napísali, že základné tézy pre vedeckomaterialisticky orientovanú filozofickú antropológiu sú obsiahnuté v Marxovom diele. Ide predovšetkým o tézu, že človek tvorí sám seba svojou prácou, a tézu, že ľudské dejiny sú produktom činnosti ľudí. Z týchto téz vyplýva, že človek je autentickou bytosťou svojou schopnosťou tvoriť seba a svoje dejiny. Vývin človeka a ľudstva sa neodohráva vo sfére ideí a pojmov, ale v konkrétnej činnosti ľudí, v činnosti, v ktorej sa poznávajú a pretvárajú vonkajšie podmienky života. Dejiny ľudstva sú autentickým dielom preto, že neexistuje žiaden ideálny vzor, hotová schéma alebo vopred daný projekt, ktorý by realizovali. Ak by tomu bolo tak, všetka tvorivá činnosť ľudí by spočívala iba v kopírovaní alebo „uchopovaní“ vopred daného vzoru, sám človek by bol iba jeho odvodeninou. Dejiny ľudstva sú teda originálnym projektom a dielom človeka a ľudí, inak by museli byť projektom a dielom niekoho, kto stojí mimo nich alebo nad nimi.

Človek existuje a pôsobí vo svete, ktorý existuje objektívne a nezávisle od neho. Sám je súčasťou tohto sveta. Je predmetom, vecou a svojou objektívnou povahou ako ostatné predmety a javy zapadá do rámca vzájomného pôsobenia objektívnych síl a zákonov prírodného diania.

Človek existuje a pôsobí v spoločnosti ľudí, je teda nielen prírodným, ale aj spoločenským tvorom. Radí sa do určitých pomerov a nevyhnutne zapadá do rámca určitého vývinového stupňa danej spoločnosti. Je produktom daných pomerov i produktom daného spoločenského vývinu. Je súhrnom spoločenských vzťahov.

Človek existuje a pôsobí v sebe samom, a to tak, že duchovne reprodukuje vonkajšiu objektívnu skutočnosť. Táto ľudská činnosť má málo spoločné s kopírovaním alebo uchopovaním: je to originálna tvorivá činnosť, ktorej výsledkom je nová idea alebo nový projekt, podľa ktorého chce človek ďalej existovať a ďalej pôsobiť. Je jedinečným dielom integrovania poznatkov ľudského rozumu s morálnymi a estetickými kvalitami jeho osobnosti na subjektívnej báze, ktorú predstavuje ľudská emotivita. Ľudská emotivita sa tu nechápe ako bežný emocionálny život človeka, i keď tvorí jeho základ, ale ako základná túžba: mať sa dobre a mať sa lepšie (nie v utilitaristickom zmysle slova). Voľne povedané, človek poznáva vonkajšiu skutočnosť nie tak pre radosť z poznávania, ako preto, aby ju mohol pretvárať, a tak zlepšovať podmienky svojej existencie.

Úlohou filozofickej antropológie je predovšetkým skúmať tento ontologický

¹⁸ A. Schaff, *Filozofia človeka*, Bratislava 1954, 14.

aspekt ľudskej existencie, ktorý vyjadruje originalitu a jedinečnosť človeka vo svete a ktorým človek vnáša do skutočnosti nový — ľudský rozmer. Filozofická antropológia nevyhnutne musí stavať na poznatkoch jednotlivých vedných disciplín, jednak preto, že nás oboznamujú s vlastnosťami predmetov, jednak preto, že nás oboznamujú s jedinečnou schopnosťou človeka duchovne reprodukovat skutočnosť. Filozofická antropológia vychádza z vedy, aby sa k nej opäť vrátila s určením jej ľudského zmyslu v diele, ktorým je sebatvorení človeka a ľudskej spoločnosti.

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ КАК ТЕОРИЯ ЧЕЛОВЕКА

Я. Боднар

Статья, посвященная проблематике философской антропологии, представляет собой попытку дать очерк теории человека. Автор старается показать непоследовательность общей антропологии, как науки о человеке. Эта непоследовательность вытекает из неспособности дать цельное, систематическое изложение существенных знаков человеческой реальности. Антропология не сумела противостоять тенденциям свести сущность человека раз на физико-биологические и физиологические, раз на общественные и социальные компоненты. Поэтому, по мнению автора, необходима философская антропология или же Философия человека, которая хотя и исходит из знаний о человеке, приобретенных отдельными научными дисциплинами (археология, палеонтология, физиология, психология, социология и т. п.) и полностью признает их, все таки она старается все эти знания объединить и в плане философских рассуждений создать цельную, связанную теорию человека. В основном это значит, что ии интересуется онтологическое определение сущности человека.

Автор подвергает критическому анализу некоторые попытки создать философскую антропологию на идеалистической основе и старается доказать, что создать научную теорию человека можно лишь на основе научно-материалистической философии. Он исходит из известного высказывания К. Маркса, в котором доказывается, что основной спецификой человека является факт себясоздания собственным трудом. Своим трудом человек создает очеловеченный мир и самого себя ставит новым размером объективной действительности. Своим трудом, основным мотивом которого является проект, идея будущего, человек исходит из естественных и общественных условий, сознает их определяющий характер, но одновременно он выходит за их рамки, так как он антропоморфизует их, дает им человеческий смысл и назначение.

PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY AS A THEORY OF MAN

J. Bodnár

The study, dedicated to the complex problem of philosophical anthropology is an endeavour to present an outline of theory of man. The author tries to demonstrate the inconsistencies of general anthropology as a science on man. These inconsistencies flow from the inability to give an integral, systematic interpretation of the essential sings of human reality. Anthropology was not able to resist to the tendencies aiming at the reduction of the essence of man some time to its physically-biological and physiological, another time to social components. Hence, according to the author, philosophical anthropology is unavoidable, or at least a philosophy on man is needed, i. e., a philosophy which issues from and fully respects all the knowledge on man obtained by means of the different scientific disciplines (archeology, paleontology, physiology, psychology, sociology.

etc.), which, however, tends to integrate all this knowledge, and which tries to elaborate — at the level of philosophical considerations — an integrated, coherent theory on man. This actually means that it aims at an ontologic assessment of the essence of man.

The author critically analyzes some attempts made at philosophical anthropology from the positions of idealism, and he tries to prove that a scientifically based theory on man can be established exclusively on the basis of a scientifically-materialistic philosophy. His point of departure is the known statement of K. Marx according to which the basic specificity of man is the fact of self-creation by the proper work of man. By his work man creates a humanized world, he considers himself as a new dimension of objective reality. By work the main motif of which is a project, an idea of his future, man starts from natural and sociological conditions, he becomes aware of their determination; at the same time, however, he transcends them by making them anthropomorphic, i. e., giving them human features and mission.

POSTAVENIE A ÚLOHY SOCIOLOGIE V NAŠEJ SPOLOČNOSTI

ANDREJ SIRÁCKY

V našich úvahách o historickom materializme a sociológii, o povahe spoločenských javov a procesov je ešte vždy mnoho neplodného špekulovania a filozofovania. Zdá sa, že sa dogmatické (a iné chybné) názory na úseku spoločenských vied najťažšie prekonávajú a nové javy a tendencie, charakterizujúce rozvoj nových vedných disciplín, v tejto oblasti si len pomaly vydobývajú „domovské“ právo. Vyskytuje sa aj podivný názor, akoby úvahy o *spoločnosti vôbec* neboli zlučiteľné s *konkrétnosťou* výskumu spoločenských procesov. Akoby spoločenský vývoj ľudstva pri všetkých *zuratoch, kvalitatívnych skokoch* netvoril od samého vzniku ľudskej spoločnosti aj *kontinuitný proces*. A je predsa jasné, že materialistické poňatie dejín i spoločnosti umožňuje dať *do súladu vedeckú spoločenskú teóriu s metódou skúmania faktov*. Len na základe prísnej vedeckej analýzy možno spresňovať existujúce poučky a hlbšie rozpracovaná teória poskytne empirii nové podnety a úlohy. Preto je potrebné pokračovať v ceste, ktorú ukázal Marx, a miesto abstraktného uvažovania o povahe spoločenských procesov treba ich skúmať a analyzovať vedeckou metódou. Teoretické zovšeobecňovanie nie je v rozpore s vedeckou analýzou faktov.

Netvrdím, že sme aj u nás už nepristúpili na niektorých úsekoch k vedeckej analýze spoločenských procesov. Začali sme s touto prácou, ale s určitou rezervou i s rozpakmi, a nie s príliš veľkou odvahou. Neprijemný a čudný pocit sa nás zmocňuje, keď porovnávame výskumnú, experimentálnu prácu v prírodných vedách a „výskumnú“ činnosť v niektorých spoločenskovedných disciplínach. A kladíme si otázku, na ktorú ťažko odpovedať: Prečo bolo možné bez predsudkov a obmedzení študovať napr. štruktúru hmoty, biologické útvary, biocenózy, rôzne mikroorganizmy, „sociológiu“ rastlín, psychično atď. a prečo nebolo možné za celých 20—30 rokov vlády dogmatického myslenia vedecky analyzovať sociálnu štruktúru a spoločenské procesy ako hociktorý iný jav prístupný bádaniu? Azda preto,