

ANTISCIENTISTICKÉ VÝCHODISKÁ SÚČASNÉHO ANTROPOLOGIZMU¹

DAGMAR SMREKOVÁ

SMREKOVÁ, D.: The Anti-scientistic Basis of Contemporary Anthropologism. *Filozofia* 39, 1984, No. 2, p. 208.

One of the typical features of contemporary anthropologism is its anti-scientism. The aim of the paper is to show the basic anti-scientistic starting-points of anthropologism as they were formed till the middle of the sixties of the 20th century and to demonstrate it on the existentialist conception of J. P. Sartre. Beginning with Husserl's criticism of science and its influence on the anti-scientistically oriented currents of contemporary idealism, the author reveals two aspects of the anti-scientistic criticism of science: the link of anti-scientism and irrationalism and their consequences for cognition of human substance.

As existentialism is still an influential current on the American continent, the second part of the paper deals with the existentialist criticism of science. The author concentrates, in particular, on J. P. Sartre, who, in his second fundamental work *The Critique of Dialectical Reason* brought his criticism of science and scientific cognition as far as to the criticism of scientific materialist dialectics and to desinterpretation of dialectical and historical materialism. In the end the author calls the reader's attention to the tendency in bourgeois philosophic conceptions of the seventies which is typical of uniting these principles as they were formulated in the clear form in traditional currents of the 20th century idealism.

Jednou z dominantných čŕt súčasnosti, na ktorú sústredili pozornosť predstaviteľa súčasného antropologizmu, je rozvoj vedy a techniky. Nejde len o to, že veda sa stáva bezprostrednou výrobnou silou, ale že zasahuje prakticky všetky sféry spoločenského života človeka. Podľa V. G. Fedotovej veda je považovaná, tak prívržencami scientizmu, ako aj antiscentizmu, za jadro buržoáznej kultúry. (2, s. 26)

Predstavitelia súčasného antropologizmu reagujú na krízovú situáciu, v ktorej sa ocitá individuum v súvislosti s pôsobením vedy a techniky v podmienkach kapitalistických spoločenských vzťahov. Vo všeobecnosti však stavajú otázku tak, či je veda a vedecké poznanie kompetentné v otázkach ľudskej existencie, či je možná racionálna odpoveď na otázky podstaty človeka, osobnej slobody, zmyslu života, seberealizácia a pod.

¹ Termín antropologizmus používam v užšom zmysle slova, tzn. označujem ním tie smery súčasného idealizmu, v ktorých je človek východiskom a jediným predmetom filozofického skúmania. Ide o personalizmus, filozofickú antropológiu M. Schellera a jeho nasledovníkov, existencializmus, niektoré odrody protestantskej filozofie. [Porovnaj 1, s. 6]

Pochybnosti o statuse vedy a vedeckého poznania prerástli u predstaviteľov tohto smeru až do antiscientizmu, ktorý sa stal jedným z charakteristických znakov súčasného antropologizmu.

Cieľom štúdie je ukázať základné antiscientistické východiská súčasného antropologizmu a demonštrovať ich na existencialistickej koncepcii J. P. Sartra. Viedlo nás k tomu niekoľko dôvodov. Po prvé, existencializmus všeobecne a najmä Sartrovo učenie sú považované za najvyhrotenejšiu podobu tohto smeru. Po druhé, domnievame sa, že dnes je ešte predčasné ukončiť kritiku existencializmu s tým, že tento prúd už dožil, a preto polemiku s ním možno uzavrieť. Chceli by sme upozorniť na dva závažné momenty:

- a) Hoci v Európe existencializmus stratil svoju bývalú pozíciu jedného z vedúcich prúdov antropologického smeru a prestal byť objektom priamej kritiky, pretože ho vytlačili rôzne scientisticky orientované učenia, niektorými svojimi momentami neustále pôsobí v buržoáznom spoločenskom vedomí, resp. v určitých podmienkach môže byť znova aktivizovaný v ideológii maloburžoázných kruhov.²
- b). Existencializmus dosiaľ pôsobí najmä v USA a v krajinách Latinskej Ameriky, hoci nie v čistej, „klasickej“ podobe, ale v spojení s fenomenológiou, resp. v podobe rôznych odrôd existencialistickej náboženskej filozofie. Podľa slov jedného z reprezentantov tejto línie — D. Ihde — existencializmus, tak ako bol pochopený na americkom kontinente, v jeho kvázi literárnom a často romantickom rúchu, je mŕtvy, no to neznamená, že umrel celkom. Vo svojej filozofickej forme — ako existenciálna fenomenológia — len teraz začína nadobúdať konkrétnu podobu. (3, s. 117—118)

*

Antiscientizmus je termín spätý s rozpadom klasických racionalistických filozofických systémov, s narastaním vplyvu iracionalizmu ako dôsledku straty historických perspektív buržoázie. Hoci má v dejinách filozofie svoje tradície, jeho súčasná podoba sa viaže na konkrétne prúdy filozofického idealizmu 20. stor. (označovaného ako súčasný idealizmus). Je treba zdôrazniť — a upozorňuje na to aj V. G. Fedotova — že klasická buržoázna filozofia nemala antiscientistickú ale ani scientistickú orientáciu ako celistvý rozvinutý smer.

Korene antiscientizmu v jeho súčasnej podobe treba hľadať v tom svetonázore, ktorý rozpracovali vo svojich filozofických koncepciách Schopenhauer, Kierkegaard, Dilthey, Nietzsche, Bergson.

Príčinu obratu predstaviteľov súčasného antropologizmu k ideovému dedičstvu predchodcov nemožno vidieť jednoducho v teoretickej nadväznosti ich východísk. V skutočnosti tu išlo a ide o špecifickú reakciu na

² Podobný názor zastávajú tiež sovietski autori G. M. Tavrízian, V. D. Gubin, nemecký autor M. Buhr a ďalší.

krízu kapitalistického spoločensko-ekonomického systému ako celku v súvislosti s postavením individua v buržoáznej spoločnosti. S vyčerpaním možností kapitalizmu voľnej konkurencie, s narastaním kríz z nadvýroby a prehlbovaním sociálnych antagonizmov vyhocovala sa v druhej pol. 19. stor. kritika namierená proti heglovskej viere v možnosť rozumného usporiadania skutočnosti, pretože sa ukázalo, že rozum sám nebol toho dostatočnou zárukou. Podobne s vyostrením a prehĺbením krízy štádia monopolistického kapitalizmu, s jej premenou na všeobecnú a trvalú, mierila kritika na neoprávnenosť povyšovania rozumu a vedy na inštrument, pomocou ktorého by sa dali vyriešiť všetky sociálne protirečenia. Práve v týchto momentoch sa stretávajú inak odlišné koncepcie predstaviteľov súčasného filozofického idealizmu (existencializmus, freudizmus, personalizmus, filozofická antropológia a i.) s reprezentantmi iracionalizmu 2. polovice 19. stor.

Závažnú kritiku vývinu vedy v podmienkach kapitalizmu obsahuje fenomenológia E. Husserla, jedno z prvých idealistických učení 20. stor., ktoré dodnes ostáva vplyvným a inšpirujúcim prúdom súčasnej buržoáznej filozofie.

Husserlovo úsilie sa koncentrovalo na problém vybudovania filozofie ako prísnej vedy, zbavenej všetkých náhodných, empirických, časových a existenciálnych charakteristík. Zároveň chcel presunúť akcent na aktívno-tvorivú úlohu subjektu v tomto procese. V tejto súvislosti možno jeho kritické hodnotenie vedy zhrnúť do niekoľkých bodov, ktoré charakterizujú krízu súčasnej vedy:

a) objektivizmus — jeho téza o nezávislosti existencie objektívneho sveta vylučuje poznávajúci a prežívajúci subjekt a jeho tvorivú slobodnú činnosť;

b) rastúca matematizácia poznania („matematizujúci objektivizmus“), reduktujúca svet na matematicko-racionálne bytie osebe, v ktorom svet ľudských hodnôt nemá miesto;

c) tradičný racionalizmus stojaci v základe vedeckosti, ktorá sa však stáva pochybnou, pretože veda sa úplne osamostatnila a vyhradila si oblasť svojej kompetencie mimo sféry každodenného života.

Veda, ktorej sú vlastné tieto charakteristiky, nemá čo povedať v otázkach, ktoré — ako tvrdí Husserl — sú pre človeka rozhodujúce, t. j. v otázkach o zmysle alebo nezmyselnosti ľudskej existencie. „Vedecká, objektívna pravda je výhradne zisťovaním toho, čo je faktický svet, a to svet fyzický a duchovný. Môže však svet a ľudský život v ňom mať skutočne nejaký zmysel, keď vedy uznávajú za pravdivé len to, čo je takto objektívne zistiteľné...?“ (5, s. 28) Husserlova kritika vedy, hoci mala svoj racionálny zmysel³, usilovala sa vytvoriť nový typ vedeckosti paradoxne — nevedeckými cestami. Podľa Husserla totiž: „Objektívnu

³ Napr. oprávnenou bola jeho kritika objektivizmu metafyzického materializmu, ale na druhej strane, z pozícií idealizmu dospel k nevedeckému odmietnutiu objektivizmu vôbec, to znamená všetkých foriem materializmu.

pravdu možno uchopiť len radikálnym spätným pýtaním sa po subjektívite, ktorá vytvára postupne všetkými predvedeckými a vedeckými spôsobmi celú platnosť sveta s jej obsahom, ako aj položením otázok „čo“ a „ako“, týkajúcich sa úkonov rozumu. Prvé osebe nie je teda bytie sveta v jeho neproblematickej samozrejmosti a neprislúcha preto klásť púhu otázku: čo objektívne patrí k svetu, ale prvá osebe je subjektivita, a to taká subjektivita, ktorá bytie sveta naivne dáva predom a potom ho racionalizuje, alebo čo je to isté, objektivizuje.“ [5, s. 91]

Možno povedať, že u Husserla išlo o absolutizáciu činnosti vedomia, vopred zbavenej reálneho myšlienkového procesu (nahradila ho intencionalita), v ktorej akoby sa sebaodhaľovali už hotové vedecké pravdy tak, ako ich subjekt prežíva. N. V. Motrošilova odhaľuje sociálno-historické korene takéhoto chápania vedy. Podľa jej názoru v podmienkach kapitalizmu, v podmienkach odcudzenia si individuum nemôže osvojovať vedu metodicky, napriek tomu však veda preniká a živelne sa vštepuje do každodennej skúsenosti, potvrdzuje sa v nej nezávisle od toho, či je pochopená „zvnútra“. Túto situáciu fixuje Husserl vo svojom učení o „nazeraní podstat“, o intuitívnom vystihovaní všeobecného, sčasti podobnom tomu, čo Platón opísal ako „spomínanie“. [4, s. 97] Ak si uvedomíme, že husserlovský „životný svet“ je vlastne tým, čo v pôvodnom programe striktnej vedy odmietal, že všedné, každodenné vedomie, každodenná skúsenosť je v tomto kontexte cenená vyššie ako vedecká skúsenosť, nie je prekvapujúce, že Husserlova fenomenológia predstavuje metodologické východisko pre tie prúdy súčasného idealizmu, pre ktoré je príznačné silné antiscientistické zameranie.

Antiscientizmus je výrazom protirečivého postavenia vedy (a človeka zapojeného do vedou ovládaného výrobného procesu) v kapitalistickej spoločnosti. Antiscientistická kritika vedy má dve stránky: na jednej strane reaguje na scientistickú fetišizáciu vedy a techniky, na absolutizáciu vedeckého vzťahu k svetu, na neoprávnený optimizmus (majúci často až fatálny charakter), pokiaľ ide o scientistické hodnotenie perspektív rozvoja procesu VTR v podmienkach štátnomonopolistického kapitalizmu; na druhej strane ukazuje na neodôvodnenosť umelého ohraňovania sféry záujmu vedy, obviňuje ju z ľahostajnosti k problémom spoločenského života ľudí, k životným a existenčným hodnotám. Z toho uzatvára, že veda nie je schopná vystihnúť „autentickosť“ individuálnej existencie, pretože hľadá aj na individuum len ako na objekt skúmania, a preto nie je kompetentná riešiť problém človeka.

Dôsledkom takéhoto postoja je pre antiscientizmus charakteristické rozštiepenie sveta na „autentický“ a „neautentický“, na svet vedy a svet hodnôt, na sféru predmetnú a sféru ľudskej subjektivity, konštituovanú mimo akejkolvek predmetnosti. Táto dichotómia tkvie v reálnom rozkole medzi tým, ako je individuum činné v rámci existujúcich mechanizmov spoločenskej výroby, a tým, ako túto svoju situáciu subjektívne, osobne prežíva. Iracionálne nálady a zážitky majú takto celkom reálny základ

a nedajú sa nijakým spôsobom vnútorne eliminovať, pretože kapitalistická spoločnosť permanentne produkuje také podmienky, ktoré ich živia.

Avšak odpor k vede a technike a vzrast iracionalizmu má v rámci antiscentizmu odlišné podoby. Kým napr. predstavitelia filozofickej antropológie schelerovského typu sa vo svojich koncepciách človeka usilujú o určitý kompromis s vedou tým, že využívajú výsledky konkrétnych vied, resp. zohľadňujú isté sociálno-kultúrne aspekty — pravdaže z idealistickej pozície — existencialisti konštituuju svoju filozofickú koncepciu človeka nielen mimo poznatkov vedy, ale s vyslovene protivedeckým zameraním. V ich prípade sa problém vyhrotil veľmi ostro: človek a humanita kontra veda a technika. Existencialistická revolta proti vede sleduje pritom jediný cieľ — za každú cenu „zachrániť“ ľudskú subjektivitu, autenticitu individua vo svete umelo vytvorených štruktúr, ktorých determinujúci vplyv vraj znemožňuje slobodný rozvoj osobnosti.

Idealizmus takéhoto prístupu je evidentný: kritika vedy, opierajúca sa o krízu vedeckého poznania, predstavuje východisko pre posudzovanie krízy celej spoločnosti. „...spoločenská kríza je videná cez prizmu krízy vedomia, racionalita vedeckého a umeleckého poznania je braná na zodpovednosť za spoločenskú krízu, kríza ľudského bytia je odvodzovaná z krízy ľudského myslenia“. (6, s. 106)

Núka sa aj ďalší významný záver. Kým scientisti vidia v odlíšení vedy a hodnotového sveta podmienku jej normálneho fungovania, antiscentistický postulát vylúčenia vedy zo sféry ľudskej subjektivity privádza k strate hodnotových regulatívov vôbec. (Porovnaj tiež 2, s. 19) Zdá sa, že vzniká paradoxná situácia, keď antiscentistické úsilie o univerzalizáciu vlastného filozofického prístupu k svetu (v opozícii k scientizmu) vedie k nevyhnutnosti eliminovať vedu pri hľadaní pravdy. Výsledkom je subjektivismus a iracionalizmus v otázke vzťahu človeka k svetu, spojený s odmietnutím racionalistickej filozofickej metódy, s negáciou vedeckého poznania ako základu svetonázoru.⁴

Súčasný iracionalizmus je úzko spätý s krízou kapitalistickej spoločnosti a s rozkladom buržoázneho vedomia. Nemožno ho brať len ako filozofický smer, pretože tvorí podstatnú súčasť buržoáznej ideológie, predstavuje určitú svetonázorovú platformu. To, že iracionalizmus má svoju nezastupiteľnú funkciu ako ideologický jav, má predovšetkým svoje sociálne príčiny. Nejde však zrejme o to, že by bol odrazom nejakých iracionálnych pohybov samej sociálnej reality. Je skôr výsledkom jej nepravdivého, skresleného, subjektivistického hodnotenia bur-

⁴ Treba však brať do úvahy aj nasledujúci fakt: „Stanoviská scientizmu a antropológie v súčasnej buržoáznej filozofii nereprezentujú ovšem jednoznačne protiklad racionalizmu a iracionalizmu, lebo napr. antiscentizmus v súčasnej etape vývoja buržoáznej filozofie spája odsudzovanie vedy veľmi často s jej racionálnou kritikou a s pokusmi o jej „odrodu“, o nájdenie jej „zmyslu“ a na strane druhej scientizmus nevylučuje ani najkrajnejšie formy iracionalizmu — teizmus, subjektívny idealizmus a pod.“ (7, s. 390)

žoáznym vedomím. To znamená, že pre iracionalizmus je charakteristické vytváranie falošných, iluzórnych, prevrátených predstáv o skutočnosti, ktoré vzápätí do nej „vkladá“. Napr. pre existencialistu Sartra téza, že svet je absurdný, sa stala východiskom postavenia proti sebe bytia osebe (*l'être en soi*) a bytia pre seba (*l'être pour soi*), ľudskej reality.

V podobných stanoviskách možno vidieť aj istý racionálny moment, totiž formu sociálneho kriticizmu. Netreba ju však preceňovať, pretože kritika nemieri na konkrétne spoločensko-ekonomické vzťahy, ale existujúce sociálne protirečenia vystupujú z tohto zorného uhla ako atribút sociálneho bytia človeka vôbec, nijaká sociálna reorganizácia ich nemôže zrušiť. V tomto zmysle iracionalizmus, nachádzajúci v antiscientizme svoje oporné body, ostáva špecifickou formou apologetiky kapitalizmu.

Späťosť iracionalizmu s antiscientizmom vidíme v tom, že iracionalizmus dovádza svoju kritiku vedy a vedeckého skúmania až k popretiu samého objektu vedy a tým aj obsahu vedeckého poznania. „Pojmy zákonitost, príčinnosť, nevyhnutnosť sa skúmajú nie ako určité charakteristiky od nás nezávislej skutočnosti, ale ako pokusy človeka vniesť rozum do akoby nepoddávajúceho sa poznania tajomného iracionálneho prúdu existujúceho.“ (9, s. 143)

Iracionalizmus je tak výrazom totálnej rezignácie na opodstatnenosť vedy v otázkach ľudskej subjektivity. Racionálne postupy nahrádza intuíciou, prežívaním, „vcífovaním sa“ ako jedine adekvátnymi formami uchopovania ľudskej existencie.

Pokiaľ ide o vzťah individua a spoločnosti hodnoteného z tohto zorného uhla, ukazuje sa iracionalita osobnosti jedinou alternatívou vzhľadom na odcudzené spoločenské vzťahy buržoáznej spoločnosti, reprezentované „vedecky“ riadenými inštitúciami. V tejto súvislosti je charakteristické, že kým scientisti fetišizovali vedu a techniku a vo vedecko-technickom pokroku videli akýsi všeliek na páľčivé sociálne problémy, krajne antiscientisticky orientovaní predstavitelia súčasného antropologizmu považujú práve vedu a techniku za hlavnú príčinu odcudzenia. Jav „technického odcudzenia“ predstavuje podľa nich novú podobu odcudzenia človeka modernej doby. Ide v podstate o zveličenie faktoru techniky v snahe zakryť skutočné príčiny krízy súčasného kapitalizmu a postavenia človeka v buržoáznej spoločnosti.

Z týchto poznámok vyplýva, že antiscientistická orientácia súčasného antropologizmu (ale platí to aj o scientizme ako o neoddeliteľnom protipóle) je dôsledkom absolutizácie fenoménu vedy a techniky v buržoáznej spoločnosti, ich osamostatnenia do tej miery, že sa zdá, akoby ich rozvoj prebiehal úplne nezávisle od akýchkoľvek spoločensko-výrobných vzťahov, mimo akejkolvek formy spoločenskej organizácie. V týchto orientáciách sa však neodrážajú len protirečenia vo vede, ale — ako upozorňuje V. G. Fedotova — aj sociálne protirečenia. (Por. 2, s. 39—40)

Existencialistická kritika vedy je spätá s novým chápaním filozofie. Veda a filozofia sa od začiatku kladú proti sebe a filozofii samej je vyhradené miesto mimo hraníc vedecko-teoretického myslenia. Prirodzene, táto antiscientistická orientácia nie je typická len pre existencializmus, ale v tej či onej miere aj pre ďalšie prúdy súčasného idealizmu a možno ju považovať za „jeden z hlavných výrazov všeobecného iracionalistického tonusu, ako je vlastný súčasnému buržoáznemu chápaniu myslenia“. (Porovnaj 10, s. 109—110)

Existencializmus ako jeden z najvplyvnejších prúdov idealizmu 20. stor. reagoval predovšetkým na protirečenia postavenia vedy a človeka v podmienkach kapitalizmu, ale v širších súvislostiach treba túto reakciu považovať za osobitý výraz protirečivosti celého duchovného života buržoáznej spoločnosti.

Podľa M. Merleau-Pontyho „veda manipuluje vecami, ale odmieta v nich pobývať...“. „Vedecké myslenie — myslenie z vtáčej perspektívy, myslenie o všeobecných predmetoch — sa musí vrátiť k svojmu východisku, k danej východiskovej situácii, k pôde zmyslového a opracovávaného sveta...“ (11, s. 7—8) Túto všeobecnú existencialistickú pozíciu vo vzťahu k vede a teoretickému poznaniu vyjadril vo viacerých svojich prácach aj K. Jaspers. Ukazoval na nekomunikatívny charakter vedeckého myslenia, vyčítal vede nielen ľahostajnosť k ľudskému bytiu, ale prirovnával ju k invázii, ktorá predstavuje ľudskému svetu hrozbu.

Osobitosť prístupu francúzskeho existencialistu J. P. Sartra je v tom, že kritiku vedy a teoretického poznania dovádza vo svojom druhom fundamentálnom diele *Kritika dialektického rozumu* — ohlasujúcom „príklon“ k marxizmu — k otvorenej kritike vedeckej materialistickej dialektiky a k dezinterpretácii dialektického a historického materializmu.

V Sartrovom učení sa veľmi jasne odráža úsilie existencializmu o nové chápanie filozofie, kladúce dôraz na „doreflexívne cogito“, t. j. na tie štruktúry vedomia, ktoré predchádzajú teoretickému skúmaniu, ktoré predstavujú „čistotu“ vedomia v jeho prvotnej fáze, pred samým poznávaním. Práve tu vystupuje existencializmus všeobecne a Sartre zvlášť ako dôsledný zavŕšiteľ Husserlovej fenomenologickej redukcie, čím otvára cestu nového prístupu k problému človeka, s výraznou antiscientistickou orientáciou.

V rovine antropológie sa táto antiscientistická pozícia uplatňuje v dvoch základných momentoch:

1. V prehodnotení pojmu „ľudská podstata“. Východiskom Sartrovej existenciálnej antropológie je téza: existencia predchádza podstate. Táto téza predstavuje obrát od všeobecného pojmu človek k jedinečnej skúsenosti konkrétneho individua, v snahe reštituovať ho ako absolútnu autoritu vzhľadom na seba i na vonkajšiu realitu. Zmyslom tohto obratu je prenesenie dôrazu na individuálno-osobnostný aspekt vzťahu k svetu; rozhodujúcim sa stáva to, ako existuje svet „pre mňa osobne“ a fakt absolútnej zodpovednosti individua za svoje konanie. V intenciách anti-

substancionalistickej koncepcie vedomia (ako dôsledku procedúr fenomenologickej redukcie) stráca význam akékoľvek vopred dané vymedzenie ľudskej podstaty, známe z predchádzajúcich koncepcií človeka — či už v podobe mysliacej substancie, resp. striktnej determinácie prírodným či spoločenským.

2. V novej tematizácii slobody. Ontologická interpretácia vedomia, zavŕšená fenomenologickou redukciou, umožnila Sartrovi akcentovanie slobody nie už v zmysle atribútu ľudskej podstaty v jej tradičných významoch, ale v zmysle fundamentálnej charakteristiky ľudskej existencie, zbavenej akejkoľvek apriórnej určenosti a prejavujúcej sa spočiatku ako ničota a permanentná aktivita.

Súčasťou Sartrovej antiscientistickej pozície je to, že jeho koncepcia človeka ako absolútne nezávislej, ničím nedeterminovanej a totálne slobodnej existencie je od začiatku namierená proti materializmu, predovšetkým proti vedeckému dialektickému materializmu. Najmarkantnejšie je to vidieť na prácach z obdobia jeho tzv. príklonu k marxizmu, ale možno to demonštrovať aj na prácach z jeho „klasického“ existencialistického obdobia. Napr. v práci z r. 1946 *Existencializmus je humanizmus* píše: „Každý materializmus vedie nakoniec k tomu, že chápeme ľudí, vrátane nás samých, ako objekty, t. j. ako súhrn determinovaných reakcií, ktoré nič neodlišuje od súhrnu kvalít a javov, ktoré konštituuujú stôl alebo stoličku alebo kameň. Chceme konštituovať presne ľudskú ríšu ako súbor hodnôt, odlišných od ríše hmotnej.“ (12, s. 65)

V tomto citáte sa skrýva kritika toho prístupu k človeku, ako bol vlastný predmarxovskému metafyzickému materializmu a mechanickému determinizmu. Sartrovi však táto kritika slúži k odmietnutiu materializmu vôbec. Otázka o špecifike človeka sa totiž v celej jeho filozofickej tvorbe zredukovala na otázku o špecifike ľudskej subjektivity. Preto práve tu treba hľadať kľúč k odhaleniu subjektívno-idealistickej pozície jeho existenciálnej antropológie.

Pojem ľudskej subjektivity v Sartrovom traktovaní obsahuje v sebe neriešiteľné protirečenie: na jednej strane je vedomím — čistou spontánnosťou, dynamickým princípom schopným udeľovať bytiu osebe časové, priestorové a kvalitatívne charakteristiky, meniť amorfné a inertné bytie osebe na svet vecí, zvýznamňovať ho; na druhej strane — ako konkrétny človek v kontakte s materiálnym bytím sústavne naráža na obmedzenosť vlastných možností aktívne naň pôsobiť, prekonávať materiálne prekážky a realizovať tak svoju slobodu.

Absolútna sloboda sa ukazuje byť abstraktným atribútom, v spoločenskom bytí individua neuskutočniteľným. Dôsledkom nezakotvenosti individua v materiálnom spoločenskom bytí a popierania objektívnej nevyhnutnosti pri rozhodovaní a konaní je redukcia slobody na jednu jej stránku: sloboda vystupuje ako možnosť zvoliť si, zaujať určitý postoj voči svetu, ale postoj výlučne vo v e d o m í, bez možností realizovať ho.

Hoci Sartrova koncepcia človeka z obdobia *Bytie a ničoty* prešla istou evolúciou, prejavujúcou sa o. i. v tom, že problém ľudskej subjektivity sa prestal traktovať vo vyhrotene individualistickej rovine a bol zasadený do širšieho sociálneho kontextu⁵, možno konštatovať, že anti-scientistickej pozície (s výrazným a prevládajúcim akcentom na popretie vedeckého materializmu a materialistickej dialektiky) sa Sartre nevzdal ani v hlavnom povojnovom diele *Kritika dialektického rozumu*.

Sartrovo úsilie sa tu koncentruje na konštituovanie „štrukturálnej a historickej antropológie“. Na tejto báze malo podľa neho dôjsť k zblíženiu existencializmu s marxizmom. „Antropológia nachádza svoje miesto v rámci marxistickej filozofie, pretože... pokladám marxizmus za neprekonateľnú filozofiu našich čias a pretože pokladám ideológiu existencie a jej „chápajúcu“ (compréhensive) metódu za enklávu samého marxizmu, ktorá ju zrodila, ale zároveň sa od nej dištancuje.“ (13, s. 9—10) Na vysvetlenie tejto mezaliancie v princípe nezlučiteľných filozofických učení Sartre dodáva, že tak Marxovi, ako aj Leninovi z ich materialistickej koncepcie dejín „vypadla“ subjektivita. (Bližšie pozri 13, s. 30—31)⁶

Kým v diele *Bytie a ničota* sa Sartre orientoval na skúmanie individua realizujúceho svoj životný projekt, svoju existenciu mimo akýchkoľvek spoločenských vzťahov a súvislostí (sloboda tu vystupovala výlučne ako „antisociálny ideál“), v práci *Kritika dialektického rozumu* obracia pozornosť na individuum ako subjekt praxe⁷ a nositeľa historického činu.

Možnosť vyriešiť problémy súvisiace s účasťou individua v dejinách, s realizáciou osobnej slobody — ktorá tvorí podľa Sartra východiskovú podmienku praxe, podobne ako v *Bytí a ničote* predstavovala fundamentálny atribút existencie — spája autor *Kritiky dialektického rozumu*

⁵ Tento obrat v traktovaní subjektu je charakteristický nielen pre existencializmus, ale pre povojnový antropológický smer ako celok. Možno ho ohraničiť obdobím päťdesiatych-šesťdesiatych rokov. Súvisí predovšetkým s tými spoločenskými zmenami a protirečeniami, ktoré v podmienkach štátnomonopolistického kapitalizmu prináša proces rozvoja VTR a narastanie významu vedy a techniky v spoločnosti.

⁶ Porovnaj tiež český preklad J. P. Sartre: *Marxizmus a existencializmus*. Praha 1966, s. 31—32.

⁷ V tejto súvislosti sa žiada aspoň stručne vysvetliť Sartrovo chápanie práce a praxe tým skôr, že ide o pojmy, ktoré sa snaží prebrať z marxizmu a zapracovať do svojej koncepcie. Pri analýze jeho chápania práce zisťujeme, že svojrázne prevracia Marxovu koncepciu. Kým u Marxa je práca proces, prebiehajúci medzi človekom a prírodou, v ktorom človek svojou vlastnou činnosťou sprostredkúva, reguluje a kontroluje výmenu látok medzi sebou a prírodou (por. 14, s. 200), u Sartra prestáva táto definícia „opracovanú“ materiu. Prax definuje Sartre ako „prechod od objektívneho k objektív-reality, od človeka nezávislej, nie je prítomná v ľudskej skúsenosti. (Por. 13, s. 124—125) Tým je však odmietaný jednak predmet práce, jednak nástroje práce. Pre Sartra existuje len materializovaná, zvecnená práca, ktorá akoby sama zo seba vytvárala „opracovanú“ materiu. Prax definuje Sartra ako „prechod od objektívneho k objektívnemu prostredníctvom interiorizácie“. (13, s. 66) V skutočnosti sústreďuje pozornosť práve na sféru interiorizácie, vnútorného prežívania individua a usiluje sa začleniť túto sféru do rámca procesu tvorby histórie ako „rovnoprávnu“ s kategóriami výrobné sily, výrobné vzťahy, materiálne podmienky atď.

s nastolením historickej dialektiky proti dialektike prírody. Podľa Sartra totiž materializmus osebe čiže dialektika prírody nemá význam; tézu „príroda je dialektická“ nemožno vraj v súčasnosti vôbec verifikovať. Okrem toho dialektika prírody nemôže vyjadrovať špecifickosť ľudskej činnosti, a preto otázka o podstate dialektiky je vlastne otázkou o fungovaní dialektického rozumu v dejinách, ktorý sa tak stáva zákonom ľudského života. Dialektický rozum vraj zodpovedá historickému materializmu Marxa a zároveň sa odlišuje od pozitívneho rozumu prírodných vied.

Sartre tak odmietnutím objektívnej dialektiky podkopáva jej univerzálny význam a usiluje sa dezinterpretovať jej podstatu na existencialistickom základe, zaodievajúc tento existencialistický obsah do rúcha historického materializmu. Kým totiž v diele *Bytie a ničota* absolutizácia činného charakteru vedomia odsudzovala bytie osebe do polohy pasívnosti a inertnosti, v *Kritike dialektického rozumu* sa opäť činnosť vedomia, dialektická činnosť rozumu stáva určujúcim faktorom osnovania historickej dialektiky, eliminujúc zároveň dialektiku prírody. V tom spočíva hlavná metodologická chyba Sartra: špecifické črty ľudskej činnosti nielenže sa povyšujú na jediný a výlučný zdroj dialektického pohybu, ale pôvodná metóda analýzy individuálneho vedomia sa neoprávnene extrapoluje na historický proces vcelku, redukovaný na sériu činov jednotlivých indivíduí. V tomto kontexte spoločenské zákony vystupujú ako výtvor dialektického rozumu, sprostredkovaného praxou indivíduí (porovnaj 13, s. 129, 165 a i.), ktorý teda konštituuje ľudskú realitu podobne, ako ju v *Byti a ničote* konštituovalo čisté vedomie. Tak úplne postrádajú status objektívnosti a celá spoločensko-historická prax sa javí ako odvodená z individuálnej praxe a ňou determinovaná.

Z tohto aspektu sloboda, ktorá tvorí jadro existenciálnej antropológie, sa odhaľuje vo vzťahu k materiálnym podmienkam a objektívaným výsledkom činnosti indivíduí ako niečo nezávislé od nich a na druhej strane v rámci sociálnej reality nemôže — podľa priznania samého Sartra — vystupovať inak ako násilie jedných nad druhými pri stretnutí sa ich projektov. Paradox indeterministického traktovania slobody možno potom formulovať takto: sloboda je tým faktorom, ktorý ľudí stavia navzájom proti sebe a vedie k izolácii indivíduí.

Sartrovo úsilie zbližif existencializmus s marxizmom smerovalo v podstate k tomu, pretvorif historicý materializmus na antropológiu, ktorá by akceptovala základné existencialistické východiská a apriori vylučovala základné zákony a princípy materialistickej dialektiky v jej aplikácii na spoločenský život. Z hľadiska tohto úzko antropologického prístupu — ktorý do centra filozofovania stavia problém človeka v idealisticky deformovanej podobe — zostávajú mimo pozornosti závažné otázky o povahe ľudskej subjektivity, o dialektike procesu jej vývinu, materiálnych a spoločenských podmienok jej bytia a i. Subjektivizujú sa kategórie príčinnosť, determinizmus, nevyhnutnosť, zákonitosť, náhod-

nosť a stavajú sa proti kategórii slobody. Sartrovská kritika marxistickej teórie vývoja, predovšetkým odmietnutie dialektiky prírody, kritika základných zákonov a princípov dialektiky vedie v konečnom dôsledku k téze o nezlučiteľnosti dialektiky a materializmu. Podobný prístup však nájdeme aj u ďalších predstaviteľov antropologického smeru, napr. u reprezentantov frankfurtskej školy.

V spektre filozoficko-antropologickej problematiky v rámci súčasného idealizmu zostáva mnoho aktuálnych a pálčivých otázok nekonkretizovaných, hmlistých, ba často ani nenastolených. V tejto súvislosti sa istota antiscientistov, že problémy individua nie je potrebné skúmať vedeckými a racionálnymi cestami, stáva pochybnou. Privádza totiž k záveru, že ak nie je možná racionálna odpoveď na otázky spojené s individuálnou existenciou, osobnou slobodou, sebarealizáciou, zmyslom života a pod., potom ich nemožno ani reálne riešiť.

Antropologický prístup hypertrofuje jednu stránku spoločenského bytia individua, ktorej skúmanie — bez absolutizácie a hypertrofovania, ale v kontexte materiálnych a spoločenských vzťahov a súvislostí existencie individua — má svoje oprávnenie. K tomu je však potrebné nevyhnutne prekročiť rámec idealistického východiska a antiscientistickej orientácie.

*

Základné antiscientistické východiská, na ktoré sme ukázali, sú charakteristické pre antropologizmus, ako sa sformoval zhruba do polovice šesťdesiatych rokov nášho storočia. Od konca šesťdesiatych a najmä v sedemdesiatych rokoch pod vplyvom prehlbujúcich sa krízových javov súčasného kapitalizmu prebiehajú významné zmeny v buržoáznom myslení, ktoré odhaľujú novú tendenciu. V najnovších koncepciách dochádza k zjednocovaniu princípov, ktoré boli v čistej podobe sformulované v rámci tradičných prúdov idealizmu 20. storočia. V kontexte danej témy to znamená, že na jednej strane časť predstaviteľov antropologického smeru v úsilí o objektívnejšie zhodnotenie postavenia človeka a úlohy vedy v spoločnosti — ale aj z dôvodov adekvátnejšej argumentácie v boji s filozofiou marxizmu-leninizmu — opúšťa krajné antiscientistické a iracionalistické východiská (napr. O. F. Bollnow, J. Habermas) v prospech určitej syntézy prvkov antropologizmu a scientizmu; na druhej strane do koncepcií predstaviteľov scientizmu (postpozitivismu) v ich úsilí zohľadniť v rámci existujúcich podmienok rozvoja vedy spoločensko-historické aspekty prenikajú tiež prvky iracionalizmu, resp. prvky zjavne antropologizujúce.⁸ V tejto súvislosti sa stáva čoraz viac príznačným to, že pod tlakom dehumanizujúceho a deformujúceho vplyvu kapitalis-

⁸ K tomu pozri Richta R. a kol.: Ke kritice buržoáznych filozofických prístupů k soudobému vědecko-technickému pokroku. In: Filozofický časopis 1983, č. 1.

tičkých spoločensko-výrobných vzťahov na rozvoj vedy prestáva byť kritika vedy doménou tradičných antiscientisticky orientovaných prúdov súčasného antropologizmu, ale nachádza svoje miesto aj v prúdoch tej orientácie, ktorá pôvodne podobné otázky vylučovala zo svojho programu ako „metafyzické“.

Treba však konštatovať, že hlavné tendencie a smery, ako sa sformovali v rámci idealizmu 20. stor., neprestávajú vplývať na buržoázne myslenie: ak aj v Európe prevláda duch scientizmu, iracionalistické a abstraktne antropologické tendencie sú veľmi výrazné na americkom kontinente. Okrem toho treba zobrať do úvahy možnosť neustáleho návratu k tradičným prúdom antropologického smeru aj v Európe v súvislosti s celkovou ekonomickou a duchovnou krízou Západu (aj keď v období dočasných konjunktúr vystupujú do popredia koncepcie objektivistické). Ako príklad je možné uviesť renesanciu záujmu o Sartrovu filozofiu koncom sedemdesiatych a začiatkom osemdesiatych rokov, a to nielen vo Francúzsku. Dokladom toho je napr. Sartrovi venované zvláštne číslo časopisu *Obliques* z r. 1979. Podľa názoru P. Horáka túto renesanciu záujmu možno zdôvodniť tiež takto: „...skrýva sa za ňou zrejme nové docenenie filozofickej schopnosti, ktorú asi rad smerov ‚filozofie života‘, hlavne v módnjej podobe ‚nových filozofov‘ vo Francúzsku, nemá“. A navyše, „záujem o štrukturalizmus a iné smery nevytlačil to, čo sa znovu javí ako trvalejšia intelektuálna hodnota, ktorá má tiež značný morálny náboj“. (8, s. 405—406)

Ukazuje sa teda, že je dosť dôvodov nepovažovať tradičné prúdy súčasného antropologizmu len za predmet dejín filozofie, ale dôsledne z marxisticko-leninských pozícií odhaľovať v nich tie momenty a tendencie, cez ktoré sú a môžu byť i naďalej aktivizované a aktualizované v súčasnej buržoáznej filozofii a ideológii.

LITERATÚRA

1. GRIGORJAN, B. T.: *Filosofskaja antropologija*. Moskva 1982.
2. FEDOTOVA, V. G.: *Kritika socio-kuľturných orientácií v sovremennoj buržuaznoj filozofii*. Moskva 1981.
3. IHDE, D.: *Sense and significance*. Pittsburg 1973.
4. MOTROŠILOVA, N. V.; SOLOVJEV, E. Ju.: Ot zaščity „strogoj nauki“ k utverždeniju irracionalizma. In: *Voprosy filosofii* 1964 č. 5.
5. HUSSERL, E.: *Krize evropských věd*. Praha 1972.
6. *Krize buržoazního vědomí jako součást všeobecné krize kapitalismu*. Praha 1982.
7. STEINDL, R.: *Humanismus bez člověka*. In: *Filozofický časopis* 1981, č. 3.
8. HORÁK, P.: *Sartrovo pojetí svobody člověka a jeho kritika Lévi-Straussem*. In: *Filozofický časopis* 1981, č. 3.
9. OJZERMAN, T. I.: *Filosofskij irracionalizm i krizis kapitalističeskoj sistemy*. In: *Filosofija i sovremennost*. Moskva 1976.
10. SOLOVJEV, E. Ju.: *Ekzistencializm i naučnoje poznanie*.
11. MERLEAU-PONTY, M.: *Oko a duch*. Praha 1971.
12. SARTRE, J. P.: *L'existentialisme est un humanisme*. Paris 1970.
13. SARTRE, J. P.: *Critique de la raison dialectique*. Paris 1972.
14. MARX, K.: *Kapitál I*. Bratislava 1955.

Датмар Смеркова

Одним из характерных признаков современного антропологизма является антисциентизм. Цель настоящей статьи — показать основные антисциентистские исходные пункты антропологизма, сформировавшегося до середины 60-х годов XX в., и продемонстрировать их на экзистенциалистской концепции Ж.—П. Сартра. Автор исходит из критики науки Гуссерлем и ее влияния на антисциентистские течения современного идеализма, раскрывает две стороны антисциентистской критики науки, связь антисциентизма с иррационализмом и их последствия для познания сущности человека.

Второй раздел статьи посвящен экзистенциалистской критике науки, поскольку экзистенциализм до сих пор является влиятельным течением на американском континенте. Особое внимание уделено Ж.—П. Сартру, который во втором своем фундаментальном труде *Критика диалектического разума* довел критику науки и научного познания вплоть до критики научной материалистической диалектики и дезинтерпретации диалектического и исторического материализма. В заключение автор обращает внимание на новую тенденцию в буржуазных концепциях 70-х годов, для которой характерно объединение тех принципов, которые в чистом виде были сформулированы в рамках традиционных течений идеализма XX века.

ANTISZIENTISTISCHE AUSGANGSPUNKTE DES GEGENWÄRTIGEN ANTHROPOLOGISMUS

Dagmar Smerková

Eines der charakteristischen Merkmale des gegenwärtigen Anthropologismus stellt der Antiszientismus dar. Das Ziel der Studie besteht in der Aufzeigung antiszientistischer Grundaussgangspunkte des Anthropologismus, wie er sich bis in die Hälfte der sechziger Jahre formte und ihrer Demonstration anhand der existenzialistischen Konzeption von J. P. Sartre. Die Vf. geht von Husserls Wissenschaftskritik und deren Einflusses auf die antiszientistisch ausgerichteten Strömungen des gegenwärtigen Idealismus aus, zeigt zwei Seiten der antiszientistischen Wissenschaftskritik auf, die Verknüpfung des Antiszientismus mit dem Irrationalismus und deren Konsequenzen für die Erkenntnis des Wesens des Menschen.

Der zweite Teil ist der existenzialistischen Wissenschaftskritik gewidmet, da der Existenzialismus noch immer eine einflussreiche Strömung auf dem amerikanischen Kontinent darstellt. Besondere Aufmerksamkeit ist auf J. P. Sartre gerichtet, der die Kritik von Wissenschaft und wissenschaftlicher Erkenntnis in seinem zweiten Grundwerk *Die Kritik der dialektischen Vernunft* bis zur Kritik der wissenschaftlichen materialistischen Dialektik und zur Desinterpretation des dialektischen und historischen Materialismus steigerte. Abschliessend macht die Vf. auf eine neue Tendenz in den bürgerlichen Konzeptionen der siebziger Jahre aufmerksam, für die die Vereinigung der Prinzipien kennzeichnend ist, die in reiner Form im Rahmen der traditionellen Strömungen des Idealismus des XX. Jahrhunderts formuliert worden sind.