

VZNIK FENOMENOLÓGIE A JEJ ÚLOHY V MINULOSTI A DNES*

MICHAL TOPOLSKÝ

1. Úvodná poznámka:

Od nepamäti bolo v dejinách zvykom, že po páde názorových istôt nastalo obdobie hľadania. Podobne sa opakovala situácia, že v hľadaní sa uplatnilo predovšetkým to, čo bolo práve najmodnejšie. Neprekvapuje preto, ak je to dnes podobne. Vplyv fenomenológie, existencializmu, obnova úcty k freudizmu atď. je teda tiež čímsi takto „prirodzeným“. Keďže materializmus, i dialektický materializmus vo svojej kultovsko-skostnatelej podobe sklamal, lebo mnohé vysvetľoval zle, neživotne, nepravdivo, a mnohé vysvetľiť nevedel, orientácia v smere práve opačnom stala sa pochopiteľnou. Ani táto skutočnosť nie je teda čímsi nehistorickým. Čo tu však jednako len má povahu problému, to je fakt, prečo prevažuje orientácia práve na tieto a nie na niektoré iné smery? Západná veda a vedecká orientácia ich núka v neprehľadnom množstve!

Ako vždy, aj v tomto prípade treba začať históriou. Je totiž otázkou, kde sa vzali a prečo tieto smery? Čo umožnilo ich vplyv, zotrvačnosť a schopnosť „reprodukcie“? Lebo len keď sa zorientujeme v tomto ohľade, budeme vedieť odpovedať aj na to, čo možno očakávať od týchto smerov dnes.

2. Názorová situácia okolo roku 1900.

Či už skúmame freudizmus, fenomenologizmus alebo dokonca i určité prvky existencializmu, všetky nás svojimi začiatkami vedú do obdobia okolo rokov 1890—1900. Práve obdobie okolo prelomu storočia bolo aj prelomovou situáciou v zmysle vedeckom a svetonázorovom. K roku 1900 vyčerpala sa akoby naplno celá revolučná náplň buržoázneho úsilia. Meštiactvo sa spočiatku naozaj búrilo proti feudalizmu z pozícií materialistických. Proti viere ako hlavný argument postavilo vedu. Prestalo byť spokojné aj so statickými spoločenskými ideálmi stredovekého sveta. I keď buržoázni vedci nevedeli vysvetliť evolúciu, jednako len na nej budovali. Ako čosi spontánneho fundoval ju už J. J. Rousseau. Pred ním a najmä po ňom z nej vyrastala revolučná odvaha francúzskych encyklopedistov a revolucionárov. Nuž a to všetko nevyhnutne viedlo k optimizmu a pekným perspektívam. Ako napísal B. Croce, z toho vyplývali najodvážnejšie očakávania od budúcnosti vôbec. (M. Croce, *Dějiny Evropy XIX. stor.*, Praha 1938; pozri aj E. Fischer, *Problémy mladé generace*, Praha 1965, najmä str. 27, 32 atď.)

* Prispôbený variant textu tejto state predniesol profesor Michal Topolský ako úvodný referát na diskusii o fenomenológii, ktorú usporiadala Slovenská filozofická spoločnosť. Zprávu o tejto diskusii prinášame v tomto čísle Filozofie v rubrike z Vedeckého života.

R.

Lenže okolo roku 1900 nádeje práve v tomto zmysle sklamali. Nestačil predovšetkým materializmus. Ako je známe, Vogt, Büchner, Haeckel, psychológovia Fechner, Weber, fyziológ Helmholtz atď. vedeli mu dať len mechanistickú podobu. Jeho záverom bol fatalizmus. V gnozeologickej oblasti revolučnosť buržoázneho sveta sa zas stratila v agnosticizme. Viedol k nemu práve „presný“ vedecký, materialisticko-metodologický postup. On totiž namiesto toho, aby otvoril pohľad na realitu a prenikol do jej dynamizmu, naopak, čoraz „exaktnejšie“ konštatoval, že byť vedecký znamená držať sa empirického, experimentálno-fyziologického materiálu. A keďže empirické mu znamenalo subjektívne, skutočnosť a subjektívnosť v dôsledku toho splynuli. Analyzovať proces poznania bolo to isté, čo aj robiť psychologický rozbor. Skrátka — ignoramus et ignorabimus, ako povedal Du-Bois Raymond. Ak sa na druhej strane zas našli odvážlivci, ktorí predsa len verili v možnosť objavu pevných nadsubjektívnych oporných bodov, boli to spravidla idealisti. No preto, že idealizmus v minulosti sklamal a že kapitalizmus víťazil len tak, že ho praxou porážal, zjavil sa teraz idealizmus akoby v neidealistickej podobe. Jeho predstaviteľom bol síce najprv A. Schopenhauer, ale koncom storočia už viac Nietzsche a najmä Bergson, James, Losskij, t. j. intuitivizmus, pragmatizmus alebo radikálny empirizmus, kritický alebo intuitívny realizmus atď. Lenže to znamená, že to bol súčasne idealizmus, ktorý sa rozchádzal so starými idealizmami práve v tom, čo bolo pre ne najtypickejšie a čo bolo ich oporou. Neuznával totiž idey, pojmy, ale procesy. Preto neuznával ani staré gnozeologické postupy. Bergson to vyjadril známym kvalifikovaním pojmových gnozeologických postupov ako čohosi umŕtvujúceho. Empíria a logika vlastne „kinematografujú“ proces poznania, tvrdil Bergson. Preto hľadal nový gnozeologický spôsob vníkania do procesu, vyhlasujúc: keby inštinkt vedel prehovoriť, odhalil by nám najväčšie taje prírody („Vývoj tvorivý“). Avšak preto, že inštinkt a vedomie sa vylučujú, Bergson hľadal a „našiel“ východisko v emocionálnej prúdovej intuícii životného prúdu.

W. James podobne pochopil vedomie vo svojej *Psychológii*. Aj keď bol empirik a zmysly mu tvorili bázu gnozeologických postupov, čo vyjadril potom najmä v štúdiu o radikálnom empirizme, ktorým sa priblížil k Russellovým neutrálnym pocitom (sensations), na druhej strane o vedomí jednako len napísal, že je to prúd. „Všetko, čo môžeme povedať, je, že zmysly tvoria prvé udalosti vedomia. Ony sú bezprostrednou ozvenou prenikania nervových prúdov do mozgu...“ (*Précis de psychologie*, Paris 1929, 15); a ďalej: „Zo všetkých skutočností, ktoré nám vnútorný život prezentuje, prvou a najkonkrétnejšou, bez akejkoľvek kontradikcie je táto: stavy vedomia plynú, sledujú sa v nás bez prestania“. Na vyjadrenie tohto dynamického faktu v celej jeho jednoduchosti a s najmenšími postulátmi bolo by dobre povedať — „myslí sa“ — ako čo povieme — „prší“, „fúka“. Aby sme sa však vyhli tomuto barbarizmu, treba sa uspokojiť s výpoveďou, že „vedomie plynie a neprestáva sa vyvíjať“ (tamže, 196). To však znamená, že poznanie nebolo ani Jamesovi čímisi pevným a spoľahlivým. Ako prúd mohlo vyjadriť len situáciu. James túto úva-

hu potom aj skončil známym pragmatistickým chápaním pravdy ako prejavu efektívnosti.

K tým istým záverom viedol vtedy aj tretí, práve sa rozvíjajúci filozofický smer, t. j. Losského intuitívny realizmus. Hoci Losskij pochopil intuíciu racionalisticky, jej realizáciu charakterizoval predsa len empiricko-subjektivisticky.

Záver zo všetkého okolo roku 1900 bol, že proces poznávania síce bol „známy“, ale nie jeho výsledky. Tie sa javili len ako skameneliny v toku života, vedomia. V dôsledku toho sa stal v tomto období aktuálnym aj problém, ako zladíť vedu so vzniknutou filozofickou situáciou. Veď veda nielenže budovala na poznani a jeho výsledkoch ako na čomsi spoľahlivom, ale v poslednom čase podobné jej postupy sa ešte viac prehĺbili a spresnili. Dokonca sa stali úspešnejšími!

3. Fenomenológia ako pokus o východisko.

Sama situácia si však vyžiadala nevyhnutnosť lepšej orientácie. Keďže pritom ani špeciálni vedci, ani vedci-filozofi nepoznali to, čo Marx s Engelsom objavili už v štyridsiatych rokoch 19. storočia, lebo im to ani spoločensky nevyhovovalo, bolo ľahké uplatniť sa Husserlovi. Husserl totiž dával orientáciu, najmä spočiatku, ktorá súčasne vyhovovala vedecky, filozoficky, ale aj triedne politicky, zaplniac tak medzeru, s ktorou si novokantovstvo nevedelo rady. Lebo novokantovstvo po vedeckých nedostatkoch mechanistického materializmu svet orientovalo iba ak konzervatívne — reakčne. Heslo „späť ku Kantovi!“ v ňom znamenalo totiž späť k jeho subjektívnej filozofickej koncepcii, ktorú charakterizovala priorita subjektu, inteligibilného sveta atď. A hoci to vyhovovalo politicko-triedne, nestačilo pre samotnú vedeckú orientáciu. Buržoázny svet bol vedecky novokantovstvom vlastne odzbrojovaný a odzbrojený. Najviac, čo mu zostalo, bol určitý prakticismus, na ktorom však vedecky ťažko stavať a podnikať. Lenže čo je kapitalizmus bez vedy? Hrdina bez zraku!

Čím Husserl oslnil svet okolo roku 1900, keď začali vychádzať jeho základné štúdie *Logische Untersuchungen*?

Zapôsobil predovšetkým uznaním empirickej praktickej gnozeologickej samozrejmosti. Vychádzajúc z empirického zážitku, skúsenosti, jeho heslom sa stalo: „Späť k veciam!“ (Z. Micić, *Fenomenologija E. Husserla*. Studija iz savremeno filozofije, Beograd 1937, 155). A zatiaľ čo mechanistický materializmus v tej či onej oblasti a podobne si nevedel rady so subjektom, a preto ani s poznáním ako procesom, ktorý sa vyvíja bojom proti novým formám omylov, zatiaľ čo novokantovstvo si zas znemožnilo lepšie interpretovať otázku objektu, keďže on mal v jeho vedomí len fichtovský význam, zatiaľ čo tej istej povahy bol objekt aj v chápaní Bergsonovom, Jamesovom a Losského, u Husserla to bolo práve naopak. V Husserlovej fenomenológii nebolo nikdy problémom, či existuje subjekt a objekt; otázkou však bolo, ako spolu súvisia. Sláva Husserlovej filozofie aj začína v riešení tejto otázky. Husserl je v dejinách vari vôbec prvý filozof — okrem klasikov marxizmu-leninizmu — ktorý túto otázku riešil. Je to súčasne filozof, ktorý znovu ukázal, že je to kľúčový problém vôbec každej vedy. Od jeho riešenia totiž závisia ďalšie osudy každého vedeckého postupu. Ak si ho

vedec neuvedomí, vychádza z naivne empirického hľadiska, považujúc obsah zážitku za čosi evidentné ($S=O$). Aké sú dôsledky toho, je známe. Analýza vždy viedla a vedie k negácii jednej stránky polarity na úkor inej, ak nie je súčasne kontrolovaná syntézou. Ak totiž existuje subjekt, potom rozbor ukazuje, že objekt musí byť obsahom jeho vedomia. To je to Berkeleyho „esse = percipi“! Avšak ak položíme dôraz na objekt, potom je zas otázkou, čo tu môže byť subjektom, t. j. vedomím; ako môže vzniknúť vzťah $S-O$ na báze objektu? Ak si vedec túto otázku vôbec nepostaví, potom tiež končí polovičato. Dôkazom toho sú Bacon a Hobbes, o ktorých sa oprel práve tak novoveký materializmus, ako aj idealizmus. Keď pritom idealizmus z nedoriešenia tohto problému získaval čoraz viac proti materializmu, ako sa to ukázalo neskôr, je to celkom prirodzené.

Preto aj Husserlovo nastolenie problému zapôsobilo. Ba spočiatku zapôsobilo aj jeho riešenie. Husserl totiž, vychádzajúc z existencie subjektu, objektu a ich vzťahu ako z čohosi daného, konštatoval významný gnozeologický fakt. Bolo ním poznanie, že vedomie nemôže existovať bez týchto-základných pilierov. Kde je subjekt, tam musí byť aj objekt, dokazoval Husserl. Akt vedomia má u neho vôbec intencionálny charakter. Poznanie intencionálnej povahy aktu vedomia je jedným z najvýznamnejších Husserlových objavov. Tým Husserl prekonal aj niekoľko historicky vzniknutých nedostatkov.

1. Intencionálnosť zbavil stredovekej supraracionality. A keď termín prevzal od stredovekých filozofov, tým že ho viazal na subjekt i objekt, tým ho súčasne aspoň v prvom prístupe uzemnil, urobil závislým, hoci pritom v tomto vzťahu základným.

2. Svojím chápaním vzťahu $S-O$ „opravil“ aj Platóna. Ako je známe, Platón túto stránku vo svete ideí nepoznal. Idey mu tvorili absolútne. Platonovský idealizmus v dôsledku toho sa stal jednooký a nevyhovoval ani dôslednému idealizmu, ako na to neskôr upozornil Hegel.

3. Husserlovo podmienenie existencie subjektu a intencionálneho vzťahu súčasnou existenciou objektu orientovalo ľudskú myseľ akoby materialisticky, objektivisticky. Kto ju raz uznal, či chcel alebo nie, musel v analýze vychádzať z jej rešpektovania. To znamená, že jeho myšlienkový postup, aj keď bol racionálne analytický, bol súčasne uznaním objektu objektívne determinovaný. Záver z toho bol, že vedci našli v Husserlovi osnovatela vedeckých istôt a z toho vyplývajúcich postupov. Ako sme uviedli, istota sa týkala predovšetkým objektu, ale potom aj metódy jeho osvojovania. Subjektivistická neistota bola tak zredukovaná na možné minimum a veda dostala charakter objektívnej platnosti.

Podobne zaujal fenomenologizmus vedcov aj dnes, a to predovšetkým prírodovedcov, hoci je to anomália. Ako sme uviedli už skôr, fenomenologizmus sa spočiatku naozaj javil ako dobré východisko z rozkolísanej gnozeologickej vedeckej „istoty“. Dnes je tej neistoty ešte viac ako predtým. Ak okolo roku 1900 jej prameňom bol gnozeologický psychologizmus a emocionalizmus, dnes ho treba vidieť priamo v chápaní povahy objektívnej existencie skutočnosti. Súčasná veda totiž odhalila, že otázka povahy skutočnosti sa nedá riešiť bez zreteľa na jej relačné podmienky. Súčasne sa ukázalo, že charakter relácií je determinantom

aj charakteru objektu. Čo je napr. v trojuholníku preponou, to isté je v štvoruholníku uhlopriečkou atď. Teória relativity je tiež výrazom tohto poznania. Keď potom aj dialektický materializmus skostnatel a v období kultu bol ovládaný oznamovacou metódou namiesto toho, aby uvádzal do procesu, fenomenologizmus musel zaujať. A najmä musel zapôsobiť, keď sa sám v tomto smere orientoval, ako to vidieť na súčasných jeho predstaviteľoch, najmä na Heideggerovi, a keď sa tým priblížil, či spojil s existencializmom. Čo v tejto súvislosti z fenomenologizmu „vyskočilo“ ako osobitne aktuálne?

Zaujala tu predovšetkým jeho „stará“ úcta k faktom a úsilie odhaľovať ich, t. j. usmerňovať myslenie analyticky, a tým aj obsahovo. Avšak na druhej strane zaujala najmä jeho oplodnenosť existencialistickým chápaním obsahu. Kým Husserla a jeho prívržencov táto stránka danej problematiky takmer nezaujímala; zatiaľ čo títo venovali pozornosť histórii intencionálneho aktu „ako takého“, teraz v pochopení, aké fenomenologizmu dal Heidegger a z neho vychádzajúci Jaspers, najmä však J. P. Sartre atď., bolo a je to skoro naopak. Problematika intencionálnej povahy aktu vnímania sa tu takmer stratila a hlavným sa stal život objektu a najmä subjektu ako takého. (Pozri G. Gurwith, c. d., 207.) Na tom sa zakladá aj súčasná sláva starých fenomenologických myšlienok. Dnes teda ide o fenomenologizmus v jeho existencialistickom chápaní, t. j. o fenomenologizmus, ktorého hlavnou otázkou už nie je vzťah subjektu a objektu — ten sa zdá byť vyriešený — ale otázka možností existencie subjektu a objektu vôbec. Preto tu súčasne ide o fenomenologizmus, ktorý zanedbal vlastnú podstatu. Aj keď je otázka uznania subjektu a objektu vážna a významná, jednako len je ešte významnejšie zamyslieť sa nad inou otázkou, nad otázkou, čo subjekt a objekt znamenajú. U nás však záujem o fenomenologizmus a existencializmus práve tento problém obchádza a nepozná. Preto aj končí obdivom — ako som hlboko presvedčený — efemernej povahy. Nadšený je momentom a nie podstatou. Vychádza z možnosti prvého okamihu a nie z „bohatstva“ podstaty. Polemizovať s ním by vlastne nemalo ani zmyslu. Pod tlakom objektívnej zákonitosti skôr či neskôr strokoce. Keďže i v tejto podobe vlastne len dezorientuje a tým, že odvádza od podstaty, spomaľuje tempo objektívneho poznávania, kult fenomenologizmu, existencializmu a jeho základných myšlienok stáva sa dnes predsa len vážnym problémom. Zbaviť sa ho, znamená vlastne vrátiť sa k podstate veci. Z uvedených príčin musíme tiež o ňom hovoriť. Avšak kde začať?

4. Základy a problémy fenomenológie

Ak sme skôr konštatovali, že základným znakom fenomenologizmu je záujem o základnú gnozeologickú štruktúru, vyjadrenú pojmami subjekt, objekt, intencionálny vzťah (akt), potom z toho vyplýva, že pochopiť podstatu fenomenologizmu znamená analyzovať túto jeho oporu. Z analýzy vyjdú tri významné závery: prvý sa týka toho, o akú orientáciu vo fenomenologizme vlastne ide; druhý odhalí povahu subjektu a objektu; a tretí prezradí to, čo tvorí kľúčovú otázku vo fenomenologizme vôbec, t. j. pôvod a charakter intencionálneho aktu.

Zistenie základnej gnozeologickej štruktúry — subjekt, objekt, intencionálny

akt — nemá u Husserla ahistorický charakter. Naopak, Husserl sa k nej (t. j. k štruktúre vnemu) dostal tak, že sa zamyslel nad bezprostredným gnozeologickým materiálom. Keď sa zamýšľame nad vnemom ako čímśi, čo sme vzali na vedomie (a vnem bez tohto charakteru vôbec nie je vnemom!), potom v analýze nám vždy musí vyjsť záver, že sa to, čo menujeme vnemom, skladá vlastne z troch častí. Musí tu byť ten, kto si uvedomuje; súčasne tu musí byť predmet, ktorý si uvedomujeme; čo treba však osobitne podčiarknuť, to je skutočnosť aktu, ktorým sa uvedomenie realizuje, t. j. ktorým sa uskutoční vzťah medzi subjektom a objektom. Tento tretí prvok vo vnemovom obsahu je síce vo svojej prepracovanosti Husserlovým objavom, no je dnes tak evidentný, že ťažko pochopiť, ako mohol Descartovi z jeho analýzy uniknúť. Kde vnem analyzujeme, tam túto jeho štruktúru poznávame. No súčasne chceme upozorniť, že práve spôsob, ako si ho uvedomujeme a interpretujeme, odhaľuje podstatu a vedecký význam nášho postupu či orientácie.

Vidno to najlepšie práve na E. Husserlovi. Lebo aj keď sa usiloval uniknúť subjektivismu, vyplývajúcemu z psychologického chápania poznávacieho procesu, tento jeho úmysel sa nevydaril a nevydaril sa preto, lebo samotné východisko mu to neumožňovalo. Husserl vzal správne skúsenosť za základ svojho postupu. Vedel pritom, že ona nemôže nebyť psychická a teda subjektívna. Keďže ale subjektívnosť videl len v obsahovom prvku, v jeho konkrétnom výraze, špecifičnosti, bol súčasne presvedčený, že keď sa ho zbaví, zbaví sa aj subjektívnosti a psychologizmu. Z tohto úsilia vyrástla potom aj jeho základná gnozeologicko-fenomenologická metóda, t. j. metóda absolútnej redukcie z vnemového aktu všetkého, čo sa zredukovať dá. Túto metódu nazval starým gréckym výrazom „epoché“ a jej obsah súčasný francúzsky filozof J. T. Désanti opísal: „Husserl používa slovo na označenie operácie metodického pochybovania, ktorá sa týmto realizuje a ktorú chápal radikálnejšie, ako bola Descartova metóda. (*Phénoménologie et praxis*, Paris 1963, 142.) Čo potom na základe tejto metódy dosiahol?

Odmyslel si predovšetkým objekt; odmyslel, zredukoval aj subjekt; urobil i tzv. „sekundárnu“ redukciu, t. j. odmyslel si samotné pojmové významy realít vo vedomí, ktoré mali v jeho chápaní ešte vždy objektívny a akoby materiálny charakter, nakoľko existovali a boli chápané ako reality mimosubjektové; urobil aj redukciu formálnych disciplín, ich faktov. To znamená, že z oblasti vedomia odabstrahoval aj zákony formálnej logiky. Tak sa dostal k „poľu čistého vedomia“. Nad čím však stratil údajne moc a čo mu zostalo vo vedomí ako čosi neredukovateľné, to bol sám akt. Husserl z toho uzavrel, že tento akt musí byť teda nositeľom a základom všetkého skutočného a rozhodol sa bližšie, analytickejšie sa zaoberať obsahmi, faktami, ktoré sú osnované na uvedenom akte. Inak povedané, Husserlovým problémom bolo a zostalo sledovať osudy subjektu i objektu na báze intencionálnosti a dostať sa tak k ich absolútnym platnostiam. Ako hovorí E. Fink, Husserl sa takto dostal „k transcendentálnej dimenzii vlastnej skúsenosti“ (Z. M i c i ć, c. d., 72). Netreba ani zdôrazňovať, že tým vykonal nesmierne mnoho v poznávaní najzložitejších súvislostí medzi subjektívnym a objektívnym. Stačí, keď uvedieme, ako sa mu v tejto súvislosti objavili nové

znaky toho, čo bežne nazývame „ja“. Ešte významnejšie je jeho poznanie, že i keď intencionálny akt je nejako nadhistorický, jednako je skutočný len ako práve aktívny. V tom nielenže prenikol ďalej ako Descartes vo svojom poznaní známeho „cogito“, ale prekonal Descarta najmä v objave, že poznanie je čin, dávajúc tak za pravdu všetkým, ktorí dávno predtým upozorňovali, že v tom descartovskom „cogito, ergo sum“ je prvotné skôr to druhé ako prvé. Avšak v čom Descarta jednako len neprekonal, ba v čom za ním zaostal, je chápanie podstaty subjektu a najmä objektu v intencionálnom akte. Zatiaľ čo Descartes o hmotnosti objektu vôbec nepochyboval, u Husserla môže mať táto objektívnosť charakter len ak objektívne idealistický. Spomínaná už juhoslovanská filozofka Z. Micić, osobná žiačka Husserlova, o tom píše: „Vo vedomí je vždy intencionálne daný predmet skúsenosti, čo môžeme pozorovať priamo tak, ako nám to skúsenosť hovorí. V podstate všetky predmety našej skúsenosti zostávajú také, ako boli skôr, ale transcendentálna reflexia, ktorú filozof realizuje metódou epoché, eliminuje základnú tézu prirodzenej skúsenosti, vieru v existenciu, a pozoruje skúsenosť úplne neutrálne (E. Husserl, *Meditationes cartesianes*, 17). „Epoché sa teda rovná eliminácii našej viery v existenciu reality a podľa Finka je štrukturálnym momentom redukcie, t. j. je rezervovaným postojom vo vzťahu k viere v existenciu sveta „pozorovateľa“, ktorý myslí o viere v skutočnosti...“ (c. d., 68).

Ale Husserl neprekonal Descarta aj preto, lebo samotný intencionálny akt pochopil, čo sa týka podstaty, predsa len ahistoricky. Neskúmal ho totiž ako proces, ale ako danosť. To však značí, že Husserl ostal idealistom. Pre idealizmus je charakteristické predsa nie to, či buduje na ideji, hoci tento znak je jeho najzreteľnejšou rečou. Podstatné je v ňom to, ako sa na princíp budovania díva. Keď raz Husserl intencionálny akt zabsolútnil, keď v ňom videl danosť jednoznačného významu, či ide o subjekt alebo objekt, v tom okamihu už aj vysvetlil tento svoj objav idealisticko-metafyzicky. Aby tomuto nebezpečenstvu unikol, bol by musel začať históriu formovania, vzniku tohto aktu. Lebo reálnosť intencionálneho aktu naozaj nemožno popierať. Vedecká psychológia hovorí o ňom dnes viac ako presvedčivo. Najmä sú tu zaujímavé výsledky bádania detských psychológov, a to nielen marxistických. Tak napríklad J. Piaget v tejto súvislosti píše: „Koordinácia zraku a uchopenia, ktorú sme študovali v druhej kapitole, vyžaduje si novú sériu postupu: intencionálne adaptácie“. A dodáva: „Na nešťastie nič nie je ťažšie ako definovať, čo je to intencionálnosť“ (J. Piaget, *La naissance de l'intelligence chez l'enfant*, Neuchâtel-Paris 1963, 152). V čom sa títo psychológovia a najmä spomínaný J. Piaget s Husserlom a fenomenológiou vôbec nezhodujú, to je chápanie podstaty týchto aktov. J. Piaget tento rozdiel vyjadruje takto: „... duchovný obraz je produkt interiorizácie aktov inteligencie a nie vopred daných faktov“. Z toho potom uzatvára: „Z toho vyplýva, že my vidíme iba prostriedok na rozlišovanie intencionálnej adaptácie od jednoduchých reakcií vlastných senzomotorickému zvyku: to znamená vzbudiť počet prostriedkov, ktoré sa stavajú medzi stimul aktu a jeho výsledok“. Alebo priamo a otvorene „Keď dvojmesačné dojča cumle svoj palec, nemožno hovoriť o intencionálnom akte, lebo koordinácia ruky a cicania je priama a jednodu-

chá... Naopak však, keď osemmesačné decko prekonáva prekážku, aby dosiahlo predmet, možno hovoriť o intencionalnosti..." (c. d., 153).

Podobne hovorí belgický psychológ G. Vermeylen. Píše: „City rôznych kategórií, ktoré existujú najprv akoby izolované, sa postupne združujú. Dieťa iba vtedy môže spozorovať nielen jednoduché kvality, ako napr. šum, svetlo, ale pomocou rôznych zmyslov súčasne aj predmety a osoby, ktoré sú pred ním“ (G. Vermeylen, *Psychologie de l'enfant et de l'adolescent*, srbský preklad, Beograd 1941, 66; porovnaj aj A. N. Leont'jev, *Problemy razvitiya psichiki*, Moskva 1965, 54 n.).

5. Problematika fenomenológie dnes

Ako hodnotiť výsledky fenomenologického bádania a najmä jeho závery dnes? Pokiaľ ide o čiastkovú problematiku, nemožno poprieť, že fenomenologizmus nám má naozaj čo povedať aj dnes. Keď však ide o základ, koncepciu, potom je pre nás neprijateľný. Stavia totiž na chybe, ktorá bývala a je vždy znovu bežná vo vedeckom úsilí, t. j. na chybe, že určitú časť procesu zveličuje, zabsolútňuje, zbavuje histórie a potom začne uvažovať nad otázkou, ako by jednotlivosti mohli alebo mali s ňou súvisieť. Nevidno to lepšie na ničom inom ako práve na fenomenologickom skúmaní subjektu a jeho histórie. Čo sa týka podstaty, je subjekt Husserlovi vlastne daný. Jeho história nie je históriou v pravom slova zmysle. V ňom totiž nič nevzniká. Stupne alebo, ako sa dnes hovorí, roviny, ktoré Husserl v ňom odhalil a jeho prívrženci ďalej znovu analyzujú, to nie je proces tvorby, vzniku, formovania nových kvalít, ako na to ukazuje spomínaná detská psychológia. Naopak, tieto stupne odhaľujú len danú hotovú štruktúru subjektu, aj to akoby v preformistickom chápaní. Ide tu o jav skoro presne totožný s kantovským členením ľudského rozumu na um a rozmysel, Verstand a Vernunft. Rozdiel je len v tom, že kým Verstand u Kanta súvisel so zmyslami, a preto si s ním tento jeho objaviteľ nevedel rady a najmä si nevedel poradiť, keď išlo o otázku, aký je vnútorný vzťah medzi rozumom a rozmyslom, zatiaľ čo Kant tu mal vážne problémy, ktoré ho tiahli predsa len k určitému ontologickému i gnozeologickému realizmu (materializmu) a idealizmu súčasne, zatiaľ Husserl, naopak, tomuto nebezpečenstvu „unikol“ tým, že subjekt a objekt podložil daným apriórnym intencionálnym aktom alebo čistým vedomím. Išlo mu ďalej o odhaľovanie vrstiev procesu vedomia. Pretože ťažko popierať fakt bezprostrednosti, t. j. empirickej etapy v poznaní a ešte ťažšie to robiť, keď je reč o poznaní vedeckom, abstraktnom, teoretickom, Husserl postupoval, ako mu diktovala logika intencionálneho aktu. Od meniacej sa empirickej bezprostrednosti prenikal v analýze k čoraz pevnejším, t. j. statickejším realitám. Na tom je potom vybudované aj jeho nové členenie či poznanie sveta (objektu), ako Dasein, Mitsein, hyle, noema, pokiaľ ide o stránku ontologickú, a ako eidos, logos, noezis, praxis, keď je reč o otázke gnozeologickej, t. j. o obsahu poznania.

Ak podľa toho muselo vyzeráť aj členenie subjektu, to nemôže prekvapiť. Subjekt v chápaní Husserlovom je pojem, ktorý v sebe obsahuje všetky poznávacie možnosti a procesy. Preto sa sám existenčne člení na rôzne vrstvy. Ego je

osoba, ktorá je nositeľom myslenia, známeho Descartovho „cogito“, a je akoby centrom subjektu, určitým jeho sebauvedomením. No okrem osobnosti v Husserlovej fenomenológii sa hovorí tiež, ako upozorňuje i Z. Micić, „o transcendentálnom ego ako neoddeliteľnom poli skúsenosti. To je ego, zo skúsenosti ktorého viem o sebe, zo skúsenosti (uvedomenia) ktorého vyplýva všetko ostatné, aj samotný proces redukcie, samotné toto prenikanie z obvyčajnej skúsenosti s naivným presvedčením o existencii sveta, ako aj fenomenologický akt mojej osobnosti a sveta. Moja osobnosť so svojou históriou v čase a priestore stáva sa takto produktom skúsenosti s nepreskúmanou vierou v existenciu a pri mojom transcendentálnom postupe stáva sa fenoménom tak isto ako aj svet“ (Z. Micić, c. d., 75; E. Husserl, *Formale und transcendente Logik*, 1929, 211). Ak takto chápaný subjekt musí „vnímať“ aj tomu zodpovedajúce reality, je logicky jasné. A Husserl práve tak „odhalil“ svet, realitu nových dimenzií, t. j. realitu, ktorej vlastným základom je nie to, že existuje, ale že platí, ako s uspokojením hovorí J. B. Kozák (*Věda a duch*, Praha 1938).

Táto skutočnosť ho potom nevyhnutne viedla aj k novým terminologickým záverom. Namiesto objektu používa Husserl termín noema a namiesto poznania noetická časť noemy (noeza). O čo pritom ide, vysvitne najlepšie z tohto príkladu: Pri vnímaní vonkajšieho predmetu, napr. stromu v poli uvádza Husserl tieto deskriptívne momenty: a) dívame sa na strom, b) všímame si rôzne jeho časti, c) vidíme ho teda v celom rade rôznych vnemov, ktoré závisia niekedy od našej pozornosti a niekedy od miesta alebo zmeny miesta, z ktorého predmet pozorujeme. Predmet je vždy ten istý, i keď sa prúd pozorovania mení takisto ako aj vnemy. To po prvé. A po druhé: „Sám predmet, napr. strom, môže zhorieť, premeniť sa na popol, ale nie aj vnem, prípadne noema pri pozorovaní“ (*Ideen*, 183 n.). Z toho Husserlovi vyplýva záver tohto typu: „Tak ako nám je daný predmet pozorovania v slede vnemov, ktoré sú vnútorne späté, lebo sa vzťahujú na identický predmet, podobne po fenomenologickej redukcii uskutočnenej v noematickej vrstve, resp. v rôznych noemách, ktoré vyplňujú noematickú vrstvu vedomia, nám zostane noematické jadro s noematickým zmyslom, čo tvorí jednotu noemy. Fakticky sám predmet, prípadne samotné vnímanie v noeme sa vôbec nemení. Máme teda ten istý predmet ako aj pri obvyčajnom vnímaní; ony sa ničím nerozlišujú, iba že sa vo fenomenologickej situácii vystríhame pred akýmkoľvek vysvetľovaním či určovaním, s ktorým sa nestretávame pri samotnom vnímaní...“ (Z. Micić, c. d., 94). Skrátka a priamo: „Noema je intencionálny korelát zážitkov a noetická časť s noezou a materiálnou vrstvou (hyle) je jeho priama, reálna časť. Hmotná vrstva (hyle) je rýdzo obsahová časť zážitku (skúsenosti), jeho hmota, zatiaľ čo noetická vrstva je formálna funkcionálna časť zážitku“ (tamže, 96). „Inými slovami, transcendentálna noema je sám svet (príroda — M. T.), ako jednotu toho, čo platí vo viere v prúd a percepcie prírody transcendentálnej subjektívnosti“ (E. Fink, *Die phenomenologische Philosophie in der gegenwärtigen Kritik*, Kant Studien, B. XXX, III, H. 3/4, 384; Z. Micić, c. d., 95). „To, čo dáva vedomiu špecifický zmysel, čo ho orientuje na niečo, čoho si je ono vedomé, to je noetický moment alebo vrstva intencionálneho zážitku, to sú noezy...“ (Tamže, 97; E. Husserl, *Ideen*, 175).

Bolo by možné ďalej postupovať v analýze procesu, ktorý sa začína empirickým prúdom, tokom, a končí poľom vedomia ako takého, transcendentálneho, obsahujúceho v sebe čisté ja, transcendentálny subjekt. Podobne by bolo možné uvažovať nad rôznymi vrstvami noemy od jej hyletického (materiálneho) obsahu až po rôzne formy platností. No keďže by to všetko bolo — ako je, dúfam, z povedaného zrejme — len čoraz novším „sebatrýznením“, povedané obrazne, čoraz novším rozbalovaním najneznámejších duchovných záhybov, nemá zmyslu ďalej Husserla v analýze nasledovať. Skôr sa treba opýtať, kde sa v tomto duchovnom obale môže nachodiť objektívno ako také, t. j. nezávislé od subjektu a intencionálneho aktu. Predsa tým, že som duševno zbavil osobných, subjektívnych prípadností, nemohol som zmeniť jeho základný charakter. Ten je daný práve v tom, čo je v ňom najvšeobecnejšie, t. j. psychiennom, duševnom, vedomím!

Preto platí, že Husserl síce urobil pokus o zobjektívizovanie gnozeologického subjektivismu, ktorým sa vyznačovali filozofické i rôzne prírodovedecké smery na začiatku nášho storočia, okrem dialektického materializmu, no objektívnosť v ňom predsa len neobjavil a smer, ktorý vybudoval, bol preto právom pomenovaný idealistickým subjektivismom (Z. M i c i ě, 159). No z tých istých dôvodov fenomenologická filozofia nás môže dnes zaujímať len ako zvláštny prípad úsilia o preniknutie do podstaty vedeckého riešenia aktuálnych problémov spočiatku 20. storočia, úsilia o objektívnosť vo vede, ale nie aj ako niečo, v čom máme v našej snahe hľadať oporu. Skôr naopak.

6. *Sľuby a omyly existencializmu*

Tento záver ukazuje, nielen kde je chyba Husserlovej snahy nájsť východisko z krízy vied, najmä filozofie, ale aj to, kde je chyba každého idealizmu vôbec. Neplatí to iba o snahe Husserlovej, ale aj jeho žiakov, nevynímajúc M. Heideggera, M. Schelera, J. P. Sartra, G. Marcella atď. Neoprávnene niektorí autori u nás tvrdia opak a vyhlasujú napr. Heideggera za najväčšieho súčasného filozofa Západu a podobne sú nadšení novotomistom-existencialistom G. Marcelom. Aby táto ich charakteristika bola objektívne správna a odôvodnená, musela by sa oprieť objektívne o nové výsledky. Lenže čo v tomto zmysle znamená napr. Heideggerova filozofia pri porovnaní s filozofiou Husserlovou?

Francúzsky idealistický filozof G. Gurwitch na túto otázku odpovedal takto: „Fenomenológia podľa Heideggera sa nemôže obmedziť na opis podstaty alebo špeciálne podstaty intencionálneho vedomia a Ja, ako to navrhuje Husserl vo svojich posledných prácach, ale fenomenologická analýza musí sa predovšetkým zaoberať existenciou ako takou; musí opísať bytie existencie ako také...“ (c. d., 207). To znamená, že Heidegger „pokročil“ za Husserla naozaj iba tým, že — ako sme upozornili už skôr — analyzoval tie stránky a problémy jeho filozofie, ktoré vlastnému tvorovi tohto systému boli irelevantné. Nechcem pritom tvrdiť, že tieto analýzy nie sú zaujímavé a svojím spôsobom užitočné. Naopak, Heidegger v nich odhalil nové dimenzie ľudskej osobnosti a v spojitosti s tým aj objektu. Správne upozornil na rozdiel medzi objektom o sebe a objektom pre človeka. V tejto súvislosti ešte správnejšie ukázal, ako je to svojím spôsobom

„rôzny“ subjekt, keď sa díva na skutočnosť v spomenutých a v iných dimenziách. Avšak netreba zabúdať, že nech po tejto stránke Heidegger urobil čokoľvek a nech v analýze išiel akokoľvek hlboko, vykonal mnoho len v rozbere subjektívnej stránky empirického materiálu. Analyzoval, „rozbaľoval a rozbalil“, teda iba to, čo patrí do faktu „ja viem“, alebo, ako to povedal Hans Driesch, „Ich habe Etwas bewusst“, „ja niečo prežívam“ (Hans Driesch, *Člověk a svět*, Praha 1933, 25). Unikalo a uniklo mu však pritom to, čo je tu podstatné a o čo človeku a vede celým poznaním vždy išlo a ide, t. j. vzťah subjektívneho k objektívnemu a objektívno v tom osobitne ako nezávislé od subjektu. Presnejšie povedané, Heidegger objektívno riešil len tak, že ho husserlovsky stotožnil s podstatou intencionálneho uvedomelého procesu, a tým fakticky zosubjektivizoval. Ak sa však súčasne predsa len odlišil od Husserlovho zosubjektivizovaného platonizmu, potom v tom tiež nemožno vidieť nejakú podstatnú novotu. V tomto prípade totiž ešte viac platí charakteristika, ktorá sa týka Hegla. Ak on dal ducha do pohybu preto, že v ňom odhalil vnútorné protirečenia, rešpektujúc vo všeobecnom existenciu špecifičnosti, existenčných spôsobov, potom tým nijako nevysvetlil aj pôvod tejto duchovnej vlastnosti. A čo je najhoršie, nevedel ozrejmiť objektívny charakter a tým ani objektívnosť zákonov existencie ducha, prírody atď. Opakujem, v Heideggerovom prípade táto charakteristika platí tým viac, čím menej je jeho substancia objektivizovaná a objektivizovateľná, čím viac je fundovaná antropomorfne. Lebo že takou je, o tom svedčia napr. jeho charakteristiky bytia (Sein). Heidegger v knihe „Sein und Zeit“ píše: „Fenomenológia nie je nič iné ako deskriptívna ontológia existencie“ (str. 38) „... najistejší spôsob, ako uchopiť existenciu ako existenciu v jej podstate znamená osvojiť si ju ako východisko ľudskej existencie“. Doslovne: „Dasein ist das Sein des Menschen“. „Das Seiende dessen Analytik zur Aufgabe steht sind wir je selbst. Das Sein dieses Seienden ist je meines“ (str. 24, 41).

7. Pokus a perspektívy J. P. Sartra

Že situácia fenomenológie i v jej existencialistickom chápaní je naozaj taká, o tom svedčí najlepšie sám J. P. Sartre. Aj keď tento filozofujúci románopisec začal presne tam, kam Heidegger priviedol fenomenológiu, jeho najlepšou charakteristikou je, že tam nezastal a že je neprestajne v procese, ktorý podľa všetkého skončí tam, kde musí skončiť každý vývin, ktorý vychádza a nakoľko vychádza z rešpektovania objektívnej reality ako takej, t. j. z orientácie dialekticko-materialistickej, a to tak pokiaľ ide o princíp, svetonázorovú orientáciu, ako aj keď je reč o metódach poznania. Vidno to už pri prvom porovnaní Sartrových začiatkov s jeho súčasným úsilím. Lebo Sartrove začiatky sú naozaj vyložene subjektivisticko-idealistické. Skutočnosť v jeho prvotnom chápaní je totiž nielen psychická, vedomostná, subjektívno-ideová, ale je súčasne fundovaná subjektívne emocionalisticky. Hovorí o tom jasne a presvedčivo už prvé jeho práce, ako sú *Predstavivosť* (*L'imagination*, 1937), *Náčrt teórie emócií* (*Esquisse d'une theorie des emotions*, 1939) a najmä *Imaginárno* (*L'imaginaire*, 1940). Nič na veci nemení neskorší fakt, že Sartre svoje chápanie základnej reality akoby

zracionalizoval. Toto racionálne spočiatku a dlho aj potom netvorí v jeho systéme základ. Je len realizačnou, aj to nie dobrou metódou existujúceho a v podstate emocionálneho princípu (Pozri o tom aj R. Garaudy, *Perspektivy človeka*, 78; Gy. Lukács.) Vysvitá to zreteľne i z jeho vyznania, s ktorým sa stretne dokonca v knihe R. Garaudyho *Perspektivy človeka*, ktorému Sartre napísal: „Spoločným východiskom existenciálnych filozofov je reakcia kresťanských intelektuálov na Heglovu neznesiteľnú systemizáciu poznania. Táto reakcia — i keď spiritualistická a náboženská — sa tu pojí k prvým marxistickým námietkam! Kierkegaardovi poznanie neznamená prekonanie nešťastného individuálneho vedomia, Marxovi... poznanie odcudzenia neodstraňuje odcudzenie samé“. A ešte predtým: „Z hľadiska histórie pokladám za nevyhnutné pripomenúť, že existencializmus (ak má toto veľmi neurčité slovo nejaký zmysel) znamená snahu kresťanského myslenia postaviť sa proti Heglovmu absolútnemu poznaniu, proti každej vedeckej systemizácii a konečne proti samotnému Rozumu, aspoň v určitých oblastiach...“ (c. d., 117—118). Nuž neprekvapuje, ak Sartre potom, aj keď sa neskôr hlási k marxizmu, hlási sa vlastne k historickému a nie k dialektickému materializmu, domnievajúc sa, že ten prvý je menej racionálny, menej objektívny a teda voluntaristickejší, citovejší, akauzálnější.

Lenže možno dať takto nejaký zmysel základnej realite, na ktorej existencializmus a potom najmä Sartre buduje, t. j. akcii, daniu, dynamike? Veď ľudská akcia nie je náhodná! Má príčinu dvojakej povahy. Na jednej strane je determinovaná objektívne, kauzálna, objektívno-príčinne, je vynútená, avšak na druhej strane je súčasne podmienená a určená subjektom, ktorý ju realizuje tým, že jej dáva zmysel, účelový charakter.

To pochopil aj sám Sartre. V posledné roky totiž nielenže sa čoraz intenzívnejšie hlási k marxizmu, ale je čoraz vnímavejší k záverom, ktoré z toho vyplývajú. Vidno to aj na posledných jeho prejavoch, či už u nás alebo v SSSR. Na kongrese pre odzbrojenie v Moskve roku 1962 Sartre napr. vyhlásil: „Historická epocha, ktorú prežívame, je taká, že pre marxistickú ideológiu ideologický boj znamená nevyhnutne sa zmocňovať všetkého, všetko v sebe rozpúšťať a všetko premeňovať“ (J. P. Sartre, *Štúdie o literatúre*, Bratislava 1963, 215). A roku 1963 na návšteve u nás zas zdôrazňoval: „Hovoríte, že medzi povinnosťou disciplíny, disciplíny nie kedykoľvek a kdekoľvek, ale disciplíny v mene revolúcie, a medzi kritikou, kritikou pozitívnu, ale aj negatívnou (nikdy nie zatrpknutou), ak treba, teda medzi týmito dvoma požiadavkami, je rozpor? Súhlasím, je. A práve ustavičné dialektické prekonávanie tohto rozporu, to je osud socialistického intelektuála. Pretože revolúcia ani socializmus nie sú mysliteľné ani bez disciplíny, ani bez kritiky...“ (A. J. Liehm, Rozhovor, Praha 1965, 77). Dokonca v tom istom rozhovore prišiel Sartre až k záveru, ktorý je úplnou negáciou jeho začiatkov. Vyhlásil: „Nemyslím si... že svet je absurdný. Korene absurdity sú iracionálne, často malomeštiacke. Podľa mňa je svet racionálny...“ (tamže, 83).

Znamená to však, že Sartre dnes naozaj skončúva alebo skoncoval s typickým existencialistickým voluntarizmom, ktorý vyjadril iný existencialista, básnik a filozof A. Camus roku 1943 v románe Cudzinec, opisujúc stav na smrť odsúdeného, takto (Odsúdený uvažuje): „Ako mi mohlo uniknúť, že nič nie je

dôležitejšie ako hrdelný trest a že to je pre muža vlastne jediná skutočne zaujímavá vec. Keby som sa z tejto väznice náhodou dostal, šiel by som sa podívať na každú popravu. Lenže na túto možnosť som asi vôbec nemal pomyslieť. Veď pri predstave, že sa raz včas ráno ocitnem slobodný za kordónom policajtov... mi vlna jedovatej radosti hneď zaplavila srdce. Nebolo to odo mňa rozumné..." (A. Camus, *Cizinec*. Pád, Praha 1966, 84). Zatiaľ čo v tomto chápaní subjekt, ego, je absolútnom, ktoré rozhoduje aj nad dejinami vlastného vedomia, t. j. môže, ale nemusí niečo vziať na vedomie, podľa uvedeného Sartrovho názoru je to už inak. Rozhoduje tu nevyhnutnosť, disciplína, preto aj rozum a jeho poznanie či vníkanie do zákonitostí. To je, opakujem, naozaj nové slovo, nová myšlienková orientácia. Ona vedie Sartra už nielen do vnútra subjektu a k jeho nekonečným analýzám, ako to bolo na začiatku, keď písal knihu *L'Être et le Néant*, ale obrátene, úmysel je tu determinovaný, určený objektívnymi podmienkami, materiálnymi okolnosťami a záujem o subjekt tak isto. Teda presne podľa V. I. Lenina, ktorý, reagujúc na Machovu myšlienku, že „každý nový objav odкрýva nedostatky nášho vedenia, odhaľuje dosiaľ nezbadaný zvyšok závislosti..." poznamenal: „... Výborne! Azda tým zvyškom je vec osebe, ktorú naše vedomie odráža stále hlbšie?" (Spisy XIV, 170). Preto Sartre zastal a stojí pred úlohou pochopiť a zdôvodniť príčiny svojho nového poznania. Nemožno sa však diviť, ak sa práve v tomto úsilí čoraz viac orientuje v smere marxizmu-leninizmu, dialektického materializmu, i keď zatiaľ len v jeho historicko-materialistickej podobe, akoby nevediac, že historický materializmus nie je nič iné ako dialektický materializmus, lenže v určitej špecifikovanej zameranosti. Táto orientácia je totiž prirodzená a jedine možná všade tam, kde v úsilí človeka správne poznať zaujíma objektívne centrálné postavenie. Spozorovali sme ju už u Hegla, keď uvažoval o vzťahu subjektívneho vedomia k idei. Dokonca Husserl bol nútený hovoriť o hmote, hylé, keď rozoberal a špecifikoval obsahy získané, dosiahnuté intencionálnym aktom. Opakujem, nemôže teda prevkapiť, ak sa v tejto situácii ocitol aj J. P. Sartre. Čo mu pritom osobitne slúži ku cti, je to, že keď sa v tomto položení našiel, nebál sa urobiť z toho pre seba nevyhnutné závery a hlásiť sa k historickému materializmu, i keď ešte roku 1948 napísal: „My, ktorí nie sme materialisti..." (*Štúdie o literatúre*, 14) a roku 1952: „... ja nie som marxista..." (tamže, 169). Vyjadril to potom v liste spomínanom už Garaudym takto jasne, ale ešte vždy nie dosť správne a presne: „Existenciálne filozofie sa možno zhodujú v tomto jednom bode: Bytie sa nedá redukovať na vedenie. Najčudnejšie je, že v tomto súde sa zhodujú aj s Marxom. Som presvedčený, že dôsledky tejto zhody majú značný význam" (c. d., 117). Avšak aby v tomto bola jasnosť, na to je potrebné presné principiálne stanovisko. To však práve J. P. Sartre až posiaľ nemá. Hovorí o tom jeho kolísanie v teórii i praxi. Aké je to stanovisko?

8. Možnosti a úlohy dialektického materializmu

Je ním a nemôže ním byť stanovisko dialektického a historického materializmu. Prečo?

Rozhodujúcou príčinou tejto skutočnosti je fakt, že dialektický materializmus prvý a jediný dôsledne riešil a rozriešil otázku vzťahu objektu a subjektu, t. j. riešil ju tak, že oba princípy dané historicko-objektívne aj vo vedomí uznal a vzájomne aj v poznaní zviazal. Lebo zatiaľ čo výsledky vo všetkých minulých úsiliach tohto charakteru boli vždy polovičaté, a preto v krajnej konzekvencii protivedecké, t. j. zatiaľ čo v týchto analýzach subjekt a objekt vznikom a existencne boli akoby vedľa seba, v najlepšom prípade ako rovný s rovným, v prípade dialektického materializmu je to naopak. Prirodzene, ani v marxistickom chápaní nemožno subjekt odtrhnúť od objektu a urobiť ho závislým len od seba samého. Dokonca podľa Marxa a Engelsa, keď už raz subjekt vznikol, stal sa sám podmienkou a determinantom histórie. V marxizme však ide o charakter histórie tohto vzťahu a vzájomnej spätosti. Dialektický materializmus totiž tým, že principiálnu otázku doriešil dokonca, že definitívne postavil do centra všetkých realít hmotu, t. j. objektivitu ako neotrasiteľný základ, tým aj zo všetkého ostatného urobil záležitosť historickú, problémovú a existencne závislú. Subjekt neprestal byť v tejto relácii síce subjektom, no nestal sa ani čímsi absolútnym. Naopak, jeho jestvovanie sa ukázalo byť procesom a výslednicou, ako som na to upozornil už vo svojich minulých analýzach (*V hľadaní človeka*, zv. I, Petrovec 1943, 145 n.). Ak v dôsledku toho aj história subjektu je koncentráciou všetkého, čo sa pred ním a v procese jeho formovania udialo, potom je to už logicky prirodzené. Zvlášť významný je fakt, že v takomto chápaní a odhalení sa subjekt nestal pasívnym. Nesmierne sa mýlia všetci, ktorí tvrdia, že v marxistickom chápaní jednoty objektu a subjektu tento druhý stráca význam a že marxizmus je jeho negáciou. Naopak, platí obrátený záver. Problémom je aktivita subjektu vo fenomenológii, v existencialistickom, voluntaristickom chápaní, vo freudizme atď. Tu totiž okrem toho, že už vznik a existencia subjektu je čímsi záhadným, že je fundovaná aprioristicky, ešte problematickejšou je jeho dynamika. Je to však obrátene, keď sa na problém dívame marxisticky. Z hľadiska dialektického materializmu totiž vyplýva: a) ak svet vo svojej hmotnosti (objektivite) tvorí jednotu; b) ak každá jednotlivina je špecifickým prípadom či výrazom tejto jednoty, potom c) každá z týchto jednotlivín je súčasne podmienkou charakteru histórie sveta vôbec. Je takou už tým, že existuje, že je špecifickým prípadom.

S tým súvisí aj názor o úlohe robotníctva v dejinách. Ako tvorca úžitkových hodnôt a hodnôt vôbec robotníctvo je neredukovateľné z procesu dejín. Táto skutočnosť platí ešte viac, keď ide o uvedomelú špecifičnosť. Preto V. I. Lenin aj učil, že robotnícka trieda — to je existencia, danosť robotníctva a súčasne jeho uvedomelosť. Prvé, t. j. robotníctvo, je síce fundament a predchádza druhé, t. j. uvedomelosť, no samé osebe nestačí a predstavuje len možnosť existencie triedy. Aby sa táto možnosť aj realizovala, na to je potrebné poznanie vlastnej existencie a jej zmyslu v dejinách. To znamená, že v marxistickom chápaní otázka objektu a subjektu je naozaj otázkou dejín a môže sa aj dejinne riešiť. Subjekt ako proces, história, dostáva v tomto pochopení význam nielen čo sa týka objektívnych spoločenských dejov, ktorých plodom je, ale súčasne aj ako ich podmienka. Vystupuje teda vo funkcii kvantitativity a kvality a práve tak tvorí jeden z kľúčových problémov spoločenskej dynamiky.

Lenže čo v poznaní takejto povahy vzťahu subjekt-objekt môže dnes ešte povedať fenomenológia a najmä existencializmus? Súčasná psychológia pozná lepšie podstatu intencionálneho aktu, ako to vedela fenomenológia. Podobne je otázka subjektu vyriešená dnes plnšie a obsažnejšie, ako je to v existencialistickom chápaní. I keď je tu pri tom všetkom ešte mnoho problémov a nejasností, čo je pri porovnaní s existencializmom nové a rozhodujúce, je poznatok, že subjekt nemožno hľadať mimo histórie spoločenských výrobných vzťahov a zápasov. V dôsledku toho nemožno ho hľadať v absolútne ani vznikom ani spôsobom života. Pokiaľ ide o vznik, je výsledkom spoločenskej histórie. A pokiaľ ide o život, je jej pokračovaním a podmienkou, t. j. pôsobí ako výsledok a má charakter príčiny v závislosti od podmienok. Práve toto zistenie je však všetko iné ako poznanie existencialistické. Ono je tiež poznatkom, ktorý hovorí, že kto chce správne riešiť otázku osobnosti v dejinách, musí sa ešte hlbšie oprieť o teoretické základy dialektického materializmu a rozpracúvať ho tam, kde zastal, a najmä tam, kde pod tlakom šablóny či formalizmu, bol pokrútený, t. j. rozvíjať ho dialektickomaterialisticky a z pozícií dialektického materializmu.

ВОЗНИКНОВЕНИЕ ФЕНОМЕНОЛОГИИ И ЕЕ ЗАДАЧИ В ПРОШЛОМ И СЕГОДНЯ

Михал Топольский

В настоящее время можно наблюдать большое оживление в области философского мышления во всем мире. Если Запад находился в этом „брожении“ или же хаосе уже раньше, у нас такое положение создалось только в последние годы, после разоблачения культа личности. Во-первых, потому, что в этот период диалектический материализм превратился в догму и, во-вторых, потому, что общественная жизнь осложнилась, создалась здоровая атмосфера поисков в области мышления. Проявлением этого является также проникновение к нам философской мысли Запада. В основе настоящей работы лежит рассуждение о том, полезно ли это проникновение и чего оно касается. В центре нашего внимания находится распространение у нас феноменологии, экзистенциализма и отчасти также новофрейдизма.

Анализ показывает, что распространение у нас этих течений не имеет обоснования. Эти течения являются результатом кризиса философии и науки вообще, имевшего место около 1900 года. И следует сказать, что они до сих пор сохраняют свой кризисный характер. Они проделали большую работу в области анализа вопросов отношения между субъектом и объектом (феноменология), сущности субъекта (фрейдизм, экзистенциализм), но так как от их внимания ускользнула принципиальная сторона решения этой проблемы, результаты их попыток не могут удовлетворить нас.

Феноменология и экзистенциализм преувеличив и абсолютизировав новооткрытую сторону действительности, познannую действительность (интенциональный акт) на самом деле субъективизировали, исторически неутрализовали и, тем самым, субстанциализовали. Поэтому пропаганда этих направлений является скорее шагом назад, чем развитием мышления и его приемов, особенно, если смотреть на эти направления как на образцы и отправные точки философского мышления. При анализе действительности мы уже нашли ее крае-

угольные камни. Это — в отношении ее сущности, характер действительности и, в отношении ее гносеологического постижения, объективно-субъективный способ подхода к ней. Поэтому, если мы хотим развивать достигнутые нами до сих пор успешные результаты, мы должны лишь продолжать нашу работу в этом направлении и, на основании результатов разных анализов, устранить шаблонность, догматизм и субъективизм из нашего мышления и наших научных методов.

THE ORIGIN OF PHENOMENOLOGY AND ITS TASKS IN THE PAST AND NOWADAYS

Michal Topolský

Strong philosophical currents can be observed all over the world nowadays. The West was full of thought activity or chaos earlier; in Czechoslovakia, this situation arose particularly in the past few years, after the fall of the personality cult. This was due, first of all, to the dogmatization of dialectic materialism in that period, and secondly, to the fact that social life became complicated, our minds were seized by a sound atmosphere of searching. This became manifest also in the penetration of the currents of philosophical thought from the West. The essence of the present author's work is a consideration on the question of whether this penetration is right and what it refers to. The author is interested in the extension of phenomenology, existentialism, and, partly, Neo-Freudism in Czechoslovakia. The analysis shows that the extension of these trends is not justified here. They arose as an expression of a crisis in philosophy and sciences around the year 1900 and did not overcome the character of crisis. It must be admitted that they contributed considerably to the analysis of the questions of the relation between subject and object (phenomenology), to the analysis of the essence of subject (Freudism, existentialism). However, the results of their endeavour are not and cannot be satisfactory since they did not take into account the principal aspect in the solution of this problem. Like any exaggeration or absolutization of a new-revealed aspect of reality, phenomenology and existentialism, as a matter of fact, also made the known reality (intentional act) subjective, they neutralized it historically, and, thereby, made it substantial. To extend these trends, means therefore rather a step back than to deepen the thought endeavours and procedures, particularly if we think them to be models and starting points. We have found already the principal supports of reality in its analysis. They are: the objective character of reality, as far as the essence is concerned, and an objective-subjective way of approach, as far as the gnoseological mastering of reality is concerned. Therefore, if we are to unfold further our achievements attained so far, it is sufficient to continue doing the same and, on the basis of results of various analyses, to remove the stereotypy, dogmatism, and subjectivism from our thought and scientific procedure.