

zasahovať do spoločenských zápasov, nevyhýbať sa pomenovaniu vecí a javov ich pravými menami. Zdá sa, že by bolo ťažké predstaviť si prehľbujúcu sa demokratickú atmosféru juhoslovanského politického a kultúrneho života práve bez účasti juhoslovanských filozofov.

Z referátov československých filozofov vyvolalo najživší ohlas vystúpenie M. Průcha, najmä jeho kritika tzv. konformného humanizmu, ktorú vyslovil v rámci svojho pokusu o náčrt novej, neantropologickej ontológie. Jeho kritika konformného humanizmu, ohraničujúceho sa na púhe utvrdzovanie dosiahnutého stupňa humanity a neprekračujúceho horizont daných pomerov, sa stretla s pochopením. Určité otázky a polemiku (M. Kangrga, P. Vranicki, D. Rodin, J. Strinka a iní) vyvolal však jeho pozitívny výklad tzv. neantropologickej ontológie. Diskutérom sa nevidelo dosť presvedčivé, či koncept, ktorý predkladá M. Průcha, naozaj prekonáva a rieši antinómie predchádzajúcich ontologických modelov. Škoda, že obsažný program nedovoľoval, aby sa práve k tomuto referátu, ktorý so vzácnou vyhranenosťou formuloval určité základné filozofické hľadisko, rozvinula širšia a sústredenejšia diskusia. Záujem vyvolali aj niektoré ďalšie referáty našich účastníkov, najmä referát R. Richtu o spoločenských a ľudských aspektoch vedecko-technickej revolúcie, a tiež referáty J. Bodnára o filozofii a vedách o človeku a A. Hlávka o problémoch určenia podstaty človeka, ktoré boli predložené písomne, a referát J. Strinku o etických aspektoch filozofie.

Prírodzene, nielen oficiálny program, ale aj priateľské posedenia, pre ktoré bol dostatok príležitostí, zohrali veľmi pozitívnu úlohu pre lepšie vzájomné oboznámenie sa a zblíženie juhoslovanských a československých filozofov. Premyslieť a exploatovať podnety, ktoré prinieslo toto sympóziu a vzájomné rozhovory, bude iste užitočné pre obidve strany. Nakoniec sa žiada vysloviť želanie, aby sa takéto kontakty a konfrontácie naďalej úspešne rozvíjali.

J. S.

ZDANIE SPOLOČENSTVA A SKUTOČNÉ LUDSKÉ SPOLOČENSTVO*

VELJKO KORAC, Belehrad

Keď sa človek kriticky díva na svet, ktorý sám vytvoril, zisťuje, že jeho svet ešte stále nie je ľudským svetom, t. j. svetom, v ktorom by *človek a ľudskosť* boli posledným účelom všetkého, ale iba historicky danou možnosťou *ľudského* sveta. Vytvárajúc sám seba, tvorí človek svoje vlastné dejiny. Sebavytváranie človeka je však zároveň i seba-predmetňovaním a sebaodcudovaním, a preto sa celé doterajšie dejiny javia ako zložitý a protirečivý proces dosahovania a strácania ľudských bytostných síl a vlastností. Teda, bez ohľadu na to, v akej miere sa človek môže považovať za historickú bytosť a v akej miere môže historickú dimenziu svojho bytia vyzdvihovať ako podstatnú dimenziu svojho ľudského rodu, vďaka ktorej stojí nad všetkými ostatnými živými bytosťami, má ešte viac dôvodov, aby sa opytoval, aké reálne možnosti má pre prekonanie, zrušenie odcudzenia a neľudskosti a pre uskutočnenie svojich skutočných ľudských možností.

Touto otázkou sa začína humanistická kritika spoločnosti. Z ontologicko-antropologickeho hľadiska pátra kritika po prěčinách odcudzenia v samotnej štruktúre ľudskej

* Zo sympózia československých a juhoslovanských filozofov.

praxe, to jest v štruktúre činnosti, ktorá sa spredmetňuje, a tým aj odcudzuje. Preto človek poznáva sám seba a sebauvedomuje sa, keď skúma predmety, ktoré sa mu javia ako neznáme a cudzie veci, hoci sú jeho dielami. Zatiaľ zo spoločensko-historického hľadiska pátra kritika po príčine odcudzenia v spôsobe práce, v spoločenskej delbe práce, v spôsobe prisvojovania si statkov a hodnôt, t. j. vo všetkom tom, z čoho sa formujú rozličné štruktúry spoločnosti. Filozofická antropológia prekračuje tak svoje opodstatnenie a svoje zásady si overuje v sociológii a v dejinách.

Humanistická kritika spoločnosti má veľmi rozličné formy a rozmery. Marxova kritika spoločnosti sa začala ako kritické skúmanie možnosti „všeludskej emancipácie“ a prerástla v „kritiku všetkého existujúceho..“. A práve ako „kritika všetkého existujúceho“ urobila Marxov humanizmus praktickým a revolučným.

Vidno to najlepšie z Marxovej jedenástej tézy o Feuerbachovi, v ktorej sa píše, že filozofi svet iba rozlične *vysvetľovali*, ale že svet treba *meniť*. Marxov humanizmus nadobudol tak program a praktický zmysel. Pritom ale nestráca svoj filozoficko-antropologický základ, lebo sa téza o nutnosti zmeniť svet, t. j. jedenásta téza o Feuerbachovi, dôsledne vyvodzuje z prvej tézy o Feuerbachovi, v ktorej sa vytyčujú základné ontologicko-antropologické zásady Marxovej filozofie a Marxovej antropológie.

Spôsob, ktorým Marx definoval svoje základné humanistické stanovisko, najlepšie ilustruje Marxovu dôslednosť, pokiaľ ide o antropologickú zásadu, že človek vytvára sám seba a že sa tak prejavuje činná subjektívna stránka skutočnosti. Ide o desiatu tézu o Feuerbachovi, v ktorej Marx hovorí, že stanoviskom starého materializmu je — *občianska spoločnosť* a stanoviskom nového materializmu — *ľudská spoločnosť*. Teda *človek, ľudskosť* — to predstavuje zdroj a osnovu Marxovej filozofie a Marxovho kritického humanizmu.

Na základe toho, ako je toto stanovisko formulované, by sa ešte nedal urobiť záver, že sa ono podstatne líši od hociktorého iného humanistického stanoviska. Lebo každý humanista, každý humanizmus považuje za svoju základnú zásadu a cieľ — *človeka* a *ľudskosť*. Rozdiely medzi humanistami a humanistickými učeniami sú však očividné, len čo sa nastolí požiadavka, aby sa jasne určilo, čo sa v skutočnosti má na zreteli, keď sa povie — *človek* alebo *ľudskosť*. Niekedy to znamená iba všeobecný alebo najvšeobecnejší pojem, ideál bez akéhokoľvek obsahového určenia. Niekedy je to pojem o človeku určitej triedy, určitej spoločnosti, určitej historickej epochy, ktorý sa tak zovšeobecňuje, že vzniká dojem, akoby mal trvalý alebo dokonca absolútny význam. Slovo sa teda používa veľmi rozlične a je zrejmé, že podľa jeho významu možno určiť, čo znamená, keď sa povie *humánna* alebo *ľudská spoločnosť*. Z väčšej alebo menšej miery abstraktnosti v chápaní alebo definovaní človeka ako priamy dôsledok nevyhnutne vyplýva väčšia alebo menšia miera abstraktnosti v chápaní humanizmu. Avšak na základe iba toho sa ešte stále nedá hovoriť o podstatnom rozdiel medzi „abstraktným“ a „konkrétnym“ humanizmom. Aj „najkonkrétnejší“ humanizmus sa môže stať „abstraktným“, ak za určitých historických podmienok nesúvisí s praxou.

Marxovi to bolo celkom jasné, a preto svoje úvahy o človeku rozvinul v rámci svojej kritiky existujúcej spoločnosti, ktorá sa, podľa jeho vlastných slov, premenila na „kritiku všetkého existujúceho“. To mu umožnilo oddeliť sa od „starého“ materializmu a vytýčiť zásady svojho materializmu, ktorý by sa mohol nazvať i — antropologickým personalizmom. Preto sa Marx snažil vytýčiť hranicu medzi svojim a „starým“ materializmom, hranicu, na ktorú mnohí materialisti po Marxovi často zabúdajú a prejavujú tak výraznú tendenciu vrátiť sa od Marxa späť — k Feuerbachovi alebo dokonca k francúzskemu materializmu 18. storočia? Marx na to odpovedal sám: stanoviskom „starého“ materializmu je *občianska spoločnosť*, a to je nehumánna spoločnosť.

Proti nej postavil Marx ideu ľudskej alebo humánnej spoločnosti, t. j. spoločnosti, v ktorej sa človek stáva cieľom spoločenského života.

Avšak tým, že vytýčil ideu ľudskej alebo humánnej spoločnosti, nezablúdil Marx do oblasti etického alebo sociálneho perfekcionizmu. Naopak, vedel, že sú „dokonalé“ idey príliš vzdialené reálnemu životu a bol voči nim veľmi kritický. V tomto ohľade mohol napokon nasledovať Hegla, ktorý zdôrazňoval, že „dokonalosť, ktorú určitá idea v sebe obsahuje, nie je ničím iným ako nedostatkom samotnej idey. „Dokonalosť“ určitej idey by podľa Heglových slov bola pre ľudí až príliš veľkým dobrom. V tom istom duchu vyzdvihoval Marx, že sa každá idea realizuje v určitom národe iba do tej miery, do akej miery je prejavom jeho skutočných potrieb, a že nestačí iba, aby určitá idea usilovala o skutočnosť, ale sa aj skutočnosť musí usilovať o ideu. Preto rozhodne kritizoval všetky idey a projekty „dokonalých“ spoločností alebo spoločenstiev. Práve ich „dokonalosť“ kritizoval ako ich najväčší nedostatok.

Nevyšťupoval však predsa proti všetkým utópiám, lebo vedel, že hľadanie ľudskej spoločnosti alebo ľudskeho spoločenstva obsahuje v sebe vždy vo väčšej alebo menšej miere etický, politický a spoločenský perfekcionizmus. Vedel taktiež, že ľudstvo má dávno pred očami ideál spoločenstva, v ktorom niet vykorisťovania a biedy, v ktorom niet súkromného vlastníctva a tried, v ktorom človek môže byť človekom. Ľudia dávno usilujú o takýto ideál spoločenstva a z tohto ich úsilia sa zrodili mnohé sekty a hnutia, vznikali mnohé učenia a teórie, ktoré popri fantastických prvkoch, fantastických projektoch ideálnych spoločenstiev obsahujú i hlbokú kritiku spoločnosti. Niekedy je táto kritika progresívna a inokedy aj konzervatívna. O čo je však racionálnejšia a nezmieriteľnejšia, o čo je kritickejšia voči existujúcej spoločnosti, o to je obyčajne konkrétnejšia ako predstava novej a lepšej spoločnosti. Marx prekonáva utópie iba v tej miere, v ktorej dôslednejšie kritizuje spoločnosť a v ktorej dáva tejto kritike vedecký základ.

Moderní utopisti vytvorili najrôznejšie projekty „dokonalej“ spoločnosti, ktoré veľmi ovplyvňovali vývoj spoločenského myslenia. Najvplyvnejší boli obyčajne utopisti, ktorí dokreslovali najkonkrétnejšie možnosti spoločenskej premeny, všetci však verili, že diktát rozumu bude mať rozhodujúci význam pri realizácii ich projektov, a to im dodávalo sily, aby húževnato bojovali za posilnenie svojho vplyvu. Dokonca i keď samotná prax spoločenského života ukazovala, že sú tieto projekty neuskutočniteľné získavali utopisti početných nasledovníkov a zakladali umelé spoločenstvá.

Marx kriticky vystúpil proti utópiám a utopistom práve v období, keď rozličné utopistické sekty mali značný počet prívržencov a keď existovali i dosť veľké ilúzie, že sa skutočné ľudske spoločenstvá môžu formovať podľa projektov utópií. Vychádzajú zo svojej kritiky spoločnosti, dospel Marx k záveru, že ideálne spoločenstvá nevznikajú jednoduchým zrušením súkromného vlastníctva a nastolením rovnosti v spotrebe, ale radikálnou zmenou spôsobu výroby, výmeny a spoločenských vzťahov na veľmi vysokom stupni rozvoja výrobných síl. Rovnosť ľudí existuje medzi mníchmi, ale mnísi nie sú slobodnými ľuďmi. Komunizmus, ktorý sa obmedzuje na dogmu o rovnosti v spotrebe, nie je podľa Marxových slov ničím iným ako „zovšeobecnením a vyvrchnením súkromného vlastníctva“, t. j. premenou súkromného vlastníctva na všeobecné vlastníctvo, ktoré je to isté ako — všeobecná chudoba. Nanútené postavenie robotníkov sa v takom spoločenstve neruší, ale sa rozširuje na všetkých ľudí. Základným predpokladom spoločenstva je, aby ľudia boli chudobní a bez potrieb.

Marx kritizoval takýto druh spoločenstva ako model primitívneho komunizmu, poukazujúc na to, že neznamená nič iné ako návrat k neprirrodzenej jednoduchosti človeka, ktorý nielenže ešte neprekonal súkromné vlastníctvo, ale ho ani nedosiahol. Akoby vytušil vznik dnešného čínskeho systému!

Marx sa teda neunášal ani etickým, ani sociálnym perfekcionizmom a bol tak proti „dokonalým“ spoločnostiam, ako aj proti meštiackej spoločnosti. Nevychádzal z predpokladu, že ľudia môžu byť chudobní a bez potrieb, že svoje potreby môžu úplne podriaďiť potrebám kolektívov a byť celkom individuálne beztvárnymi, celkom sa rozplynúť v kolektíve. Jeho východiskový bod je jasný a vymedzený: činní ľudia, tvoriaci vlastné dejiny, môžu sa stať vládcami nad svetom, ktorí tvoria iba v tej miere, v ktorej racionálne organizujú svoje vzájomné životné vzťahy v hraniciach svojich reálnych historicky daných možností ako ľudske, ako humánne vzťahy. Absolútna nadvláda kolektívu nad jednotlivcom, individuálna beztvárnosť, všeobecná negácia individuálnych potrieb a individualizácie človeka vôbec — to sú vlastnosti spoločnosti, ktoré zostalo v prehistórii.

Toto prehistorické spoločenstvo bolo v skutočnosti príliš chudobné vo výrobných možnostiach a v možnostiach výmeny produktov, príliš skromné v spoločenskosti, príliš podriadené prírodnej nevyhnutnosti, aby mohlo obstať bez absolútnej dominácie kolektívu nad všetkými jednotlivcami. Jeho spoločnosť bola taká slabá a bezvýznamná, že musela pôsobiť viac v podobe prírodnej sily ako v podobe spoločenskej organizácie. V takom stave sa človek mohol spoliehať sám na seba a mohol byť ucelený, ale iba kým pôsobil v rámci svojho kolektívu a výlučne v jeho dimenziách. Mimo týchto dimenzií bol stratený, lebo sa všetky spoločenské vzťahy nevypelého spoločenstva zakladajú, ako presne hovorí Marx, buď na nevypelosti individuálneho človeka, ktorý ešte nepretrhol svoju pupočnú šnúru, ktorá ho spájala s ostatnými ľuďmi v prírodnom celku, alebo na vzťahoch priamej nadvlády a podriadenosti. Človek sa musel podriaďovať normám kolektívu až tak, že nebolo miesta pre žiadne individuálne vydeľovanie sa. Bol to „tyranský“ konformizmus v pravom zmysle. Spoločnosť zostala kolektívnym fenoménom.

Iba keď rozklad tohto spoločenstva umožnil diferenciáciu ľudí a rozvoj individuálnych potrieb a síl, začali sa vytvárať podmienky pre formovanie osobnosti v spoločnosti. Hranicu tohto formovania predstavuje systém vykorisťovania a všetkých foriem nehumánosti v triednej spoločnosti. To je však cena, ktorá sa musela zaplatiť za spoločenský pokrok, alebo presnejšie povedané, ktorou sa muselo platiť za rozvoj ľudských potrieb a potencíí, t. j. za vytváranie veľkej a otvorenej spoločnosti namiesto uzavretých primitívnych spoločenstiev. Dejiny ukazujú, že spoločnosť mohla iba vďaka barbarským prostriedkom vyrásť z prvotného stavu barbarstva. Spoločnosť ľudí sa od samotného začiatku rozvíjala krajne protirečivo: v smere čoraz väčšej univerzálności, ale aj v smere čoraz väčšieho odcudzenia človeka od človeka. Spoločnosť antického sveta sa zakladala na otroctve. Bol to však nepochybný pokrok v spoločenskej organizácii, bez ktorého si dnešnú európsku kultúru nemožno ani predstaviť. Preto pre Aristotela bolo prirodzené, že existujú otroci ako „hovoriace nástroje“, práve tak, ako značne neskôr bolo pre Kanta celkom prirodzené, že od každého človeka žiadal, aby si i v sebe i v každom inom človeku vážil osobnosť. Feudalizmus nezrušil mimoekonomické prinútenie, ale znamenal relatívny krok vpred k modernej spoločnosti. Iba keď sa začali rušiť vzťahy založené na mimoekonomickom prinútení, keď sa začali vytvárať vzťahy právnej rovnosti ľudí, vznikli možnosti pre univerzálny rozvoj ľudí. Iba vtedy sa začala spoločnosť stávať univerzálnou.

Táto zmena mala obrovský význam v doterajších dejinách ľudstva. Začala sa epocha ekonómie, v ktorej sa rozvinuli všestranné možnosti výroby, všeobecnej spoločenskej výmeny statkov, a tým aj rozvoja všestranných síl. Hmotná spoločnosť, ktorá sa začala stvárňovať v bohatstve tovarov, nadobudla neslýchané rozmery a začali vznikať ilúzie, že sa zrodila spoločnosť, ktorá zodpovedá ľudskej „povahe“.

Kritika však čoskoro odhalila podstatu tohto pokroku: práve tak ako v systéme mimoekonomického prinútenia sa vzťahy zakladali na bezprostrednej nadvláde a podriadenosti, tak v systéme ekonómie spočívajú vzťahy na základe kúpy a predaja pracovnej sily a na vykorisťovaní robotníkov. V tovarovej výrobe a výmene sa spoločenské vzťahy medzi ľuďmi premenili na vzťahy medzi vecami, medzi tovarmi, takže sa problém dešifrovania týchto vzťahov stal základným problémom vedeckého výskumu spoločnosti. To však znamená reálny spoločenský pokrok, ktorý sa realizoval v tom, že zaniklo mimoekonomické prinútenie a bezprostredná závislosť človeka od človeka a že sa umožnil univerzálny rozvoj výroby a ľudských potrieb a možností. Avšak rub tejto pokroku vyvolal kritiku spoločnosti, ktorá odhalila, že univerzálna premena osobných síl na predmetné sily a univerzálne odcudzenie v systéme tovarovej výroby premenili spoločnosť na zdanie spoločenstva, t. j. na zdražovanie, ktoré sa vyznačuje tým, že sa spoločnosť vydáva za ľudské spoločenstvo, hoci tým v podstate nie je.

Charakteristiky a rozsahy kritiky spoločnosti sú veľmi rozmanité. Náboženstvá a utópie nenachádzajú iné možnosti zrušenia zdanlivého spoločenstva, ako sú možnosti v abstraktnej rovine, t. j. v abstraktnom spoločenstve. Preto náboženstvá a utópie nutne predpokladajú alebo postulujú abstraktného človeka, ktorý nemá skutočné ľudské potreby. Avšak reálny, konkrétny človek nielenže nikdy nie je bez potrieb, ale univerzálny rozvoj potrieb je od čias, keď sa rozpadlo primitívne spoločenstvo, najpodstatnejšou podmienkou jeho pokroku. Preto každý projekt spoločenstva, ktorý sa zakladá na nivelizácii ľudí alebo na myšlienke akejkoľvek pauperizácie spoločnosti, v podstate je negáciou najpodstatnejších podmienok spoločenského pokroku.

Samozrejme, existujú rozličné kritériá spoločenského pokroku. Ak pokrok spoločnosti meriame z hľadiska humánosti, t. j. z hľadiska, že je reálny iba spoločenský pokrok, v rámci ktorého sa realizuje pokrok každého jednotlivca, musíme dospieť k záveru, že súčasná spoločnosť môže napredovať, iba ak sa reálne zruší stav, za ktorého sa osobné sily pretvárajú vo všeobecné predmetné sily, t. j. ak sa zruší tovarová výroba a výmena, v ktorej sa ľudské vzťahy menia na vzťahy medzi vecami. Avšak to znamená, že sa musí zrušiť zdanie spoločenstva, v ktorom sú si ľudia rovní iba právne a v ktorom možnosť slobodného vývoja osobnosti existuje iba parciálne zložky viac-menej pre privilegované zložky spoločnosti.

Či možno zrušiť zdanlivé spoločenstvo a nastoliť skutočné, t. j. ľudské spoločenstvo?

Snaha o skutočné, t. j. ľudské spoločenstvo v najrozličnejších súčasných úsiliach sa javí predovšetkým ako rozhodná negácia všetkých foriem neľudskosti. Samo sebou sa rozumie, že okrem násilného návratu nie je možný návrat k primitívnemu spoločenstvu, a preto súčasná spoločnosť nemôže napredovať k spoločenstvu nivelizáciou ľudí a ich potrieb. Treba pripomenúť Marxovo zdôrazňovanie, že je skutočné spoločenstvo možné iba za predpokladu, že bude spočívať na predchádzajúcich základoch spoločenského vývoja. A to predovšetkým znamená — na tej univerzálnej spoločenskosti, ktorá sa rozvinula v rámci doterajšej, triednej a nehumánnej spoločnosti, ale iba ako možnosť ľudského spoločenstva. Inými slovami, ako reálna možnosť, aby inštitucionálne spoločenské vzťahy prerástli v slobodné osobné vzťahy medzi ľuďmi.

Primitívne spoločenstvo sa rozpadlo pre svoju chudobu a uzavretosť. Rozvinuté spoločenstvo predpokladá diferencovaných, rozmanitých, neopakovateľných jednotlivcov, ktorí spoločnosť integrujú ako podstatu každého jednotlivca. To znamená, že je rozvinuté spoločenstvo možné iba za podmienok, keď sa rozvoj spoločnosti stáva rozvojom spoločenskosti každého jednotlivca. Práve takéto spoločenstvo Marx aj postuloval na základe svojej kritiky spoločnosti.

Marx nedefinoval do podrobnosti, čím môže byť skutočné spoločenstvo. Z jeho diel

je však jasné, že znamená združovanie ľudí, o ktorom hovorí vo svojom Manifeste, t. j. združovanie, v ktorom sloboda každého jednotlivca sa stáva podmienkou slobody všetkých. Také združovanie nie je možné, kým ľudia žijú pod priamym alebo nepriamym nátlakom ekonomickej nutnosti, t. j. tovarovej výroby a výmeny, bez ohľadu na to, akú má ekonomická nutnosť formu. Iba keď sa starostlivosť človeka o ekonomické podmienky života zredukuje výlučne na kontrolu automatizovanej výroby, keď ľudia vystúpia z výrobného procesu a nastolia svoju kontrolu nad strojmi, ktoré sa stávajú výrobcami, a keď všetok svoj voľný čas venujú univerzálnemu rozvoju svojich tvorivých síl, stane sa skutočné spoločstvo nielen želaním, ale aj potrebou ľudí.

Bude predovšetkým funkcionálnou potrebou. Tým samým bude spoločstvo vyložené aj nebezpečenstvám ohraničenosti a uzavierania sa, lebo sa bude zvyšovať potreba koncentrácie funkcií. Okrem funkcionálnych potrieb existujú však aj čisto ľudské potreby vzťahov s inými ľuďmi, osobné potreby v plnom a pravom zmysle. V tom zmysle Marx zdôrazňoval, že je univerzálna osobná sloboda možná iba v skutočnom spoločstve a z toho jasne vyplýva, že sa stupne k možnosti rušenia zdanlivého spoločstva a nastolovania skutočného spoločstva črtajú predovšetkým podľa toho, v akej miere sa rozvíjajú slobodné osobné vzťahy medzi ľuďmi. Skutočné spoločstvo nevzniká teda iba z funkcionálnych potrieb, ale aj z čisto antropologických potrieb ľudí, aby inštitucionálne vzťahy s inými ľuďmi premenili na voľné združovanie osobností.

IDEOLOGIA AKO FORMA LUDSKÉHO BYTIA*

MILAN KANGRGA, Záhreb

Základnou otázkou, vynárajúcou sa v súvislosti s určovaním pojmu ideológie na základe Marxovej náuky, je otázka *možnosti* tohto určovania. Tým sa zároveň dochádza k otázke *stanoviska*, na základe ktorého je vôbec možný pojem ideológie. Ak by sme chceli túto otázku formulovať konkrétnejšie, musela by znieť: Z ktorého a akým charakterom sa vyznačujúceho stanoviska možno vôbec niečo chápať, označovať a nazývať ideologickým? Alebo ešte určitejšie: Možno vtedy, keď ide o ideologičnosť jestvujúceho alebo daného vedomia, ktoré sa ako také vnucuje nášmu kritickému skúmaniu, pochopiť toto existujúce ideologické vedomie ako také z jeho vlastného alebo vnútri jeho vlastného horizontu? Otázkou teda je: Voči čomu alebo vo vzťahu k čomu stáva sa niečo (vedomie) ideologickým? Iba tak a preto vzniká možnosť ozajstného určovania tzv. „ideologického vedomia“, tak vzniká ideologično, získava zmysel, význam a tvárnosť.

Zmysel všetkých určení a významov tradične chápaného a vžitého pojmu „falošného vedomia“ sa nevyhnutne odvodzuje z Marxovho primárneho a podstatného stanoviska, čč treba poznamenať, keď sa hľadá *kritérium falošnosti* tohto ideologického vedomia, ako to možno sledovať a zistiť v rozličných pokusoch o jeho určenie.

Otázka sa totiž stavia vždy tak, že je snaha nájsť *opak* ideologična, t. j. falošného vedomia, takže tento opak sa potom stáva kritériom falošnosti, teda ideologičnom vedomia (alebo poznania). Je jasné, že kritérium falošnosti vedomia, resp. jeho protiklad sa bude hľadať predovšetkým v *pravdivom*, čo sa okrem toho javí ako najprirodzenejšie.

* Zo sympózia československých a juhoslovenských filozofov.