

O POVAHE VEDOMIA V PRÁČACH SOVIETSKYCH FILOZOFOV

Záujem o otázky spojené s objasnením povahy vedomia vyrastá v súčasnosti jednak z potrieb ďalšieho rozvoja filozofie, predovšetkým tých jej častí, ktoré sa bezprostrednejšie viažu na vyjasnenie povahy vedomia, ako je napr. základná otázka filozofie, teória odrazu, gnozeológia a iné. Ale nie menej závažné sú aj potreby filozofického spracovania a zovšeobecňovania nových poznatkov v tých vedách, ktoré sa zaoberajú výskumom vedomia. Sú to napr. psychológia, neurofyziológia, semiotika a iné. Okrem toho je záujem o problémy vedomia stimulovaný aj potrebami ideologickej práce, ideologickej výchovy a spoločenskej praxe vôbec. Je preto prirodzené, že najmä marxistickí filozofi v socialistických krajinách venujú problémom vedomia v posledných rokoch zvýšenú pozornosť. Cieľom tohto článku je priblížiť názory sovietskych filozofov na povahu vedomia, ako sa prezentujú v statiach a štúdiách filozofických časopisov, najmä Voprosy filozofii a Filozofskich nauk za rok 1970. Ide v podstate o päť štúdií: K. A. Abdulchanova-Slavskaja, *K otázke spoločenskej podmienenosti psychického* (Voprosy filozofii 1970, 6, 75—85); D. V. Gurjev, *O vzniku náboženského vedomia* (tamtiež, 96—106); akademik P. K. Anochin, *Chemické kontinuum mozgu ako mechanizmus odrážania skutočnosti* (tamtiež, 107—118); L. S. Vygotskij, *Spinoza a jeho učenie o emóciách vo svetle súčasnej psychoneurológie* (tamtiež, 119—130) a V. P. Tugarinov, *Teória vedomia vo svetle leninských ideí* (Filosofskie nauky 1970, 4, 13—21).

Ako možno vycíť z titulov statí, každý z uvedených autorov sa venuje určitému špecifickému problému, každý z inej stránky sa zmocňuje problematiky vedomia. Už sama rozmanitosť tém a ešte viacej fakt, že čo téma — to veľká výskumná oblasť — naznačuje zložitú a bohatú tejto problematiky.

V najširšom zábere nesporne zachytáva otázky spojené s výskumom vedomia, jeho súčasným stavom a ďalšími perspektívami stať profesora Tugarinova, napísaná — pravdepodobne — z príležitosti Leninovho výročia. Autor vychádza z toho teoretického predpokladu, že „Učenie V. I. Lenina o vedomí je hlbokou teoretickou syntézou výdobytkov všetkých prírodných a spoločenských vied, jednotou, ktorá vyniká logickou zladenosťou dialektickomaterialistickej koncepcie“. Toto tvrdenie potom dokazuje na rozbere jednotlivých čiastkových otázok, pričom zároveň vyzdvihuje prínos V. I. Lenina k riešeniu týchto otázok.

Leninov prínos k poznaniu vedomia a k otvoreniu nových ciest pre jeho výskum vidí autor v tom, že sa neuspokojil s výdobytkami materialistickej filozofie 17. a 18. stor., ktorá došla k záveru, že „hmota myslí“, ani s pozoruhodnými názormi podarvinovskej prírodovedy, ktorá v myslení videla vlastnosť vysokoorganizovanej hmoty, ale išiel ďalej. V. I. Lenin naznačil cestu ako získať nové poznatky o povahe vedomia tým, že žiadal preskúmať, ako je spojená hmota akoby vôbec nepocitujúca s hmotou, ktorá sa skladá z tých istých atómov, no zároveň je schopná pociťovať. Význam Leninovho prínosu sa však neobmedzuje iba na postavenie otázky a naznačenie ciest k jej riešeniu. Lenin zároveň v základných črtách dal odpoveď na postavenú otázku,

keď vo vlastnosti odrazu našiel tú všeobecnú vlastnosť hmoty, ktorá prostredníctvom vývoja živej hmoty dospela až k ľudskému vedomiu.

Marxisticko-leninský prístup k poznaniu vedomia musí mať na zreteli dve stránky vedomia. „Je známe, že vedomie vystupuje ako reálny jav skutočnosti. To tvorí ontologickú stránku vedomia. Zároveň je vedomie odrazom vonkajšieho sveta, kópia, snímka skutočnosti. To je jeho gnozeologická stránka“ — píše V. P. Tugarinov.

V ďalšej časti state sa autor zaoberá týmito dvomi stránkami a z toho vyplývajúci dvomi prístupmi k výskumu vedomia. Vymedzuje, v akom priemete sa výskumom vedomia zaoberajú špeciálne vedy, najmä všeobecná a sociálna psychológia, fyziológia vyššej nervovej sústavy, semiotika, kybernetika a sociológia. Záverom k poznávaniu vedomia v ontologickom aspekte podčiarkuje: „Javy vedomia sú objektívne podľa svojho obsahu ako odraz javov a zákonov skutočnosti. Avšak zároveň sú aj subjektívne ako výraz vnútorného sveta človeka, ale aj preto, že v obsahu vedomia sú prvky, ktoré tam vnáša človek“. V tejto charakteristike vedomia vidí V. P. Tugarinov iným spôsobom vyjadrenú myšlienku, keď Lenin charakterizuje pocit ako subjektívny odraz vonkajšieho objektívneho sveta.

Leninskú myšlienku o pociate ako jednote objektívneho a subjektívneho pokladá V. P. Tugarinov za hlavnú metodologickú smernicu pri výskume vedomia, najmä však pri objasňovaní aktívnej, tvorivej povahy vedomia. Je známe, že práve v absolutizácii tejto črty sú korene všetkého idealistického zveličovania úlohy vedomia. Reálny základ aktívnej úlohy vedomia hľadá autor už vo fyziológii vyššej nervovej činnosti. S odvolaním sa na najnovšie výsledky z tejto oblasti dokazuje, že „Tradičná schéma reflexného oblúka sa mení na schému reflexného kruhu, kde vonkajší popud (objektívne) a vnútorná reakcia (subjektívne) sa spájajú v nepretržitom pôsobení, ktoré sa špirálovite rozvíja“.

Kvalitatívny rozdiel medzi individuálnym vedomím a spoločenským vedomím vidí V. P. Tugarinov najmä v troch črtách: 1. spoločenské vedomie vyjadruje chápanie spoločenských vzťahov, v ktorých človek žije, a pôsobí ako vzťahov cieľavedomých, podstatných, na rozdiel od živelnosti celého neuvedomovania si týchto vzťahov; 2. spoločenské vedomie odráža len spoločenské vzťahy a nie aj prírodu, ktorá je predmetom vedomia vôbec; 3. spoločenské vedomie je produktom duchovnej aktivity celej spoločnosti a súčasne výslednicou aktivity mnohých ľudských pokolení. Práve v tomto bode sa žiada diferencovaný prístup k výskumu foriem a sociálno-politickej funkcie pri jednotlivých formách spoločenského vedomia.

V úzkom, výlučne neurofyziologickom aspekte sa zaoberá povahou vedomia akademik P. K. Anochin v stati *Chemické kontinuum mozgu ako mechanizmus odrážania skutočnosti*. Základným teoretickým východiskom tejto state je myšlienka, podľa ktorej „... môžeme s určitosťou tvrdiť, že vývin všetkého živého, najpodstatnejších črt štruktúrne-funkčionalnej organizácie živého, vývin najpevnejších medzineuronálnych spojení je determinovaný pôsobením zákonov všesvetovej príťažlivosti. Začiatky tohto procesu sa viažu v podstate na obdobie vzniku života alebo presnejšie na obdobie formovania predbiologických systémov“. V súlade s touto myšlienkou sa v stati tvrdí, že „... živé sa nevyhnutne muselo vpísať do všeobecného zákona a len vďaka tomu, že sa dokázalo prispôbiť k priestorovo-časovému vzájomnému pôsobeniu, mohol sa život udržať na našej planéte“.

Ešte pred analýzou odrážajúcej činnosti mozgu pod zorným uhlom výsledkov z výskumu chemického kontinua sa akademik Anochin zaoberá priestorovo-časovým kontinuumom ako faktorom biologickej adaptácie. Podstatný moment existencie všetkého živého vidí v tom, že toto živé existuje v ustavične sa meniacom trojrozmernom priestorovo-

časovom kontinuu. Na základe toho vzťah živého k vonkajšiemu svetu treba chápať ako ustavičné prepracúvanie informácie v protoplazme a na vyšších stupňoch vývoja v nervovom systéme, ako spracovávanie kontinua vplyvov, ktoré nemajú povahu skokov, ale sú nepretržité.

Nadväzujúc na niektoré špecifické biochemické výskumy mozgu a jeho činnosti, autor ukazuje, ako súčasná neurofyziológia na základe poznatkov o neurochemických molekulárnych procesoch dokazuje, že životne dôležité udalosti sa fixujú v mozgu v špecifických chemických procesoch. Možno napr. hovoriť o chémii žiaľu, strachu, radosti, utrpenia.

Zovšeobecnením týchto poznatkov dochádza akademik Anochin k formulácii základného zákona vo fungovaní mozgu: *„Absolútny a všeobecný zákon neorganického sveta — vývin javov v priestorovo-časovom kontinuu — v procese evolúcie živého priviedol k tomu, že mozog zvierat ako špeciálny orgán odrážania a prispôsobovania sa nadobudol vlastnosť nepretržitého toku procesov v plnom súlade s komponentmi tohto kontinua v priestore a čase.“*

Keďže tento zákon je absolútny, úlohou výskumu je iba zisťovať podmienky a mechanizmy toho, ako sa správa menlivé a relatívne v medziach tohto absolútneho zákona. Odvolávajú sa na Planckov výrok o teórii relativity, v ktorom Planck poukazuje na to, že v základoch teórie relativity spočíva čosi absolútne, čo relatívnemu dáva skutočný zmysel. P. K. Anochin uzatvára, že aj v evolúcii živého je všetko to relatívne a menlivé celkom zreteľnými niťami prísité k absolútnym zákonom sveta.

V poslednej časti svojej štúdie P. K. Anochin vysvetľuje fungovanie neurofyziológických mechanizmov v súvislosti s konaním, správaním sa živočíchov. Mozgové štruktúry fungujú takým spôsobom, že ich prostredníctvom sa šíri vonkajším vplyvom vyvolaný vzruch na celý mozog, čím sa práve zabezpečuje možnosť reakcie na vzruch. Vďaka tomu má správanie vyšších živočíchov signálnu povahu.

Z celkom iného prístupu sa zmocňuje problematiky vedomia stať známeho sovietskeho filozofa L. S. Vygotského, ktorú Voprosy filosofii uverejňujú ako výňatok z rozsiahlej monografickej práce a s úvodom P. J. Galperina. Úvodná poznámka oboznamuje čitateľa s činnosťou L. S. Vygotského, so zameraním jeho teoretických záujmov a vymedzuje tak jeho miesto a význam pre rozvoj sovietskej psychológie. Vygotskému pripadla úloha urobiť prvý a možno najťažší krok v pretváraní marxistickoleninskej koncepcie človeka na konkrétne psychologické učenie, píše P. J. Galperin. V procese formovania tohto učenia L. S. Vygotskij systematicky kritizoval jednostranné mechanistické teórie v psychológii, ktoré stavali proti sebe rozum a cit, intelekt a efekt. Odtiaľ pramení jeho záujem o spor medzi tzv. objasňujúcou fyziologickou psychológiou a psychológiou chápujúcou, čiže opisnou. Stať vyjadruje Vygotského stanovisko k tomuto sporu.

Sú vyššie emócie jednoducho zložitými kombináciami a modifikáciami elementárnych citov alebo sú niečím úplne novým, čo si vyžaduje celkom odlišný vedecký prístup? To je otázka, okolo vysvetlenia ktorej sa točí spor medzi tzv. opisnou a tzv. fyziologickou psychológiou. Opisná psychológia vychádza pri skúmaní tejto otázky z učenia o intencionálnej povahe vyšších citov, ktoré rozpracovali najmä Brentano, Scheler, Pfeuder a iní. Pomocou tohto učenia chce opisná psychológia prekonať starú naturalistickú teóriu emócií, ktorá pokladala vyššie city iba za produkt vývoja nižších psychických elementov a v nejednom ohľade vysvetľovala ich povahu mechanisticky. Scheler dokazuje, že v ľudskom živote sa môžu objavovať kvalitatívne nové vlastnosti a hodnoty, že v procese vývoja môže život dospieť k hlbším stupňom bytia a na základe toho môžu vznikať kvalitatívne nové javy aj v psychike ľudí.

Na rozdiel od Schelera Dilthey obhajuje oprávnenosť opisnej psychológie a jej postupov na tom základe, že vyššie city nemožno rozložiť, pretože majú centrálnu postavenie v ľudskom konaní, sú syntetickým vyústením mnohých momentov a stavov, ktoré však už nemožno od seba oddeliť. Takým spôsobom podľa Diltheya chápali povahu duševných stavov aj Spinoza a Hobbes, a preto treba sa vrátiť k metódam týchto mysliteľov a zdokonaľovať ich. Vyzdvihujúc prednosti opisnej metódy, Dilthey súčasne kritizuje nedostatočnosť, ba až nevhodnosť analytických metód fyziologickej psychológie. Vygotskij odhaľuje vnútorné protirečenia v Diltheyovej argumentácii a ukazuje, ako tieto protirečenia bezprostredne vyplývajú z nedostatočne prepracovanej pozitívnej platformy opisnej psychológie.

Týmto nedôslednostiam sa vyhol iný prívrženec opisnej psychológie — Münsterberg. On vidí rozdiel medzi oboma smermi psychologického bádania v inom priemetu a charakterizuje ho ako rozdiel medzi kauzálnou a teleologickou psychológiou. Münsterberg vymedzuje protikladnosť oboch smerov, no zároveň tvrdí, že by tieto smery nijako nemohli existovať, keby nemali niečo spoločné. Toto spoločné vidí v tom, že oba sa zaoberajú duševnou činnosťou individua. Individuálna osobnosť je teda tým rozhodujúcim spájajúcim článkom a východiskovým bodom každej psychológie. Každý cit, každý duševný stav možno chápať a vysvetľovať tak v kategóriách príčinnosti, ako aj z intencionálneho hľadiska. Tým možno vysvetliť aj skutočnosť, že ani jeden z týchto smerov neexistuje v „čistej podobe“, že teórie intencionálnej opisnej či teleologickej psychológie sú poprepletané prvkami kauzálného vysvetľovania a naopak, v teóriách fyziologickej, kauzálnych psychológií sa vyskytujú hľadiská cielavedomosti, celostnosti. Sám Münsterberg sa prikláňa k tomu, že povahu duševných javov možno vyjadriť jedine v pojmoch teleologickej psychológie, ktorá by práve preto mala dbať o to, aby prvky kauzálného vysvetľovania celkom vyradila zo svojich koncepcií.

V svojom stanovisku k tomuto sporu L. S. Vygotskij poznamenáva, že napriek všetkej odlišnosti, obe koncepcie sa zhodujú v hlavnom a základnom: obe pokladajú príčinné objasnenie duševných javov za synonymum mechanistického objasnenia. „Z neudržateľnosti takého príčinného objasnenia emócií, aké podal James, opisná psychológia nie že by urobila jedine správny záver, že toto objasnenie sa musí nahradiť lepším, pravdiviejším, ktoré by vychádzalo zo zásadnejších pohnútok, ale navrhuje odmietnuť možnosť, myšlienku príčinného vysvetlenia.“

Prírodnosť, že v takom prípade sa pred novou psychológiou otvára nie cesta dopredu, ale späť, do minulosti. Tak Dilthey napr. vyzýva navrátiť sa k antropológii 16. storočia, k Spinozovi, pričom zo Spinozovho učenia preberá to, čo už odumrelo, zastaralo: jeho nomenklatúru, klasifikáciu a definície. Ak dôkladnejšie zvážime ciele a motívy návratu do minulosti, tak zistíme, že vlastne tu už ani nejde o návrat k Spinozovi, ale do obdobia pred ním. Veď Spinoza bol zástancom deterministického vysvetľovania všetkých javov, aj duševných. Práve Spinoza podľa Vygotského „... prvý raz filozoficky zdôvodnil samu možnosť vysvetľujúcej psychológie človeka ako vedy v pravom zmysle slova a naznačil cesty jej ďalšieho rozvoja“. Práve Spinoza sa odmietavo a kriticky stavil k snahám vtedajšej opisnej psychológie, ktorá obnovovala starý karteziánsky dualizmus, špiritualizmus a teleológiu.

Je zaujímavé, že podobne ako Dilthey aj Lange volá k návratu k Spinozovi — no nie v záujme lepšieho teoretického fundovania opisnej psychológie, ku ktorej mal Spinoza podľa Langeho najbližšie. L. S. Vygotskij veľmi citlivo oddeľuje podstatu Spinozových názorov na povahu ľudskej psychiky od interpretácie Diltheya aj Langeho. Skúma, kto sa právom a kto neprávom odvoláva na Spinozu. Dochádza k záveru, že spinozovské učenie je v istom zmysle naozaj blízke hypotézam Langeho a Jamesa,

„Spinoza prirodzene nie je s Diltheym a Münsterbergom, s ich učením o autonómnom, nezávislom duševnom živote..., ale je s Langem a Jamesom v ich boji proti nemenným duchovným podstatám, ktoré sú večné a nedotknuteľné, proti koncepcii, ktorá sa na city díva nie ako na city človeka, ale vidí v nich sily nachádzajúce sa mimo prírodnej podstaty, démonov, ktorí vládnu človeku.“

Pripúšťajúc určitú príbuznosť Langeho a Jamesovej koncepcie so Spinozovými názormi, L. S. Vygotskij zároveň dodáva, že ani opisná psychológia sa v istom zmysle nedovoľáva neprávom Spinozu. „...lína spinozovských myšlienok nachádza v niečom svoje historické pokračovanie tak u Langeho, ako aj u Diltheya, t. j. tak vo vysvetľujúcej, ako aj v opisnej psychológii našich dní“, píše L. S. Vygotskij. Na základe hlbšieho rozboru tejto príbuznosti dochádza však k záveru, že tu v nijakom prípade nemožno hovoriť o zhode, že medzi Spinozovými názormi a medzi obomi vtedajšími vzájomne sa vylučujúcimi koncepciami je podstatný rozdiel. Podstatu Spinozovho učenia tvorí to, že ono v sebe zjednocuje, príčinné aj opisné vysvetlenie psychických javov. Zatiaľ vtedajšia vysvetľujúca (kauzálna, fyziologická) psychológia úplne odmieta myšlienku kvalitatívnej osobitosti a celostnosti vyšších emócií a vtedajšia opisná psychológia celkom zavrhuje ako nevhodné príčinné vysvetlenie duševných javov. Obe koncepcie sú jednostranné. Spinozova koncepcia ich kvalitatívne prekonáva tým, že vytvára teoretickú bázu, ktorá organicky zjednocuje oba prístupy do uceleného pohľadu. Práve preto súčasnú krízu teoretickej psychológie nemožno chápať ako krízu spinozovských myšlienok, ale ako krízu karteziánskej koncepcie.

V tom istom čísle (ročník 1970) Voprosov filosofii, kde je uverejnená stať L. S. Vygotského a akademika P. K. Anochina, sa publikuje aj veľmi zaujímavá a podnetná stať K. A. Abdulchanovej-Slavskej o spoločenskej podmienosti psychického. Autorka vychádza vo svojej štúdii zo všeobecne známej tézy o vzťahu individuálneho a spoločenského. V psychológii sa táto téza konkretizuje ako vzťah individuálneho a spoločenského vedomia. Mimoriadnu pozornosť si zasluhuje metodologický prístup, aký zvolila autorka na osvetlenie tohto problému. Vychádza pri jeho zdôvodňovaní z presvedčenia, že ak chceme správne pochopiť vzťah medzi individuálnym a spoločenským vedomím, nemôžeme sa ohraničiť iba sférou vedomia, ale je potrebné predovšetkým preskúmať vzťah individuálneho a spoločenského v sfére spoločenského bytia. „Ani v teórii, ani v spoločenskej praxi sa marxizmus-leninizmus nedíva na sociálne ako na nadľudské, odtrhnuté od človeka, ale ako na vzťahy samých ľudí, ako na spoločenské vzťahy reálnych indivíduí“, píše K. A. Abdulchanova-Slavskaia.

Túto všeobecne známu myšlienku doloženú autentickými výrokmi Marxa a Lenina zdôrazňuje autorka hlavne preto, že „...v literatúre sa možno stretnúť s pokusmi pripísať marxistickej sociológii takú metódu výskumu, ktorá jediný subjekt spoločenských vzťahov vidí v „spoločenskom človeku“, chápanom ako spoločnosť vcelku“. Pri takom prístupe vypadlo zo zorného poľa výskumníkov to hlavné: ľudské indivídium. Podstata tohto prístupu je v tom, že „...indivíduu »osobne« sa pripisuje to, čo v skutočnosti je vlastné iba indivíduám spojeným spoločenskými vzťahmi, teda to, čo vzniká vo vzájomnom pôsobení ľudí“.

Prvým a najzávažnejším dôsledkom takého stotožnenia skutočného indivídua s tzv. „spoločenským človekom“ bolo jednak už spomenuté vyradenie reálneho indivídua zo zorného poľa psychológie, jednak abstraktné chápanie samej spoločnosti, ktorá prestala byť organizáciou reálnych indivíduí. Tým sa vlastne zrušila otázka o vzájomnom vzťahu individuálneho a spoločenského.

„Zámena reálneho indivídua, ktoré je určitým spôsobom včlenené do spoločn-

ských vzťahov, za »spoločenského človeka«, za všeobecnú rodovú bytosť fakticky odmieta kategóriu spoločenských vzťahov, zmysel ktorej je práve v tom, aby celkom určitým spôsobom spojila reálne indivíduá do spoločenského celku,“ čítame v stati „... Jednotlivé indivídium ani z hľadiska poznania, ani z hľadiska konania nestojí zoči-voči bytiu, ale vystupuje len ako *účastník* spoločensky organizovaného celku. Preto aj vzťah vedomia a konania sa zrejme neohraničuje na psychologickú formulu, podľa ktorej vedomie indivídua odráža podmienky jeho života a reguluje jeho konanie v súlade s týmito podmienkami. V každom prípade pri skúmaní tejto formy musí sa brať do úvahy to, že konanie indivídua nie je podriadené iba jeho vedomiu, že vedomie nie je vždy adekvátne skutočnosti a že človek si vôbec uvedomuje jedno a koná podľa druhého“.

V literatúre — sociologickej aj psychologickej — sa často opakuje Marxov výrok, že človek je súhrnom spoločenských vzťahov. Avšak možno vyjsť z tejto tézy a pritom postupovať rozličnými smermi. Pre psychológiu je dôležité uvedomiť si, že každé indivídium sa *rozličným*, nerovnakým spôsobom včleňuje do spoločenských vzťahov. To závisí od miesta, aké zastáva v reálnej spoločenskej organizácii. Z toho však vyplýva, že v skutočnosti nie je nijaké priemerné indivídium, že aj v rámci *tej istej* spoločenskej formácie sú podmienky včleňovania sa indivíduí do spoločenských vzťahov *rozličné* a že teda ani spoločenské podmienky uplatnenia rozdielnych indivíduí nie sú a nemôžu byť rovnaké, ale sú rozdielne. Práve toto a takéto indivídium je predmetom psychologického výskumu. Z toho však celkom zreteľne vyplýva, že vzťah individuálneho a spoločenského sa v psychológii nemôže redukovať na osvetársky problém získavania vedomostí a rozvíjania kultúry.

„Problém osvojenia si bohatstva, vytvoreného ľudstvom, prestáva byť problémom príčinnosti indivídua alebo záležitosťou pedagogickej techniky, ale sa stavia ako časť širšieho problému duchovnej spotreby v súlade s úrovňou spoločenského vývinu“, píše K. A. Abdulchanova-Slavskaja.

Duchovná spotreba reálneho indivídua včleneného do spoločenských vzťahov predstavuje iba jeden moment životnej činnosti tohto indivídua. Okrem tohto momentu majú pre život indivídua podstatný význam také druhy činnosti, ako je výroba, rozdeľovanie, výmena atď. Bola by chyba domnievať sa, že ak psychológia dosiaľ zužovala svoju pozornosť iba na problém učenia, tak teraz by sa mala sústrediť napr. na prácu. Vychádzajúc z predpokladu, že každé reálne indivídium je osobitným spôsobom včlenené do spoločenských vzťahov, psychológia by mala skúmať miesto a úlohu psychického vo vzťahu k činnosti indivídua, ktorá je vždy spoločensky nevyhnutná a organicky zladená s činnosťou druhých ľudí.

V ďalšej časti svojej štúdie sa autorka zameriava na kritický rozbor niektorých názorov, ktoré nesprávne interpretovali spoločenskú podmienenosť psychického. V celých dejinách sovietskej psychológie sa pri skúmaní spoločenskej podmienenosti psychického oprávnené pokladal princíp triednosti za nevyhnutné a základné metodologické východisko. Výskumy sovietskych psychológov dokázali, že psychika ľudí v jednotlivých etapách spoločenského vývinu má svoje triedne zvláštnosti, determinované príslušnosťou indivíduí k určitej spoločenskej skupine alebo vrstve. Pri uplatňovaní triedneho hľadiska sa však niekedy stalo, že dôležitá otázka o triednych zvláštnostiach psychického sa neoprávnené zamenila za otázku o triednej podmienenosti celého psychického.

Odvolávajúc sa na Marxov výrok, že »spoločenský vzťah je určitým vzťahom indivíduí medzi sebou«, autorka dokazuje, že pre všeobecnú psychológiu má prvoradý význam sám fakt existencie takého spojenia, pretože je neodmysliteľnou podmienkou

psychickej činnosti vo všetkých epochách vývinu ľudstva. Triedna organizácia spoločnosti predstavuje konkrétno-historickú formu realizácie spoločenských vzťahov.

Len taký psychologický výskum individua, ktorý berie do úvahy včlenenosť tohto individua do spoločenských vzťahov, môže dospieť k poznaniu povahy a podstaty psychických javov. Z toho však vyplýva, že predmet psychológie sa nemôže obmedziť na skúmanie individua vytrhnutého zo spoločenských vzťahov a že teda musí pojať do seba samej tieto spoločenské vzťahy.

Skúmanie psychickej činnosti nezávisle od včlenenosti individua do spoločenských vzťahov zanedbávalo fakt, že psychická činnosť je predovšetkým *komunikatívnym spojením* človeka s druhými ľuďmi. Z tohto hľadiska pokladá autorka doterajšie zameranie výskumu psychických javov za neuspokojivé. Prevažujú v ňom gnozeologické a psychologické hľadiská a zanedbávajú sa momenty spoločenskej podmienenosti psychickeho. V štúdiu o tom píše:

„Podiel gnozeologických a fyziologických charakteristík psychických javov nadobudol hyperbolické rozmery v porovnaní s tézou, že človek a jeho činnosť je sociálne podmienená. Sociálnosť v psychológii sa odhaľovala skôr pripomínaním neosobných okolností, »situácií«, »podmienok«, »úloh« atď., pod ktorými sa nie vždy a nie predovšetkým rozumel *druhý človek*. V záujme oprávnenej snahy zachovať špecifikum psychologického sa sociálne podmienky pokladali za vonkajšie. Len tým možno vysvetliť to, že také fundamentálne otázky, ako je vnímanie človekom, sa u nás začali klásť len nedávno a neodrazili sa na riešení otázky o povahe psychickeho, hoci týmto smerom sa už dávno orientujú niektoré ojedinelé výskumy (napr. práce V. N. Miasiščeva).“

Určitý podnet pre psychologický výskum izolovaného individua, pri ktorom sa spoločenská charakteristika psychickeho hľadala predovšetkým vo vedomí človeka, dal aj L. S. Vygotskij. Naproti tomu L. S. Rubinštejn vždy vystupoval proti substancIALIZácii psychickeho, vedomia a zdôrazňoval jeho spojenie s bytím, so životom ľudí.

Veľkú pozornosť venuje K. A. Abdulchanova-Slavskaja jemnému, citlivému rozlíšeniu dvoch hľadísk, ktoré pri povrchnom pohľade sa môžu zdať totožné. Odvolávajúc sa na Marxovu myšlienku, podľa ktorej výrobcovia produktov sú postavení do takých podmienok, ktoré určujú ich vedomie bez toho, že by si to sami zreteľne uvedomovali, autorka podčiarkuje ten moment, že psychická činnosť je taký kanál sociálnej regulácie, ktorý nezávisí od samého individua. Na základe toho dochádza k záveru, že „... téza o regulácii svalového pohybu psychickým nadobúda celkom iný zmysel, keď ju vysvetľujeme ako reguláciu činnosti individua vedomím toho istého individua a celkom iný, ak ju chápeme ako samoreguláciu vlastnej činnosti... Psychická činnosť vystupuje ako činnosť, ktorá včleňuje individuum do spoločnosti, ale nie ako spôsob jeho vlastného včleňovania sa do spoločenského celku. Tu leží hraničná čiara medzi rešpektovaním sociálnej podmienenosti psychickeho v psychológii a medzi psychologizáciou sociálnych javov“.

V ďalších úvahách sa autorka sústreďuje na charakteristiku psychickeho ako javu spoločensky nevyhnutného. Zdôrazňuje, že sociálnosť nie je iba prostredie, ktorému sa musí prispôbovať činnosť individua, ale aj štruktúra a organizácia činnosti každého individua v závislosti od spôsobov jeho včlenenia do spoločenského celku. Poznanie, vedomie a konanie človeka sa vždy nekryjú. V reálnych spoločenských podmienkach individuum nepostupuje vždy v súlade so svojimi psychologickými možnosťami. Konanie človeka môže jeho vlastné psychické danosti a možnosti rozvíjať, ale môže ich aj potláčať. Aktivita individua sa môže uskutočňovať za cenu prispôbovania, rozdvojenia osobnosti, ktoré niekedy dosahuje stupeň rozpadu, zrútenia nielen nervového, ale

aj čisto psychického, teda za cenu psychického prepínania, neadekvátneho charakteru činnosti.

Dochádzame tak k poznaniu, že treba rozlišovať rôzne mechanizmy psychickej činnosti. Najostrejšie nás pobádajú k tomu najmä problémy sociálnej patológie.

„Vzťah psychického k svetu, k objektu je sprostredkovaný vzťahom k človeku. To je práve cesta k odhaleniu špecifika psychickej činnosti ako »vnútorných podmienok« (S. L. Rubinštejn), ktorá je obsažnou cestou, ak spoločenské podmienky nebudeme pokladať za vonkajšie pre individuum, ak nebudeme prenášať spoločenské zákonitosti na individuum, ale budeme pamätať na ustavične sa uskutočňujúce vzťahy medzi individuálnym a spoločenským, na ich dialektiku“, končí svoju pozoruhodnú štúdiu K. A. Abdulchanova-Slavskaia.

Hľadisko spoločenskej podmienenosti vedomia uplatnil v svojej štúdií o vzniku náboženského vedomia aj D. V. Gurjev. Metodologickým sprievodcom pri skúmaní tejto otázky mu je postup, ktorý uplatnil Marx pri analýze prvotného formovania sa kapitalistických výrobných vzťahov. Osobitne si pritom všima najmä spôsob, akým Marx odhalil vznik iluzórnych predstáv o falošnej ideológii, ako aj skutočné väzby s ekonomickým životom spoločnosti. Za mimoriadne podnetné v tomto smere pokladá autor najmä Marxovu analýzu tovarového fetišizmu. Podstatný význam v tejto analýze má poznatok, že ilúzie tovarového fetišizmu nemožno pokladať za nejaké individuálno-psychické a teda subjektívne výtvory, ale že tu ide o všeobecnejšie platné a teda objektívne myšlienkové formy, čiže o formy spoločenského vedomia.

Značnou prekážkou na ceste výskumu pôvodu, vzniku náboženských predstáv sú medzery v osvetlení samej povahy náboženstva. Týmto nedostatkom možno vysvetliť aj značné rozdiely v interpretácii vzniku a vývoja náboženských predstáv. „Bolo by treba“ — píše D. V. Gurjev — „viacej pozornosti venovať preskúmaniu pôvodu náboženstva ako »spoločensky významnej«, »objektívno-myšlienkovej formy« a jeho vzájomného pôsobenia medzi ním a inými ranými formami spoločenského vedomia.“

Len vtedy, ak vznik náboženského vedomia budeme skúmať ako jeden moment celostnej genézy dávnej spoločnosti, môžeme dôjsť k pravdivému poznaniu spoločenskej povahy náboženstva a jeho miesta i významu medzi ostatnými formami spoločenského vedomia. Tým možno zároveň dospieť k správne pochopeniu širšie platných faktorov, ktoré determinovali v jednotlivých etapách formovanie spoločenského vedomia ako celku. D. V. Gurjev pripomína zásluhy sovietskych filozofov a psychológov, ktorí v svojich prácach významne prispeli k osvetleniu základných momentov genézy vedomia v procese vznikania spoločenského bytia a s ním spojenom procese formovania sa človeka.

„Analýza vzniku ľudskej spoločnosti umožňuje predpokladať, že spoločenské bytie a vedomie vznikali odrazu, z čoho vyplýva, že formovanie sa spoločenského vedomia možno skúmať v tesnej súvislosti s formovaním sa spoločenskej výroby“, píše D. V. Gurjev.

Spolu s vývojom spoločenskej výroby a na jej základe v prvobytnom stáde sa rozvíjalo, diferencovalo aj spoločenské vedomie. Pravda, zostáva ešte vždy otvorená otázka, či už v tomto štádiu vzniklo aj náboženstvo. Aby bolo možné odpovedať na ňu, treba preskúmať špecifické predpoklady vzniku prvotných foriem spoločenskej výroby. Marxom preskúmané a objasnené príčiny vzniku prevrátených fantastických predstáv človeka o svete a o sebe samom nesporne pôsobili už v prvotnej spoločnosti. Práve slabosť a bezmocnosť prvotných ľudí vo vzťahu k živelným silám prírody, k prírode im ešte cudzej, nepoľudštenej sa stalo bezprostrednou príčinou vzniku a dlhého jestvovania náboženstva. Avšak ruka v ruke s ohraničeným vzťahom ľudí k prírode išla

ohraničenosť vzťahov medzi ľuďmi navzájom, čo tiež s nevyhnutnosťou viedlo k vzniku prevrátených fantastických predstáv.

Vychádzajúc z týchto poznatkov, D. V. Gurjev vidí cestu k poznaniu špecifických podmienok vzniku náboženstva v tom, že je „... nevyhnutné detailne preskúmať zmeny vo vzájomných vzťahoch ľudí, ako aj zmeny vo vzťahoch ľudí k prírode v prvotnej aj v triednej spoločnosti a na tomto základe preskúmať zmeny v prevrátenom odrážaní, podobne ako to urobil Marx, keď skúmal dejiny tovarovej výroby a jej iluzórneho odrazu. Taká analýza bude realizáciou úlohy, ktorú postavil Marx: vyvodíť náboženské formy zo vzťahov reálneho života a určiť podmienky a cesty ich zániku“.

Aby však bolo možné presne určiť a charakterizovať proces vzniku náboženského vedomia, jeho etapy a hlavné determinujúce faktory, na to je potrebné zoznámiť sa s faktmi, ktoré poskytujú historické vedy, archeológia, antropológia, jazykoveda a iné. D. V. Gurjev oboznamuje v svojej stati s poznatkami, aké získali sovietski vedci v týchto odboroch. Zároveň informuje, k akým záverom došli na základe týchto poznatkov, pokiaľ ide o vznik náboženstva a spoločenského vedomia vôbec. Podrobnejšie sa zaoberá najmä prácami S. A. Tokareva, A. P. Okladnikova, J. J. Roginského a V. P. Jakimova.

Na podklade najnovších poznatkov dochádza autor k záveru, že ku koncu epochy prvobytného stáda už vznikali najjednoduchšie náboženské predstavy, avšak ako ojedinelé prvky, ktoré ešte neboli medzi sebou spojené štruktúrnymi väzbami v ucelenú, rozvetvenú, vnútorne diferencovanú a zároveň jednotnú náboženskú formu vedomia, aká je už charakteristická pre rozvinutú rodovú spoločnosť. Tu vidieť, že náboženstvo nevzniklo odrazu, ale formovalo sa postupne a vždy v tesnej súvislosti s povahou medziľudských vzťahov a vzťahov ľudí k prírode.

Pre pochopenie vzniku náboženstva je dôležité brať do úvahy, že medzi prvobytným stádom a prvobytnou rodovou spoločnosťou je kvalitatívny rozdiel. Život prvobytného stáda bol ešte v prevažnej miere ovládaný biologickými zákonitosťami. Aj vznik človeka znamenal predovšetkým zavŕšenie vzniku nového druhu. Súčasne však vnútorné sociálne vzťahy medzi príslušníkmi tohto druhu podstatne ovplyvňovali, menili život prvobytného stáda v smere formovania ľudskej spoločnosti. Od sformovania sa prvobytnej rodovej spoločnosti je život tejto spoločnosti determinovaný predovšetkým a v prevažnej miere jej vlastnými vnútornými protirečeniami. Determinujúci vplyv prírodných biologických zákonitostí sa odsúva na druhé miesto. Práve to zvyšuje prvotnú rodovú spoločnosť na kvalitatívne vyšší vývojový stupeň, než bolo prvobytné stádo.

Teda prvobytné stádo nemožno pokladať za súčasť spoločnosti, a preto ho nemožno pokladať ani za etapu prednáboženského, či nenáboženského vývoja spoločnosti. Už v tomto období vznikali prvé náboženské predstavy, ako aj prvé umelcké výtvary a iné prejavy vedomia. No nemožno tu ešte hovoriť o náboženstve, umení atď. Náboženstvo ako ucelený systém názorov sa sformovalo až v rodovej spoločnosti. Až tu sa vytvorili objektívne i subjektívne predpoklady pre vznik náboženskej formy vedomia.

Záverom k informácii o štúdiách sovietskych filozofov venovaných osvetleniu povahy vedomia sa žiada osobitne upozorniť na niektoré tendencie v rozpracúvaní tejto otázky, ako sú prezentované aj v recenzovaných statiach. Sú tu predovšetkým zastúpené dve základné tendencie: jedna, ktorá smeruje k čoraz hlbšiemu pochopeniu a vysvetleniu fyziologických mechanizmov a gnozeologických aspektov procesu odrážania vonkajšej skutočnosti vo vedomí (stať akademika P. K. Anochina a prof. V. P. Tugarinova) a druhá, ktorá v záujme pochopenia foriem spoločenského vedomia, ich vzniku, diferenciácie a integrácie, ako aj faktorov, ktoré v rozhodujúcej miere ovplyv-

ňujú tento proces, smeruje k odhaleniu väzieb medzi vedomím a životným procesom reálnych indivíduí. Len cez vyjasnenie týchto súvislostí možno dospieť aj k plnému a čoraz všestrannejšiemu osvetleniu povahy vedomia.

Aj v rámci oboch týchto základných tendencií možno vydeliť špecifickejšie orientované záujmy. Čím ďalej postupuje tento výskum, tým viac sa potvrdzuje, že každý prístup smeruje k dôkladnejšiemu objasneniu určitých vlastností a momentov v povahe vedomia a že teda nemožno ani jeden z týchto prístupov podceňovať, zaznávať alebo dokonca odmietať. Len v integrovanom súhrne poznatkov, získaných všetkými metodologickými postupmi, nájde vedomie svoj najplnší, najvšestrannejší teoretický výraz.

Ondrej Filo

BULHARSKÝ ČASOPIS FILOSOFSKA MISE V ROKU 1970

Iste neujde pozornosti čitateľa, ktorý pozná podobný článok z minulého roku, že súčasný prehľad je vypracovaný nie v tematickom, ale chronologickom poriadku. Toto usporiadanie vyplýva z faktu, že rok 1970 bol pre bulharský filozofický život bohatý na udalosti. Tieto udalosti aj vytvárali jadro určitých tematických celkov, ktoré svojim rozsahom zaberali niektoré celé čísla.

Celé prvé číslo časopisu za 1970. rok je venované filozofickej a spoločensko-politickej činnosti akademika Todora Pavlova. Zhodnotením tejto činnosti sa zaoberá v prvom článku akademik S. G a n o v s k i. Vo svojej podstate je to životopisná správa o tvorivej ceste tohto význačného marxistu. Druhý článok napísal G. G i r g i n s názvom *Prínosy Todora Pavlova v oblasti dialektického materializmu*. Autor v ňom vyzdvihuje zásluhy jubilanta o popularizáciu a o ďalší rozvoj marxisticko-leninskej filozofie. Autorom článku *Názory T. Pavlova o problémoch logiky* je A. B a n k o v. Rozoberá v ňom myšlienku T. Pavlova, že teória odrazu je fundament logiky. Z tohto aspektu sa autor zaoberá problémom vzťahu medzi formálnou a dialektickou logikou. T. P a v l o v prispieva do tohto čísla štúdiou *Historický materializmus v prácach T. Pavlova*; venuje v nej pozornosť výsledkom, vyplývajúcich z aplikácie teórie odrazu v procese historického poznania a vyzdvihuje výnimočné zásluhy T. Pavlova v tejto oblasti. I. K a l a j k o v vo svojom príspevku *Myšlienka zväzku filozofie s prírodnými vedami a jej vývoj v dielach T. Pavlova* objašňuje tvorivý prínos jubilanta v rozpracovaní tohto dôležitého filozofického problému. Vysoko hodnotí najmä jeho pozitívne vedomosti v oblasti exaktných vied a úroveň filozofického výkladu ich výsledkov. Z hľadiska inej vednej oblasti hodnotí činnosť T. Pavlova A. A t a n a s o v v príspevku *Význačný predstaviteľ marxisticko-leninskej estetiky a literárnej kritiky*. Autor rozoberá boj tohto marxistického teoretika umenia proti rôznym vplyvom buržoáznej estetiky. I. N e t o v venuje pozornosť otázkam psychológie, rozpracovaním ktorej sa zaoberal T. P a v l o v vo svojom článku *Problémy psychológie v dielach akademika T. Pavlova*. I. N e t o v rozoberá boj T. Pavlova proti rehmkiánskej psychológii a jej zástancom v Bulharsku. N. M i z o v sa zaoberá veľmi špecifickým a originálnym problémom vo filozofickej tvorbe T. Pavlova — otázkami náboženstva. Článok autora *Todor Pavlov a marxistická religiológia* objavuje niektoré nové, ešte nedocenené prínosy jubilanta ateizmu. Ďalšia stať v jubilejnom čísle patrí S. S t o j e v o v i a je nazvaná *Nezmieriteľný bo-*