

fakt, že obchádzať skutočnosti, akými je i hnutie dialektického materializmu, je hriechom nielen z individuálneho stanoviska autorov, ale i celej spoločnosti, ktorá rezultáty každého človeka nevyhnutne potrebuje.

Michal Topoľský

SVÄTOPLUK ŠTÚR, SMYSEL SLOVENSKÉHO OBRODENIA

Vydal Transcius 1948, str. 165, broš. Kčs 120.—

Jubilejné spomienky na meruôsme revolučné roky sprítomňujú vtedajšie politické a kultúrne prúdenia a sú vhodnou príležitosťou intenzívnejšie skúmať a hodnotiť všetko, čo sa vtedy vytvorilo v oblasti kultúrnej a aké úspechy sa dosiahly alebo sledovali v oblasti politickej a sociálnej. Do vedeckej produkcie o tejto tematike zaraďuje sa aj Štúrova kniha o smysle slovenského obrodzenia, i keď vznikla, ako autor v úvode a závere knihy uvádza, skôr, bez podnetu, vyvolaného jubilejnými oslavami.

So stránky obsahovej osnoval autor knihu tak, že v prvej časti vyložil vedúce myšlienky európskeho osvietenstva, ako sa prejavovali v myšlienkových sústavách vtedajších európskych mysliteľov, a ktoré vo svojom vrchole, ako to autor ukazuje v druhej stati v porovnaní s náhľadmi najtypickejších predstaviteľov slovenského obrodzenia — Kollára a Štúra — tvoria ideovú kostru nášho obrodzenia. Takto autor názorne demonštruje, ako naše národné obrodzenie myšlienkovy nadväzuje na najušľachtilejšie myšlienky európskeho osvietenstva, ako sa do neho harmonicky zaraďuje. V záverečnej stati autor ukazuje, ako došlo k súčasnej ideovej a mravnej kríze, ako sa myšlienky nášho obrodzenia v našom kultúrnom a politickom živote ďalej rozvíjaly, resp. ako sa často demagogicky prekrúcaly.

Autor pri rozbere myšlienok vedúcich predstaviteľov osvietenstva pridrža sa takmer chronologického sledu: začína výkladom myšlienok *L o c k e o v ý c h*, rozoberá ideové sústavy francúzskych osvietenov a od nich prechádza k nemeckému teoretickému romantizmu. Tento teoretický romantizmus, podľa slov autorových, nie je len reakciou na osvietenký intelektualizmus v tom smysle, že by ho negoval, ale súčasne tiež nadväzuje na osvietenké ideále, najmä čo sa týka koncepcie života a ľudských dejín. Z teoretického romantizmu najväčšiu pozornosť venoval rozboru myšlienok *H e r d e r o v ý c h* a *H e g l o v ý c h*. Ním končí prehľad osvietenských a romantických vedúcich životných koncepcií, ktoré sú hlavným zdrojom nášho obrodzenia a ktoré, podľa autora, formovali európsky život od XIX. storočia. Keď sme už pri ideovej filiácii, ideovom základe, z ktorého naše obrodzenie vyrastá, nemal autor v úvodnej kapitole vynechať rozbor myšlienok poľských mesianistov a hlavne ruských slavianofilov a historikov, ktorí síce boli pod vplyvom osvietenскеj ideologie a nemeckej idealistickej filozofie, no tieto ideologie dostaly u nich črty špecifických daností prostredia, ktorého problematiku v sebe odrážali. Vplyv týchto kruhov na naše národné obrodzenie nemožno popierať.

V druhej časti knihy, ako sme vyššie uviedli, autor uvádza, ako naši obrodenci v spleti rozličných protichodných náhľadov priklonili sa k najpo-

krokovejším a najušľachtilejším myšlienkam osvietenstva a teoretického romantizmu. Svoje tézy dokazuje autor rozborom myšlienok najvýznamnejších predstaviteľov nášho obrodzenia, Kollára a Štúra. Ukazuje, ako obaja tvoria nerozlučnú jednotu a domnienka o protikladnosti ich myšlienok opiera sa o nesprávne alebo neúplné poznanie problematiky. Autor ukazuje, že ťažisko osvietenскеj a romantickej životnej filozofie, hľadanie rovnováhy vo vzťahu všeobecného a zvláštneho, celku a častí, pospolitosti a jednotlivosti, individua a kolektíva, je ústredným bodom ideológie nášho obrodzenia. Preto Kollár a Štúr tvoria jednotu, lebo obaja idú za tendenciami síce rozličnými, no toho istého procesu, Kollár za sjednocovacím, Štúr za oboma, diferenciačnými a sjednocovacími. Preto stávanie Štúra do opozície proti Kollárovi je nesprávne. Aj v hodnotení tejto epochy, ktorá je podľa autora až do oslobodenia r. 1918 najkrajšou kapitolou slovenského novodobého duchovného života, možno s autorom súhlasiť: bolo to na svoju dobu revolučné pokrokové hnutie, u nás obdobie zúčtovania s odumierajúcim feudalizmom, v jeho ideológii badať nástup prebúdžajúcich sa nových síl.

V tretej časti autor líči, ako v dejinnom prúde, ktorý nie je nikdy jednosmerný a homogenný, vyrastá nepreklenuteľný rozpor, ktorý vyúsťuje v dvoch svetových vojnách. Tieto protichodné síly, ako doslovne uvádza autor, čerpajú svoje mocné podnety jednak z iracionalistických téz rousseauových, jednak z dualizmu idealistickej filozofie v koncepcii štátu a konečne z paralelne s ním prebiehajúceho dualizmu procesu ekonomického. Tieto reakčné síly stoja v príkrom a nesmieriteľnom protiklade k intelektuálnym a mravným výbojom životnej koncepcie osvietenско-romantickej. Z iracionalistických rousseauovských téz sa prichádza k záverom, že „... proti rozumu a nad rozum stavia sa inštinkt, primárny pud, fyzické zdravie a sila, proti vzdelanosti nevedomosť, proti civilizácii a kultúre primitívne barbarstvo, proti zošľachtovaniu hrubá drsnosť, proti pokroku a poriadku hlása sa návrat k prvotnému temnému chaosu...“ (128). Druhý rozpor, dualizmus etický, vnaša do modernej kultúry najvyhrotenejšie Hegel svojou právnou filozofiou, a to v koncepcii štátu. „Jeho poňatie je potom pre všetkých hlásateľov ‚vôle k moci‘ najrozličnejších odtienkov nevyčerpatelným prameňom. Štát je síce Heglovi — ako sme na tento logický skok upozornili už v kapitole prvej — na jednej strane, súhlasne s osvietencami, mravnou skutočnosťou, realizáciou ducha, slobody, a skutočnosťou mravnej idey; na druhej strane je mu štát moc a štáty vyhlasuje za vonkoncom autonómne mocenské totality, ktorých vzájomný pomer je iný než morálny a súkromnoprávny, totiž výlučne — mocenský, nepodliehajúci vyšším väzbám morálnym“ (129). Vedľa oblasti intelektuálnej a mravnej vystupuje proces ekonomický, ktorého neprekonateľný dualizmus vidí autor v tom, že na jednej strane je to hromadenie „... veľkého bohatstva životných vymožeností, najmä zásluhou prírodných vied, na druhej strane mení sa analogicky s totalitárnou strohosťou i celý výrobný proces v mechanické fátum, kde človek bol premenený v odosobneného, odľudšteného robota, ktorý sa potom nutne búri proti každému vyššiemu životnému poriadku“ (130). Záverom formuluje autor svoje tézy takto: „Je to zápas organistickej koncepcie proti koncepcii mechanistickej, zápas kvalitatívnej tvorivej tézy proti atomistickej, kvantitatívnej antitéze. Organistické celostné poňatie dbá na rovnováhu procesu diferenciačného i koncentračného, citlivo reaguje na všetky konštitučné složky životné, triedi ich a hodnotí, rešpektuje i kvalitatívnu hierarchiu a tým

umožňuje, rozvíja a zmnožuje všestranný kultúrny rozkvet: dáva celému životu naplnenie a vyšší duchovný poriadok. Mechanistické poňatie naproti tomu atomizuje, materializuje, nivelizuje a tým rozkladá a neguje každý životný poriadok“ (131). Pri rozbere našich kultúrnych a národných dejín hodnotí osobnosť M a s a r y k o v u, označuje ho za posledného, najväčšieho obrodenca a súčasne za najlepšiu základňu nového života. Poukazuje na nedostatok vodčích osobností na Slovensku a rozoberá záludnosť a nebezpečenstvo reakčnej fašistickej ideologie, rozbujenej na Slovensku hneď od prvého prevratu; mravná plytkosť jej vodcov, ktorí sa neštítali zrady, sa najlepšie ukázala v tzv. slovenskom štáte.

To je stručný obsah Štúrovej knihy. Vysvetľovanie náhľadov jednotlivých mysliteľov, kultúrneho a politického vývinu je idealistické. Idealistické hľadisko autorovi znemožňuje vysvetliť a zdôvodniť ideové prúdenia a zmeny; na mnohých miestach, hlavne v prvej stati, obmedzuje sa na pozitivistické konštatovanie literárnych faktov. Pridŕžajme sa apoň zhruba chronologického postupu. Autor, správne nachádzajúc ideové korene osvietenstva v reformácii, neuvádza vlastné príčiny reformačných hnutí, čo sa pod náboženským rúchom reformačných hnutí skrývalo. Práve tak nevysvetľuje, čo podmienuvalo vznik osvietenskej ideologie, ideologie pokrokovej francúzskej buržoázie, osvietenský „rozum“ neponíma tiež v jeho historickom, triednom podmienení a vzniku, neuvádza, že osvietenský „rozum“, aj spoločenská reforma, požadovaná podľa tohto „rozumu“, nie je nič iné, ako výraz vtedajších, vo vtedajších reláciách pokrokových triednych záujmov francúzskej buržoázie. Pri anglických empirikoch, z ktorých podrobnejšie rozoberá náhľady Johna L o c k e a, nevysvetľuje skutočné podmienky vzniku anglickej empirickej filozofie. Toto hlbšie dialektické vysvetlenie nechýba len autorovmu rozboru osvietenskej ideologie, z ktorej rozhodne nemali vystať francúzski osvietenski materialisti, vo filozofii najtypickejším predstaviteľom — opakujeme vo vtedajších reláciách pokrokového — francúzskeho meštianstva, ale aj rozboru nemeckého filozofického romantizmu. Ako došlo v Nemecku ku zvráteniu revolučných osvietenských ideí, veľmi konkrétne sa dotýkajúcich skutočných sociálnych a politických pomerov, v neživotnú, abstraktnú idealistickú filozofiu? Imanentným vývinom samotných ideí? To rozhodne nie. Čitateľovi bude chýbať ešte viac vysvetlenie podmienok, umožňujúcich vznik a potom náplň našej obrodenskej ideologie, ktoré sa nemôže obmedziť na poukazovanie ideovej filiácie, myšlienkových sústav, keď, pravda, táto filiácia je tiež nejako podmienená. Nedostatok historického smyslu, ktorý umožňuje chápať a hodnotiť ideologie v ich historickom podmienení a zaradení a idealistické hľadisko vedú autora k tvrdeniu, že celý náš moderný život európsky je určený prevažne ideológiou osvietensko-romantickou. Osvietenstvo a romantizmus majú svoj historický význam, no v súčasnosti — síce ako nevyhnutný predstupeň — sú nahradzované ideológiou, ktorá v sebe odráža terajší stav spoločenského bytia a keď sa aj niekde osvietensko-romantické ideologie objavujú, sú reakčné alebo len zdanlivo revolučné, ako reakčná je spoločenská trieda, ktorá je ich nositeľkou. I keď autor postrehne ideové a mravné krízy súčasnej spoločnosti, určenie ich príčin nie je správne práve pre ich idealistické vysvetľovanie, ako je to jasné v poslednej stati, z ktorej sme práve preto podrobnejšie citovali. Ani určovanie významu osobnosti v dejinách (napr. na str. 137) s hľadiska historického materializmu neobstojí. Slovom, autor všetky spoločenské

zmeny, krízy vyvodzuje z ideovej sféry (porov. napr. str. 149 a 158). Takto jeho výklad stráca reálnu oporu, skutočnú a zistiteľnú podmienenosť. O čo jasnejšie a konkrétnejšie je napr. P l e c h a n o v o v o vysvetlenie osvieten-skej materialistickej filozofie francúzskej v jeho práci *Príspevky k dejinám materialismu*, Praha 1947, ktorý sa na históriu ideí díva takto: „S hľadiska vedeckej školy, ku ktorej mám česť prináležať, 'ideálno' nie je nič iné, než prevedené a v ľudskej hlave prepracované 'materiálno'. Kto chce s tohto hľadiska vykladať históriu ideí, musí si dať prácu s objasnením, ako a akým spôsobom idey tej alebo onej epochy sa zrodily z ich sociálnych podmienok, t. j. koniec koncov z ich hospodárskych pomerov. Podľa také objasnenie je ohromná a prospešná úloha, ktorej riešenie úplne zmení dejiny ideológií.“ (Str. 14.)

Štúrova kniha dobre informuje o hlavných zásadách osvietenstva, o vedúcich myšlienkach nášho obrodenia. Je to však len, ako sme vyššie uviedli, pozitivistické konštatovanie faktov, ktorému chýba vedecký dialekticko-materialistický výklad. Idealistické vysvetľovanie neprinesie v tomto smere nijaké riešenie. Na ospravedlnenie autorovo možno uviesť, že kniha bola na písaná r. 1944, kedy dialektický a historický materializmus u nás, vo fašistickom štáte, bol neprípustný, a u prevažnej väčšiny vedeckých pracovníkov, presýtených školskou idealistickou vedou, neznámy.

(1948)

Ludovít Bakoš

JEAN-LOUIS DESTOUCHES, PRINCIPES FONDAMENTAUX DE PHYSIQUE THÉORIQUE

Hermann, Paris 1942, 3. sv.

Destouches sa v svojom veľkom trojsväzkovom diele snaží vybudovať novú teoretickú fyziku ako deduktívny celok, pričom musel nutne naraziť na problém aplikácie nových mnohohodnotových, neklasických logík na kvantovú fyziku, ktorá sa práve týmito logikami dá adekvátnejšie vyjadriť. V recenzii (majúc na mysli, že náš časopis je určený filozofii) si budeme všímať len logického aspektu diela.

Prvý sväzok diela je venovaný logickým problémom, pričom sa autor celkom opiera na F. G o n s e t h a a na P. F é v r i e r o v ú. Podľa Gonsetha názor na poznanie určuje i názor na logiku, t. j. vedu o zákonoch poznania. Racionalistickému názoru na poznanie bude preto odpovedať racionalistická logika. Aby sme mohli skúmať vlastnosti tejto logiky, musíme poznať vlastnosti racionalisticky chápaného poznania.

Podľa racionalizmu každé naše poznanie je *i s t é*, čo je len tak možné, že je *j e d n o t n é*, t. j., že celé poznanie je riadené niekoľkými zákonmi, platnosť ktorých je *v š e o b e c n á*, a preto *a b s o l ú t n a*. Potom každý poznatok je logicky zachytiteľný, čiže nemôže sa objaviť poznatok, ktorý, aby sme ho dostali pod jednotu poznania, musel by túto jednotu zmeniť, čiže musel by zmeniť logiku. Aká bude teda racionalistická logika?