

Ľudí o ich vlastných činoch: človek sám rozhodne o budúcnosti tým, že rozhodne o tom, čo pre ňu urobí". (243)

Pričom jestvuje aj „zodpovednosť za nezodpovednosť“. „Siaha až po nepríčetnosť, ktorá je kvalitatívnou hranicou, za ktorou práve pre nedostatok zavinenia — nastupuje *nezodpovednosť za nezodpovednosť*“ (247). Spoločnosť i človek sú tak nálezite „ozbrojení“. „Závisí od nich, ako použijú svoju zbroj — či v spoločnom boji proti nedokonalosti sveta a za jeho zdokonalenie, alebo či svoju zbroj obrátia a použijú proti sebe. A od toho zase závisí, či má človek z človeka pocit úzkosti alebo pocit opory“ (250).

Azda oveľa viac — keď už o tom autor hovorí — by sa bolo žiadalo rozobrať vzťah motivácie a *hodnôt*. Axiologické hľadiská hrajú v tejto problematike nepochybne významnú rolu. Ukázalo by sa to celkom zreteľne najmä pri analýze politických činov a kvalifikácie týchto činov ako trestných činov. (Recenzent a zrejme i čitateľ neprestanú banovať, že tu takáto kapitola chýba.)

Isté drobnejšie výhrady by som mohol mať aj tu: napr. k chápaniu pojmu „nerozumnosť“ (228—230). Nerozumnosť, najmä ak s ňou narábame vo vedeckej publikácii a nie v hovorovej reči, neslobodno chápať ako „nemimorozumovosť“. U duševne zdravého človeka ide vždy iba o relatívnu „nerozumnosť“ — závislú od toho, čo sa považuje za rozumné. Striktné „mimorozumové správanie sa“ — ako sa o ňom píše na str. 228 — podľa môjho náhľadu u zdravého človeka v presnom slova zmysle vôbec nejestvuje.

ČLOVEK A PSYCHOANALÝZA

Jedným z českých filozofov, ktorí v posledných rokoch významne prispeli ku kritickému interpretácii psychoanalýzy z hľadiska marxizmu a pokúšili sa o kritickú integráciu niektorých psychoanalytických objavov do marxistickej teórie človeka, je

Na str. 260 i inde sa používa pojem „objektívnej potreby spoločnosti“ (podč. J. U.). Nie je poriadne jasné čo to vlastne je. Najmä ak sa tu vyskytuje slovo „objektívne“, ktoré sa v bežnej filozofickej terminológii chápe ako niečo, čo jestvuje nezávisle od ľudí. Možno však o takýchto *potrebách hovorí* v spoločnosti, ktorá sa skladá z ľudí, subjektov? Môžu vôbec — striktno vzaté — jestvovať v tomto zmysle „objektívne“ *potreby* spoločnosti, v ktorých by nebol výrazne zahrnutý práve subjektívny moment, t. j. *potreby* a želania ľudí (subjektov) tvoriacich spoločnosť? Veď slovo *potreby* výrazne signalizuje a zvyrazňuje práve subjektívnu stránku spoločnosti. Zdá sa mi preto aj tento pojem kontradiktórny. Nazdávam sa, že v *presnej* terminológii by ho bolo možné upotrebovať len vtedy, ak sa predpokladá, že spoločnosť je abstraktum nezávislé na ľuďoch. To však marxizmus vylučuje. Nespomínal by som tieto „drobnosti“, keby mi nenarúšali autorom — ako som už viac ráz spomenul — výraznú snahu o presné vyjadrovanie sa.

Záverom som tej myienky, že pri všetkých kritických pripomienkach, ktoré som uviedol i neuviedol, je Hatalova kniha vynikajúcou prácou pôvodnej slovenskej spoločenskovednej tvorby. Ak som pri nej zachádzal v recenzii do podrobností, bolo to nie preto, že by sa v nej bolo treba knihopašsky a školácky vrtať, ale preto, že ma táto práca zaujala a zaslúži si aj takúto podrobnejšiu pozornosť.

Ján Uher

aj Jiří Cvekl. Ak v svojej štúdií z roku 1965, venovanej zakladateľovi psychoanalýzy S. Freudovi,¹ považoval J. Cvekl za hlavnú úlohu predovšetkým „očistenie pô-

¹ J. Cvekl, *Sigmund Freud*, Praha 1965.

dy od nánosov, vytvorených tak zaujatými antifreudistami, ako aj apológiami freudizmu, a postupné prevádzanie celej diskusie do polôh, v ktorých vecné informácie a racionálne argumenty sú najvyššími rozhodcami“ (s. 5), v svojej najnovšej knihe² sa pokúsil o podrobnejší výklad podstatných častí psychoanalytickej teórie, ktorá našej verejnosti (žiaľ, aj odbornej) je ešte stále málo známa. Z tohto dôvodu sústredil autor svoju pozornosť najmä na pozitívny výklad psychoanalytickej problematiky a snažil sa ukázať čo najadekvátnejšiu podobu predovšetkým klasickej psychoanalýzy. Povedané slovami autora, bolo cieľom jeho štúdie „vyprostiť sumu poznatkov o človeku, ktoré rozvinula psychoanalýza v priebehu viac ako polstoročia svojho vývoja, z úzkeho rámca psychiatrie alebo z hraníc jednej školy, resp. hnutia, vyzdvihnúť z psychoanalytických objavov a nálezov podstatné, všeobecnejšie, relevantné aspekty, sprístupniť ich širšiemu okruhu záujemcov a zároveň vytvárať predpoklady pre výstavbu filozofickej teórie človeka v rámci marxistickej filozofie“ (s. 7–8).

Cveklova kniha má okrem úvodu tieto štyri časti: *Animálne a humánne, Existenciálne postoje, akty a mechanizmy, Ontogenéza ľudskej psychiky, Psychoanalýza a teória človeka*. Názvy kapitol ako aj podtitul práce zdôrazňujú celkový zámer autora pokúsiť sa o náčrt psychoanalytickej antropológie.

V prvej časti štúdie sa autor zaoberá psychoanalytickou teóriou pudov, ktorá je základom pre celú výstavbu psychoanalýzy a má zásadný význam pre všeobecnú teóriu človeka. Problematiku pudovosti najskôr včleňuje do širšieho kontextu vzájomných vzťahov medzi prírodným a ľudským, osobitne medzi animálnym a humánnym. Súhlasím s autorom, že psychoanalytická pudovosť nie je totožná so súborom živočíšnych inštinktov, ale že „je pochopiteľná jedine za predpokladu, že hranice inštinktívneho chovania boli prelomené a vedúcu úlohu vo vývoji človeka

nadobúda učenie, adaptácia a ovládanie vonkajších a vnútorných impulzov“ (s. 210). J. Cvekl správne zdôrazňuje, že pud v psychoanalýze nie je len fyziologickým, ale aj psychologickým a dokonca sociologickým pojmom. Vyzdvihuje významný fakt, že psychoanalýza za jadro ľudskeho vývoja, a teda tiež za podstatu neurotických konfliktov, považuje stretávanie sa tendencií pudových (v prvom rade bezprostredne spojených s telesným organizmom, ako sú hlavne hlad, smäd, dýchanie atď. a v druhom rade sexuálnych) a protipudových tendencií (ako sú strach, hnus, pocit viny a ďalej požiadavky a príkazy, vyplývajúce z morálnych a ideálnych inštancií ľudskej osobnosti).

V historickom vývoji psychoanalýzy rozlišuje J. Cvekl dva aspekty, do ktorých sa štrukturovala: 1. exoterický (to sú najznámejšie a najdiskutovanejšie psychoanalytické názory o libidu, sexualite, incestných túžbach, oidipovskom komplexe a neurózach ako dôsledkoch represie sexuality); 2. esoterický aspekt (teória obranných mechanizmov, učenie o primárnom a sekundárnom procese, ktoré patrí medzi málo známe otázky psychoanalytickej teórie, ďalej dynamika vývoja potrieb, psychoanalytická charakterológia atď.). Druhý aspekt považuje autor za vedecky nepochopiteľnejšie a venuje mu preto väčšiu pozornosť. V tejto súvislosti je podnetná Cveklova analýza významných psychoanalytických poznatkov o konštituovaní a fungovaní tej inštancie v štruktúre ľudskej osobnosti, ktorú Freud nazval superego (morálne vedomie alebo svedomie človeka).

V závažnej otázke o vzťahu medzi individuálnym a spoločenským autor, čo je pochopiteľné, nesúhlasí s jej Freudovým mechanistickým riešením. Uvažuje však v tejto súvislosti o permanentne aktuálnej a pre marxistickú teóriu človeka nesmierne dôležitej otázke, „ako príčiny zo sféry ontogenetickej a ontodynamickkej a príčiny

² J. Cvekl, *Človek v psychoanalytickém poli*, Vydal Melantrich, Praha 1969, 224.

zo sféry spoločenskohistorickej a inštitucionálnej sa navzájom posilňujú a umocňujú“ (s. 53). Upozorňuje napríklad na rozsiahle možnosti deštruktívneho uplatnenia takých individuálne psychologických mechanizmov, ako sú strach, agresivita a sadizmus v službách inštitúcií, organizácií a politických režimov. Píše: „Čím autoritatívnejší je určitý politický režim, čím krutejšie nakladá so svojimi politickými odporcami, čím agresívnejšie ciele vo vonkajšej a vnútornej politike si kladie, tým väčšie možnosti poskytuje daný sociálny systém pre deštruktívne uplatnenie týchto pôvodne individuálne psychologických tendencií a mechanizmov.“ (s. 53).

Najrozsiahlejšia druhá časť štúdie je venovaná charakteristike existenciálnych postojov, aktov a mechanizmov, odkrývaných psychoanalýzou. Autor analyzuje predovšetkým tri základné princípy alebo hľadiská Freudovej metapsychológie: dynamické, topické a ekonomické a ich vzťah k dvom ďalším princípom — princípu slasti a princípu reality. Za filozoficky významný považuje Cvekl psychoanalytický spôsob zdôvodňovania vzniku ľudskej osobnosti. Vyvracia rozšírený názor na freudizmus ako určitý pansexualizmus a zdôrazňuje, že psychoanalytický výklad vzniku subjektivity, vývoja pudov a potrieb sa začína hladom. Prvotná výmena látok medzi svetom a jedincom dáva základ subjektívnym aktom identifikácie, introjekcie, projekcie, sublimácie a pod. Celkove v riešení vzťahu subjektivity a objektivity podčiarkuje autor materialistické a genetické hľadisko psychoanalýzy. Zo skupiny obranných mechanizmov venuje pozornosť niektorým typickým a nesporným reprezentantom: vytesneniu, negácii, vytváraniu reaktívnych formácií, intelektualizácii a racionalizácii, regresívnym a progresívnym procesom.

Stýčny bod medzi psychoanalýzou a materialistickým ponímaním dejín ako metodologickými prostriedkami tkvie podľa názoru J. Cvekla v tom, že ich prostredníctvom „možno odhaliť za ideologic-

kou a intelektualizovanou fasádou skutočne pôsobiace hybné sily, potreby a záujmy, motívy a medziludské vzťahy“, že obidve metódy obsahujú v svojom základe kritický element, ktorý počíta s tým, že „v ľudskom živote sa nikdy celkom nekryje forma s obsahom, prejav s podstatou, jav s realitou, vonkajšia skutočnosť s vnútornou skutočnosťou“ (s. 120). Význam psychoanalýzy ako metódy tkvie ďalej v tom, že síce nerieši problém pretvárajúcej praxe v celom rozsahu, avšak tým, že rozoberá napr. emocionálne a iné psychické postoje, odhaľuje sily, ktoré sa podieľajú na rozhodovaní a tvorivej činnosti človeka. „V tom zmysle, píše J. Cvekl, je aj psychoanalýza teóriou zameranou na prax, orientovanou na človeka ako činnej bytosti, a obsahujúcou teda „energetický princíp“ v samom prístupe k ľudským problémom.“ (s. 134).

V tretej kapitole práce sa autor zaoberá posudzovaním problematiky ontogenézy ľudskej psychiky, ako ju podávajú rôzne psychoanalytické koncepcie. Pretože sa v týchto koncepciách venuje tradične veľká pozornosť významu obdobia raného detsva pre formovanie základných psychických štruktúr osobnosti, venuje sa aj autor podrobnejšie problematike konštituovania osobnosti dieťaťa. V tejto súvislosti sa osobitne zaoberá interpretáciou tzv. kastračného a najmä oidipovského komplexu. Považujem za správne, že autor k tejto snáď najdiskutovanejšej téze Freudovej teórie pristúpil tak, že ukázal na pramene, z ktorých Freudova koncepcia oidipovského komplexu vyviera, že odlíšil tzv. úplný oidipovský komplex od zjednodušených a schematických predstáv o ňom. Ukázal tiež na jeho skutočnú komplexnosť, biologické pozadie a sociálnu podmienenosť.

S prihliadnutím na tradície európskeho myslenia a kultúry, na ktoré psychoanalýza koncepcie nadväzovala, pokúša sa J. Cvekl v záverečnej kapitole svojej knihy o celkové zaradenie psychoanalýzy do kontextu modernej vedy a filozofie. Na roz-

diel od tých kritikov psychoanalýzy, ktorí hovoria priam o krachu psychoanalytického učenia (pozri napr. názor aj u nás známeho amerického filozofa H. K. Wellsa v jeho poslednej knihe *The Failure of Psychoanalysis*³), J. Cvekl je toho názoru, že ako metóda, a odbor, resp. škola, vydobyla si psychoanalýza trvalé miesto vo vede a medicínskej praxi, kultúre a umení väčšiny krajín sveta (s. 206). Preto aj súčasný záujem o faktický obsah psychoanalytického učenia a pokus o jeho kritickú filozofickú interpretáciu a objektívne zhodnotenie zo strany našich filozofov nie je podľa mojej mienky samoúčelný. Ako konečne presvedčivo ukazuje na mnohých miestach recenzovanej knihy jej autor, psychoanalytické objavy a poznatky majú v určitom zmysle všeludský význam už preto, že podstatne prispievajú k ľudskej autognozi, k lepšiemu rozpoznávaniu a kultivácii tých síl, ktoré hýbu ľudským jednaním a správaním bez ohľadu na to, či ich človek chce alebo nechce uznať.

Pokiaľ ide o negativistické hodnotenia psychoanalýzy zo strany jej rozhodných odporcov, obviňujú ju zvyčajne z naturalizmu, mechanizmu, biologizovania, väčšinou ju tiež považujú za učenie v podstate idealistické a iracionalistické. Rozličné východiská a motívy týchto postojov (pretože sa tu často zhodujú stúpenca priam diametrálne odlišných filozofií a hnutí) bolo by potrebné ešte podrobne skúmať. Častou spoločnou črtou týchto kritikov býva okolnosť, že neberú do úvahy skutočnosť, že klasická Freudova teoretická koncepcia prekonala tak uňho (pozri napr. Freudovu prácu *Abriss der Psychoanalyse* z r. 1938), ako aj u jeho nasledovníkov vnútorný vývoj. K niektorým z uvedených obvinení psychoanalýzy zaujal J. Cvekl kritické stanovisko. Považuje za nespravodlivé obviňovať psychoanalýzu v iracionalizme len preto, že „jej predmet, totiž predovšetkým psychopatické stavy a konania, sú iracionálne“ (s. 214). Domnieva sa, že „podstatnejšou me-

tódou v psychoanalýze je metóda porozumenia, v ktorej sa spája racionálna interpretácia s empatiou, a teda s čiastočnou identifikáciou s poznávaným objektom. Nejde iba o to, nájsť možný alebo plausibilný intelektuálny výklad, ale predovšetkým o to, urobiť konania a psychické procesy ľudske prístupnými, osvojiteľnými rozumove a emocionálne (s. 215). Orientácia psychoanalýzy na objektivitu, racionalitu, adekvátnosť a produktivnosť ľudského konania vyplývajú autorovi z celej analýzy problému.

Popri konkrétnych výhradách k jednotlivým častiam a záverom psychoanalýzy zdôrazňuje autor dialektičnosť psychoanalytického myslenia, ktorú vidí okrem iného napr. v dôslednom uplatňovaní hľadísk rozpornosti, konfliktnosti a polarity. Pokiaľ ide o pomer psychoanalýzy a materializmu, obmedzil sa tu J. Cvekl na niekoľko poznámok.⁴ Vôbec v poslednej kapitole autor nastolil veľa otvorených a diskutabilných otázok, ku ktorým sa však mohol vysloviť len tézovite.

Pochopiteľne, že Cveklova práca má rôzne čiastkové nedostatky, niekedy sa autor napr. necháva, domnievam sa, príliš unášať záplavou psychoanalytického materiálu, na niektorých miestach vyznievajú jeho závery málo presvedčivo. Bolo by tiež možné mať výhrady k celkovej štruktúre knihy, k tomu, nakoľko otázky, ktorými sa zaoberá, sú či nie sú to najdôležitejšie v psychoanalýze. Avšak išlo mi najmä o to, upozorniť, čo autor spravil cenné z hľadiska jej filozofického prehodnocovania. Najmä treba podčiarknuť pozitíva Cveklovej snahy komplexne sa vyrovnáť s psychoanalytickou problematikou. Ani ignorovaním, ani jednoduchým odmietaním sa totiž, ako je známe, neriešia žiadne problémy. Nedajú sa tak vyriešiť ani otázky, ktoré konkrétne pred na-

³ Tiež H. K. Wells, *Krach psychoanaliza*. Ot Freuda k Frommu. Moskva 1968.

⁴ Materialistickú podstatu Freudovho učenia prenikavo rozobral R. Kalívoda v knihe *Moderní duchovní skutečnost a marxismus*, v štúdií *Marx a Freud* (Praha 1968).

šu filozofiu stavia psychoanalýza. Keďže je to jestvujúce, živé učenie, netreba ho len neustále pochovávať, ale skôr hľadať, odkiaľ jeho život pramení.

Celkový Cveklov postoj, ktorého nemožno považovať ani za propagátora či nekritického apologéta psychoanalýzy, ani za jej nekritického odporcu, snád najlep-

šie charakterizujú tieto jeho slová: „Všetky otvorené problémy sa dajú dialekticky preformulovať, a tým možno otvoriť aj cestu k ich riešeniu.“ (s. 218). Vydanie Cveklovej knihy, domnievam sa, znamená nie bezvýznamný krok vpred k riešeniu tejto úlohy.

Raisa Kopsová

ČO JE DOBRO?

Táto základná etická otázka sa stala východiskom pre vznik útlej knižočky súčasného sovietskeho filozofa Sogomonova.¹

V každej učebnici dejín filozofie, hoci i najskromnejšej, nájdeme pestrý prehľad odpovedí na tento problém. Možno povedať, že koľko existuje etických systémov, toľko existuje aj teórií dobra, pretože otázka dobra je kategoriálnou otázkou každého etického systému, bez toho či je jeho východiskom alebo záverom. Nie je ťažko podať chronologický prehľad teórií dobra. Ale nesporne patrí k dobru autora, že metódou analýzy a na základe osvojeného historického prehľadu teórií dobra si vyberá okruh otázok, ktorými akoby čitateľa nútil hľadať správnu odpoveď. Na prvý pohľad by sa zdalo, že otázky sú nesúrodé a problém iba komplikujú. Avšak pozdejšie čitateľ zistí, že ich kladenie je systematické a výber zámerný. Pomocou otázok rozdelil Sogomonov knihu na dve časti: prvá je založená na dialógu medzi rôznymi teóriami dobra a na odpovedi, čo všetko dobrom môže byť a za akých okolností, a v druhej, určením charakteru a sféry dobra vracia sa k otázkam nastoleným na začiatku a snaží sa o doriešenie problému.

Sogomonov prístup k otázke dobra je marxistický a teda dialektický. Dobro chápe ako polárnu kategóriu vo vzťahu ku kategórii zla, a hoci to nikde v knihe hlbšie nerieši, je to pre autora i čitateľa zmlčaným, ale prirodzeným východis-

kom. Nakoniec dosvedčuje to i sám názov knihy.

Autor kladie pred čitateľa prvú otázku: Možno dobrom nazvať to, čo je príjemné, slastné? Ak áno, možno ho stotožniť s týmito stavmi? Ako je známe, podobné otázky si kládli už starí grécki filozofi — hedonisti. Zaujímavé je však konštatovanie autora, a my s ním plne súhlasíme, že hedonizmus, ktorý stotožňuje dobro s príjemným, nie je ani v súčasnosti žiadnym anachronizmom. A to ani anachronizmom teoretickým (dokazuje to množstvo súčasných etických teórií založených na princípe hedonizmu), ani anachronizmom praktickým (orientácia súčasného človeka na dosiahnutie príjemného či už preferovaním materiálnych hodnôt, sexu a pod.). Takto teória slasti prežila storočia, ukázala sa možnou, a preto tá stála návratnosť k nej. Mala a má mnoho variantov a mnoho prívržencov. A predsa nemožno cez ňu prísť k uspokojivému konštatovaniu, že by dobro bolo len slasťou. K jej obhájeniu nepomôže ani to, že tak starí Gréci, ako aj súčasní zástancovia hedonizmu radia k nej nielen slasti fyzickej, ale aj duševnej. I keď motívom, cieľom, zmyslom činnosti človeka podľa hedonistov je dosiahnutie slasti, teda snaha o dosiahnutie maxima príjemného v živote, nemožno túto teóriu uznať za objektívne najsprávnejšiu teóriu dobra, ako hovorí autor, a to z toho dôvodu, že nevystačíme v živote hodnotiť situácie len s týmito

¹ Sogomonov: *Dobro i zlo*, Moskva 1965.