

EŠTE O ZÁKLADNEJ FILOZOFICKEJ OTÁZKE

(POZASTAVENIE SA NAD ZAMYSLENÍM L. HOLATU A M. ŘEHÁKA)

J. KOCKA

Rozoznávanie gnozeologického a ontologického aspektu základnej filozofickej otázky nie je mojou „vlastnou klasifikáciou, ani nemarxistickou, ani nie takou, ktorá skutočne stiera základný rozdiel medzi materializmom a idealizmom“, ale je to pokus analyzovať zmysel formulácie základnej filozofickej otázky, ktorá sa používa veľmi často, ale menej často s vedomím plného zmyslu. Dôsledky zúženého chápania jej významového obsahu sa najčastejšie prejavujú v tom, že sa plne nechápe teoretická podstata idealizmu, ale často ani materializmu. Ak považujeme za materialistu každého, kto uznáva existenciu objektívnej reality, alebo každého, kto popiera existenciu boha, ducha, rady materialistov sa nám výdatne, ale neoprávnené rozmnožia. V používaných príručkách z dejín filozofie sú viaceré miesta, kde sa kvalifikácia materializmu opiera iba o jednu stránku základnej filozofickej otázky a dejiny filozofie sa často z vlasteneckých dôvodov „materializujú“. Mať presne definovaný materializmus a idealizmus nie je teda iba samoúčelná teoretická záležitosť, ale je to podmienka pre správne zaradenie filozofov a ich myšlienok do rámca dejín filozofie.

Schematické ponímanie dejín filozofie ako výlučne boja materializmu a idealizmu vedie k zjednodušenej predstave o obsahu filozofie, o bohatstve jej problémov, ako aj jej vnútornej diferencovanosti. Z redukovania vnútorného obsahu filozofie na obsah základnej filozofickej otázky môže vyplývať náhľad, že náplňou práce filozofov nie je nič iné, ako riešiť problémy, čo je primárne, hmota alebo duch? Ďalej sa často zabúda na to, že filozofický boj sa neodohrával iba medzi materializmom a idealizmom, ale i v rámci samotného idealizmu a v určitých obdobiach dokonca iba v ňom (obdobie scholastiky). Každému, kto nepochopí princípy jednotlivých smerov uniká teoretická podstata vývinu filozofie. Podkladom osvojenia si vnútornej dialektiky dejín filozofie, dejín jej problémov je mať jasno v základných princípoch a východiskách jednotlivých smerov.

Našlo a nejde mi o vypracovanie novej klasifikácie filozofických systémov, ako mi to chcú polemizujúci autori imputovať, ale som chcel osvetliť plný zmysel toho, čo nazývame základnou filozofickou otázkou. Rozdielnosti jej vnútorného zmyslu som doložil citátni z Engelsa a Lenina. Ak napriek tomu sa nepochopilo, že primárnosť ducha pred hmotou v zmysle objektívneho idealizmu je niečo iné ako primárnosť objektu vôbec pred vedomím, tak buď moje argumenty boli málo presvedčivé, alebo autorom bráni neochota, či niečo iné, porozumieť im. Tak či onak sa mi vidí, že je na mieste k celej veci sa znovu vrátiť.

Na čo chcem upozorniť je to, že formulácia základnej filozofickej otázky ako sa bežne používa, je nejednoznačná, lebo nejednoznačné sú jej komponenty. Najčastejšie sa základná filozofická otázka formuluje ako problém primárnosti hmoty alebo ducha. Kombinačne vyplývajú dve možnosti, a to: 1. primárnosť hmoty a sekundárnosť ducha = materializmus a 2. primárnosť ducha a sekundárnosť hmoty = idealizmus. Moje námietky sa nevzťahujú na zásadné odlišovanie materializmu od idealizmu, ale na spôsob vymedzovania klasifikačných kritérií, ako aj na z neho plynúce dôsledky. Ak by bol idealizmus jednotným filozofickým smerom, neboli by ťažkosti s jeho definíciou. Pretože však pod pojem idealizmu zahŕňame smery so značne odlišnými princípmi, všeobecná definícia idealizmu musí byť taká, aby sa vzťahovala na všetky jeho formy. Dôsledkom zúženého poňatia idealizmu je to, že keď sa definuje ako uznávanie primárnosti ducha pred hmotou, definuje sa fakticky iba jedna jeho forma, a čo platí o jednej forme, nemusí platiť o druhej. Akokoľvek je uvedená formulácia základnej filozofickej otázky prítiažlivá pre svoju jednoduchosť, nepostihuje plne podstatu idealizmu a v reláciách k nemu ani materializmu. Je to predovšetkým preto, že termíny duch a primárnosť sú viacvýznamové.

Termínom duch raz označujeme objektívneho ducha (boha, ideu v platonskom zmysle), raz vedomie, dušu, psychično, poznanie. To sú významy, ktoré objektívny idealizmus dôrazne rozlišuje. Pre teologický svetonázor je duch-boh primárne existujúcim pred duchom-vedomím. Prítom sa uznáva aj primárnosť hmotného sveta pred vedomím, poznaním. V zmysle náboženského učenia boh predsa stvoril najprv prírodu, zem a až potom človeka a vdýchol doň dušu. V objektívnom idealizme teda duch označuje nehmotnú substanciu, ktorej primárnosť spočíva v tom, že je hmotnému svetu kauzálne predradená. Vo vzťahu k ľudskému duchu sa táto substanciu chápe ako objektívne existujúca rovnako ako hmota. Obrátiť objektívno-idealistickú koncepciu a definovať materializmus tak, že kým idealizmus uznáva primárnosť ducha a sekundárnosť (stvorenosť) hmoty, materializmus naopak uznáva primárnosť hmoty a sekundárnosť ducha, nie je možné, pretože tým by sa bohu priznala objektívna existencia. Duch-boh nie je produktom hmoty, ale iba produktom ľudskej fantázie, a to je už niečo iné. Tu sme už termínu duch dali gnozeologický zmysel ako poznanie, vedomie.

Totožnosť významov termínu duch sa obyčajne „zdôvodňuje“ tým, že objektívny duch je iba premietnutím subjektívneho ducha do objektivej sféry. Že ide o premietnutie o tom niet sporu, ale podstatné je, že je to premietnutie do objektivej sféry, teda o pokladanie za niečo objektívne existujúce mimo vedomia. A toto je tým, čím sa zásadne líši subjektívny idealizmus od objektívneho. Teda stručne zhrnuté: objektívny idealizmus uznáva existenciu vonkajšej mimosubjektívnej skutočnosti (boha, prírody). Noetický postoj k objektívnej skutočnosti je realistický. No napriek tomu, že aj materializmus uznáva existenciu vonkajšej skutočnosti, nemožno tento postoj ani pri najlepšej vôli nazvať materialistickým, z čoho vyplýva, že je potrebné terminologicky rozlišovať realistický a materialistický.

Celkom iný gnozeologický postoj k objektu zaujíma subjektívny idealizmus a práve tento tvorí jeho špecifikum. Tu termín duch — ak sa vôbec používa —

označuje vedomie, poznanie, dáta vedomia, teda realitu psychickú. „Primárnosť“ má tu nie ontologický, kauzálno-formačný zmysel, ale gnozeologický. Otázkou nie je to, či náš duch tvorí hmotné veci, alebo oni tvoria nášho ducha. Základným problémom subjektívneho idealizmu je uznanie či neuznanie existencie objektívnej reality vôbec, a to tak duchovnej, ako aj hmotnej. Tu „primárnosť“ a „vytváranie“ je myslené ako poznávacie vytváranie. V zmysle dôsledného subjektívneho idealizmu nemožno hovoriť o objektívnej sfére. Primárnou realitou sú subjektívne evidentné dáta vedomia a to, čo nazývame objektívnym svetom je poznávacou konštrukciou, ktorá sa však nevymyká zo sféry vedomia. Ak Berkeley a Locke pripisujú vedomiu substancionálny charakter ako nositeľovi, duši, tak je to ešte pod vplyvom tradičnej kresťanskej filozofie. Moderní pozitivistí — a už ani Hume — nehovoria o duchu. Základnou kategóriou subjektívneho idealizmu, pozitivismu je dátum vedomia, ktoré je evidentné a substancionálne neutrálne (Russell). Teda nejde o ducha v substancionálnom zmysle, a to ani objektívneho, ani subjektívneho (duša). Subjektívny idealizmus popiera objektívnu existenciu tak ducha, ako aj hmoty a jeho postoj k objektu je nerealistický, subjektivistický.

Definovanie materializmu vo vzťahu k subjektívnemu idealizmu ako protikladov v tom zmysle, že kým materializmus zdôrazňuje primárnosť hmoty, prírody pred duchom, subjektívny idealizmus naopak, ducha pred hmotou, vôbec nejde k podstate týchto smerov, najmä nie subjektívneho idealizmu. Základným argumentom a princípom subjektívneho idealizmu, pozitivismu je to, že sa dátam vedomia pripisuje gnozeologická primárnosť v tom zmysle, že sú východiskovou realitou a to, čo nazývame vonkajším svetom je pojmovou konštrukciou, vybudovanou na báze empirickej, a pretože nemožno nič poznať mimo vlastného vedomia, každé uznávanie čohokoľvek objektívneho, boha a či hmoty, je neoveriteľným metafyzickým predpokladom. V tejto súvislosti treba pripomenúť, že materializmus nepopiera existenciu dát vedomia, poznania, ba dokonca zmyslovým dátam aj pripisuje základnú úlohu vo formovaní obsahu vedomia, prirodzene, pokladá ich za odraz vonkajšieho sveta.

Rozdielnosť objektívneho a subjektívneho idealizmu sú teda zreteľné v gnozeologickom postoji. Kým prvý uznáva existenciu objektu, druhý ju popiera. Ak som napísal, že ich nemožno uviesť na spoločnú teoretickú platformu, tak som myslel toto. L. Holota a M. Řehák nechcú s týmto súhlasíť a na podporu opačného stanoviska uvádzajú iba hmlistú formuláciu, že „rozdiel medzi tým, či uznávame za prvotné, resp. jedine existujúce ľudské vedomie, alebo svetového ducha, absolútnu ideu Hegela, ríšu ideí Platona, je z hľadiska základnej otázky filozofie ako celku rozdielom druhoradým“. Tu, pravda, otázka nie je, či je prvoradým alebo druhoradým, ale či vôbec rozdielom je. I z uvedeného výroku je zrejmé, že rozdiel sami uznávajú a ťažko je pochopiť prečo potom ďalej venujú toľko miesta dokazovaniu, že rozdiel medzi subjektívnym a objektívnym idealizmom nie je.

Za dôkaz teoretickej jednoty subjektívneho a objektívneho idealizmu pokladajú to — a v tom nie sú sami — že to, čo subjektívny idealizmus považuje za subjektívne, to objektívny idealizmus hypostazuje, premieta do objektívnej oblasti.

Východiskovým princípom objektívneho idealizmu je podľa nich „nič iné, ako hypostazované ľudské vedomie, myšlienka, pojem atď.“. Môže byť však taká definícia objektívneho idealizmu dôkazom pre teoretickú jednotu subjektívneho a objektívneho idealizmu? Ani najmenej, pretože aj materializmus uznáva existenciu pojmov, myšlienok a tiež ich nehypostazuje. Takéto dokazovanie teoretickej jednoty subjektívneho a objektívneho idealizmu je umele vykonštruované bez ohľadu na základné kategórie a princípy foriem idealizmu. Že subjektívny a objektívny idealizmus nie sú teoreticky jednotné, dokazujú i polemiky v klasickej podobe reidovskej školy proti Humovi i v novšom čase novoscholastikov proti kantianizmu, pozitivizmu a naopak. Ak by bol idealizmus jednotným smerom, bolo by úplne nepochopiteľné, prečo sa polemika vedie.

Objektívny a subjektívny idealizmus sú nezlúčiteľné s materializmom. To je samozrejmé, a tak to chápú nielen materialisti, ale aj idealisti. Ak sú však formy idealizmu nezlučiteľné s materializmom, neznamená to, že sú zlúčiteľné medzi sebou. Podstatné je to, aby sme nemali povrchnú, skreslenú predstavu o idealizme, k čomu možno dospieť školometským pochopením základnej filozofickej otázky, ale aby sme rozumeli jeho teoretickým argumentom. Všetky formy idealizmu sú idealizmom, pretože sú s materializmom nezlúčiteľné a vyvracajú ho. Lenže tieto formy filozofickej opozície sú v dejinách mnohotvárne. Sám objektívny a subjektívny idealizmus sa ešte ďalej vnútorne diferencuje a modifikuje, a je veľmi dôležité, aby naša teoretická výzbroj pri analyzovaní filozofických smerov, postáv, diel, nebola hrubou sekerou, ktorou štiepame dejiny filozofie, ale skôr jemnejším skalpelom, rešpektujúcim históriu a vnútorný obsah filozofie.

L. Holota a M. Řehák venujú veľa miesta dokazovaniu jednoty ontológie a gnozeológie. Ich ponímanie tejto jednoty je už vopred určené tým, že chápú základnú filozofickú otázku nediferencovane. V dôsledku toho im je gnozeologický a ontologický aspekt jedno a to isté. A napriek tomu, že vo svojom článku som výslovne hovoril o organickej jednote týchto disciplín a podal som aj dôvody, predsa im to neprekáža, aby nevyčítali, že túto jednotu chápem mechanicky. Tu sa samozrejme budeme rozchádzať už vo východiskách, a to v ponímaní samotnej ontológie, gnozeológie i v pojme vnútornej jednoty. Na ilustrovanie jednoty ontológie a gnozeológie v rámci filozofického systému som použil jednoduchý príklad rodiny a jej členov. I proti tomuto polemizujú a dokazujú, že vzťah členov rodiny je niečo vonkajšie a že členovia rodiny môžu byť aj odlúčení. Aj tu vidieť väčšiu snahu diskutovať než schopnosť pochopiť to, že otec je iba natoľko otcom, nakoľko má deti, a teda nejde o vzťah vonkajší, ale o vnútorný, vzájomne sa podmieňajúci.

Pokiaľ ide o samotnú gnozeológiu a jej miesto v rámci filozofického systému, to je širšia otázka. Znovu zdôrazňujem, že to nie je celkom jasná záležitosť a že interpretovanie Leninovej myšlienky o jednote dialektiky gnozeológie a logiky ako úplnej totožnosti (ako napr. v diele T. Pavlova, *Teória odrazu*) celkom zotiera špecifický charakter týchto disciplín, ktorý je v dejinách filozofie markantný. To má za následok pojmovú neprehľadnosť. Uvediem len ako príklad dialektiku, ktorá sa raz pokladá za logiku, raz za teóriu poznania a inokedy a najčastejšie za metódu a ontologické princípy marxistického materializmu.

Vyhýbať sa mnohoznačnosti je elementárnou zásadou teoretického napredovania. Určité terminologické tápanie v našej marxistickej filozofii zapríčinilo aj to, že v snahe dištancovať sa od iných filozofií sa zabudlo na relatívnu samostatnosť filozofie ako formy poznania a na to, že pri tvorení pojmov treba predsa len do určitej miery brať do úvahy obsahy pojmov, ako sa nám javia v priebehu dejín filozofie.

Je potrebné rozlišovať relatívnu samostatnosť ontológie a gnozeológie? Pre toho, kto je oboznámený s dejinami filozofie je vec jasná. Je predsa rozdiel napríklad medzi typickými ontologickými úvahami antických filozofov, zamýšľajúcich sa nad problémom podstaty sveta, a gnozeologickými úvahami povedzme Kanta, Huma o povahe a výstavbe nášho poznania. Ak pripustíme relatívnu samostatnosť týchto disciplín, tak musíme vymedziť aj ich špecifické základné problémy, a to sme sa práve pokúsili určením ontologického a gnozeologického aspektu základnej filozofickej otázky. Prirodzene, že okruh ich problémov je omnoho širší, ale ide o ich zásadný charakter. V prípade ontológie je to určenie povahy, podstaty bytia, v prípade gnozeológie o určenie podstaty poznania a jeho vzťahu k objektívnemu bytiu. Aj pozitivistické zamietnutie existencie objektu by sa síce mohlo považovať za určitú ontológiu (povaha reality je subjektívna — esse set percipi), ale predsa len v dejinách filozofie sa ontológia všeobecne pokladá za súhrn princípov vzťahujúcich sa na objektívne bytie. Ontológia je budovaná za predpokladu realistického uznania existencie objektívnej sféry, teda po predchádzajúcom kladnom zodpovedaní otázky, či objekt existuje mimo nás. Ak sa táto otázka zodpovedá negatívne, ako to je v subjektívnom idealizme, pozitivizme, likviduje sa ontológia. Pozitivismus je filozofiou neontologickou, „antimetafyzickou“, ako ju sami pozitivistí nazývajú.

Ontológia a gnozeológia v každom filozofickom systéme tesne súvisia a ich vzťah vytvára jeho charakteristickú podobu. Treba však povedať, že do rámca filozofického systému patria aj iné princípy, a to etické, estetické a v neposlednom rade sociálnopolitické. L. Holota a M. Řehák pod gnozeológiou pravdepodobne chápu poznanie a gnozeologickým im je potom všetko, čo sa týka poznania. V tomto chápaní zrejme tiež nie sú sami. Veľmi často sa hovorí napríklad o gnozeologických koreňoch náboženstva, z čoho by vyplývalo, že korene náboženstva sú (okrem iného) aj v gnozeológii. Fakticky sa tu myslí nie gnozeológia, ale poznanie. Gnozeológia je filozofická náuka o poznaní, a to je značný rozdiel. Podobne sa nerozlišuje terminologicky napríklad psychológia = psychično od psychológie = náuka o psychične. Ak by sme takto stotožňovali gnozeológiu s poznaním, každý poznatok by bol gnozeologický. Ale považovať typické objektové poznatky geológie alebo anatómie súčasne za gnozeologické, bolo by neprirodené a smiešne.

Pisatelia na viacerých miestach spomínajú dualizmus v ponímaní sveta, uvádzajú, že som dospel „k svojráznemu dualizmu“ a tiež, že „uznanie ontologického momentu ako určujúceho vo vzťahu gnozeológia — ontológia je nevyhnutným predpokladom materialistického monizmu“. Tu sú zrejme dokonale popletené pojmy a ich súvislosti. Pojmy dualizmus, monizmus sú ontologické a nemožno ich aplikovať na gnozeológiu. Materializmus je v ontológii monizmom, ale to

nevyučuje, aby sa v gnozeológii, v teórii odrazu, nerozlišovalo bytie a vedomie, ideálne a reálne, subjektívno a objektívno. Ak by sa neuznali tieto dvojice základných kategórií, podľa by marxistická teória poznania. Gnozeologickým monizmom (ak možno tento termín použiť) je subjektívny idealizmus, ktorý uznáva len oblasť vedomia. Predpokladám však, že L. Holata a M. Řehák nechcú reformovať marxistickú teóriu poznania v zmysle tohto monizmu. Rozpisovať sa o charaktere Berkeleyho, Descartovej filozofie, ako aj o tom či „je vôbec otázne, či subjektívny idealizmus môže byť celkom dôsledný“ by nás viedlo ďaleko, a preto neostáva nič iné ako odporúčať preštudovať si príslušné partie z dejín filozofie, najlepšie však diela samotných dotýčnych filozofov.

Teraz k druhej otázke, k problému jednoty gnozeológie, ontológie a sociálnej pozície. K uvedenej formulácii v článku s. Kopsa som mal a mám výhrady. Možno, že s dobrým úmyslom poukázať na sociálnu determinovanosť filozofie, sformuloval sa výrok, ktorý neobstojí ani z logického ani z historického hľadiska. Čo je vlastne sociálna pozícia? Autori mali zrejme v úmysle hovoriť o triednej pozícii, ale to bolo treba napísať. Sociálna pozícia, preložená do nášho jazyka znamená postavenie v spoločnosti, a to je taká široká trieda javov, do ktorej môžeme zahrnúť, čo len chceme. Byť ženatý, slobodný, byť vojakom, funkcionárom, robotníkom či fabrikantom, to všetko je sociálna pozícia. Ako toto teraz vnútorne súvisí s ontológiou a gnozeológiou? To je otvorený problém, ktorý napriek vehementným výhradám a námietkám sa nepodarilo vyriešiť ani L. Holatovi a M. Řehákovi, a to z jednoduchého dôvodu, že o vnútornej jednote ontológie, gnozeológie a sociálnej pozície nemožno hovoriť. Termín „vnútorný“ je na tomto mieste nesprávne použitý.

Ak hovoríme o vnútornom vzťahu ontológie a gnozeológie, máme na mysli vzťah určitých princípov v rámci filozofického systému, a to vzťah vzájomnej odvoditeľnosti a koherentnosti, ktorý vytvára jednotu filozofického systému. Ide teda o teoretické princípy, kým sociálna pozícia je objektívnym faktom, vnútorne súvisiacim s inými objektívnymi faktami. Aby sa zmenil triedny charakter spoločnosti a sociálna pozícia ľudí, na to majú princípy gnozeológie a ontológie veľmi malý vplyv. Na to je potrebný vnútorný súvis s triednopolitickým bojom a inými javmi ležiacimi vo sfére spoločensko-objektívnej. Vývin sociálnej pozície a sociálnych objektívnych javov má vlastnú vnútornú zákonitosť. Vnútorný vzťah gnozeológie a ontológie je vzťahom teoretickým, logickým, a to je niečo úplne iné. Zamieňať si vnútorný logický vzťah so vzťahom objektívnej determinovanosti, zákonitosti si môže dovoliť iba heglavec, ktorému logika rozumová splyva s logikou vecí, ale nie marxista.

Základnou tézou historického materializmu je zdôrazňovanie závislosti spoločenského vedomia od spoločenského bytia. To je téza a nielen téza, ale historický fakt, ktorý je jasný predovšetkým tým, ktorí pracujeme v dejinách filozofie a kultúry. Pravda, túto tézu možno pochopiť dogmaticky a aprioristicky vyvodovať charakter spoločenského vedomia zo spoločenského bytia. Potom „vzniká“ filozofia aká by mala byť a nie aká je, alebo bola. Aprioristicky postupujú zvyčajne tí, ktorých znalosť dejín je povrchná.

L. Holata a M. Řehák priamo i nepriamo dokazujú, že idealizmus vyplýva

zo sociálnej pozície vykorisťovateľov, ktorí ho používajú za nástroj na tlenie triedneho boja a že „výnimky z tejto zásady (napr. nemecká klasická filozofia) ju nevyvracajú, ale pri hlbšom skúmaní (slabosť pokrokovej triedy) iba potvrdzujú“. Dovoľávať sa výnimiek na dokázanie platnosti nejakej poučky, alebo zákona je síce navonok efektnou logickou piruetou, ale v skutočnosti každá výnimka dokazuje obmedzenosť formulovaného zákona. Ťažko je nájsť dôvod, prečo by sa nemecká klasická filozofia mala vynímať i len zdanlivo z rámca historickej podmienosti. Vysvetľovanie charakteru nemeckej klasickej filozofie môže nadobudnúť konkrétnu podobu podľa toho čo chceme z nej vyzdvihnúť, či silné či slabé stránky. Možno však revolučné, pokrokové stránky tejto filozofie, ktoré silne ovplyvnili vznik a vývin marxizmu, vysvetliť slabosťou pokrokovej triedy? Je otázne, do akej miery možno za meradlo sily alebo slabosti nejakej triedy použiť práve materializmus alebo idealizmus. Vyvodzovanie materializmu zo sily a idealizmu zo slabosti triedy je vulgárnym ekonomizmom. Začiatkom novoveku práve slabšia trieda, buržoázia bola nositeľom a pestovateľom materializmu ako ideovej zbrane proti silnej triede feudálov a duchovenstvu.

Problém spoločenskej determinovanosti ontológie a gnozeológie je zložitý, oveľa zložitejší ako si to predstavujú polemizujúci autori. Princípy gnozeológie a ontológie sú vyjadrením najabstraktnejšieho teoretického pochopenia skutočnosti ako celku. Na ich utváranie veľmi silne vplyvávajú ideové faktory z konkrétneho vedeckého poznávania. Idealizmus ako filozofický systém nevznikol iba v dôsledku toho, že vykorisťovateľská trieda chcela odvádzať pozornosť vykorisťovaných od triedneho boja, ale aj zo schopností poznávať a vysvetľovať, teda z povahy teoretického aparátu zmocňovania sa skutočnosti a z úrovne faktového poznania. Prirodzene, že pokrokové triedy museli bojovať proti triedam reakčným, pokiaľ to vedeli a chceli, aj v tejto najabstraktnejšej oblasti. Lenže zo samotných princípov materializmu ešte nevyplýva požiadavka odstrániť vykorisťovanie a podobne ani z idealizmu vykorisťovanie uskutočňovať. Samotné princípy gnozeológie a ontológie o tomto vôbec nič nehovoria. Týchto stránok spoločenského života sa však dotýkajú princípy politicko-etické, náhľady na spoločnosť, ktoré sú významnou súčasťou filozofických systémov. A toto by bolo treba dokázať, keď už zdôrazňujeme vnútornú jednotu, ako súvisia ontologické, gnozeologické a sociálno-filozofické princípy, či a nakoľko z princípu uznania existencie vonkajšej skutočnosti vyplývajú napríklad princípy demokratizmu, či diktatúry, vykorisťovania, alebo beztriednej spoločnosti.

Kým sa princípy ontologické a gnozeologické utvárajú a vyvíjajú viac v súvislosti s pokrokom poznávania, vedy, princípy sociálno-politickej filozofie sa utvárajú vo vzťahu ku konkrétnej spoločenskej situácii, triednemu rozdeleniu spoločnosti, triednemu boju ako ich priamy odraz. Tieto vývinové línie nejdú vždy paralelne, a tak sa mohlo stať, že niektorí materialisti boli pod vplyvom reakčných sociálnych princípov, kým idealisti mohli byť priekopníkmi nových pokrokovejších sociálnych ideí. Tomu, kto pozná dejiny, je táto historická dialektika jasná, pravda, kto chce v dejinách vidieť čierno-biele schémy, také príznačné pre obdobie kultu osobnosti, ten bude musieť kvôli schéme obetovať historickú sku-

točnost. Či moja formulácia, citovaná autormi, je „nesprávna a neseriózna“, dávam ná posúdenie čitateľom.

Dejinný fakt, že každá doba, epocha, má svoj charakteristický okruh problémov, ktorý som alegoricky a mimochodom označil ako zrkadlo doby, autori neuznávajú a pokladajú túto formuláciu za „konfúznú, neúplnú a nepresnú“. Pritom uvádzajú dlhší citát z Hegela, zrejme s úmyslom poukázať na hegelovský charakter mojej formulácie. S uľahčením som však zistil, že Hegel nepoužil termín zrkadlo, a tak sa uvedeným citátom necítim nijako dotknutý. Proti námietkam, že nedostatkom tohto ponímania je, „že zabúda na spoločenského nositeľa tejto filozofie“, poznamenávam, že to zrkadlo som myslel aj s jeho nositeľom.

Aj nejakú polemiku považujem za lepšiu ako žiadnu, pretože iba v polemike a v diskusii sa veci osvetľujú z viacerých strán, len si myslím, že diskusný elán a vecné znalosti by mali tvoriť harmonickú jednotu.

K AKTUÁLNYM PROBLÉMOM VEDECKOATEISTICKEJ VÝCHOVY

UMĚNÍ A ATEISTICKÁ VÝCHOVA

V. RZOUNEK

V diskusii o aktuálnych otázkach metod a forem výchovy k vedeckému ateizmu vystoupil mimo jiné i s. B. Kvasnička. Svůj příspěvek, *Za plné zapojení umění do boje proti přežitkům*, zakončil přáním, aby se k těmto závažným problémům vyslovili i odborníci z různých úseků umělecké činnosti. Zůstalo však — jak se zdá — při přání.

B. Kvasnička ukazoval, jak náboženství usiluje využít umění k dosažení cílů. Opravdu nelze podceňovat fakt, že ateistická propaganda od samotného počátku, od nejstarších dob až do dnešního dne, zapojuje umění do sféry svého vlivu. Stačí poukázat například na dějiny výtvarného umění, dějiny hudby, ale i literatury. Výtvarná díla Egypta, antiky, středověku, renesance, baroka až do doby nejnovější (srv. pavilón Vatikánu na bruselské výstavě) to dokazují nad jiné výrazně. Sám náboženský obřad, jak to ostatně už bylo řečeno, není bez umění myslitelný. Pritom je si třeba uvědomit, že sepětí náboženského obřadu s uměním není vůbec živelné, ale záměrné. Vždyť např. ve Vatikáně v souladu s tradicí existují komise, v nichž zasedají odborníci jednotlivých druhů umění, které právě řeší problémy, jak využít nábožensky estetického působení umění.

Jestliže ovšem na jedné straně zjišťujeme souvislost náboženské propagandy a umění, nelze se uspokojit konstatováním, že náboženství a skutečné umění se vylučuje. Myslím, že je třeba jít dál, abychom mohli učinit jisté závěry. Je-li náboženství jednou z forem duchovního útlaku, pak umění je výrazem neustálého zápasu člověka o svobodu ducha, o pravdivé poznání světa, zápasu o proniknutí do tajů přírody a lidské duše. Proto jsme svědky jedné zajímavé skutečnosti. Ačkoliv náboženství využívá umění pro své cíle, toto sepětí není