

# Predmet filozofickej antropológie

## Helmuth Plessner

*V rubrike Archivalia budeme prinášať staršie texty alebo preklady, ktoré sú podľa nášho názoru prínosné aj v súčasnom intelektuálnom prostredí. Zároveň tým chceme sprístupniť texty, ktorých pôvodné vydania už nie sú bežne dostupné alebo sa nedajú jednoduchým spôsobom vyhľadať, prípadne sa nachádzajú vo forme rukopisov či strojopisov v archívnej pozostalosti autorov. V aktuálnej produkcii textov a čoraz väčšej špecializácii výskumu nechceme zabudnúť na prácu našich učiteľov a predchodcov, vnímať okolnosti a podmienky ich tvorby a uchovať vzťah k prameňom, ktoré tvoria našu kultúrnu tradíciu.*

---

[107] Volanie po filozofickej antropológii je oneskoreným reflexom celých novovekých dejín myslenia o človeku, ktorý posunul ľudskú podstatu do ostrejšieho svetla o to viac, o čo sa úloha človeka vo svete zatemnila. Neskoro sa prebudil v týchto dejinách empirický záujem o ľudské veci a neskoro vyústil do príslušných vedných disciplín, pretože až do 18. storočia ovládala scénu teológia. Až potom sa začali z vedeckého hľadiska vážne hodnotiť cestopisy a správy o objavoch a začal sa porovnávať mimokresťanský svet s naším vlastným svetom. Angličania a Francúzi, ktorí mali najbohatšie kolonizačné skúsenosti, boli na čele tohto výskumu. Nemecká literatúra ich len váhavo nasledovala. Ešte Kantova antropológia nám poskytuje skoro ako v zbierke rarít iba zlomky individuálnej a kolektívnej psychológie z pragmatického zorného uhla poznania človeka. V Nemecku empirické vedy o človeku dosiahli určitú úroveň až v druhej polovici 19. storočia, keď historické spoločenské vedy, psychológia, biológia a sociológia obrali jeho postavenie vo svete o posledné tradičné opory. Ich objav plurality a historičnosti systémov ľudských noriem urobil kritiku vlastného európskeho systému noriem nevyhnutnou. Relativizovanie vedomia ako produktu spoločenských a vitálnych [108] hybných síl ukončilo dejiny emancipácie človeka od sveta, ktoré sú načrtnuté vo filozofii od Descarta až po existencializmus.

Taká bola situácia, v ktorej sa ocitli snahy o filozofickú antropológiu. Antropológia disponovala - čo je rozhodujúce - prostriedkami fenomenologickej analýzy, ktorá umožňovala priviesť empirické, ako aj filozofické výpovede súčasne späť k pôvodnému východisku. Kdekoľvek sa vynorí nebezpečenstvo, že teórie zabehnú do slepej uličky alebo že problémy sa stanú dogmatickými, kde problémy a teórie zlyhajú, možno získať predteoretický, priamy, „názorný“ kontakt. Pritom je úplne ľahostajné, ako sa fenomenologická prax interpretuje. Nazeranie podstaty sa chápalo platonicky - aristotelovsky, alebo aj, ako Heidegger, v zmysle namierenom proti tejto tradícii. Fenomenologická prax sa o to nemusí starať. O otázkach jej teórie vznikol spor už vtedy, keď Husserl v diele *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* roku 1913 vytvoril z fenomenologickej praxe filozofiu, ktorá na všeobecné prekvapenie zabočila do kolají transcendentálneho idealizmu. Heidegger pokračoval v tom istom smere, iba radikálnejšie. Podobne ako Husserl premenil fenomenologickú metódu na filozofický princíp. S filozofickou antropológiou to však nemá nič spoločné, pretože jej ostávajú vyhradené empirické objavy o človeku. Do jej sféry patria len otázky o konštitúcii ľudského organizmu, lebo len on disponuje duchovnokultúrnymi možnosťami.

Tieto úvahy stáli od začiatku, to znamená od konca dvadsiatych rokov, v tieni existenciálnej filozofie, ktorá sa o ľudskú prirodzenosť a jej konštitúciu zaujímala len potiaľ, pokiaľ je dôležitá pre morálno-politické a náboženské problémy týkajúce sa možnosti „byť človekom“ v dnešnom svete. Dnes totiž človek kladie váhu na to, že môže byť človekom iba vtedy, ak sa pre to rozhodne. No hustá sieť

priemyselnej spoločnosti ho odsudzuje na anonymitu a funkčnú nahraditeľnosť vo verejnom živote, a on sa proti tomu môže postaviť len tak, keď sa presadí ako *individuum*. Z tohto dôvodu existenciálna filozofia sústredila všetku pozornosť [109] na akty seba-volby a osvetlenia vlastného *Ja*; prírodná stránka človeka ostala v tme. To muselo nevyhnutne – nie u Jaspersa, ktorý vždy ostal kantovcom –, ale u Heideggera a Sartra, vôbec už nehovoriac o náboženských existencionalistoch, viesť k ťažko rozuzliteľným zauzleniam fenomenologických a existenciálnofilozofických výpovedí. Moralisti zvyknú byť k prírode a ku kultúre rovnako bezcitní. Morálni filozofi vynachádzajú pre to rôzne príčiny. Príroda im nekladie žiadne hádanky. No kultúra, staré čarovné nemecké slovo z minulého storočia, sa stala podozrivou, odkedy ukazuje ľuďom nepriateľskú tvár, ustrnutú v priemysel a automatické závery.

Takémuto mysleniu, zameranému na človeka v jeho opustenosti, ostávajú otvorené iba únikové cesty: do hlbokých priestorov vnútra alebo do revolučnej činnosti.

No filozofia ešte nepadá so svojím historickým a spoločenským určením. Jaspers sa fenomenologickým analýzám vždy vyhýbal. Heidegger a Sartre, naproti tomu, ich robili virtuózne, ale práve len za iným účelom ako antropologickým. U mladého Sartra a Merleau-Pontyho však nehrá antropologická problematika o nič menšiu úlohu ako u mladého Heideggera. No skutočnosť, že je vždy začlenená do snáh zameraných iným smerom, sťažuje, ak celkom neznemožňuje, odlúčiť ju od nich a použiť ako závažné výpovede pre štrukturálne vyjasnenie povahy človeka. U Heideggera po jeho „obrate“ je každý taký pokus vylúčený. Tu ide o obnovenie filozofie v jej celistvosti, o revíziu tradičných základných určení bytia vo svetle historičnosti svetu otvorenej podstaty, ktorú si človek pririekol. Tým sa uskutočňuje spätné včlenenie človeka do bytia, ktoré sa usiluje, síce inak ako u Hegla alebo Leibniza, ale rovnako ambiciózne, zrušiť jeho emancipáciu v postredovekej filozofii.

Sledujme najprv hlavné etapy dejín tejto emancipácie. Ľudský subjekt v nich vystupuje v tým výraznejšom protipostavení k svetu, čím viac strácajú charakter kresťanského poriadku a čím otáznejšou sa v nich stáva úloha človeka. Medzi príčiny tejto straty patrí mechanizácia fyzickej skutočnosti prostredníctvom prírodných vied. V ich počiatkoch [110] teoretický projekt sveta neruší mravné chápanie. „V modeli sveta, ktorý vytvoril Descartes, sa muselo popierať, že mechanizmus celku sveta má niečo do činenia s cieľom ľudského života. Telo-automat, ktoré bolo záhadným a znepokojujúcim spôsobom spojené s mysliacim subjektom, nemalo nič spoločné so sebauvedomením človeka. Človek nachádzal v tomto svetovom mechanizme seba len ako atrapu, no v Descartovom »obrazu sveta« človek predsa ostal stredobodom.“ (Blumenberg.)

Tento proces nadobudol v nasledujúcich storočiach rozhodujúci význam, lebo priepasť medzi subjektom, neustále stupňujúcim svoju individualitu, a svetom, stupňujúcim svoj objektový charakter, až po prírodu, ktorá podlieha matematicky formulovateľným zákonom, ešte dodnes nie je prekonaná. Len čo sa spoznalo, že dynamizmus prírody ohrozuje mravnú slobodu a vieru – známe sú pokusy 18. storočia urobiť z newtonizmu etický vzor (ako v 19. storočí z darvinizmu) –, stratili metafyzické vyrovnávacie pokusy o model vopred stabilizovanej harmónie na vierohodnosti. Buď by sa obmedzila poznávací schopnosť vedy – potom by bol ohrozený zákonitý poriadok prírody, božie dielo –, alebo by sa obmedzila sloboda.

Kantov známy systém reštrikcie mení otázku podstaty človeka, v ktorej majú byť príroda a sloboda vyvážené, na otázku kritiky jeho schopností vedieť, konať a dúfať. Aby ich však mohol kritizovať, predpokladá sa: 1. potreba kritiky a 2. ich kritizovateľnosť. Potreba kritiky sa ozrejmuje na mizérii doterajšej filozofie, ale kritizovateľnosť? Kant sa odvoláva na „prírodné založenie“ človeka, ktoré však napodiv nie je vopred primerané jeho silám. Ženie ho do istej miery príliš vysoko a príliš ďaleko, totiž vzhľadom na to, čo ako človek môže, má a smie. Prírodné založenie ešte nerobí človeka.

Vysvetlenie, ktoré mi pomáha dostať sa do ľudských rozmerov, používa veľmi diferencovaný nástroj

mojich schopností, ktorý však nemožno v jeho častiach ďalej vysvetliť. Kant vždy znovu vyzdvihuje ich charakter transcendentálnej náhodnosti, od nazeracích foriem zmyslovosti cez [111] kategórie a predstavivosť až po rozum. Bez toho, že by stratili na zrozumiteľnosti ako podmienky výstavby zákonitej skúsenosti, ak ich berieme samy osebe, sú faktmi, to znamená danými náznakovými možnosťami prírody a slobody, nie faktmi prírody. Ak by prírodné založenie samo patrilo k prírode, spadalo by pod zákony empirie a bolo by po slobode.

Odkiaľ máme tento poznatok? Akej povahy sú výpovede o prírodnom založení, šírka jeho možností, nutnosť jeho diferencovanosti, aby bolo dovedené do humánnych, človeka dôstojných proporcií? Iste nie sú psychologické povahy. Ak mi však tento poznatok nevyplynie zo sebaopozorovania, ale sa stáva nepriamo uchopiteľným len ako farebný odlesk úpadku hmlistej filozofie, ide potom vôbec ešte o výpovede? Máme tu pred sebou antropologickú hypotézu, vytvorenú pre ciele kritiky, transcendentálnu antropológiu s kritickým úmyslom – alebo už náznak budúcej metafyziky, ktorá bude môcť vystúpiť ako veda?

Ako vieme, ani Kantovi nasledovníci sa nevyrovnali s touto otázkou a vytvorili z centrálnych prvkov jeho koncepcie onú antropológickú metafyziku, ktorá vyústila do filozofie identity nemeckého idealizmu. Heglov rozsudok nad metafyzikou, ktorá verí, že sa udrží na horizonte „konečného“ človeka, ako nad pokusom naučiť sa plávať prv, než sa odvážime do vody, tento vývin nielenže ukončil, ale stal sa aj mementom: keď sa heglovská ľavica podujala na to, že opäť privedie do normálnej polohy a na hlavu a na silu pojmu stojacu svetovú filozofiu postaví na nohy, opakovala sa tá istá hra. Feuerbach chcel začať u konkrétneho človeka.

Jeho antropológia mala obnoviť pokus o kritickú redukciu. A čo ostalo z Feuerbachovej materialistickej antropológie v Marxovej kritike? Chvályhodný pokus v zajatí ilúzie, že v abstraktnom protirečení filozofie *Ja* a filozofie ducha možno vystačiť s poukázaním na mäso, krv a pozemskú lásku, a boha a večnosť odhaliť ako snové predstavy človeka, oklamaného o jeho pozemskosť. Marx postavil namiesto individuálnej rozpoltenosti [112] spoločensko-historickú rozpoltenosť triedneho antagonizmu, namiesto teórie subjektu opäť teóriu dejín.

Od tohto špekulatívneho odkazu nás delí storočie dialektickej skúsenosti. V transformáciách ľudského subjektu, vynútených priemyselným rozvojom, je každá myšlienka na zmierlivý koniec iluzórna. Teoréma spätného vyslobodenia človeka z odcudzenia stratila v neznámych možnostiach otvorenej skutočnosti svoju špekulatívnu silu a stala sa pojmom, o ktorom psychoanalytici a sociológovia pojednávajú už len ako o jave individuálnej sebastraty v byrokratickej spoločnosti. Náš svet sa už neuzaviera. Pokrok už neopisuje kruh, ale nekonečnú čiaru. Historické vedomie a prírodné vedomie sa navzájom prispôbili. Z dejín sa stal proces, v ktorom už aj človek a jeho svet vznikajú a zanikajú.

Pred týmto historizmom už neobstojí žiadne poňatie dejinného vývinu ako uzavretého procesu, pretože je obrané o svojho nositeľa. „Človek ako typ sa rozplýva v prúde dejín,“ hovorí Dilthey a z tejto tézy vyvodzuje dôsledky pre poznanie človeka samotného: *čím* je, dozvie sa z dejín. To mohol povedať aj Hegel a Marx (pričom Marx by dosadil namiesto dejín slovo preddejiny), len veta má potom iný význam, pretože oni počítajú s konečnými dejinami. Pre Diltheya sú dejiny nekonečným procesom bez centrálnej epochy a postavy. Humanita, ktorú sformovala grécka klasika a kresťanská tradícia, je jednou z daností, v ktorých sa vyjadruje život – a nie bezpodmienečný spôsob bytia. „Pred kulisami, ktorých zadná strana je pre scénu, pre historickú scénu, lahostajná, sa odohráva plnokrvný život v historických postavách, ktorým rozumieme, pretože o svojom svete a o sebe hovoria monumentami a textami. Pre nás sa za tým nenachádza nič,“ píše Misch, „je to však vybudované na niečom, čo sa rozprestiera smerom od prírody do vnútra života a ukazuje od života späť na prírodu.“

Kant chápe človeka podľa ideálu humanity: je dielom mravnosti, v ktorom sa berie ohľad na

prirodzené ľudské založenie. U Diltheya je človek humánnym typom, ktorý sa rozplýva v procese dejín, ako výsledok gréckych a [113] kresťanských myšlienok v nenávratných podmienkach buržoáznej epochy. Preto je potrebné človeka chápať ešte aj v inom, širšom, historicky nešpecifickom zmysle: ako živého tvora v plnokrvnej skutočnosti, sformovaného podľa nejakej koncepcie, ktorá nemusí zodpovedať humanitným ideálom. Avšak všetky kultúry majú právo, aby boli so svojimi mravnými a náboženskými normami brané vážne. Skutočnosť, že sa grécko-kresťanský odchovaným národom podaril prelom do planetárnych diaľok a oslobodenie pohľadu na iných, ako aj na seba, nemá ako argument proti historizmu filozofie života žiadnu váhu. Naopak, tento objav si vyžaduje filozofický základ, ležiaci hlbšie než základy filozofií, ktoré o svojej historičnosti ešte nič nevedeli. Pokusu neskorého Heideggera, akokoľvek problematickému v celku, v nastoľovaní a v prevedení problému, nemožno uprieť vážnosť, s akou chce zodpovedať tejto požiadavke.

U Diltheya sa človek ako konštanta rozpúšťa vo svojich historických faktoroch. Práve preto sa jeho pojmové vymedzenie stáva hermeneutickým problémom. Ak sa historická relativizácia vystupňuje k radikálnosti, a tým prerazí v európskych dejinách myslenia uchovaná centrálna perspektíva „rozumného“ človeka, čiže ak je človek zbavený centrálného postavenia vo svete - potom sa narazí na problém filozofickej antropológie, pravda, len ako na problém vysvetľovacích princípov dokumentov a monumentov. Filozofia života, ktorá vyrástla z teórií spoločenských vied, nemôže prelomiť tento horizont. Plnokrvný život historických postáv je dosvedčený život, život in persona, nie in physis.

V tomto obmedzení na kultúru sa stretáva Cassirerova filozofia symbolických foriem s Diltheyom. V porovnaní s ňou však pracuje s konštantným arzenálom foriem. V tom zaostal Cassirer za Diltheyovou problematikou. Definícia ľudskej povahy je aj pre Cassirera možná len ako funkčná definícia, a nie ako substanciálna. Niet tu žiadneho inherentného princípu alebo substanciálneho spojenia, ako predpokladala scholastika, nijakej špecifickej odbornosti, prostredníctvom ktorej by sa dala určiť ľudská podstata. [114] Jedinou jej charakteristikou sú jej výtvyry: reč, mýty, náboženstvo, umenie, veda, dejiny. Úlohou filozofie človeka je, aby sprostredkovala pohľad do základnej štruktúry každej z týchto ľudských aktivít a umožnila ich pochopenie ako organického celku. Tak možno pochopiť funkčné vzťahy, ktoré existujú medzi rečou, mýtom, umením atď. a ktoré ich tak isto od seba navzájom oddeľujú, ako ich robia navzájom závislými. Takýmto systémom základných funkcií je ich spoločný pôvod, nie nejaký skrytý prameň, odkiaľ by funkcie vyvierali. Do systému sa nespájajú logicky, ale morálne, to znamená ako fázy v postupnom oslobodzovaní sa človeka pri budovaní ideálneho sveta.

Tento postup určuje pozitivistický charakter pozdneho idealizmu. Namiesto otázok, od ktorých závisí moja ľudská existencia, nastúpilo skúmanie foriem, v ktorých sa človek špecificky vyjadruje. Poznáte ho podľa jeho výtvorov. Prečo ide práve o tieto výtvyry, a nie o iné, to nám teória nemôže povedať, lebo jej funkčné spojenia o tom nič neprezrádzajú. Funkčné spojenie sa musí pridržať už raz daných manifestácií, pretože človek, ktorý sa v nich vyjadruje a pre ktorého fungujú, je určovateľný iba prostredníctvom nich a nevystupuje sám ako uchopiteľný objekt. Človek existuje len ako súhrn výtvorov. U Cassirera sa subjekt stráca vo svojich výtvoroch, ktoré ho preto symbolicky reprezentujú.

Cassirer síce tiež vie, že človek je živou bytosťou, ale filozoficky túto skutočnosť nijako nevyužíva. Živočíšne výrazové formy mu slúžia len ako prostriedok kontrastu, aby sa na ich pozadí odlišili špecificky ľudské výrazové formy. Ich funkčný zmysel ostáva temný, pretože nevieme, pre koho fungujú.

„Antropologická filozofia“, už vo svojich náznakoch obmedzená na kultúru ako výtvor, nemôže urobiť tento funkčný zmysel svojím problémom. To nie je možné zo stanoviska, ktoré poukazuje na spätosť ľudských výtvorov s ľudským organizmom. Od kantovca ako Cassirer alebo historika ideí ako Dilthey

nemôžeme očakávať, že vynaložia odvalu alebo čo aj len záujem na to, aby v takej spätosti [115] videli niečo iné ako empirický fakt. Tam, kde sa začína telesný rozmer, filozofia pre nich končí.

Podľa dnes prevládajúcich názorov fenomenológia existencie prelomila túto kliatbu. Je to pravda potiaľ, že pojem existencie uvedenú problematiku prekonáva, alebo ak chcete, zbavuje závažnosti, pretože nahrádza subjekt vedomia, na ľudské telo viazaný, ale nie iba naň obmedzený, subjektom ľudského bytia (Dasein), teda druhom bytia, ktorý je vlastný konkrétnemu individu ako konečnej, smrťou obmedzenej bytosti. Telesnosť je v tomto druhu bytia zahrnutá vopred, preto ani marxistom, ani psychopatológom nepôsobí ťažkosť týmto pojmom operovať. Marxisti si pritom proti perspektívam existenciálnej filozofie budú vedieť uchovať tú istú mieru slobody ako psychiatrická analýza „Dasein“ oproti psychoanalýze alebo ontologickým špekuláciám. Zapojenie pojmu existencie a jeho fenomenologického zdôvodnenia ako postupu je osobitnou vecou. Avšak samotný pojem – o tom nemožno pochybovať – spôsobil, že navzájom nepriateľské smery marxizmu, hermeneutickej psychológie, „Daseinsanalyse“ a hlbinej psychológie aspoň nachádzajú možnosť, aby si navzájom rozumeli.

Čo však pojmu existencie chýba a na čo neberie žiaden ohľad, je nepriehľadná spätosť ľudského druhu bytia s ľudským organizmom. Telesnosť ako štrukturálny moment konkrétnej existencie, s ktorou sa musí vyporiadať a ktorá ňou preniká najrozličnejšími spôsobmi príslušnosti a rozpornosti, sa nestáva problémom ako telo. Telo patrí do oblasti biológie a organických prírodných vied. Existenciálna analýza už tým, že vopred berie do úvahy telesnosť v určovaní spôsobu, akým ľudia existujú vo svete, stráca človeka ako problém filozofickej antropológie. Tak isto ako kritický transcendentalizmus, len inak dôvodiac, aj ona jej znemožňuje nájsť spojenie s fyzickým svetom. To, čo v existencialistickom slova zmysle nazývame vonkajším zjavom človeka: tvár, pohľad, esteticko-eroticky relevantné kvality tým nie sú postihnuté, lebo prináležia ku konštitučným formám telesnosti.

V tradícii Kanta, filozofie identity a novokantizmu [116] je príroda tým druhotným, konštituovaným produktom tvorivých funkcií a sám duch vo svojom inobytí je len medzihrou na spiatocnej ceste k svojmu pôvodu. Ešte u Marxa spočíva u spoločenského človeka dôraz na spoločenskom momente a v roztvorenej knihe priemyslu je obsiahnutá celá antropológia. Pri fenomenologickom spôsobe pozorovania nie je natoľko dôraz na predradovaní pozorovateľa pozorovanému preto, že metodické „zátvorkovanie“ má iba taký význam, aby sa zabránilo nesprávnemu výkladu spozorovaného javu. Len keď Husserl priradil fenomenologickej práci oblasť špecifických problémov, zabočila fenomenológia do tradičného smeru transcendentálnej filozofie.

Heideggera možno chápať ako ďalší krok v tejto línii. Z predradovania vedomia sa stáva predradovanie Heideggerovho Dasein (ľudské bytie), a na jeho horizonte opäť vystupujú všetky už v transcendentalizme nastolované myšlienkové útvary, primerane premietnuté ako onticko-ontologické diferenciácie. Príroda v rámci prírodných vied dostáva svoj zmysel od techniky. Avšak ako physis a tvorivá moc si vyžaduje uskutočnenie onoho obratu, po ktorom napríklad už nie je možné postaviť človeka ako živého tvora používajúceho reč proti iným typom živých tvorov. To však znamená: Filozofická antropológia je neudržateľnou ozdobou, je predbežne postavenou otázkou, ktorá sa vo filozofii človeka ukáže ako nezmyselná. Projekty toho druhu, ako je Bergsonov, Schellerov alebo Teilharda de Chardina, sú pomýlené už v prístupe k problému.

Keď filozofia života ustúpila v prospech existencializmu, ustupuje problém spätosti špecificky ľudských daností s ľudským organizmom nevyhnutne z dohľadu. Aký význam však má prekonanie antropocentrizmu, ktoré síce prijalo do seba poznatok historičnosti ľudskej bytosti a jej obrazov sveta, no z jej prirodzenosti si všíma hádam len toľko, čo každý potrebuje pre smrť? Ak už fenomenologická metóda má byť schopná odhaliť samo bytie, prečo potom začínať len u javu, ktorý rozpráva? Pretože vypovedá o sebe? Viazanie sa na reč ako na sídlo bytia – dedičstvo fenomenologickej metódy potiaľ, pokiaľ sa chce prostredníctvom [117] významu slova dostať k

samotnej veci - je ontologickým protipólom k snahe, ktorá chce pomocou jazykovej analýzy likvidovať všetky metafyzické otázky. Medzi oslávením jazyka a ochudobnením jazyka sa javy stanú irelevantnými. A nemožno sa čudovať, ak existenciálna filozofia nechtiac nadržuje nefilozofickej teórii človeka, ktorá sa tvári tak, akoby bolo možné zakryť zabudnutý problém prírody pôžičkami z múzea behaviorizmu.

Pri prekonávaní antropocentrizmu, o ktoré existenciálnej ontológii údajne ide, bude záležať aj od ďalšieho kroku v metóde. Tento krok sa urobí po ceste, po ktorej ideme od čias Kopernika a Darwina a v ďalšom historickom a kultúrnom bádani o človeku; po ceste, ktorá možno povedie k tomu, že sa zlomí až dodnes uznávaný monopol človeka ako jediného rozumného tvora v prírode. Potom by antropologická problematika získala praktický aspekt. Možnosť, že vo svete existujú iné životné formy vládnuce rozumom, sa nikdy nedala vylúčiť. V súčasnej dobe, keď sa technicky zaútočilo na náš pozemský provincializmus, hovorí sa o tejto možnosti už ako o pravdepodobnosti. Na zemi poznáme človeka len ako ľudský druh. Kto nám však hovorí, že jeho životná podoba je jedinou možnou podobou konečnej bytosti, ktorá vládne rozumom a tvorivou silou?

---

Text Predmet filozofickej antropológie vyšiel v slovenskom preklade v roku 1965 v zborníku *Človek, kto si?* (Obzor, Bratislava, edícia Veda a súčasnosť, s. 107 - 118). Kniha obsahuje trinásť textov zaoberajúcich sa dvoma okruhmi - Problém človeka a Kritika našej doby -, ktoré boli témou XIII medzinárodného filozofického kongresu v Mexico City 7. - 14. septembra 1963. Edične knihu pripravil Ján Bodnár, ktorý je aj autorom úvodu a doslovu. Prekladatelia jednotlivých textov nie sú v knihe uvedení.

V texte uvádzame pôvodnú pagináciu.