

nom režime, ako si má zachovať svoju čestnú tvár? Autor naznačuje odpoveď na niekoľkých miestach. Filozofia sa dostáva na scesť, ak zapadne do bahna iracionalizmu, ak mýty vystriedajú racionálne konštrukcie a ak sa vytráti humanistické jadro myslenia i konania. Ak prestanú platiť tieto regulatívne faktory, „filozofia života, tento novodobý jednostranný mýtus života, aj po zvädnutí najkrajších, životných kultúrnych kvetov nepodporuje ani vitálny život, ale vedie ho večným bojom a vojnou proti všetkým do pažeráka smrti a zániku: nie je filozofiou života, ale filozofiou smrti“ (str. 127).

Uzavrieme poznámkou ešte o aktuálnej hodnote knihy profesora Štúra. Ani jeden objektívny dokument neprestane byť aktuálnym. Je stále mementom, poučením, výstrahou. Kniha Nemecká vôľa k moci je takýmto dokumentom, zachytávajúcim v podobe prístupnej i širšiemu okruhu čitateľov jednu z najtragickejších kapitol európskej filozofie. Je písaná vášnivým perom obrany európskej a svetovej kultúry proti totálnemu nihilizmu a mystickému iracionalizmu. A v tomto je adresovaná aj budúcnosti.

Ján Kocka

SPYTOVANIE SA NA ČLOVEKA

V edícii Filozofické aktuality, ktorú vydáva Vydavateľstvo politickej literatúry v Bratislave za spolupráce slovenských filozofických pracovníkov, vyšiel ďalší, v poradí už siedmy zväzok. Vyšiel pod názvom *Spytovanie sa na človeka* a jeho obsah tvoria vybrané, autorizované príspevky z československo-juhoslovanského filozofického sympózia, ktoré sa konalo koncom roku 1965 v Modre-Pieskoch. Publikáciu, ktorá pozostáva z 12 príspevkov juhoslovanských a našich filozofov, zostavil Július Strinka.

Od juhoslovanských autorov v nej nachádzame tieto štúdie: Predraga Vranického — *Antropologický element materialistického chápania dejín*; Milana Kangrgu — *Ideológia ako forma a spôsob ľudskej existencie*; Veljka Korača — *Zdanie spoločenstva a skutočné ľudské spoločenstvo*; Vojana Rusa — *Individuum — spoločnosť — druh a príspevok*; Marije Bridy — *Spoločnosť a osamotenosť*. Z československých filozofov sem prispeli: Ján Bodnár — *Filozofia a „vedy o človeku“*; Milan Průcha — *Prax a prvá filozofia*; Radovan Richta — *Technika a situácia človeka*; Július Strinka — *Človek a zmysel filozofie*;

Andrej Hlavák — *Otázky nad podstatou človeka*; Miroslav Kusý — *Človek v inštitucionalizovanej spoločnosti* a Juraj Bober príspevkom *Križa individuálneho vedomia*?

Problematika na pohľad rôznorodá, usilujúca sa však smerovať k okruhu problémov vymedzených vzťahom: človek a problémy filozofie; filozofia a problémy človeka.

Niektoré príspevky, pravda, aj napriek snahe autorov a zostavovateľa prekračujú daný rámec, odbočujú od jeho centrálnej problematiky. Aj ich úroveň je rôzna. Niektoré vyčnievajú nad priemer súčasnej našej a juhoslovanskej filozofickej tvorby z tejto oblasti, iné ho vzorne reprezentujú.

Pre čitateľa môže byť zaujímavé, že na mnohé centrálné otázky, napríklad na filozofický význam pojmu praxe tu nájde značne odlišné, až protichodné stanoviská. Hoci vo väčšine iných otázok sa autori navzájom z rozličných stránok približujú.

Keďže rozpätie problematiky je dost široké a počet autorov tiež prevyšuje desiatku, nehodláme tu zaznamenávať všetko, čo publikácia obsahuje. Pristaviť sa chceme iba pri niektorých autoroch a pri tých ich myšlienkach, ktoré nielen zaujmú,

ale aj relatívne najviac provokujú k ďalším úvahám a podnetom.

J. Bodnár sa hneď na začiatku zamýšľa nad otázkou, *prečo* sa v súčasnej filozofii tak často a tak neodbytné nastoľujú problémy človeka. *Hlavné* príčiny tejto skutočnosti nevidí iba v zhoršujúcich sa podmienkach života človeka, vyvolaných negatívnymi dôsledkami priemyselovej civilizácie, obavamí z nezvládnutej a prudko rastúcej populácie vo svete, katastrofálnymi dôsledkami dvoch svetových a ďalších vojen, príznakmi termonukleárnej vojny atď. Tieto a podobné faktory, pravda, veľmi *vplývajú* na konjunktúru antropologickej problematiky v súčasnej filozofii. Avšak *prvoradé* príčiny nastolovania problémov človeka majú, podľa Bodnára, oveľa hlbšie korene. Ich pochopenie „treba hľadať v základoch súčasného stavu rozvoja ľudskej civilizácie“. Tento rozvoj — aspoň v priemyselovo vyspelých krajinách — „dosiahol stupeň, keď sa ľudský aspekt vynára ako nevyhnutný predpoklad pre ďalší vývin civilizácie, ako faktor, ktorý musí určovať zmysel aktivity na všetkých úsekoch života“. Problém človeka, ako ho nastoľuje súčasná filozofická antropológia, autor v dôsledku toho chápe ako nevyhnutný *historický* jav, ako dôsledok doterajšieho vývinu civilizácie, v ktorom „akoby človek už ďalej nechcel v dejinách manifestovať svoju existenciu iba ako prostriedok, slepý nástroj, akoby chcel zrušiť svoju anonymitu a vystúpiť na javisko dejín ako osobnosť, autentická individualita, tvorca svojho osudu“.

V tomto zmysle sa mu súčasná filozofická antropológia javí ako historicky podmienená snaha o vyústenie doterajších humanistických snáh a bojov o emancipáciu človeka. Problém človeka v takomto zmysle potom nie je len produktom a objavom vedy a filozofie, či v inej podobe náboženstva. Je *dôsledkom existencie samého človeka*, jeho objavom a sebauvedomením, slovom „je existenciálnym problémom človeka modernej doby“.

Je už potom iná otázka, že túto neod-

bytnú problematiku súčasného ľudstva možno skúmať a osvetľovať vedeckým i nevedeckým spôsobom; vychádzajúc z konkrétne jestvujúcich realít života človeka alebo len z čisto apriórnych konštrukcií a fiktívno-humanistických abstrakcií.

V dôsledku toho sa Bodnár zamýšľa nad tým, v akom zmysle sú možné a ako sa môžu konštituovať „vedy o človeku“, ktoré vedné odbory a ako do nich začleniť, čo je ich spoločným a špecifickým predmetom.

V príspevku prof. Vranického zo záhrebskej univerzity treba si povšimnúť už jeho zdôvodňovanie, prečo termín materialistické chápanie dejín považuje za oveľa adekvátnejší ako termín historický materializmus. Neprikladá tejto otázke iba formálny význam, ale vyvodzuje z nej ďalekosiahle závery pre celé chápanie marxistickej filozofie. Zaujíma ho ponímanie historických zákonitostí. Kritizuje stanovisko, podľa ktorého „celé dejiny sa menili na určité zákony — buď na špecifické historické zákony, buď na dialektické zákony aplikované na dejiny — a myslelo sa, že keď sa historický determinizmus takmer stotožnil s makrokozmičným, veda dosiahla triumf“. Takýmto postojom nielenže sa však strácala totalita dejín, ale obchádzala sa aj významná otázka historickej zákonitosti. „Strácalo sa zo zreteľa, že stredobodom dejín je človek, alebo, ako povedal Engels, vedomím nadaní ľudia, ba viac, že dejiny sú dejinami človeka, že dejiny každého „elementu“ dejín opäť sú len dejinami človeka (umenia, vedy, filozofie atď.), jeho produkcie a sebaprodukcie — slovom jeho praxe v najširšom slova zmysle.“

Celá Vranického argumentácia smeruje k záveru, že „práve antropologický element je podstatnou časťou materialistickej interpretácie dejín“. Veď je jasné, že aj vtedy, keď za rozhodujúcu hybnú silu vývoja ľudskej spoločnosti považujeme prekonávanie protirečenia medzi rozvojom výrobných síl a jestvujúcimi výrobnými vzťahmi, neslobodno zabúdať, že „podstatným elementom

výrobných síl a tak isto aj výrobných vzťahov, základne ako aj nadstavby je človek . . .“

Marxova veľkosť podľa autora nespochýva v tom, že objavil úlohu ekonomického faktora v dejinách. Iba takáto interpretácia redukuje chtiac-nechtiac Marxa na jedného zo stúpcov teórie faktorov: Kým jedni videli rozhodujúci faktor v biologickej, druhí zase v psychologickej konštitúcii človeka, tretí v geografických podmienkach atď., Marx ho podľa takýchto predstáv videl v ekonomických činiteľoch. Marx bol však zásadne proti samej podstate takýchto nedialektických teórií, ignorujúcich totalitu historického diania a absolutizujúcich len niektoré (akokolvek dôležité) stránky tejto totality. Marxov význam podľa Vranického spočíva v tom, že „dejiny pochopil ako dielo človeka, človeka ako súhrn spoločenských vzťahov a spoločnosť ako súhrn, ako totalitu (pravda, totalizujúcu totalitu, ako by povedal Sartre) materiálnych a duchovných elementov. A v tejto totalite prvý s jemu vlastnou ostrosťou a pregnanťnosťou uvidel a zdôraznil materiálny a sociálny moment — výrobné sily a vzťahy — ako ten konštitutívny moment totality, ktorý nielenže jej dáva plnosť, ale i hmatateľnosť materiálnosti, ktorá podlieha aj exaktnému vedeckému výkladu. Keď teda Marx odhaľoval význam ekonomického momentu, nikdy „nezabudol“, po prvé, že aj tento ekonomický moment je vlastne sám človek a produkt človeka, a po druhé, že spoločenský život je komplexnejší, ako sa ukazuje z hľadiska kategórie ekonomickej výroby (32).

V ďalšom texte rozoberá potom prof. Vranicki „totalitu ľudskej praxe“, ktorá v sebe zahŕňa tak výrobu materiálnych vzťahov, ako aj „výrobu“ vedomia. Dokazuje, prečo je podľa jeho názoru kategória praxe fundamentálnejšou filozofickou kategóriou ako napríklad kategória odrazu, ktorú v sebe koniec koncov zahŕňa.

Z hľadiska socialistického filozofického antropologizmu potom predkladá aj chápanie ľudského bohatstva: „Bohatstvo ľud-

ského života nemôže sa redukovať na buržoáznú ekonomickú kategóriu vlastníctva, ale na vytváranie bohatstva ľudského sveta a umožňovanie stále širšej participácie jednotlivca na tvorivej sfére ľudskej existencie, na všestrannom polyvalentnom prejave bohatstva ľudskej bytosti“ (35).

V podobnom duchu, aj keď z iných aspektov, sú aj ostatné príspevky juhoslovanských (i niektorých našich) autorov.

Pristavíme sa už iba pri príspevku Milana Kangrgu, ktorý napriek spoločným črtám s ostatnými spomenutými príspevkami je predsa len zvláštny a to viacerými u nás nezvyklými konštatáciami.

Rozoberá pojem ideológie a zapodieva sa ním ako prejavom ľudskej existencie. Ostrie jeho kritiky je zamerané proti tradičnému *gnoseologickému* chápaniu pojmu ideológia, proti ponímaniu, ktoré ju skúma iba z hľadiska pravdivosti či nepravdivosti, čiže z hľadiska adekvátnosti k niečomu, čo má vyjadrovať. Polemicky vyhotené sú tu viaceré Kangrgove tvrdenia. Napríklad: „... skutočnosť tu nemôže hrať úlohu kritéria falošnosti alebo pravdivosti, pretože sa sama vždy znovu stáva otáznou, aby bola vôbec čímsi ľudsky reálnym, relevantným, teda zmysuplným, akým sa stane a musí stať iba uvedomene, slobodným a účelným aktívnym vzťahom subjektivity, vzťahom, ktorý ju tvorí a v určitom zmysle mení“ (62).

Predmetom *gnoseológie* podľa autora „teda nemôže byť pravda ako taká, lebo sama je zvecnenou vedou, pretože jej základným predpokladom, východiskom a jedinou sférou (odcudzené bytie) je nepravda. *Gnoseologická* pozícia je teda vo svojej podstate ideologickou pozíciou, takže z tohto stanoviska nemožno niečo určiť alebo postrehnúť ako ideologické“.

V dôsledku toho Kangrga nezvyklým spôsobom konštatuje, že „v rámci Marxovho myslenia *gnoseológia* nie je ani možná, a preto ju Marx ako takú ani nemohol zo svojho filozofického stanoviska vybudovať, pretože jeho stanovisko sa zakladá práve na *realizácii filozofie*. Preto Marx

pokračuje v Heglovom diele práve kritikou tých momentov, ktoré ešte stále pripúšťajú gnozeologický prístup k problému pravdy, pretože aj sám Hegel stojí na (metafyzicky preklenutom) stanovisku tradičného pojmu pravdy ako adekvátnosti“ (66).

A napokon Kangrga uzatvára: „Keďže teda otázka ideológie je zároveň alebo predovšetkým otázkou pravdivosti bytia, t. j. pravdivej ľudskej praxe, ani problém pravdy a problém ideológie nemožno považovať výlučne za otázku *pravdivého alebo falšného vedomia a poznania* a ani za otázku pravdivosti, správnosti alebo presnosti súdu o predmete, o jeho zhode s daným predmetom. Otázka pravdivosti je *otázka pravdivého konkrétneho ľudského bytia*. Človek žije, pôsobí, správa sa, slovom existuje a vzniká alebo ako opravdivá, alebo ako ideologická, teda odcudzená bytosť...“ (67).

Aj keď sú tieto citáty, pravda, vytrhnuté z celkového kontextu Kangrgovej state, dá sa spoznať, o aké závažné problémy v nich ide. Sú to otázky a tvrdenia, ktoré stoja nielen za povšimnutie, ale i za odpoveď, napríklad zo strany gnozeológov, teoretikov teórie odrazu a dialektickej logiky. Dá sa predpokladať, že najmä medzi týmito odborníkmi nájdeme citované vývody dostatočné množstvo odporcov. A tak by celá záležitosť za poriadnu výmenu názorov naozaj stála. Mňa samého by povedzme neobvyčajne zaujímalo, čo si konkrétne autor predstavuje napríklad pod pojmom „*pravdivá ľudská prax*“, ktorý používa. Alebo ide azda iba o neprimeraný preklad?

Odlíšne stanovisko oproti tejto pozícii sa vlastne už aj vyslovilo hneď na sympóziu. Nájdeme ho v príspevku Milana Průcha, *Prax a prvá filozofia*. Průcha stať je v značnej *filozofickej* opozícii proti citovaným príspevkom juhoslovanských autorov i niektorých ďalších filozofov, publikujúcich najmä v časopise Praxis.

Průcha sa na rozdiel od nich nepodujme na rozvíjajúce vývody, vyplývajúce

z pojmu praxe. Predmetom diskusie neurobil jednotlivé otázky, vyplývajúce z významu tejto kategórie, „ale sám princíp ako taký“. Predkladá si otázku: „Môže sa uplatnenie pojmu praxe stať základom prevratu vo filozofii, ktorá radikálne účtuje s doterajšou filozofickou tradíciou?“ A dôvodí, že ani filozofia vychádzajúca z pojmu praxe neprekonáva filozofický dualizmus, nehovoriac už o tom, že neraz upadá do subjektivismu, vyplývajúceho z pričastej absolutizácie suverénneho ľudského subjektu.

Průcha sa nazdáva, že je „prednosťou, a nie ohraničenosťou marxizmu, ak radikálne zdôrazňuje „svetskosť“ človeka a v tomto zmysle ho umiestňuje medzi ostatné konkrétne súcna“.

Nemôžeme tu reprodukovat celú osnovu jeho state. Chceli by sme z nej však vyzdvihnúť aspoň niekoľko myšlienok: Ak teda autor neprijíma ani pojem praxe za „najzákladnejší“ filozofický pojem marxistickej filozofie, kde je teda „pevné“ východisko filozofie, ktorý je ten prvý, základný, uhoľný atď. kameň, ten prvý a základný pojem, tá prvá a základná filozofická kategória, od ktorej treba „začať“, z ktorej sa ako z kľbka odvíja všetko ostatné filozofovanie? Je to hmota? Je to duch? Je to odraz a či prax; činný človek alebo vonkajšia príroda, z ktorej aj sám uvažujúci a konajúci človek vznikol? Na tieto a podobné otázky Průcha odpovedá: „Pevným východiskom filozofie sa nemôže stať človek, ale práve tak ani duch či hmota, lebo filozofia zásadne nemôže mať pevné a isté východisko vo sfére konkrétnych súcién, ktoré sa utvrdzujú vo vzájomných vzťahoch a sú teda — ako po Gastonovi Bachelardovi povedal Roger Garaudy — v ustavičnom procese globalnej reorganizácie.“ Záver o filozofii praxe javí sa mu preto ako jednoznačný aspoň v jednom smere: nazdáva sa, že „si nemôže robiť nárok, aby bola považovaná za prevrat v prvej filozofii“. Zároveň pokladá dokonca „za diskutabilné aj to, do akej miery je oprávnené, aby sme ju pokladali

za najautentickejšieho dediča Marxovej filozofickej inšpirácie“ (55).

Ako vidno, ide tu napospol o otázky, zasahujúce samo centrum dnešných filozofických sporov a diskusií. Nepopierateľnou prednosťou Prúchovej state je, že sa usiluje ísť až na dno filozofickej problematiky. Preto je aj z celej publikácie najfilozofickejšia. Nemožno povedať, že ignoruje pozitívne stránky súčasnej filozofickej antropológie, neuspokojuje sa však s jej pričastým literárnym klišé. S jeho argumentáciou možno, prirodzene, polemizovať, nachádzať v nej medzery, ťažko ju však možno vo vedeckej filozofii iba lacno obísť.

Z ostatných statí publikácie hodno si všimnúť Strínkovu stať, ktorej základné myšlienky boli už predvlni uverejnené v Kultúrnom živote, no i Richtovu, Hlávkovu, Kusého a Boberovu stať. V Kusého stati ma napríklad zaujali komparácie postavenia človeka v inštitucionalizovanej socialistickej a buržoáznej

spoločnosti. V Boberovom príspevku tvoria jeho jadro úvahy nad zabezpečením rovnovážneho stavu spoločnosti pomocou plynulého toku informácií. Čitateľ tu okrem iného nachádza vysvetlenie, prečo kybernetika nielenže nebola, ale ani nemohla byť v prílišnej láske autoritatívnych politických režimov. Dôvod spočíva už v tom, že kybernetika je celou svojou podstatou namierená proti stráženému monopolu informácií, ktorý z nich poskytuje verejnosti iba to, čo sa mu hodí a nie to, čo zdravý, rovnovážny vývoj spoločenského organizmu potrebuje.

Záverom sa žiada podotknúť, že hoci publikácia vyšla na naše zvyklosti „primerane“ — do jedného roka od sympózia, predsa len nevyšla tak pohotovo, ako nám to edícia Filozofických aktualít sľubovala a ako by sa to na túto edíciu naozaj patrilo — ak len chce dodržať to, čo má vo svojom nadpise i programe.

Ján Uher

ANTINÓMIA MODERNEJ DEMOKRACIE

Obsiahla monografia Františka Šamalíka *Človek a inštituce* (Svoboda, Praha 1967, 350 strán) má podtitul *Antinomie moderní demokracie*. Vyzdvihol som ho do záhlavia svojej recenzie preto, lebo práve o tejto stránke jeho práce chcem predovšetkým referovať.

Sama osebe to totiž nie je práca filozofická a jej autor sa zámerne vyhýba rovine filozofických úvah o svojej téme. Ide mu o socialistickej analýzy inštitucionálnej štruktúry modernej spoločnosti, a to v zameraní na ľudské individuum, ktoré do tejto štruktúry vstupuje ako jej zložka. Pravda, nie je to zameranie antropologické vo vlastnom zmysle slova, domnievam sa však, že filozofická antropológia môže k veci povedať niečo solídneho iba vtedy, keď zvládne a strávi konkrétny analytický materiál práve toho druhu, aký jej poskytuje Šamalíkova práca. Inak sú to len

abstraktné a nevýrazné citovo podfarbené meditácie o človeku, jeho odcudzení, manipulovaní atď., akých máme dnes neúrekom. A to isté rovnako platí aj pre oblasť sociálnej filozofie a aktuálne politickej filozofickej publicistiky. Darmo sa tu budeme zaklínať autentickým marxizmom, demokraciou, humanizmom, princípmi vedeckého riadenia atď., keď pri tom nevyjdeme z vecného rozboru celého mechanizmu organizácie spoločenského života.

Pri uplatnení najstriktnejších meradiel by sme mohli povedať, že tu ide o solídne spracované referentské dielo. Po formálnej stránke autor v ňom pracuje predovšetkým prostredníctvom citácie, parafrázy a odkazu, objektívny význam práce spočíva v tom, že autor nás v nej v skoncentrovanej podobe informuje o dosiahnutých teoretických výsledkoch najvýraznejších predstaviteľov súčasnej poľskej a západnej