

dikalistickým pohľadom, ku ktorému logici a metodológovia uvažujúci o filozofiiávajú obyčajne veľmi blízko. Riška sa usiluje byť maximálne tolerantný a pokúša sa o využitie všetkých príležitostí pre porozumenie medzi metodológom a filozofom, pre starostlivé hľadanie racionálneho, kognitívneho (v najširšom zmysle slova) obsahu filozofických koncepcií.

V tomto bode sa však začínajú moje kritické výhrady. Domnievam sa, že Riškova nadmerná tolerancia viedla na niektorých miestach k nejasnostiam (napríklad v súvislosti s kognitívnym významom filozofických výrokov). Na jednej strane — pravdepodobne veľmi správne — odmietal požadovať existujúce metodologické koncepcie a kritériá za poslednú a rozhodujúcu inštanciu pri zodpovedaní metafizických otázok, no na druhej strane sa uspokojil s tým, že pripustil nejaké matné riešenie bez dobre predstaviteľných kontúr. Obávam sa, že pritom podľahol podvedomej snahe radšej tolerovať existujúci metodologický stav vo filozofii, ako ho podrobiť viac ako ostrej kritike. Takýto postup je iste z hľadiska filozofa zaujímajúceho sa o metodologické problémy, ale zaťaženého silnou mimoracionálnou vierou (alebo iba začínajúceho sa orientovať v metodologickej problematike) psychologicky prijateľnejší, ale neviem, či plodnejší. Ostré stavenie problémov a radikálne riešenia obyčajne vedú k väčším pokrokom.

Spomínaný nedostatok (niektoré hmlis-

tejšie miesta) závisí aj od zvoleného spôsobu výkladu. Riškovi nešlo pri danom rozsahu práce a zvolených úlohách (poukázať na možnosti a predpoklady logicko-metodologického skúmania filozofických metód) o konštruktívny výklad, vychádzajúci z elementárnych základov a starostlivo krok za krokom rozvíjaný, ale skôr o vzájomne pospájaný, ale — dalo by sa povedať — glosovitý prístup k veľmi širokému okruhu problémov. Preto táto knižka miestami pôsobí ako knižka komentárov k známym alebo neznámym veciam. Nekonštruktívnosť výkladu zapričínuje, myslím, dve veci: ľuďom nedostatočne informovaným a nezorientovaným v problematike môže byť knižka značne nezrozumiteľná (napriek snahe o popularizáciu a napriek vyhýbaniu sa argumentáciám predpokladajúcim čo i len prvky techník súčasnej logiky) a ľuďom zorientovaným môže byť miestami príliš neurčitá a málo hovoriaca.

I pri týchto výhradách, priznám sa, že podmienených aj osobným vkusom, treba Riškovu knižku privítať ako priekopnícky čin, svedčiaci o jeho značnej erudovanosti a o jeho citlivom prístupe k zložitým problémom. Dúfame, že recenzovaná knižka (tým, že ukázala mnohé dôležité body, v ktorých možno zvyšovať logickometodologickú kultúru filozofie) ovplyvní časom aspoň čiastočne spôsob práce v našej filozofii.

Ján Šefránek

MOŽNOSTI A HRANICE FENOMENOLÓGIE

Najnovšia Mokrejšova práca¹ je na naše pomery nezvykle citlivým prienikom do štruktúry jednej filozofickej koncepcie. Autor si v nej kladie za úlohu „na rozборе problému intersubjektivity dokumentovať vlastné možnosti fenomenologickej koncep-

cie, ozrejmiť smer filozofického spytovania sa, ktorým sa jej úsilie orientuje, a objasniť metódy a interpretačné techniky, ktoré pri svojich analýzach používa“ (5—6).

V prvej kapitole načrtáva Mokrejš naj-samprv základnú charakteristiku fenomenológie a dokazuje, že Husserlovu fenomenológiu nemožno jednoducho prehlásiť za

¹ Mokrejš A., *Fenomenologie a problém intersubjektivity*, Svoboda, Praha 1969, 277 str.

ďalší variant subjektívneho idealizmu. Problém je zložitejší a nedorozumenia vyplývajú z nepochopenia Husserlovho chápania subjektivity, „zo zamieňania ‚svetskej‘ a transcendentálnej subjektivity“ a z toho, že „sa tu stále pohybujeme na pôde, pre ktorú nám v mnohých prípadoch chýbajú mená“ (44). Mokrejš vo svojej práci sústreďuje pozornosť predovšetkým na tie kľúčové pojmy Husserlovej filozofie, ktoré vyvolávajú nedorozumenia a vulgarizácie, nevyhnutne ochudobňujúce svojich autorov o nové myšlienkové podnety. Medzi takéto pojmy patrí napríklad pojem intencionality, ktorý Husserlovi slúžil ako „konceptuálny prostriedok na vyčerpávajúcu analýzu vedomia“ a ktorého analýza vyznačuje základnú charakteristiku fenomenológie; tento pojem chápu niektorí filozofi len v zmysle zameranosti „na“, iba smerovania „k“ alebo ako odvodený modus niečoho omnoho pôvodnejšieho a fundamentálnejšieho, totiž transcendencie (Heideggerova interpretácia). Proti takýmto výkladom stavia Mokrejš názor, „že intencionalita je pojem, ktorý označuje celok ‚prúdiaceho‘ subjektívneho života“ (45 n.). Až keď si uvedomíme tieto skutočnosti, otvára sa nám možnosť dospieť k základnému špecifikum fenomenologickej koncepcie.

V druhej kapitole autor rozoberá možné prístupy k problému intersubjektivity, prístupuje ku skúmaniu myšlienkového kontextu, „v ktorom sa Husserlov problém otvára“, skúma motívy, ktoré si polozenie problému intersubjektivity vynútili a zároveň chce ozrejmiť smer, ktorým sa vlastné riešenie tohto problému orientuje (58). Poukazuje na spôsob, akým Husserl formuloval problém poznania, v akom zmysle orientoval svoje úsilie na ontologické problémy; snaží sa vysvetliť, čo Husserla bezprostredne priviedlo k tomu, aby svoj pokus o zaistenie objektivity urobil ešte radikálnejším. Prvým motívom je zistenie, že nie je možné také zjednotenie apriórnych ontológií, ktoré by bolo možné zároveň na pôde samej objektivity a bez takých či onakých metafyzických pred-

pokladov. Druhým motívom je dôsledné domyslenie úlohy reflexívnej tematizácie apriórnych podmienok vyúsťujúcich do požiadavky takej ontológie, ktorá by bola „tiež *noetikou* a *noematikou* a neskúmala súcno len na základe vecného postoja ako súcno v rýdzej vecnosti“ (65–66).

Mokrejš potom vysvetľuje, ako sa Husserl orientoval na konštitutívnu problematiku, ktorá znamená organické vyústenie a vyvrcholenie Husserlovej koncepcie filozofie. Upozorňuje, že metodický pojem konštitúcie (korelácia daného a jemu zodpovedajúceho vedomia) sa v Husserlovom myslení nepremieňa na metafyzický pojem konštitúcie (všetko bytie je bytím výlučne *cez* vedomie), Husserl na metodický pojem konštitúcie *nerezignuje*. Ak sa u neho predsa len objavujú predsudky a falošné predpoklady, tak — podľa Mokrejšovho tvrdenia — „len ako nedôslednosti a nepresnosti, nikdy teda nie v zmysle *vedomého* opustenia metodického pojmu konštitúcie“ (69).

S podobným „uvádzaním na správnu mieru“ sa stretávame aj v súvislosti s metodickým solipsizmom Edmunda Husserla (69–71): „... Primordiálna egoita nemá nič spoločného s metafyzickou tézou o výlučnej súcnosti solipsisticky traktovanej subjektivity.“ Celá operácia primordiálnej redukcie (druhá fáza redukcie; o redukciiach hovorí Mokrejš v prvej kapitole, str. 15 n.), obmedzenie sa na zárodočné pole individuálneho ducha sa neusiluje „o popretie existencie iného ja; väzba „ja a ty“ má byť iba objavená vo svojom skutočnom zmysle, má byť vypátraný jej pôvod.

Na otázku, kde hľadať cestu od egológie k teórii intersubjektivity, ktorá je pre Mokrejša ústrednou témou a do ktorej vyúsťuje výklad prvej časti knihy, autor odpovedá (v záujme presnejšieho pochopenia autorovho postoja, dovoľujeme si odcitovať viacero jeho myšlienok):

1. „Najprv v rovine primordiálnej analýzy, v ktorej sa sledujú jednotlivé fázy konštitúcie primordiálnej egoity, a tu je to potom predovšetkým explikácia príslušných

potencialít, v ktorých sa nám odhaľuje neúplnosť a smerovanie za hranice primordiality“ (71). „Pri tejto analýze sa síce intersubjektivita tematizuje nepriamo, t. j. sprostredkúva sa štruktúrnou výstavbou primordiálnej egoity a jej predovšetkým implicitnej intencionality, no aj tak práve takáto nepriama tematizácia, vykazujúca konštitutívne elementy intersubjektívnych väzieb už v samotnom jadre primordiality, je pre vnútornú konzekvenciu fenomenologickej koncepcie intersubjektivit rozhodujúca.“ (72).

2. „Druhou rovinou, v ktorej Husserl exponuje problém intersubjektivit, je potom štúdium objektivity a jej stupňov“ (tamže).

Aby sme podľa Mokrejša dokázali správne pochopiť vlastné jadro fenomenologickej koncepcie, musíme skúmať predovšetkým posun a rozšírenie problému apriori (apriori ontické — apriori subjektívne) (74—75), musíme venovať pozornosť rozlíšeniu v rámci konštitutívneho apriori (konštitutívne apriori v rovine intersubjektivit a v rovine primordiality) a diferenciácii statickej a genetickej apriórnej konštitúcie (75). Mokrejš zdôrazňuje, že v tomto prípade nejde ani tak o uskutočňovanie konštitutívnych analýz, ako skôr o akýsi posun základného filozofického hľadiska, „ktoré je tematizáciou konštitutívneho apriori spojené“ (tamže).

V druhej, hlavnej a najrozsiahlejšej časti knihy analyzuje Mokrejš základnú štruktúru Husserlovej koncepcie intersubjektivit. Podrobne rozoberá problematiku primordiálnej oblasti: v rámci jej vysvetľovania ukazuje, ako Husserl transcendentálne objasnil pojmy telo, duša, človek s jeho schopnosťami a dispozíciami (3. kapitola). Nemenší význam pre oboznámenie sa s Husserlovou fenomenologickou koncepciou má aj problematika sféry intersubjektívneho. Konštitutívnu analýzu skúsenosti o druhom charakterizujú podľa Mokrejša nasledujúce motívy (podrobné úvahy o každom z nich vyplňajú 4. kapitolu):

1. usiluje o odhalenie tých indikácií v primordiálnej sfére, ktoré podmieňujú ustanovenie intencionálnych štruktúr, smerujúcich k inému ja;

2. iné ja sa má odкрыť vo svojej odlišnosti, pričom Husserl dochádza k významnej a pre posun jeho filozofickej orientácie charakteristickej téze, že prvé nie-ja je iné ja;

3. odkrytie iného ja nie je ničím náhodným, ľubovoľným alebo svojvoľným, nejde o konštrukciu; iné ja môžeme nájsť, no nemôžeme ho vytvoriť;

4. teória konštitúcie intersubjektivit je teóriou stupňovitej výstavby ‚objektívneho sveta‘, t. j. teóriou hierarchického spojenia jednotlivých podôb objektivity;

5. teória konštitúcie intersubjektivit nesie so sebou tematizáciu špecifických časových štruktúr, a pokiaľ je pre Husserla spätá s odkrytím problému dejinnosti“ (132).

V poslednej, tretej časti (kap. 5. a 6.) sa Mokrejš snaží zaradiť Husserlovu filozofiu do kontextu filozofického myslenia dvadsiateho storočia, skúma nevyhnutné externé súvislosti štruktúry Husserlovej filozofie — porovnáva Husserlovu koncepciu intersubjektivit s koncepciou Heideggerovou, ako ju nachádzame sformulovanú v *Sein und Zeit*, a s koncepciou Sartrovou, ako ju načrtol v druhom diele *Bytia a ničoty*. Mokrejš pritom dochádza k záveru, že skutočné možnosti Husserlovho fenomenologického chápania intersubjektivit sú širšie než u Heideggera a Sartra, aj keď nepopiera originalitu ani jednej z nich.

V záverečnej kapitole sa Mokrejš zamýšľa nad možnosťami marxistickej kritiky fenomenológie. Vychádza pritom z názoru „že tradičná schéma objektívneho a subjektívneho idealizmu, s ktorou marxistická historiografia filozofie koniec koncov vždy ešte čiastočne pracuje, je len veľmi približná a pre charakteristiku vlastných motívov fenomenológie vcelku bez väčšieho heuristického významu“ (7). Na záver sa zmieňuje o význame fenomenológie pre marxistickú filozofiu: „... Fenomenologic-

ké hľadiská síce nenahradzujú a nemôžu nahradíť postupy a zretele dialektické, avšak taktiež ich zásadne nevyučujú a nie sú s nimi v protiklade“. Ako veľmi významný podnet fenomenológie pre marxistickú filozofiu Mokrejš vyzdvihol to, „s akou obozretnosťou sleduje (fenomenológia) otázku platnosti zmyslu, ako zdôrazňuje problematiku konkrétnej situovanosti a genézy zmyslu, problematiku jeho znovuaktualizácie a continuity“ (249).

Na záver možno povedať, že Mokrejšova kniha je príspevkom ku skúmaniu momentálneho prierezu štruktúrou Husserlovej

filozofie (prvá a druhá časť) a niektorých externých súvislostí tejto štruktúry nevyhnutných z hľadiska ďalšieho imanentného vývoja filozofického myslenia: Heidegger, Sartre, marxistická filozofia (tretia časť). V pozadí zostáva genetická dominantna štruktúra fenomenológie (zrod východiskovej problematiky a niektorých dôležitých tém, ako napr. myšlienky prirodzeného sveta). Napriek tomu však obraz Husserlovej filozofie, ktorý nám Mokrejš predkladá vo svojej knihe, je u nás po prácach J. Patočku najzasvätejší.

J. Piaček

KARL JASPERS O NEMECKEJ VINE

V súčasnej československej filozofickej a právnickej literatúre pociťujeme nedostatok filozofickej reflexie základných právnych pojmov. Ide o literatúru z oblasti filozofie práva. Aj to bol jeden z dôvodov, pre ktoré čitateľská obec uvítala záslužný čin vydavateľstva Mladá fronta, ktoré čitateľovi sprístupnilo dielo Karla Jaspersa *Otázka viny* (edícia Váhy, Praha 1969); tým, ktorí sa bližšie zaoberajú filozofiou, môže byť významným podnetom pre filozofickú analýzu iných právnych pojmov, najmä takých, ktoré tvoria nosné piliere tzv. právneho povedomia a ktoré majú svoje nie bezvýznamné miesto v štruktúre svetových názorov.

Možno poznamenať, že autorov špecifický metodologický prístup k tejto najzávažnejšej hraničnej situácii nemeckého národa sa nesie v znamení dialektického prístupu k problematike, čo nás iba utvrdzuje v názore o serióznom autorovom úsilí vyjasniť temné obdobie Nemecka.

Obžalobu proti Nemecku a Nemcom podal celý svet. Podal ju totálne — obvinil Nemecko a tým aj Nemcov z najväčšieho zločinu voči človeku, aký kedy dejiny civilizácie poznali. Pojem Nemecko, Nemec po druhej svetovej vojne v každom

spravodlivom človeku vyvolával hrôzu, nenávisť, potrebu trestu, pomsty.

Avšak problém viny Nemecka z hľadiska dejinného (a racionálneho) nie je jednoznačne vyriešený. Vynárajú sa v súvislosti s ním rôzne hľadiská a stupne viny na tom, čo sa udialo od roku 1935 až do roku 1945. V samom Nemecku sú ľudia, ktorí si uvedomujú svoj podiel viny, sú však aj ľudia, ktorí tento podiel popierajú, resp. nechcú o ňom premýšľať. Spravodlivé zodpovedanie otázky viny Nemecka je dôležité predovšetkým preto, že

a) treba si ujasniť, či spomínané obvinenie je správne alebo nie a v akom zmysle,

b) správne zodpovedanie tejto otázky má byť veľkou výstrahou pre budúce dejiny tejto zeme.

Príslušník nemeckého národa K. Jaspers, existencialistický filozof, vyznavač Boha na jednej strane a hlásateľ veľkej zodpovednosti za človeka tu na zemi, vyznavač ľudskej dôstojnosti na druhej strane, rieši otázku viny takto:

I. Z metodologického hľadiska vychádza zo všeobecnej definície štvorakého chápania viny. *Vina kriminálna* znamená jednoznačné porušenie zákonov dokázateľnými