

poznania. V druhej časti analyzuje problém analytických výrokov. Delenie výrokov na analytické a syntetické pokladá za správne, ale má zmysel len v rámci určitého sémantického systému. Obširne vykladá Carnapove a Quinove názory na problém analytických a syntetických výrokov. Potom formuluje desať rôznych definícií analytických výrokov a skúma ich adekvátnosť. Dochádza k deleniu analytických výrokov na dva druhy: analytické výroky v užšom zmysle a analytické výroky v širšom zmysle (podľa Quina). Bližšie určenie týchto druhov analytických výrokov preberá od Ajdukiewicza, ktorý rozoznáva syntaktické analytické výroky (analytické výroky v užšom zmysle u autorky) a sémantické analytické výroky (analytické výroky v širšom zmysle).⁴ Ale obidva druhy analytických výrokov považuje za výroky, pravdivosť ktorých „sa zakladá na význame“ (str. 354), čo možno tiež vyjadriť (zhodne s Carnapom) takto: Ich pravdivosť možno

stanoviť len na základe sémantických pravidiel daného systému. Za najadekvátnejšie vymedzenie analytických výrokov a syntetických výrokov pokladá definíciu pomocou pojmu interpretácie: Analytické výroky sú výroky, splnené vo všetkých interpretáciách daného systému (str. 358). Domnievame sa, že tým sa rozsah analytických výrokov diskutabilne zužuje. Tvrdenie, že sémantický systém už svojou štruktúrou prináša akúsi informáciu o vzťahoch v realite, mohlo byť presnejšie formulované a zdôvodnené. Práca obsahuje veľa zaujímavého materiálu a nesporne patrí k najzaujímavejším prácam o probléme analytických a syntetických výrokov, ktoré sa v marxistickej literatúre v posledných rokoch objavili.

I. Bralok

⁴ Pozri K. Ajdukiewicz, *Le Problème du Fondement des Propositions Analytiques*. *Studia logica* (1959), zv. VIII, 259–272.

KUSÉHO PRÁCE O TEÓRII POZNÁNÍ

E. MENERT

Jak rozsahem tak spôsobem zpracování. Je výsledkom delšího studia (autor uvádí, že pětiletého), opírá se o řadu již publikovaných předběžných studií. Práce tohoto typu využívá možnosti všestrannosti, probrání předmětu ze všech — i okrajových — aspektů, vystřihá se jednostrannosti, apodiktčnosti, simplifikace a vulgarizace. Uvážíme-li krajní složitost filosofické problematiky, nahlédneme, proč „tlusté“ knihy jsou vždy rozšířenou formou filosofické literatury. Jestliže Kusý plodně využil výhod této formy (která mu zřejmě „sedí“), pak se v menší ovšem míře nevyhnul ani úskalí tohoto přístupu. Jmenujme zde alespoň dva symptomy toho.

Charakter práce kolísá mezi vědeckou

monografií a vědeckou učebnicí. (Zdůrazňujeme u obou určení adjektivum „vědecký“, neboť Kusého práce nemá v žádném případě charakter práce popularizační.) Systémovost díla nutí autora k tomu, že většinou používá metodu výkladu, která — jako známo — se poněkud liší od metody vědeckých monografií. Nové, co Kusý svou prací přinesl do marxistické filosofické literatury — a není toho málo a nejsou to věci okrajové, mnohde naopak, jak ukážeme v rozboru, přímo koncepční — se tak ztrácí v mase výkladového materiálu.

S tím souvisí druhý nedostatek Kusého práce, rovněž nepřímou vyplývající z jejího rozsahu. Kusý jako by si byl vědom, že má dostatek prostoru, některé problémy rozměňuje až na verbalismus, neváhá mnohé opakovat a jeho styl je vůbec znač-

¹ M. Kusý, *Marxistická teória poznania*, Bratislava 1962, stran 448.

ně mnohomluvný.² Snahu po úspornosti, a tím po pregnantnosti výrazu lze v tomto díle ztěžší nalézt.

Souvislost formy s obsahem se zde jasně jeví. V celé práci Kusý jasně prokazuje, že dialektické myšlení je mu vlastní, že ho nepotřebuje v potu tváře vnašket zvenčí do své problematiky. Dialektická metoda probrání problému ze všech stránek, v jejich jednotě a protikladnosti, se znalostí místa daného problému v celkové filosofické problematice a rozbor vztahů daného problému k ostatním — to je právě Kusého metoda. Zdá se nám však, že Kusý — je-li možno to tak říci — své dílo „předialektizoval“, tj. prohršil se proti dialektické *míře*, kterou dialektika aplikuje sama na sebe. Svůj rozbor jsme začali formou a stylem Kusého práce, neboť zmíněný nedostatek je u Kusého především — byť ne samozřejmě výhradně — záležitostí formy, vyjádření.

Stručně řečeno: v Kusého stálých „i — i“ se mnohde ztrácí vědecká *určitost*, která je přece inherentní součástí dialektiky. Kdybychom chtěli použít Kusého zbraní, pak bychom řekli: i vztah metafyziky a dialektiky je dialektický, dialektika není absolutní negací metafyzického (lépe řečeno statického) přístupu. nýbrž právě jeho negací dialektickou; neguje jej tím, že ho zachovává, vstřebává a obsahuje. Mezi statickým a dialektickým jsou určité stupně, jejichž charakter lze určit jen v relaci k pojetí jinému („více“ statickému nebo „více“ dialektickému). Koncepte, kterou lze vyjádřit formulí „i — i“ je dialektická v relaci k metafyzické koncepci typu „bud — anebo“, je však metafyzická v relaci ke koncepci, která od abstraktního „i — i“ přechází ke konkrétně určitému „v konkrétní situaci platí toto a pouze toto“.

² Příklad takové mnohomluvnosti, přecházející ve verbalismus: „Marxistické stanovisko špecifického rozdielu medzi gnozeológiou vyššej nervovej činnosti a zároveň aj ich vzájomnej podmienenosti je materialistickým a dialektickým, t. j. dialektickomaterialistickým stanoviskom“ (str. 16).

Aniž bychom chtěli Kusého rozbor nějak „doplňovat“ o další aspekt, dovolíme si zde malý exkurs do problematiky, kterou Kusý pouze nadhazuje a nevěnuje jí takovou pozornost, jako jiným aspektům. Jedná se právě o problematiku *určitosti*.

Plně souhlasíme s Kusého názorem o nedostatečnosti abstraktních určení. Dodáváme však, že určitost je na obou pólech metodického proniknutí do reality. Jak na pólu metafyzických abstraktních určení, tak na pólu konkrétní totality, kde je překonán jak metafyzický charakter abstraktních určení a abstraktních „absolutních pravd“, tak také abstraktní konstance dialektičnosti skutečnosti, která nadměrným respektem k mnohoznačnosti skutečnosti znemožňuje výpověď o ní. Rozdíl těchto dvou určitostí je rozdílem mezi určitostí, která neví o složitosti, mnohoznačnosti a rozpornosti skutečnosti, a určitostí, která tímto poznáním prošla a *přesto* zůstala určitostí. Je to týž rozdíl jako rozdíl mezi určitostí tvrzení „součet úhlů v trojúhelníku je 180°“ a určitostí tvrzení „v hranicích, v nichž platí 5. Eukleidův postulát „součet úhlů v trojúhelníku je 180°“. Je to konečně — ve zcela jiné rovině — týž rozdíl jako mezi myslitelem, který nalézá smysl života v lidskosti, neboť se domnívá, že tento smysl, jakož i celá světová „harmonie“ je „zjednána“ bohem, a myslitelem typu Camuse, který *ví* o neexistenci boha a o absurditě a *přesto* nalézá smysl života v lidskosti.

Mezi touto metafyzickou a dialektickou určitostí je přechod, který (jakožto přechod) má rysy metafyzické a dialektické, v němž jakoby poznání nevyčerpitelné složitosti skutečnosti působilo jako šok, který ochromuje načas diferenační potenci. A jako sociální revoluce je mimo jiné také dobou „zvrženého bahna“, tak tento přechod je mimo jiné dobou zvržené sofistiky, tohoto bahna poznání.³

³ Bylo by velmi zajímavé prozkoumat a porovnat nejrůznější formy tohoto „šoku“. Jsou pochopitelně různé, především v závislosti na

Říkáme ovšem: mimo jiné. Pouze sociální reakcionář by viděl místo progresivního procesu revoluce pouze ono „zvířené bahno“ a pouze čirý metafyzik by v procesu přechodu od abstraktních určení k dialektické konkrétnosti viděl pouze onu „zvířenou sofistiku“. Kusý tento přechod naprosto správně interpretuje jako vědecký proces. My jsme zde — vedle jistě apologetiky určitosti — pouze chtěli upozornit na vnitřní rozpornost samotné této progresivity.

Řekli jsme již, že Kusého práce přináší do naší filosofické literatury mnoho nového, zde podotýkáme, že spíše v obsahu než ve stylu, spíše v koncepci než v detailu. Ve stylu a detailu nemůže práce zapřít dobu svého vzniku. Styl práce je vedle již zmíněné výkladové mnohomluvnosti značně „tradiční“. Je nečtivý (takořka jakoby pod vlivem nevyslovené poučky, že filosofii se nesluší, aby byla čtivá) do té míry, že i odborník se musí práci „prokousávat“. V detailu se pak přebírají celé sekvence, nesčetněkrát omlété ve filosofické literatuře minulého období.

V koncepci však prosazuje autor postoje, které jsou v naší filosofické literatuře nové a jsou právě v protikladu k přístupu, charakteristickému pro období minuvší. Chtěli bychom zde podtrhnout dva takové, vzájemně spjaté postoje, které prolínají celou Kusého práci.

Je to předně Kusého dialektická kritika tradičního, klasifikačního přístupu k pojmům, a tím k poznání vůbec. Proti tomuto přístupu prosazuje Kusý leninskou koncepci pojmů jako uzlových bodů poznávání

tom, která část skutečnosti je zdrojem tohoto úderu, zda např. fyzikální realita, či sociální realita a pod. Nicméně by bylo možno nalézt shodu gnozeologických kořenů a značně odlišných směrů, jako je klasický agnosticismus humeovského typu (ona kantovská „jiskra“), relativismus, krize fyziky, existencialistická sebevražda, logický pozitivismus. Znaky „reakce na gnozeologický šok“ existují podle našeho názoru i u takového velikána dialektiky, jako byl Hegel.

reality, jako takových prostředků lidského poznání, jimiž se člověk v duchovní re-produkci zmocňuje skutečnosti. Kusého argumentace se nám zdá velice přesvědčivá (z literatury, pojednávající o tomto problému, bychom ji kladli na prvé místo). Kusý překonání klasifikační etapy vědy její etapou moderní nedeklaruje, jak tomu bylo v předcházející literatuře, nýbrž přesvědčivě vyvozuje z pečlivého rozboru gnozeologické problematiky. Nedeklaruje, že tomu tak je, nýbrž dokazuje, že tomu tak musí být.

Nesouhlasíme však s tím, že Kusý jednoznačně ztotožňuje nízký stupeň poznání, vyjádřený klasifikační etapou vědy, s aristotelskou logikou. Domníváme se, že aristotelská logika sice vznikla v této etapě jakožto její logický nástroj, že však jakožto logika překročila omezenost tohoto stupně a uchovala si svůj význam i po překonání klasifikační etapy vědy, z níž sama vyšla, neboť jakožto logika zachytila určité elementární fixní vlastnosti lidského myšlení.

Druhým takovým novem Kusého práce je zvýraznění aktivity subjektu. Kusého práce plně překonává dogmatickou interpretaci teorie odrazu, v níž poznání (a vůbec psychika člověka) je pasivním zrcadlením vnějšího světa. Tuto interpretaci překonává Kusý nikoliv pouze uvedenou konstatací, ale tím, že poznání důsledně pojímá jako *vztah*, v němž samozřejmě objekt je určující a determinující, v němž však produkt tohoto vztahu, poznatek, je právě tak produktem cílevědomé aktivity subjektu.

Podotkneme ještě, že Kusý podává nové postoje s jistou samozřejmostí, ba že dokonce, jak jsme na to již upozornili, tyto postoje se poněkud ztrácí v bohatém výkladovém materiálu, mnohdy okrajovém. To činí Kusý v době, kdy tytéž postoje se podávají jinde s daleko menší argumentovaností, zato však se značnou příchutí senzačnosti.

Nyní několik detailnějších připomínek:

Vymezení úkolů marxistické gnozeologie, jak ho podává autor v předmluvě ke své práci (1. boj s buržoazní filosofií, 2. gnozeologická charakteristika moderní vědy, 3. funkce světónázorová; str. 6.), je zajisté příliš úzké a sám Kusý ve vlastní práci pojímá a naplňuje úkoly marxistické gnozeologie mnohem širěji.

V kapitole *Filozofická podstata gnozeologie* staví Kusý nově otázku, zda gnozeologie je v současné etapě svého vývoje ve stadiu, v němž by bylo možno uvažovat o tom, že gnozeologie bude sdílet osud některých jiných filosofických disciplin a vydělí se z filosofie. Logický pozitivismus takovoto vydělení deklaruje spolu se snahou o konstituování gnozeologie jako samostatné logickovědecké discipliny. Logický pozitivismus sám ovšem, právě pokud jde o gnozeologické východisko, se prozrazuje jakožto *filosofie*, byť filosofie uvědoměle a filosofická. Byla-li však již jednou tato otázka pozitivně postavena, což Kusý učinil velice zajímavě, pak kritika logického pozitivismu nemůže nahradit její pozitivní řešení. Pro Kusého je to však spíše pseudotázka, neboť, jak se zdá, pokládá proces vydělování speciálních věd z filosofie za definitivně ukončený.

Na str. 16. píše Kusý: „Odvtedy, ako sa fyziológia vyššej nervovej činnosti začala vydeľovať z filozofie ako samostatná odborná veda, riešila sa rôzne aj otázka ich vzájomného vzťahu.“ To je nesprávne; fyziologie vyšší nervové činnosti se nikdy nevydělila z filosofie; vznikla na určité etapě vývoje samostatné fyziologie, dávno po vydělení fyziologie z filosofie. Z tohoto hlediska je tedy poměr fyziologie vyšší nervové činnosti k filosofii poměrem speciální discipliny k filosofii.

Výklad gnozeologické podstaty behaviorismu, který podává Kusý v kapitole *Gnozeológia a fyziológia vyššej nervovej činnosti*, je značně zjednodušený. Předně: podstata rozdílu behaviorismu a pavlovismu nespočívá ve filosofickém problému role fyziologického aspektu poznání.

Tato podstata rozdílu spočívá v tom, že klasický behaviorismus ignoruje centrální člen, totiž činnost mozku, pokládá jej za jakýsi black box. Tento centrální člen je naopak v pavlovském přístupu hlavním předmětem zkoumání. Dále: mluvíme-li dnes o behaviorismu, je nutno poukázat na rozdíly dnešního nebehaviorismu a klasického behaviorismu. Nebehaviorismus totiž opustil klasické simplifikující Watsonovo schema „stimul — reakce“ a po zavedení „intervenujících proměnných“, tedy vlastní problematiky činnosti mozku, které provedl Tolman a Hull, se stále více sblíží se učením pavlovským i co do jeho teoreticko-metodologické báze. Konečně, teorie informace prokázala, že hledisko black boxu, které bychom, pokud jde o nervovou činnost, mohli s jistou simplifikací nazvat behavioristickým, má své oprávnění a plodnost i tam, kde věda již do onoho black boxu pronikla a je s to jej zkoumat zevnitř. Tedy tento přístup zůstává jedním ze základních vědeckých přístupů. (Nezáleží již na tom, nazveme-li ho přístupem black boxu, přístupem behavioristickým nebo nějak jinak.) Chybou je až gnozeologická absolutizace tohoto přístupu, který je pouze jedním z přístupů možných a nutných. Ke Kusého kritice behaviorismu je podle našeho názoru třeba říci ještě toto: Kusého kniha je dostatečně rozsáhlá a fundovaná, aby nemusela používat sit venia verbo „brožurkové“ metody kritiky buržoazně filosofických východisek, která spočívá v tom, že se čistě verbálně oklasifikuje a odsoudí příslušný buržoazně filosofický směr a z něho samotného se uvedou dva, tři jednovětné citáty, jak to činí Kusý v případě behaviorismu. Chceme-li kupř. prokázat, že behaviorismus „navonok síce používá materialistické metody, ale jeho teoretické východisko je idealistické“ (str. 18), musíme to přinejmenším doložit rozborem příslušných filosofických textů a nemůžeme se omezit na pouhé konstatování.

V kapitole *Gnozeológia a psychológia* kritizuje autor anglický empirismus obdob-

ně zjednodušenou metódou, ktorou použil při kritice behaviorismu, a dopouští se při této kritice věcných nesprávností. Tak v rozboru rozdílů pojmu a představ v anglickém empirismu ignoruje teorii reprezentace, již tuto otázku anglický empirismus řeší, a v rozporu s touto teorií tvrdí, že anglický empirismus nalézá tento rozdíl v „jasnosti a zřetelnosti“ pojmu.

V kapitole *Pojem praxe* nalézáme dvě zajímavé myšlenky. První se týká otázky vzniku vědomí sebe sama. Vznik vědomí sebe sama nepojímá Kusý jako vznik samostatné duchovní potence, paralelní ke vzniku schopnosti poznávat vnější svět a na ní více méně nezávislé, nýbrž naopak, pojímá vědomí sebe sama jako jakéhosi prostředníka mezi živočišným a lidským vztahem k vnějšímu světu. Vznik vědomí sebe sama pojímá Kusý jako konstitutivní složku vzniku specificky lidského vztahu k poznání *vnějšího* světa. Tuto myšlenku pokládáme za velice plodnou.

Druhá zajímavá myšlenka souvisí s Kusého pojetím vzniku poznání u člověka. Je to odhalení jakéhosi paradoxního, či tragického momentu přechodu od reakcí živočicha k jednání člověka. U vyšších živočichů existuje rovněž centrální člen a i zde je schema „stimul — reakce“ zjednodušením. Nicméně u živočicha lze mluvit pouze o reakcích a nikoliv o cílevědomé

činnosti. Cílevědomá činnost člověka — toť praxe. Praxe je ovšem společenskou praxí a objektivní výsledek této společenské praxe je minimálně závislý na cílech konkrétního individua (Marxova myšlenka o tom, že vzniká něco, co vlastně nikdo nechtl.)

V kapitole *Subjekt poznania* nalézáme jistý nesoulad mezi jeho prvou částí (A. *Subjekt a materialistický monizmus*) a částí druhou (B. *Spoločenská podstata subjektu*). Zatímco v první části autor podává vlastní řešení (které pokládáme za správné monistické řešení), pak v druhé části spíše přejímá a konstatuje názory rozšířené, včetně nesprávnych a sporných. Například na str. 102: „Vedomie sa začíná vydeľovať z prírody ako kolektívne, *spoločenské vedomie*“. (Podtrhl K.)

V tak rozsáhlé práci je ovšem samozřejmé, že má kromě pasáží skutečně tvůrčích (příkladem budiž např. kapitola *Jednota objektu a subjektu*) i místa slabší, jako je např. kapitola *Dynamické hľadisko gnozeológie*, kde autor směšuje formální a dialektickou logiku.

Všechny naše námitky chápeme ovšem výhradně jako diskusní. Kusého dílo pak pokládáme za významně obohacení naší současné filosofické literatury, které svým obsahem patří plně k její progresivní etapě. Po stránce profesionální je dílo zpracováno s filosofickou erudicí.

NAD SCHAFFOVÝM ÚVODOM DO SÉMANTIKY

MIROSLAV KUSÝ

Adam Schaff provokuje. Tento významný polský filozof, ktorého meno sa už stalo vo svete pojmom, provokuje vlastne každým svojím dielom, ktoré vyšlo v poslednom desaťročí. Platí to v plnom rozsahu pre jeho osemstostranový príspevok *K niektorým otázkam marxistickej teórie pravdy*, pre jeho objav novej disciplíny marxistickej filozofie, ktorú pomenoval a publikoval pod názvom *Filozofia človeka*,

aj pre jeho *Úvod do sémantiky*.¹ Sú to všetko provokácie v tom najlepšom zmysle slova: Adam Schaff provokuje k tvorivému mysleniu, k prehodnocovaniu zaužívaných pojmov a ustálených kategórií, k objavovaniu problémov, ktoré sme nevideli, obchádzali alebo zaznávali. Provokuje mar-

¹ Adam Schaff, *Úvod do sémantiky*, Praha 1963.