

SÚČASNÉ TENDENCIE VO VÝVOJI BURŽOÁZNEJ FILOZOFICKEJ ANTROPOLÓGIE

MAGDA HOLUBOVÁ, Ústav filozofie a sociológie SAV

HOLUBOVÁ, M.: Contemporary Tendencies in the Development of Bourgeois Philosophical Anthropology. *Filozofia* 41, 1986, No. 6, p. 706—718

In the paper the author concentrates on the analysis of the latest development tendencies in German philosophical anthropology of Scheler's type. When defining basic typological characteristics of this form of bourgeois anthropology, she divides its to date development in two periods and shows some theoretical shifts and methodological innovations which have accrued it.

She analyzes in detail especially two tendencies which are not typical of anthropology close to Scheler, but of the contemporary bourgeois anthropologism in general. The first one is refusal of individualism, abstract humanity, overestimation of autonomous and self-determining personality and a growing interest in problems of socialization and institutionalization of the individual, a revival of traditional ideals of the bourgeois society — a powerful state, authority, discipline, civil awareness, etc. The second important tendency is dropping of romantic antiscientism, accepting science and efforts for a reconstruction of the philosophical project of man on the basis of empirical knowledge of special sciences.

Neoddeliteľnú súčasť procesu rozvíjania marxisticko-leninskej filozofie predstavuje kritická analýza tých filozofických prúdov, smerov a škôl, ktoré vychádzajú z odlišných teoretických postulátov, uplatňujú iné metodologické prostriedky a sledujú protikladné ideologické ciele. Skúmanie predpokladov, povahy a celkového vyústenia buržoázných filozofických koncepcií pomáha odhaliť vnútorné protirečenia idealistického typu filozofickej reflexie, odmietnuť neprijateľné riešenia a vyhnúť sa tak niektorým teoretickým a metodologickým úskaliam na pôde marxizmu. Na druhej strane sa vecná kritika buržoázných koncepcií môže účinne zapájať do rozvoja marxistickej filozofie aj v tom zmysle, že postihne niektoré pozitívne prvky, reálne problémy a nové myšlienkové stimuly, zbaví ich pôvodného idealistického nánosu i metafyzickej formy a tvorivo a konštruktívne ich rozvinie na báze vlastných teoretických premís a metodologických prostriedkov.

Súčasná buržoázna filozofia je vnútorne bohaty diferencovaný duchovný fenomén, neustále sa vyvíja a modernizuje. Jej exponenti sa jednak vracajú k rozmanitým prvkom a ideám filozofického dedičstva a rôznym spôsobom ich aktivizujú v zmenených súvislostiach, jednak neustále hľadajú nové momenty a pohotovo predkladajú rôzne teoretické inovácie. Predpokladom efektívnosti marxistickej kritiky buržoáznej filozofie je preto predovšetkým to, aby mala permanentný charakter, aby sa orientovala na nové a živé formy a aby pružne reagovala na najnovšie

vývinové tendencie. Cieľom nasledujúcej štúdie je uplatniť túto požiadavku na súčasný buržoázny antropologizmus, konkrétne na jeden z jeho relatívne samostatných prúdov — nemeckú filozofickú antropológiu schelerovského typu, zmapovať súčasný stav jej vývoja a poukázať na niektoré teoretické posuny, ktoré v priebehu svojej doterajšej existencie zaznamenala.

*

V najširšom slova zmysle sa pod antropologizmom rozumie tá tendencia vo filozofii, ktorá zdôrazňuje orientáciu na problémy človeka a podčiarkuje, že základným objektom a subjektom filozofie je človek. V niektorých filozofických koncepciách je antropologizmus obsiahnutý implicitne a nepriamo, prejavuje sa len ako celková, prevládajúca orientácia na ľudskú skutočnosť, na riešenie problémov etických, psychologických, sociálnopsychologických, otázok dejín, kultúry, hodnôt, umenia atď. V tomto význame možno antropologizmus stotožniť s pojmom „sokratovsko-epikurejská línia filozofie“ (na rozdiel od „demokritovskej“, ktorá sa zameriavala prevažne na mimoľudské bytie, kozmos, prírodu).

V užšom, ale zaužívanjšom slova zmysle sa pojem antropologizmus vzťahuje na tú tendenciu, ktorá *explicitne* stavia človeka do centra svojich úvah, pokúša sa „určiť základy a sféry vlastného ľudského bytia, ľudskej individuality, subjektívnych tvorivých možností človeka, urobiť človeka mierou všetkých vecí, z neho a prostredníctvom neho objasniť tak jeho vlastnú povahu ako aj zmysel a význam okolitého sveta“ (1, s. 7). Problém človeka preň neznamená len súčasť filozofickej reflexie, ale povyšuje ho na *jediný a výlučný* predmet filozofie. Problematika človeka predstavuje preň synonymum pre pravú filozofiu vôbec. Antropologizmus v tomto význame je produktom 20. stor. a okrem favorizovania problému človeka ho možno charakterizovať najmä prostredníctvom jeho polarity voči scientisticko-pozitivistickej línii.

Táto polarita antropologizmu a scientizmu bola predovšetkým odrazom diferenciácie postojov k vede a z toho vyplývajúcich názorových odlišností v chápaní vzťahu vedy a filozofie. Zatiaľ čo scientizmus bol dôsledkom fetišizácie vedy a úsilia o „vedeckú“ rekonštrukciu filozofie (ktorá spočívala v tom, že sa z nej demonštratívne vylúčili všetky svetonázorové, morálne a estetické problémy a jej predmet sa zúžil na tie oblasti, pri ktorých možno uplatniť prísne vedecké metódy, založené na merateľnosti, kvantifikovateľnosti a verifikovateľnosti), antropologizmus bol naopak výrazom nedôvery až otvoreného nepriateľstva voči vede. Zdôrazňoval jej dehumanizačné aspekty, obviňoval ju za nivelizáciu a odcudzenie človeka, za potlačenie humanity a úpadok ducha. Antropologizmus osnoval filozofiu mimo vedy a upieral svoju pozornosť predovšetkým na tie sféry života, ktoré veda obchádzala, respektíve na tie oblasti, kde so svojou racionálnou analýzou zlyhala. Scientistickú

glorifikáciu faktov nahradil kontempláciou, subjektivismom a iracionalizmom, istotu vystriedala skepsa a namiesto absolútneho gnozeologického a sociálneho optimizmu (typického pre scientizmus) preferoval pesimizmus a mýtus krízy.

Popri favorizovaní problému človeka ako základného jednotiaceho momentu súčasného buržoázneho antropologizmu sa tento špecifický postoj k vede všeobecne zvykne pokladať za ďalší charakteristický znak buržoázneho antropologizmu ako celku a jeho platnosť sa mlčky a akosi automaticky rozširuje na všetky jeho formy. Je nesporné, že opozícia voči scientizmu a negatívny vzťah k vede zohrali pri zrode antropologizmu 20. stor. rozhodujúcu úlohu a nemožno poprieť ani to, že vzájomná konfrontácia dvoch myšlienkových trendov — antropologicko-iracionalistického a pozitivisticko-scientistického — skutočne výrazne determinovala charakter väčšiny aktivít v oblasti filozofie a vytvorila trvalé vnútorné napätie až „schizmu“ (ako hovorí J. Popelová) celej poklasickej filozofie. Zohľadnenie tohto momentu však nesmie viesť k neopodstatnenej paušalizácii a nesmie vyústiť do nivelizujúceho hodnotenia antropologizmu, ktoré ignoruje jeho vnútornú diferencovanosť a špecifiku jednotlivých koncepcií.

Už koncom prvej tretiny 20. stor., keď sa etablovali tri jeho základné a relatívne samostatné formy — existencializmus, katolícky personalizmus a schelerovská filozofická antropológia — mala každá z nich svoje špecifické typologické znaky a aj v otázke postoja k vede existovali medzi nimi značné diferencie. Súčasný buržoázny antropologizmus už vôbec nepredstavuje jednoliaty a homogénny prúd a rozhodne nie je nositeľom antiscientistických prvkov v ich čistej podobe. Naopak, hranice medzi scientizmom a antropologizmom sa relativizujú a vznikajú hybridné útvary, v ktorých dochádza k syntéze prvkov oboch základných tendencií a v ktorých sa v najrozmanitejších kombináciách spájajú elementy pozitivismu a filozofie života, racionalizmu a iracionalizmu, subjektivismu a objektivismu, optimizmu a pesimizmu, sociálneho technologizmu a mýtu krízy. Pôvodne antiscientistická tendencia redukovať skutočnosť len na skutočnosť človeka sa spája so snahou o rekonštrukciu filozofie ako prísne vedeckej teórie. Viaceré myšlienkové podnety antropologickej proveniencie sa postupne uvoľnili z rámca iracionalistickej antropológie a našli svoje rozvinutie v novom, „vedeckom“ kontexte.

Konkrétnym príkladom takejto tendencie vývoja buržoázneho antropologizmu je filozofická antropológia schelerovského typu. V nemeckej jazykovej oblasti predstavuje popri existencializme druhú najrozšírenejšiu formu antropologizmu a v priebehu polstoročia svojej existencie si s ním striedavo vymieňala vedúce postavenie, až ho napokon celkom vytlačila zo scény a získala jednoznačnú prevahu.

V čase svojho konštituovania¹ a v prvej etape svojho vývoja pred

¹ Historický moment konštituovania filozofickej antropológie sa spája s rokom

stavovala filozofická antropológia označenie pre určitý tematický a metodologický jednotný typ učenia o človeku, ktorého charakteristiku sa [s rizikom určitých zjednodušení] pokúsime zhrnúť do niekoľkých základných typologických znakov, odlišujúcich ho od iných foriem antropologizmu:

1. V porovnaní s existencializmom a personalizmom mala filozofická antropológia univerzálnejší charakter a nárokovala si vytvoriť syntetizujúci obraz, ucelenú teóriu človeka, ktorá by ho dokázala zachytiť v celom súhrne jeho prejavov a jeho vzťahov k okolitému svetu. Zatiaľ čo existenciálna analytika ľudského bytia tematizovala také fenomény ako pocit viny, úzkosť, bytie k smrti, hnus, nuda atď. a v nich nachádzala špecifikum ľudskej existencie, pre predstaviteľov schelerovskej antropológie bola takto zredukovaná východisková báza skúmania človeka príliš úzka. Objektom ich filozofickej reflexie nemali byť len jednotlivé čiastkové aspekty človeka, ale spájalo ich úsilie vytvoriť zovšeobecňujúci obraz, univerzálnu predstavu človeka, ktorá by mala integrujúci charakter a orientačný význam.²

2. Ďalší významný moment diferencujúci filozofickú antropológiu od existencializmu spočíval v zmiernení iracionalizmu a špekulatívizmu i odklone od pesimizmu a mýtu krízy. Väčšina jej predstaviteľov sa orientovala na riešenie reálnych problémov a otvorene uznávala praktickú a spoločenskú funkciu filozofie.

3. Najvýraznejšie sa filozofická antropológia vymkla z rámca tradičného antropologizmu tým, že s ním nezdíeľala odmietavý postoj k vede, ani tendenciu oddeliť filozofiu od vedy. Naopak, vedecké poznanie sa podľa nej malo stať konštitutívnym momentom filozofického uchopenia človeka. Vstup vedy do filozofie sa nemal vyčerpať sporadickým zúžitkovávaním empirických poznatkov niektorej špeciálnej vednej disciplíny, ako tomu bolo napr. v prípade Freudovej koncepcie s psychiatriou a u Teilharda de Chardin s paleontológiou. Filozofická antropológia mala predstavovať pokus o syntézu filozofického a špeciálnovedného skúmania.

Napriek týmto jednotiacim prvkom mala konkrétna realizácia tohto grandiózneho projektu rôzne podoby a predstavitelia filozofickej antropológie sa pri riešení konkrétnych problémov dostali na odlišné, až diametrálne protichodné stanovisko (od metafyzických koncepcií M. Schelera, H. Plessnera, P. Landsberga po naturalizmus a biologizmus Gehlena či Portmanna). Cieľom nasledujúcej štúdie však nie je rekonštrukcia učení jednotlivých predstaviteľov tejto formy antropologizmu, ani ana-

1928, keď Max Scheler a H. Plessner nezávisle na sebe vydali dve práce (*Miesto človeka v kozme a Stupne organického a človeka*), v ktorých zhodne formulovali základné ciele tohto filozofického smeru.

² V koncentrovanej podobe vyjadril túto požiadavku M. Scheler „A tak máme prirodovednú, filozofickú a teologickú antropológiu, ktoré sa o seba navzájom nestarajú, ale nemáme jednotnú [podčiarkla M. H.] ideu človeka“ [7, s. 44].

lýza toho, do akej miery sa im skutočne podarilo realizovať svoj veľkolepý projekt; je motivovaná predovšetkým úsilím sledovať, akou cestou sa uberal ďalší vývoj filozofickej antropológie a zachytiť jeho základné tendencie až po súčasnosť. Na tomto mieste sa preto obmedzíme na konštatovanie, že v prvej etape svojho vývoja si filozofická antropológia zachovala svoju vyhranenosť voči ostatným formám antropologizmu i pomerne vysokú mieru autonómnosti. Príznačným momentom tejto fázy bola relatívna záväznosť naznačených teoretických východísk a základných premís a do určitej miery — bez ohľadu na rôznorodosť jednotlivých koncepcií — aj relatívna jednota uplatňovaných postupov.

Prechod do druhej etapy vývoja schelerovskej antropológie možno podľa nášho názoru datovať do obdobia konca päťdesiatych a začiatku šesťdesiatych rokov, keď na jednej strane zaznamenala mohutný rozmach a vydobyla si dominantné miesto v nemeckom antropologizme, na druhej strane sa však u nej začali prejavovať prvky stagnácie. K jej výraznému rozmachu a vzrastu popularity podstatnou mierou prispela tá okolnosť, že v súvislosti s rozvojom povojnovej buržoáznej spoločnosti sa naliehalo vynorila potreba v čo najväčšej miere integrovať človeka do novej formy industriálnej spoločnosti. Túto požiadavku v nijakom prípade nemohol plniť existencializmus, ktorý uzatváral človeka do jeho subjektívnej sféry a spravidla ignoroval skutočnosť, že človek ako individuum a každá nová generácia vstupuje do určitých už hotových podmienok, do historicky vzniknutého súhrnu foriem spoločenskej ľudskej činnosti, v ktorom sa uchováva ľudstvom nazhromaždené bohatstvo materiálnej a duchovnej kultúry a kultúrno-historický systém ľudských vzťahov. Ak predsa len do určitej miery akceptoval to, že spoločenské a kultúrne prostredie predstavujú určité objektívne podmienky, v ktorých človek žije a ktoré ho ovplyvňujú a formujú (Heideggerova „vrhnutosť“ do sveta), interpretoval túto sociálnu determinovanosť len ako prekážku pravej autentickej existencie, ako obmedzenie rozvoja osobnosti a príčinu straty individuality. V tejto súvislosti používal Heidegger neosobné zámeno „sa“ (man), ktoré malo vyjadriť rozplynutie individuality a každodennosti, keď človek neurčuje svoj život sám, len sa prispôsobuje požiadavkám, ktoré sú na neho kladené zvonku, stereotypne vykonáva rôzne povinnosti a funkcie, stáva sa kolieskom v obrovskej byrokratickej mašinérii.

Klasické formy antropologizmu tak stotožňovali individuum s ilúziou neobmedzenej slobody a medzi ním a ostatným svetom vybudovali nepreklenuteľnú priepasť. Akákoľvek pospolitosť bola pre ne neprirodená a nebezpečná, lebo predstavovala permanentné ohrozenie slobody a autonómnosti osobnosti.

Ak v prvej polovici nášho storočia prevládala v antropologických smeroch absolutizácia individua, požiadavka sebaurčujúcej sa osobnosti, snaha vymaniť človeka spod vplyvu vonkajších determinujúcich činiteľov a požiadavka zrušiť nediferencované začlenenie individua do neosob-

nej, anonymnej kolektivity, tak rozvoj masovej konzumnej spoločnosti si vyžiadala určitú preorientáciu a teoretické posuny. Jednoznačne sa totiž ukázalo, že kritiku negatívnych javov buržoázneho spoločenského systému nemožno ďalej rozvíjať bez toho, aby sa obišli alebo maskovali ich skutočné korene a buržoázny antropologizmus preto výrazne zmierňuje svoj pôvodný kritický tón.

Špekulatívizmus, pesimizmus a individualizmus existencialistického konceptu sa prejavili ako neefektívne, dokonca nežiadúce. Bolo čoraz jasnejšie, že nemá zmysel podporovať pesimizmus a rezignáciu a v daných podmienkach sa ukázalo účinnejšie manipulovať vedomím najširších vrstiev obyvateľstva a orientovať ich záujmy požadovaným smerom. Základné premisy filozofickej antropológie, napr. myšlienka „otvorenosti“ človeka voči svetu, idea jeho „nehotovosti“ a plasticity, dôraz na jeho činný charakter a pod. preto vhodnejšie korešpondovali s ideológiou vládnuúcich kruhov a skôr nahrávali požiadavke prakticky konajúceho individua, organicky začleneného do silného monopolnokapitalistického štátu. Existencializmus, vtesnávajúci človeka do rámca individuálneho bytia a akcentujúci úzko emocionálne a najmä negatívne „štruktúry“, preto zákonite musel ustúpiť do úzadia. Čoraz viac sa nastoľovala požiadavka pozitívneho prekonania existencializmu v duchu nového vzťahu človeka k svetu. O. F. Bollnow, ktorý sám opustil existencialistické pozície a priklonil sa k filozofickej antropológii, formuloval napr. tézu o potrebe „dôvery“ človeka k svetu: „Vychádzame predovšetkým z tvrdenia, že táto dôvera v bytie je nevyhnutnou podmienkou celého ľudského života“ (2, s. 20). Zavádzajú sa kategórie, ktoré sú v priamom kontraste s existencialistickými, napríklad nádej, viera, spokojnosť, zdravie, rodina, domov atď. Existencialistickú kategóriu krízovej situácie vytlačila širšia, a najmä „konštruktívnejšia“ kategória „postavenia“ či „situácie“ (die Lage), ktorú zaviedla práve schelerovská antropológia.

Aj téma odcudzenia čiastočne stratila na svojej príťažlivosti a záujem buržoáznych filozofov sa sústredil na oživenie tradičných ideálov buržoáznej spoločnosti, na otázku silného štátu, autority, disciplíny, občianskej uvedomelosti atď. Požiadavku abstraktnej humanity a snahu postulovať nemennú, večnú ľudskú podstatu vystriedali konkrétnejšie problémy zospoločenšenia individua, jeho inštitucionalizácie, praktickej manipulácie s motiváciou ľudského konania či problémy ideologického ovládnutia mäs.

Tieto okolnosti prispeli k tomu, že mimoriadny ohlas získala napr. Gehlenova teória inštitúcií. Poskytla vhodnú teoretickú platformu, pretože poslušnosť individua voči vládnucim systémom zakotvila už do ľudskej podstaty. Trvalú labilitu človeka (vyplývajúcu z jeho slabej biologickej a morfolologickej vybavenosti) možno podľa Gehlena prekonať len ovládaním a regulovaním ľudského správania zvonku. Túto funkciu plnia v spoločnosti údajne inštitúcie, lebo zabezpečujú určitý poriadok a stabilitu. Tým, že predpisujú človeku určité normy správania, zbavujú

ho rozhodovania a v konečnom dôsledku ho oslobodzujú. Ľudská činnosť sa má zamerať len na reprodukciu platného spoločenského poriadku a má prispievať k zabezpečeniu stability existujúceho zriadenia. Len ak individuum prijme normy, ktoré predpisujú inštitúcie, ak sa nechá nimi viesť a podriadi sa im, môže dosiahnuť totálnu seberealizáciu. V tomto zmysle definuje Gehlen človeka ako bytosť, ktorá si vyžaduje nadvládu, a ktorú treba vychovávať k disciplíne (Zuchtwesen).

Podobnými argumentmi o neschopnosti človeka zvládnuť príliš vysoké nároky, ktoré na neho kladie moderná doba so svojou technikou, s množstvom neustále plynúcich informácií a striedajúcich sa ideológií, zdôvodňujú viacerí teoretici NSR svoje presvedčenie o úplnej nevhodnosti demokracie ako formy spoločenského zriadenia. Nezakryte vyjadrujú svoje sympatie s požiadavkou silného „právneho“ štátu, zabezpečujúceho potrebnú ideologickú manipuláciu, ale aj trvalý dozor a preverovanie širokých vrstiev obyvateľstva, najmä prísnu kontrolu intelektuálov, represie proti kritikom režimu atď.³

Cenný odklon od individualizmu a subjektivismu tak v buržoáznom antropologizme nevedie k dialektickému uchopeniu spoločenskosti človeka, ale znamená prechod na opačné pseudokolektivistické objektivistické pozície, ktoré absolutizujú druhý pól relácie individuálne-spooločenské, teda pospolitosť, skupinu, kolektív, štát, spoločnosť. Človek je v nich spravidla vykreslený ako úplne nesamostatný element sociálneho celku, ako pasívny produkt vonkajších vplyvov, konformná, ľubovoľne formovateľná a manipulovateľná bytosť. Naďalej teda pretrvávajú alternatívne, nedialektické stavenie problému, prostredníctvom ktorého nemožno preniknúť do podstaty protirečivej jednoty vzťahu individua a spoločnosti a uchopiť ich nie ako dve izolované entity, ale ako dve stránky tej istej dialektickej skutočnosti.

*

Skutočnosť, že filozofická antropológia schelerovského typu sa po štvrtstoročí od svojho vzniku dočkala najmohutnejšieho rozmachu a získala široký okruh stúpencov, súvisel nepochybne aj s tou všeobecnou tendenciou v buržoáznom antropologizme, ktorá sa prejavila v meniacom sa vzťahu k vede. Prevažná časť antropologicky orientovaných filozofov

³ Je samozrejmé, že podobné názory súčasne vyvolávajú v radoch buržoáznych teoretikov veľkú polemiku. Najmä ľavicovo orientovaní intelektuáli v NSR nástojčivo poukazujú na ich depersonalizujúci a dehumanizujúci charakter. Pre zaujímavosť spomenieme záznam z rozhlasovej relácie, v ktorej polemizoval s Gehlenom T. W. Adorno. „Zastávajú názor, že inštitúcie sú v dôsledku nedostatkovosti človeka alebo ľudí nevyhnutnosťou, a hovoríte: bez tejto nadvlády inštitúcií — voči človeku osamostatnených, alebo ako by som ja povedal: zvecnených a odcudzených — by to nešlo... Ja by som proti tomu povedal: práve táto moc inštitúcií nad ľuďmi je to, čo sa v starom jazyku filozofie označovalo ako heteronomná, teda proti človeku stojaca a hrozivá moc; ako druh fatality, ktorej sa už sotva možno ubrániť“ (8, s. 242).

v NSR už celkom opustila pôdu romantického antiscientizmu (ktorý v mene obhajoby abstraktne chápaných ľudských hodnôt, autentického ľudského bytia a abstraktného humanizmu hlásal autonómnosť filozofie voči vedám a vykresloval pesimistické obrazy dôsledkov rozvoja vedy a techniky) a priklonil sa skôr k požiadavke zjednotenia filozofického a špeciálnovedného výskumu v intenciách schelerovskej filozofickej antropológie.

Prudký nárast počtu prác s antropológickou problematikou sa spájal s eminentnou snahou postupovať vedecky a nešpekulatívne. Orientácia na empirické poznatky prírodných vied priniesla síce celý rad nových aspektov a pohľadov a nesporne znamenala rozšírenie „záberu“ výskumu človeka, ale nevedla k zásadným teoretickým inováciám.

Retrospektívny pohľad na prvú etapu vývoja schelerovskej antropológie by ukázal, že napriek proklamovanému cieľu vytvoríť syntézu filozofie a špeciálnych vied, jej predstavitelia sa od začiatku zamerali na jednu vednú disciplínu — biológiu. Spravidla vychádzali od základnej štruktúry živého organického sveta a svoju filozofickú analýzu človeka začínali určením jeho miesta vo svete ostatnej prírody. Základnou používanou metodikou bolo porovnávanie človeka so zvieratom. Určovanie spoločných či rozdielnych morfológických a fyziologických znakov alebo technických stránok správania viedlo raz k záveru o príbuznosti človeka so zvieratom, inokedy naopak slúžilo ako dôkaz úplne osobitného charakteru druhu homo.

Pre druhú etapu vývoja filozofickej antropológie je príznačné, že postupne prekročila tradičný teoretický horizont všeobecnej biológie a zameriava sa na čoraz špecifickejšie a parciálnejšie poznatky biofyziky, biochémie, paleontológie, neurológie, etológie atď. Potvrďuje to aj zbežný pohľad na súbor štúdií, ktorý vyšiel v rámci sedemzväzkovej edície *Nová antropológia*, vydávaného pod vedením Gadamera a Voglera. Desiatky autorov analyzujú vo svojich príspevkoch najrozmanitejšie čiastkové aspekty človeka bez toho, aby si kládli otázku vnútorných súvislostí týchto určení, alebo aby sa pýtali na to, čo je „za“ týmito aspektmi. Poukazuje na to aj W. Keller ako autor úvodnej štúdie a dokonca vyslovuje otázku: „Sú možnosti filozofickej antropológie vyčerpané, keď zostáva len pri rozširovaní týchto aspektov?“ (3, s. 11). Nesporne oprávnené zdôrazňuje, že filozofickej antropológii nemôže ísť len o sumáciu, syntézu alebo integráciu rôznorodých parciálnych poznatkov a musí si stanoviť kritérium pre to, čo je na človeku podstatné. A keďže toto kritérium nemožno odvodiť zo žiadneho elementu celku, aj tá „najsyntetickejšia“ antropológia si vyžaduje nejaký jednotiaci princíp. Keller však zostáva len pri proklamatívnom formulovaní požiadavky „jednotného cieľa“ pýtania sa na človeka; neponúka nijakú konkrétnu cestu k jeho dosiahnutiu a odsúva ho do ďalekej budúcnosti: „V tomto pýtaní sa musí ísť v konečnom dôsledku o podstatné určenie človeka, ktoré obsiahne alebo implikuje všetky aspekty jeho bytia. Potom však samozrejme musí

mať zodpovedajúci fundamentálny charakter. Tento cieľ môže ležať vo veľkej, ba aj nedosiahnuteľnej diaľke; nič to však nemení na tom, že musí predstavovať jednotnú ideu antropológie“ (3, s. 11).

Príspevky, ktoré nasledujú po Kellerovej úvodnej štúdii, v žiadnom prípade nespĺňajú túto požiadavku a skôr napovedajú, že filozofická antropológia v súčasnosti už zavŕšila proces svojho rozpadu na regionálne antropológie. Prevládajúcou tendenciou je oslabenie záujmu o všeobecnofilozofické stavenie problému človeka, nedôvera v globálne koncepcie a príklon ku konkrétnym otázkam ľudského bytia v ich praktickom aspekte. Jednotlivé príspevky sú venované napríklad psychiatrickým metódam výskumu človeka, antropológii neurózy, Freudovej psychoanalýze, jazyku ako fundamentu ľudského bytia, využitiu kybernetiky v antropológii atď. Významnú časť predstavujú štúdie, ktoré sa zaoberajú náboženským obrazom človeka, a to v japonskej tradícii, v konfucianizme a taoizme, v isláme a kresťanstve. Na adresu edície Nová antropológia v plnej miere platí tvrdenie D. Bergera, že „táto rozsiahla publikácia ukazuje, do akého bezvýchodiskového omylu sa dostáva veda, ak sa pokúša svoje poznatky o človeku — pokiaľ je predmetom skúmania špeciálnych vied — začleniť do širších, svetonázorovo nosných súvislostí a ak je takým či onakým spôsobom nútená to robiť“ (4, s. 212).

V zriedkavých prípadoch, keď si jednotlivé príspevky zachovávajú filozofický charakter, ešte sa celkom nezriekli nároku zjednotiť špeciálnovedné a filozofické skúmanie a pokúšajú sa o ich syntézu, spravidla uviaznu pri absolutizácii určitého čiastkového fenoménu, princípu či zákona, ktoré síce môžu mať hodnotu vedeckého poznatku, ale ich platnosť sa obmedzuje na určitú presne vymedzenú sféru. Z hľadiska filozofického zovšeobecnenia nevyhnutnú operáciu, v ktorej sa prostredníctvom špeciálneho poznávacieho aktu analyzujú vzájomné súvislosti relatívne izolovaných parciálnych poznatkov a skúmajú sa vo vzťahu k objektu ako celku, už nerealizujú. Vlastnosti, zákony, vzťahy, ktoré konštatovali príslušné špeciálne vedy v rámci svojej roviny organizácie hmoty, sa extrapolujú na komponenty inej roviny, respektíve na celok a ten sa vyčerpávajúco a bezozvyšku vysvetľuje prostredníctvom nich. Zabúda sa, že z hľadiska celostnosti sa vlastnosti a zákony častí zachovávajú len ako charakteristiky jednotlivých elementov celku a ani ich najdokonalejší súhrn sa nemôže rovnať charakteristike celku.

Proklamovanú syntézu filozofie a špeciálnovedného poznania uskutočňuje filozofická antropológia na báze jednostranného uprednostňovania poznatkov jednej vednej disciplíny, absolutizovaním jedného čiastkového fenoménu a následne sa dopúšťa vedecky nepodložených extrapolácií a generalizácií. Parciálne poznatky prírodných vied zvyšuje na podstatu človeka a z nich potom odvodzuje celú zložitú štruktúru ľudského bytia a všetky konkrétno-historické určenia človeka. B. T. Grigorjan charakterizuje túto spoločnú črtu koncepcií filozofickej antropológie takto: „Nekaký konkretny vedecký záver alebo predpoklad, jednoducho

nejaký prejav života človeka, jeho konanie sa stane predmetom antropológickej analýzy a posunie sa od špeciálnovedného stavania otázky ku všeobecnofilozofickému videniu a chápaniu človeka. Vo všetkých prípadoch konkrétnovedne postavená otázka nadobúda všeobecnoantropologický charakter“ (1, s. 152).

Sám Gadamer ako hlavný iniciátor a zostavovateľ edície Nová antropológia konštatuje prílišnú rozmanitosť prístupov a metód a hovorí, že príspevky sú vzdialené od toho, aby ponúkali jednotný obraz človeka a mohli tvoriť bázu novej antropológie. Publikácia je dôkazom toho, že proces vnútornej diferenciacie a parcionalizácie filozofickej antropológie v súčasnosti už pokročil natoľko, že všeobecnofilozofický obraz sa prakticky rozpadol na čiastkové oblasti, presahujúce z roviny filozofie viac do roviny konkrétnych vied. V súčasnej sociálnej, právnej, pedagogickej, politickej, etnografickej, psychologickej a ďalších antropológiách už spravidla nejde o filozofickú interpretáciu ani zovšeobecnenie špeciálnovedných poznatkov, ale skôr o formulovanie vlastných antropológických základov tej-ktorej vednej disciplíny. Otázka človeka dnes prevažne nie je nastroľovaná v jej pôvodnej filozofickej podobe a možno povedať, že ťažisko výskumu človeka sa v súčasnosti prenieslo z oblasti filozofie do špeciálnych vied. Ireverzibilita antropológického obratu sa dnes manifestuje predovšetkým v pokusoch antropológicky osnovať a koncipovať špeciálne vedy.

Tento faktický stav nemôžu poprieť ani buržoázni teoretici, a napriek tomu, že naďalej vyvíjajú veľké úsilie na to, aby reaktivovali všetky nevyužitú alebo slabo využitú prvky a konštituovali „novú antropológiu“, nedokážu zakryť symptómy jej vyčerpanosti. Niektorí dokonca pripúšťajú aj možnosť zrušenia filozofickej antropológie. Jeden zo známych západo-nemeckých historikov filozofie v tejto súvislosti napr. hovorí: „Otázky, ktoré sa týkajú človeka, sa dnes — zdá sa, že ide o jednoznačnú vývojovú tendenciu — už nenastolujú ako filozofické problémy, ale stále viac ako problémy konkrétnych vied, alebo sa k nim pristupuje zo stanoviska praxe, pričom sa však aj tieto problémy praxe riešia pomocou vedy. Nazdávame sa, že tento obrat zodpovedá duchu zvedectenej doby a je celkom legitímny“ (5, s. 457).

Napriek týmto tvrdeniam sa nazdávame, že hovoriť o zrušení či zániku filozofickej antropológie (aspoň v nemeckej jazykovej oblasti) by bolo predčasné. Zastávame skôr názor, že jej súčasný stav možno hodnotiť ako celkové uvoľnenie, a to tak „vnútri“ — z hľadiska vlastnej vnútornej jednotnosti a súdržnosti, ako aj „navonok“ — vo vzťahu k ostatným formám súčasného antropologizmu.

Vysoká miera uvoľnenia v záväznosti jednotlivých teoretických premís i uplatňovaných metodologických postupov v rámci schelerovskej antropológie zákonite súvisí s procesom vnútornej diferenciacie, o ktorom sme sa zmienili. Konfrontáciou jej súčasného stavu so špecifickými typologickými znakmi, príznačnými pre prvú etapu vývoja, dospievame

k odhaleniu neskrývanej rezignácie na proklamované ciele, ktoré pred filozofickú antropológiu vytýčili jej zakladatelia. Prevažná časť jej stúpencov sa v súčasnosti vzdala pôvodnej požiadavky vytvoriť všeobecnú, ucelenú koncepciu človeka a už sa ani nepokúša previesť rôznorodé a úzko parciálne fakty špeciálnych vied na spoločného menovateľa. Tá vetva filozofickej antropológie, ktorá sa orientovala na prírodné vedy, síce radikalizovala pôvodný zámer postupovať nešpekulatívne a empiricky, ale uviazla niekde na pomedzí špeciálnej vedy a filozofie, a to spravidla na úkor filozofie.

Pokiaľ ide o uvoľnenie „navonok“, možno konštatovať, že kým v čase svojho vzniku a v prvej etape vývoja predstavovala filozofická antropológia relatívne samostatný prúd a bola nositeľom určitých špecifických typologických znakov, odlišujúcich ju od iných foriem antropologizmu, v súčasnosti stratila svoju relatívnu autonómnosť a prenikajú do nej obsahové i metodologické prvky iných buržoázných smerov a škôl. Postupne asimiluje s inými formami antropologizmu (napr. so štrukturalistickou antropológiou, realistickými náboženskými antropológiami) a čiastočne sa prekrýva i s neantropologickými formami buržoáznej filozofie (napr. etológiou, sociáldarvinizmom, sociálbiologizmom, neofreudizmom či neoeugenikou).

Táto tendencia sa napokon nevzťahuje len na schelerovskú filozofickú antropológiu, ale je spoločným znakom vývinu buržoáznej filozofie vôbec. F. Novosad vo svojej práci *Premený buržoáznej filozofie* v tejto súvislosti hovorí: „Vari najnápadnejšou črtou buržoáznej filozofie sedemdesiatych rokov je rozpad jednotlivých smerov a prúdov, ich dezintegrácia, rozplývanie pôvodne presne vymedzených hraníc medzi nimi. Podobné uvoľňovanie demarkačných línií medzi jednotlivými prúdmi, ktoré sa ešte na prelome päťdesiatych a šesťdesiatych rokov od seba striktne dištancovali, sprevádza stieranie hraníc medzi jednotlivými filozofickými disciplínami a dokonca narúšanie hraníc medzi filozofiou a inými formami významovej reflexie skutočnosti“ (6, s. 202).

*

Pokúsili sme sa naznačiť niektoré, podľa nášho názoru významné tendencie vo vývoji filozofickej antropológie schelerovského typu i buržoázneho antropologizmu vôbec. Sme si vedomí toho, že podobný pokus sa spája s rizikom určitých zjednodušení, prípadne môže viesť k preceňovaniu niektorých momentov a aspektov na úkor iných. Ak sme napriek tomu tento pokus podnikli, motivovala to skutočnosť, že na pôde marxistickej kritiky buržoázných koncepcií i historiografie sa pomerne často stretávame s takými prípadmi, že sa prehliada vnútorná diferencovanosť tohto duchovného fenoménu, celé antropologicky orientované myslenie sa redukuje na existencializmus a neexistencialistickým a postexistencialistickým formám sa venuje pozornosť len okrajovo alebo sa prakticky

ignorujú. Našou snahou bolo dokumentovať, že buržoázny antropologizmus zaznamenal za polstoročie svojej existencie určitý imanentný (a rozhodne nie zanedbateľný) vývoj a jeho marxistická kritika — ak má byť naozaj efektívna — sa nesmie uspokojiť s analýzou dnes už zastaraných a prežitých foriem prvej polovice nášho storočia a dôslednú analýzu nesmie nahrádzať zjednodušujúcim hodnotením antropologizmu en bloc.

LITERATÚRA

1. GRIGORJAN, B. T.: *Filosofskaja antropologija*. Moskva 1982.
2. BOLLNOW, O. F.: *Neue Geborgenheit*. Stuttgart 1960.
3. *Philosophische Anthropologie*. Reihe Neue Anthropologie. Bd. 6, 7. Stuttgart 1975.
4. *Der Mensch*. Neue Wortmeldungen zu einem alten Thema. Berlin 1982.
5. SCHÜLZ, W.: *Philosophie in der veränderten Welt*. Pfullingen 1972.
6. NOVOSAD, F.: *Premeny buržoáznej filozofie*. Bratislava 1986.
7. SCHELER, M.: *Miesto človeka v kozme*. Praha 1968.
8. GRENZ, F.: *Adornos Philosophie in Grundbegriffen*. Frankfurt 1975.

СОВРЕМЕННЫЕ ТЕНДЕНЦИИ В РАЗВИТИИ БУРЖУАЗНОЙ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Матда Голубова

Автор в статье анализирует новейшие тенденции развития немецкой философской антропологии шелеровского типа. После определения основных типологических признаков этой формы буржуазного антропологизма автор расчленяет его развитие на два этапа и указывает на некоторые теоретические сдвиги и методологические нововведения, которые там произошли.

Она подробно анализирует особенно две тенденции, которые характерны не только для шелеровской антропологии, но и для современного антропологизма вообще. Первая заключается в отклонении от индивидуализма, требования абстрактной гуманности, от абсолютизации автономной и самоопределяющейся личности и в возрастающем интересе к проблемам обобществления и институционализации индивида, в оживлении традиционных идеалов буржуазного общества, сильного государства, авторитета, дисциплины, гражданской сознательности и т. п. Вторую выразительную тенденцию представляет собой отход от романтического антисциентизма, акцентирование науки и попытка реконструкции философской картины человека на основе эмпирических данных специальных наук.

Magda Holubová

Die Vf. analysiert die neuesten Entwicklungstendenzen in der deutschen philosophischen Anthropologie Schellerschen Typs. Sie bestimmt die typologischen Grundzeichen dieser Form des bürgerlichen Anthropologismus, gliedert seine bisherige Entwicklung in zwei Etappen und zeigt einige theoretische Verschiebungen und methodologische Innovationen auf, die in ihnen Platz greifen.

Eingehender analysiert sie besonders zwei Tendenzen, die nicht nur für die Schellersche Anthropologie kennzeichnend sind, sondern überhaupt für den zeitgenössischen Anthropologismus. Die erste besteht in der Abkehr vom Individualismus, vom Postulat einer abstrakten Humanität, von der Verabsolutierung der autonomen und sich selbst bestimmenden Persönlichkeit sowie im wachsenden Interesse für die Probleme der Vergesellschaftung und Institutionalisierung des Individuums, in der Belebung der traditionellen Ideale der bürgerlichen Gesellschaft, des starken Staates, der Autorität, der Disziplin, des bürgerlichen Bewusstseins usw. Die zweite Tendenz ist durch die Aufgabe des romantischen Antiszientismus, die Akzeptierung der Wissenschaft sowie den Versuch einer Rekonstruktion des philosophischen Menschenbildes auf der Grundlage empirischer Erkenntnisse der Einzelwissenschaften charakterisiert.