

SPOR O VÝCHODISKO, ZMYSEL A CHARAKTER MARXISTICKEJ FILOZOFIE*

(ZÁZNAM DISKUSIE)

Úvodný referát Miroslava Kusého: Po rokoch stagnácie a sterilnej jednoty myslenia, autoritatívne predpísanej zhora, sa dnes medzi marxistickými filozofmi vedú čulé diskusie, na základe ktorých vznikajú názorové rozdiely na mnohé otázky. Niektoré z týchto otázok sú principiálneho charakteru, ide v nich o chápanie marxistickej filozofie ako celku. Medzi takéto otázky patrí nepochybne spor o to, či je východisko marxistickej filozofie antropocentrické alebo kozmocentrické, spor o to, či zmysel marxistickej filozofie treba hľadať v scientizme alebo v antropologizme a nakoniec spor o to, či má marxistická filozofia charakter syntetickej alebo analytickej filozofie. Práve týmito základnými spormi o chápanie marxistickej filozofie sa budem zaoberať vo svojom referáte.

Antropocentrizmus či kozmocentrizmus

Vznik a rozvoj marxistickej filozofickej antropológie je nepochybne zdravým a nevyhnutným produktom súčasného marxistického myslenia. Otvorenou otázkou však zostáva začlenenie tejto antropológie do systému marxistickej filozofie, prehodnocovanie tohto systému v súvislosti s jej vznikom a rozvojom. Túto otázku komplikuje okrem iného aj skutočnosť, že antropologické stanovisko sa dnes často zvyšňuje, stáva sa módnou záležitosťou a spôsobuje nadprodukciu „humanisticko-antropologických klišé“ (ako hovorí M. Průcha vo svojom *Kulte člověka*, Praha 1966, 6). V teoretickej rovine vznikajú tendencie k určitému „antropologickému obratu“, ktorý zasahuje samotné východisko marxistickej filozofie: filozofická antropológia dnes už odmieta uspokojiť sa s postavením jednej zo systémových súčastí marxistickej filozofie a chce ju premeniť ako celok na antropocentrickú filozofiu.

Z abstraktne teoretického hľadiska však antropocentrizmus inklinuje k subjektívnemu idealizmu (ako nás o tom presvedča napríklad staroveký Sokrates i moderný existencializmus). Antropocentrizmus vychádza z predpokladu, že človek a svet predstavujú takú neoddeliteľnú jednotu, na základe ktorej nemá zmysel hovoriť o svete mimo človeka, o svete osebe. Svet jestvuje len v podobe ľudského sveta, sveta pre človeka a všetko, čo sa v ňom deje, sa nejakým spôsobom viaže na človeka, má svoj zmysel výlučne v človeku. V tomto chápaní je teda človek centrom svetového diania, ústredným bodom, z ktorého všetko vychádza a ku ktorému všetko smeruje. Človek je najvyššia konkrétna totalita a svet vystupuje len ako súčasť, moment či zložka tejto najširšej a všeobiahľej totality. V antropocentrickej filozofii je preto človek mierou sveta, svetového diania. Podľa tejto antropocentrickej verzie je teda úlohou filozofie zaoberať sa práve a prednostne človekom, jeho existenciou, ľudským bytím; pokiaľ sa zaoberá svetom, zaoberá sa ním len vo vzťahu k človeku a v závislosti od neho.

Už z tohto abstraktného výkladu podstaty antropocentrizmu vidieť, že tu ide o vyhranene subjektívne idealistické riešenie otázky vzťahu medzi človekom a svetom. Jej materialistické riešenie vychádza z opačného predpokladu. Podľa neho človek nie je

* Diskusia, ktorej záznam tu publikujeme, sa konala pri príležitosti valného zhromaždenia Slovenskej filozofickej spoločnosti v Smoleniciach dňa 9. februára 1967.

a nemôže byť „stredom sveta“, zmysel všetkého svetového diania nie je a nemôže byť v človeku. Človek je iba nepatrná podmienená zložka v celku svetového diania, v kozme, v univerze; svet má mnoho rozmanitých dimenzií, pričom jeho vzťah k človeku sa pohybuje len po jednej z nich. Na rozdiel od antropocentrizmu sa tu vychádza z kozmocentrického princípu, podľa ktorého mnohodomenzionálnosť konkrétnej totality univerza nemožno zredukovať len na ten subjektívny zmysel, ktorý má svet pre človeka: objektívny „zmysel“ svetového diania sa nachádza len vo svete samom a je nekonečne bohatší, než je to, čo v ňom objavuje človek. Svet, kozmos je tu najvyššia, sebestačná, v sebe uzavretá konkrétna totalita a človek je len súčasťou, momentom či zložkou tejto všeobšiahlej totality univerza. Preto svet nemožno vysvetliť z človeka a človekom, ale naopak, človeka treba vysvetliť zo sveta a svetom, vymedziť mu jeho podriadené a odvodené miesto v celku svetového diania. Človek nie je mierou sveta, ale naopak, svet je mierou človeka i seba samého. Úlohou filozofie je preto zaoberať sa svetom ako takým; pokiaľ sa zaoberá človekom, zaoberá sa ním len vo vzťahu k svetu a v závislosti od neho. V tomto zmysle je celý doterajší materializmus v dejinách filozofie kozmocentrickou filozofiou.

Ako teda vidieť, otázka filozofického antropocentrizmu nie je v žiadnom prípade otázkou len nejakej etickej humanizácie daného filozofického učenia, ale je to otázka základného východiska filozofie, otázka jej východiskového princípu v ontologickej rovine, ktorý predznamenáva celý jej postoj k svetu, celý jej spôsob výkladu vzťahu medzi človekom a svetom.

Z toho tiež vyplýva, že pokiaľ marxistická filozofia spočíva na materialistickej základni, jej východiskom musí byť kozmocentrický princíp. Zaiste, kozmocentrický princíp predstavuje v tomto zmysle určitý ontologický predpoklad, predpoklad objektívneho, osebe jestvujúceho sveta za hranicami subjektívnej skúsenosti, ale marxizmus sa predsa nikdy nehlásil k nejakému teoreticky nerealizovateľnému modelu „bezpredpokladovej filozofie“. Takýmto ontologickým predpokladom marxistickej filozofie je aj princíp, že svet ako celok, kozmos, univerzum je najvyššou konkrétnou totalitou, ktorá jestvuje osebe: človek z nej môže robiť iba do určitej miery „svet pre seba“, ľudský svet, a aj to len pri rešpektovaní jeho ontologickej svojbytnosti. Človeka môžeme materialisticky pochopiť a vysvetliť len vtedy, keď k nemu pristupujeme ako k objektívne determinovanej súčasť tohto materiálneho sveta, prírody v rámci sveta, spoločnosti v rámci prírody, národov, tried atď. v rámci spoločnosti. Takýto prístup k človeku nebol nijakým „dogmatickým prekrútením marxizmu“. Tento prírodno-historický determinizmus, použitý pri výklade spoločnosti i pri výklade človeka, patrí nepochybne medzi najväčšie objavy marxistického filozofického myslenia, pretože zbavil tento výklad predchádzajúcej idealistickej mystiky a dal mu racionálny obsah na materialistickom základe. Bez tohto logického dotiahnutia a uplatnenia kozmocentrického princípu až po výklad človeka by marxizmus prestal byť marxizmom.

Pravda, to neznamená, že marxizmus môže vystačiť len s výlučne deterministickým modelom človeka. Dogmatický marxizmus sa dopustil práve tej chyby, že tento prírodno-historický determinizmus zabsolutizoval, že nevzal do úvahy druhú stránku veci v jej dialektickej polarite k prvej stránke. A touto „druhou stránkou“ je človek ako vnútorné slobodná, relatívne samostatná bytosť, ako zvláštna konkrétna totalita v rámci univerza, ako špecifický subjekt v tomto univerze, ktorý svojou vlastnou činnosťou tvorí svoje ľudské dejiny, svoj ľudský svet, ktorý si pre seba „poľudšťuje“ prírodu a všetko to, čoho sa vo svete zmocňuje. Tieto dva aspekty veci sa navzájom nevyklúčujú; kozmocentrická idea, podľa ktorej je svet najvyššou, všeobšiahlou konkrétnou totalitou, neznamená popretie existencie špecifických konkrétnych totalít v univerze.

Človek je „svet v malom“, totalitou v totalite, pričom sa od všetkých iných celkov (príroda, spoločnosť, trieda) líši tým, že je autentickou, seba si vedomou a seba realizujúcou bytosťou, ktorá produkuje i reflektuje svoje postavenie vo všetkých týchto vyšších celkoch. Tým, že vysvetlíme svet a človeka zo sveta, vysvetlíme aj materiálnu, ontologickú podstatu človeka. Lenže ontologická podstata človeka nie je ešte celý človek, to je len abstraktum, odvodené z podstaty sveta, prírody, spoločenského bytia. Tento teoretický postup, deterministicky osvetľujúci ontologickú zaradenosť človeka, je pre jeho materialistickú interpretáciu nevyhnutný, ním však marxizmus nekončí: keby tak robil, metodologicky by zostal na úrovni klasického determinizmu, ktorý často logicky ústil až vo fatalizme. Marxizmus však na tomto teoretickom základe iba nastupuje opačnú, spiatocnú cestu. V nej ide o to, prísť prostredníctvom týchto teoretických abstrakcií k vlastnej analýze špecifičnosti konkrétnej totality človeka ako zvláštnej, relatívne samostatnej bytosti, ktorá sa začleňuje do takých vyšších celkov, ako je rodina, trieda, národ, spoločnosť, ľudstvo, príroda, svet, univerzum a ktorá sa v každom takomto vyššom celku dostáva do určitých objektívnych, od jej vôle nezávislých vzťahov. V rovine antropológie, ktorá v marxistických reláciách nadväzuje na ontologickú rovinu a vychádza z nej, už ide potom o to, skúmať spätne toto všetko cez človeka, skúmať to ako niečo, čo sa filtruje cez jeho osobnosť, cez jeho konkrétnu totalitu. Marxistická filozofia človeka, ktorá si kladie práve túto úlohu, teda zostáva marxistickou len potiaľ, pokiaľ túto svoju úlohu uskutočňuje ako spätnú transformáciu marxistických ontologických východísk, t. j. pokiaľ ju rieši v rámci celkového kozmocentrického materialistického systému marxizmu. Práve tým sa podstatne líši od existencializmu, ktorého východiskom je opačný, antropocentrický princíp a ktorý sa jeho pomocou pokúša preklenúť paradoxy svojej „bezpredpokladovej“ filozofie.

Scientizmus či antropologizmus

Z hľadiska vnútorných zdrojov marxizmu sa dá konštatovať, že kritika dogmatizmu prebiehala a prebieha po dvoch líniiach. Prvá, scientistická línia si vytýčila heslo: späť k Leninovi, súčasný marxizmus treba obrodiť leninizmom! Druhá, antropologická línia šla geneticky ešte ďalej a svoj program nadpísala heslom: späť k Marxovi, zdroj obrody súčasného marxizmu treba hľadať predovšetkým v mladom Marxovi, jej základom musí byť rekonštrukcia autentického marxizmu!

Scientistická koncepcia marxistickej filozofie ju chápe ako vedu o najvšeobecnejších zákonitostiach univerza. Z metodologického a systémového hľadiska musí sa preto budovať podľa vzoru ostatných odborných vied, musia sa na ňu uplatniť všetky prísne kritériá vedeckosti. Všetko, čo v univerze jestvuje, včítane človeka, ľudskej psychiky a vedomia, včítane podstaty človeka a jeho existenciálnych prejavov, sa pre ňu stáva objektom poznania, o ktorom vypovedá v odosobnenom jazyku vedy. Tieto výpovede sa budujú na filozofickom zovšeobecňovaní výsledkov odborných vied, na filozofickej analýze súčasného stavu vedeckého poznania a prakticko-spoločenského pretvárania objektívnej skutočnosti. Ide jej teda predovšetkým o poznanie zákonitých objektívnych determinant, ktoré túto skutočnosť v najvšeobecnejšom zmysle formujú, ktoré ju zjednocujú do celkového modelu univerza, o filozofické poznanie najhlbšej podstaty vecí. Nepochybne, že takúto koncepciu marxistickej filozofie ako vedy z klasikov najlepšie zdôvodnil a najviac rozpracoval práve Lenin, ktorý v tomto ohľade priamo nadväzoval na Engelsovo chápanie.

Antropologický prúd objavil v autentickom marxizme človeka špecifický ľudský faktor dejín a sveta ako predmet marxistickej filozofie. Antropologizmus sa stavia s výhradami k úlohe filozofického poznania a vysvetlenia sveta „zo seba samého“.

Nie že by to nebola dôležitá úloha. Ale filozofia ju môže v modernej dobe plniť iba v závese za odbornými vedami, lebo predovšetkým ony poznávajú a vysvetľujú svet. Filozofia môže v tejto rovine len zovšeobecňovať ich výsledky, tvoriť určitú syntézu vedeckého poznania sveta a domýšľať jeho dôsledky. Zmyslom, cieľom filozofie však musí byť človek, ľudská existencia vo svete. Poznanie sveta nie je samoúčelom, svoj pravý zmysel nadobúda iba vtedy, keď aj jeho prostredníctvom pochopíme problém existencie človeka vo svete.

Všimnime si dobre, že v tejto rovine už nejde o otázku ontologického východiska marxistickej teórie, o spor medzi kozmocentrickým a antropocentrickým princípom. Východiskový princíp môže byť kozmocentrický a pritom v rámci jeho uplatnenia možno klásť otázku zmyslu, vyústenia marxistickej filozofie, cieľa, ktorý v nej chceme dosiahnuť. Je týmto cieľom odosobnené, vedecky predmetné poznanie vonkajšej skutočnosti (vrátane človeka, ktorý sa tu tiež stáva takýmto „predmetom poznania“), alebo možno tento cieľ hľadať v samotnom človeku? Antropologická orientácia v marxistickej filozofii môže túto otázku teda postaviť bez toho, aby prekročila rámec kozmocentrického princípu.

Antropologizmus tu vychádza zo skutočnosti, že človek nie je len poznávajúca bytosť. Poznávanie sveta je len jednou stránkou jeho existencie vo svete. Človek je okrem toho a predovšetkým bytosť prakticky konajúca, prakticky sa zmocňujúca sveta a pretvárajúca svet. Človek je bytosť hodnotiaci svet podľa svojich veľmi diferencovaných potrieb, bytosť emotívna, etická a estetická atď. Toto všetko, spolu s poznávacou stránkou, tvorí konkrétnu totalitu človeka. Filozofia, ktorá vychádza len z tejto poznávacej stránky človeka, síce odráža svet, a teda aj samotného človeka ako jeho súčasť, ale nepostihuje celú konkrétnu totalitu človeka, nepreniká do nej adekvátnym spôsobom. Filozofia, ktorej ide len o objektívne poznanie sveta, môže zachytávať len jednu stránku celého „ľudského sveta“, t. j. toho sveta, v ktorom človek žije, koná, cíti, hodnotí a ktorý človek okrem toho všetkého aj poznáva. Z antropologického hľadiska teda scientizmus absolutizuje túto poznávaciu stránku človeka, vydeluje ju spomedzi jeho ostatných stránok a v istom zmysle ju oddeľuje aj od samotného človeka: iba takto sa môže usilovať o „čisté“, „objektívne“, „odosobnené“ poznanie sveta vôbec. Antropologický prúd prekonáva túto scientistickú jednostrannosť obratom k človeku. Zmyslom filozofie už preň nie je výklad sveta (hoci môže byť jej východiskom): je ním človek a jeho konkrétna totalita.

Napriek tomu si však myslím, že celý tento súčasný spor medzi scientistickou a antropologickou orientáciou marxistickej filozofie je prejavom dvoch jednostranných prístupov k predmetu a zmyslu tejto filozofie. Žiaden z nich sám osebe nie je a nemôže byť dostatočným, všezahrnujúcim koncepným východiskom marxistického filozofického učenia, každý z nich sa zmocňuje iba určitej časti, stránky marxistického prístupu ku skutočnosti. Mohutným stimulom scientizmu je začínajúci proces vedecko-technickej revolúcie v modernom svete. Tento proces vedie k presvedčeniu, že veda, spojená s technikou, vyrieši každý problém, svojou vecnosťou, nezaujatosťou a racionalitou „presvieti“ každé temné miesto, že dokáže vysvetliť všetko jestvujúce. Scientistická filozofia vystupuje ako najvyššia syntéza tohto úsilia modernej vedy. Antropologizmus je zas produktom mimoriadneho záujmu o špecifickú humanistickú problematiku, ktorá vzniká v súvislosti s postavením človeka v modernom svete, v súvislosti s humanistickým hodnotením faktorov, ktoré pôsobia na človeka v procese vedecko-technickej revolúcie, ako aj s ostatnými prevratnými procesmi modernej doby. Humanistickí myslitelia zdôrazňujú, že vo svete, stále viac determinovanom vedou, technikou a modernou civilizáciou vôbec, žije človek, že všetky procesy, ktoré sa v ňom

odohrávajú, hlboko pôsobia na človeka a menia spôsob jeho života, spôsob jeho myslenia a existencie vôbec. Čo z tohto všetkého skutočne slúži človeku, čo je skutočným pokrokom z hľadiska človeka a pre človeka? Nejde predsa len o to, že celá táto moderná civilizácia radikálne mení svet, ale predovšetkým o to, aby človek v tomto mieniacom sa svete našiel zmysel svojej existencie, aby v ňom bol šťastnejší, spokojnejší a „ľudskejší“ ako doteraz. Nejde len o to, ako „mať“ stále viac, ale predovšetkým o to, ako „byť“ vo svete, ktorý má pred sebou perspektívu dostatku a blahobytu. Antropologická filozofia predstavuje najvyššiu syntézu tohto humanistického obratu k človeku, tohto humanistického tlaku na modernú civilizáciu. V scientizme a v antropologizme teda v tomto zmysle ide o dve paralelné a zároveň protikladné filozofické syntézy zodpovedajúcich tendencií súčasného svetového diania. Sú to syntézy, z ktorých každá nadobúda svoj plný zmysel iba v súvislosti s druhou, iba vtedy, keď je prestúpená týmto svojím protikladom a keď ho do seba zahrnie. To znamená, že ďalší vývoj marxistickej filozofie musí zrejme dospieť k „antropologizácii scientizmu“ a k „scientizácii antropologizmu“, čo by mohlo znamenať prekonanie jednostrannosti každého z nich osebe. V antropologizácii scientizmu musí ísť o zohľadnenie humanistického aspektu vo filozofickom výklade univerza, o zahrnutie človeka do tohto výkladu nielen ako jeho predmet (to scientizmus robil aj doteraz), ale aj ako jeho koncepcné východisko a cieľ, ako jeho mnohodimenzionálny subjekt: taký je nakoniec aj trend modernej vedy, v ktorej človek stále viac vystupuje ako neeliminovateľný subjekt rekonštrukcie sveta v teoretických systémoch jeho poznania. V scientizácii antropologizmu ide zas o to, že celý „antropologický obrat“ v marxistickej filozofii je možný len na základni vedeckého výkladu sveta, na pôde, ktorú pripravila a pripravuje moderná veda vrátane svojej scientistickej syntézy. Je nepochybné, že v rámci marxizmu „... pokusy o určitú filozofickú antropológiu, ktoré by sa usilovali dosiahnuť syntetický obraz moderného človeka s vylúčením vedy alebo na inej ako vedeckej pôde, sú odsúdené na neúspech“ (L. Tondl v sb. *Človek a moderná doba*, Praha 1966, 114).

Syntetická či analytická filozofia

Doteraz sme sa pohybovali v okruhu asi takýchto úvah: marxistická filozofia je určité historicky sformované učenie, ktoré sa síce aj naďalej rozvíja, avšak tento rozvoj môže prebiehať len v daných systémových hraniciach tohto učenia. Problém je v tom, že predpokladaný systém marxistickej filozofie je nielen tvárny, ale v istom ohlade aj vágny, neurčitý. Spory o princípy, ktorými sme sa tu zaoberali, sú vlastne spormi o východiská, na ktorých by mal tento systém spočívať, na ktorých by sa mal budovať. Tieto spory sa vedú v rovine vyvodzovania z daného: mám daný historicky sformovaný celok marxistickej filozofie a skúmam, aký logicky konzistentný systém najlepšie zodpovedá tomuto celku, aký systém najvyhovujúcejším spôsobom viaže tento celok dohromady. Keď si zvolím určitý systém, zostanú mi tu určité neviazané rezíduá a určité systémové protirečenia, ktoré musím z tohto celku vylúčiť alebo paralyzovať. Ukazuje sa, že historicky sformovaný celok marxistickej filozofie je vždy bohatší ako ktorýkoľvek systém, ktorý k tomuto celku priradím: bez ohľadu na to, či je to systém scientistického alebo antropologického modelu marxistickej filozofie. Myslím, že dnes možno jednoznačne konštatovať, že niet takého univerzálneho systému marxistickej filozofie, ktorý by totálne a konzistentne viazal jej konkrétne-historický celok bez toho, aby ho v nejakom zmysle podstatne neochudobňoval o určité partie, zložky alebo roviny skúmania skutočnosti. A je tiež prirodzené, že takýto univerzálny systém by nebol na nič, musel by sa rozplynúť v krajnej exotrichnosti: za posledných sto rokov bolo v rámci a v mene marxistickej filozofie napáchané vše-

ličo, od čoho je nevyhnutné jej konkrétne historický celok očisťovať, ak z nej chceme vytvoriť modernú životaschopnú filozofiu.

Nebolo by za takýchto okolností účelnejšie a faktickému stavu zodpovedajúcejšie vzdať sa požiadavky systémovosti a systémovej konzistentnosti v rámci marxistickej filozofie? Nielen preto, že túto požiadavku nemožno striktné uplatniť na celok konkrétnej historickej totality marxistickej filozofie, ale dokonca ani na jej súčasný stav: vždy dostaneme prinajmenšom niekoľko systémov, za ktorými budú stáť rôzne školy a smery marxistickej filozofie. Nie je to teda vlastne požiadavka dnes už prekonaná, vhodná len pre klasické uzavreté systémy, len pre prísne deduktívne vedy a pod.? Takéto otázky sa niekedy kladú, myslím si však, že vyplývajú prinajmenšom z nedorozumenia a že pozitívna odpoveď na ne by znamenala koniec filozofie vôbec. Filozofia si môže akokoľvek stanoviť predmet svojho skúmania, môže si vytyčovať rôzne teoretické ciele, vždy však zostáva v rovine určitého typu logického (alebo nelogického, teda s logickým porovnateľného a logickým merateľného) myslenia, v rovine teoretických výpovedí o určitej skutočnosti. Preto bez ohľadu na to, ako filozofia *fakticky* postupujú pri plnení týchto svojich teoretických úloh, možno na výsledky ich činnosti vždy použiť kritérium systémovosti a systémovej konzistentnosti, ich pojmy, teoremy, postupy možno vždy analyzovať z hľadiska metodológie a teórie systémov. Ak aj prehlásime, že sa vzdávame ideálu filozofie ako vedy, ideálu vedeckej filozofie, nemôžeme vytvoriť filozofiu, ktorá by prekračovala hranice určitého komplexu výpovedí o určitej skutočnosti: a každý takýto komplex výpovedí možno systémovo a metodologicky analyzovať. Takejto analýze sa teda nevyhne ani scientistický, ani antropologický model marxistickej filozofie.

V tomto zmysle sú nepochybne oprávnené mnohé kritické výčitky na adresu marxistickej filozofie vyjadrené v článku P. Cmureja a J. Šefránka *Úsilie o exaktnú filozofiu* (Filozofia 4/1966). Hoci sa v tomto článku hovorí len o scientistickom modeli, majú jeho závery nepochybne všeobecnejšiu platnosť. Súhlasím s nimi: „Niet vedy, ktorá by bola ochotná sústavne trpieť toľkú rôznorodosť v názoroch, tak ohromujúci nedostatok intersubjektívnej overiteľnosti poznatkov, ich zdôvodnení, toľko zarážajúcich protirečení a nezhôd, tak málo všeobecne prijatých výsledkov (ak vôbec nejaké existujú) a tak veľa nejasností, slovného balastu a bezuzdného verbalizmu ako práve filozofia. Názorová jednota medzi prívržencami toho istého filozofického smeru sa často rozplynie ako chiméra, len čo jednotliví filozofi začnú na základe tých istých východísk rozpracúvať konkrétne problémy“ (tamtiež, 396—397). Tento môj súhlas je však podmienený: vyslovujem ho iba zatiaľ, pokiaľ sa hovorí o systémovej stránke marxistickej filozofie, pokiaľ sa o nej hovorí ako o systematickej filozofii. Celá otázka je však v tom, či s týmito systémovým pohľadom na filozofiu vôbec a na marxistickú filozofiu zvlášť vystačíme. Nepochybne, bez systému, bez úsilia o systemizáciu niet filozofie. Zároveň sa mi však zdá nepochybné aj to, že v systéme, v dokončenej systemizácii je smrť filozofie.

Na prvý pohľad je medzi týmito dvoma tvrdeniami hlboké logické protirečenie. Myslím si však, že toto protirečenie vzniká len vtedy, keď obe tvrdenia chápeme ako dve navzájom izolované a proti sebe postavené tendencie pri výstavbe celku určitého filozofického učenia. Okrem tohto postoja k veci však jestvuje aj iný postoj, v ktorom ide o nájdenie určitej dialektickej roviny, na ktorej možno tieto protikladné tendencie zjednotiť. Pokúsme sa rozobrať si ich z tohto hľadiska.

Čo znamená tvrdenie: bez systému niet filozofie?

Ak si nestanovím východiskové princípy, postuláty, ak si v zhode s nimi nezdvôdnim dané teoremy, ak neukážem, čo z čoho vyplýva a čo k čomu vedie atď.,

zostávajú v rovine čisto exoterického rozvažovania o jednotlivých témach, príležitostne vystupujúcich do popredia z nejakých mimofilozofických dôvodov. Takéto mimofilozofické (presnejšie povedané: mimosystémové, nachádzajúce sa mimo sústavy daného učenia, vonkajšie) dôvody prestávajú potom vystupovať len ako stimul podnecujúci zvonka rozvoj určitých systémových častí a stávajú sa samy osebe predmetom filozofovania. Napríklad určité aktuálne spoločenské problémy môžu byť neobyčajne dôležitým podnetom pri odstraňovaní „bielych miest na mape“ daného filozofického systému; ak však dané filozofické učenie k nim nepristupuje zo svojho systémového hľadiska, ak ich systémovo netransformuje, stávajú sa takéto problémy preň len príležitosťou pre viac alebo menej duchaplné filozofické úvahy na danú mimofilozofickú tému (takto možno pristupovať napríklad k problému rozvodovosti, samovražednosti, k problému byrokracie, demokracie atď.). V podobnej situácii bola aj začínajúca marxistická filozofia človeka, ktorá si svoj program spočiatku formulovala len ako zoznam tém, zanedbávaných v dogmatickom marxizme a vystupujúcich do popredia v súvislosti s politickým prenášaním dôrazu na humanistickú orientáciu socialistickej spoločnosti. Výrazným dokladom toho je aj prvá Schaffova antropologická práca (*Filozofia človeka*, Bratislava 1964), kde je práve takýmto exoterickým spôsobom definovaný predmet tejto vtedy novej disciplíny: ako prostý výpočet určitých, síce blízkych, ale viac-menej voľne spojených tematických okruhov (tamtiež, 7—8). Vo svojej druhej, antropologickej práci si už Schaff kladie jednoznačný systémový program, vychádzajúci z antropocentrického princípu. (*Marxizmus a ľudské individuum*, Bratislava 1966).

Čo — na druhej strane — znamená tvrdenie: v dokonanom systéme je smrť filozofie?

Ak beriem všetky systémové predpoklady ako dané a nerobím nič iné iba naplňam systém obsahom, dostávam sa do okruhu filozofickej nudy, do nemysliteľského pohybu v kruhu. Filozofia je tu totiž už hotová, predstavuje pre mňa len akúsi danú, ustálenú mieru, ktorou meriam určité premenné hodnoty, pomocou ktorej predpísaným spôsobom systému transformujem určité danosti do filozofickej roviny, do podoby určitých prvkov daného systému. To je vo svojej podstate už len mechanická práca prekladu do filozofickej reči, uplatňovanie daného systému na stále novom materiáli, naplňanie daného systému stále novým materiálom.

Demonstrujeme si tu na príklade scientistického modelu marxistickej filozofie. V tomto modeli mám predovšetkým daný určitý systém materialistickej ontológie, mám v ňom definované základné kategórie (hmota—vedomie, obsah—forma, jedinečné—všeobecné, kauzalita atď.), metodologické postupy a dialektické zákony atď. Teraz nejde o to, že sa tento scientistický model marxistickej filozofie doteraz nerealizoval, ani sa nikde dôsledne nerealizuje: v každom prípade však zostáva ideálom scientistickej orientácie v marxistickej filozofii. Predpokladajme teda, že by sa takýto ideál podarilo uskutočniť. Systémové „pravidlá hry“ mi tu predurčujú, čím sa v danom systéme budem zaoberať a ako sa tým budem zaoberať. Takým „pravidlom hry“ je napríklad predpis filozofického zovšeobecňovania. Pomocou tohto predpisu uvádzam aparát systému do pohybu, „filozoficky“ spracúvam každý nefilozofický, predfilozofický poznatok, pripadajúci do úvahy pre takéto spracovanie. V scientistickom modeli marxistickej filozofie je vytvorenie univerzálneho obrazu sveta nekonečná úloha (čím sa tento model líši od klasických uzavretých filozofických systémov, ktoré svoj obraz sveta považovali za dovŕšený): do systému tu totiž vstupujú stále nové premenné hodnoty — poznatky jednotlivých odborných, predovšetkým prírodných vied, tie sa prekladajú do filozofickej reči daného systému, zovšeobecňujú sa, robí sa z nich určitá filozofická extrapolácia, smerujúca k výkladu univerza. Napriek tomu tu však ide len o zdanie pohybu vo filozofii, pretože vlastný výklad univerza je pri tomto chápaní fakticky hotový, hoci

sa jeho obraz nepretržite dopĺňa. Napríklad objav nových elementárnych častíc, objav antihmoty, nových megasvetov atď. — to všetko pri takomto chápaní len potvrdzuje marxistické chápanie hmoty ako objektívnej reality, tézu, že hmota je nekonečne štrukturovaná; zákon zachovania hmoty a premeny energie iba dokazuje nestvoriteľnosť a nezničiteľnosť hmoty a podobne. Preto M. Prúcha (v súvislosti s kritikou tejto koncepcie v Kosíkovej *Dialektike konkrétneho*) útočí na samotnú podstatu scientizmu, keď hovorí: „Filozofia teda v Kosikovom chápaní zovšeobecňuje alebo hádam »totalizuje«, čím má vysvetliť povahu skutočnosti, vytvára najvšeobecnejšiu metodológiu, aplikovateľnú od literárnej vedy po matematickú teóriu, zjednocuje vedu, je vo svojej jednotlivoj funkcii odleskom materiálnej jednoty sveta — proste znovu vžitá tradícia“ (*Kult človeka*, Praha 1966, 24). Dokazuje, že táto koncepcia „... zostáva v zajatí scientistickej nefilozofičnosti“ (tamtiež, 25).

Takýto scientistický pohyb v systéme je v podstate to, čo označujeme ako syntetické poslanie filozofie. Proti tejto filozofickej syntéze sa v prebiehajúcich sporoch o princípy medzi marxistami ozvalo veľa hlasov, tvrdiacich, že sa už definitívne prežilo chápanie filozofie ako vedy o najvšeobecnejších zákonitostiach univerza, že toto chápanie padlo spolu s dogmatizmom. Domnievam sa, že takýto postoj k veci je jednostranný a že úlohy filozofickej syntézy sa marxizmus nezrieka a nemôže zriecť. Univerzálny výklad sveta v jeho konkrétnej totalite nám nedá žiadna odborná veda sama osebe a filozofické zjednotenie všetkých odborných vied (vytvorenie „spojovacieho mostíka“ medzi nimi); zovšeobecňovanie a extrapolácia ich výsledkov zostáva naďalej konkrétnou úlohou filozofie, ktorá vážne proklamuje svoju vedeckosť. Problém je iba v tom, či túto úlohu filozofie možno zvyľušťovať a absolutizovať, či sa s ňou dá vystačiť. Myslím si totiž, že napriek tomu, že je to úloha neobyčajne dôležitá a pre budovanie univerzálného obrazu sveta v jednote s odbornými vedami aj nevyhnutná, nijako v nej nespočíva a nemôže spočívať vlastná podstata filozofie a práveho filozofovania. Filozofovať v pravom zmysle slova totiž neznamená len jednoducho zovšeobecňovať to, čo povedali iní, extrapolovať z ich záverov svoje závery, prekladat hotové texty odborných vied do filozofickej reči. Vlastná a skutočne tvorivá filozofia sa pohybuje na hranici systému, tam, kde sa analyzujú systémové predpoklady, kde sa skúma ich oprávnenosť, kde sa konfrontujú východiská, postuláty, metodologické direktívy a postupy. A' to nielen na hranici vlastného systému ako takého, ale aj na hranici systémov odborných vied. Scientistický model syntetickej filozofie pozná len jednu rovinu týchto hraníc: tú, kde sa podľa neho končí odborná veda a kde sa začína filozofická syntéza. Sú tu však aj iné roviny: kde sa začína každá odborná veda, z čoho vychádza, aké sú jej systémové predpoklady. Už tu a predovšetkým tu má čo robiť filozofia, znepokojujúca filozofická skepsa, ktorá otriasa zdanlivo neotrasiteľné istoty, už tu a predovšetkým tu sa kladú vlastné filozofické otázky, ktorých riešenie nijako nezasahuje do kompetencie jednotlivých odborných vied, do fakticity ich systémového obsahu. Pritom však toto riešenie môže často zasiahnuť samotné východiská jednotlivých systémov, môže z nich robiť predmet sporu. V tomto zmysle tu ide o analytickú filozofiu (ktorá sa napríklad s Kantovým menom spája ako „kritická filozofia“ a s ktorou sa dnes stretávame aj pod menom „metafilozofia“). Táto analytická filozofia sa vracia k východiskám, neuspokojuje sa so systémovým rozpracúvaním východiskových istôt, ale sústreďuje sa na kritický rozbor samých týchto istôt.

Znamená to, že takáto analytická filozofia bezo zvyšku a raz navždy vylučuje svoj syntetický protipól? Domnievam sa, že takýto postoj by bol práve tak jednostranný ako predchádzajúci postoj „...»zovšeobecňovanie«, »totalizácia« a »syntéza« predstavujú neoddiskutovateľný fakt, ktorý zrejme zodpovedá určitej úplne reálnej vedeckej

a spoločenskej potrebe. Keď však filozofia nedokáže zároveň zaujať k zovšeobecňovaniu a totalizácii výsledkov špeciálnych vied patričný odstup, prijíma tým aj ona nekriticky ontologické predpoklady, z ktorých živelne vychádza špeciálna veda“ (M. Průcha, *Kult člověka*, Praha 1966, 25). V tomto zmysle je syntetická filozofia bez analytickej filozofie útekem od vlastnej filozofie, od skutočného filozofovania. Lenže na druhej strane práve tak platí, že analytická filozofia bez svojho syntetického domyslenia a dotiahnutia visí vo vzduchu, zostáva sama osebe čistým filozofickým samoúčelom, plní výlučne deštruktívne poslanie bez toho, aby ho kompenzovala zodpovedajúcim konštruktívnym poslaním. Zdá sa mi preto, že aj tu ide o dve neoddeliteľné roviny marxistickej filozofie, ktoré možno a treba rozvíjať len v ich jednote. Ak chápeme marxistickú filozofiu ako otvorený systém, môžeme ju takto dôsledne chápať len v jednote oboch týchto rovín: je to systém, ktorý neustále prekračuje svoje hranice nielen v smere nahor, v smere ďalšieho rozvoja už vytvorených systémových predpokladov, ale aj smerom nadol, smerom spätnej analytickej previerky všetkých týchto systémových predpokladov na každom novom stupni rozvoja svojho systému.

Z DISKUSIE

Július Strinka: Chcel by som hneď na začiatku celkom otvorene povedať, že mám vážne výhrady proti niektorým základným tézam referátu s. Kusého, a to napriek tomu, že niektoré jeho myšlienky a úvahy mi vcelku imponujú. Pokladám napríklad za oprávnené, ak s. Kusý upozorňuje tak na jednostrannosť antropologizmu, ako aj na jednostrannosť scientizmu, ak zdôrazňuje, že treba usilovať o ich dialektickú jednotu, o *antropologizáciu scientizmu* a o *scientizáciu antropologizmu*.

Nezdá sa mi však, že by s touto tézou bola plne konzistentná iná základná téza, ktorú s. Kusý vyslovil, a to téza týkajúca sa východiskového princípu marxistickej filozofie. S. Kusý striktné tvrdí, že „marxistická filozofia môže vychádzať len z *kozmo-centrického princípu*, ktorý charakterizuje každú materialistickú ontológiu“ a podľa ktorého „je práve svet, univerzum najvyššia konkrétna totalita, ktorá je nakoniec aj mierou človeka“. Tento kozmocentrický princíp stavia s. Kusý proti antropocentrickému princípu, „podľa ktorého je človek najvyššia konkrétna totalita a ako taký je mierou sveta a tvorí zmysel svetového diania“. Súdruh Kusý súčasne tvrdí, že tento antropocentrický princíp „predstavuje východisko subjektívneho idealizmu a je dnes príznačný pre existencializmus“.

(Aby nevzniklo nedorozumenie, podotýkam, že citujem z téz, ktoré sme dostali pred diskusiou, a nie z referátu, ktorý som predtým k dispozícii nemal. Ak sú však v referáte niektoré formulácie i trochu ohmenené, nazdávam sa — ak som na počutie dobre rozumel — že podstata názorov ostáva tá istá.)

Zamyslime sa nad spomenutými dvoma princípmi, ktoré, ako sa zdá, naozaj predstavujú dve protikladné východiská a vedú k protikladným filozofickým koncepciám. Položme si súčasne otázku, či má s. Kusý pravdu, ak tvrdí, že „marxistická filozofia môže vychádzať len z kozmocentrického princípu“.

Pre materializmus je kozmos, príroda prvotná objektívna realita, zatiaľ čo človek, ľudský subjekt druhotný. Z toho by malo logicky vyplývať, že materialistická filozofia by sa mala zakladať na tom, čo je prvotné, a nie na tom, čo je druhotné, pretože druhotné by sa nakoniec malo dať odvodiť z prvotného.

Nazdávam sa však, že pri koncipovaní filozofie a osobitne filozofie dialektického materializmu nemôžeme vystačiť iba s takýmto genetickým hľadiskom. Zabsolutizovanie

kozmodrického princípu vedie nevyhnutne k ontologickému redukcionizmu, a to vonkoncom nie je vlastné autentickému marxizmu.

Je síce pravda, že kozmos, príroda, bytie v jeho celku je svojimi časovými a priestorovými dimenziami, ako aj nevyčerpatelnou rôznorodosťou foriem pohybu a bohatosťou najrôznejších štruktúr nesúmeriteľné s človekom, jednako však práve človek, je tak z hľadiska svojej fylogénzy, ako aj z hľadiska svojej ontogénzy tou najpozoruhodnejšou enklávou bytia.

Z hľadiska fylogénzy preto, že v človeku ako v poslednom ohnivu nekonečne dlhej reťaze rôznorodých premien a vývinu hmoty až po to povestné uvoľnenie hornej končatiny akéhosi antropoidného živočicha sú vlastne inkarnované celé dejiny kozmu, a z hľadiska ontogénzy preto, že okrem tejto zhustenej koncentrácie všetkého ľudského je človeku vlastné aj to, čo nie je vlastné ničomu inému okrem človeka, teda to špecificky a výlučne ľudské. Mohli by sme teda obrátiť to, čo sme konšatovali pred chvíľou: ak je človek z hľadiska svojich časových, priestorových a iných dimenzií nesúmeriteľný s kozmom, tak kozmos z hľadiska špecificky ľudských, kvalitatívne výlučných, iba človeku vlastných atribútov je — nesúmeriteľný s človekom.

Otázka „kozmodrickizmus či antropocentrizmus“ nie je teda taká jednoduchá, aby ju bolo možné s úplnou jednoznačnosťou, tak ako to robí s. Kusý, riešiť v prospech kozmodrickizmu.

Súduh Kusý by síce mohol namietnuť, že v ontológii vybudovanej na kozmodrickom princípe sa pri definovaní povahy bytia s úplnou samozrejmosťou musia uplatniť aj špecificky ľudské atribúty, jednako sa však obávam, že v tomto zornom poli sa nemôžu náležite doceniť, že ich význam sa zatláča do úzadia, že sa tu môže presadiť skôr tendencia redukovať ľudské na prírodné. Nasvedčujú tomu aj niektoré tézy s. Kusého.

Súduh Kusý napríklad hovorí, že „práve svet, univerzum je najvyššou konkrétnou totalitou, ktorá je nakoniec aj mierou človeka“. Ak je reč o konkrétnej totalite, tak je oveľa adekvátnejšie vzťahovať ju na človeka, a nie na kozmos, svet, univerzum. On je, ako si myslím, skôr abstraktnou totalitou — aspoň pre človeka. A pokiaľ ide o názor, že svet, univerzum je mierou človeka, tak si myslím, že je to prinajmenšom veľmi nepresné. Áno, človek je predmetná bytosť a ako taká má svoje miery v obklopujúcom ho svete, je na ne, obrazne povedané, ušitý, musí ich rešpektovať, musí sa im prispôbovať, vo svojej interakcii so svetom musí s nimi rátať. Ale človek je okrem toho nadaný niečím, čo mu umožňuje prekračovať jeho dané predmetné bytie, meniť a prispôbovať si obklopujúcu ho predmetnosť, a teda meniť aj jej miery, tie miery, ktorými by sa mal podľa kozmodrického princípu iba on merať. A ďalej: kde v kozme môžeme nájsť napríklad mieru toho, čo nazývame autentičnosťou človeka, schopnosťou konať slobodne, byť zodpovedným za svoje konanie, schopnosťou zasahovať do sveta podľa autentického projektu? V akom zmysle je svet, univerzum mierou týchto atribútov človeka?

Zdá sa mi, že námietka, že vo svete, univerze je zahrnutý i sám človek a teda aj tieto jeho atribúty, nie je presvedčivým argumentom. Ak ho dôsledne domyslíme, dôjdeme práve z hľadiska kozmodrického princípu k paradoxnému záveru: keďže sa v univerze nič okrem človeka týmito atribútmi nevyznačuje, tak ich mierou môže vlastne byť — len sám človek. Dôsledne domyslený kozmodrickizmus sa takto prevracia vo svoj protipól — antropocentrizmus.

Súduh Kusý sa ohradzuje proti názoru, podľa ktorého — ako ho sám formuluje — je „človek najvyššia konkrétna totalita a ako taký je mierou sveta a tvorí zmysel

svetového diania“, a tvrdí, že tento názor „predstavuje východisko subjektívneho idealizmu“.

Myslím si, že celá vec nie je taká jednoduchá. Ak totiž vôbec pokladáme za oprávnené klásť otázku o zmysle niečoho, tak neviem, v akej inej súvislosti by ju bolo možné položiť, ak nie práve vo vzťahu k človeku. Buď samotnú otázku o zmysle pokladáme za nezmyselnú a vylúčime jej oprávnenie, alebo ak nie, tak si z jej rámca v nijakom prípade nemôžeme odmyslieť človeka — autentickú, vedomú, svojbytnú bytosť, schopnú distancovať sa od predmetného sveta, analyzovať ho, hodnotiť, pripisovať mu významy z hľadiska toho, aký zmysel majú práve pre neho, vo vzťahu k nemu, v kontexte s jeho aktivitou, zámermi, projektmi, cieľmi. Hovoriť o zmysle niečoho bez vzťahu k subjektu — a tým subjektom môže byť koniec koncov jedine človek — jednoducho nemá zmysel.

Ak sa však nechceme zrieknuť tejto veľmi závažnej kategórie a ak uznáme jej tesnú zviazanosť s človekom, hrozí nám naozaj nebezpečenstvo subjektívneho idealizmu? Áno, hrozí. Presnejšie — môže hroziť. Môže hroziť vtedy, ak človeka vytrhneme z predmetného sveta, z jeho spoločensko-prírodných väzieb, ak sa subjekt uzamkne do seba a v tejto izolácii od sveta bude chcieť nájsť úplnú sebestačnosť. Treba pripustiť, že antropocentrický princíp môže viesť aj k takýmto extrémnym záverom a koncepciám, ku koncepcii ontológie so subjektívno-idealistickými elementmi alebo dokonca k negácii akejkoľvek ontológie. Kde je však záruka, že síce k iným, ale rovnako extrémnym záverom nemôže viesť uplatnenie kozmocentrického princípu? Nemožno snáď stalskú interpretáciu dialektiky spoločenského vývoja, ktorá bola vlastne púhym rozšírením, aplikáciou všeobjímajúcej dialektiky prírody a z ktorej bol úplne vyklieštený faktor vedomej ľudskej účasti na tvorbe dejín, chápať ako jeden z prípadov takéhoto extrémneho uplatnenia kozmocentrického princípu? Ak neadekvátne uplatnenie antropocentrického princípu môže viesť k subjektívnemu idealizmu, neadekvátne uplatnenie kozmocentrického princípu vedie s ešte väčšou inerciou k mechanistickému materializmu.

Mám preto apriórne podozrenie voči zvyľuščovaniu a absolutizovaniu akéhokoľvek princípu. Každá kategória, každý pojem môže nadobudnúť pravý zmysel iba v rámci adekvátnej teórie a v kontexte s inými kategóriami a pojmami.

Súdruh Kusý tvrdí, že antropologický obrat v marxistickej filozofii je útokom proti jej systémovému ontologickému východisku. Je to naozaj tak? Je antropocentrický princíp naozaj taký cudzí autentickému marxizmu?

Myslím si, že je to hlboký omyl.

Áno, marxizmus je vo svojich základoch vedeckou filozofiou, to znamená, že je dokorán otvorený voči objektívnej realite a voči vede, ktorá skúma jej najrozličnejšie stránky a oblasti. Globálne by sme mohli povedať, že je otvorený voči kozmu, že je teda — kozmocentrický.

Ale vari sa tým úplne vyčerpáva charakteristika základných atribútov marxistickej filozofie? Je snáď marxistická filozofia iba akousi vedou vied, najvšeobecnejšou metodológiou vied, metavedou? Proti takejto redukcii sa vyslovuje sám súdruh Kusý. Uznáva význam humanistického tlaku na filozofiu, predsa sa však ohradzuje a pokladá za jednostranné tvrdenie, že poznanie sveta nie je samoúčelné, ale svoj pravý zmysel nadobúda len vtedy, keď pomáha pochopiť existenciu človeka vo svete.

Myslím si, že autentickému marxizmu naozaj nikdy nešlo o samoúčelné poznanie, ale vždy aj o osudy človeka, o humanitu. Nešlo mu iba o pravdu ako takú, ale vždy aj o využitie tejto pravdy pre človeka, o jej uskutočnenie v záujme človeka. Nestačí svet iba poznávať, treba ho zmeniť — hovorí sa v známej Marxovej téze. Marx v tom vidí základnú črtu svojej filozofie, odlišujúcu ju od predchádzajúcej filozofie. Nie

náhodou sa práve prax stala jednou z kľúčových kategórií marxistickej filozofie. Schopnosťou meniť svet je však nadaný iba človek. A meniť svet znamená vlastne pretvárať ho podľa miery človeka, humanizovať ho, poľudšťovať. Že človek pritom musí rešpektovať miery samého sveta, to je očividné. Ale rovnako nepochybné je, že človek vo svojej interakcii so svetom uplatňuje i svoje vlastné miery. Alebo je človek iba bezmocným ohnivkom v reťazi železnej determinácie a celá filozofia praxe je iba ilúziou? Nech je tak, ale ako to je, že si človek takéto otázky vôbec kladie, že problémy slobody, etiky, zmyslu atď. sú preň živými problémami?

Obávam sa, že buď tieto problémy jednoducho vylúčime z filozofie ako pseudoprotblémy (pričom sa však aj tak nevyhneme intencionálnemu aktu takéhoto svojho rozhodnutia), alebo pripustíme, že pri ich analýze jednoducho nevystačíme s tým metodologickým arzenálom, ktorý pre nás vypracovali vedy vybudované na kozmocentrickom princípe.

Nemám v úmysle eklekticky zlučovať kozmocentrický a antropocentrický princíp. Ba myslím si, že zo sémantického hľadiska na vyjadrenie toho významu, aký im pripisuje súdruh Kusý, nie sú to termíny najvhodnejšie. Predovšetkým, každý z nich sa týka iného aspektu filozofie: kozmocentrizmus gnozeologického, antropocentrizmus axiologického. Trochu zjednodušene povedané — kozmocentrický princíp je imperatívom pravdivosti filozofie, antropocentrický princíp imperatívom ľudského zmyslu tejto pravdy. Priešečníkom, v ktorom sa navzájom prelínajú a stotožňujú tieto dva významy, je ľudská prax. Pokiaľ ide teda o tú črtu marxistickej filozofie, že je to materialistická filozofia, že sa obracia tvárou k realite a nasycuje sa inšpiráciami vedy, možno v jej koncepte hovoriť o uplatnení kozmocentrického princípu. A pokiaľ ide o tú jej črtu, že to nie je nazeravá filozofia, ale filozofia praxe, že jej ambíciou je pretvárať svet (na mieru človeka), a teda nielen konštatovať pravdu, ale i skúmať zmysel vecí vo vzťahu k človeku a usilovať o realizáciu tohto zmyslu — možno v jej koncepte práve tak oprávnené hovoriť o uplatnení antropocentrického princípu. Pritom však v oboch prípadoch ide o iný aspekt, o inú stránku filozofie. Nie teda vylúčenie jedného aspektu druhým, popretie jedného princípu druhým, ale ich adekvátne využitie môže byť plodným prístupom k rozvíjaniu marxistickej filozofie. A to sa týka nielen filozofickej antropológie ako osobitej filozofickej disciplíny, ale konceptu marxistickej filozofie v celom jej rozsahu.

Ján Kocka: Dilema kozmocentrizmus či antropocentrizmus je veľmi starou otázkou v dejinách filozofie. Objavuje sa už v starom Grécku v reakcii sokratovského antropologizmu na prírodnú filozofiu. Samotné názvy nie sú najpriliehavejšie, lebo nejde o centrismus v geometrickom, priestorovom zmysle, ale o zdôraznenie východiska, primárnosti a významu kozmu alebo človeka. Ak vychádzame z najabstraktnejšej diferenciácie bytia na ja a nie-ja, pričom pod nie-ja chápeme kozmos, vychádzajú nám dve spomínané alternatívy. Z tohto hľadiska je nezávažné, či do kozmu zahrnieme len prírodu, alebo i boha, prípadne iné substancie. V prospech antropocentrizmu sa v klasickej podobe vyslovil Feuerbach (i keď iba v otázke boha): Nie boh je tvorcom človeka, ale človek je tvorcom boha. Natíska sa tu však otázka, smerujúca do dôsledkov: Nie je človek aj tvorcom sveta ako predstavy a súhrnu poznatkov?

Ak kozmocentrizmus a antropocentrizmus sú svetonázorové postoje, scientizmus a fenomenologizmus sú postoje metodologické. Scientizmus znamená preferovanie vedeckých postupov, ako sú známe z prírodných vied, a skôr vyhovuje kozmocentrizmu, kým antropocentrizmus si žiada fenomenologické postupy, opisy subjektívnych daností. Scientizmus má svoje nepopierateľné opodstatnenie v objektívnych poznatkoch, ale je neudržateľný napr. v axiologickej problematike. Hodnota ako fakt má zmysel a existenciu jedine v súvislosti s človekom, pričom človek je východiskom a mierou tejto hodnoty.

Zvýraznenie kozmocentrickej a či antropocentrickej orientácie filozofie má okrem iných aj sociálne determinanty. Kozmocentrizmus prevládal v konsolidovaných epochách, keď sa človek chápal ako prostriedok a nástroj na dosahovanie nejakých ideologických vytýčených cieľov. Antropocentrizmus sa objavoval v prelomových dobách, keď sa dokazovala fiktívnosť týchto cieľov a zdôrazňovala sa hodnota človeka ako konečného zmyslu každého konania. Tento proces sa odohráva teraz i v marxizme. Zvýraznenie antropocentrických črt marxizmu je reakciou na stalinské chápanie človeka, na jeho degradáciu na pasívneho príslušníka masy, na potlačanie jeho subjektívnych záujmov, práv atď. Súhlasím so s. Kusým, že obidva tieto postoje, o ktorých je reč, sa majú dopĺňať a že oba ako čisté typy sú krajnými absolutizáciami.

Ján Uher: Chcem vysloviť iba jednu terminologickú poznámku: Ak chceme efektívne pokračovať v diskusií a neznásobovať nedorozumenia, mali by sme si naozaj najprv ozrejmiť pojmy, s ktorými sa tu operuje. Napríklad samotný pojem kozmocentrizmus. Osobne mi nie je dostatočne jasné, aký má význam a čo tento pojem predstavuje vo vedeckej filozofii. Viem si zhruba predstaviť, čo znamená tento pojem v staršej tomistickej filozofii. Avšak čo si s ním počať vo vedeckej, notabene dialektickomaterialistickej filozofii. Tu aj vtedy, keď sa používa len ako pomocný, približný, sa mi zdá celkom nevhodný. Už aj z logického hľadiska: kozmos—centrum, čoho? Na rozdiel od toho pojem antropocentrizmus, antropocentrický je, myslím si jednoznačný a viac-menej jasný. Vieme, čo sa ním v dejinách filozofie vyjadrovalo, aj aké filozofické koncepcie a snahy vyjadruje dnes.

Tomu, o čom tu hovoril M. Kusý, rozumiem asi tak, že požaduje, aby filozofia vychádzala z *celostného*, celokozmického, celovesmírneho hľadiska, aby problematiku človeka videla v ňom. Práve na toto hľadisko sa však termín *kozmocentrizmus* dosť dobre nehodí, je mu neprimeraný, neadekvátny, ba je s ním v logickom protirečení.

Václav Černík: Ak je otázka antropocentrizmus či kozmocentrizmus skutočným problémom a ak by som si mal vyberať medzi riešením, ktoré navrhujú s. Kusý a s. Strinka, priklonil by som sa na stranu s. Strinku. Pravda, i ku koncepcii s. Strinku mám isté výhrady. Súdruh Strinka je za syntézu antropocentrizmu a kozmocentrizmu. Podľa mňa marxistická filozofia nie je ani kozmocentrická ani antropocentrická (v tom zmysle, ako o týchto termínoch hovoril s. Kusý). Ide skôr o syntézu racionálneho jadra, ktoré sa skrýva za týmito nepresnými termínmi: o syntézu názoru, že človek je produktom prírodných a spoločenských pomerov a názoru, že človek je spolutvorcom týchto pomerov, teda seba samého. Človek síce nie je mierou vecí, ale osvojuje si svet a seba samého len prostredníctvom vlastných výtvorov.

V špeciálnovednej rovine vôbec nemá zmyslu hovoriť o antropocentrizme či kozmocentrizme. Neexistuje nijaké centrum vesmíru v zmysle časopriestorovom ani v zmysle kvalitatívnom: argument o výnimočnosti človeka vo svete ťažko môže obhájiť koncepciu antropocentrizmu v danej rovine usudzovania. Pokiaľ ide o problém východiska filozofie, sú teoreticky možné tri smery jeho riešenia: buď vyjdeme z Ja (Ja pociťujem, Ja myslím), alebo z Boha (Idey, Myslenia, Vôle, Bytia-ničoty a pod.), buď z matérie. Myslím, že antinómia antropocentrizmus či kozmocentrizmus (teocentrizmus) vzniká len pri prvom a pri druhom východisku. Pri treťom sa nastoluje iba potiaľ, pokiaľ chápeme materiu v zmysle starého materializmu — len ako materiál, z ktorého sa všetko skladá. Ak si uvedomíme, že jedinou spoločnou vlastnosťou matérie, s ktorou je spätý filozofický materializmus, je jej potenciálna (bytie o sebe) a aktuálna (bytie pre nás) schopnosť odrážať sa prostredníctvom pocitov v našich teóriách, zistíme, že pri analýze ontologicko-gnozeologického východiska marxistickej filozofie sa nezaobídeme bez analýzy človeka.

Čím hlbšie budeme chápať človeka, tým hlbšie pochopíme aj svoje tzv. kozmocentrické východiská.

Pokiaľ ide o druhý problém, ktorý je o niečo reálnejší, súhlasím s názorom, že marxistická filozofia je syntetickým prekonaním jednostranného scientizmu a antropologizmu. Ak chceme nájsť cestu na ich prekonanie, musíme hľadať zdroje vzniku týchto krajností. S. Kocka už upozornil na niektoré sociálne determinanty vzniku antinómií pozitivistického „scientizmu“ a existencialistického „humanizmu“. Chceme spomenúť jednu z metodologických determinantov. Kto preskúma vývin antropologizmu buržoáznej filozofie od Kierkegaarda až po Jaspersa, Heideggera a Sartra, prípadne až po R. Heissa a E. Froma, zistí, že ako červená niť sa ním vinie myšlienka paradoxnej dialektiky. Jej podstatou je stotožnenie dialektického rozporu (a konkrétnej totožnosti) s logickým sporom, paradoxom, antinómiou, paradoxnou totalitou. Neschopnosť logiky a filozofie nájsť adekvátne logické prostriedky na vyjadrenie dialektického rozporu prejavuje sa v myšlienke prekračovania hraníc logiky a rozumu do sveta nemožnosti, absurdity, iracionálna, „metafyziky“, ktorý nie je poznateľný metódami vedy, ale iba metódami existenciálnej analýzy. Stotožnenie dialektického rozporu a konkrétnej totality s logickým sporom a paradoxnou totalitou u jedných vedie u druhých k vyhláseniam, že dialektický rozpor a konkrétna totalita je alogizmus, paradox, absurdnosť a paveda. To, v čom Jaspers vidí zmysel života, v tom Carnap vidí životný nezmysel. Existencialistický „humanizmus“ a pozitivistický „scientizmus“ sa ako antagonizmy vzájomne dopĺňajú. Jednou z nevyhnutných podmienok syntetického prekonania tohto antagonizmu je nájdenie adekvátnych logických prostriedkov na vyjadrenie dialektického rozporu a jeho vývinu ku konkrétnej totalite. Pokiaľ nevyriešime tento kľúčový problém, budú sa tendencie k jednostrannému „scientizmu“ a „humanizmu“ ustavične obnovovať.

Jiří Suchý: Dovoľte mi predovšetkým oceniť zásluhu s. Kusého za nastolenie otázek, jejichž palčivosť pociťujeme již delší dobu a k nimž přesto stále ještě přistupujeme s u nás obvyklou liknavostí a ukázněnou nerozhodností. V době, kdy se světová filosofická veřejnost intenzivně zamýšlí nad sporem scientismu a antropologismu, kdy se zvažují důsledky antropologického obratu ve filosofii, kdy se zkoumavě konfrontuje antropocentrismus s teocentrismem a ontocentrismem a kdy se zdůrazňuje antropocentrická podstata humanismu, musíme se nepochybně také my zabývat realizací všech dosud nerozvinutých myšlenkových dimenzí marxistické filosofie a odhodlat se k zaujetí jednoznačných stanovisek v probíhajících sporech. S. Kusý navrhuje určité komplexní a vnitřně konsekventní řešení, které se mi zdá v mnoha ohledech sympatické, ale které přesto zůstává zatím natolik abstraktním a pojmově nevyhraněným, že se s ním nemohu s klidným svědomím ztotožnit. Protože si myslím, že v počátečních diskuse bývají stanoviska příliš málo rozvinuta a ustálena, než aby bylo účelné je vyjasňovat pouze vzájemným kladením otázek, chtěl bych souvisleji sformulovat své vlastní stanovisko a konfrontovat ho se stanoviskem s. Kusého v celku, nikoli jen ve vytržených souvislostech.

Povaha probíhajících sporů o povahu moderní filosofie ukazuje, že klíčové otázky jejího soudobého vývoje nastolila vlastně marxistická filosofie v jedné z nejméně nápadných a zajímavých polemik, jaké kdy vedla, — v polemice s nazíravým materialismem. Marxistická kritika představ o pasivitě subjektu — tohoto základního nedostatku všeho předmarxovského materialismu — neomezila se však horizontem protivníkového chápání problémů a nespokojila se proto pouze obhájením aktivity subjektu v oblasti poznání, ale zdůraznila, že tato aktivita je jen momentem praktické aktivity člověka, pomocí níž se tento vyděluje právě z přírody jako její rozlišitelný protipól — jako subjekt. Zaujetím tohoto stanoviska konstituovala se marxistická filosofie jako „filosofie praxe“, jak se

vyjadřuje Gramsci, co do své orientace, a jako „historický materialismus“, co do praktické interpretace poznání jako sociálního fenomenu. Abychom se vyhnuli možným nedorozuměním, řekněme přímo, že podřízení poznání jednání nemá v marxistické filosofii gnoseologický smysl jako třeba v pragmatismu nebo operacionalismu, ale praxiologický, axiologický a přirozeně sociologický smysl. Nekonstatuje přitom, že poznání neovlivňuje praxi, ale ustanovuje pouze určující závislost v složité sociální korespondenci poznání a jednání, účelovou podřízenost poznání jednání. Marxistická filosofie se proto nepřipravuje k tradičnímu a netradičnímu subjektivismu jako jeho nová forma, ale vytváří nové původní praxiologické, axiologické a sociologické východisko výkladu lidského poznání, akceptované vedle marxistů také představiteli nemarxistické „sociologie vědění“.

V tomto stanovisku překonává marxistická filosofie řadu nejrůznějších filosofických absolutisací významu poznání, motivovaných přežitky kulturního idealismu a intelektuálního aristokratismu. Mám tu na mysli nejen subjektivistickou absolutisaci podstaty poznání jako procesu rozvíjeného v „nezávislosti“ na objektu, mimo kontakt, s ním a z imanentních zdrojů, ať už jde o apriorismus kantianismu nebo o „čisté poznání“ fenomenologie, ale také různé deformace jeho noetické orientace a především idealistickou inverzi jeho hodnotového smyslu. Význam poznání neabsolutisuje tedy pouze subjektivní idealismus v rovině gnoseologie, ale absolutisují ho také v dalších rovinách, odpovídajících mnohodimenzionalitě moderní filosofie, analytická filosofie, když jednostranně omezuje možnosti filosofie poznáním poznání, nebo scientismus, když mění praxi v moment poznání a přistupuje k ní jen jako k „realitě poznání“.

Moderní antropologismus, zrozený antropologickým obratem západní filosofie v prvních desetiletích našeho století, představuje zákonitou a pochopitelnou obrannou reakci filosofie proti těmto absolutisacím, hrozícím spoutat jejího neklidného tvořivého ducha omezeními nových „protimetafysických“ předsudků. Tomuto antropologismu není třeba a ani nelze upírat zásluhy, které má. Vyvrátil racionalistické předsudky o autonomii a nespornosti hodnoty poznání, popřel mezitím v skutečnosti institucionalisaci vědeckého poznání, jeho technisaci a industriálním využitím a hlavně jeho zneužitím k vojenským účelům, odsoudil jeho reistickou a gnoseologickou jednostrannost, odhalil jeho idealistickou omezenost a iluze. Měl nepochybně pravdu v tom, že poznáním se nevyčerpávají lidské duševní potence a že proto není s to naplnit duševní život člověka, zejména, je-li mu toto svou orientací a svými prostředky tak odcizeno, jako je tomu v jeho dnešní scientistické podobě. Nový antropologismus se snažil střízlivěji a vyváženěji posoudit úlohu poznání v životě člověka a společnosti a překonat škodlivé důsledky jeho scientistické deformace oživením jeho zájmu o věci člověka. Chtěl osvobodit poznání od schémat reflektivního a diskursivního myšlení a přiblížit ho autentičnosti duševního života člověka jako prožívání.

Všechny tyto zásluhy antropologismu neměly by nám však zastírat důležitou skutečnost, že ne všechny jeho formy, a dokonce ani ne většina z nich, dospívaly k antropocentrickým axiologickým závěrům. Tím se konečně dostáváme k nejvlastnější podstatě dnešních sporů o humanistické poslání soudobé filosofie. Paradoxní závěr, že antropologický obrat moderní buržoasní filosofie nevedl k antropocentrickým stanoviskům a k humanistické etické aktivitě je snad třeba nejprve ilustrovat. Zamysleme-li se například blíže nad axiologickou podstatou Schelerovy antropologie, těžko nám může uniknout její myšlenková závislost na reakčních tradicích německé „Lebensphilosophie“, která se projevuje snad nejvýrazněji právě v převzetí hodnotového podřízení člověka spekulativně pojatému „životu“. S tímto axiologickým heterocentризmem se setkáváme také v případě Jaspersovy filosofie existence, která podřizuje člověka „transcendenci“, nebo u Heideggerovy existenciální filosofie, která podřizuje člověka „bytí“. Povaha ultima-

tivních hodnot se ve všech těchto případech sice mění, ale podstata věci zůstává nezměněna: ultimativní hodnotou axiologie není člověk, ale cizí, spekulativně konstituovaná entita. Uvedené antropologie se tedy sice zabývají člověkem, ale nepovažují ho za vrcholnou hodnotu a nejvyšší kritérium hodnocení lidské aktivity, nejsou antropocentrickými, ale heterocentrickými antropologiemi.

S tohoto hlediska je tedy třeba velmi stroze rozlišovat mezi pojmy antropologismus a antropocentrismus. Antropologismus je především gnoseologickým pojmem, na rozdíl od axiologického pojmu antropocentrismus, a má-li ještě navíc nějaký axiologický smysl, omezuje se jeho platnost pouze v rámci vztahu člověka k poznání. Obzor antropologie je však mnohem širší, než je rámec sporu antropologického a scientistického principu, a právě obecnost tohoto obzoru opravňuje antropologii — společně s ontologií — k meritorním axiologickým závěrům, v našem případě k formulaci antropocentrického stanoviska.

Obě základní axiologické posice, konstituované dějinami filosofie — antropocentrická a heterocentrická — zhodnocují tedy vztah člověka k světu v celém jeho rozsahu a platnosti, nejen jeho vztah k poznání. Antropocentrismus může přitom stejně jako heterocentrismus nabývat velmi rozmanitých forem, souvisejících s vývojem filosofických představ o člověku i o světu. Filosofie však v žádném případě nemůže vybočit z alternativy, před kterou ji staví bivalentnost ultimativního hodnocení: musí se stavět buď na stranu člověka nebo proti němu.

Proti antropocentrismu se zpravidla vznášejí námitky, že není o nic méně libovolným postojem nežli heterocentrismus a že je navíc — vzhledem ke své subjektivnosti — daleko jednostrannějším axiologickým stanoviskem. V tomto duchu bývá také nejčastěji odmítán socialistický humanismus jako naprosto neslučitelný s materialistickým a deterministickým smyslem marxistického myšlení. Myslím si, že námitky tohoto druhu nechápou podstatu věci a ignorují rozdílnost jednotlivých myšlenkových dimenzí marxistické filosofie.

Antropocentrismus je takovým filosofickým postojem a principem, v kterém vyúsťuje pochopení funkčního poslání filosofie jako formy společenského vědomí — a nejen filosofie, ale jakékoliv lidské aktivity vůbec — v obecnou formulaci zásady prospěšnosti a služebnosti *lidské aktivity — člověku*. V tomto smyslu je antropocentrismus, zásada, že člověk je středem lidských účelů, obecnou normativní podmínkou prospěšnosti a účelnosti lidského poznání a jednání stejně, jako je heterocentrismus jejich zásadní obecnou překážkou. V antropocentrické konfrontaci lidské aktivity s člověkem jako s jejím nejvyšším účelem a kritériem prověřuje se její rozhodující smysl a utvrzuje se jako smysluplná, slouží-li člověku, nebo jako absurdní, obrací-li se proti němu, jeho potřebám a zájmům.

Jako takový ukazuje se antropocentrický princip axiologie, na rozdíl od heterocentrického, plně slučitelným nejen se subjektivními zájmy člověka, ale současně také s objektivním člověko-středním smyslem lidských dějin jako progresivního procesu emancipace člověka. Teprve, když ho přeneseme z axiologie do gnoseologie, ztrácí svoji objektivní oprávněnost a mění se v subjektivistické východisko poznání. Budeme-li například nazývat filosofické důsledky takto gnoseologicky aplikovaného antropocentrismu i nadále humanismem, jako se s tím setkáváme třeba u Schillera, budeme dávat prostě pojmu nový smysl a nebudeme tedy už hovořit o antropocentrické antropologii, ale o subjektivně idealistické gnoseologii.

Antropocentrismus, jak se přesvědčujeme i na této jeho omezené aplikovatelnosti, není tedy libovolným postojem, ale zákonitým axiologickým důsledkem jistých antropologických a ontologických předpokladů, nutným výrazem superiority člověka v jeho vztahu ke světu, toho, že právě člověk je aktivním nositelem tohoto vztahu, že je jeho subjektem

a nikoli objektem. Svoje nezvratné empirické zdůvodnění nachází v celém historickém pokroku tvořivé aktivity člověka, rozšiřující hranice jeho objektivní svobody a stupňující jeho nezávislost na slepé přírodní determinaci.

Je možné nakonec namítnout, že filosofie, která do sebe pojímá antropocentrický princip jako svůj organický moment stává se nevyhnutelně antropomorfní filosofií, protože pohlíží na svět lidskýma očima a přistupuje k němu z hlediska lidských potřeb a zájmů. Je tomu skutečně tak, ale co tento fakt vlastně znamená?

Znamená to, že lze tento její antropomorfismus jednoduše ztotožnit se subjektivistickým absolutismem, ignorujícím historickou a kosmickou relativnost člověka? Člověk přirozeně není absolutním komponentem světa, který by byl dán vždy a stejným způsobem. Nezapomínejme však, že filosofie zůstává účelným výtvorem člověka, nezávisle na tom, jaké bude její stanovisko k této nesporné skutečnosti. Cožpak je myslitelná filosofie, která by nebyla antropomorfní svou ideální formou, obsažností, zaměřením i sociálním posláním? Tento její formální antropomorfismus však nijak nevylučuje kosmomorfismus jejího obsahu, neboť právě a pouze jeho prostřednictvím se naplňuje její vlastní noetický smysl. Právě v hluboce lidských účelech lidského poznání tkví rozhodující pohnutky jeho kosmomorfismu, neboť člověk nevytváří světový názor, aby dal průchod svým ilusím o světě, ale aby sformoval jeho ideální model jako prostředek své praktické orientace ve světě. Podmínkou úspěšnosti této orientace je isomorfie světového názoru a reálného světa a je-li svět kosmem zahrnujícím člověka, musí být tedy světový názor člověka kosmomorfickým. Antropomorfismus a kosmomorfismus nelze proto považovat za filosofická určení, která by se navzájem vylučovala, pokud charakterisují rozdílné stránky určitého filosofického systému. Filosofie může být antropomorfickou, aniž musí přitom skládat daň subjektivismu a může se ho naopak dopouštět, neuvědomuje-li si svoji lidskou zprostředkovanost, omezenost svých ideálních výsledků, jejich utilitární zaměřenost a vystupuje-li jako uzavřená a absolutní pravda.

Filosofie, která dospívá k antropocentrickým vývodům, nemusí tvrdit, že je člověk demiurgem, světa, jeho absolutním momentem a onnipotentním vládcem. Stačí ji respektovat skutečnosti a omezit se zjištěním, že tam, kde a kdy se člověk vyskytne, vyděluje se prostřednictvím praxe a poznání z přírody jako její svébytný moment, staví se proti ní, činí ji objektem své tvořivé aktivity a pomocí ní ji podřizuje stále širší a účelnější kontrole. Antropocentrismus je tedy jen axiologickým výrazem rostoucí moci člověka nad přírodou v přírodě, společnosti i v něm samém a pochopení té skutečnosti, že rozhodující silou lidské emancipace je on sám v spolupráci s druhými lidmi. Jedině díky tomu může se stát antropocentrismus obecným orientačním principem procesu lidské emancipace a jeho ideovou silou, zasluhující rozhodnou filosofickou obranu.

Michal Topol'ský: Keď počúvam našu diskusiu okolo otázok, ktoré v úvodnej prednáške nastolil s. Kusý, prichodia mi na um dve nepríjemné skutočnosti. Prvá sa týka sťažnosti nás filozofov na neuznanie významu našej práce, a to priam na najvyšších miestach, a druhá zas názoru našej širokej verejnosti, ktorá sa tiež čoraz viac pýta, čo je to vlastne filozofia a načo nám je.

Tieto otázky ma však pri tejto príležitosti netrápia náhodou. Pravda je totiž taká, že keby som v prediskutovanej problematike nemal „po svojom“ jasno a keby som tu nemal svoje pevné a vypracované stanovisko, veru by som sa aj ja pýtal, o čo vlastne v dnešnej diskusii ide. Kde je koreň zla?

Koreň zla — podľa mojej mienky — treba hľadať vlastne v neujasnenosti základných pojmov. Lebo naozaj len čo sa pustíme do debaty okolo problémov kozmocentrizmu a antropocentrizmu „ako takých“, vzatých samých osebe, už aj naša polemika musí dostať

v určitom zmysle stredoveký charakter. Prvou príčinou toho bude fakt, že pojmy samy robíme základným východiskom a že ich teda určitým spôsobom *substancializujeme*, nevidiac v nich „iba“ subjektívne spracovanie určitého objektívneho obsahu, a po druhé, že si na základe uvedeného neuvedomíme svoju osobnú zaangažovanosť v interpretácii sporných problémov. O tom, že každý z nás sa potom usiluje mať stoj čo stoj svoju pravdu, svedčí práve naša diskusia. Preto je otázka: ako teda správne rozhodnúť? Ku ktorému stanovisku a diskutérovi sa pridať? Skrátka — kto z nás má pravdu?

Že v diskusii vznikla takáto situácia, na tom má vinu čiastočne aj sám s. Kusý, i keď inak s obsahom jeho úvodného slova v podstate súhlasím. Bol to však on, čo vnesol do diskusie neujasnené pojmy, keď totiž pilierom svojej prednášky a analýzy urobil otázku kozmocentrizmu či antropocentrizmu a keď vzájomný vzťah a rozbor týchto pojmov robil len porovnávaním ich vnútorných, rýdzo pojmových obsahov. Ináč povedané, keď nevenoval dostatočnú pozornosť ich histórii a determinantom, nuž potom ani nebol možný iný postup ako ten, ktorého sme svedkami a ktorý dokazuje, že údajne kozmocentrizmus a antropocentrizmus si vôbec neprotirečia, že sa nevyklúčujú, ale skôr podmieňujú a pod. Ba potom ťažko polemizovať aj s námietkami či upozorneniami, ktoré hovoria, že ak by sme sa postavili na stanovisko kozmocentrizmu, potom to vraj nie je nič iné ako niekdajší starý teocentrizmus, a ktoré preto radia hľadať východisko radšej v antropocentrizme. Keby však bol s. Kusý postavil proti sebe pojmy adekvátnejšie, situácia by hneď bola bývala iná. Tými adekvátnymi pojmami sa mi zdajú byť na jednej strane dialektikomaterialisticky pochopené objektívno (hmota) a na strane druhej tak isto marxisticky interpretované subjektívno (vedomie).

Čo by v tomto prípade muselo byť hneď mimo diskusie? Musela by ním byť skutočnosť, že tieto dva fakty, javy, tieto dve reality nemožno vôbec priamo porovnávať. Nevyklúčujú sa síce absolútne, naopak, druhá nadväzuje na prvú a závisí od nej, avšak keď je reč o ich vzťahu, ak hovoríme o antropocentrizme, tak to nijako nemôže byť úvaha na tej istej rovine, na ktorej sa nachodí obsah pojmu kozmocentrizmus. Tento druhý znamená totiž objektívne viac, predstavuje celok, totalitu, absolútne, súcno (i keď trochu špecifikované) bez hraníc a bližšieho určenia, zatiaľ čo obsah pojmu antropocentrizmus môže byť už len jedinečným jeho prípadom. Druhá skutočnosť, ktorá by sa potom tak isto ukázala samozrejmosťou, je fakt, že reč o čomkoľvek inom, vychádzajúc z takto pochopeného kozmocentrizmu, môže byť už len uvažovaním o jeho existenčných prípadoch, formách či historickom formovaní vôbec.

Ale je ešte jeden vážny dôvod, prečo by bolo bývalo dobré použiť v diskusii ako základ uvedené adekvátnejšie termíny. Je ním okolnosť, že sa proti týmto termínom vystupuje dnes tak či onak, ale veľmi často zamietavo. Aj tu v diskusii sme sa stretli napr. s názorom, že o objektívne možno hovoriť len tam, kde je subjekt, a subjekt je vôbec podmienkou objektu! Podobne sme si mohli prednáškom prečítať v českom Filosofickom časopise (roč. 1966, č. 6) v článku J. Polivku, že znak objektivity nemôže byť vôbec totožný s materialistickým princípom a že preto aj leninská definícia hmoty ako rýdzej objektivity je dnes už nedostatočná. Ako argument sa pritom uvádza, že predsa aj každý veriaci považuje svojho boha za objektívneho, že Hegel za takého objektívno vyhlásil absolútneho ducha atď.

Nuž naozaj by bolo bývalo dobré aj diskusiu o východisku, zmysle a charaktere marxistickej filozofie začať práve tu. Keby sme si boli na základe toho ozrejmili, o čo vlastne ide, keď je reč o kozmocentrizme a antropocentrizme, keby sme boli pochopili, že uvedené a mnohé iné podobné námietky proti dialektickému materializmu vyplývajú zo zamieňania pojmov alebo priamo povedané — z neznalosti vecí, potom by diskusia hneď bola musela ísť iným smerom a bola by sa musela rozvíjať iným spôsobom.

Predovšetkým by sa bola musela držať presných principiálnych hľadísk. To znamená, keď je aj pravda, že objekt neexistuje bez subjektu, diskusia vedená uvedenými zásadami by bola hneď prišla na to, že vzťah subjekt—objekt je inej povahy ako vzťah objektívno—subjektívno alebo — hovorené terminológiou s. Kusého — vzťah kozmocentrizmu a antropocentrizmu. Prvý sa totiž týka gnozeológie a druhý ontológie; prvý je problémom poznania a poznateľnosti a druhý problémom bytia. Keby diskusia bola bývala v tomto zmysle obozretná, t. j. principiálna, nemenej presnejšia a pozornejšia, bola by musela byť aj keď jej išlo o otázku človeka, subjektu, jeho vzniku a úlohy, teda o jeho autenticitu, aby som použil tento známy a dnes u nás módný existencialistický pojem. Nie, nemyslím, že by sa tým tejto problematiky bola vzdala alebo musela vzdať. Naopak. S existencializmom síce nesúhlasím, a to v princípe, ale na druhej strane mu predsa len priznávam zásluhu v tom, že prinútil marxistických filozofov venovať väčšiu a najmä analytickejšiu pozornosť človeku, ako to robili skôr. Lebo zatiaľ, čo im skôr stačilo viac-menej heslo, že „človek — to znie hrdo,“ zabúdajúc pritom aj na druhú časť tejto Gorkého výpovede, t. j. časť, v ktorej M. Gorkij upozorňuje — „a živých si vážite“, opakujem, zatiaľ čo tak bolo donedávna, dnes otázka človeka sa predsa len čoraz častejšie a ostrejšie podčiarknuť, je okolnosť, že sa tam dostáva na základe rozvádzania objektívnych, vedeckých, t. j. dialektickomaterialistických princípov, alebo inak povedané, presne tak, ako to robili Marx, Engels, Lenin už v základných svojich prácach. Lebo — darmo sa to oponentom tohto názoru nepáči — klasici marxizmu to naozaj takto robili! Bol to práve historický materializmus, ktorý prvý ukázal a dokázal, že hoci človek vznikol na pleciach prírody, tým, že vznikol súčasne v nových prírodno-spoločenských pomeroch a procesoch, tým dal prírode aj nové dimenzie a začal meniť jej zmysel i charakter, t. j. začal ju poľudšťovať.

Čiže, inak povedané, diskusia o človeku a jeho autenticite by teda ani tak nebola z nášho stretnutia zmizla, no netratila by zbytočne čas na rozvíjanie rozporného úsilia, podľa ktorého v jednom prípade človek je taká skutočnosť, ktorá je historicky bez zvyškov nevysvetliteľná, lebo človek je čosi viac ako príroda, a v druhom prípade úsilia ubrániť prirodzenosť a vnútornú objektívnu logiku aj najkrajšej ľudskej vlastnosti, ktorou je jeho snaha — i keď pritom vychádza z nevyhnutnosti — orientovať sa v smere možností, alebo, inak povedané, úsilie o obranu historického pôvodu jeho myšlienkovvej, intencionálnej gnozeologicko-praktickej metódy atď.

Naopak, namiesto tejto zbytočnej námahy boli by sme mali viac času venovať sa otázkam, ako sa zbaviť nejasností, ktoré nás v rozpracúvaní filozofickej problematiky posledne zavalili. Lebo že takéto problémy nás naozaj trápia, je všeobecne známe.

Boli v diskusii aj iné problémy, ktoré by si boli vyžiadali serióznú, t. j. principiálnu analýzu. Stačí, keď pripomeniem, že mnohé spory a nedorozumenia v tejto diskusii vyplývajú naozaj z nedostatočnej principiálnej ujasnenosti a tomu zodpovedajúcej logickej disciplíny. A čo je to za chybu, pochopí každý, kto z dejín vie, že všade tam, kde kedykoľvek bol v myslení sám princíp v neporiadku, veda mohla mať charakter iba ak „dobré“ premysleného eklekticizmu. Avšak eklekticismus vo vede to už nie je iba choroba, ale priamo smrť vedy!

Karol Kasal: So stanoviskom M. Kusého je možné a nevyhnutné súhlasiť potiaľ, pokiaľ v riešení vzťahu kozmologického a antropologického princípu rozvíja myšlienku o štrukturálnej členitosti vzťahu materiálno-ideálne. Avšak treba prízvukovať aj skutočnosti, že kozmologický a antropologický princíp nehodnotí ako princípy axiologické a v tomto zmysle nestanoví ich hierarchiu, ale rieši ich vzťah ako východiskový predpoklad budovania marxistického filozofického systému. Kozmologický princíp už len

z genetického hľadiska má v tomto význame nespornú prioritu a umožňuje interpretovať postavenie človeka v kozmickom celku.

Myslím však, že z metodologického hľadiska je veľmi problematické interpretovať hocijaké pojmy, teda aj kozmologické a antropologické pojmy bez toho, že by sme ukázali na to, v akom systéme fungujú. Bez toho nie je možné postihnúť ich objektívnu dialektiku. Preto sa M. Kusému podľa mojej mienky podarilo správne interpretovať spor o systémové východisko marxistickej filozofie, ale menej úspešný už bol pri výklade fungovania týchto princípov v systéme marxistickej filozofie.

Vedecká metodológia musí ukazovať nielen vzájomnú väzbu rozmanitých princípov a kritérií, ale aj ich špeciálnu funkciu v celkových i zvláštnych problémoch filozofie. Z tohto hľadiska by sa zdalo účelnejšie zjednotiť obidva aspekty: aspekt východiska pri budovaní teórie a aspekt fungovania princípov v teórii. Tu by sa ukázalo, že význam každého princípu je relatívny a vždy z iného aspektu relevantný. Hoci mnohé iné aspekty problému M. Kusý neriešil, predsa len správne poukázal na dominantný význam kozmologického princípu z hľadiska vzniku a závislosti človeka od prírody. Na škodu veci však neakcentoval, že objektívne je nielen prírodné, ale tiež špecificky ľudské, hoci myslím, že to predpokladá. Vystúpenie M. Kusého považujem za závažný prínos v teoretickej polemike proti subjektivistickému antropologizmu, ktorý je v súčasnosti módou.

František Chrovát: Podľa mojej mienky väčšia časť diskusie sa nedotýkala hlavného jadra referátu. Referát si cením predovšetkým preto, lebo poukázal na skutočnosť, že niektorým súdruhom sú nejasné hranice medzi rozvíjaním marxistickej filozofie, jej modernizáciou a opúšťaním pôdy marxistickej filozofie, prechodom na nemarxistické pozície. Najviac sa diskutovalo o otázke, či marxistická filozofia je antropocentrická alebo kozmocentrická. Myslím však, že by bolo bývalo lepšie, keby sme si boli ujasnili podstatu marxistickej filozofickej pozície, jej rámec, aby nenastala taká situácia, že by sme ani my, členovia Slovenskej filozofickej spoločnosti, nemali viac-menej jasný a jednotný obraz o tejto otázke. A určitá jednota — i keď nikdy nemôže byť absolútna — je nevyhnutná pre nás už len preto, lebo je medzi nami veľa pedagógov, a nemali by nastaf stav, že by jedni neuznávali za marxistické to, čo učia iní.

Pokiaľ ide o problém, či je marxistická filozofia kozmocentrická alebo antropocentrická, dovoľte mi poznamenať, že nepovažujem vôbec za správne stavať takto otázku. Marxistická filozofia nehľadá, nepotrebuje a ani neuznáva nijaké „centrum“, okolo ktorého sa otáča. Predsa však považujem referát i diskusiu za veľmi užitočné, lebo nám ukázali, v čom spočívajú mnohé z našich nejasností, a to pomôže našej spoločnosti zamerať jej činnosť správnym smerom.

Miroslav Kusý (záverečné slovo): Celá diskusia k môjmu referátu sa sústredila len na prvú spornú otázku z otázok, ktoré som tu nastolil: na spor medzi antropocentrizmom a kozmocentrizmom. Diskutujúci mi prepáčlia, ak sa nebudem vyjadrovať ku každému polemickému príspevku zvlášť a sústredím sa len na celkové bližšie objasnenie stanoviska, ktoré som v tomto spore zaujal. Dovoľte mi, aby som si zvolil jediného partnera, s ktorým sa pokúsim v polemike toto svoje stanovisko zdôvodniť -- A. Schaffa. Nie preto, že tu nie je prítomný a nemôže sa brániť, ale preto, že v jeho antropocentrickom stanovisku (sformulovanom v práci *Marxizmus a ľudské individuum*) sa koncentruje prevažná väčšina námietok mojich oponentov.

V prípade uvedeného sporu som sa jednoznačne postavil na stranu kozmocentrizmu. Nie je to však príliš jednostranné, zaujaté, dogmatizmom zaväňajúce stanovisko — zvlášť ak ho konfrontujeme so stanoviskom, ktoré som zaujal v oboch ďalších sporoch, kde

som sa usiloval nájsť možnosť dialektického zjednotenia protikladných tendencií? Domnievam sa, že aj prvé stanovisko je oprávnené a zdôvodniteľné, pretože tu ide o spor iného typu ako v oboch ďalších prípadoch. Scientizmus a antropologizmus sú dve roviny filozofického bádania, ktoré sa navzájom prelínajú: preto ich dialektická jednota je za určitých predpokladov možná. Syntetická a analytická filozofia sú dve metodologické orientácie, ktoré sa navzájom dopĺňajú: ich dialektická jednota je v rámci marxizmu nevyhnutná. Antropocentrizmus a kozmocentrizmus sú však dva také protikladné východiskové princípy, ktoré sa navzájom vylučujú: ak prijmeme jeden z nich za východiskový princíp systému marxistickej filozofie v jej celku, negujeme tým samým druhý, opačný princíp.

Zdôrazňujem: v tejto súvislosti hovorím výlučne o východiskovom princípe komplexného, úplného systému marxistickej filozofie, čím sa ešte nedotýkam otázky zmyslu, zamerania, cieľa, pre ktorý sa marxistická filozofia buduje a v ktorom vyúsťuje. Antropocentrické východisko vedie k autonómnej, bezpredpokladovej filozofii, ktorá sa usiluje vybudovať svoj systém na nejakej nezvratnej základnej istote, ktorá by už sama osebe bola obsiahnutá vo fakticite ľudského subjektu: takouto istotou má byť napríklad Ja, Descartovo Cogito, subjektívna danosť, ľudská existencia, vedomie individua a podobne. Proti takémuto autonómnemu východisku stojí heteronómne východisko, ktoré je vo svojom najvšeobecnejšom určení ontocentrické. Heteronómne východisko prekračuje hranice fakticity ľudského subjektu tým, že postuluje nejaký mimo-subjektívny, teda neautonómny ontologický predpoklad, ktorý kladie do základov daného filozofického systému. Takýmto ontologickým predpokladom môže byť napríklad boh ako najvyššia konkrétna totalita: v tomto prípade sa dostávame k teocentrizmu. Heteronómna filozofia sa však nestotožňuje s teocentrickou filozofiou, ona je len jedným krajným prípadom uplatnenia heteronómného stanoviska. To si jasne uvedomuje aj A. Schaff, keď hovorí: »heteronómia« je teda vo vzťahu k »teocentrizmu« širším a nadradeným pojmom“ (*Marxizmus a ľudské individuum*, Bratislava 1966, 113). Schaff však tento rozdiel vidí iba v tom, že úlohu boha tu môže prevziať napríklad aj heglovská absolútna idea (tamtiež). To je zrejme príliš úzky a jednostranný výklad heteronómie: okrem teocentrizmu a od neho odvodených stanovísk je predsa heteronómne aj také iné protikladné stanovisko, ktoré postuluje ontologický predpoklad samého univerza ako najvyššej konkrétnej totality, t. j. kozmocentrické stanovisko. Kozmocentrizmus nemožno podriaďovať teocentrizmu, pretože sú oba heteronómne — práve tak ako v inej rovine nemožno materializmus stotožniť s idealizmom preto, lebo sú oba monistické. Ako je v rámci monizmu nezmieriteľné protirečenie medzi materializmom a idealizmom, tak isto je v rámci heteronómie nezmieriteľné protirečenie medzi teocentrizmom a kozmocentrizmom. Ak je to tak, potom nemožno postaviť proti sebe len autonómny antropocentrizmus a heteronómny teocentrizmus, pretože je to len jedna stránka protirečenia; jeho druhou stránkou je vzájomné vylučovanie sa medzi tým istým autonómnym antropocentrizmom a druhým, opačne heteronómnym kozmocentrizmom. Táto stránka je dokonca omnoho dôležitejšia, podstatnejšia ako prvá, pretože v prvom prípade ide len o protirečenie medzi dvoma typmi idealizmu, zatiaľ čo v druhom prípade je to protirečenie medzi idealizmom a materializmom (bez ohľadu na to, či idealizmus vystupuje ako autonómny — teda subjektívny, alebo ako heteronómny — teda objektívny).

To sú nakoniec celkom známe veci: z ich riešenia vyplýva aj riešenie špecifického problému zaradenia filozofickej antropológie do celkového systému marxistickej filozofie. Bude to antropológia antropocentrická, teocentrická alebo kozmocentrická? Bude to antropológia autonómna alebo heteronómna?

A. Schaff akceptuje autonómnú antropocentrickú antropológiu. Prečo? Najprv si všimnem jeho dôkaz z opaku: „V druhom prípade, keď antropológia akceptuje ako svoje východisko nadľudský svet, boha, nadprirodzené sily, absolútnu ideu, svet objektívnych hodnôt a podobne, človek nie je východiskom, ale jej cieľom. V takom prípade je antropológia *teocentrickej* povahy, lebo vychádza z náboženskej viery (čo je v tradičných antropológiách najčastejším prípadom) alebo širšej — *heteronómnej* povahy, pretože ide o vplyv nadľudského, ale nie nutne nadprirodzeného činiteľa v jeho tradičnom chápaní“ (tamtiež, 113). To je jasné: ak je každé heteronómne stanovisko v jeho chápaní len rozvinutím teocentrizmu, zostáva marxizmu len autonómne antropocentrické stanovisko pri budovaní jeho antropológie. Je to však skutočne jediná možnosť?

Nie, pretože heteronómne východisko antropológie nemusí znamenať, že vychádzame z náboženskej viery v nadľudský svet a v nadprirodzené sily. Môže to byť materialistický ontologický predpoklad objektívneho sveta mimo človeka, do ktorého je síce človek začlenený, ale ktorý človeka presahuje a determinuje. Otázka teda stojí takto: vyjdeme z ontologického statusu človeka, z prírodno-historického determinizmu, ktorým je ontologický status určený, alebo z čistého „autentického človeka“, z jeho autonómie? V prvom prípade sa dostávame na kozmocentrické, v druhom na antropocentrické stanovisko. Je koncepcia ľudského individua východiskom alebo produktom, cieľom? Ak je cieľom, hovorí Schaff v predchádzajúcom úryvku, ide o teocentrickú antropológiu. Lenže práve tak môže ísť aj o diametrálne protikladnú heteronómnú antropológiu — a to kozmocentrickú. To si nakoniec uvedomuje aj Schaff, keď o dve strany skôr uznáva: „V reálnom procese bádania a úvah nie je však koncepcia ľudského individua východiskom, ale *cieľom*“ (tamtiež, 111–112). Dáva človek zo suverenity svojho autonómneho postavenia zmysel svetu, svetovému daniu, alebo ho len v ňom odhaľuje, je tento zmysel v človeku alebo vo svete? V prvom prípade ide o antropocentrizmus, v druhom o kozmocentrizmus. Nachádza človek svoju autenticitu len v sebe samom alebo vo svojom vzťahu k svetu? V prvom prípade ho chápeme antropocentricky, v druhom kozmocentricky. Kozmocentrizmus znamená, že svet je autentický sám v sebe, zatiaľ čo človek sa stáva autentický len vo svojom vzťahu k svetu.

Schaff veľmi jasne formuluje marxistické stanovisko: „Problém ontologického statusu jednotlivca sa v rámci marxistickej koncepcie jasne rieši: ľudské individuum je súčasťou prírody a spoločnosti a to určuje jeho ontologický status. Je to mysliača súčasť prírody, ktorá vedome pretvára svet a ako taká je súčasťou spoločnosti. Ako prírodno-spooločenský celok nepotrebuje pre svoje vysvetlenie nijaké iné faktory, len objektívnu skutočnosť“ (tamtiež, 112). Lepšie sa to ani nedá povedať. Z takéhoto stanoviska by teda malo jednoznačne vyplývať heteronómne kozmocentrické východisko marxistickej antropológie. Práve tu však u Schaffa nastáva nepochopiteľný obrat (ktorý je, pravda, veľmi „pochopiteľný“, keď si uvedomíme jeho redukciu každej heteronómie len na nejakú modifikáciu teocentrizmu). Po predchádzajúcich slovách Schaff totiž bezprostredne pokračuje: „Takto definované riešenie problému ontologického statusu ľudského jednotlivca, ktoré vychádza z marxistického názoru ako celku, umožňuje vybudovať dôsledne *antropocentrickú* filozofickú antropológiu, a preto i antropológiu *autonómnú* vo zvláštnom zmysle slova“ (tamtiež, 112).

Áká má byť táto „dôsledne antropocentrická antropológia“? Pravdaže, nemôže vychádzať z prírodno-historického determinizmu, z hľadiska ktorého vonkajšie mimoludské faktory určujú ontologický status jednotlivca, pretože takáto antropológia „nepotrebuje nijaké mimoludské dodatky a skúma svet človeka ako jeho vlastný *výtvor*“ (tamtiež, 112). Ako sa však potom hneď na to dá povedať, že „iba takúto antropo-

lógiu možno súvisle spojiť s materialistickým svetonázorom“ a odvolávať sa pritom dokonca na Engelsa, ktorý „svojho času definoval materializmus ako chápanie skutočnosti, ktoré nepotrebuje nijaké doplnky zo sféry mimo seba“? (tamtiež, 112). Veď je to logicky neprípustné miešanie rôznych vecí, „quaternio terminorum“, pretože v prvom prípade hovoríme o vysvetlení jednotlivca zo seba samého a sveta z tohto jednotlivca ako jeho výtvor (čo je skutočne čistý autonómny antropocentrizmus), zatiaľ čo v druhom prípade Engels hovorí o vysvetlení sveta z neho samého a všetkých jeho zložiek — včítane človeka — z tohto sveta (čo je zase vo vzťahu k „autentickému človeku“ čistý heteronómny kozmocentrizmus).

A Schaff pokračuje takto: „Takáto antropocentrická, a v dôsledku toho materialistická antropológia je zároveň *autonómna* v tom zmysle, že svet človeka sa chápe ako *nezávislý* od akýchkoľvek síl mimo tohto sveta (t. j. mimo prírody a spoločnosti), že sa chápe ako *výtvor* človeka“, (tamtiež, 112). Tu pokračuje ten istý lapsus ako v predchádzajúcom Schaffovom texte a len viac vystupuje do popredia jeho rozpornosť. O autonómii čoho vlastne ide? O autonómii človeka ako takého? O autonómii sveta človeka, ktorý je obsiahnutý v človeku a je jeho výtvorom? Potom je to skutočne čistý autonómny antropocentrizmus. Alebo ide o autonómii sveta vôbec, zatiaľ čo človek a svet človeka je závislý od tohto sveta vôbec, od prírody a spoločnosti v jeho rámci? Ak je to tak, potom je to heteronómny kozmocentrizmus. Avšak Schaff jedným dychom zmiešal obe tieto diametrálne rozličné stanoviská dohromady a predkladá nám výsledok tohto zmäteného postupu ako autonómnu antropocentrickú antropológiu.

Z celého tohto rozboru nám teda aj naďalej jednoznačne vychádza, že marxistická filozofická antropológia nemôže mať iné ako heteronómne kozmocentrické východisko. Táto antropológia je zaradená do rámca systému marxistickej filozofie a má s ním spoločný jeho základný systémový ontologický predpoklad.

A čo tento systém marxistickej filozofie ako celok? Vystačíme pri jeho určení s kozmocentrizmom ako so základným ontologickým východiskom? Nepochybne, že toto ontologické východisko nemožno nahradiť antropocentrizmom. Ontologické východisko nám však samo osebe ešte nič nehovorí o tom, aký je zmysel, cieľ, poslanie marxistickej filozofie v jej celku. Keď si kladieme túto otázku, ide nám už vlastne o axiologickú rovinu, o rovinu hodnoty marxistickej filozofie pre človeka. Je týmto poslaním marxistickej filozofie iba poznávať svet, nájsť najvšeobecnejšie zákonitosti svetového diania? Takýto scientistický ideál je zrejme príliš samoúčelný. Poslanie marxistickej filozofie nie je v akomsi neosobnom poznaní sveta, ale v tom, aby toto poznanie slúžilo človeku, aby sa stalo ľudskou hodnotou. Zmyslom filozofie nie je výklad sveta, ale človek a jeho konkrétna totalita, analýza vzťahu medzi človekom a svetom. V tomto a výlučne v tomto zmysle vystupuje antropocentrizmus ako axiologická kategória, ktorá v žiadnom prípade nenahrádza kozmocentrické ontologické východisko marxistickej filozofie, ale ho plne akceptuje, uznáva a buduje na ňom. Iba v takomto podmienenom význame možno povedať, že v antropocentrizme spočíva axiologické poslanie marxistickej filozofie, zatiaľ čo jej ontologickým východiskom je kozmocentrizmus. Tu však už, ako vidieť, kategória antropocentrizmu je nesúmeriteľná s kategóriou kozmocentrizmu a nemožno medzi nimi voliť pri budovaní systému. Ontologický kozmocentrizmus a axiologický antropocentrizmus sa navzájom nevylučujú, pretože každý z nich sa nachádza v úplne inej rovine systému. Axiológia je jediná rovina, v ktorej je antropocentrizmus pre marxizmus prijateľný. To však nič nemení na výsledkoch nášho stanoviska v spore o východiskové princípy marxistickej filozofie.