

Engelsovom postrehu, podľa ktorého ten istý jav je v istom ohľade nevyhnutný, v inom náhodný: napríklad určitý druh organizmov má určujúce znaky, ktoré pokladáme za nevyhnutné, no vzhľadom k nadradenému rodu sú tieto znaky náhodné. V Engelsových úvahách má náhodné k nevyhnutnému pomer nepodstatného k podstatnému a zvláštneho k všeobecnému.

V kapitole o štatisticko-pravdepodobnostných metódach výkladu pohybu sa hovorí o tom, ako štatistika 19. storočia označovala za náhodné to, čo nevyplýva zo zákonitosti určitého procesu zistenej štatistiky. J. Bartoš konštatuje, že v koncepciách, v ktorých nedochádza k probabilistickým *hypotézam*, ako náhodné sa obvykle charakterizuje to, čo sa vyskytuje v kontexte určitého hromadného procesu a nevyplýva to z jeho štatisticko-pravdepodobnostnej formulácie.

V ďalšej súvislosti sa v knihe hovorí o tom, že sa v oblasti matematiky možno stretnúť s mienkou, podľa ktorej náhodné je to, čo je bližšie neurčené a že náhodná veličina je taká, ktorá môže nadobudnúť rôzne hodnoty. Predovšetkým však autor vyzdvihuje, že dominujúcimi kategóriami štatisticko-pravdepodobnostných postupov sú pojem pravdepodobnosť a pojem možnosť. Tieto pojmy pred matematickým pojmom náhody treba — ako autor zdôrazňuje — uprednostniť, pretože kategóriu náhody (na rozdiel od kategórie pravdepodobnosti) ťažko možno začleniť do sféry kvantitatívneho myslenia. Kategória náhody je predovšetkým nástrojom kvali-

tatívnej interpretácie, je to kategória v podstate filozofická. Funkciou kategórie náhody je hodnotiť javy na podklade celkového, syntetického videnia určitého procesu. Práve preto, akcentuje Bartoš, pri syntetickom hodnotení javu prichádza k slovu vedeckofilozofický kategoriálny systém, ku ktorému patrí aj pojem náhody. Je logicko-ontologickou kategóriou filozofickou.

Sám autor, pokiaľ neinterpretuje dejinové koncepcie kategórie náhody, ale okrem toho vykladá aj svoje vlastné názory, uvažuje o náhodnom vždy v súvisle so zákonným, pretože v terminológii modernej vedy pojem zákona má nepomerne väčšiu váhu ako pojem nevyhnutnosti. K tomu možno dodať, že pojem nevyhnutnosti, vyslovujúci zákonitú, podstatnú, imanentnú súvislosť objektívnej reality, zásadne sa líši od pojmu formálnologickej nevyhnutnosti. Sám sa domnievam, že pojem nevyhnutnosti veľmi prilehavo vyjadruje vnútorné podstatné súvislosti reality, no snád by bolo vhodné nahradiť ho pojmom relevantnosti kvôli jeho odlišeniu od číro formálnologickej nevyhnutnosti.

Bartošova knižka, z ktorej som uviedol, čo má v nej najviac zaujalo, je významným obohatením československej pôvodnej filozofickej tvorby vďaka jeho talentu, bohatej erudícii (aj v klasickej filológii) a svedomitej analýze a argumentácii. Pre svoju pôvodnosť a podnetnosť zaslúži si čo najmeritornejšiu pozornosť.

Igor Hrušovský

## ŽIVÉ PROBLÉMY VEDECKÉHO ATEIZMU

Samotný termín vedecký ateizmus, i keď je akokoľvek klasickým-marxistickým, má dnes ešte stále pejoratívnu príchuť. Je príliš úzko spájaný s obdobím, v ktorom sa malo vystačiť len s jeho bezprostredne

propagandistickou podobou a adjektívum „vedecký“ stratilo v rutinovanej prednáškovej mánii na obsahu a význame. I sám si to čiastočne zapríčil. Prezentoval sa v prostoduchej splotenosti, pripustil bez

protestu vlek módy a konjunkturalizmu, dali sa ním získavať tituly i manifestovať kádrová pevnosť a každý, čo len trochu šikovný „bojovník“, mohol tu vyskúšať svoje ambície.

Málokedy sa tak horúco ideovo „bojovalo“, priam v súťažnom tempe presvedčovalo a len málokedy sa tak svojvoľne prehliadala kvalifikácia týchto „bojovníkov“. Boj proti cirkvi, keď ešte predstavovala tesné spojenectvo s politickými ambíciami a silou, mechanicky sa prenášal do boja s jej ideológiou a veriacimi. Výsledky sú dosiaľ chaotické. Existujú „úradne“ získaní, v skutočnosti však religiózne mysliaci a žijúci. Ako ich rozlišovať? Ako tu nadväzovať kontakty, viesť dialóg dnes? Bolí to očividne aj ľavičiarске tendencie hodnotiť celú totalitu človeka podľa jediného kritéria: veríš, alebo si už vyrovnaný? Tí „vyrovnaní“ stávali sa potom plnohodnotnými ľuďmi. Ich postup bol otvorený. Ostatní, tí nevyrovnaní, javili sa akoby menejcenní. Z druhoradej otázky stala sa hneď prvoradá, rozhodujúca. Prostoduchým to poskytovalo ten najlacnejší záver na určovanie, kto je s nami a kto ešte sa len „vyrovnáva“, kolíše. Nemohlo ísť a ani nešlo o prekonávanie náboženstva, ale jedine o jeho holé odmietanie. Pravdaže, bolo to i nedôstojné.

Náboženstvo sme vyhlásili za prežitok a fakt socialistickej spoločnosti za dostatočujúci, aby stratilo svoje zdroje a podmienky.

Meradlom pokroku ľudského individua a spoločnosti je stupeň ovládania prírody, sociálnych vzťahov, produktov svojej práce a tam, kde to ešte tak nie je, má stále voľné pole kompenzujúca náboženská fantázia, strach, boh. K náboženskému odcudzeniu môže dochádzať i za podmienok, keď sila jedného človeka javí sa ako slabosť druhého, keď váha autority jedných nemôže jestvovať bez poníženia druhých a zložité medziludské vzťahy cez orgány a inštitúcie javia sa mu nepriehľadné, od neho úplne nezávislé a neovplyvniteľné.

Proti bezduchému posudzovaniu vedecko-ateistickej výchovy je namierené aj veľmi zásadné uznesenie ÚV KSČ z roku 1959, v ktorom sa varuje pred administratívnym presvedčovaním, pripomína, že strane nejde a nepôjde o kampaň, povrchný izolovaný ateizmus bez pozitívneho prístupu k človeku-veriacemu. V ňom je vytýčená aj dôležitá požiadavka komplexnosti pri riešení otázok ateizmu a náboženstva a konečne v ňom bol obsiahnutý aj podnet k vybudovaniu odborných pracovísk pri ČSAV a SAV, ktoré by rozvíjali základnú výskumnú činnosť tejto problematiky. Uvedenie tohto uznesenia do života, vzhľadom na dlho zanedbávanú odbornú bázu, je ešte len v začiatkoch. Pošramotená povosť vedeckého ateizmu tiež nevytvára preň práve najlepšiu atmosféru tak v očiach verejnosti, ako aj v kruhoch odborných. Nežičlivé hlasy trúsia reči, akoby veda o náboženstve bola viac-menej prepychom alebo zasa akoby táto oblasť nemala byť dosť vhodná pre solídnu bádatelskú činnosť. Jeden extrém (preceňovací) mal by byť vystriedaný druhým (podceňovaním).

Súčasnému stavu vedecko-ateistického výskumu na Slovensku zostalo z minulosti (blízkej i tej dávnejšej) pomerne chudobné domáce myšlienkové dedičstvo. Vypĺňalo sa ponajviac z cudzích prameňov, za pomoci prekladovej literatúry (SSSR), ktorá však nemohla hovoriť k našim pomerom, k nášmu typu veriaceho človeka a jeho úrovni. Naše brožúrkovité publikácie zotrvali zväčša na úrovni cirkevno-politických rozborov, viac v polemike so zastaralými názormi biblických anachronizmov, s historickými koreňmi náboženstva ako s jeho súčasným stavom a interpretáciou. Mnohé z týchto prác si vynútila práve spomínaná konjunktúralná atmosféra. Ateizmus tak rástol v akýsi obludný útvar vyžívajúci sa v holej negácii transcendentna, odtrhnutý od úzkej spolupráce s ostatnými spoločenskými vedami a najmä od filozofie. Vystrčený na perifériu vied stával sa potom iba ich

násilným doplnkom, kde rozličné profesie mali prihodiť niečo zo svojej povahy viac-menej ako dekórum ideovosti. A tak i to zavinielo, že zápasy nášho vedeckého ateizmu s modernými teológiami a fideistic-kou filozofiou o povahu dnešného človeka sú ešte len pred nami.

Poučený vedecký ateizmus je omnoho skromnejší ako jeho predošlý variant. Vie, že jeho masové šírenie a odborná báza sú dve veci. I to, že postaviť idey proti ideám nestačí. Nenáboženské myslenie a životný štýl je neoddeliteľnou súčasťou a výsledkom praktických životných premien jednotlivca a spoločnosti. Avšak k tomu nevyhnutne potrebuje i progresívne nestále napredujúce idey.

Odkrýva rozmary človeka budúcnosti, zložité tajomstvo jeho postupu k sebe v prítomnosti určuje nanovo úlohy vedeckému ateizmu ako kategórii filozofickej.

Togliatti v známom testamente spája minulé narábanie s vedeckým ateizmom so sektárskymi metódami a zároveň navodzuje potrebu hľadanie náročnejšej cesty. Ateizmus ako holé popieranie boha, ktorý nemá už, čo viac povedať, nazýva Engels „tiež len náboženstvom“. Žiada sa teda postulovať jeho úlohu viacrozmerne. Odhaľovanie reakčnej úlohy cirkvi a náboženstva má tu zmysel len ako jeden z momentov, pričom hlavným cieľom zostáva byť návodom pre praktickú orientáciu v ľudskom kolektíve a svete, učí ľudí plodne zaobchádzať so životom, zmocňovať sa skutočnosti bez ilúzií. Ako kategórii filozofického svetonázoru pripadá mu riešiť otázku ako nahradiť vzťah k bohu vzťahom k svetu. Opiera sa o známu tézu K. Marxa z Ekonomicko-filozofických rukopisov, v ktorej sa definuje ateizmus ako humanizmus. Riešenie takto postavenej otázky v súčasných spoločenských pomeroch znamená zároveň hľadať i nový metodologický základ, aby sa v živom dialógu dostal do popredia dnešný moderný človek so svojimi aktuálnymi problémami a potrebami v spoločnosti a dejinách. Akákoľvek necitlivosť k nábožen-

skému svetonázoru bola by v tomto zmysle necitlivosťou k problematike človeka, k jeho zaradeniu do života ako organickej zložky v aktívnom vzťahu človek—spoločnosť—svet.

\*

Pokusom o túto náročnejšiu cestu teórie vedeckého ateizmu je práca Pelušky B e n d l o v e j *Človek a moderní katolicismus*. (Vydalo Svobodné slovo, Praha 1965, 265.) A nezostalo iba pri pokuse. Je to vydarené dielko. Jednotlivé kapitoly nadpisujú problematiku takto: I. Človek a svet, II. Človek a spoločnosť, III. Človek a ľudia, IV. Perspektívy nenáboženského vývoja.

Sympatické na práci je najmä to, že si stavia predovšetkým za úlohu zápas s najvyšš kultivovanými názormi popredných katolíckych filozofov (Maritain, Marcel, Mounier, Teilhard). Zhrnutý materiál je nezvyčajne bohatý. V konfrontácii s marxizmom sleduje v ňom genézu postojov kresťanského sveta k človeku až po najnovšie v súčasnosti. Úvahy pohybujú sa v rovne teoretického humanizmu a vyspelosť partnerov dáva tak príležitosť k dialógu na vysokej úrovni.

Zastavme sa aspoň pri interpretácii toho najmodernejšieho aspektu katolíckej filozofie v prístupe k človeku, pri teilhardizme. Pierre Teilhard de Chardin (1881—1955), jezuita, kňaz, vedec podujal sa v katolíckom učení uviesť do súladu predovšetkým rozpor medzi vedou a vierou, najboľavejšie miesto i najvyspelejšieho novotomizmu. Jeho vôľa, ktorá chce tak striktné rešpektovať vedu, je obrovská a vzbudzuje uznanie i zo strany marxistov. Vedecká terminológia a vývojová teória je blízka hlavne premýšľavému katolíkovi druhej polovice 20. storočia absorbujúcemu už vedecký výklad sveta a neochotnému uspokojovať sa dirigovaním dogmy a cirkvi. V teilhardizme nachádza sa názor, podľa ktorého je možné zastávať vedecké evolucionistické stanovisko „na vznik sveta, života, živočíšnych druhov, človeka a jeho vedomia, že možno pochopiť smer súčasné-

ho svetového a spoločenského vývoja“ a zostať pritom aj dobrým katolíkom. Jeho evolučný princíp integruje človeka i boha. Odstraňuje tradičnú dilemu telesného a duševného, neba a zeme, človek je znova stredobodom vývoja, pánom zeme, na ktorej sa má tou istou evolúciou realizovať dokonca aj kráľovstvo božie. „Človek v sebe nesie a zhrňuje celý pohyb univerza“, píše Teilhard, a je to veľmi blízke i marxistovi, ktorý proklamuje úplnú autentičnosť a autonómnosť človeka. Život exponuje do pozemskej skutočnosti a jeho optimizmus pre tento život je obdivuhodný: „Bezpodmienečná radosť zo všetkých *pozemských* skutočností“ (podčiarkol M. K.). Avšak aj Teilhard zostal katolíkom a nakoniec sa predsa uchyluje k teleologickej sile konečného cieľa. Je ním absolútny bod Omega — boh ako definitívne ukončenie evolúcie, kam človek dospieva po ceste sebauvedomovania a čím znova potvrdzuje vlastne prvotnú závislosť. Základné východisko kresťanstva zostáva teda nepohnuté.

Teilhardizmus oproti novotomistom rehabilituje bytostný optimizmus vo veciach človeka a jeho bádateľskému intelektu otvára široké perspektívy k budovaniu ľudskej budúcnosti. Vôľa a sila človeka nie je už suplovaná, má svoju úlohu, nachádza priestor pre sebarealizáciu a poľudšťovanie sveta. A tu je miesto pre plodný dialóg i s marxistom. Škoda, že autorka nezaujíma stanovisko, pokiaľ až tento dialóg bol a bude možný a kde sa partneri nutne zasa rozídu.

Kapitola Človek a ľudia nepôsobí oproti predchádzajúcim (najmä čo sa týka hlavne tých miest, kde sa polemizuje so základnými etickými normami kresťanstva podľa biblie) tak presvedčivo. Pripomína hodne tradičnú schému osvieteniského boja s náboženstvom. Pravda, i táto časť nestráca zo zretela predovšetkým filozofický náboj polemiky. Naproti tomu úvahy z oblasti sexuálnych vzťahov sú nielen odvážne, ale i originálne. Siahajú tak do šera budúcnosti (a prítomnosti jej pritakáva) milost-

ných vzťahov, usudzuje o trende rozpadu manželstva ako jednej zo súčasných foriem odcudzenia človeka, vyzdvihuje Engelsovu požiadavku individuálnej lásky bez aprioristických zábran, ktorými ešte trpí nejedna kresťanská i dogmaticko-marxistická hlava, i keď nie už tak telo. Môj rešpekt pred týmito úvahami je tým väčší, že ich písala žena.

Recenzenti vyzdvihovali u Bendlovej najmä jej zmysel pre metódu dialógu (Sedláček v Literárnych novinách) použitú v práci, ktorá vraj nedrví protivníka, ale nadväzuje s ním kontakt, má pochopenie pre jeho situácie a problémy. Domnievame sa, že to tak nie je. Aspoň nie úplne. Práca má ráz viac polemický ako dialogický a obsahuje nemálo výrokov o tom, že v kresťanstve a najmä v jeho etike nemožno nájsť pražiadny pokrokový zmysel „... nenalozám jakýkoľvek podklad pro to, aby křesťanství mohlo být v čemkoliv označeno jako eticky pozitivní a společensky progresivní jev“ (172). Myslím, že takéto hodnotenie nie je správne v historických dimenziách a prieči sa i dialektickému prístupu k javu, ktorý sa od začiatku až do konca hodnotí lineárne. Bolo predsa len potrebné odlíšiť, čo je v kresťanských etických princípoch svetské, všeludské, čo si privlastnilo kresťanstvo z celkového vývoja ľudského myslenia a praxe ako pozitívne a platné na určitom stupni vývoja. Tu si autorka zatvára dvere hlbšiemu pohľadu na jav i prístupové cesty k možnému dialógu. Obídená je totiž hlavná zásada dialógu, pri ktorom obe strany sa majú niečomu naučiť a nik nemá právo usadiť sa nečinne vo svojej pravde. Marxista prispieva do dialógu s kresťanom tým, že ho vedie uvažovať o historickej dimenzii človeka a o podmienkach účinnosti jeho jednaní a kresťan zasa navodzuje marxistovi na zamyslenie iné dimenzie človeka, ako je transcendencia subjektivity a lásky (Garaudy). Kultúrnosť ktoréhokoľvek svetonázoru možno hodnotiť aj jeho otvorenosťou, t. j. schopnosťou vnímavo integrovať zložky kultúry či humanizmu iných systémov



(L. Nový, *Filosofie v neklidné době*).

Posledná kapitola Perspektívy nenáboženského vývoja nastoluje len napohľad nefilozofické témy (zdravie ako spoločenský problém), prípadne témy, ktorými sa zapodievala viac katolícka eschatológia (mýtus o smrti) a existencialisti. V prácach marxistických filozofov bývali zriedkavosťou. Je treba priznať, že autorke vyšli kultivovane. Sú tiež dôkazom o potrebnosti filozofického postihovania týchto osudových záležitostí človeka, i keď boli doposiaľ viac doménou teológov. Marxistovi nemôžu byť cudzie. Sú príliš ľudské. Práca P. Bendlovej obohacuje vedecko-ateis-

tické myslenie v žiadúcom smere: zaujíma ju dnešný moderný človek v jeho racionalite i cite. K nemu sa prihovárajú jej meditácie i rozborý životných postojov človeka vo svojich oficiálnych inštitucionalizovaných rozmeroch, ale i vo chvíľach pokoja, súkromia, v oných pokostolných rozjmaniach, keď ide robiť účtovanie so svojím svedomím a konaním a keď sa človek stáva svetom sám sebe. Dokazuje, že ateizmus chápaný ako humanizmus má omnoho otvorenejší priestor ako jeho až príliš „ubojovaný“ predchodca.

Michal Kolárik

## MARGINÁLIE K MONTAIGNOVI A LA METTRIEMU

Takmer súčasne sa objavili české preklady tretieho zväzku výboru z La Mettrieho diela, ktorý obsahuje päť menších prác, venovaných najmä problematike človeka a etickým otázkam, a Montaignových Esejí.<sup>1</sup> Tieto tematicky v mnohom zhodné knihy, ktoré sa čírou náhodou stretli, provokujú k porovnávaniu, a to tým viac, že sú plodom dvoch etáp jednej a tej istej kultúry vývinove síce odlišných, ale predsa len mnohými vzťahmi súvisiacich.

Na prvý pohľad je základná otázka celkom prostá: Ako vidí človeka humanista druhej polovice 16. storočia a ako ho vidí jeden z osvietencov v polovici 18. storočia? Pýtať sa takto možno, avšak pokúšať sa priamo odpovedať je beznádejné. Stručne povedané preto, lebo Montaigne je — ako vravia mnohí a medzi nimi aj autor úvodnej štúdie I. Sviták — skôr „mudrcom“ než filozofom, La Mettrie naopak. Intuitívne pociťovaný rozdiel medzi mudrcom a filozofom je však príliš hmlistý.

Základný kontrast je kdesi tu: La Mettrie má systém, Montaigne je nielen principiálne nesystémový, ale aj natoľko subjektívny, či lepšie povedané *osobný*, že

ho nemožno, prísne vzaté, z hľadiska vedeckej terminológie nazvať ani pozorovateľom. A to aj napriek tomu, že vidí viac a lepšie ako tamten.

Montaigne žije v systémovej „vákuu“. Pre neho — a niekoľkých jemu podobných renesančno-humanistických mysliteľov — stratili príznačnosť predošlé sústavy, či už christianizovaný Aristoteles scholastikov, rôzne renesančné kombinácie mysticizujúceho novoplatonizmu, alebo ďalšie, menej rozšírené sústavy, a ešte niet mechanického ošiaľu novoveku. Niet schém, je len svet a pestrosť ľudských osudov a knihy, v ktorých, keď si dáme čas s hľadáním, nájdeme pre každú situáciu vhodnú a pádnu sentenciu. Bez ohľadu na to, že situácie (ako aj sentencie) sú často priamo protikladné. Je doba esejí, je doba moralistov. Sú síce filozofi (kedy neboli?), ale pre tých, až na malé výnimky, niet miesta v dejinách filozofie. Montaigne nie je v pravom zmysle slova filozofom a predstavte si francúzsku filozofiu bez neho!

<sup>1</sup> J. O. de La Mettrie, *Výbor z díla III*, Praha, Academia 1966, M. de Montaigne, *Eseje*, Odeon, Praha 1966.