

## ONTOLOGICKÁ ANTROPOLÓGIA

Po prvých krokoch, v ktorých slovenská filozofia obnovovala, či nadväzovala nové kontakty a myšlienkovým pohybom vo filozofickej antropológii, objavuje sa na knižnom trhu prvá rozsiahlejšia pôvodná práca venovaná antropologickej problematike, Šíмова štúdia *Človek a svet*<sup>1</sup>. Filozofický problém človeka sa v nej nastoľuje v najvšeobecnejšej rovine ako konštitutívny problém samého filozofovania, v ktorom poznanie človeka je súčasne poznaním sveta a poznanie sveta — poznaním človeka. Zhodnotením tohto dialektického vzťahu získal autor príležitosť k produktívnemu prekonaniu krajností, zaťažujúcich ešte donedávna mienku našej filozofickej obce, objektivizujúceho a subjektivizujúceho chápania sveta a filozofie, z ktorých prvé vylučovalo antropológiu zo zoznamu filozofických disciplín, zatiaľ čo druhé jej význam v ňom až príliš preceňovalo. Filozofická antropológia medzitým zrejme už zaujala miesto, ktoré jej v systéme marxistického myslenia patrí a rýchlymi krokmi zaplňa biele miesta v systematickom obraze človeka a jeho vzťahov k svetu.

Svojrázne svedectvo o tom podáva aj recenzovaná kniha. Rozsah a štruktúra problémov, ktorými sa zaoberá, umožnili autorovi integrovať výsledky domácej i zahraničnej produkcie v ucelený obraz o stave teoretickej práce v oblasti marxistickej antropológie a sformulovať tak svojho druhu syntetickú základňu, z ktorej by mohla kriticky vychádzať ďalšia analýza.

V troch organicky na seba nadväzujúcich kapitolách charakterizuje autor naj-

skôr tradičné modely vzťahu človeka a sveta, konfrontuje s nimi dialektickomaterialistický model marxizmu a uzatvára svoj výklad úvahami o metodologicko-praktických dôsledkoch filozofického uplatnenia tohto modelu.

Za kritérium klasifikácie tradičných ontologických modelov, pretože modely vzťahu človeka a sveta sú predovšetkým ontologické a len potom antropologické, si autor zvolil formálnometodologické hľadisko, dopĺňované korekciami komprehzívno-teoretického hľadiska. Výsledkom je rozlíšenie troch základných tradičných modelov vzťahu človeka a sveta, ktoré autor označuje ako „mechanisticko-materialistický deterministický model“, „objektívnoidealistický finalistický model“, a subjektívnoidealistický indeterministický model“ (12—13). Priorita metodologického hľadiska je daná funkčnou úlohou pojmu „vzťah“ a významom metodológie pre rozuzlenie antinómie determinizmu a indeterminizmu, ktorá znemožňuje objektívnu interpretáciu interakcie človeka a sveta v špekulatívnych filozofiách (40). Táto priorita kladie dôraz na druhý zo spomenutých predikátov charakterizujúcich uvedené modely a stavia ich hodnotenie do svetla, ktorého produktívnosť preukázala už Heideggerova kritika metafyziky. Práve preto je však potrebné, aby vzťahy metodologicky odvodených predikátov boli celkom konzekventné: finalita, ako to autor na iných miestach (36—37) sám pripúšťa, je predsa iba formou determinizmu.

Z logického hľadiska nemožno považovať uvedené ontologické modely za korektné generalizácie. Ide v nich skôr o typizácie charakteristických filozofických postojov,

<sup>1</sup> Rudolf Šíma, *Človek a svet*, Filozofické aktuality, Bratislava 1969, 1—220.

okolo ktorých oscilujú jednotlivé historické názory na postavenie človeka vo svete ako varianty okolo najoptimálnejších riešení. Okrem metodologických a ontologicko-gnozeologických charakteristík sú v nich prirodzene sprítomnené aj antropologicko-axiologické charakteristiky, ktoré im práve dávajú špecifickú ľudskú relevanciu. V tejto svojej komplexnosti predstavujú vlastne trvale platné možnosti ľudskej reflexie, ktoré napriek historickej následnosti svojho vzniku; neschádzajú podnes zo scény kultúrnych dejín. Formálnosť metodologického prístupu k týmto modelom umožňuje koncipovať ich dejnosť v antagonistických triednych dejinách ako duchovný proces negácie, v ktorej je kauzálna determinácia vystriedavaná finálnou determináciou a materialistické stanovisko objektívne idealistickým, aby tieto posledné boli napokon samy vystriedané indeterminizmom a subjektívnym idealizmom.

V každom z týchto myšlienkových komplexov má síce človek vymedzené svoje pevné miesto, ale dá sa povedať, že toto miesto je dostatočne konkretizované iba ideovými súvislosťami vnútri modelov a ideovými vzťahmi medzi nimi? Zdá sa, že uspokojivú odpoveď na túto otázku nie je možné dať vychádzajúc iba z ideových predpokladov a chápanie „humánno-spoločenské korene“ historickej zmeny modelov len ako „nespokojnosť a vzburu“ voči reálnym dôsledkom a konkrétnej podobe toho-ktorého ontologického modelu (35). Ontologické modely sa konštituovali ako ideológie a ich konkrétny ľudský zmysel sa špecifikoval v neopakovateľných sociálnych súvislostiach, v ktorých fatalistický mechanistickomaterialistický model mohol hrať úlohu stimulu historickej iniciatívy buržoázie, materializmus mohol nadobudnúť „nehumanistickú“ (Hobbes) i humanistickú podobu (francúzsky materializmus), finalistický objektívny idealizmus sa mohol stať zástavou náboženských vojen v priebehu jednotlivých kríz feudalizmu alebo úbežiskom človeka vyčerpá-

ného protirečieniami kapitalizmu. Z tohto hľadiska sa javí formálnosť metodologického prístupu ku klasifikácii ontologických modelov ako síce opodstatnená, ale nie dostatočná, a výhodnosť jej prehľadných výsledkov ako výhoda len prvého priblíženia k neobyčajne rozmanitej fenomenalite filozofickej reflexie predmetného sveta. Takýto prístup má bezpochyby svoje opodstatnenie aj v prípade filozofickej antropológie, ale bolo by nedôsledné si neuvedomiť, že z jej osobitného hľadiska to napokon nie je vlastný prístup. Heuristický význam klasifikácií ontologických modelov nepochybne vzrastá s náročnosťou klasifikačných zreteľov, medzi ktorými zaujíma kľúčové miesto svetonázorová funkčnosť modelov, daná ich vzťahom k základnej filozofickej otázke a ich ideologicko-praktickou funkciou, zodpovedajúcou určitému modelu človeka a ďalej konkretizujúcou jeho črty.

V konfrontácii s dialektickomaterialistickým modelom sveta sa tradičné modely identifikujú ako rôzne podoby substančných filozofií, vysvetľujúcich hierarchickou podstatou vzťahu substancie a fenoménu ideologicko-praktickú funkčnosť jednotlivých modelov v antagonistických sociálnych formáciách. K Šimovým presvedčivým vývodom je možné mať v tejto súvislosti kritickú výhradu, dotýkajúcu sa špecifického postavenia a úlohy existenciálnej filozofie, ktorá sa menovite neanalyzuje. Hoci sa v niektorých prípadoch zahŕňa medzi substanciálne formy myslenia aj právom (35), nie je tak rozhodne možné robiť bez predbežného zhodnotenia výsledkov jej kritiky substancializmu a esencializmu a bez kritickej rekonštrukcie mystifikačného procesu, prostredníctvom ktorého sa jej kritika metafyziky zracia v novú formu metafyzického myslenia.

Z metodologického hľadiska sa Šimova práca priraduje k pokusom o nové preverenie nosnosti hlavných myšlienok a pojmov „mladého“ Marxa. V analýze jednotlivých problémov ľudského bytia však neprestajne korešponduje s celým širokým

pozadím súčasného antropologického myslenia, začínajúc marxologickými komentármi, cez existencializmus, až po katolícku modernu. Abstraktná rovina filozofickej úvahy umožňuje autorovi vtahovať do poľa svojho záujmu neobyčajne široký okruh otázok a zodpovedať ich často originálnym spôsobom v nových kontextoch.

Abstraktná analýza problémov má však, ako je známe, aj svoje riziká, predovšetkým nebezpečenstvo poplatnosti prekonaným empirickým predpokladom filozofických úvah. V súčasnom antropologickom myslení ľahko zbadáť šev, ktorý oddeľuje tradične inšpirovanú filozofickú antropológiu v jej užšom význame od „syntetickej“ či „integrálnej antropológie“ Gehlenovej, Binswangerovej, Portmannovej, Rothackerovej, L. von Wieseho a iných, chápanej ako syntetizujúcej teórie väčšieho či menšieho počtu pozitívnych vied zaoberajúcich sa človekom. Ťažko poprieť, že empirická nasýtenosť takto chápanej antropológie je neporovnateľne väčšia ako filozofickej antropológie v jej pôvodnom zmysle a že je to dokonca dôvod na to, aby ju novokoncipovaná filozofická antropológia využívala ako bezprostrednú základňu jej ďalej idúcich zovšeobecnení a abstrakcií. Snaha neopustiť roviny filozofickej abstrakcie prináša v recenzovanej práci azda najproblematickejšie výsledky v interpretácii dialektiky subjektu a objektu, v ktorej niekedy dospieva k formuláciám znejúcim ozaj typicky (41, 178–184). K nejasnosti týchto formulácií prispieva aj skutočnosť, že autor analyzuje dialektickú interakciu subjektu a objektu v dvoch rozpojených symetrických sekvenciách „objektívizácie subjektu“ a „subjektívizácie objektu“, v ktorých sa alternatívne ocitá v postavení „pasívneho produktu“ raz objekt a raz subjekt. „Vo svetle dialektiky subjektu a objektu,“ píše autor, „je neopodstatnená metafyzická alternatíva, či je pasívny subjekt a aktívny objekt alebo naopak“ (191). S takýmto stanoviskom ťažko možno súhlasiť, lebo hypostazuje pojmy, ktoré majú v dialektike výlučne relatívnu platnosť

a nehrozí iba zavádzajúcimi metafyzickými asociáciami, ale vôbec sémantickou deštrukciou polárnych kategórií objekt a subjekt ako výrazov pre pasívny a aktívny pól pôsobenia. Okrem toho hovorí abstraktno o „objektívizácii subjektu“ v súvislostiach, v ktorých Marx hovoril konkrétne o „naturalizácii človeka“, znamená riskovať nedorozumenie prinajmenej v dvoch ohľadoch. Predovšetkým vplyv „prírodného“ objektu na človeka nie je rovnocenný ľudskému subjektívnemu vplyvu na prírodu, ako to ostatne na iných miestach rozvádza i sám autor. Tým menej je o ňom možné uvažovať ako o symetrickom momente „subjektívizácie objektu“, pretože je svojou podstatou iba historickou premennou praktickej hominizácie prírody človekom. Pokiaľ, naproti tomu, budeme rozlišovať medzi „prírodným“ a „sociálnym“ objektom, ukáže sa, že to, čo sa spravidla chápe ako „vplyv prostredia“, „objektívnych podmienok“, „životných okolností“ a pod. je „objektívnym faktorom“ iba v hypostazujúcich predstavách každodenného vedomia, zatiaľ čo v skutočnosti ide o stále aktívnejšie a cielavedomejšie sociálne pôsobenie, ktorého predmetom je človek. V dialektike si, ako vidno, určenia navzájom vymieňajú miesta a čo bolo v jednom vzťahu subjektom, môže sa stať v inom objektom, s tou nezanedbateľnou podmienkou, že schopnosť byť subjektom je ontologicky špecifikovanou deficitnou kvalitou: antropínom.

Napriek niektorým ďalším čiastkovým nedostatkom či problematickým tvrdeniam je Šímova štúdia bezpochyby prácou zasluhujúcou si právom čitateľskú pozornosť. V zomknutej podobe, ucelene a zrozumiteľne uvádza do širokého okruhu problémov nastolovaných filozofickou teóriou človeka a samostatne charakterizuje a hodnotí ponúkajúce sa riešenia. Do kontextov našej domácej antropologickej produkcie sa zaraďuje ako sympatický krok vpred, ktorý vyvoláva isté rozpaky iba v súvislosti s autorovým záporným stanoviskom

k možnosti teoretickej konštitúcie antropológie ako disciplíny marxistického filozofického myslenia (199). Vzhľadom na to, že k takejto konštitúcii radu socialistických krajín už zjavne došlo a že aj autorova práca je toho viac ako dokladom, javí sa ako naliehavejšia skôr otázka, ako špecifikovať osobitný charakter autorovej antropologickej orientácie? Nebolo by možné subordinovať Šimovu antropológiu širšiemu rámcu ontológie ako „špeciálnu formu“ ontológie, keďže takúto možnosť na jednom mieste (198) autor knihy sám nadhadzuje?

Ako každá iná zovšeobecňujúca teória aj filozofická antropológia je determinovaná jednak pozitívnymi poznatkami špeciálnych vied, jednak abstraktným vedením filozofie. Väzby, do ktorých sa takto vplieťa, sú nevyhnutne dvojstranné: pohyb informácií v nich má povahu spätných väzieb. V tomto prípade platí, že antropológia vnáša do ontológie v postavení filozofie *per se* poznatky o človeku ako o ontickom súcne, bez ktorého nie je objektívna realita konkrétna, zatiaľ čo samu antropológiu ovplyvňujú v chápaní ontických kontextov človeka ako osobitné-

ho prípadu bytia stanoviská ontológie. Preto nie je bezdôvodné uvažovať o problémovom okruhu myšlienkovvej interakcie ontológie a antropológie ako o hraničnej oblasti filozofického poznania človeka, v ktorej je mysliteľné dvojaké vychýlenie poznávacieho akcentu, a to v smere všeobecnejšej antropológickej ontológie alebo špecifickejšej ontologickej antropológie. Dôraz, ktorý sa v Šimovej štúdií kladie na vyjasnenie ontologických prdepokladov a dôsledkov antropologických poznatkov, vychyluje síce jeho úvahy z centra antropológickej problematiky, ale nezachádza podľa nášho názoru, tak ďaleko, aby ich zbavil výrazne antropologického charakteru. V Šimových úvahách ide teda síce o *ontologickú* antropológiu, ale predsa len o antropológiu, ako je to napokon v súlade aj s autorovým východiskovým presvedčením, že úspešné poznanie sveta nie je mysliteľné bez poznania jeho subjektu — človeka, práve tak, ako iba poznanie sveta môže viesť k ozaj všestrannému a hlbokému poznaniu človeka ako svojbhynnej časti ontických štruktúr sveta.

Juraj Suchý

## POZORUHODNÝ ÚVOD DO FILOZOFIE

Vyučovanie filozofie v rámci spoločného základu na vysokých školách zápasí už dlhé roky s nedostatkom vhodných učebníc. Chýbajú mu hlavne snahy priblížiť filozofické dedičstvo v autentickvej podobe, interpretovať texty z prvej ruky, uvádzať poslucháčov do „vedy vied“ originálnou a živou formou.

Pozoruhodnou výnimkou je knižka Jindřicha Zeleného *Úvod do filozofie* (Svoboda, Praha 1969) zostavená z prepracovaných prednášok pre poslucháčov prvého ročníka vysokej školy ekonomickej. Pôvodnosťou spracovania knižka patrí medzi najzaujímavejšie práce, ktoré u nás

v poslednom období vyšli z „učebnicovej“ marxistickej literatúry.

Stretávame sa v nej so živým, neskosteným chápaním súčasnej filozofie, neformálnou, tvorivou interpretáciou Marxa, ktorého autor považuje za zakladateľa súčasnej epochy kritického a revolučného filozofického myslenia. Usiluje sa uviesť poslucháčov i čitateľa do marxistickej filozofie cez svojsky videné teoretické a praktické otázky, popularizuje chápanie marxizmu ako negáciu metafyziky, ako prekonanie tradičnej ontológie a gnozeológie „ontopraxeológiou“.

Čitateľ síce zapochybuje o vhodnosti