

MAGDA HOLUBOVÁ

V posledných desaťročiach zameriava buržoázna filozofia a ideológia svoju kritiku marxizmu predovšetkým na problematiku človeka a osobnosti. Najmä v tejto oblasti vidí zdanlivú možnosť dokázať „neschopnosť“ a „nedostatky“ marxizmu, ktorý napriek všetkému jej úsiliu nachádza postupne čoraz viac stúpcov i v krajinách západného sveta. Relatívne slabšie doterajšie rozpracovanie tejto oblasti v marxizme sa buržoázna filozofia snaží využívať ako argument pre tvrdenie, že marxizmu sú otázky človeka celkom cudzie, že v ňom nemajú miesto, dokonca že už jeho základné východiská principiálne nedovoľujú riešiť problémy človeka. Marxistická polemika s týmito názormi už mnohokrát ukázala na ich neopodstatnenosť a súčasná filozofická tvorba, ktorá sa stále viac zameriava na túto oblasť, ich tiež jednoznačne vyvracia. Cieľom našej štúdie preto nie je dokázať neudržateľnosť podobných argumentov zo strany kritikov marxizmu, ale bližšie preskúmať základné princípy „antropologizmu“ v buržoáznej filozofii, v mene ktorého podnikajú jej predstavitelia svoje útoky voči marxizmu.

Pojmy „antropologizmus“ a „antropológia“ sa v súčasnej buržoáznej, ale i marxistickej filozofii používajú vo viacerých, najmenej troch rôznych významoch. V najširšom slova zmysle sa pod antropologizmom rozumie určitá tendencia, ktorá chce zdôrazniť antropologický charakter filozofie a ktorú možno sledovať takmer od počiatkov antickej filozofie až po súčasnosť, lebo v určitom ohľade je každá filozofia filozofiou človeka a pre človeka. Jej prostredníctvom vyjadruje človek svoj vzťah k okolitému svetu a svoje postavenie v ňom. Preto predpokladom každej filozofickej reflexie je človek a jeho vzťah k bytiu, a to i takej, ktorá nevypovedá bezprostredne o človeku a zasahuje len „mimoľudské“, vonkajšie bytie.

Prívlastok „antropologický“ sa ďalej spája s tými filozofickými (ale aj sociologickými, psychologickými i rôznymi umeleckými) smermi, ktoré vznikli a rozšírili sa najmä v 20. storočí a ktoré *explicitne* stavajú človeka do centra svojich úvah, povyšujú ho na hlavný, neraz i jediný objekt filozofického skúmania, napr. existencializmus, personalizmus, novotomizmus, fenomenológia, filozofická antropológia.

Najužší význam slova „antropologizmus“ sa vzťahuje práve na tento posledný smer, teda *filozofickú antropológiu schelerovského typu* ako konkrétne filozofické učenie, ktoré si nárokuje vypracovať ucelenú teóriu človeka, ktorá by ho dokázala zachytiť v súhrne jeho prejavov a jeho vzťahov k prírode a spoločnosti.

I keď je sám termín antropologizmus pomerne mladý a objavuje sa po prvýkrát až na konci 18. storočia (dovtedy sa v tomto význame používalo slovo „humanizmus“), záujem o otázky človeka, o problémy jeho špecifického postavenia vo svete prírody a spoločnosti nemožno datovať len od tohto obdobia. Retrospektívne sledovanie antropologickej línie (v najširšom význame) smeruje až k samým počiatkom filozofického myslenia. Zovšeobecňujúci po-

hľad však ukáže, že celá antika i stredoveká filozofia zostávala prevažne pri preferovaní bytia a obraz človeka vykresľuje len na pozadí „fyzis“. Otázky človeka sú síce súčasťou veľkých filozofických systémov (napr. Platóna, Aristotela), objavujú sa dokonca aj antropologicko-psychologické učenia (Augustín), no človek je v nich len organickou súčasťou bytia, nijako sa nevyčleňuje z jeho celku a zmysel tohto celku je pre neho rozhodujúcim cieľom. Ani v takých filozofických systémoch, ktoré sa priamo hlásili k humanizmu a ktoré bývajú súhrnne označované ako „sokratovsko-epikurovská línia“, sa človek nedokáže vymaniť z bytia-natoľko, aby sa postavil voči nemu ako objektu svojho skúmania.

Tento významný krok urobil až novovek, a to v osobe Descarta, ktorý spochybnil aj samotnú existenciu bytia a charakter privilégovanosti pripisuje vedomej a rozumnej bytosti. Človek ako mysliaci a poznávajúci subjekt je po prvý raz takto rezolútne postavený voči ostatnému svetu. Čím lepšie poznáva svet, čím hlbšie preniká k podstate a zákonitostiam jeho bytia, čím viac si ho „objektivizuje“ (v subjektovo-objektovom vzťahu), tým vyššie stúpa sám ako subjekt. Jediným nesporným východiskom sa potom stáva rozum, „cogito“ a človek je chápaný prevažne ako „animal rationale“. Tu je *raison d'être* všeobecného nástupu gnozeológie a jej prevahy nad ontológiou.

Už toto dôrazné nasadenie a favorizovanie subjektu považujú niektorí autori za takzvaný antropologický obrat. Descartes ním skutočne udal základný smer filozofického bádania a chápania človeka na celé stáročia. V tomto duchu naozaj pokračuje celá novoveká racionalistická filozofia a v jednotlivých systémoch sa v zásade mení len stupeň samostatnosti a autonómnosti subjektu v procese poznania. Svoj vrchol dosiahla táto línia vo filozofickom učení Immanuela Kanta a v jeho systéme transcendentálneho idealizmu. No po vystúpení do tohto „kulminačného bodu“ akoby sa stala zrazu otázna aj sama subjektivita a začína sa vytvárať silná opozícia proti vyhranenému intelektualizmu a racionalizmu. V charakteristike človeka sa uplatňujú nové súvislosti — návrat ku skúmaniu jeho vzťahu k prírode, hľadanie základného princípu ľudského života a bytia vôbec, snaha objasniť (proti čisto duchovným princípom) aj materiálne formy bytia.

Na druhej strane korene celkového obratu vo filozofickom zameraní treba vidieť i v opozícii voči materialistickým koncepciám, v ktorých prevládal mechanizmus a determinizmus v chápaní človeka. Ich materialistický monizmus sa prevažne uplatňoval len pri výklade prírody a pri vysvetľovaní človeka skĺzavali zväčša späť k idealizmu, prípadne naturalizmu. Nebudeme sa podrobne zaoberať ich analýzou, avšak *mutatis mutandis* sa to vzťahuje tak na francúzskych materialistov 18. stor., na Feuerbachov jednostranný „prírodný“ antropologizmus, na fyziologizujúci a biologizujúci vulgárny materializmus 19. storočia, ako aj na šíriace sa pozitivistické učenia, ktoré koniec-koncov v mene vedy celkom odmietajú zaoberať sa údajne „metafyzickými“ problémami človeka a ak o ňom vypovedajú, tak len v duchu jednostranného scientizmu. Zákonitou reakciou je potom relatívne silná vlna iracionalizmu a voluntarizmu (v európskom filozofickom myslení vôbec najsilnejšia), ktorého cieľom je ukázať aj „druhú“, dovtedy zanedbávanú stránku ľudskej prirodzenosti — inštinktívne a vegetatívne elementy. Prevláda tendencia charakterizovať človeka nie ako subjekt myšlienkových a poznávacích činností, ale predovšetkým ako objektivizovaný prejav iracionálnych síl. Racionálne

myšlienkové postupy nahrádza nazeranie a vciťovanie sa, myslenie už nesmeruje k transcencii, ale smerom nadol, k elementárnym základom života. Kategória života vystriedava karteziánske „cogito“, prevahu získava opäť ontológia pred gnozeológiou.

Predovšetkým v tomto mohutnom nápore polemiky s abstraktno-rationalistickým princípom a metafyzikou subjektivity na jednej strane a jednostrannými a vulgarizujúcimi materialistickými výkladmi človeka na druhej strane treba hľadať základ pre zmenu celkovej orientácie filozofického myslenia a jej novú intenzívnu zameranosť na človeka.

Tento antropologický obrat v buržoáznej filozofii však nemá korene len v imanentnom vývoji filozofie, nie je len výrazom „duchovnej situácie“ na počiatku 20. stor., ale je aj zákonitým produktom sociálno-ekonomických podmienok danej epochy. Obrovské premeny vo všetkých oblastiach života, rozklad tradičného systému hodnôt, nivelizovanie „večných právd“ a strata životných istôt odhalili obmedzenosť poznatkov človeka o sebe samom, problematickosť a nejasnosť jeho postavenia vo svete. V neposlednom rade tu má významnú úlohu aj civilizačný aspekt — rozvoj vedy a techniky s ich nielen pozitívnymi, ale aj negatívnymi a odcudzujúcimi dôsledkami pre človeka v krajinách kapitalistického sveta. Problém ľudského individua, rozpolteného a strateného v spleti sformalizovaných a zbyrokratizovaných vzťahov, ale zároveň túžiaceho po celistvosti a rozvoji všetkých ľudských hodnôt, vstupuje do popredia naliehavejšie než kedykoľvek predtým. Toto problematické postavenie človeka odhalilo súčasne nedostatočnosť scientistických modelov a pretlačilo dominanciu antropologickej problematiky. Spôsoby jej spracovania sú však veľmi rozmanité — od objektivistických a deterministických koncepcií, v ktorých je človek určený predovšetkým mimoludskou skutočnosťou (novopozitivismus, nová ontológia Nikolaja Hartmanna, anglo-americký absolútny idealizmus) až po krajne subjektivistické filozofické učenie, proklamujúce najmä sebaurčenie a sebatvorenie človeka (existencializmus, rôzne formy personalizmu, dialektická teológia).

Najväčšie nároky na ucelené a systematické spracovanie problematiky človeka si však robí *filozofická antropológia*, a to predovšetkým nemecká, ktorá rozvíja dielo bezprostredných iniciátorov antropologického obratu — Maxa Schelera a Helmutha Plessnera. V tom istom roku [1928] vychádzajú ich dve práce, ktoré sa stali takpovediac bibliami súčasnej buržoáznej antropológie: Schelerove *Miesto človeka v kozme* a Plessnerove *Stupne organického a človek*. To, že takmer súčasne vychádzajú dve práce rovnakého a pritom nového zamerania, je potvrdením názoru, že nebývalý záujem o človeka nie je náhodný a že skutočne odráža charakteristické črty danej epochy. Obe práce zdôrazňovali citeľnú absenciu „jednotnej idey človeka“: „Stále narastajúce množstvo špeciálnych vied, ktoré sa zaoberajú človekom, nech sú akokoľvek cenné, omnoho viac podstatu človeka zakrývajú, ako by ju objasňovali, ... v žiadnom dejinnom období sa nestal človek takým problematickým ako v súčasnosti.“ (1, s. 44) Podobne čítame i v druhej práci: „Volanie po filozofickej antropológii je oneskoreným reflexom celých novovekých dejín myslenia o človeku, ktorý posunul ľudskú podstatu do ostrejšieho svetla, o to viac, o čo sa úloha človeka vo svete zatemnila.“ (2, s. 107)

Zakladatelia filozofickej antropológie si teda vytýčili rovnaký cieľ — vypracovať všeobsiahle filozofické učenie o človeku, ktoré by ho zachytilo v celom súhrne jeho prejavov, preniklo by až k jeho podstate, určilo by jeho miesto vo svete a objasnilo základné problémy ľudského života. Filozofická antropológia mala využívať poznatky jednotlivých špeciálnych vedných disciplín, ale pritom jej nemalo ísť len o ich sumarizáciu, ale o také zovšeobecnenie, aby vznikol ucelený obraz človeka. Či sa jej zakladateľom a ďalším reprezentantom podarilo realizovať tento grandiózny projekt a v akej miere, to bude teraz predmetom nášho záujmu.

Obaja myslitelia začínajú budovať svoju antropológiu ráznym rozchodom s celým filozofickým dedičstvom minulosti. Plessner zdôrazňuje, že človek nemá byť chápaný ani ako „objekt vedy, ani ako subjekt svojho vedomia, ale ako subjekt a objekt svojho života, t. j. tak, ako si je sám sebe predmetom a centrom“. (3, s. 31) Otázku človeka treba podľa jeho názoru stavať radikálne a tak principiálne, že sa skúmajú aj samotné podmienky ľudskej existencie. V tom vidí úlohu filozofickej antropológie. Ona má vyviesť filozofiu zo závozu, v ktorom sa ocitla vďaka Descartovi a jeho dualizmu.

Aj Scheler buduje svoju koncepciu na opozícii voči Descartovi: „Tým, že všetky substancie delil na „mysliace a rozpriestranené“ a učil, že jedine človek sa skladá z týchto dvoch na seba pôsobiacich substancií, vniesol Descartes o ľudskej prirodzenosti do západného vedomia množstvo závažných omylov.“ (1, s. 92) Najzávažnejší omyl celej predchádzajúcej filozofie vidí v tom, že otázka človeka sa vždy riešila alternatívne — raz sa zdôrazňovala jeho duchovná, inokedy fyzická stránka. Obaja zakladatelia filozofickej antropológie si predsavzali prekonať túto starú dilemu a tak raz navždy vyriešiť spor medzi apriorizmom a empirizmom, objektívizmom a subjektívizmom a materializmom a idealizmom. Obaja hľadajú možnosť zjednotenia „najkrajnejších pólův ľudskej existencie“, t. j. telesno-zmyslového a duchovného a človeka chcú chápať ako „psychofyzicky indiferentnú alebo neutrálnu jednotu“. (3, s. 32)

Scheler i Plessner stavajú svoje učenie o človeku na porovnaníach so zvieracou ríšou, pričom využívajú mnohé výsledky modernej vedy, prevažne však biológie. Obaja, ale výraznejšie Plessner, preberajú napr. biologické učenie o kvalitatívnych stupňoch prostredia, ktoré vypracoval J. J. Uexküll. Základný rozdiel medzi človekom a zvieratom vidí Scheler v jeho duchovnej podstate, v „ľudskom duchu“, ale na rozdiel od Descarta i Kanta nezaraďuje pod tento pojem len oblasť intelektuálnu, rozum a abstraktné myslenie, ale aj zložku vôľovú a citovú (dobrota, láska). Základným určením tejto duchovnej podstaty je jej „intencionálna odpútanosť od organična“, t. j. schopnosť povzniesť sa nad seba samého a urobiť zo seba predmet svojho poznania. Duch je čistá intencionalita, čistý akt uchopovania zmyslu vecí, len prostredníctvom neho môže človek prekročiť hranice živočíšnosti a žiť ako „otvorená“ bytosť. Sama nie je viazaná inštinktom, dokáže sa vymaniť zo sféry ich pôsobenia, dokáže ich sublimovať a povedať nie (Neinsagerkönnen) a negovať pudové potreby. Duch (u Schelera chápaný predovšetkým ako vesmírny fenomén, ktorý v jednotlivom človeku nadobúda podobu osoby) je preto v konečnom dôsledku akýmsi odporcom života. Kategóriou „ľudského ducha“ ako úplne nového princípu vo svete, ani aktom ideácie (1, s. 75) sa Schelerovi nepodarilo prekonať dualizmus fyzického a psychického v chápaní človeka. Výsledkom je len nastolenie nového protikladu, protikladu medzi silným, ale nevedomým

životom a uvedomelým, ale bezmocným duchom. Napriek snahe o psychofyzickú jednotu sa aj Schelerovi človek rozdeľuje na dve nezmieriteľné oblasti: oblasť pudových síl (kam patrí každá praktická činnosť) a oblasť čistej duchovnosti. Napokon zavedením svojho „ordo amoris“, princípu lásky ako základu všetkého poriadku vo svete a nad svetom, smeruje už za človeka, až ho úplne obetuje v mene boha, lebo najvyššou a všeobjímajúcou láskou je v jeho učení boh alebo Jedno.

Pri jednostrannom zdôrazňovaní duchovných aspektov u človeka končí aj „veľký“ projekt H. Plessnera. Jeho koncepcia odstupňovaného organického sveta tiež stojí na báze odlišenia človeka od jednotlivých druhov živej prírody. Rozdiely medzi nimi spočívajú podľa Plessnera v ich samej podstate, to znamená, že vyšší stupeň neobsahuje len niečo navyiac, niečo nové v porovnaní s predchádzajúcimi, ale že ide o celkom novú kvalitu. Tá je v ich základnom postoji voči svetu. Podstatnou charakteristikou živých organizmov je divergentný vzťah vonkajšieho a vnútorného sveta (Aussen-Innenbeziehung), ktorý Plessner označuje pojmom „pozícionalita“. Rastlina je otvorená forma, bezprostredne začlenená do prostredia, relatívne nesamostatná, viazaná na jedno miesto. Zvíra je už zatvorenou formou organického, má už funkcionálne a motoricky diferencované orgány, má aj vedomie (ako centrálny orgán), ale nemá sebavedomie, odstup od seba samého. Tejto zatvorenej forme zodpovedá centrická pozícia. Základnou črtou človeka je naopak excentricita, to znamená, že človek je schopný pristupovať k sebe ako k objektu, je to bytosť schopná reflexie a zážitkov smiechu a plaču.

Plessnerova požiadavka revízie karteziánskeho princípu alternatívy (Plessner sa nazdáva, že sa jej vyhol tézou o psychologicky neutrálnej excentrickej pozícii a tvrdením, že táto je fundamentálnejšia ako alternatíva) a najmä jej riešenie v mnohom pripomína koncepciu Schelera. Nápadná príbuznosť je medzi jeho excentrickou pozíciou ako schopnosťou reflexie a Schelerovým duchom ako čistou intencionalitou. Napriek zdôrazneniu tejto „duchovnosti“ človeka sú obe koncepcie do veľkej miery poznačené biologizmom s tým rozdielom, že u Schelera majú zvieracie inštinkty väčšiu úlohu; Plessner ich tiež nepopiera, ale považuje ich za podradné fenomény kategórie pozícionality.

Akokoľvek zamýšľali zakladatelia filozofickej antropológie radikálne prehodnotiť celé dovtedajšie filozofické myslenie, akokoľvek odmietali pokračovať v jeho línii, ich veľké aspirácie zostali nerealizované. Ich novátorstvo v spôsobe spracovania problematiky je značne sporné, lebo prebrali celý rad antropológických námetov predchádzajúceho myslenia (Herdera, Feuerbacha, Uexküllu a čiastočne aj Marxa) a na druhej strane sa im samým nepodarilo prekročiť hranice nimi kritizovaného dualizmu.

Ďalším spoločným prvkom [z hľadiska nasledujúceho vývoja filozofickej antropológie mimoriadne dôležitým] je *dôraz na činnosť*. Inšpiráciu pre akcentovanie tejto stránky ľudskej osobnosti našli antropológicky orientovaní myslitelia predovšetkým u Herdera. Už on predstavil človeka ako najvyšší stupeň jedného evolučného radu a charakterizoval ho univerzálnosťou a nešpecializovanosťou. V porovnaní so zvieratami je horšie vybavený — fyzicky i po stránke inštinktov — preto musí kompenzovať tento svoj nedostatok inými formami, musí sa emancipovať od prírody a neustále sa zdokonaľovať. V náväznosti na Herdera rozvíjajú myšlienku o „neukončenom stave“ človeka takmer všetci predstavitelia filozofickej antropológie.

Typickým príkladom je dielo A. Gehlena, na ktorom sa zvlášť prejavuje najmä to, že svoju antropologickú koncepciu vypracoval v duchovnom rámci biologicko-rasovej atmosféry nacistického Nemecka. Jeho nehotový človek, „nedostatková bytosť“ (Mängelwesen), je prinútený k takým formám činnosti (Gehlen sám používa termín „Handlung“ — konanie), ktoré prekračujú okruh života zvierata. Človek musí byť „ľudsky“ činný, aby sa vôbec udržal nažive. Tým, že je v porovnaní s celým prírodným svetom takto ochudobnený v biologickej výbave, nedokáže patričným spôsobom odolávať tlaku vonkajšieho sveta a musí sa brániť prostredníctvom činnosti. Svojou činnosťou tvorí kultúru, techniku, vedu a vôbec druhý, umelý svet, v ktorom nachádza svoju stabilitu. V jeho práci *Der Mensch, Seine Natur und seine Stellung in der Welt* nachádzame priamo definíciu človeka ako činnej bytosti. (4, s. 27) No pri hľadaní paralely s Marxovou druhovou charakteristikou človeka, tak ako ju rozpracoval vo svojich raných spisoch, skoro narazíme na jej hranice. V *Ekonomicko-filozofických rukopisoch* Marx síce tiež hovorí, že „v spôsobe životnej činnosti spočíva celý charakter určitého druhu, jeho druhový charakter a slobodná vedomá činnosť je druhovým charakterom človeka“. (5, s. 76) Zdôrazňuje, že jedine človek spomedzi všetkých živých tvorov dokáže ovplyvňovať podmienky svojho života, pretvárať objektívnu skutočnosť v záujme uspokojenia svojich potrieb. V procese prakticko-pretvárajúcej činnosti dochádza však nielen k dobývaniu objektívneho sveta ľudským činiteľom, ale aj k pretváraní samého človeka, možno povedať, že pokračuje (aj keď veľmi pomalá) biologická evolúcia človeka, formujú sa u neho nové psychofyzické a kultúrne vlastnosti. Už na prahu vzniku druhu homo sapiens došlo k premene biologickej živočíšnej aktivity, založenej na vzťahu podnet—reakcia a zakotvenej vo fyziologickej základni, na činnosť špecificky ľudskú. V priebehu antropogenézy zaznamenala však táto špecificky ľudská činnosť prudký vývoj. Aktivita človeka, spočiatku motivovaná jednoduchými biologickými potrebami, nadobúdala postupne čoraz viac aspekt uvedomelosti a tvorivosti a v priebehu vývoja sa ďalej diferencovala. Spolu so sociálnym vývojom a kultiváciou ľudských potrieb sa rozvíjali i druhy a formy činnosti — ako prostriedky ich uspokojovania — a vznikli také druhy aktivity, ktoré sa neviažu na biologický základ človeka a sú motivované tzv. vyššími, t. j. sociálnymi, kultúrnymi, etickými a estetickými potrebami.

Zásľuhou Marxa nie je ani tak to, že zdôraznil aktivistické hľadisko v chápaní človeka, ale predovšetkým to, že myšlienku aktivizmu novo, materialisticky interpretoval. Keď totiž hovorí o činnosti, vždy je evidentné, že má na mysli konkrétnu, predmetnú, predmetno-pretvárajúcu aktivitu — výrobnú, poznávaciu, umeleckú, ale vždy v jej spojení s objektívnou realitou.

Gehlen sa nazdáva, že svojou antropológiou „konania“ prekoná protirečenie medzi materializmom a idealizmom, lebo činnosť je podľa neho medzi nimi. Jeho chápanie činnosti je však úzko biologické a všetko ľudské konanie — od najelementárnejšieho až po najduchovnejšie — je výsledkom kompenzácie biologicko-fyziologického deficitu.

Kritika antropologickej interpretácie činnosti a marxistických pozícií sa rovnako vzťahuje na tzv. *kultúrnu antropológiu*, ktorá sa ako prvá vyčlenila zo všeobecnej filozofickej a začala proces jej diferencovania na jednotlivé, „regionálne“ antropológie. Ako napovedá sám názov, predmetom jej záujmu je vzťah človek—kultúra. Jej predstavitelia (z ktorých najznámejší sú Ro-

thacker a Landmann) definujú človeka ako kultúrnu bytosť, ako nositeľa určitej aktivity, ktorá smeruje ku kultúrnej tvorbe. Zdroj tejto aktivity je podľa Rothackera vo vedomí. Jednotlivé kultúry chce potom vysvetliť ako určité životné štýly, ktoré tvoria základnú štruktúru bytia. Človek — opäť ako tvor ešte neurčený, biologicky nedokonalý — musí reagovať na obklopujúcu ho tajomnú skutočnosť, a to činnosťou. Z tejto skutočnosti, zo „svetovej matérie“ človek konštituuje svoje svety, pričom mimoriadnu úlohu pripisuje Rothacker jazyku. Relativistické chápanie činnosti ho vedie koniec-koncov k známej antinómii kultúrnej antropológie: človek tvorí kultúru, alebo kultúra tvorí človeka.

V tejto dileme sa pohybuje tiež Michael Landmann — človek je tvorcom i výtvorom kultúry. Človeka definuje ako „nástroj, ktorý používa objektívny duch ku svojmu uskutočneniu a pre svoje účely (alebo, ak niekto chce: hudobný nástroj, na ktorom zaznievajú melódie objektívneho ducha), zároveň je však tvoriacim nástrojom, ktorému objektívny duch vďačí za svoj vznik“. [6, s. 9] Kultúru nespája len s tvorbou individua, čím sa vyhýba krajne subjektivistickým vývodom. Umiestňuje ju ako tretiu oblasť medzi prírodou a objektívneho ducha. Jeden pól kultúry je preto v človeku, druhý v bohu. Zaujímavé je, že Landmann označuje za antropológa aj Marxa, ale zaraďuje ho k idealistickej línii ako pokračovateľa voluntaristickej tradície Schopenhauera.

Kultúrna antropológia takisto ignoruje praktickú činnosť ako činnosť konkrétneho človeka v určitých historických podmienkach. Ak jej predstavitelia uznávajú prvotnosť praxe, tak ju chápu len ako primát vôle (u Rothackera je to „vôľa k tvorbe“) nad intelektom, ale vôľu samu prezentujú v duchu Schopenhauera ako niečo slepé, démonické, nepodliehajúce rozumu.

Proces diferenciacie antropologickej filozofie v súčasnosti pokračuje. Postupne sa vyčlenila *sociálna, politická a právna antropológia*. V mnohých prípadoch ich už len ťažko možno zaradiť medzi filozofické disciplíny. Pohybujú sa niekde na pomedzí filozofie a príslušnej vednej disciplíny, prevažne však na úkor filozofie.

Z filozofického hľadiska je zaujímavejšia skupina antropologicky orientovaných mysliteľov, ktorí sa zaoberajú *etickými*, najmä však intímno-emocionálnymi problémami: W. Ehrlich, J. Schwartländer, H. E. Hengstenberg, H. Wein, von Rintelen, R. Wieser a ďalší. Nenárokujú si už vypracovať ucelený filozofický systém a zaoberajú sa čiastkovými problémami, ako je otázka zmyslu života, šťastia, intersubjektívnych vzťahov, komunikácie atď. Odvolávajú sa síce často na Schelera, ale z jeho odkazu si viac ako sám antropologický princíp cenia jeho „teóriu lásky“ a za východisko im skôr ako *Miesto človeka v kozme* slúži jeho práca *Podstata a formy sympatie*. Láska nadobúda v ich koncepciách najvyššiu hodnotu, človek sa stáva milujúcou bytosťou. Opäť sa tu zreteľne prejavuje úsilie o prekonanie dualizmu, a to práve prostredníctvom lásky ako zjednocujúceho prvku medzi rozumom a vôľou. Wieser napr. rozpracováva teóriu o „splynutí v cite“ (Einsfühlung) ako charakteristickej bytostnej črte človeka. Len ľudský druh je podľa neho schopný totálnej identifikácie, stotožnenia cudzieho ja s mojím, a to v akte lásky. Pre vysvetlenie základu tohto citového splynutia mu však nestačí pôda tradičného idealizmu (o materializme ani nehovoriac), a preto zavádza okrem pojmov duchovné a telesné ďalší pojem — životné alebo vitálne. Telesná a duchovná oblasť

sú výlučne individuálne, pre druhých nedostupné, len tretia sféra môže sprostredkovať spojenie s iným človekom.

Ďalší predstaviteľ tejto odnože antropológie — Schwartländer — kritizuje aj Schelerove chápanie lásky (rovnako ako Jaspersovu teóriu komunikácie) za individualizmus a za absenciu fenoménu „Miteinandersein“. Základ osobnosti vidí tiež vo vzťahoch medzi Ja a Ty, ale celú ich mnohostrannosť redukuje na pokon na verbálnu výmenu názorov.

Podľa predstáv zakladateľov filozofickej antropológie mala táto zovšeobecňovať poznatky špeciálnych vied a syntetizovať ich na takej úrovni, aby vznikol ucelený obraz človeka. Toto úsilie však vyústilo — na čo sme chceli ukázať touto štúdiou — do absolutizovania jednej vednej disciplíny a tým do jednostrannej redukcie človeka na niektorú z jeho stránok. Výsledkom nesprávnych metodologických východísk je na jednej strane pluralizmus obrazov človeka, ale na druhej strane citeľná absencia syntetizujúceho pohľadu.

Príznačné pre súčasnú nemeckú filozofickú antropológiu je to, že sa čoraz viac zbavuje tých skromných materialistických prvkov, ktoré — aj keď prevažne v naturalistickej podobe — v prvej fáze svojho vývoja ešte uplatňovala. Pri zveličovaní duchovnej a tvorivej aktivity človeka a relatívnej samostatnosti jeho vnútorného sveta jej predstavitelia prevažne prekračujú tú hranicu, kde sa samostatnosť mení na samoizoláciu a človek sa stáva uzavretou monádou, mimo vplyvu okolitého sveta a najmä sociálnych vzťahov.

Je nesporné, že súčasná antropológická filozofia vniesla do filozofického myslenia aj určité pozitívne prvky, ktoré vidíme predovšetkým v nastolení viacerých reálnych problémov. Niektoré z nich nie sú v zásadnom rozpore s marxizmom (myšlienka o činnej podstate človeka, o význame tvorivej činnosti a vplyve „druhej prírody“ na človeka), no celkový spôsob ich riešenia, tak ako ho ponúkajú buržoázni myslitelia, je pre marxizmus neprijateľný.

O to naliehavejšia je však úloha, pred ktorou stojí v súčasnosti marxizmus a ktorej sa už čiastočne zmocňuje: využiť svoj princíp materialistického monizmu, marxistickú dialektickú metódu, konkrétne-historický prístup a najnovšie poznatky špeciálnych vied a vypracovať obraz človeka v jeho životnej celistvosti, v jeho základných vzťahoch k zákonom prírodného a spoločenského bytia.

V súčasnom štádiu vývoja marxizmu-leninizmu už nikto nepochybuje o tom, že problematika človeka je jeho integrálnou súčasťou a že disponuje potrebným všeobecným obsahovým i metodologickým základom pre vypracovanie marxistickej teórie človeka. Objavujú sa už prvé náčrty kľúčových východísk i prvé konkrétne vedeckovýskumné projekty, ktoré potvrdzujú názor, že vedecká teória človeka je na pôde marxizmu-leninizmu uskutočniteľná.

LITERATÚRA

1. SCHELER, M.: Místo člověka v kosmu. Praha 1968.
2. PLESSNER, H.: Predmet filozofickej antropológie. In: Človek, kto si? Bratislava 1965
3. PLESSNER, H.: Die Stufen des Organischen und der Mensch. Berlin 1965.
4. GEHLEN, A.: Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt. Bonn 1958.
5. MARX, K.: Ekonomicko-filozofické rukopisy z r. 1848. In: Marx, K.: Malé ekonomické spisy. Bratislava 1971.
6. LANDMANN, M.: Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur. Mníchov 1961.