

ločenských problémov, a teda aj problémov filozofie, sa v niektorých prípadoch v práci profesora Groppa, podľa môjho názoru, príliš zdôrazňuje, čo má za následok zjednodušovanie niektorých problémov. Napríklad pri vysvetľovaní príčin vzniku metafyzického spôsobu myslenia dochádza autor k záveru, že metafyzika má svoje historické korene predovšetkým v nízkom stupni prírodných vied 17. a 18. storočia, kde dominuje predovšetkým mechanika. Tým, že v 19. a v 20. storočí bol metafyzický pohľad na svet prekonaný novými vedeckými poznatkami, stala sa metafyzika ako filozofická koncepcia neudržateľná. Pochopiteľne, profesor Gropp týmto ešte nepopiera možnosť existencie metafyzického spôsobu myslenia aj v súčasnosti. Objektívne korene pretrvávajú metafyziky už nehľadá v procese vedeckého poznania, ale vidí ich predovšetkým v existencii kapitalistického zriadenia. Podľa neho tým, že v kapitalizme prevláda anarchia vo výrobe, že sa spredmetňujú spoločenské vzťahy a jestvujú mnohé prejavy odcudzenia, to všetko podporuje metafyzický spôsob myslenia, prípadne sťažuje jeho prekonávanie. Existencia kapitalistického zriadenia iste podmieňuje spôsob myslenia jednotlivých vedcov. Vysvetľovať však metafyzické myslenie v súčasnosti len z existencie kapitalizmu, je podľa môjho názoru trochu zjednodušené.

Aj keď tento faktor má určitú úlohu, metafyzický spôsob myslenia v jeho rozličných modifikáciách sa umožňuje už samým procesom poznávania. Aj povaha súčasných vied, ktoré síce prekonali metafyzické myslenie, ako ho poznáme zo 17. a 18. storočia, nevylučuje možnosť prejavu metafyziky v iných modifikáciách aj v súčasnosti. Redukcionizmus, ktorý je tiež prejavom metafyzického myslenia, má silné tendencie aj v najprogressívnejších vedných disciplínach. Určitej absolutizácii, ktorá viedla k odmietaniu mnohých nových vedeckých poznatkov, sa nevyhli, ako je známe, ani vedci v socialistických krajinách, ktorí sa hlásia k marxistickej filozofii. Keby sme to mali vysvetľovať len vplyvom buržoázneho zriadenia, pripisovali by sme mu väčšie možnosti, ako má v skutočnosti. Možno teda povedať, že príliš veľké zdôrazňovanie až absolutizácia sociálnotriedneho aspektu pri vysvetľovaní niektorých filozofických otázok vedie k zjednodušovaniu problematiky. Podľa môjho názoru tento nedostatok sa čiastočne prejavuje aj v práci profesora Groppa. Netreba to však hodnotiť iba negatívne. Je to pre marxistických filozofov ďalšia príležitosť na zamyslenie sa nad mnohými problémami marxistickej filozofie. Aj v tom je okrem iného pozitívna hodnota učebnice.

Michal Suchý

VÝCHODISKO FUNDOVANÉHO DIALÓGU S FRANCÚZSKOU NEMARXISTICKOU FILOZOFIOU

Štúdií, ktorých predmetom je história súčasnej filozofie a či filozofie nedávnej minulosti, nie je nikdy dosť. Iba hromadenie prístupov, analýz a hodnotení môže v konečnom dôsledku priviesť k naozaj objektívnemu pohľadu na školy a postavy z nedávnej minulosti filozofie. Teda k tomu, čoho nedostatok každý, kto sústavne pracuje v tejto oblasti alebo sa jej čo len

čiastočne dotkol (a konečne každý aktívny filozof), naliehavo pociťuje. Je pochopiteľné, že práve v oblasti najnovšej filozofie sú kritériá a teda i hodnotenia, ale povedzme aj periodizácia a iné, veľmi neustálené. Mnohokrát sa to konštatovalo a analyzovali sa aj príčiny.

Ak to platí o historiografii filozofie vôbec, tým viac to platí o marxistickej

historiografii novej filozofie, v ktorej sa systematické práce začínajú hustejšie objavovať až v poslednom čase. Je nespornou zásluhou sovietskych filozofov, že v monografických prácach, venovaných rozborom myslenia vplyvných nemarxistických filozofov posledného obdobia, ale i v sumujúcich dielach, ktoré sa zaoberajú celými smermi, buď sa usilujú o celkový historicko-kritický pohľad na filozofické myslenie v určitých krajinách (ako príklad posledného uvedme aspoň práce A. Bogomolova), alebo sa z marxistických pozícií snažia prispieť k čo najvšestrannejšiemu chápaniu buržoázneho filozofického myslenia po Marxovi.

Positívnu črtou prác, ktoré máme na mysli, je, že ideologický moment nemarxistickej filozofie, nesporne mimoriadne významný pre marxistického bádateľa — ako to vyplýva z jeho východiskovej koncepcie a celkového zámeru — vystupuje v týchto dielach naozaj iba ako *moment*. Treba to výslovne zaznamenať preto, že ak v minulosti dochádzalo k dotykom s novšími prúdmi nemarxistickej filozofie, tá sa zvyčajne redukovala iba na tento moment, z čoho vznikali nielen obvinenia (často nie neodôvodnené) z jednostranného „ideologizovania“, ale dochádzalo aj k metodologicky chybnému zanedbávaniu komplexného pohľadu na tú-ktorú filozofiu, k prehliadaniu alebo k nedostatočnému preskúmaniu jej filozofického jadra a podobne, čo spätne znemožňovalo naozaj pochopiť, z akých *teoretických* premís vyplýva to, že daná filozofia hrá spoločensky a ideologicky negatívnu alebo v tom či onom ohľade pochybnú úlohu. (O tom, že sa na úrovni a bez zjednodušovania možno zaoberať výhradne, či prevažne ideologickým momentom filozofie nás napríklad presvedča práca L. Sève a, *La Philosophie française contemporaine*, ktorú r. 1962 vydalo Edition sociales, a o časopiseckej verzii ktorej sme referovali pred rokmi. Pravda, Sève nepísal dejiny súčasnej francúzskej filozofie, ale analyzoval najmä jej sociálne korene a

ideologické zacielenie.) Spomínaným prácam z posledného obdobia možno tento nedostatok vyčítať iba sporadicky a pritom nielenže nestrácajú, ale naopak získavajú aj na svojej ideologickej priebojnosti a dosahu. Snáď nie každý to vidí na prvý pohľad. Avšak sme filozofi a vieme, že prvý pohľad, teda pohľad na javovú, povrchovú stránku veci je naozaj len *prvý*, a teda nie dosť hlboký a nemôže sa dotýkať podstaty. Nesporne, niekedy je nevyhnutné aj pri diskusii o filozofických smeroch pohybovať sa výlučne, či v prevažnej miere na pôde ideologických pojmov a kategórií. Robiť však z toho pravidlo je neúnosné, lebo, pripomeňme to ešte raz, ozajstné posúdenie ideologického vplyvu a, pravdaže, i predpokladov tohto vplyvu, si vyžaduje zodpovedné preskúmanie najhlbších filozofických koreňov, z ktorých vyrastá daná ideológia, teda preskúmanie filozofických princípov určitého učenia, ich argumentovanosti atď. Nemožno apriori vylúčiť, že pri takomto prístupe sa niektoré ideologické dôsledky dostanú do nového svetla, ba dokonca, že sa to či ono bude musieť aj znovu prehodnotiť. Tým lepšie pre marxizmus, pre vedeckú marxistickú filozofiu a jej ideologické pôsobenie.

Medzi diela, ktorým možno priznať uvedené prednosti, patrí podľa nášho názoru aj kniha V. N. Kuznecova *Francuzskaja buržuaznaja filosofija XX veka* (Moskva 1970, 318 strán). Kuznecov, autor viacerých monografických prác zo staršej, no najmä novej francúzskej filozofie, sa tu pokúša — a dodajme hneď, že úspešne — o náčrt základných prúdov a tendencií nemarxistickej filozofie v našom storočí. Nestavia si za cieľ obsiahnuť všetko a všetkých, a keď knihu zatvárame, musíme konštatovať, že sa rozhodol dobre. Zvlášť treba vyzdvihnúť jeho úsilie ísť ku koreňom problémov, to znamená k základným problémom, paradoxom a nedostatkom skúmaných filozofických koncepcií a až cez ne k náčrtu ich vedeckého, kultúrneho, sociálneho

a politického dosahu. Pravdaže, to všetko je tu len skratkovite naznačené, lebo v tristostránkovej knihe sa nemožno podrobne vyrovnáť s nedostatkami, ale aj prípadnými podnetmi francúzskeho nemarxistického filozofického myslenia posledných desaťročí. Skratka však v zásade nič neskršuje. Iste časový faktor spôsobil, že pre dnes pomerne vplyvný štrukturalizmus sa našlo iba pár strán v závere knihy (ako kuriozitu zaznamenajme, že Lévimu — Straussovi *ako filozofovi* sa tu dostalo v marxistickej filozofickej spisbe vari vôbec najpriaznivejšie ocenenie, čo musí vyvolať oprávnené rozpaky). Podobne aj úvahy o zástoji marxistickej filozofie trpia miestami očividnou abstraktnosťou, i keď sa tu na druhej strane stretávame s veľmi bystrými a podnetnými postrehmi o niektorých stránkach vplyvu marxistickej filozofie na súčasnú francúzsku filozofiu a kultúru vôbec.

Avšak tento problém, ako vyplýva aj z názvu knihy, je tu len okrajový, a preto možno všeličo prepáčiť. No tak či onak stojí za zamyslenie, ako sa v prácach podobného druhu vyrovnáť s autormi typu Lefebvra, Garaudyho a iných, ktorí nesporne prešli k revizionizmu, ale priam tak nesporne určitý čas zastávali bojové marxistické stanoviská, participovali, a nie v zanedbateľnej miere, na rozvoji marxistickej filozofie vo svojej krajine, ako aj na kritike nemarxistických filozofických koncepcií (o čo vlastne v knihe ide). Obísť ich mlčaním je síce tá najľahšia, sotva však najúčinnější cesta. To iba tak mimochodom, pretože predmetom Kuznecovovej práce nie je sledovanie peripetií marxistického myslenia vo Francúzsku. Uvedená úvaha nás napadla v tejto súvislosti iba preto, že sa o ňom v závere explicitne zmieňuje.

Skôr, ako sa dostaneme k referovaniu o vlastnom obsahu knihy, treba poznamenať, že skúmaniu súčasnej nemarxistickej filozofie vo Francúzsku predchádza stručná rekapitulácia hlavných črt tejto filozofie, ktorá tvorí obsah úvodnej kapi-

toly. Na jej okraj sa žiada vyzdvihnúť ako pozitívum zdôraznenie faktu, že veľká časť francúzskych idealistických filozofov minulého storočia viac alebo menej odolala tlaku, ktorým sa mala presadiť ortodoxná katolícka filozofia ako základný a záväzný spôsob filozofovania. Išlo totiž o tlak, ktorý reštauráciou a ďalšími dramatickými premenami vo francúzskom politickom živote, ako aj vo veľkej miere univerzitnými tradíciami bol nepredstaviteľne silný, pričom to, čo sa odporúčalo, bola — okrem výnimiek — tá najhrubšia tradičná scholastika. Nemožno iste uprieť, že majú čiastočnú pravdu tí, čo v tejto „nedôslednej opozícii“ vidia vlastne kroky na záchranu toho podstatného z idealizmu vôbec a z kresťanského idealizmu osobitne. Nie je to však celá pravda a z hľadiska ďalšieho vývinu francúzskej nemarxistickej filozofie to rozhodne nie je najpodstatnejšie. Oveľa závažnejšie sa mi zdá, že tento postoj viedol k rastu určitej samostatnosti myslenia, zakladajúceho sa na nezávislosti od dogiem, ktorý bol zasa podmienkou diferenciácie francúzskej buržoáznej filozofie 20. storočia. Dôsledky tejto diferenciácie, tak pokiaľ ide o jej špeciálne filozofické aspekty (ohromný rozvoj od náboženstva nezávislej filozofie vedy, sformovanie sa ateistického existencializmu a podobne), ako aj pokiaľ ide o momenty ideologické a sprostredkovane i politické, nemožno síce preceňovať, ale práve tak ani podceňovať. Aby nevznikol mylný dojem, treba povedať, že Kuznecov v úvodnej rekapitulácii niektorých predpokladov filozofických smerov a prúdov, ktoré sa sformovali vo Francúzsku v našom storočí, o spomínanej okolnosti výslovne neuvažuje, ale jeho prístup k uvedenej problematike i ďalšie pohľady na súčasnú francúzsku filozofiu nám — aspoň sa tak domnievame — dovoľujú vysloviť práve uvedené úvahy.

S celou rozmanitosťou nemarxistickej filozofie vo Francúzsku v súčasnosti sa autor rozhodol vyrovnáť sa v štyroch väčších celkoch: 1. Evolucionistické kon-

cepcie, 2. Filozofia vedy, 3. Kresťanská filozofia, 4. Existencializmus. Tieto štyri časti obsiahli to *podstatné*, čo skúmané myslenie prináša, a preto možno tento rozvrh označiť za vhodný a reprezentatívny. Iste tu kadečo chýba. Tak nedo-čítame sa o pokračovateľoch tradičnej univerzitnej spiritualistickej metafyziky, alebo o takých z viacerých ohľadov vplyvných a nie nezaujímavých mysliteľských osobnostiach, ako bol napr. Alain a ďalší, bokom ostáva francúzska „marxológia“, vari najfilozofickejšia zo všetkých a pod. Napriek tomu niet dôvodu revokovať práve vyslovené tvrdenie, že voľba práve týchto štyroch typov nemarxistickej filozofie je v knihe, ktorá nechce byť sumou, ale uvedením do toho podstatného z tohto osobitného myšlienkového sveta, nielen odôvodnená, ale aj šťastná.

Zložitosť smerov a prúdov v tomto myslení, ako napokon v každom, spôsobuje prirodzene starosti so zaradením jednotlivých mysliteľov. Tak sa napríklad Teilhard de Chardin ocitne v prvej skupine, hoci by bolo dosť dôvodov zaradiť ho do tretej a dali by sa k tejto klasifikácii priradiť aj ďalšie otázky. Príčiny sú zrejme: Ide o mysliteľov z jedného kultúrneho milieua, v ktorom názory prúdia, vymieňajú sa, miešajú sa -- síce logicky, ale predsa len často dosť neočakávane -- a najmä evoluujú. Kuznecovi sa podarilo, a v tom je tiež jeden klad jeho práce, zachytiť najzákladnejšie oblasti francúzskej nemarxistickej filozofie v procese, vo vývine od počiatku až zhruba do konca päťdesiatych rokov. Inak povedané, oboznamuje nás síce s hlavnými myšlienkami niektorých významných francúzskych filozofov 20. storočia, ale tým, že ich chápe vo vývinových súvislostiach, oboznamuje nás s tendenciami a presahmi v ich diele, na ktoré nadviazali ich žiaci, a či pokračovatelia.

Už rozvrh prvej časti, celkový postup i spôsob spracovania jednotlivých tém, umožňuje vytušiť základné metodologické princípy recenzovanej knihy, ich pozitíva i

slabé miesta. Prvá časť, venovaná evolucionistickým koncepciám, sa člení, rovnako ako ďalšie, podľa hlavných predstaviteľov týchto koncepcií. Najskôr sa hovorí o Le Dantecovej „teórii rovnováhy“, potom o „teórii dissolúcie“ A. Lalanda, potom o Bergsonovej koncepcii „tvorivej evolúcie“ a napokon o „novohumanistickom“ Teilhardovom evolucionizme. Pritom do bádateľovho zorného poľa vstupujú aj iné aspekty skúmaných filozofických koncepcií. Ako vidno, v tejto časti je v popredí filozofická „vízia sveta“, užšie či voľnejšie spätá s pokrokmi vo vedách. U filozofa Bergsonovho typu sú náležité zastúpené aj iné oblasti problematiky, ktoré výrazne ovplyvnil (napríklad teória poznania), je však dosť dôvodov považovať ich za sekundárne vzhľadom na dominujúcu evolucionistickú koncepciu sveta a jej zdôvodnenie. Podľa rozsahu a významu príslušného filozofického diela sa riadi aj rozsah Kuznecovovej pozornosti k nemu, takže nič dôležitého tu neostáva nepovšimnuté. V tejto časti, a s určitými odchýlkami aj v ďalších, sa popri chronologickom radení autorov prejavuje aj ďalšia, i keď podľa nás problematická črta predloženej klasifikácie. Sled analyzovaných mysliteľov je totiž usporiadaný tak, že predstavujú postupný odklon od zvyškov tendencií k materializmu (alebo aspoň s ním ako-tak súmerateľných názorov), s čím súvisí aj konštatovanie rastu ideologicky negatívneho pôsobenia. Ak sme v tomto ohľade autora zle nepochopili, neostáva než konštatovať, že v takomto prístupe je veľa zjednodušujúceho, a to aj napriek tomu, že Kuznecov nielenže neupiera, ale ukazuje rast odbornofilozofickej prenikavosti niektorých z týchto po sebe idúcich autorov.

V prvej časti je to napríklad postupné evidentné prekonávanie mechanizmu a rast dialektických prvkov od Le Dantecá k Teilhardovi, sprevádzané však postupným potláčaním materialistických momentov. Napokon tu by sa v princípe s týmto postupom dalo i súhlasiť, v ďalších častiach sa táto schéma (resp. jej obmena)

ukazuje ako čiastočne škodlivá. A ďalej, pokiaľ ide o posudzovanie väčšej či menšej miery negatívnosti spoločenského dosahu určitej filozofie, je prinajmenej pochybné považovať Le Dantecove tendencie k mechanizmu (hoci aj materialistickému) za menej škodlivé pre svetonázorovú orientáciu ako — nesporne krajne problematické a v istých ohľadoch už mimofilozofické — náboženské vyústenie teilhardovskej vízie sveta, späté však na druhej strane s množstvom antimechanistických a priamo dialektických postrehov.

Pokiaľ ide o jednotlivosti, niet tu miesta zaoberať sa nimi; stačí iba poznamenať, že idea „rovnováhy“ v tomto prúde francúzskej nemarxistickej filozofie a ďalšie s ňou späté by azda pri hlbšej analýze ukázali určité vzdialené súvislosti s pojmom „ekvilibrácie“ v súčasnom najmä piagetovskom chápaní štruktúrálnej metódy a pod.

Druhá časť knihy, ktorá hovorí o filozofii vedy, úzko súvisí s predošlou, i keď tu nie je dôraz na predstave sveta, ale na epistemologickej problematike. Vyplýva to konečne z povahy filozofického diela autorov, o ktorých táto časť knihy hovorí. Jej predmetom je jednak Poincarého konvencionalizmus, ďalej Duhemova koncepcia „deskriptívnej vedy“, Meyersonova „filozofia identity“, Brunschvicgova filozofia vývinu vedeckého ducha a napokon Bachelardov „aplikovaný racionalizmus“. Hoci len o málo, predsa táto časť je kvantitatívne badateľne najrozsiahlejšia. Vyplýva to z mimoriadneho postavenia filozofie vedy vo francúzskej filozofii. Veď aj viaceré koncepcie, uvedené v iných častiach, majú výrazný vzťah k filozofii vedy. V súvislosti s touto časťou treba zaznamenať veľmi trízve a v mnohých ohľadoch pozitívne hodnotenie Poincarého prístupu k vede a celkové spochybnenie navyknutého a nesporne hanlivého označenia jeho koncepcie ako „konvencionalizmu“. Samozrejme, nejde o popieranie faktu, že Poincarého koncepcia je vo svojich základoch „konvencionalistická“ a že sám ju takto

nazýva. Autor však s mimoriadne vzácnym dôrazom na nuansy ukazuje, že nie je konvencionalizmus ako konvencionalizmus, a že Poincarého chápanie vedy nepatrí k extrémnemu konvencionalizmu, že naopak svojou koncepciou „konvencionalizmu“ pozitívne bojuje proti pokusom o otvorene idealistické a mystické konzekvencie z prírodovedeckého poznania (pozri napr. jeho polemiku s E. Le Royom). Toto hodnotenie Poincarého možno považovať za nóvum v marxistickej historiografii filozofie, pričom je dôležité, že nejde o formulovanie nejakého dojmu, ale o argumentovaný názor.

Na druhej strane sotva možno súhlasiť s prevažne negatívnym hodnotením Bachelardovej dialektickej epistemológie a jeho „racionálneho materializmu“. Autor tu pravdepodobne stráca zo zretela, že u Bachelarda ide o epistemologickú a vôbec nie ontologickú koncepciu. Toto zúženie hľadiska u Bachelarda je nesporne závažným nedostatkom, ktorý si zaslúži kritiku, na druhej strane však nemožno nevidieť, že čo sa týka epistemológie, máme práve tu do činenia s najvyhranenejšou a materializmu — aspoň v zámere — najbližšou koncepciou, napriek tomu, že v mnohom je poplatná manierom idealistickej filozofie vedy. Toto značne negatívne hodnotenie Bachelardovho myslenia vyvoláva o to väčší údiv, že vyslovene idealistická Brunschvicgova koncepcia vyznela pri celkovom posudzovaní o poznanie lepšie.

V časti venovanej kresťanskej filozofii analyzuje Kuznecov Maritainovu filozofiu, berúc do úvahy všetky jej peripetie, ďalej pomerne nepružnú tomistickú filozofiu Etiéna Gilsona a napokon personalistické hnutie, najmä genézu názorov jeho osnovatela Mouniera a premeny, ktoré znamenalo u jeho pokračovateľov, zoskupených okolo časopisu *Esprit*. Najmä pokiaľ ide o sociálne koncepcie vrcholných predstaviteľov francúzskej katolíckej filozofie, podarilo sa autorovi — pri pochopiteľne vyhranenom kritickom postoji k nej — zachytiť „odbojný“ moment galikani-

zmu vo francúzskej katolíckej cirkvi i doktríne, ktorý má stáročnú a naozaj nie zanedbateľnú tradíciu.

Napokon vo štvrtjej časti knihy venovanej existencializmu, hovorí autor najprv o Marcelovom „kresťanskom existencializme“ (resp. „neosokratizme“), ktorého rozbor tvorí vlastne čiastočne prechod medzi touto a predošlou časťou knihy a potom analyzuje rozličné formy francúzskeho ateistického existencializmu. Podrobne hovorí o Sartrovej filozofii slobody a odcudzenia (jedna z Kuznecovových posledných monografií je venovaná práve Sartrovi). Podľa nášho názoru však menej než by bolo treba sa sústreďuje na základné filozofické Sartrove práce a väčšmi si všima jeho spoločensko-politické diela a postoje, ako aj jeho umeleckú produkciu, čo sčasti ovplyvňuje (skôr smerom k pozitívnym úsudkom) jeho pohľady na Sartrov existencializmus. Ďalej načrtáva Camusovu filozofiu absurdnosti a vzbury a konečne „filozofiu dvojzmyselnosti“ Merleau-Pontyho. Najmä u tohto posledného sú jeho kritické sudy miestami — najmä v porovnaní so Sartrom — príkro negatívne. Domnievame sa, že práve preto, že relatívne podrobne skúma jeho základné filozofické idey a až potom všetko ostatné. Aby však nedošlo k omylu, Kuznecovove sudy, či už pozitívne, alebo negatívne, nie sú ani pri analýze existencializmu aprioristické, ale opierajú sa o skúmanie pôvodného materiálu a nechávajú otvorené dvere diskusii. V tom vidíme ďalšiu základnú prednosť tejto knihy, a preto ju považujeme za pozitívny krok a prínos pre rozvoj marxistickej historiografie novej filozofie. Krátko povedané, autor jasne chápe, že kritické stanovisko k buržoáznej filozofii, vyplývajúce z triednych pozícií a z pochopenia možnosti

akejkolvek „konverencie“ medzi buržoáznou a marxistickou filozofiou, vôbec neznamená silácke fumigovanie tamtej a totálne odmietanie poučenia z nej.

Ostatne autor recenzovanej knihy to veľmi jasne napísal v závere v súvislosti s problematikou kritického dialógu francúzskych marxistov s buržoáznym filozofickým myslením. Uvádza tu, že upriamenie sa komunistov na dialóg „bolo vyvolané nespokojnosťou s tou formou kritiky, ktorá sa uspokojovala dokazovaním, že argumenty toho či onoho buržoázneho filozofa protirečia marxizmu“ (304). Takúto kritiku označuje za neúčinnú a ďalej píše: „Dialóg predpokladá teoreticky oveľa vyššiu a prakticky oveľa účinnejšiu formu kritiky, ktorá implikuje, po prvé, pochopenie stanoviska buržoázneho filozofa v celej jeho zložitosti, v jeho vlastnej vnútornej logike (aj s protirečeniami tejto logiky), so všetkou reálnou problematikou danej koncepcie a bráním do ohľadu, že sa v nej — hoci v mystifikovanej podobe — odrážajú určité stránky prírodného a ľudského bytia, poznania a konania. A po druhé, takýto dialóg predpokladá vedecky zdôvodnené marxistické riešenie otázok, ktoré sa pritom objavajú“ (305). Iba takýto dialóg môže byť účinnou kritikou nemarxistických koncepcií a súčasne príspevkom k rozvoju dialektikomaterialistickej filozofie.

Kuznecov v podstate splnil tento program, a to odporúča jeho knihu do pozornosti nášho čitateľa, nielen pokiaľ ide o potrebný materiálový prínos do marxistickej historiografie filozofie nášho storočia, ale aj čo sa týka prístupu marxistických filozofov k moderným nemarxistickým filozofiám, podľa nášho názoru podnetného a poučného.

Milan Zigo