

KRITICKÁ ANALÝZA PROBLÉMU KULTÚRY A TECHNIKY V KONCEPCII A. GEHLENA

MAGDA HOLUBOVÁ, Ústav filozofie a sociológie SAV, Bratislava

HOLUBOVÁ, M.: Critical Analysis of Culture and Technology in A. Gehlen's Conception.

Filozofia 39, 1984, No. 6, p. 701—712

Based on a critical analysis of A. Gehlen's conception the author of the paper shows that Gehlen's interpretation of culture and technology — containing undoubtedly several philosophically relevant and positive elements — leads in the very end to extending of his, originally, biological anthropologism to the sphere of social phenomena.

As far as the placing into the historical-philosophic framework is concerned Gehlen's conception of culture and technology represents an attempt to make synthesis two traditionally opposite tendencies of bourgeois philosophy — the philosophy of life and positivism. Gehlen, however, does not preach antitechnicism and the myth of the crisis of contemporary civilization. On the contrary, he inclines to technological illusions and the overestimation of technology while he incessantly foists in this concept also implications of the philosophy of life.

Arnold Gehlen sa zapísal do povedomia filozofickej obce predovšetkým svojou antropologickou koncepciou, ktorú rozvinul v práci *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Jeho „empirická filozofia“ je výsledkom pokusu syntetizovať tradičný metafyzicko-apriórny charakter klasického filozofického myslenia s poznatkami prírodných vied. Pod vplyvom rozvíjajúcej sa biológie a etológie vykreslil človeka ako nehotovú, „nedostatkovú“ bytosť, v porovnaní s celým ostatným svetom ochudobnenú v biologickej výbave, ktorá je nútená kompenzovať svoj biologicko-fyziologický deficit rôznymi formami činnosti. Prostredníctvom nich si človek tvorí druhý, umelý svet, v ktorom nachádza svoju stabilitu.

Fundamentálne princípy svojej antropológie Gehlen uplatňoval aj pri objasňovaní ďalších fenoménov života individua a spoločnosti. Jedným z významných problémových okruhov, na ktoré sa to vzťahuje a ktorým Gehlen v nasledujúcom období venoval svoju pozornosť, je interpretácia kultúry a otázka vzťahu človeka a techniky.

*

Pri analýze Gehlenových názorov na tento problém sa budeme opierať najmä o prácu *Duch vo svete techniky* z roku 1957. V tejto súvislosti však treba poznamenať, že problematika kultúry a techniky sa vynára ako určitý motív pre filozofickú reflexiu aj v Gehlenovej predchádzajúcej tvorbe. Problém duchovnej krízy súčasnej modernej spoločnosti je naznačený tak v práci *Skutočný a meskutočný duch*, ako aj v *Teórii slobody*

vôle. Už tu Gehlen formuloval myšlienku, že moderný duch je zodpovedný za „kolosálne katastrofy“ a celkový rozpad kultúry, za neludskosť a beštialitu, ktorá vládne vo svete. Kým v prvej práci — výrazne pod vplyvom existencializmu a fenomenológie — sa zdôrazňuje tautologickosť ľudského bytia vo svete, nepoznateľnosť objektívnej skutočnosti, strata metafyzických istôt zapríčinená „empirickosťou“ ľudského konania v „životnej situácii“ atď., v druhej — v znamení návratu k Fichtemu — Gehlen žiada rekonštrukciu klasického nemeckého idealizmu. Je údajne najvyšší čas, aby filozofia prešla od pokusov rôznym spôsobom duchovnú krízu interpretovať ku hľadaniu prostriedkov, ako ju s konečnou platnosťou prekonať. Nietzschemu napr. vytýka, že všetko staré rozbil, ale nič nové, pozitívne nevybudoval. Na Nietzscheho požiadavku prehodnotenia všetkých hodnôt reaguje Gehlen požiadavkou návratu ku starým hodnotám. Tam, kde Nietzsche vstupuje do otvorenej konfrontácie s platnými hodnotami, kde pre neho neexistuje iná cesta ako ich totálne zavrhnutie, tam Gehlen robí kompromisy a pripúšťa ich čiastočné akceptovanie; žiada napr. prekonanie buržoáznej morálky, ale jeho predstava novej, antiburžoáznej morálky už neobsahuje negáciu náboženstva. [1]

Do centra pozornosti systematického rozpracovania sa však otázka modernej kultúry dostala až v práci *Duch vo svete techniky*. Samotná problematika nepredstavuje novum vo vtedajšom filozofickom myslení, veď problém kultúry bol v tomto období relatívne často nastolovaný ako predmet filozofickej, sociologickej a kultúrnokritickej reflexie. Obrovské zmeny, ktoré prinieslo 20. stor. a ktoré zasiahli do všetkých sfér spoločenského života, iniciovali viacerých buržoázných teoretikov k pokusom zachytiť základné tendencie vývoja buržoáznej spoločnosti, jej kultúry, myslenia a sprievodných, praktických dôsledkov pre život jednotlivca. Výsledkom sú dve protikladné tendencie. Zážitok oboch svetových vojen a reálne nebezpečenstvo termonukleárnej vojny, vzrastajúci fenomén odcudzenia v kapitalistickom svete, rozklad tradičného systému hodnôt a spôsobu myslenia atď. oživilí mýtus krízy a obohatili ho o nové varianty. Nebývalá akcelerácia vývoja vedy a techniky vyvolala k životu opačnú tendenciu — absolutizáciu vedecko-technického pokroku, opojenie vedou a technikou, očarenie z merateľnosti, kvantifikovateľnosti a regulovateľnosti javov a procesov, ktoré vyústili v tzv. sociálnotechnologickú ideológiu, budovanú na pozitivistickom pojme vedy a metóde technologického determinizmu. Veda sa degraduje na pomocný nástroj technológie regulovania sociálnych procesov a racionalizmus je jej metodický prostriedok. Špecifickým apriori tejto tendencie v buržoáznom myslení sa stala kategória racionality ako kľúč k racionálnemu fungovaniu spoločnosti.

Prototypom takejto reflexie všeobecnej krízy kapitalizmu je dielo Maxa Webera. Pociťujúc súčasný stav buržoáznej kultúry ako krízový jav, usiluje sa M. Weber predostrieť všeobecnú charakteristiku doby,

pričom základnú črtu prebiehajúceho vývoja nachádza v racionalizácii a intelektualizácii všetkých sfér života, ktoré zasahujú nielen oblasť myslenia a svetonázoru, ale majú závažné dôsledky aj na celkovú orientáciu jednotlivca v spoločnosti, na vzťahy medzi ľuďmi, na ich praktické konanie.

Na koncepciu racionalizovanej kultúry Maxa Webera nadväzuje aj A. Gehlen a dáva jej osobitný antropologický rozmer. Hľadanie odpovede na otázku kultúry možno zavŕšiť — v duchu jeho uvažovania — len v súvislosti so zodpovedaním otázky, čo je človek. Z tohto zorného uhla sa kultúra Gehlenovi javí ako projekcia ľudskej podstaty, ako súhrn výsledkov (predovšetkým duchovných) činnosti človeka. Jej korene však zasadzujú do iracionálnej oblasti ľudského bytia: kultúra vzniká ako dôsledok nevyhnutnosti uspokojovať prirodzenú potrebu vnútornej stability, ktorá je zákonným následkom, „obrátanou stranou“ otvorenosti človeka voči svetu, toho, že človek je vystavený permanentnému náporu rôznorodných a chaotických podnetov prichádzajúcich z okolitého sveta. Jeho vzťahy k vonkajšiemu svetu nie sú stabilné, raz navždy dané, neustále sa menia, sú — Gehlenovým výrazom — dialektické, čo ochromuje jeho činnosť, zbavuje ho pocitu bezpečnosti a pôsobí destabilizujúco na vnútorný svet človeka. „Tento elementárny ľudský záujem na rovnomernosti prírodného diania je vrcholne pozoruhodný a zodpovedá akejsi takmer inštinktívnej potrebe stability okolitého sveta, lebo v realite, podriadenej priebehu času a nevyhnutne premenlivej spočíva maximálna stabilita v automatickom, periodickom opakovaní rovnakých javov, ako ich príroda približne aj vykazuje.“ (2, s. 39) Aby kultúra mohla plniť funkciu uspokojovateľa tejto fundamentálnej ľudskej potreby, vypracováva si určité inštitucionalizované mechanizmy, bez ktorých by sama mala chaotický charakter.

V súvislosti s analýzou kultúry sa v 20. stor. v buržoáznom myslení mimoriadne nástoľčivo tematizoval problém techniky. Spomeňme napr. K. Jaspersa, ktorý už koncom 30. rokov v práci *Duchovná situácia doby* konštatoval nezvratný nástup éry techniky, v ktorej sa „technika a aparát“ stanú neodmysliteľnými, bezprostrednými podmienkami ľudského bytia. Dominancia tejto problematiky je však príznačná až pre koniec štyridsiatych a pre päťdesiate roky. V prácach H. Freyera, Ortega y Gasset, M. Heideggera, H. Schelského a v neposlednom rade A. Gehlena sa stretávame s rôznymi prístupmi a rôznymi variáciami jej spracovania. V zásade možno rozčleniť teórie techniky na dva základné varianty. Najcharakteristickejšie a najvplyvnejšie *antitechnicistické verzie* sa spravidla odvolávajú na Nietzscheho lebensfilozofickú kritiku veku techniky a Spenglerovu mystifikáciu techniky. Technika je — podľa názoru Spenglera — taktika celého života, podlieha síce prírode, ale získala nadvládu nad človekom. „Tak ako mikrokozmos človek sa pozdvihol proti prírode, tak sa teraz pozdvihol mikrokozmos stroj proti nordickému človeku. Pán sveta sa stáva otrokom stroja. Stroj ho núti, a nás

všetkých bez výnimky, — či o tom vieme alebo nie, či to chceme alebo nie, ísť v smere jeho dráhy.“ [3, s. 13]

Kým v antitechnicistických koncepciách prevláda mýtus krízy, pesimistické až apokalyptické vízie, iracionalizmus až agresívny antiintelektualizmus, dramatizácia negatívnych dôsledkov vedecko-technického pokroku, pre *technicistický variant* teórie techniky je príznačná bezhraničná viera v silu rozumu, optimizmus vyvierajúci z nádeje, že rozvojom vedy a jej aplikáciou v živote sa podarí preklenúť všetky rozpory kapitalistickej spoločnosti, dokonca, že vedecko-technická revolúcia môže slúžiť ako alternatíva proti sociálnej a socialistickej revolúcii.

Koncom päťdesiatych a najmä začiatkom šesťdesiatych rokov už táto polarizácia prestáva byť taká jednoznačná. Paralelne s technicistickými a antitechnicistickými variantmi v ich čistej podobe sa objavujú také filozofické koncepcie, v ktorých síce prevláda lebensfilozofický duch a pre neho charakteristické akcentovanie mýtu krízy, ale na rozdiel od tradičnej formy jednoznačne neodmietajú technický pokrok, naopak, explicitne ho schvaľujú. Takéto koncepcie „na jednej strane prevzali základné momenty antitechnicistickej pozície — ideu všetko integrujúcej a všetko na svoj obraz utvárajúcej techniky, technický fatalizmus atď. — ale vymenili znamienka. To, proti čomu antitechnické filozofie vyzývali k duchovnému a morálnemu (antihumanistickému alebo abstraktnohumanistickému) odporu, tieto názory — schvaľujúce techniku — odporúčajú akceptovať ako technický osud.“ [4, s. 149]

Práve k takémuto variantu, spájajúcemu prvky oboch tradičných spôsobov interpretácie techniky, možno zaradiť koncepciu A. Gehlena.¹ Napriek tomu, že súčasnú modernú kultúru hodnotí ako krízový jav, odmieta Nietzscheho a Spenglerove antitechnicistické naladenie. Podľa neho neexistujú dôvody pre tradičnú nechť uznať rovnoprávne postavenie techniky vedľa ostatných odborov kultúry.

V úvode svojej práce *Duch vo svete techniky* si svoj cieľ vytýčil takto: „Samí si rozhodne nekladieme smelý nárok zmeniť tento stav, ale napriek tomu chceme v zmysle filozofickej antropológie hľadať objektívne platné hľadiská, aby sme do sféry sebapoznania človeka, pokiaľ možno, včlenili aj túto oblasť, v ktorej sa prejavila úžasná sila ľudského ducha.“ [2, s. 29]

Svojím výkladom pôvodu techniky reprezentuje Gehlen jednu z najrozšírenejších koncepcií, ktorá odvodzuje vznik techniky z telesnej organizácie človeka, z jeho biologickej konštitúcie a technické systémy predstavuje ako analógiu ľudských orgánov. U Gehlena — na rozdiel od väčšiny stúpencov spomenutej koncepcie — ide o *negatívne* zdôvodnenie tejto súvislosti: k tvorbe techniky je človek nútený nedostatočnou roz-

¹ V rámci nemeckej filozofie mu podľa nášho názoru možno v tomto ohľade prisúdiť prvenstvo. O ďalšie rozpracovanie takýmto spôsobom inovovanej verzie tradičného interpretácií techniky sa pričínili Gehlenov najbližší spolupracovník, spoluautor jeho Sociológie, H. Schelsky.

vinutosťou a nešpecializovanosťou svojich telesných orgánov. V náväznosti na svoje základné antropologické premisy Gehlen hovorí o postupnom premietaní, projekcii orgánov, zmyslov i mozgu do technických prostriedkov, čím človek prekonáva svoj pôvodný biologický handicap. Technika je výsledkom *princípu nahradzovania, odľahčovania a prekonávania* ľudských orgánov. „Kameň v ruke človeka odľahčuje a súčasne prekonáva udierajúcu päsť, voz alebo jazdecký kôň nás oslobodzujú od chôdze a ďaleko prekračujú túto schopnosť. U ťažného zvierata je princíp odľahčenia celkom názorný. Lietadlo nám zase nahrádza nenarastené krídla a ďaleko prekonáva všetky formy lietania v živej prírode.“ [5, s. 92] Technika preniká do čoraz širšej sféry organického, prírodné materiály sú nahradzované umelými — drevo a kameň kovom, koža a konope oceľovými lanami, voskové sviece plynom alebo elektrinou, prírodné farbivá ako purpur a indigo umelými atď.

Proces odľahčovania ľudských orgánov prebieha v troch stupňoch: „Na prvom stupni, na úrovni *nástroja* subjekt stále ešte vynakladá fyzickú silu, na úrovni *pracovného a hnacieho stroja* je už fyzická sila technicky objektivovaná. Konečne na treťom stupni, na úrovni *automatu*, je subjekt technickými prostriedkami zbavený duševnej námahy.“ [2, s. 44]

Námietky voči tejto koncepcii nemožno vzťahovať ani tak na jej nosnú myšlienku, ako skôr na jej nasledovné absolutizovanie a z neho vyplývajúce zjednodušenia. Veď pre vytvorenie prvotných jednoduchých nástrojov či technických pomôcok našiel človek bezpochyby inšpiráciu vo vlastných telesných orgánoch, do nástrojov vkladal a prostredníctvom nich umocňoval vlastné schopnosti, čím súčasne uvoľňoval svoje vlastné telesné orgány a rozvíjal nové formy činnosti. Technika je v určitom zmysle skutočne „predĺženou rukou človeka“. Redukovať však dnes motiváciu súčasnej modernej techniky len na rovinu biologickú a hľadať analógie medzi zložitými systémami a stavbou ľudského tela zákonite musí vyústiť do simplifikácií.²

Gehlenovi treba uznať, že napriek tomu, že vo vysvetľovaní pôvodu techniky favorizuje biologickú motiváciu — čo koniec-koncov konzekventne vyplýva z jeho celkovej koncepcie — neskĺzol celkom na rovinu vulgarizácií. V jeho interpretácii techniky možno objaviť aj prvky druhej najrozšírenejšej tendencie, ktorá hľadá jej spojenie s prírodou: prostredníctvom vedy človek poznáva vlastnosti a zákonitosti prírodných javov a procesov a prostredníctvom techniky ich len reprodukuje. Človek bol, podľa Gehlena, odjakživa fascinovaný rytmickými, periodickými, stereotypnými, nezvratnými pochodmi v prírode (napr. presným pohybom hviezd, pravidelnosťou v správaní zvierat atď.). Výrazom toho

² Odhliadneme tu od niektorých priamych protiargumentov, ktoré vyvracajú tézu o „napodobňujúcom“ vzťahu techniky k ľudským telesným orgánom, napr. že koleso ako jedna z jednoduchých technických pomôcok nemá analógiu v stavbe ľudského tela.

boli kedysi mýty, pomocou ktorých chceli ľudia pochopiť, prípadne i ovládnuť prírodné a historické javy. Podobne mágia mala za základný cieľ zabezpečiť rovnomernosť prírodných procesov, prostredníctvom magických zaklínadiel pôsobiť proti nepravidelnostiam v kolobehu prírody a stabilizovať rytmus sveta. „Človek, stiesnený záhadnosťou vlastnej existencie i vlastnej bytosti, je vôbec odkázaný na to, aby k vysvetleniu seba samého dospel cez nejaké nie-ja, cez niečo, čo je iné-než-ľudské. Jeho sebauvedomenie je *nepriame*, jeho úsilie formovať vlastnú podstatu sa rozvíja vždy tak, že sa najskôr stotožní s niečím ne-ľudským a na základe takéhoto stotožnenia sa od neho opäť odliší.“ (2, s. 40)

„Hĺbková väzba“ na rytmické, periodické, samočinné procesy vonkajšieho sveta sa údajne markantne prejavuje v *inštinktívnej* zločke, spočívajúcej v technike. Gehlen v tejto súvislosti oponuje názoru, ktorý interpretuje technickú činnosť ako čisto racionálnu a účelovú a označuje ho za akademický predsudok. Prikláňa sa k autorom, ktorí zdôrazňujú pudové, nevedomé, vitálne determinanty techniky. Ako príklad uvádza to, že moderní technici zostrojujú zložité kybernetické prístroje bez toho, aby poznali ich izomorfii s biologickými procesmi, a tak nevedomky a pudovo vytvárajú modely určitých životných pochodov.

Gehlen sa nazdával, že svojou biologizujúcou kategóriou techniky, budovanom na bohatom špeciálnovednom materiáli, prekonal špekulatívny prístup prevládajúci vo vtedajšom filozofickom myslení. Prostredníctvom „negatívnej biologizácie“³ však možno ťažko vysvetliť technický pokrok, preto sa Gehlen vracia späť ku špekulatívnemu filozofickému antropologizovaniu a vypomáha si iracionalizmom, tvrdením, že technika má od svojich začiatkov pudové, vitálne determinanty, ktoré pôsobia ako hybné sily celého technického pokroku.

Súčasnnej zložitej technike, rovnako ako celej industriálnej kultúre, sa — podľa Gehlena — nedarí dostatočne uspokojovať antropologicky „zaprogramovanú“ potrebu stability, dávajúcu človeku pocit bezpečnosti. To ešte zosilňuje vedomie nestálosti a vytvára nadmerné morálno-psychické preťaženie individua.

Pri svojich úvahách o industriálnej kultúre sa Gehlen usiluje vystopovať jej uzlové momenty, všeobecné racionálne princípy, platiace tak vo vede a technike, ako aj v umení a politike. Jednu z jej hlavných črt vidí v nápadnej a ďalekosiahlej *intelektualizácii* duchovných sfér a bok po boku s ňou prichádzajúci úpadok názornosti, bezprostrednosti a prístupnosti. „Umelecké a vedecké špičkové výkony v oblastiach, kde sa takpovediac bojuje v prvých zákopových líniiach, sú stále abstraktnejšie a čoraz menej zmyslovo obsažné. Širšie vrstvy si to uvedomujú od chvíle, keď bola verejnosť postavená pred teóriu relativity.“ (2, s. 49)

Rovnaký posun — hovorí Gehlen — možno zaznamenať v psycholó-

³ Používame termín A. Gedöho, ktorý podľa nášho názoru výstižne zachytáva fundamentálny moment Gehlenovej koncepcie, že všetky výtvary človeka majú svoj pôvod v nedostatočnej rozvinutosti jeho telesných orgánov.

gii, ekonomike či modernej poézii. Veda sa stáva čoraz abstraktnejšou, vzdďaľuje sa zmyslovo zachytiteľným objektom, oblasť predmetu vedy je stále „autonómnejšia“, presné výsledky sa neraz nedajú formulovať slovami, alebo sú evidentné len vo svojom metodickom slede. Za daných okolností je údajne pochopiteľné, že tak umelecké, ako aj vedné odbory si môže osvojiť len malý počet zainteresovaných laikov, v dôsledku čoho sa stávajú ezoterickými sférami, doménou niekoľkých intelektuálov. Ďalší významný dôsledok tohto procesu je podľa Gehlena to, že veda si už nemôže robiť nárok nahrádzať, ale ani ovplyvňovať svetonázor. Kým v minulosti bolo údajne bežné, že vedecké teórie alebo umelecké smery boli všeobecne dostupné a schopné stať sa bázou svetonázoru tým, že ponúkali určité hodnoty pre orientáciu človeka vo svete, dnes sa situácia zásadne zmenila. „Ešte v devätnástom storočí bolo pomerne dosť často vidieť, že určité teórie alebo umelecké smery mali do tej miery zásadný dosah a pritom boli tak zrozumiteľné, že sa stali „svetonázorovým“ masovým hnutím — byť darwinistom alebo wagnerovcom znamenalo kedysi plné, pateticky prežívané rozhodnutie pre *obsahy*, ktoré sa pociťovali ako dostačujúca živná látka k celej orientácii. Či právom alebo nie, o to nám tu nejde — rozhodne sa však táto možnosť vyskytovala a v podstate každý veľký autor, počínajúc Schoppenhaue-rom a Nietzsche až k Ibsenovi, Strindbergovi, Gerhartovi Hauptmannovi, Georgemu a i., chcel uviesť do života nejaké hnutie a pôsobiť obsahovo na ducha doby.“ (2, s. 53—54) V súčasnosti zmizli všetky stabilizované *obsahy*, na ktorých by bolo možné budovať všeobecné názory, čím sa otvorila cesta ku stabilizácii náboženstva v rovine svetonázoru.

Gehlen sa nazdáva, že súčasťou procesu racionalizácie kultúry v industriálnej epoche je narastanie úlohy experimentálneho prvku a expanzia technických modelov myslenia. Prvé dokumentuje na modernom maliarstve, ktoré údajne pozostáva z ustavičného obmieňania možností, pripomínajúceho experimentálne série v chémii. „Čo je v určitom okamžiku vyčerpané, sa odpíše a nikto sa už k tomu nevracia.“ (2, s. 56)

Ďalšiu významnú črtu myslenia industriálnej epochy vidí Gehlen vo zvyšovaní významu modelov charakteristických pre technologicko-technické sféry kultúry a v ich aplikácii v iných oblastiach, napr. v sociálnych a medziľudských vzťahoch. Poukazuje na tieto základné princípy: princíp maximálneho využitia existujúcich prostriedkov, princíp prípravy výkonu, princíp vymeniteľnosti súčastí a princíp koncentrácie na maximálny efekt.

Jedným z hlavných protirečení súčasnej racionalizovanej kultúry je podľa názoru Gehlena protirečenie medzi spomínanou intelektualizáciou na jednej strane a *primitivizáciou* umenia, politiky a celého duchovného života na strane druhej. „Primitivita, ktorú tu máme na mysli, spočíva vlastne v nízkej úrovni nárokov na seba samého i na situácie, ktoré človek vyhľadáva. Ale popri tom existuje aj celkom odlišná „druhá primitivita“ rafinovanejšieho publika, totiž záľuba vo vystupňovanom

dávkaní vzruchov a v drsných efektoch.“ (2, s. 62) Podobne pozoruje Gehlen varianty cieľavedomého primitivizmu v architektúre, v plastic-
kých umeniach a napokon za nápadný prejav primitivizácie kultúrneho
života označuje „rozpad vytríbenej kultivovanosti myslenia v jazykovej
sfére“. „Veľmi širokým kruhom dnes chýbajú vnímavé orgány pre myš-
lienkové kombinácie, bohaté na náznaky a poukazy, pre výrazové mož-
nosti zamlčaného, pre štylistické jemnosti a vyhranené pojmové dištink-
cie... všetko sa musí ponúkať v prístupnej, pádnej a jednoznačnej
forme.“ (2, s. 63)

Gehlenova filozofická a sociálnopsychologická diagnóza modernej
spoločnosti obsahuje prvky tradičného mýtu krízy: etapa industrializá-
cie skomplikovala štruktúru spoločnosti, veľké superštruktúry modernej
civilizácie sa osamostatňujú a odcudzujú, vyžadujú od človeka nebývalé
vnútorné a vonkajšie prispôsobovanie k zmeneným podmienkam a tento
proces je prevažne nevedomý a nekontrolovateľný. „Napríklad vyššie
popísaná primitivizácia foriem myslenia, spočívajúca v prijímaní tech-
nických modelov, do nášho vedomia síce „preniká, ale usadzuje sa tam
sama od seba, nevdojak a nepozorovane.“ (2, s. 67) Proces adaptácie
v novej neprehľadnej situácii sa stal mimoriadne zložitý a podľa Gehlena
prebieha rôznymi spôsobmi — vo forme oportunistického postoja prita-
kávajúceho okolnostiam, vo forme „dobrovoľného vyhasnutia“, úniku do
nenápadnosti, vo forme spotrebiteľského postoja. Najmä tretia forma
— podporovaná a provokovaná bohatou produkciou spotrebného tovaru
— sa v súčasnosti generalizovala. Ľudia, konajúci principiálne na zákla-
de vlastného presvedčenia, sa vyskytujú stále zriedkavejšie. Na otázku,
prečo došlo k takému stavu, však Gehlen odpovedá: „Očividne preto, že
hospodárska, politická a spoločenská ‚dominantná klíma‘ sa stáva du-
chovne nepochopiteľnou a morálne nezhodnotiteľnou a že sa príliš
rýchlo mení.“ (2, s. 71)

Racionalizácia sociálnopolitických štruktúr má podľa názoru Geh-
lena za následok také skomplikovanie vzťahov, že medzi jednotlivca
(ktorého okruh autentickej skúsenosti je veľmi úzky) a neprehľadné,
fatálne spoločenské procesy nevyhnutne vstupuje sprostredkujúci člán-
ok — „skúsenosť z druhej ruky“, získavaná predovšetkým prostredníct-
vom masovokomunikačných prostriedkov. Odstraňuje sa reálny plno-
hodnotný kontakt človeka s realitou i s ostatnými ľuďmi, nahrádza sa
vzťahmi čisto funkcionálnymi, čo nevyhnutne vedie k pocitom odcudze-
nia človeka voči svetu. Skomplikovanie superštruktúr rodí vnútornú
preťaženosť človeka, v dôsledku čoho sa šíri „stiesnenosť, občasné zá-
chvevy sociálnych telies, neustála ponuka ideológií, ktoré intelektuáli
horúčkovo presadzujú a hneď zase odvolávajú, rozpad všetkých výhrad
k egoizmu, krehkosť a nezávažnosť zámienok, náhle výbuchy diabolskej
zverskosti...“ (2, s. 83)

V danej situácii nie je možné vytvoriť takú koncepciu, ktorá by za-
chytila celú spoločnosť. Predpokladom k tomu je, aby ľudstvo našlo

stabilný morálny vzťah k industriálnej kultúre, ktorý mu zatiaľ chýba. Gehlen hodnotí tento stav nanajvýš kriticky: „Nejde tu podľa nášho názoru o krízu náboženskú, ako sa často tvrdí, ale o krízu ‚totálnu‘ v tom zmysle, že sa základné súradnice pre interpretáciu sveta stali spornými.“ (2, s. 83) Strata orientujúcich princípov vyvoláva v človeku pocit bezmocnosti, ktorý ho sekundárne núti reagovať na základe jednoduchých asociácií alebo afektov, teda primitívne, alebo má poruke už len druhú možnosť — o nič menej primitívnu — že viac-menej rezignuje a podriadi sa.

Interpretácii Gehlenových názorov na techniku a kultúru vôbec sme sa venovali podrobnejšie, aby sme ukázali, že jeho diagnóza krízového stavu súčasnej buržoáznej spoločnosti obsahuje nesporne viacero pozitívnych momentov, zachytávajúcích a kriticky hodnotiacich reálnu situáciu triedne rozdeleného sveta: poukázanie na rozpad tradičných kultúrnych hodnôt, úpadok kultúry, pocit odcudzenia individua voči spoločnosti, rast konzumného prístupu k životu atď. Gehlen patrí napr. medzi prvých buržoázných teoretikov, pre ktorých je evidentné, že rast kapitalistickej produkcie, neprestajne chfľiacej na pulty nové druhy tovarov a stimulujúcej honbu za vecami, nepriniesol kvalitatívne zlepšenie života a nevyriešil sociálne a morálne problémy. Nástojčivo poukázal na tento moment ešte v polovici päťdesiatych rokov, keď sa väčšina západných autorov opájala predstavou vysokej materiálnej spotreby a ideálnu spoločnosť budúcnosti vykresľovala ako bezproblémové zriadenie, v ktorom sa všetky ťažkosti a krízy prekonajú prostredníctvom vedecko-technického pokroku. V období kultu spotreby (ktorý sa v buržoáznej teórii presadil v päťdesiatych rokoch, ale svoj kulminačný bod dosiahol až koncom šesťdesiatych rokov) bola všeobecne platná jednoduchá rovnica: čoraz dokonalejšia technika = čoraz lepšie možnosti uspokojovať potreby ľudí = čoraz viac spokojnosti a šťastia. Aj najradikálnejší ľavicovoorientovaní buržoázni predstavitelia tzv. kritickej teórie boli v tomto období horlivými vyznavačmi kultu masovej spotreby. Napr. H. Marcuse explicitne zastáva tézu o kapitalistickom štáte blahobytu, ktorý prostredníctvom vedeckej organizácie práce, vedeckého riadenia podnikov a uplatňovaním výsledkov vedy a techniky vo všetkých sférach spoločenského života dokáže plne uspokojiť všetky vrstvy obyvateľstva a dokonca preformovať individua v zmysle vládnúcich spoločenských záujmov. Až koncom šesťdesiatych rokov poukázal na to, že vysoká produktivita a masová spotreba rodí nebezpečné tendencie duchovného ochudobnenia, „jednorozmernosť“ vedomia, štýlu života, správania človeka, dehumanizáciu ľudskej podstaty.

O to cennejšie je, že Gehlen už v päťdesiatych rokoch neglorifikoval spotrebu, naopak, odhalil jej deformujúci charakter. Industriálna kultúra „provokujúca a nútiaca k spotrebe“ (používa výraz H. Schelského), z ktorej sa stal jeden z hlavných stimulov a hybných momentov vývoja, vedie k úpadku kultúry, k ochudobneniu života. Gehlen tak predbehol

kritické hlasy súčasných buržoázných predstaviteľov tzv. koncepcie kvality života, ktorí dnes nástoľčivo zdôrazňujú nedostatočnosť kvantitatívnych parametrov.

Podobne Gehlenova koncepcia pôvodu techniky obsahuje viacero pozitívnych i materialistických prvkov — tak v hľadaní prvotnej motivácie nástrojov a technických pomôcok v ľudských orgánoch, ako aj určitej inšpirácie techniky v prírodných javoch a procesoch. Tieto myšlienky samé osebe nie sú v rozpore s Marxovou koncepciou, o ktorej hovorí, že človek pri svojom pretvárajúcom pôsobení na prírodu — ktorého súčasťou je nesporne aj technika — zapája tak svoje *vnútorné* sily a schopnosti, ako aj sily *vonkajšej* prírody.

Rovnako nemožno jednoducho zamietnuť fakt, že v priebehu svojho vývoja ľudské poznanie strácalo pôvodnú názornosť a menilo sa miesto a funkcia bezprostrednej zmyslovej skúsenosti v ňom. Tento proces možno sledovať prakticky od začiatkov teoretickej prírodovedy a je zákonitým vyústením objektívneho vývoja vedeckého poznania. Pôvodné prirodzené ľudské zmysly prestali byť jediným zdrojom zmyslových údajov o vonkajšom svete, ich schopnosti človek premietol do technickej sensoriky, ktorej prostredníctvom nielen odbremenil vlastné zmyslové orgány, ale súčasne umocnil ich funkcie. Ľudské zmysly však naďalej zostali organickou súčasťou procesu poznania. Zvyšovanie abstraktnosti poznania neznamená stratu kontaktu človeka s materiálnou skutočnosťou, ani odcudzenie človeka vonkajšiemu svetu a prírode, ako o nich hovorí Gehlen. Za jeho hodnotením súčasných tendencií vývoja vedy a techniky sa skrýva obmedzenosť jeho chápania procesu poznania, vyplývajúca tak z absolutizovania významu bezprostrednej zmyslovej skúsenosti, ako aj nesprávneho, individualistického chápania poznania a ignorovania kolektívnej skúsenosti.

*

Gehlenova sociálno-kultúrna analýza nastoľuje rad aktuálnych a filozoficky relevantných problémov. Kritický potenciál jeho pohľadu však stroskotáva na idealistických a netriednych východiskách. Kultúrnú sféru života spoločnosti, najmä vývoj vedy a techniky vytrháva z historicko-spoločenského rámca, osamostatňuje ich kdesi nad spoločnosťou a zdôrazňuje ich iracionálne momenty.

Historický materializmus nepopiera, že vývoj vedy a techniky má vlastné, imanentné zákonitosti a určitý rytmus vývoja, determinovaný internou, odbornou problematikou. Zdôrazňuje však fakt, že tento proces neprebíha bokom od spoločenského vývoja, odohráva sa vždy v určitom spoločenskom a historickom kontexte, v rámci konkrétneho-historickej spoločenskej formácie. Veda a technika preto samé osebe nenesú vinu za prípadné negatívne dôsledky neadekvátneho použitia či zneužitia svojich výsledkov a nie sú samé osebe príčinou sociálnopsychologických deformácií osobnosti.

Gehlen síce tuší širšie spoločenské súvislosti, no v dôsledku svojho špekulatívneho a idealistického prístupu nachádza fundamentálne korene krízy v *spoločenských inštitúciách*, presnejšie v roztržke s inštitúciami, v narušení ich stability a kontinuity, v tom, že štát, právo, morálka, tradície atď. stratili svoj imperatívny charakter. „Človek nevie, čím je, a preto sa nemôže uskutočniť priamo, musí sa dať sprostredkovať so sebou samým prostredníctvom inštitúcií. Protiklady a napätie nepotrebnú zmierenie, ale inštitucionalizáciu za účelom usporiadaného vyriešenia a proti silnému náporu rovnostárskej správy, ktorá chce vládnuť. Ochranu možno nájsť len v zariadeniach, ktoré sa dajú uhájiť.“ (6, s. 100)

Tézu o súvislosti krízy s úpadkom inštitúcií rozpracoval Gehlen najmä vo svojich neskorších prácach a spojil ju — zrejme pod vplyvom K. Lorenza — s teóriou agresivity. Pokles autority inštitúcií údajne uvoľňuje v človeku driemajúcu agresivitu, ktorá sa objektívuje v sociálnych a triednych nepokojoch. V súlade s Adornom a Horkheimerom hovorí, že technická civilizácia je agresívna a expanzionistická *vo svojej podstate*. Jej expanzia sa zavŕši až v momente jej úplnej vlády nad svetom, v momente, keď si podriadi aj ostatné netechnologické kultúry. To bude znamenať koniec histórie, nástup éry „postindustrie“ znamenajúcej eróziu psychomorálneho fundamentu súčasnej kultúry.

Pociťujúc jednostrannosť tak lebensfilozofických, ako aj pozitivistických filozofických koncepcií kultúry a techniky, usiluje sa Gehlen prekročiť ich obmedzenosť pokusom o ich syntézu. Výsledkom je, že jeho koncepcia obsahuje tak lebensfilozofické, ako aj pozitivistické prvky. Nezdiera napr. pre filozofiu života príznačný antitechnicizmus, prikláňa sa skôr k technicistickým ilúziám, absolutizuje techniku, ale súčasne podsúva tomuto pojmu aj lebensfilozofické implikácie.

Takáto forma inovácie súčasnej buržoáznej filozofie, realizovaná prostredníctvom syntézy dvoch tradičných interpretácií kultúry a techniky, nemôže zastrieť jej apologetický charakter. A. Gedö v tejto súvislosti výstižne hovorí: „Technicistická a antitechnicistická apológia úmyselne zatajuje konflikt medzi výrobnými silami a kapitalistickými výrobnými vzťahmi: alebo vydáva tieto výrobné sily za moment revolučne sa vyvíjajúcich výrobných síl — techniky — alebo prenáša antagonizmy z výrobných vzťahov na techniku a revolučnú stránku tohto rozporu vyhlasuje za obeťného baránka. Vo svojej interpretácii všeobecnej krízy si technicistická koncepcia robí nádeje na preklenutie alebo zmiernenie krízy prostredníctvom techniky, kým antitechnicistická koncepcia presúva ódium krízy na techniku, čím krízu súčasne zvečňuje.“ (4, s. 142)

Rovnako Gehlenovo učenie o inštitúciách je typickým príkladom modernej apologetiky kapitalistického spoločenského zriadenia, usku-točňovanej už nie cestou zakrývania reálnych problémov, ale „odhaľovaním“ takých príčin krízového stavu, ktoré majú nadtriedny a nadhis-

torický charakter, nesúvisia s podstatou kapitalizmu, teda cestou odpútania pozornosti od skutočných príčin krízy k jej javovým formám.

LITERATÚRA

1. GEHLEN, A.: Theorie der Willensfreiheit und frühe philosophische Schriften. Berlin 1965.
2. GEHLEN, A.: Duch ve světe techniky. Praha 1972.
3. SPENGLER, O.: Der Mensch und die Technik. Beitrag zu einer philosophie des Lebens. München 1978.
4. GEDŐ, A.: Philosophie der Krise. Berlin 1978.
5. GEHLEN, A.: Anthropologische Forschung. Reinbek 1961.
6. GEHLEN, A.: Moral und Hypermoral. Frankfurt—Bonn 1969.

КРИТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ПРОБЛЕМЫ КУЛЬТУРЫ И ТЕХНИКИ В КОНЦЕПЦИИ А. ГЕЛЕНА

Магда Голубова

На основе критического анализа концепции Арнольда Гелена автор статьи показывает, что его интерпретация культуры и техники, содержащая, бесспорно, целый ряд в философском отношении существенных и положительных моментов, в конечном итоге означает распространение его исходного биологического антропологизма на область социальных явлений.

С точки зрения включения в историко-философские рамки концепция культуры и техники Гелена представляет собой попытку синтезировать две традиционные противоположные тенденции в буржуазной философии — философию жизни и позитивизм. Антитехнизм и характерное для него акцентирование мифа кризиса у Гелена не связывается с отрицанием техники. Наоборот, он склоняется скорее к техникстским иллюзиям и абсолютизации техники, но в это понятие он постоянно вкладывает также импликации философии жизни.

KRITISCHE ANALYSE DES KULTUR- UND TECHNIKPROBLEMS IN DER KONZEPTION A. GEHLENS

Magda Holubová

Aufgrund kritischer Analyse der Konzeption A. Gehlens, zeigt die Vf. des Aufsatzes, das seine Kultur- und Technikinterpretation — die unstrittig mehrere relevante und positive Elemente enthält, letztendlich doch die Ausbreitung seines ursprünglich biologischen Anthropologismus auf den Bereich sozialer Erscheinungen bedeutet.

Philosophiegeschichtlich bedeutet Gehlens Kultur- und Technikkonzeption einen Versuch zur Synthese zweier traditionell gegensätzlicher Tendenzen bürgerlicher Philosophie — der Lebensphilosophie und des Positivismus. Der Antitechnizismus und die für ihn charakteristische Akzentuierung des Krisenmythos geht bei Gehlen nicht die Verbindung mit der Verwerfung der Technik ein. Im Gegenteil, er neigt eher technizistischen Illusionen sowie der Verabsolutierung der Technik zu, unterschiebt aber diesem Begriff lebensphilosophische Implikationen.