

REDUKCIONIZMUS BURŽOÁZNEJ FILOZOFICKEJ ANTROPOLÓGIE

MAGDA HOLUBOVÁ, Ústav filozofie a sociológie SAV, Bratislava

HOLUBOVÁ, M.: The Reductionism of Philosophical Anthropology. *Filozofia* 37, 1982, №. 5, p. 657—668

In the paper the basic goals of philosophical anthropology of Scheler's type are analyzed and ways and methodological procedures which are applied by contemporary bourgeois anthropology in realization of its project are investigated. The author lays stress on the presentation of Man as a whole, on the effort to unify the research in philosophy and in particular sciences. She shows in the works of Scheler, Plessner, Gehlen, Portmann, Bollnow and Landmann that the original goal turned out to be an abstract principle and that these thinkers did not develop it into a conceptionally accomplished and consistent theory. The intention to make synthesis of approach as applied in philosophy and in special sciences is branded by deep antinomies and it confines to one-sided preference, even to extreme overestimation of one scientific discipline. The result of such approach is not a complete picture but a reduction of Man to a partial phenomenon of his existence („spirituality“, capability of reflection, transcendental subjectivity or biological-physiological mechanisms).

Začiatok 20. stor. priniesol dramatické dejinné udalosti a radikálne zmeny v sociálnom a politickom živote, ktoré sa zákonite odrazili aj na „duchovnej situácii“ doby. Kríza kapitalistického sveta, rozklad tradičného systému hodnôt, strata životných ideálov, nivelizovanie „večných právd“ a pocit rozpoltenosti individua odhalili obmedzenosť poznatkov človeka o sebe samom, problematickosť a nejasnosť jeho postavenia vo svete. Významnú úlohu mal rozhodne aj rozvoj vedy a techniky s ich nielen pozitívnymi, ale aj negatívnymi a odcudzujúcimi dôsledkami pre človeka v krajinách kapitalistického sveta. Ľudské individuum, stratené v spleti sformalizovaných a zbyrokratizovaných vzťahov, ale túžiace po celistvosti a rozvoji svojich ľudských hodnôt, si naliehavejšie ako kedykoľvek predtým kladie otázku svojej existencie a výnimočnosti vo svete prírody. Pýta sa na svoje začlenenie do spoločnosti, na svoje poslanie a zmysel svojho života.

Vznik filozofickej antropológie a jej dominancia vo filozofii v priebehu nasledujúcich desaťročí je odrazom paradoxného postavenia človeka v súčasnej buržoázii spoločnosti. V záujme pozitívneho riešenia tejto otázky siahala buržoázna filozofia k myšlienkovému odkazu minulosti, ktorý ponúkal širokú paletu antropologicky orientovaných koncepcií. Veď antropologické zameranie sa od čias antiky odievalo do najrozličnejších foriem — racionalizmu, špiritualizmu, naturalizmu, biologizmu, determinizmu atď. V závislosti od tohto sa podstata, výnimočnosť a privilegovanosť človeka voči ostatnému svetu hľadala raz v rozumnosti alebo v nesmrteľnosti duše, inokedy v autonómnosti alebo iracionálnej spontánnosti. Niektoré antropologické koncepcie obsahovali problém člo-

veka len implicitne, iné ho stavali do centra svojich úvah, povyšovali ho na hlavný, neraz i jediný objekt filozofickej reflexie.

Súčasná buržoázna antropológia aktivizuje rozmanité prvky a idey filozofického dedičstva, ale súčasne ich modernizuje, zasadzuje ich do nových súvislostí a vypracováva ľúbivé a zdanlivo pokrokové antropologické koncepcie, ktoré často využíva aj vo svojich útokoch proti marxizmu. V súvislosti s tým je závažnou a trvalou úlohou marxistickej filozofie pohotovo a v plnej problémovej šírke reagovať na významné problémové a interpretačné podnety, s ktorými buržoázna filozofia prichádza, ukazovať na skutočné ideologické vyznenie predkladaných projektov a ich objektívny sociálny dosah v konkrétnych spoločenských podmienkach, odhaľovať teoretickú neudržateľnosť a nesprávnosť ich základných princípov.

Kritické vyrovňovanie sa s buržoáznou filozofickou antropológiou sa v súčasnosti aktualizuje aj v súvislosti s intenzívnou orientáciou na problematiku človeka v marxizme. Jej aktuálnosť nastolila sama spoločenská prax tým, že vyzdvihla potrebu formovania všestranne rozvinutej harmonickej osobnosti a nevyhnutnosť rastu úlohy subjektívneho faktora. Kritická analýza buržoázných koncepcií a argumentovaná konfrontácia s nimi má nemalý význam práve v súvislosti s koncipovaním kľúčových metodologických východísk i konkrétnym rozpracovaním marxistickej koncepcie človeka tak na pôde filozofie, ako aj vo forme globálnej teórie či interdisciplinárnych vedeckovýskumných projektov.

Z celej bohatej škály buržoázných koncepcií sa zameriame na jedno konkrétne učenie — nemeckú filozofickú antropológiu schelerovského typu. Vedie nás k tomu niekoľko dôvodov:

1. Predstavuje relatívne samostatnú a vyhranenú líniu v buržoáznej filozofii 20. stor., ktorá si — napriek svojej veľkej vnútornej diferencovanosti — zachováva i v súčasnosti určité jednotiace prvky a má pomerne široký okruh stúpencov.

2. Na jej imanentnom vývoji v priebehu celého polstoročia sa markantne prejavuje jedna z významných tendencií súčasnej buržoáznej filozofie — odklon od čistého špekulatívizmu a krajného iracionalizmu a zvýšený záujem o pozitívne riešenie problémov reálneho sveta.

3. V porovnaní s mohutnou vlnou ďalších antropologických učení má najuniverzálnejšie črty a nárokuje si vypracovať *ucelenú* teóriu človeka, ktorá by ho dokázala zachytiť v *celom súhrne* jeho prejavov a jeho vzťahov k prírode a spoločnosti.

4. Opiera sa o poznatky špeciálnych vied a pri svojom vzniku proklamovala cieľ zabezpečiť *jednotu filozofického a konkrétnovedného výskumu*.

Ako sa filozofická antropológia vyporiadala s týmito zámermi? Aké cesty a metodologické postupy volila pri realizácii svojho náročného projektu a do akej miery sa jej to podarilo?

Pre zrod filozofickej antropológie, ale najmä pre jej životaschopnosť nebola rozhodujúca len nová intenzívna zameranosť na problematiku človeka. Akcentovanie antropologickej problematiky je rovnako príznačné pre existencializmus, rôzne formy personalizmu, dialektickú teológiu či novú ontológiu Nicolaia Hartmanna. Nôvum filozofickej antropológie predstavuje predovšetkým rad netradičných momentov *v spôsobe* stavania tohto problému. Jej zakladateľov nezaujímal len jednotlivé, čiastkové aspekty človeka, cieľom ich filozofickej reflexie je vytvoriť zovšeobecňujúci obraz, univerzálnu predstavu človeka, ktorá by mohla mať integrujúci charakter a orientačný význam. Filozofická antropológia sa konštituovala práve ako výraz snahy prekonať dovtedajšiu ohraničenosť poznania človeka.

Max Scheler vyjadril túto požiadavku najkoncentrovanejšie v práci *Miesto človeka v kozme*: „A tak máme prírodovednú, filozofickú a teologickú antropológiu, ktoré sa o seba navzájom nestarajú, ale nemáme jednotnú ideu človeka. Stále narastajúce množstvo špeciálnych vied, ktoré sa zaoberajú človekom, nech sú akokoľvek cenné, omnoho viac podstatu človeka zakrývajú, ako by ju objasňovali...“ [1, s. 44] Radikálneho stavania problému sa domáha aj Helmuth Plessner, keď ukazuje na to, že človek si môže klásť otázku o sebe z jedného alebo druhého hľadiska, ale má byť problémom ako celok. Filozofická antropológia sa musí pýtať na celého človeka, ide jej o „ľudské bytie ako také... o otázku, čo to znamená a ako je možné byť človekom“. [2, s. 125]

Požiadavka celostnosti obrazu človeka je prirodzenou reakciou na vývin celej novovekej racionalistickej filozofie, v ktorej (počnúc Descartom) prevládala tendencia charakterizovať človeka ako mysliaci a poznávací subjekt. V priebehu jej vývoja sa nanajvýš menil stupeň samostatnosti a autonómnosti subjektu v procese poznania. Principiálny rozchod s tradičným gnozeologizmom a traktovaním človeka ako „animal rationale“ sa spája s nastolovaním nových, dovtedy zanedbávaných súvislostí v charakteristike človeka — napr. skúmanie jeho vzťahu k prírode, základných princípov života, samotných podmienok ľudskej existencie. 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] Na pozadí nemeckej klasickej filozofie, ktorej jadro tvorili predstavy o človeku slobodne rozvíjajúcom svoje duchovné schopnosti, sa u filozofickej antropológie výrazne prejavuje vplyv filozofie života, proklamujúcej odklon od transcendentie smerom nadol, k elementárnym základom života.

Tzv. antropologický obrat sa mnohokrát hodnotí len z hľadiska rozšírenia sféry záujmu filozofie, ktorá objavila pre seba nový predmet skúmania. V skutočnosti jej však išlo o viac; človeka nefavorizovala len ako hlavnú tému filozofickej reflexie, ale povýšila ho na fundament pri *akomkoľvek* objasňovaní sveta. Ľudské bytie chápala ako východiskový bod pri výklade skutočnosti: „V určitom zmysle možno všetky

centrálne problémy redukovať na otázku, čo je človek a aké metafyzické miesto a pozíciu má vo všeobecnom celku bytia, sveta, boha“ (4, s. 11), hovorí Scheler a pokračuje: „Len vychádzajúc z bytostného obrazu človeka, ktorý skúma filozofická antropológia... možnorobiť záver o nepochybných atribútoch konečného základu všetkých vecí.“ (4, s. 11)

Nová pozícia filozofickej antropológie v porovnaní s celým predchádzajúcim filozofickým myslením nebola teda len v akcentovaní priority človeka, ale najmä v rozšírení tejto myšlienky na všetky oblasti bytia. Uplatnenie tejto požiadavky by znamenalo celkovú preorientáciu filozofie, v skutočnosti však zostala len abstraktným princípom. Scheler ani Plessner ju nedoviedli do vytvorenia koncepcne završenej a systematicky rozvrhutej teoretickej ucelenosti. Vracia sa k nej až jeden z mladších predstaviteľov filozofickej antropológie O. F. Bollnow a označuje tento princíp „princípom antropologickej redukcie“. Samotných zakladateľov antropológie považuje v tomto zmysle za nedôsledných, lebo napriek svojej základnej téze vychádzali z kozmu a v rámci neho sa potom pokúšali pochopiť aj človeka, a to tým, že hľadali špecificky ľudské črty, odlišujúce ho od mimoludského bytia. Sám zamieta túto metódu a požaduje „princiipiálne vychádzať z človeka a z tohto centra pochopiť okrem iného aj svet“. Chce vybudovať filozofickú antropológiu, ktorá „primárne vychádza z človeka, chápe ho z neho samého a nie z porovnávaní človeka s mimoludským bytím na predmetnej úrovni“. (5, s. 25) Všetky kultúrne oblasti (ku ktorým však radí nielen umenie, náboženstvo, veda, ale i hospodárstvo a štát) nemožno podľa neho skúmať ako samostatné, ale vždy vo vzťahu k človeku, lebo sú len jeho výtvorom. Bollnow sa nás síce snaží presvedčiť, že tento metodologický princíp filozofickej antropológie neznamená „zrušenie alebo oslabenie reality“, no súčasne ju v podstate redukuje na sféru, ktorú označujeme ako druhá príroda.

Výsledkom takejto redukcie je záver, že filozofická antropológia nemá byť len čiastkovou disciplínou medzi ostatnými disciplínami filozofie, ale má znamenať nové osnovanie filozofie vôbec. V tomto zmysle Bollnow nadšene víta tézu Klausa Giera o „filozofii ako antropológii“.

Princíp antropologickej redukcie znamená generalizáciu problému človeka na filozofický výklad celej skutočnosti, tendenciu vystihnúť svet na základe určitej [filozoficko-antropologicky redukovanej] konštrukcie človeka, pri ktorom sa navyše — ako sa pokúsime ukázať — na univerzálnu charakteristiku človeka povýšia biologické alebo emocionálno-psychické štruktúry.

*

S požiadavkou „uceleného obrazu človeka“ úzko súvisí druhá charakteristická črta filozofickej antropológie — snaha integrovať filozofický, „metafyzický“ prístup s poznatkami prírodných a spoločenských

vied. Predstavitelia filozofickej antropológie nazývajú svoj smer „empirickou filozofiou“ (Gehlen), podčiarkujúc orientáciu na empirickú sféru v ľudskom svete, ktorú skúmajú práve špeciálne vedy.

Koncom 19. a začiatkom 20. stor. zaznamenali mimoriadny rozmach najmä také vedné disciplíny ako biológia, etológia, psychológia, čo sa výrazne prejavilo aj na forme tejto „syntézy“. Z metodologického hľadiska to znamenalo rozšírenie filozofického pohľadu na človeka prostredníctvom využitia a vyhodnotenia materiálu konkrétnych vied, čo predstavovalo (vzhľadom na metafyzicko-apriórny charakter klasického filozofického myslenia) novú tendenciu. Intencia k syntéze je však vo filozofickej antropológii poznačená hlbokými antinómiami a prevažne zotrúva pri zachovaní suverenity metafyzického základu.

Pozrime sa bližšie, ako pracujú predstavitelia filozofickej antropológie s poznatkami špeciálnych vied a ako realizujú proklamované zjednotenie konkrétnovedného a filozofického skúmania.

Napriek rôznorodosti jednotlivých učení sa u všetkých prejavuje základná spoločná črta: nie filozofické „spracovanie“, zovšeobecnenie konkrétneho poznatku špeciálnej vedy, ale *generalizácia daného faktu na všeobecnofilozofické chápanie. Nie syntéza vied, ale absolutizovanie jednej vednej disciplíny, a tým jednostranná redukcia človeka na niektorú z jeho stránok*. Mimoriadne uplatnenie v tomto ohľade našla rýchlo sa rozvíjajúca biológia. Spomeňme len Darwinovu evolučnú teóriu a v opozícii k nej rôzne neovitalistické koncepcie H. Driescha, J. Reinkeho či J. J. Uexküllu. Aj etológia nazhromaždila bohatý materiál z oblasti životných prejavov živočíchov, konkrétne fakty o strnulých a plastických formách chovania u rozličných druhov. Biologické učenie o kvalitatívnych stupňoch prostredia, podľa ktorého každému druhu živočíchov zodpovedá jemu vlastný okolitý svet (Umwelt), v ktorom pôsobí a pre ktorý je prispôbostený aj svojou stavbou tela, sa tiež stretlo vo filozofii s veľkým ohlasom. Odrazilo sa to napr. už na fakte, že väčšina predstaviteľov filozofickej antropológie stavia svoje učenie o človeku na porovnaníach so zvieracou ríšou.

U Maxa Schelera je snaha o syntézu filozofického a špeciálnovedného prístupu poznačená dualizmom, lebo narážala na protirečivé prvky jeho svetonázoru. Je podmienená paradoxným spojením záujmu o reálne rozmery človeka v jeho prírodno-historickom bytí s príklonom k nábožensko-špekulatívnym konštrukciám. Jeho obraz človeka obsahuje dva rozmery — empirický a nadempirický, reálny a ideálny, ľudský a božský.

Pri porovnávaní človeka so živočíšnymi druhmi dospieva k presvedčeniu, že v prípade človeka urobila príroda faux pas (Zur Idee des Menschen), že človek je anomáliou, „chorým zvieratom“, zaostalým vo svojom vitálnom vývoji. Skúma rôzne stupne v hierarchii foriem života (inštinkt, pamäť, intelekt) a konštatuje, že sú spoločné tak človeku, ako aj zvieratu. Špecifikum človeka, „Das humanum des homo“ nachádza až v jeho duchovnej podstate, v „ľudskom duchu“, do ktorého na rozdiel

od Descarta a Kanta nezaraďuje len oblasť intelektuálnu — rozum a abstraktné myslenie, ale aj zložku vôľovú a citovú. Základným určením tejto podstaty je jej „intencionálna odpútanosť od organična“, t. j. schopnosť skúmať sám seba: „Jedine človek — pokiaľ je osobnosťou — je schopný povzniesť sa sám nad seba — ako živú bytosť — a z jedného centra, akoby mimo časopriestorového sveta urobiť všetko, medzi iným aj seba samého predmetom svojho poznania. Tak stojí človek ako duchovná bytosť sám nad sebou ako živou bytosťou a nad svetom.“ (1, s. 74) 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 inštinktami, dokáže ich sublimovať. Duch je v konečnom dôsledku akýmsi odporcom života. Táto antitéza ducha a života tvorí jadro celej Schelerovej antropológie a vyústila do rozpoltenosti človeka na psychovitálny a noetický systém.

Kategóriou „ducha“ a „aktom ideácie“ sa Scheler síce vyhol biologizujúcej simplifikácii človeka (ktorej neunikli niektorí jeho nasledovníci), ale len za cenu príklonu k náboženskej, špekulatívnej filozofickej koncepcii a tradičnému metafyzickému dualizmu. V neskoršom období jeho tvorby, v ktorej možno vypozerovať určitý odklon od teistickej metafyziky, badať zmenu v chápaní „ducha“, a to od teomorfneho k antropomorfnému. Kým v prvej fáze bol substacionálnym bytím osebe, v neskorších dielach sa stal len jedným, dokonca „bezmocným“ atribútom substancie, ktorý potrebuje energetický, vitálny základ. Tým sa Scheler dostal čiastočne na bázu iracionálneho biologizmu.

Nápadnou podobnosťou so Schelerovou charakteristikou človeka prostredníctvom ducha ako čistej intencionality sa vyznačuje Plessnerove zdôrazňovanie „excentricity“. Jeho koncepcia odstupňovaného organického sveta je vybudovaná tiež na odlíšení človeka od ostatnej živej prírody. Rozdiely medzi jednotlivými druhmi spočívajú podľa Plessnera v ich základnom postoji voči svetu. Podstatnou charakteristikou živých organizmov je divergentný vzťah vonkajšieho a vnútorného sveta, ktorý Plessner označuje pojmom „pozicionalita“. Rastlina je otvorená forma, bezprostredne začlenená do prostredia, nesamostatná, viazaná na jedno miesto. Zvieratá sú už zatvorenou formou organického, majú funkcionálne a motoricky diferencované orgány, majú vedomie, ale nemajú svedomie, odstup od seba samého. Tejto zatvorenej forme zodpovedá centrická pozícia. Základnou črtou človeka je naopak jeho excentricita, to znamená, že človek je schopný pristupovať k sebe ako objektu, je to bytosť schopná reflexie, zážitkov smiechu a plaču.

Plessner rovnako ako Scheler povýšuje jednu konkrétnu vlastnosť človeka na prejav jeho podstaty, jeden jav extrapoluje na človeka vcelku. Ešte výraznejšie sa táto metóda prejavuje na úzko biologickej koncepcii A. Gehlena.

Jeho nehotový človek, „nedostatková bytosť“, v porovnaní s celým ostatným prírodným svetom ochudobnená v biologickej výbave, je pri-

nutený k takým formám činnosti, ktoré prekračujú okruh života zvierata. Svojou činnosťou tvorí kultúru, techniku, vedu a vôbec druhý, umelý svet, v ktorom nachádza svoju stabilitu.

Na prvý pohľad by sa zdalo, že zdôraznením významu činnosti sa Gehlen priblížil k Marxovmu poňatiu činnej podstaty človeka, tak ako ju vymedzil vo *Filozoficko-ekonomických rukopisoch* a v *Rukopisoch Grundrisse*. Na zásadnú odlišnosť však narazíme už pri vymedzení samotnej činnosti. Podľa Gehlena je každá ľudská činnosť (sám používa pojem „konanie“ — Handlung) — od najelementárnejšej až po duchovnú a sociálnu — len výsledkom kompenzácie biologicko-fyziologického deficitu a jediným jej cieľom je zachovať fyzickú existenciu človeka. „Môžeme a chceme dokázať, že toto určenie človeka k činnosti je stavebným zákonom všetkých ľudských funkcií a výkonov a že toto určenie jednoznačne vyplýva z fyzickej organizácie človeka: fyzicky takto konštruovaná bytosť môže byť životaschopná len ako konajúca...“ (6, s. 23) Človeka a ľudskú činnosť skúma len z hľadiska fyziologických a biologických mechanizmov. Z pozície jednostranného biologizmu nemohol Gehlen zavŕšiť svoju koncepciu činnosti sociálnou a historicko-sociálnou analýzou, ktorá by mu umožnila zachytiť modifikácie a vývoj pôvodnej živočíšnej aktivity, majúcej charakter neuvedomeného pôsobenia a prevažne motivovanej jednoduchými biologickými potrebami na také druhy činnosti, ktoré sa neviažu na biologický základ človeka a sú motivované tzv. vyššími, to je sociálnymi, kultúrnymi, etickými a estetickými potrebami. Úzke, jednostranné poňatie činnosti priviedlo Gehlena k tomu, že nielen človeka chápe ako podriadeného slepým vitálno-inštinktívnym pudom, ale aj celú kultúru traktuje koniec-koncov ako svojrázny epifenomén biologickej sféry.

Na antropologicko-biologický základ nezabúda Gehlen ani pri koncipovaní svojej „pluralistickej etiky“. Aj mravné správanie má podľa neho vitálny základ. Vychádza z predpokladu, že u človeka sú určité vrodené, funkcionálne navzájom nezávislé impulzy podobné inštinktom, ktoré pôsobia ako príčiny sociálneho správania, napr. pud vzájomnosti alebo pud agresivity.

Typickým príkladom biologického redukcionizmu v chápaní človeka je filozofia zurišského biológa A. Portmanna, vybudovaná na predpoklade, že ľudské mláďa nezavrší svoj biologický vývin (ktorý má podľa neho trvať 12 mesiacov) v tele matky, a preto časť jeho embryonálneho vývinu pokračuje po narodení, to znamená v podmienkach vzájomného vplyvu s okolitým prostredím. To determinuje jeho mimoriadnu plasticnosť a možnosti neustálych zmien a vývoja. Biologická výnimočnosť sa tu chápe ako podmienka „historickosti“ človeka.

Vo všetkých uvedených prípadoch uplatňovali predstavitelia filozofickej antropológie rovnaký postup. Z celej zložitosti množstva aspektov a stránok človeka sa sústredili na jeden prejav jeho života („duchovnosť“, schopnosť reflexie, či biologicko-fyziologické mechanizmy) a rozšírili ho

na celostné chápanie človeka, univerzálnu charakteristiku. Pri svojej snahe o zjednotenie špeciálnovedného a filozofického skúmania rozhodne nedosiahli syntézu a uviazli pri jednostrannom uprednostňovaní až absolutizovaní poznatkov jednej vednej disciplíny. Z hľadiska filozofického zovšeobecnenia konkrétnych vedeckých poznatkov absolvovali len prvú fázu procesu ich „spracovania“. Ďalšiu etapu, v ktorej by sa prostredníctvom špeciálneho poznávacieho aktu analyzovali vzájomné súvislosti relatívne izolovaných, čiastkových poznatkov a skúmali by sa vo vzťahu k širším aspektom, z hľadiska človeka ako celku už nerealizovali. Rezignovali tým vlastne na poslanie filozofie ako vedy, ktorá vďaka univerzálnemu charakteru svojej metódy má prekonávať „výskumný pluralizmus“ špeciálnych vied a obsiahnuť všetky elementy skúmaného objektu, celé bohatstvo jeho prejavov a vzťahov, vypracovať ucelený obraz.

Na základe svojho predchádzajúceho poznania dospieva jedna špeciálna veda, napr. biológia k formulovaniu určitých základných princípov a zákonov platiacich v danej oblasti, napr. vo sfére biologickej organizácie hmoty. Z hľadiska filozofie poskytuje však informácie len o jednej, presne vymedzenej oblasti poznania človeka a z hľadiska filozofického zovšeobecnenia sa preto stávajú len súčasťou, jedným z aspektov nového celku, novej kvality. Ak sa má výskumný objekt zachytiť naozaj v jeho celostnosti, je nevyhnutné neustále mať na zreteli práve tento prvotný zámer a všetky získané poznatky znovu skúmať a prehodnocovať vo vzťahu k objektu ako celku.

V prípade, že nejaký objekt označíme ako celok, už implicitne sa predpokladá spojenie, syntéza určitého množstva prvkov. Pri takom zložitom a mnohodimenzionálnom objekte, ako je človek, možno neprehľadnú sumu komponentov zatriediť do rôznych skupín a vrstiev. Na báze odlíšenia rôznych foriem organizácie hmoty sa dá celok človeka rozčleniť prinajmenej na rovinu anorganickú, organickú a sociálnu, pričom v každej z nich platia jej vlastné zákonitosti. Práve pri prechode z jednej úrovne do druhej, rovnako ako pri „nadúrovňovom“ filozofickom pohľade hrozí nebezpečenstvo, ktorému sa nevyhla buržoázna filozofická antropológia. Vyplýva z neadekvátneho uplatnenia princípu redukcie. Redukcia predstavuje postup, pri ktorom sa určitý súhrn prvkov prevádza na menší počet prvkov, alebo určitá kvalita sa prevádza na inú kvalitu a prostredníctvom nej sa vysvetľuje. V prípade precenenia, resp. absolutizácie princípu redukcie sa nová kvalita vysvetľuje prostredníctvom jednoduchšej *bezozvyšku*. Vlastnosti, vzťahy, zákony, ktoré sa konštatovali v rámci jednej (spravidla nižšej) úrovne, sa extrapolujú na komponenty inej roviny, respektíve na celok a objasňujú sa nimi úplne vyčerpávajúco. Zabúda sa pritom, že z hľadiska celostnosti objektu sa vlastnosti a zákony častí zachovávajú len ako charakteristiky jednotlivých elementov celku a ani ich najdokonalejší súhrn sa nerovná charakteristike celku. Výsledky redukcie ako neoddeliteľnej súčasti procesu poznania sa nemôžu preceňovať a musia sa neustále orientovať na pôvodný celok,

prehodnocovať vzhľadom na neho. Ako organická súčasť uplatnenia princípu redukcie musí nasledovať návrat späť, k „iredukcionistickému“ chápaniu celku. To je nevyhnutný predpoklad jej plodného využitia.

Bežne sa pod redukcionizmom rozumie postup, pri ktorom sa zložitejšia kvalita objasňuje prostredníctvom jednoduchšej, vyššia rovina sa prevádza na rovinu nižšiu. Hranice redukcionizmu neprekračuje však ani opačný prípad, keď sa hypostazuje vyššia forma a nižšie sa nedoceňujú. S typickým príkladom postupu tohto druhu sa stretneme v tzv. kultúrnej antropológii.¹

Jej najznámejší predstavitelia Rothacker a Landmann výrazne pociťovali obmedzenosť a jednostrannosť biologizujúceho výkladu človeka, tak ako ho načrtnol A. Gehlen. V snahe o jeho prekonanie sa obrátili k vyššej forme prejavov človeka — k transcendentálnej subjektívnosti a tvorivosti.

Človeka definujú ako „kultúrnu bytosť“, ako nositeľa určitej duchovnej aktivity smerujúcej ku kultúrnej tvorbe. Zdroj tejto aktivity je podľa Rothackera vo vedomí. Cez tvorivú aktivitu chce vysvetliť aj jednotlivé kultúry ako určité „živočné štýly“, ktoré tvoria základnú štruktúru bytia.

M. Landman kritizuje „duálnosť“ dovtedajšej antropológie a vyčíta jej, že sa rozčlenila na biologickú (skúmajúcu človeka ako bytosť telesnú) a filozofickú (traktujúcu človeka ako bytosť rozumovú). Kultúrna antropológia si nárokuje prekonať empirickú predmetnosť jednej a duchovnú subjektívnosť druhej. „Kto chce vedieť, čo je človek, musí predovšetkým vedieť, čo je kultúra“ (7, s. 56) — tak znie východisková téza M. Landmanna. Pri definovaní kultúry si však hneď priberá na pomoc kategóriu tvorivého ducha: „Duch je intellectus agens, tvorivý duch. Môže tvoriť veci podľa svojich predstáv, môže dať svetu výtvor, ktorý nesie jeho pečať a je jeho svedectvom. To, čo bolo dosiaľ len v subjekte, v ľudskom duchu, teraz sa prejavuje na vecnom substráte, v ktorom našlo svoje vyjadrenie a v ktorom sa stelesnilo. Duch prechádza od seba samého do objektov. Prijíma formu objektívneho ducha.“ (7, s. 28)

Z citátu vyplýva, že v kontexte kultúrnej antropológie nadobúda kategória objektívneho ducha iný rozmer, ako do nej vkladal jej pôvodca Hegel. V jazyku kultúrnych antropológov to znamená subjektívne, vlastné vedomiu, ale vyjadrené navonok, fixované vo vecnom materiále cestou tvorivého slobodného aktu.

Absolutizáciou tvorivej subjektivity si Landmann uzavrel cestu k odhaleniu objektívnych črt kultúry, k poznaniu jej sociálnych determinácií. Nemožno mu ovšem pripisovať názor, že hodnotu kultúrnych výtvorov

¹ Nemeckú Kulturantropologie, ktorá nás v danej súvislosti zaujíma, nemožno stotožňovať s americkou cultural anthropology, ktorá sa rozvinula predovšetkým ako etnografická disciplína, zameraná na výskum rozličných skupín kultúr. Nemecká kultúrna antropológia je filozofickým učením „odkrývajúcim v človeku podmienku možnosti kultúry“ (Landmann).

do nich vkladá výlučne vedomie subjektu. V snahe vyhnúť sa čistému subjektivismu do určitej miery pripúšťa všeobecnú hodnotu kultúrnych javov: „Dnes sa už necítíme ako tí, ktorí cestou projekcie z vlastného prežívania tvoria kultúru, ale skôr ako prijímatelia, ako milostivo obdarovaní plnosťou a pestrosťou stretaného ... Všetko to k nám prichádza skôr zvonku.“ [7, s. 32] Rothacker i Landmann zhodne tvrdia, že výtvary umenia a umenie samotné sú samostatnejšie ako napr. ekonomika. Duch vyjadrený prostredníctvom umenia je viac „objektívny“.

Koncepcia Landmanna i celej kultúrnej antropológie sa nesie v znamení dilemy: Človek tvorí kultúru, alebo kultúra tvorí človeka? V záujme jej vyriešenia sa musí vzdať tak čistého subjektívneho, ako aj čistého objektívneho idealizmu. Človeka potom charakterizuje ako „nástroj, ktorý používa objektívny duch k svojej realizácii 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“. [7, s. 9]

Snaha prekonať jednostranný naturalizmus a biologizmus vo filozofickom obraze človeka vyústila v prípade kultúrnej antropológie do druhej krajnosti — absolutizovania jeho tvorivej subjektivity a do odmietania akéhokoľvek bytostného vzťahu človeka ku svetu objektívnej skutočnosti. Tá vystupuje v tomto kontexte len ako neorganická a neforemná realita, pasívny materiál tvorivej aktivity človeka.

Rôzne koncepcie nemeckej filozofickej antropológie, nech sú na prvý pohľad akokoľvek protikladné (od naturalistických až po čisto subjektivistické), majú výrazné analogické črty po stránke metodologickej. Obraz človeka sa v nich buduje na absolutizácii jedného konkrétneho, ale vždy len čiastkového fenoménu ľudskej existencie a na jeho nasledovnej generalizácii na človeka vcelku. Problém podstaty človeka riešia predstavitelia filozofickej antropológie vždy len alternatívne — pertraktujú ho ako bytosť fyzickú alebo duchovnú, čisto animálnu alebo výlučne supranaturálnu. V prvom prípade je človek síce organickou súčasťou prírodného sveta, zostáva však úzko vtiesený do jeho rámca a nijakým spôsobom sa z neho nevymaňuje. Špecifikum človeka sa hľadá prevažne v rámci kvantitatívnych určení, objavujúcich len niečo „naviac“, niečo nové v porovnaní s rôznymi modifikáciami zvieracích vlastností. Charakteristika človeka prostredníctvom meradiel zvieracej ríše neumožňuje zachytiť kvalitatívne prekročenie prírodnej sféry.

V druhom prípade dospievajú buržoázne koncepcie k denaturalizácii človeka. vytrhávajúcej ho z prírodného sveta a popierajúcej akúkoľvek prírodnú determináciu. Človek sa stáva abstraktnou zduchovnelou bytosťou, bez reálneho zakotvenia v okolitom svete.

*

Teoretické predpoklady pre zavŕšenie celostného obrazu človeka poskytuje až marxisticko-leninská filozofia. Disponuje všeobecným obsa-

hovým i metodologickým základom pre vypracovanie ucelenej teórie, prekračujúcej redukcionizmus buržoáznej filozofickej antropológie. Proti naturalistickému a abstraktno-idealistickému chápaniu človeka, ohraničenému analýzou úzkych sfér ľudského bytia, ponúka marxizmus obraz človeka v jeho organickom prepojení na dialektickomaterialistické učenie o prírode a spoločnosti. Predmetom jeho skúmania je živý, reálny, prakticky činný človek v jednote všetkých jeho životných prejavov a v jeho konkrétne-historickej začlenenosti do sociálnej skutočnosti.

Princíp materialistického monizmu, marxistická dialektická metóda, konkrétne-historický prístup a najnovšie poznatky špeciálnych vied umožňujú marxizmu pokročiť od abstraktného zdôrazňovania priority humanistického princípu ku skutočne pozitívnemu riešeniu takých kľúčových problémov, ako je vzťah prírodného a sociálneho, subjektívneho a objektívneho, individuálneho a kolektívneho, ontologického a gnozeologického.

Sila a pôsobnosť marxizmu-leninizmu nespočíva však len v jeho teoretickej fundovanosti, ale predovšetkým v tom, že je teóriou revolučnej aktivity nás, návodom praktického pretvárania sveta. Problém človeka sa v marxizme neustále spája s hľadaním reálnych ciest jeho skutočného oslobodenia, uplatnenia a rozvinutia všetkých jeho tvorivých potencií.

V súčasnej etape rozvoja marxizmu, keď sa problematika človeka stala jeho integrálnou súčasťou, treba sa zvlášť naliehavo vracieť k teoretickému odkazu klasikov marxizmu-leninizmu, využiť celé myšlienkové bohatstvo ich diela na vypracovanie ucelenej marxistickej koncepcie človeka. Vzhľadom na mimoriadnu zložitost' a mnohoúrovňovosť človeka ako objektu výskumu, predstavujúceho nesmierne dynamický a historicky sa vyvíjajúci systém množstva vzťahov a pôsobení a vzhľadom na potrebu syntézy sumy čiastkových, no v podstate izolovaných poznatkov špeciálnych vied, vystupuje do popredia nevyhnutnosť maximálne zužitkovať a plodne rozvíjať najmä metodologické predpoklady pre riešenie tejto problematiky, tak ako sú obsiahnuté v dielach Marxa, Engelsa a Lenina. Neustála konfrontácia s nesprávnymi metodologickými postupmi súčasnej buržoáznej filozofickej antropológie ponúka na jednej strane permanentné potvrdenie správnosti marxistických východísk a metód, na druhej strane umožňuje vyvarovať sa pri výskume človeka úskalia redukcionizmu, jednostranností a simplifikácií.

LITERATÚRA

1. SCHELER, M.: Místo člověka v kosmu. Praha 1968.
2. PLESSNER, H.: Philosophische Anthropologie. Frankfurt 1970.
3. PLESSNER, H.: Die Stufen der Organischen und der Mensch. Berlin 1965.
4. SCHELER, M.: Philosophie Weltanschauung. Bonn 1929.
5. BOLLNOW, O. F.: Die philosophische Anthropologie und ihre methodischen Prinzipien. In: Philosophische Anthropologie Heute. München 1972.

6. GEHLEN, A.: Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt. Frankfurt, 1966.
7. LANDMANN, M. Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur, Mnichov 1961.

РЕДУКЦИОНИЗМ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Магда Голубова

В статье анализируются основные цели философской антропологии шелеровского типа, исследуются пути и методологические приемы, применяемые современной буржуазной антропологией при реализации ее проекта. Прежде всего статья направлена на акцентирование требования целостного понимания человека, а также на стремление к единству философских и конкретно-научных исследований. На примере работ Шелера, Плеснера, Гелена, Портмана, Больнова и Ландмана автор показывает, что первоначальный замысел остался всего лишь абстрактным принципом, авторы не довели его до завершенной и теоретически цельной теории. Стремление к синтезу философского и частнонаучного подходов отмечено глубокими антиномиями и ограничивается односторонним предпочитанием, даже абсолютизированием одной научной дисциплины. Результатом является не целостное понимание, а сведение человека к одному частному феномену его существования („духовность“, способность к рефлексии, трансцендентальная субъективность или биологическо-физиологические механизмы).

REDUKTIONISMUS IN DER PHILOSOPHISCHEN ANTHROPOLOGIE

Magda Holubová

Der Aufsatz analysiert Grundziele der philosophischen Anthropologie Schelerschen Typs und untersucht Wege und methodologische Verfahrensweisen, die von der gegenwärtigen bürgerlichen Anthropologie bei der Realisierung ihres Projektes verwendet werden. Er nimmt Bezug auf die Akzentuierung der Forderung nach einem ganzheitlichen Menschenbild und das Streben nach Einheit von philosophischer und konkret-wissenschaftlicher Forschung. Anhand von Schelers, Plessners, Gehlens, Portmanns, Bollnows und Landmanns Arbeiten dokumentiert er, dass die ursprüngliche Absicht blosses abstraktes Prinzip blieb und die erwähnten Autoren es nicht in eine konzeptionell vollendete, festgefügte Theorie aufarbeiten konnten. Die Intention zur Synthese des philosophischen und spezialwissenschaftlichen Zuganges weist verborgene Antinomien auf und beschränkt sich auf einseitige Bevorzugung bzw. Verabsolutierung einer wissenschaftlichen Disziplin. Das Resultat ist kein ganzheitliches Bild, sondern die Reduktion des Menschen auf ein Teilphänomen seiner Existenz („Geistigkeit“, Fähigkeit zur Reflexion, transzendente Subjektivität oder biologisch-physiologische Mechanismen).