

ROZMYŠLANIE O DOGMATIZME A O TOM, AKO PROTI NEMU BOJOVAŤ

(Na okraj článku E. Várossovej, *Nad metódou dejín filozofie*)

1. Úvodná poznámka

V 4. čísle XX. roč. časopisu *Otázky marxistickej filozofie* zjavil sa ako úvodník článok Eleny Várossovej *Nad metódou dejín filozofie*.^{*} Ako redakcia v poznámke uvádza, je to „podstatný výťah z doslovu k Prehľadu dejín slovenskej filozofie“, vydanie ktorého pripravuje Vydavateľstvo SAV v najbližších mesiacoch, a stať sa uverejňuje „aj ako príspevok k znovuoživeným diskusiám o problematike vedeckej metodológie“. Nuž a už to musí vzbudiť pozornosť každého čitateľa.

Mňa však tento príspevok zaujal aj z iných dôvodov. Autorka totiž v boji o správnosť koncepcie „Prehľadu...“ narazila aj na niekdajšiu moju zmienku o tejto koncepcii v súvislosti s vydaním *Kapitol z dejín slovenskej filozofie* (1957). Pritom ma obvinila nielen z dogmatizmu, ako je to dnes v móde, najmä keď ide o iný názor, ako je vlastný, ale aj z dákejši nedostatočnosti mravného citu. Táto druhá príčina ma núti preto tým viac sa ozvať a — ako sa ľudovo hovorí — dať veci do poriadku. Ona je však tiež dôvodom, prečo — aby som bol úprimný — som E. Várossovej za jej stanovisko vlastne povďačný. Dala mi totiž príležitosť vysloviť sa k otázke dogmatizmu vôbec a k jej názoru o ňom osobitne a ešte raz — tuším do tretice — povedať slovo aj o podstate pokroku či pokrokovosti. A keďže jej článok vyšiel v časopise *Otázky marxistickej filozofie*, dáva mi súčasne možnosť vystúpiť — ozvať sa v tomto časopise. Tam, kde sa zaútočilo, je možné aj odpovedať. Nuž o čo teda ide?

2. Nedorozumenie ako východisko problému

Avšak, aby som sa vyhol čisto slovnej a sucho logickej argumentácii, bude dobré, keď začnem trochu historicky. Autorka článku sama vychádza z názoru o Kapitolách, keď píše, že „v typicky dobovom článku *Bojovnou vedou proti revizionistickým vplyvom* pripisuje sa im vedomý sklz do revizionizmu, tendencia „považovať vraj za dogmatické aj marxistické stanovisko o materiálnosti a materiálnej (objektívnej) determinovanosti skutočnosti myslenia...“, dokazujúc pritom, že „pravda, nič podobné nemožno nájsť ani v Úvode, ani vo vlastných statiach Kapitol“ (str. 346). Nuž čo nám teda povie história?

Prvé konštatovanie bude, že som s *Kapitolami*... nikdy nikde nediskutoval. Poviem otvorene: aj keby sa mi bolo chcelo tak urobiť, myslel som, že ide o proces, ktorý musí vyzrieť a o ktorom sa bude možné rozumnejšie dohodovať neskôr. Z tých istých dôvodov som nikde — po druhé — Kapitoly ani nekomentoval. Poznámka, adresovaná Kapitolám, lepšie povedané, ich Úvodu, ktorú autorka uvádza, nie je a nemôže byť

^{*} *Otázky marxistickej filozofie* (1965), č. 4, 337—348.

predsa polemikou.¹ Napokon urobená bola v súvislosti s ujasňovaním si otázky pokroku v polemike s J. Strinkom a dotkla sa Kapitól len natoľko, nakoľko sa v ich Úvode otázka pokroku vyjasňuje. Hovoriť preto o mojej polemike s Kapitólami na základe takejto poznámky je prinajmenej neseriózne. A neseriózne je to tým viac, o čo lepšie aj sama autorka vie a na čo v kritike Kapitól upozornil J. Uher,² že sú totiž koncepcne nie ucelené a jednotné, ak nemyslím, prirodzene, na koncepciu Úvodu.

3. Vznik problému — alebo o čo vlastne ide?

Toto by som teda chcel priklincovať úvodom. Keď už raz autorka svoj článok zamierila týmto spôsobom, žiada sa súčasne predsa len ozrejmiť, kde a prečo uvedená moja poznámka vznikla. Opakujem, vôbec som sa ňou nechcel a ani nemohol chcieť vyrovnáť s poňatím podstaty vedy (filozofie) a jej metódy v Kapitólách. Čo som však urobiť chcel a aj urobil, to bolo upozornenie, že koncepcia je nejasná. Dáva totiž — opakujem to znovu — cisárovi, čo je jeho a bohu zas, čo jemu patrí. Hovorí o tom jasne citát, uvedený autorkou. Ale ešte viac hovorí názor, ktorý v svojom článku parafrázuje. Na str. 338 v boji o samostatnosť a právo na rýdzu teoretičnosť filozofie, pritom imanentnej povahy, autorka totiž, parafrázujúc Hegla, píše: „Iba v istých podmienkach a v určitej intelektuálnej atmosfére možno vedome myslieť na všeobecné predmety, urobiť si svet predmetom filozofickej reflexie. Preto sa v dialektike rôznych potrieb a záujmov, sprevádzajúcich vývin spoločnosti a národov môže stať, že niektoré národy zostávajú dlho bez filozofie, alebo naopak, že tam, kde sa kedysi s úctou a horlivo pestovali vedy a filozofia, dochádza k ich úpadku, regresu, ba i zániku, ak nie sú pre teoretický rozvoj myslenia objektívne predpoklady“. Uvažujúc taktó, autorka potom s Heglom akoby uzaviera: „Príliv a odliv pozornosti k filozofii nie je teda iba vecou filozofie samej, tak ako rozvoj filozofie nie je — pri všetkej imanentnosti filozofických problémov — nevyhnutnosťou, ktorá sa uskutočňuje bez ohľadu na spoločenský a historický proces.“ Dokonca autorka ďalej tvrdí, že „skôr je pravda, že filozofia je v pomere k rôznym iným prejavom a momentom vývinového procesu ľudstva rezultátom...“ (tamže).

Lenže teraz vzniká otázka: Čo je vlastne s tou filozofickou problematikou? Je imanentná či dobove, triedne, historicky determinovaná? Je to otázka o to naliehavejšia, o čo prenikavejšie ju s. E. Városová funduje Heglovým názorom na tento problém. Ďalej totiž píše: „Odhladnuc od terminológie a idealisticky mystifikujúceho Heglovho výkladu, zdá sa, že v týchto jeho historicko-filozofických úvahách je obsiahnutý hlboký poznatok o špecifičnosti filozofie i jej dialektickej spätosti s inými formami spoločenského vedomia a spoločensko-historickým vývinom“ a k tomu dodáva: „Zdá sa nám, že napriek odlišnej historickej situácii môžeme vo vývoji filozofie tohto obdobia nájsť mnoho analogických momentov s tými momentmi, ktoré spomína Hegel“ (tamže, 338). Lebo Heglovo stanovisko v tejto súvislosti je naozaj jasné a nedvojzmyselné. V *Úvode k dejinám filozofie*, upozornením na ktorý autorka svoju úvahu začína a ktorý si v citácii i parafráze prispôsobila, Hegel totiž píše: „Zdá sa..., že prišla

¹ Pozri moje práce: a) *Bojovou vedou proti revizionistickým vplyvom*, Predvoj 1959, č. 14; b) *Ešte raz o pokroku a pokrokovosti*, tamže 1958, č. 11.

² J. Uher, *Z dejín slovenskej filozofie*, Predvoj 1957, č. 35, 9. Nakoľko viem, J. Uher bol potom aj jediný, kto „Kapitoly“ analyzoval. S mnohým v nich súhlasil a s veľmi mnohým nesúhlasil. Na konto článku E. Városovej mal potom aj najviac pripomienok. Je čudné, prečo sa s. E. Városová s touto jeho kritikou nevyrovnáva. Aj to dnes patrí u nás do oblasti zaujímavých mravných problémov!

chvíľa, keď filozofia môže znovu dúfať, že jej bude venovaná pozornosť a láska, keď táto takmer už zamľknutá veda môže znovu pozdvihnúť svoj hlas v nádeji, že svet, ktorý sa k nej obrátil chrbtom, jej zas popraje sluchu.³ A Hegel ďalej hovorí, prečo sa tomu teší. Teší sa preto, lebo aj keď „bieda doby dodala malým záujmom každodenného života takú dôležitosť“, že „sa už nemohlo dostať zmyslu vyššiemu vnútornému životu, rydzejšej duchovnosti“, jednako sa len ukazuje, že nadišiel čas, keď „tento prúd skutočnosti sa zrútil, keď si nemecký národ už pomohol z najhoršieho, keď si zachránil národnosť, základ všetkého živého života“ a keď „môžeme teda so všetkou vážnosťou dúfať, že sa okrem štátu, ktorý pohltí všetok záujem, pozdvihne aj cirkev, že popri ríši sveta, ku ktorej posiaľ smerovalo myslenie a úsilie, bude sa znovu pamätať aj na ríšu božiu, inými slovami povedané, že popri politických a ostatných záujmoch, spätých so všednou skutočnosťou, rozkvitne zasa aj čistá veda, slobodný rozumový svet ducha“.⁴ Čo z toho teraz vyplýva? Vyplýva jedna z dvoch možností. Alebo platí to, čo konštatoval Hegel, alebo to, čo vraví autorka, keď píše: „Čistá veda pritom neznamená u Hegla popretie spojenia filozofie so spoločenskými pomermi alebo politickým životom“? (tamže, 338). Ak však platí Hegel, potom duch môže byť determinovaný len duchom, jeho vrcholným zmyslom a úsilím a nemožno ho v determinácii interpretovať marxisticky; alebo, naopak, pravdou je to, čo autorka k Heglovi pridala a potom zas Hegel, pokiaľ ide o princíp, nemá tu čo hľadať. Preto som v poznámke o tomto princípe v polemike o otázke pokroku upozornil na hroziace nebezpečenstvo. Ukazoval som, že ak sa tu máme správne a rozumne zorientovať, nestačí nám hľadisko, ale treba analyzovať skutočnosť v súvislostiach, v ktorých vznikla, existuje a s úsilím poznať zmysel, aký v nich má. I pýtam sa preto, zdá sa mi, právom: Čo toto má spoločné s dogmatizmom? Nemyslím, totiž, že by sa dogmatizmom mohol nazvať nejaký názor len preto, že oponuje môjmu! E. Várossová sa však riadi, zdá sa, práve opačným spôsobom a preto sa cíti v sedle.

4. Z histórie môjho hľadiska

Stanovisko, že myšlienka — i vedecká a práve vedecká! — je vždy objektívna, a nie duchovne, ideálne determinovaná a podľa toho pokroková či nepokroková, v mojom systéme myslenia nemá len tuná svoj pôvod. Už roku 1928 ako pražský študent v prednáške o juhoslovanských Slovákoch v T. Sv. Martine som hovoril, že ich vedomie, myslenie, plány a úsilie je v podstate determinované prírodnými a spoločenskými okolnosťami, v ktorých žijú.⁵ Neskôr, tiež ako študent, uvažujúc o svedomí, som konštatoval, že „svedomie — to sú zodraté boty; keď je blato, pripomenú ti, že máš dávať pozor, kam nohou vstúpiš, jestli je však sucho, ani nevieš, že sú deravé...“⁶ Píšuc potom r. 1930 dizertačnú prácu o vedomí a aktivite, dostal som sa v kritike H. Bergsona, H. Driescha, J. B. Kozáka tiež k podobnému záveru. Na str. 96 (strojom písaného rukopisu) totiž hovorím: „Veľkú chybu idealizmu... vidím v jeho prezieraní a určitom znehodnocovaní skutočnosti, reality pozemskej... toto je vlastne i podkladom onej úžasnej nenávisťi ku všetkému, čo je nasiaknuté hmotou a úžitkom... život musí mať tiež svoj význam, hmota svoju hodnotu. Kto tieto dva princípy označuje

³ G. W. Hegel, *Úvod k dejinám filosofie*, Praha 1952, 11.

⁴ Tamže, 11—12.

⁵ M. Topolský, *Filozofia vývoja dolnozemskej Slovákov*, Národné Noviny, T. Sv. Martin 1928, č. 55, 56, 57, 61, 63.

⁶ M. Topolský, *O etickej báze slovenskej literatúry*, Hlas, Bratislava 1929, roč. VIII, č. 7, 101—108. č. 8, 118—119. Citát je z č. 7, 107.

za nižšie a bezvýznamnejšie, vychádza z apriornej idey boha a z názoru o skazenosti všetkého, čo nás obklopuje.“⁷

A ako tento pohľad prešiel potom do podstaty môjho myslenia a vedeckého úsilia ešte skôr, ako som poznal marxizmus-leninizmus, hovoria ďalšie skutočnosti. Keď sme r. 1932 založili v Juhoslávii v Petrovci Maticu slovenskú, zmysel tohto činu som charakterizoval takto: „Pohyb mysli spojiť s pohybom rúk — to musí byť náš kultúrny program a nielen náš ale každého kultúrneho človeka vôbec. Lebo ak jeden z týchto pohybov chýba, už to neklape, ba vlastne nemá zmyslu.“⁸ Alebo o rok neskôr: „Ako náš ľud vidí, že sa mu vyplatí dať väčší peniaz za druhy rastlín a zvierat zvlášť vynikajúcich, tak musí vidieť, že sa mu vyplatí starať sa o vlastný rozum, bez ktorého by týchto druhov nebolo.“⁹

I neprekvapuje preto ani to, ak som sa vo svojej rozsiahlej štúdií o človeku, napísanej v ťažkých vojnových rokoch 1939—1943, v boji proti H. Bergsonovi, N. Losskému atď. dostal k záveru tej istej povahy a ak som na str. 144 napísal: „Vedomie podľa toho je ... kvalita organizmu, hodnotiaca situáciu a vyjadrujúca silu odporu organického celku *ja* — *moje telo*, rodiačeho sa, ale už pevného.“ Alebo na str. 156: „... vedomie okrem procesu záznamového, ktorým vplyvy okolia zisťuje, robí i prácu výberovú. Nie je teda čímsi primárnym. Tvorí sa, vzniká ako všetko na organizme ... Lepšie — je kvalitou organizmu, podobne ako všetko, čo patrí do rozsahu pojmov duchovných ...“¹⁰

No a tým menej môže prekvapiť, ak som preto r. 1957 nemohol a ak ani dnes nemôžem súhlasiť s názorom, ktorý hovorí o akejsi imanentnosti vedy vôbec a filozofie osobitne. Ak je pravda, že každá veda má svoj od vedomia nezávislý objekt, po druhé, ak platí, že úlohou vedy je skúmať tento objekt, a po tretie, ak vedecký poznatok je len výrazom (odrazom) tejto objektivity, potom nemôže byť súčasne pravdou učenie o imanentnosti vedeckej problematiky. Lepšie povedané, potom imanentnosť by mohla znamenať iba ak to, že daný predmet, objekt, keď je raz uchopený, vede už stačí a táto nemusí byť denne a neprestajne v styku s pálcivou problematikou dňa.¹¹ Nič na veci nemení, ak Hegel jednako len tvrdil opak. Práve obrátene, z toho vyplýva, že s Heglom môže súhlasiť iba ten, kto vidí podstatu v jeho absolútnom duchu a predmet vedy funduje týmto. Len z tohto ducha vyplýva totiž aj úloha dosiahnuť rýdze myslenie, čistú, žiadnou dennou problematikou neovplyvnenú teóriu, vedu atď. No keďže ja stojím na inom stanovisku, ako ukázali citáty — a uviedol som ich len preto, aby toto moje dávno sa formujúce, a teda i sformované stanovisko bolo zrejmé a nevysvetľované konjunkturalne — opakujem, z uvedených dôvodov mne s Heglom v princípe nemožno súhlasiť. Preto mi však nemožno súhlasiť ani s E. Városovou, a to ani vtedy, keď je reč o druhej stránke problému, ktorý nadhadzuje vo svojej úvahe v súvislosti s *Kapitolami* ..., t. j. o otázke pokroku, i keď vidím, že mi hrozí zasa nebezpečenstvo obvinenia z dogmatizmu. Lenže, je to obvinenie seriózne?

5. Čo je vlastne dogmatizmus?

Aby som nevyháňal čerta belzebubom a neupadol naozaj do chýb dogmatizmu, obviňujúc autorku článku z neho namiesto seba, začnem uvažovaním o podstate otázky.

⁷ M. Topolský, *Noetika aktivizmu a etický záver*, Praha 1931, 96 (strojopis).

⁸ M. Topolský, *Život a kultúra*, Národný kalendár, Petrovec 1933, 50.

⁹ M. Topolský, *Matica — jej zmysel a význam*, Národný kalendár, Petrovec 1934, 63.

¹⁰ M. Topolský, *V hľadani človeka*, zv. I, Petrovec 1943.

¹¹ Pozri aj B. A. Grišin, *Očerki logiki istoričeskogo issledovanija* (Proces razvitija i problemy jego naučnogo vosproizvedenija) Moskva 1961, 17.

Pre prehľadnosť chcel by som pritom úvodom uviesť príklad, ktorý nás nepustí z rúk. Všeobecne sa totiž pozná Euklidova poučka, že súčet uhlov v trojuholníku sa rovná 180° . Nuž je tu otázka: platí táto poučka naozaj vždy a za všetkých okolností?

Dnes, prirodzene, takto postavený problém možno zodpovedať veľmi sebavedome. a) Pokiaľ ide o makrosvet a makromiery, platnosť Euklidovej geometrie trvá; b) keď však budeme chcieť vystihnúť skutočnosti mikrosвета či megasвета, dokonca naše skutočnosti makroskopické, ale v mimoempirických podmienkach, musíme použiť geometriu inú. I vzniká otázka: kde sa vzala táto pravda? Ináč povedané, má pravdu ten, kto súhlasí s Euklidom, alebo ten, kto je proti nemu?

No „vzniká“ tu aj odpoveď. Lebo, myslím, nemožno sa škriepiť nad výpoveďou, že sa totiž táto otázka nedá správne vyriešiť, ak vychádzame len z Euklida samého. Keďže jeho geometria vyjadrovala skutočnosť v hraniciach v podstate empirických, musí byť na tejto báze aj hodnotená. A pravdu má každý, kto toto podčiarkuje. No kto stratí toto zo zretela a bráni Euklida za každých okolností, sa mylí. Nebráni totiž pravdu, alebo — lepšie povedané — pravdivosť výpovedi vo vzťahu ku skutočnosti, výpoveďou o ktorej je, ale ju bráni bez ohľadu na objekt, bráni teda výpoveď samu, čiže — dogmu. Lebo pravda sa naozaj stáva dogmou len vtedy, keď sa začne brať sama osebe, ako taká, bez ohľadu na objekt, o ktorom vypovedá. Dogma je výpoveď, výrok, ktorý, hoci skôr mal charakter pravdivosti, stratil kontakt so skutočnosťou, ktorú vyjadroval. V tom okamihu totiž stratil aj charakter objektívnosti, zachoval si len subjektívnu stránku, t. j. právo prestať byť odrazom a zmeniť sa v sám „objekt svojho druhu“. Ešte presnejšie povedané, výpoveď pohltila takto objekt v sebe, zosubjektivizovala ho. Že tým stratila aj vlastné rozumné základy, je zrejmé. Upozornil na to už V. I. Lenin, keď napísal: Zvelič pravdu, máš nezmysel.¹² Ale vari ešte zrejmejšie to bude, keď vzniknutú skutočnosť vyjadríme vzorcom, hoci ten bude znamenať určité zjednodušenie. Podľa teórie odrazu totiž objekt (O) má gnozeologicky vždy formu $S + O$. Je predsa subjektívnym (S) pochopením, spracovaním objektu (O). No podľa dogmy je to gnozeologicky to isté, čo aj ontologicky, t. j. $S = S + O$. Preto vraví pravdu i japonský filozof Koito Mori, keď píše, že „akúkoľvek oblasť vedy by sme vzali, vždy operujeme s reálnymi, nezávisle od kohokoľvek jestvujúcimi javmi prírody“.¹³

Lenže má moje stanovisko o imanentnosti vedy tento charakter?

Už z uvedených citátov vyplýva, že nemá. Veď sa neopiera o výpovede ($S + O$), ale o analýzu faktu (O) v jeho konkrétnej, subjektívno-objektívnej podobe. Ale vyplýva to najmä z existujúcich súčasných vedeckých poznatkov. Tieto totiž tiež hovoria, že vedomie je kvalita. Pocit, vnem — to sú do vedomia premietnuté objektívne skutočnosti. Veda ako systém vedeckých poznatkov, ktoré majú podobu pojmov, je preto tiež vždy takto objektívne obsažná; a to každá veda, matematiku, logiku nevynímajúc. Nuž otázka je, ako by teda bolo možné urobiť ju objektívne neutrálnou?

Preto však, že otázka — vzatá sama osebe — a úmysel, ktorý ju splodil, sú zrejme zle fundované, je len prirodzené, ak by bola zlá aj odpoveď, ktorá by otázku zodpovedala kladne. No preto súčasne nemôže byť dogmatická ani výpoveď, ktorá ju popiera. Naopak, dogmou sa stáva to, čo — ako som už upozornil — nesprávnu výpoveď bráni,

¹² V. I. Lenin, *Spisy zv. 31, 51*. V. I. Lenin to napísal doslovne takto: „Najlepší prostriedok ako zdiskreditovať novú politickú ideu (a nielen politickú) a poškodiť ju, je priviesť ju pod titulom jej obrany k absurdnosti. Lebo každá pravda, ak ju »prepíname« (ako hovoril Dietzeng starší), ak ju zveličíme, ak rozšírime jej použitie za hranice jej aplikovateľnosti, dá sa zvieŕť k absurdnosti, a dokonca za uvedených podmienok musí sa nevyhnutne zvrátiť na absurdum“.

¹³ Koito Mori, *Filosofija trudaščichsja*, Moskva 1965, 46.

i keď realita je proti nej.¹⁴ Aby sme teda v boji o Euklida neupadli do dogmatizmu, treba vychádzať nie z toho, čo Euklides hovorí, ale naopak, z toho, čoho sa jeho výpoveď týka.

A podobne musíme postupovať teda aj keď je reč o imanentnosti či neimanentnosti vedy. Pritom som si dobre vedomý, čo proti tomuto môjmu stanovisku možno namietat. Po prvé — možno proti nemu postaví upozornenie, že ide o nedorozumenie. Po druhé, možno si dupnúť a vyhlásiť autora tohto stanoviska za analfabeta. V niektorých našich časopisoch v poslednom období toto totiž naozaj prišlo nejako do módy. (Iránia je len, že sa tak deje v boji proti dogmatizmu, ktorý nikdy ani inak nepostupoval, ako že svojich odporcov vyhlasoval za nechápavcov, čo v kresťanskej ideológii potom viedlo k záveru, že normálny človek ani nemôže najvyššie pravdy poznať!) Opakujem, možno naozaj všelijako oponovať. No pri tom všetkom nemožno utiecť od jedného, t. j. od otázky: tak čo je vlastne pocit, vnem, vedecký pojem? Je to rýdza pravda, priame videnie čistej skutočnosti, ako to dokazoval N. Losskij,¹⁵ alebo je to v každej svojej podobe, keď je vedecký, iba odraz objektívnej skutočnosti? Inak povedané, obsahuje v sebe subjekt i objekt, vedomie i hmotu súčasne alebo je čistým vedomím?

No a keď nemožno utiecť od tejto otázky, nemožno utiecť ani od odpovede, ak máme byť vedecky na výške. Pritom je zrejme, že aká bude odpoveď, taký bude aj metodologický myšlienkový postup. Ak poviem totiž s Heglom, Platónom atď., že pojem, keď je vedecký, nemôže podliehať všednosti dňa, aktuálnej skutočnosti a podobne, potom mi naozaj vyjde, že veda, ak má byť vedou, musí byť imanentná a rýdzo teoretická. Potom mi tiež vyjde, keď je reč o filozofii, že nemôže slúžiť, a najmä nie politike. Nechajme pritom stranou, že každý, kto takto bojoval, robil to vždy z určitých politických hľadísk, potrieb a že teda „slúžil“. Keď však vyjdem z toho, čo o vedomí hovorí dnešná veda, t. j. že žiaden obsah vedomia nemôže v sebe neobsahovať aj vlastnú príčinu, potom je hneď situácia iná. Potom sa totiž ukazuje, že kto chce byť vedecky na výške, ten musí sledovať vždy osudy nie priamo vedeckých poznatkov ($S \vdash O$), ale realít (O), ktorých sa poznatky týkajú. Lenže tomu je potom súčasne zrejme, že aj tá tzv. imanentnosť vedy či úsilie o ňu je pochybné. Viac. Príslušník tohto názoru zároveň pochopí, že aj to domnelé nedorozumenie týka sa opačného hľadiska. Imanentnosť totiž nikdy nemôže dosiahnuť odpútanosť od obsažnosti. No preto tiež nemožno odpútať vedu od dejín, osudov objektu. A ak niekto imanentnosť vedy pritom všetkom predsa len bráni a dokazuje, že myslí na boj proti jednostranným hľadiskám, vzťahom, ktoré sa v skúmanom objekte podčiarkujú, zanedbávajú celú jeho zložitnosť, potom mu zas treba povedať, že túto skutočnosť by bolo lepšie nazvať iným menom, pojmom. Odškriepiť predsa nemožno, že imanentnú vedu, filozofiu založil W. Schuppe. O tejto jeho filozofii však napísal J. Tvrďý, že pripomína „Berkeleya, odmieta každú metafyziku a chce vychádzať tiež len zo skúsenosti.“ „Skúsenosť nám pritom hovorí,“ upozorňuje J. Tvrďý ďalej, „že existuje len *vedomie* a jeho *obsahy*, ktoré tvoria spolu neodlučnú dvojicu. Vedomie je osobné, ja tvorí samostatný princíp.“¹⁶ Fr. Drtina dávno predtým charakterizoval pojem imancie v spojitosti s J. Lockom tiež podobne. Píše: „Nemôžeme

¹⁴ U nás je dnes v móde dovolávať sa neraz juhoslovanských, poľských a iných filozofov. Nuž túto skutočnosť vyjadril juhoslovanský filozof Veljko Korač takto pekne, jasne a lapidárne: „V mene marxizmu Stalin premenil Marxove idey v zatvorený systém dogiem a seba v jediného a absolútneho tlmočníka týchto dogiem. Humanistické štúdie sa stali bezcennými a bádateľom zostala jediná možnosť — tlmočiť zmysel dogiem citujúc Stalina!“ Pozri V. Korač, *Socializam u nerazvijenim zemljama* v zb. Smisao i perspektive socializma, Zagreb 1965, 222.

¹⁵ N. O. Losskij, *Logika*, zv. I—II, srbský preklad, Beograd 1927.

¹⁶ J. Tvrďý, *Vývoj filosofického myšlení evropského*, Brno 1923, 234.

prelomí hranice myslenia, aby sme sa presvedčili, či naše myšlienky súhlasia s realitou... Nejaká veta je pravdivá, ak obsahuje idey navzájom súhlasné, nepravdivá je, ak obsahuje idey navzájom rozporné.“ A J. B. Kozák, pripravujúc Drtinovu prácu (zv. II) do tlače, medzi uvedené dve súvetia pre jasnosť vložil takúto vysvetlivku: „Presvedčovať sa možno len myslením. Je teda Locke jasným zástancom učenia o imanencii pravdy.“¹⁷

Lenže práve preto s poňatím imanentnosti vedy nemožno súhlasiť. Vnáša do vedeckého procesu viac zmätku, ako je to zvládnuteľné. V čom s týmto úsilím — opakujem — zle nazvaným, ak má byť pravdivé, však súhlasiť treba, to je jeho zápas proti vulgárnemu chápaniu podstaty, zmyslu a úlohy vedy. A najmä proti metódam, ktorými sa toto zlé chápanie vedy zabezpečuje. A súhlasiť s ním treba aj preto, lebo je to už nie imanentizmus vedy, ale zdravý vedecký rozum, niečo, čo je proti akémukoľvek imanentizmu. Je to totiž názor, ktorý buduje na presvedčení, že predmet vedy nie je veda sama a že i keď tento predmet má svoje zákony a v daných podmienkach sa vnútorne realizuje, veda o ňom môže byť na výške, len keď sa na objekt orientuje. Klasici marxizmu-leninizmu tiež len na tomto základe vybudovali celé svoje učenie. Napr. Marx sa dostal k správnej obsažnosti pojmu „tovar“ len tým, že ho študoval v jeho objektívite. Nie špekulatívne, ale konkrétnym rozborom a potom vysokou teoretičnosťou pochopil, ako sa podstata vecí mení v závislosti od okolnosti, za ktorých vzniká a existuje. Keď raz skúmate tovar vo vzťahu T—P—T, nemôžete prísť k tým istým záverom, ako keď relácie zmeníte a tú istú — empiricky videnú — skutočnosť analyzujete v systéme P—T—P. Alebo povedané priamo a otvorene: „Kapitál vzniká z cirkulácie a predpokladá prácu ako námezdnu; predpokladá to privátne vlastníctvo ako svoju podmienku tak isto, ako aj svoj protiklad...“¹⁸ Podobne postupoval V. I. Lenin.¹⁹ No a je prirodzené, ak tak musia teda postupovať vedci aj dnes. Známy fyzik a filozof D. Bohm to povedal jasne a pekne: „V kvantovej teórii sme videli, že nemožno určiť ani jednu vlastnosť týchto častí mimo ich vzájomného pôsobenia s inými časticami, ba viac, rôzne typy vzájomného pôsobenia vyjadrujú rôzne vnútorné vlastnosti týchto tzv. častíc.“²⁰ Lenže práve preto znovu a znovu prichodí na um stará otázka: ako tu teda dosiahnuť imanentnosť vedy?

6. Problém filozofie a „špeciálnych“ vied

A táto otázka prichodí na um i vtedy, keď vieme, ako ju možno v prvom okamihu odraziť. Lebo proti nej naozaj možno vystúpiť upozornením, že tu ide o dva rôzne problémy či svety. D. Bohm totiž hovorí o špecifických prípadoch. Podobne príklad, uvedený z Marxa, sa týka konkrétneho tovaru, zatiaľ čo filozofii ide o najvšeobecnejšie zákony, vzťahy, kvality, reality atď. Nuž a toto sa skutočne nesmie pomiešať. Preto tiež platí, že ani metodologicky nemôže byť riešenie problémov jednaké. Lenže znamená to súčasne, že predmet filozofie — ako niečo najvšeobecnejšie a iba gnozeologicky vyjadri-

¹⁷ Fr. D r t i n a, *Úvod do filozofie*, Praha 1948, zv. II, 288.

¹⁸ K. M a r x, *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie*, Berlin 1953, 189.

¹⁹ Juhoslovanský filozof P. Vranicki to vyjadril taktó: „Už Lenin spozoroval značnú nerovnomernosť vývoja jednotlivých krajín toho istého spoločenského zriadenia a možnosti, že historické negácie vzniknú nie tam, kde by podľa logiky vnútorného rozvoja mali vzniknúť, ale tam, kde logika medzinárodnej situácie, slabosti imperialismu umožňujú subjektívnym silám takéto procesy a diskontinuity, revolučné negácie vykonať“. P. V r a n i c k i, *O historijskom determinizme i ljudskoj slobodi*. Pozri zb. *Čovek danas*, Beograd 1964, 74.

²⁰ D. B o h m, *Quantum Theory*, New York 1952, ruský prekl., Moskva 1965, 171.

teľné — nemá nič spoločného so špecifickou skutočnosťou „špecifických“ vied? Prirodzene, že neznamená. Presvedčený som, že sa tu zhodujem aj s autorkou E. Várossovou. No o to mi je nepochopiteľnejšie, ako sa predsa len môžeme rozchádzať v konkrétnej realizácii problému. Mne totiž vychodí, že hoci je filozofia náuka o najvšeobecnejších zákonitostiach prírody, spoločnosti a myslenia, práve preto sa nemôže uzavrieť do seba. Jej úlohou nie je odpútanosť, ale naopak čo najhlbšie preniknutie do konkrétnosti, špecifičnosti. A je ňou jednoducho preto, lebo všeobecno inak ani neexistuje. Nemyslím potom, že by sa E. Várossová domnievala, že predsa len „universalia sunt realia“. No keďže pravdou nie je ani opak, že by totiž boli iba „flatus vocis“, musí platiť záver, že teda len spolu existujú a vzájomne sa podmieňujú. A to, čo je pre biológa napr. podstata, pre filozofa je len prejavom podstaty hlbšieho druhu. No to súčasne značí, že ako nemôže byť imanentnej povahy problematika napr. fyziky, chémie, biochémie, matematiky atď., podobne ňou nemôže byť ani problematika filozofie. A ak sa niektorým vedcom zdá, že to tak je a že napr. matematik naozaj nepotrebuje nijaké empiricky faktové opory, potom im treba povedať, že toto platí, len pokiaľ ide o empirickú stránku skutočnosti. No skutočnosť existuje, ako je známe, nielen v empirických formách či prejavoch. Naopak, empiria je skôr povrchom, fenoménom reality. Kto chce skutočnosť poznať, musí sa dostávať za hranice názoru. Engels, ako je známe, tiež upozorňoval, že ovocie je realita „zmyslovo nadzmyslová, nadreálna“. Podobne Lenin vravel, že už obyčajné pomenovanie prekračuje materiál empiricky konštatovateľný. Nuž a to teda značí, že úsilie „zimanentizovať“ filozofiu je zlé a vedie k nebezpečným záverom. Prvým zlým záverom musí byť, že sa na škodu veci intelektuálsky uzavrie do seba. Druhé nebezpečenstvo, ktoré z toho vyplýva, je, že nechá ostatné vedy napospas najhorším „duchom“, ako to vysvitá hoci z názoru západonemeckého katolíckeho biskupa, O. Spülbecka, ktorý napísal: „Zjavenie začína platiť vždy tam, kde končí prírodoveda, kde nemá žiadne možnosti vysvetľovať. Vtedy prichádza biblia a vysvetľuje, zoznamujúc nás s poslednými záväzkami, odhaľujúc posledné rozhodujúce príčiny.“²¹ Tretie, nie menšie zlo je v tom, že sa filozofia dostáva takto do pozícií mentora. Tým totiž — opakujem — nielen že stráca dôveru a „pomáha“ iným sa zle orientovať, ale sama prestáva byť spolutvorcom správneho poznania. Že tak upadá, hoci nechtiac, aj do osidiel najväčšieho myšlienkového nebezpečenstva, t. j. do dogmatizmu, to je už samozrejmé. Veď takto a nie inak vznikol aj stalinovský dogmatizmus. Takto Plechanov, najväčší znateľ marxizmu z konca 19. storočia, ako o ňom hovorieval V. I. Lenin, namiesto ovládnutia objektívneho spoločenského procesu podľahol po r. 1900 jeho zákonitosti a nie aby revolúciu, o ktorej učil, riadil, ale bol ňou zgniavený.

Čiže ukazuje sa, že teda bojovať proti dogmatizmu nemusí, a v našom prípade ani nesmie znamenať únik od každodennosti, od empirickej naliehavosti a pod. Naopak, o čo ide a ísť musí, to je nevyhnutnosť držať sa života a z neho vyplývajúcich nevyhnutností a možností. Vedci (i filozofi) vždy len vtedy boli na výške, keď rešpektovali toto pravidlo, alebo inak povedané, keď pomocou teórie premieňali problémy denného konkrétneho života a vôbec objektívnych procesov do vedeckých poznatkov. Lenže to súčasne znamená, že ich kvalita bola determinovaná práve bohatým zväzkom s udalosťami, faktami, empiriou.

Preto sa mi problém imanentnosti vedy (i filozofie), ako sa o ňom často hovorí, nezdá správny, ale skôr únikovým. Opakujem, že to nemá nič spoločného s dogma-

²¹ O. Spülbeck, *Der Christ und das Weltbild der modernen Naturwissenschaften*, West Berlin 1957, 244. Cit. podľa H. Wessel, *Viren — Wunder — Widersprüche. Eine Streitschrift zu philosophischen Problemen der modernen Biologie*, Berlin 1961, ruský prekl., Moskva 1965, 84.

tizmom, vyplýva zo všetkého, čo bolo povedané. Napokon je príliš mnoho poslucháčov, ktorých som učil aj v dobe kultu, že u Marxa je nie ani tak hlavné to, čo hovorí, hoci i to má nesmiernu cenu, ale skôr je tu vážne poznanie, ako sa k správnym poznatkom dostal. Okrem toho ešte na gymnáziu dostal u mňa žiak nedostatočnú za schopnosť presne zopakovať moju prednášku bez vlastného prístupu k nej. Lebo skutočnosť sa predsa neprestajne mení; a keď sa mení skutočnosť, musí sa meniť aj platnosť výpovedí o nej. Čo však trvá a zostáva navždy v platnosti, to je správna metóda prístupu k realite, ktorá je mimo nášho vedomia a ktorú nám ako takú treba ovládnuť. Preto V. I. Lenin aj hovoril, že dialektická metóda je dušou marxizmu, pravda, fundovaného materialisticky. No preto tiež boj proti dogmatizmu nemožno viesť z pozícií nových hesiel, najmä keď sú zle postavené, prostou negáciou všetkého predchádzajúceho. A nemožno tak robiť najmä vtedy, keď tie heslá sú vonkoncom nie nové!

7. ... a znovu o pokroku a pokrokovosti ...

Lenže podobné platí potom, prirodzene, nielen keď je reč o imanencii. Jeho platnosť je všeobecná preto, lebo je všeobecným zmysel poznania, že každý obsah vedomia má subjektívno-objektívnu štruktúru. Čiže to znamená, že sa nám treba zamyslieť aj nad druhou časťou názoru s. E. Városovej, t. j. nad jej tvrdením, že dogmatizmus či daň z dogmatizmu vidno aj v mojom názore na pokrok. Lebo ako tu situácia vypadne pri lepšej analýze objektívnej reality?

Aby sme však ani teraz neupadli do „mudrovania“ a „pustých logických konštrukcií“, začnime faktami. Prvým z nich môže byť stanovisko autorky článku. E. Városová napr. píše: „Dejiny filozofie sa nemôžu stať prameňom pre poznanie súhrnu filozofického vedomia a nepredpojateľého obrazu o povahe jeho tvrdenia, ak ich hodnotíme iba z hľadiska jednej z týchto stránok. A hľadisko, prizvukujúce a osamostatňujúce iba antagonizmus materializmu s idealizmom, dopúšťa sa chyby metafyzického hypostazovania jedného zorného uhla (aj keď veľmi významného a v určitých otázkach rozhodujúceho) vo vzťahu k zložitému, rozpornému procesu vznikania, pretvárania a opätovného nastolovania a pretvárania sa filozofických poznatkov v rámci vyvíjajúcej sa filozofie“ (str. 342—343). A čo jej z toho potom vyhodí? „Nemožno postaviť apriórne otázku tak — pokračuje autorka ďalej — či je v dejinách filozofie významnejší Platón alebo Demokritos; Bacon alebo Descartes, Leibniz alebo Spinoza atď. Všetci sú reálnymi a nevyhnutnými ohniskami procesu jej rozvoja a každý je istým spôsobom a v istej miere spolutvorcom toho, čím dnes filozofia disponuje. Miera individuálneho významu, prínosu a správnosti myslenia každého z nich sa objaví iba pri konkrétnej analýze a zodpovednom hodnotení ich diela“ (343). A logika žiada ešte dodať: ale i toto má všeobecnú platnosť. Naozaj, kto chce pochopiť dejiny, musí poznať, ak aj nie všetky, tak rozhodne čo najviac udalostí a dejov z nich; lebo o čo viac z toho pozná, o to mu je bližšia reťaz, tok spoločenského vývinu. Lenže stačí toto poznanie faktov samé? Stačí vziať Demokrita a Platóna ako takých a hodnotiť ich iba vo vzájomnom vzťahu? Prirodzene, že nestačí. A keď už argumentujeme Heglom, treba povedať, že to bol práve on, kto upozornil na úlohy hľadať v dejoch, ľudoch logiku. Postupujúc potom podľa tejto zásady, znovu zdôvodnil svoje základné stanovisko: Ide naozaj o čistotu vedomia, ducha, rýdzeho myslenia. Čiže — všetko skutočné je rozumné a všetko rozumné je skutočné! Treba preto súhlasiť aj so s. E. Városovou, keď hovorí, že „miera individuálneho významu, prínosu a správnosti myslenia každého z uvedených mysliteľov (a ľudí vôbec, dodávam ja) sa objaví iba pri konkrétnej analýze a zodpovednom hodnotení ich diela“

Lenže otázka teraz práve je: kde leží táto miera? Podľa čoho prirovnávať?

Ako je potom známe, v dejinách zápasov o pochopenie pokroku sa viedli boje práve a predovšetkým na tomto spornom poli. Už pytagorovci videli dekadenciu v starogréckom demokratizovaní či vytváraní otrokárskej spoločnosti. Čistý duch im mohol byť len pozorujúci, zatiaľ čo otrokárstvo bolo odrazom vyvíjajúcej sa praxe. Aj Sokratovi, Platónovi, ba aj Aristotelovi išlo o hlbavého ducha, praxou nezaťaženého. Kresťanstvo vyhlásilo nebo za ideál vôbec a schopnosť ducha podriaďiť sa tomuto ideálu dokonca za vrchol všetkých cností. Keď však Hegel dal tomuto aj teoretické zdôvodnenie, je len prirodzené, že mu podľa toho vypadli hodnoty v dejinách ľudského snaženia. Všeobecne je známe potom, kam zaraďoval materialistov a čo videl v idealistoch. Nie menej známa je aj príčina, prečo vyvíjajúci sa kapitalizmus nesúhlasil a nemohol súhlasiť s podobnou mierou vecí. V jeho živote sa stala oporou prax, a preto aj všetko malo cenu podľa toho, ako túto prax zdokonaľovalo, robilo úspešnou. Že tým v ňom dostala potom význam materialistická orientácia, je bežne známe. Tiež netreba osobitne upozorňovať, ako sa neskôr postupne v buržoáznom myslení menila a zmenila stupnica hodnôt. Vidno to dnes na každom kroku. Od roku 1900 sa nahromadilo tak mnoho nihilistických názorov na zmysel ľudských dejín, že je to až zarážajúce. Pri všetkých nesmiernych výsledkoch, ktoré ľudský um dosiahol, O. Spengler po prvej svetovej vojne, A. J. Toynbee a iní dnes vždy znovu a znovu dokazujú, že jedinou záchranou „je Druhý Príchod Boží“.²² P. A. Sorokin dokonca učí, že „ak ľudská spoločnosť pustí so zreteľa Boha, absolútno a zavrhnú všetky záväzné mravné príkazy, potom jej zostane jediná zaväzujúca moc, a to je hrubá ľudská sila“.²³

Keď potom podľa toho vypadla aj miera pokrokovosti a kvalita hodnôt ľudského úsilia, ich charakter a poradie, je zrejmé. Môže však teraz prekvapiť, ak vychádzajúc z opačných hľadísk, situácia vyzerá práve obrátene? Čiže — počnúc atomistami a končiac francúzskymi encyklopedistami — naozaj všetci materialisticky orientovaní vedci, vychádzajúci z hmoty ako základu, stavali do popredia poznanie ako druh aktivity. Dokonca Hegel ako mysliteľ, ktorý chápal ducha ako princíp v sebe protirečivý, prácu i keď rýdzo teoretickú — zaraďoval na predné miesto v stupnici spoločenských hodnôt.

A tak problémom muselo a musí byť, podľa čoho sa teda riadiť? V úsilí súhlasí s E. Városovou stojí otázka, čo môže teda rozhodnúť, že a či naozaj „hľadisko prizvukujúce a osamostatňujúce iba antagonizmus materializmu s idealizmom dopúšťa sa chyby metafyzického hypostazovania jedného zorného uhla...“? Lebo že to nemôže byť iba stanovisko moje a E. Városovej, ktoré tu urobí jasno, je prirodzené. A keď sú dve stanoviská príliš rozporné, vôbec nehľadajte východisko v nejakom stanovisku treťom, upozorňoval neprestajne V. I. Lenin. Názorové tábory tu málo pomôžu. Východisko je jedno jediné: hľadať príčinu, ktorá viedla k uvažovaniu vôbec a k vyhroteniu stanovísk osobitne. Preto tu treba začať aj nám a postupovať podľa logiky zisteného. Lebo naozaj, čo bolo a je toho príčinou? Je ňou skutočnosť, ktorá sa z moci daných stanovísk vždy znovu vymyká. Marx, Engels, Lenin v boji práve o poznanie tejto príčiny hľadali aj preto východisko. A vyšlo im to, čo je bežne známe, že totiž ako príroda vôbec, tak spoločnosť osobitne je organický proces objektu, ktorý existuje v neprestajnom vnútornom protirečení a prekonávaní vzniknutých protikladov. Pokiaľ ide o spoločnosť, povedali priamo, že štúdium vedy, jej víťazstiev a omylov, úspechov a neúspechov nie je tiež nič iné ako štúdium dejín výroby. Ľudská výroba totiž neznamenala nikdy nič iné ako syntézu objektu a subjektu, činu a myšlienky. Preto však, že v tejto syntéze prioritu mala príčina, lebo nikto nemyslí bez dôvodu, dejiny

²² J. Klofáč, M. Svoboda, V. Tlustý, *Problémy determinizmu a pokroku*. Studie z historického materializmu, Praha 1963, 185.

²³ P. A. Sorokin, *Krise našeho věku*, Praha 1948, 126 a inde.

ľudského myslenia, jeho úspechov či omylov nemôžu tiež byť viac ako dejinami zisťovania, kde, kedy a prečo sa ľudský um dostával do kolízie s objektívnou realitou a bol ňou premáhaný a premožený. Keď však je toto pravda, potom súčasne musí byť pravdou, že len táto kostra objektívneho procesu môže pomôcť dostať sa aj zo závozu, na ktorý E. Városová upozornila. No, myslím, ona bude tiež príčinou, ktorá nás prinúti nesúhlasiť s E. Városovou, keď hovorí, že „nemožno totiž postaviť apriórne otázku tak, či je v dejinách filozofie významnejší Platón alebo Demokritos...“ atď. Lebo čo je tu na mieste, to je iba upozornenie, že naozaj nič nemožno apriórne hodnotiť. Preto platí aj názor E. Városovej, že v dejinách (vedy či ľudských zápasov vôbec) každý, kto niečo vykonal, je neodmyslitelnou ich súčasťou. No preto, že toto platí, nemôže súčasne platiť názor, ktorý hovorí, že delenie ľudských úsilí do dvoch táborov — idealistického či materialistického — je metafyzika a dogmatizmus. A nemôže to platiť nie preto, že s tým nesúhlasili klasici marxizmu-leninizmu a ich žiaci, ale príčina neplatnosti tohto stanoviska E. Városovej je v samej logike objektívneho procesu. Už v ozrejmovaní otázky imanentnosti som upozornil, že táto je určitou negáciou objektívnosti predmetu vedy. Teraz, keď hovoríme o spoločenskom procese, o dejinách vied to platí dvojnásobne, a to preto, lebo vedec sa môže na predmet svojej vedy dívať naozaj len dvojako. Alebo ho chápe ako objektívnu skutočnosť, ktorú mu prichodí neprestajne skúmať a na základe poznania zákonitosti ovládať, alebo naopak, objekt vedy mu je čistým obsahom vedomia (hoci absolútneho!), rozumovej konštrukcie, a potom mu ho prichodí odhaľovať čistým rozumovým uvažovaním, intuitívnym vlietvaním sa do prúdu života (H. Bergson) a pod. Tretia možnosť tu skrátka neexistuje. Alebo lepšie povedané, každé úsilie o tretiu možnosť musí skrachovať podobne ako skrachovalo Kantovo, ktorý si jasne uvedomil, že vedeckými môžu byť len syntetické sudy, a ktorý sa súčasne usiloval odhaliť apriórnu možnosť týchto súdov. Lebo čo táto jeho snaha chcela realizovať? Vychádzala zo stanoviska každého rozumného prírodovedca (a vedca), že poznanie prírody, skutočnosti sa totiž nemôže nezačať empiriou. Po druhé, bolo tu aj poznanie, že podstata leží — obrazne povedané — len za hranicami skúsenosti. Preto, že Kant ako vedec vedel súčasne, že podstata sa nedá inak odhaliť a vyjadriť ako abstrakciou, pojmom, bolo mu problémom, ako tieto dve pre neho nespojitelné ríše spolu sklbiť. Je známe, kde našiel riešenie. V boji proti humovskému subjektivismu zakotvil v kritickom objektívnom idealizme. Že tu potom pramení aj jeho pohľad na problém pokroku, o tom hovorí výpoveď: „Ich musste also das Wissen aufgeben, um zum Glauben Platz zu bekommen...“²⁴ A po druhé: že mierou pokroku sa tu stala práve orientácia na večné pravdy, to tiež nemožno popierať.²⁵ Lenže čo ak platí opak a večné pravdy sú pravdy relatívne?

Nuž preto nemožno s názorom E. Városovej súhlasiť. Ak sa postavíme na stanovisko, že otázka pokroku je naozaj riešiteľná len rýdzo relativisticky, t. j. že za určitých okolností idealizmus môže byť pokrokovejší ako materializmus a podobne, potom si už nebudeme vedieť rady s ničím. Potom nám vyjde záver, že „na kom vládá, na tom pravda“.

To, prirodzene, neznamená negáciu kultúrnych hodnôt. Tým menej to môže znamenať popieranie významu Platóna, Huma, Descartesa, Spinozu, Leibniza atď. Zostáva však faktom, že nech už boli rôzni veľikáni vedy v dejinách vedy akokoľvek veľkí, nie všetci jednako, ba ani nie dôsledne tlačili káru vedeckého pokroku. Platón napr. rozhodne vykonal mnoho v boji proti sofistom, ktorí učili, že poznanie vôbec nie je možné. Ale predstavte si, že by Platónovo stanovisko o čistých ideách a nečistej hmote

²⁴ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Berlin W. 50, vollständige Ausgabe, 23.

²⁵ I. Kant, *K večnému mieru*, Bratislava 1963, 160, 162–3, 171.

bolo platilo dodnes! Kde by sme boli? Nebolo by ani vedy, ani jej výsledkov! A len vďaka existencii atomistov, materialistov — i pri všetkých ich chybách a omyloch — veda vždy bola možnou a nevyhnutnou. Tým totiž, že materialisti objekt nikdy nepopierali, vždy nastoľovali úlohu poznávať ho. Je síce pravda, že ich omyly a chyby neraz vyriešili idealisti, teda ľudia opačnej orientácie. No zdá sa mi, že tam, kde idealisti mali pravdu, jednako to len bola zásluha nie ich idealizmu, ale toho, že idealizmu neboli verní. Nesvedčí o tom lepšie nikto iný ako Hegel. Lebo to, že rozpracoval dialektiku ako nikto pred ním, opakujem, to nebola zásluha jeho idealistickej orientácie. Naopak, vyplývalo to zo skutočnosti, že realitu, hoci duchovne interpretovanú, pochopil súčasne ako niečo, čo je z hľadiska subjektu objektívne. Ako takú ju potom v jej objektivite aj sledoval, analyzoval a prišiel k záverom, o ktorých, ako vieme, V. I. Lenin povedal, že sú rozumné, keď ich jadro obrátime a na miesto ducha budeme hovoriť o hmote. Tam však, kde Hegel bol a zostal dôsledným idealistom, a to pokiaľ ide o princíp, tam bol aj vysoko nevedecký. Rozpornosť ducha fundoval subjektívne logicky a podobne aj uzavrel. Keď príde k plnému sebauvedomeniu, čo sa už stáva v Nemecku, príde k jeho vyrovnanosti, harmónii. Čiže zmizne protirečenie, boj, proces, vývin atď.

Ako o Heglovi, podobne možno povedať o každom pokrokovom idealistovi vôbec. Pravdu má preto M. E. Omeľanovskij, keď píše: „Nemálo dialektických konštrukcií, ktoré sa týkajú prírody, obsahujú učenia filozofov — idealistov. V nich sa často „geniálne odhaľuje“ dialektika súčasnej vedy. V tejto súvislosti podstatný význam má pre súčasnú teóriu elementárnych častíc Aristotelova analýza vzťahu medzi hmotou a formou ako možnosťou a skutočnosťou, alebo napr. učenie Leibniza o monádach, podľa ktorého jednotlivé monády sú súčasne uzavreté i späté s celým svetom. Jednako však naturalizované dialektické koncepcie idealistov nepriniesli prírodovede žiadne vedecké výsledky. Budujúc na pôde „čistého“ myslenia, oni, ako i idealistická filozofia vo svojom celku vôbec, boli odtrhnutí od konkrétnych úloh prírodných vied a v klasických prírodných vedách vládli atomistické idey Demokrita — Newtona — Daltona.“²⁶ No z tých istých príčin platí aj výpoveď, s ktorou som sa stretol pred nedávnom v jednej kandidátskej práci a ktorá znie: „Ak sledujeme v histórii tzv. pokrokové náboženské hnutie, vidíme, že pokrokové v nich je to, čo necharakterizuje náboženstvo ako také, ale to, čo je následkom prenikania morálky vykorisťovaných do náboženstva. Tieto prvky rozvracajú náboženstvo zvnútra...“²⁷ Avšak to ďalej znamená, že nie z iných dôvodov zas E. Várossová pravdu nemá. Že potom jej náhľad na dogmatizmus aj v tejto súvislosti je prinajmenej čudný, to už netreba pripomínať. Bude to o to evidentnejšie, o čo hlbšie si uvedomíme, že myšlienka pokroku sa týka spoločenského javu. Príroda pokrok „nepozná“. O čo v nej ide, to sú živelné zmeny. Význam týchto zmien z hľadiska rýdzo prírodných procesov je irelevantný. No na druhej strane je nesmierne aktuálny a živý z hľadiska možností vo vzťahu k ľudským potrebám. A preto len na tejto základni možno hovoriť o pokrokovosti či nepokrokovosti. No vychádzajúc z týchto hľadísk, je pokrokovosť jasnou a pevnou realitou. A nikdy nemôže o nej platiť to, čo hovorí E. Várossová, že totiž problém progresu sa týka relácie ad hoc. Lebo, opakujem, keby toto bola pravda, potom by naozaj platilo pragmatistické učenie o identite úspešného a pokrokového. Len skutočnosť, že sme aj u nás postupovali podobne, viedla k chaosu či nihilizmu v národných kultúrnych hodnotách. Štúra bolo možné vyhlásiť za zradcu i pokrokového. Ako sa vezme! Vedeckosť pojmu pokrok

²⁶ M. E. Omeľanovskij, *Problema elementarnogo i složnogo v fizike mikromira*, Voprosy filosofii, 1965, č. 10, 33—34.

²⁷ A. Pojezná, *Kategória povinnosti v marxistickej etike*, Bratislava 1965, 134. Rukopis kandidátskej práce.

však učí, ako sa čo vziať musí. A len v tejto relácii naše štúrovské hnutie možno zaradiť tam, kam ho dnes zaraďujeme a kam sme si ho poniektorí zaradili dávno, už v boji proti fašizmu. Čiže povedané v parafráze s Marxom, ide nie o to, „aby sme rozvinuli geneticky rôzne formy skutočnosti, ale o to, aby sme ich pomocou analýzy priviedli k jednote“.²⁸

8. Morálne problémy v boji proti dogmatizmu

Avšak ak aj toto je pravda, potom je naozaj problém, ako sa vyrovnáť s mravnými inektívami, ktoré E. Várossová adresovala ľuďom opačného názoru, ako je jej. Lebo tieto inektívy nemožno obísť. Ak platia, treba proti ľuďom, ktorých sa týkajú, tvrdo bojovať. Súhlasím v dôsledku toho aj s názorom, ktorý E. Várossová formulovala takto tvrdo: „Je stará pravda, že ten, kto nepochopí a nespozná svoj omyl, kto nepocíti a, ako mravný subjekt jeho škodlivé dôsledky a otvorene sa s ním nevyrovná, v podstate na svojom omyle trvá a prechováva možnosť jeho recidívy“ (tamže, 347—348) Ba ja by som k tomu ešte priadal: s takýmito mravne záluďnými bytosťami nemožno preto vôbec budovať socialisticky mravné spoločenské vzťahy. Nuž ale preto tiež opakujem, že je otázkou, čo si teda teraz počať. Lenže dúfam, zo všetkého, čo bolo konštatované, vyplýva aj možnosť riešenia. Stačí len, aby sme si uvedomili, že autorka článku žiada vlastne pokoru. A keď raz vyhlásila, že jej názor je jedine správny, mierou mravnej vyspelosti sa jej stala pohotovosť prispôbiť sa. Čiže koniec-koncov to znamená, že mravným byť rovná sa tu schopnosti a ochote stratiť vlastnú tvár. Avšak to práve nikto nikdy, keď bojoval o skutočné mravné hodnoty, nežiadal. O čo teoretikom v boji o mravnosť vždy išlo, to bol problém, čoho sa držať. Ako je známe, Platónovi sa mravný čin rovnal schopnosti podriaďiť sa absolútnym zákonom, a preto bojoval o ich poznanie a uznanie. Podľa kresťanskej etiky, ako je známe, pokora až po sebatrýznenie bola vôbec tým, o čo mal a má každý človek usilovať. Aj Kantov kategorický imperatív znie približne podobne. Kant totiž vraví: „Konaj podľa maxím, ktoré môžu mať za predmet samy seba súčasne ako všeobecne prírodné zákony.“²⁹ Nuž neprekvapuje, ak morálka buržoáznych teoretikov vyznieva tiež podobne. Úcta k privátnemu vlastníctvu — to je jej opora a ideál.

Lenže môže potom prevapíť, ak klasici marxizmu-leninizmu učili inak? Z ich pochopenia spoločnosti ako organizmu, vzniknutého vo výrobnom procese na báze výrobných síl a výrobných vzťahov a teda výroby, nevyhnutne vzniklo aj poznanie, že byť morálnym znamená bojovať a zodpovedne plniť úlohy, ktoré patričným postaveniu jednotlivca zákonite v spoločenskom procese prislúchajú. No preto, že človek je najkvalitnejšia sila, ktorá tvorí a poznáva súčasne a naopak, je tu súčasne mravná úloha byť analytický a vynaliezavý, objavovať a stavať. Ako však potom splniť opačnú úlohu, keď uvažovanie vedie k iným záverom?

Čiže vychodí, že E. Várossová aj pri morálnom pohrození prstom volá vlastne na nesprávnu kolaj. To je však súčasne aj prirodzené, lebo keď raz vidím dogmatizmus tam, kde nie je, musím aj morálne hodnoty hľadať na nesprávnych cestách. A preto bude vari lepšie ujasniť si najprv otázku, o čo ide, ako chcieť na nesprávnom poznaní hodnotiť existujúce skutočnosti. To totiž namiesto poriadku vyvolá ešte väčší chaos, ako ho máme. A čo je ešte horšie, namiesto do revolučného boja zmobilizuje ľudí zasa len do dogmatickej poslušnosti hoci formálne v novom zafarbení.

Michal Topoľský

²⁸ Pozri V. A. Grušin, c. d., 20.

²⁹ I. Kant, *Základy k metafyzice mravů*, Praha 1910, 64.

Profesor dr. Michal Topolský, vedúci Katedry dialektického a historického materializmu na Lekárskej fakulte UK a predseda Socialistickej akadémie, zastáva jedno z významných miest v našej filozofickej obci. Preto sa s veľkým záujmom púšťame do štúdia jeho článku *Rozmýšľanie o dogmatizme a o tom, ako bojovať proti nemu*. Nie je totiž každodenným zjavom, aby sa čitateľ stretával s osobnou filozofickou konfesiou a genézou popredného predstaviteľa nášho ideologického frontu.

Nemôžem podrobne odpovedať na celú reťaz myšlienok a názorov, ktoré sú obsiahnuté v článku s. Topolského. Čitateľ, ale najmä filozofický pracovník, si ich bude komentovať v myslí sám. Mám k čitateľovi len jednu prosbu: aby si dal námahu sledovať predmet „sporu“ aj retrospektívne, teda aby sa pozrel na môj *Úvod v Kapitolách z dejín slovenskej filozofie* (1957), na Topolského články *Bojovnou vedou proti revizionistickým vplyvom* (Predvoj 1959, č. 14) a *Ešte raz o pokroku a pokrokovosti* (tamže 1958, č. 11) i na môj článok *Nad metódou dejín filozofie v Otázkach marxistickej filozofie* (1965, č. 4), ktorý bol bezprostrednou príčinou Topolského repliky.

Vo svojej stručnej odpovedi chcem hovoriť iba k veciam, týkajúcim sa mnou formulovaných alebo kritizovaných náhľadov.

1. Na článok s. Jána Uhra *Z dejín slovenskej filozofie* (Predvoj 1957, č. 35) som nereagovala z dvoch príčin: po prvé, s. Uher nepoužíval vo svojej kritike Kapitol neadekvátne hodnotiace termíny (ako napr. revizionizmus) a po druhé, teoretické náhľady s. Uhra sa od tých čias organicky vyvíjali ďalej. Takýto vývin názorov považujem za jav normálny a pozitívny a nie symptom nejakej bezzásadovej premenlivosti.

2. Jadrom repliky s. Topolského je návratný problém imanencie. Vo svojom článku *Nad metódou dejín filozofie* som napísala: „...kritik Kapitol (t. j. prof. Topolský) dokazoval — pozastavujúc sa nad tým, že sa vôbec spomína určitá *špecifickosť a imanentnosť vývinu filozofie* — že autori popierajú materiálnu podmienenosť myslenia“ (str. 347). Na základe tejto vety s. Topolský vyvodzuje, že som prívrženkyňou imanentizmu a na mnohých stranách dokazuje zhubnosť takejto názorovej pozície. Nech s. Topolský dovoľí, aby som mu pripomenula, že termín imanentnosť označuje čosi iné ako imanentizmus, ktorý je typom osobitnej filozofickej koncepcie s aj mne známymi neprijateľnými konzekvenciami. Pod imanentnosťou vývinu filozofie (ale napr. aj vedy, umenia a pod.) rozumiem prostý fakt, že tento vývin má svoje vlastné vnútorné zákonitosti, že je neredukovateľný na vývin iných prírodných alebo spoločenských oblastí a že ho treba skúmať špecificky adekvátnymi metódami. To by azda ani nebolo potrebné dokazovať, keby jednou z foriem vulgarizácie marxizmu v minulosti nebolo práve popieranie relatívnej svojzákonitosti vývinu filozofie a jeho redukovanie na vývin spoločenský, čo malo za následok metodické a názorové neadekvátnosti a nesprávnosti. Inak aj dnes môžem len opakovať: s. Topolský z toho, že hovorím o špecifickosti a relatívnej imanentnosti vývinu filozofie, usudzuje, že neuznávam materiálnu podmienenosť myslenia. Pokúša sa mi o tejto elementárnej problematike marxizmu poskytnúť obsiahle, ale — nech mi odpustí — konfúzne školenie.

3. S. Topolský píše: „Dogma je výpoveď, výrok, ktorý hoci skôr mal charakter pravdivosti, stratil kontakt so skutočnosťou, ktorú vyjadroval.“ Sú aj také dogmy, ale tie sú menej škodlivé. Horšie sú také dogmy, ktoré nikdy neboli, ani nemohli byť pravdivé: dogma o sv. Trojici, o neomylnosti pápeža, o nesmrteľnosti duše, ale aj o absolútnom zostrovaní triedneho boja po socialistickej revolúcii, o absolútnom protiklade triedneho a všeludského a pod. Keď za názormi tohto druhu stojí absolutistická moc,

vzniká éra dogmatizmu. Teraz azda s. Topolský ľahšie porozumie, o čo ide: keď on v období redogmatizácie zaradoval autorov Kapitol medzi tých, čo podľahli revizionizmu a mobilizoval proti nemu bojovnú vedu, bola to kvalitatívne iná situácia, ako keď som si dovolila dnes na základe evidentných faktov poukázať na nepriaznivé dôsledky dogmatickej pozície pre teoretický rozvoj filozofie. Vyslovila som poľutovanie, že Kapitoly sa stretli s „nálepkujúcou“, čisto ideologizujúcou kritikou, a nie kritikou serióznou, odbornou. Nie je fair, keď s. Topolský dnes zmenšuje adresnosť svojho niekdajšieho článku v Predvoji hovoriac, že sa vlastne vôbec netýkal Kapitol, že „s Kapitolami . . . nikdy nikde nediskutoval“, že „nikde . . . Kapitoly ani nekomentoval“.

4. S. Topolský píše, že vedec sa môže dívať na predmet svojej vedy iba dvojakým spôsobom: alebo ho chápe ako objektívnu skutočnosť, alebo ako čistý obsah vedomia. U profesora filozofie je takéto konštatovanie prinajmenej prekvapujúce. Z dejín filozofie poznáme o tomto probléme celý vejár koncepcií, ktorých podstatné zvláštnosti možno postihnúť delením prinajmenej do štyroch typov. Sú to objektívny idealizmus, subjektívny idealizmus, mechanistický materializmus a dialektický materializmus. Keby bolo postačujúce prosté rozlišovanie idealizmu a materializmu, bol by zbytočný Leninov boj proti mechanistickému materializmu a nemal by zmysel ani jeho výrok, že mu je milší hlboký idealistický dialektik než mechanistický materialista. Vôbec veci a ani názory nie sú také jednoduché, aby sa dali členiť na „buď—alebo“, teda do dvoch oddielov — bieleho a čierneho, pravdivého a nepravdivého; protirečenie nie je iba medzi nimi, ale — a predovšetkým — v nich samých. Tým vzniká aj ich nevyčerpatelná kvalitatívna mnohotvárnosť, ktorú iba z didaktických alebo pracovných príčin klasifikujeme na čo najmenej oddielov. Existuje celá stupnica idealizmov a celá stupnica materializmov, no — a to je iste nepríjemné — je i celá stupnica koncepcií, ktoré majú v sebe i jedny, i druhé prvky, tvoriace ich zložitú významovosť a kladúce aj vysoké nároky na ich adekvátne hodnotenie. S. Topolskému však i dnes úplne postačujú dva priečinky: reakčný, idealistický a pokrokový, materialistický. Posledných 10 rokov búrlivého vývinu a ruchu v našej filozofii akoby nezanechalo na ňom nijakých stôp. Túto svoju nezmeniteľnosť stotožňuje s vôľou uchovať svoju vlastnú tvár. O tom však už písať nechcem, lebo je to nie otázka odborne filozofická a zaviedla by nás príliš ďaleko.

Elena Városová