

originálny prínos aj k filozofickej teórii vývoja, pretože i keď ide o analýzu vývoja na biologickom materiáli, majú závery všeobecne platný význam. Prispievajú k prehĺbeniu pojmového aparátu materialistickej dialektiky, hlavne pokiaľ ide o kategóriu vývoja, samovývoja, progresu, štruktúry a funkcie, nevyhnutnosti a ná-

hody, zákonitosti a pod. Publikácia si rozhodne zasluhuje pozornosť predovšetkým čitateľov zaoberajúcich sa filozofickými otázkami prírodných vied, ale i tých, ktorí sa zaujímajú aj o širšie filozoficko-metodologické problémy.

Marta Zágorská

MARXIZMUS, EXISTENCIALIZMUS A OTVORENÝ KATOLICIZMUS O ČLOVEKU

Popredný poľský marxistický filozof Tadeusz M. Jarszewski napísal o filozofii v posledných rokoch niekoľko kníh a množstvo statí. Jeho kniha *Osobowość a wsólnota* (vyd. Książka i wiedza, Varšava 1970, 600 strán) zhŕňa prevažne predošlé publikácie. Obsah a zámer sa zdôrazňuje v podtitule knihy *Problémy osobnosti v súčasnej filozofickej antropológii — marxizmus, štrukturalizmus, existencializmus, kresťanský personalizmus*.

Ako je známe, pohyb medzi izmami zväzda mnohých len k prejavom súhlasu s jedným alebo nesúhlasu s iným izmom a myšlienkou. Jarszewski sa nedal zlákať k podobnému postoju, neuchýľuje sa k dogmaticko-sektárskemu non licet. Naopak, snaží sa tolerovať názory a nechať ich v platnosti, dokiaľ o nich nerozhodne objektívna analýza. Má k tomu potrebnú dobrú znalosť diel autorov, ktorí sú v centre jeho pozornosti, čo aj využíva, a svoje súdy o nich bohato ilustruje citátmi z pôvodných prameňov. Skoro výhradne sa venuje Francúzom. A nie bezdôvodne, pretože Francúzi viackrát boli iniciátormi v tejto oblasti. Aj pri budovaní metafyziky sa neraz dostali k zakladaniu antropológie, kým napr. mnohí nemeckí filozofi v úsilí o antropológiu konštruujú metafyziku. Sústreďuje sa predovšetkým na J. P. Sartra, J. Maritaina a E. Mouniera. Výklad týchto autorov spolu s interpretáciou Marxa predstavuje hlavný výkon autora a základ knihy, preto sa o nich zmienime zvlášť.

Výklad *existencializmu* má v podstate opisno informačnú povahu. Podávať informáciu o informácii by nemalo význam, preto sa obmedzíme na hodnotenie. Podľa Jarszewského existencializmus plní dve protikladné funkcie: konzervatívnu, lebo rozpory kapitalistickej civilizácie ukazuje ako všeľudské a nemenné, a kritickú funkciu, pretože je zároveň obžalobou kapitalistickej spoločnosti. Tieto funkcie existencializmu „odzrkadľujú rozpornosť spoločenského postavenia samých jeho tvorcov. Hovorí o viacvýznamovej povahe existencialistickej filozofie, pretože v závislosti od spôsobu, ako sa dešifruje, vykazuje zároveň konzervatívny i kritickoopozičný spoločenský význam“ (s. 251). „Z toho tiež vyplýva onen čudný paradox, že existencializmus pre jedných môže byť motívom pre únik z radov revolučného hnutia, pre iných naopak ohniskom vedúcim k marxizmu — *cum duo faciunt idem, non est idem*“ (s. 252). Na tomto mieste Jarszewski mohol povedať aj iné: hoci človek myslí, že robí to isté, nie je to vždy to isté. Vysvetľoval by sčasti tendenciu Sartrovho existencializmu, na ktorej Jarszewski trvá, prekonávať sám seba, takže by mu bolo možné priznať určitú životnosť, čo sa nedá povedať o filozofických sústavách, ktoré nie sú schopné tohto samovývoja.

Jarszewski vyznačuje sociálno-politický základ existencializmu: „Súčasný existencializmus je výrazom toho, že časť tvorivej inteligencie, maloburžoázie, akade-

mickej mládeže sa stratila v súčasných búrlivých premenách civilizácie, je filozofickým výrazom ideovej rozpoltenosti všetkých tých, ktorí skutočne odhodili mýty meštiackeho »zlatého« veku civilizácie, peňazi a pokrytectva, avšak z rôznych dôvodov (medzi ktorými triedna zaujatosť voči robotníckemu hnutiu, reakcia na deformácie vo vývine socialistických štátov, nazývané kultom osobnosti, bezpochyby mali nemalú úlohu) nenašli svoje miesto v perspektíve spoločenských zmien, realizovaných komunistickým revolučným hnutím. Odtiaľ pochádza pesimizmus existencializmu, jeho nihilistické a anarchizujúce tendencie“ (s. 244—245). Sú to závažné tvrdenia. Nevyplývajú však jedno z druhého. Z faktu, že niektoré spoločenské vrstvy majú záporný pomer ku kapitalizmu i k socializmu, sa ešte nedá odvodiť existencializmus, ani z existencializmu postoj maloburžoázie. Spojenie medzi nimi je nesporné v niektorých krajinách nejaký čas, a to, ako autor uvádza, u „časti“ príslušníkov niektorých spoločenských skupín. Ak je to všetko také nezáväzné, potom by sa mali hľadať ešte dajaké iné cesty vysvetľovania.

S podobným pokusom sa v recenzovanej knihe nestretávame. Jaroszewského záujem sa sústavne koncentruje okolo globálneho hodnotenia spomínaných filozofov na pôde filozofie. Zriedkakedy ich uvádza do širších historických súvislostí, avšak nezaťažuje sa ani individuálnym vývojom jednotlivých autorov a jemným rozlišovaním medzi nimi. Sleduje hlavne to, čo ich spája, a pritom niektoré spojenia im pridá navyše. Sartre sa uňho podobá na akéhosi súhrnného existencialistu. Heidegger často vpisuje do Sartrových kategórií a prisudzuje mu niektoré Sartrove názory, medzi iným (s. 158) aj myšlienku, že existencia predchádza esenciou, ktorú Heidegger výslovne odmietol. Alebo karteziánske *cogito* stotožňuje s existenciou, hoci všetci existencialisti robili tu rozdiely.

Štrukturalizmus antropologického zamerania Jaroszewski dôkladne nespracoval a

neviedol ho do tesnejšej súvislosti s ostatnými smermi a s hlavnou témou knihy, preto ho tiež nechávame stranou.

Keď hovorí o personalizme, Jaroszewski má na mysli predovšetkým tzv. *otvorený katolicizmus*. Podľa neho vyznačuje sa okrem iného týmto: uznáva autonómne postavenie politiky, kultúry a vedy vzhľadom na náboženstvo a cirkev; akceptuje ideály občianskej tolerancie; zdôrazňuje tzv. metodický praktický laicizmus; vyhýba sa sporom s inými dynamickými nenáboženskými a nekatolíckymi svetonázormi a orientuje sa na dialóg a spoluprácu v mnohých oblastiach spoločenského života. Podobne ako mnohí iní autori za hlavného predstaviteľa otvoreného katolicizmu považuje Jacquesa Maritaina. Jeho koncepcia, píše Jaroszewski, je budovaná tak proti liberalizmu a humanizmu antropocentrickej epochy, ako aj proti stredovekému Sarcru Imperiu. „Majúc namierené svoje hlavné ostrie proti perpektívne socialistickej revolúcie, Maritainov ideál personalistickej mravnej revolúcie sa umiestnil blízko centralistických koncepcií troisième force“ (s. 459).

Emmanuel Mounier je pre Jaroszewského autentický otvorený kresťan silne ovplyvnený marxizmom. Mounier sa snažil vyťažiť maximum zo spoločensko-teoretických aspektov personalizmu v ich ľavicovej interpretácii, podal kritiku buržoáznej civilizácie a pre ňu príznačnej alienácie, ktorú objavuje v dvoch navzájom sa doplňujúcich podobách „Narcis“ a „Herkules“, s ktorými tiež súvisia jeho korelatívne kategórie „interiorizácia“ a „exteriorizácia“.

V súvislosti s týmito katolíckymi spisovateľmi Jaroszewski sa zapodieva otázkou tzv. dialógu. No nevymedzuje presnejšie, o čo mu ide, takže celkový a svojrázny výsledok jeho úvahy je asi taký, že dialóg v mnohom odmieta a súčasne proklamuje prakticky neobmedzenú spoluprácu, keď od katolíkov žiada „uznanie potreby socialistickej prestavby spoločenských štruktúr a rozvíjania socialistickej demokracie“

(s. 529). Avšak Jaroszewski nevysvetľuje, ako sa toto uznanie socialistickej revolúcie zhoduje s predchádzajúcou charakteristikou Maritaina a jeho antisocialistickou mravnou revolúciou. Takéto protiklady sotva niekto dá dohromady; s podobnou predstavou dialógu—spolupráce by sa asi neuspokojila ani jedna zo strán. Dialóg bez životného priestoru pre účastníkov pripomína skôr duel alebo hru, kto koho chyťí do svojej siete. Ostatne práve to je osvedčený postup, dosiaľ má najširšie uplatnenie, a škoda ho zastierať matnou predstavou dialógu, dokiaľ dialógu nedáme jasnejšie obrysy.

Vo veci *marxizmu* Jaroszewski berie na seba dve úlohy: „Problém predsa nespočíva iba v rekonštrukcii autentickej Marxovej myšlienky, ale predovšetkým v jej preklade do jazyka dnešnej komplikovanej skutočnosti. Omnoho ťažšie ako exegéza a interpretácia diel klasikov je preskúmať šance a možnosti — vo svetle súčasných skúseností — plného uskutočnenia základov Marxovho humanizmu, pustiť sa do ideovej diskusie o perspektívach jednotlivca a spoločensva v dnešných búrlivých vedeckých, technických a spoločenskoorganizačných premenách“ (s. 16).

Pre túto druhú, „ťažšiu“, úlohu autor pripravuje ďalší zväzok toho istého diela, ktorý bude zasvätený „technickej revolúcii“. Takže nám zostáva pozrieť sa, ako rieši prvú úlohu, lebo jej je venovaná kniha, o ktorej je práve reč. Jaroszewského výklad Marxa prebieha spravidla cez kritiku iných názorov. Tento postup považuje aj za Marxovo východisko. „Východiskový bod Marxových úvah o ľudskom individuu a jeho postavení vo svete je na jednej strane kritika abstraktného, nedialektického materializmu L. Feuerbacha a na druhej — kritika abstraktného hegelovského historizmu...“ (s. 24). Je to názor síce rozšírený, no nie už taký pravdivý. Cez samu kritiku dvoch abstrakcií sa nedostaneme ku konkrétnej pravde, leda k tretej abstrakcii, ako to vidíme na mladohegelovcoch, včítane začínajúceho Marxa.

S Hegelovým historizmom sa Jaroszewski vyrovnáva pomerne jednoducho: v historizme je primárne miesto pre ľudské individuum, je degradované na holý moment dejinného pohybu ovládaného panlogickým determinizmom. Vysvetlenie Marxovej kritiky abstraktného humanizmu je už zložitejšie. „Marxova filozofia praxe“ má v ňom rozhodujúcu úlohu. „Hlavným záverom z Marxovej kritiky Feuerbachovho antropologizmu a Heglovho historizmu je poučka o dialektickom charaktere vzájomných súvislostí, ktoré spájajú ľudské individua s mimosubjektovým svetom: prírodou a spoločnosťou. Uzlovým bodom týchto súvislostí, ktorý určuje ich charakter, je ľudská prax“ (s. 38). To znamená, uzatvára Jaroszewski, že východiskom pre pochopenie človeka nemôže byť nijaké kozmocentrické Univerzum ani Cogito. „Zmodernizujúc trochu Marxove formulácie, môžeme povedať, že sebapoznanie: cogito jednotlivca, subjektívny »zážitok vlastného ja« je vždy niečím druhotným vzhľadom na jeho činnosti. Teda nemôže byť faktorom konštituujuúcim osobnosť, lebo samo je cez ňu konštituované“ (s. 35). „Na pôde marxizmu individualistickému cogito existencionalistov odpovedá cogito spoločenskej »praxis« progresívnych síl ľudstva“ (s. 249).

„... V mnohostrannej relácii medzi človekom a prírodou svet hmoty, »svet osebe« sa pretvára cez »ľudskú subjektivitu«, cez ľudskú »praxis« v »svet pre nás«...“. Táto predmetná prax dialekticky určuje aj všetky iné sféry ľudskej »praxis«: spoločenskú angažovanosť, aktivitu intelektuálnu, emocionálnu a pod.“ (s. 41).

Krátko tzv. svet osebe sa podľa Jaroszewského mení v svet pre nás cez subjektivitu, avšak subjektivita, ako tvrdí, je určená cez praxis, praxis cez prax. Patrí prax do sveta osebe, alebo do sveta pre nás? Ak do sveta osebe, potom je človek priamym produktom spomínaného Univerza a zostáva v platnosti „kozmocentrický“ princíp. Ak do sveta pre nás, odkiaľ sa potom vzala prax pred praxis

a pred subjektivitou, ako môže patriť do sveta pre nás, ktorému zároveň predchádza? Takáto prax potom nie je spojená s našou, ale s transcendentálnou subjektivitou a uvádza v platnosť známe cogito. Existuje zdanlivo tretia možnosť a podľa všetkého práve túto Jaroszewski má na mysli: prax nepatrí ani do jedného z obidvoch svetov — je transformáciou jedného do druhého. Pre názornosť dáme autorovým určeniam tvar zlomkov:

$$\frac{\text{príroda}}{\text{prax}} = \text{človek}; \quad \frac{\text{svet osebe}}{\text{prax}} \\ = \text{svet pre nás}; \\ \frac{\text{hmota}}{\text{prax}} = \text{vedomie}; \quad \frac{\text{spoločnosť}}{\text{prax}} \\ = \text{individuum atď.}$$

Keď prax takto zabsolútujeme, musíme jej subjekt krajne zrelativizovať: človek už „nepraxuje“, je „praxovaný“, nie je aktívny, je nástrojom aktivity ako takej. Prax všetko určuje a je zároveň mimo všetkého. Mystériá, čo vstupujú medzi človeka a svet, aby určovali ich pomer, boli vždy základom každej metafyziky. „Všezahrňujúca »praxis«“ (s. 41) — to je mana tichomorských národov, tajomná sila, ktorá robí mocným toho, na koho usadá, a rovnako bezmocným, koho opúšťa.

Tým, že prevedieme život ľudí na jeden jediný princíp — nech sa volá hocijako — my im ho berieme. A keď si potom chceme život priblížiť a predstavíť, musíme im ho opäť nejak vrátiť. Preto zavádzame množstvo korigujúcich prvkov, podobne ako pri stvorení sveta a božskej supremácii, aby sme vzkriesili to, čo sme zahubili. A naopak, musíme rušiť to, čo sme predtým vykonštruovali, aby sme v monolite absolútna vyhlbili priestor pre seba. Ocítame sa v dvoch svetoch a sme nútení silou pretláčať jeden do druhého a súčasne ich starostlivo držať od seba. Z toho je veľký zmäток a pred jeho dôsledkami mohlo autora zachrániť iba pev-

né presvedčenie, že je všetko v poriadku. Jaroszewski sa totiž domnieva, že stále pracuje s tými istými kategóriami. V skutočnosti má ich dva rady a tie sa navzájom popierajú: prax v každodennom živote smrteľníkov je produkovaná ľuďmi, avšak ako spoločensko-historická prax produkuje ľudí; prax sa mu javí ako všeurčujúca, kým praxis ako všezahrňujúca, lebo v prvej chce udržať determinitu dejín nad autonómiou človeka (prípadne proti cogito), v druhej, ako uvidíme ďalej, by chcel zachrániť slobodu človeka proti náporu dejín (resp. Univerza), a tak ľudí striedavo pripravuje o oba aspekty života.

Teória praxe patrí k najväčším výdobytkom filozofie za posledné dve storočia. Predstavuje jeden z prvkov celkového úsilia ľudí prisvojiť si vlastný život a pochopiť ho. Avšak prax postavená nad životnú činnosť ľudí, ako ju vidíme u Jaroszewského, nie je ich praxou. Človek sa v nej zase stráca a filozofia smeruje späť k metafyzike rýdzej činnosti formy a pasivity matérie. Či sa potom niekto hlási k monizmu alebo k dualizmu, na tom spravidla nezáleží. Pôvodnejším východiskom všetkých metafyzických koncepcií je trializmus. Ak ľudia nie sú schopní porátať sa so svojim svetom sami a zároveň zotrvať pri sebe, musí nastúpiť tretia sila. Podľa toho, ako sa nazýva, rozoznávame jednotlivé náboženské a filozofické systémy. Tentoraz máme do činenia s „filozofiou praxe“.

Niektoré jej aspekty dokresľuje Jaroszewského *metóda*, „dialektika“, „dialektické uchopenie relácií: individuum — príroda — spoločnosť ako historickej ľudskej praxe“. Toto dialektické uchopenie umožňuje prekonať jednak „nedialektický epifenomenalizmus“, jednak odrhovanie individuálneho života od prírody a spoločnosti subjektivistami a vyriešiť antinómie predmarxistickej filozofie človeka (s. 43—44). Póly subjekt—objekt, človek—príroda, individuum—spoločnosť sú lahostajné. Chýba tu samopohyb, vlastné určenia a prechody, preto impulzy, spojenia atď.

treba umelo zavádzať. Na to je dialektika. Ako univerzálne médium všetkých vecí a dianí, práve pre túto svoju výlučnosť nevyhnutne sa ocitá mimo vecí a fixuje heterogénnosť sveta, ktorú mala prekonať. Slovom, čo nedokáže „prax“, Jaroszewski zveruje „dialektike“, takže to, o čo ide, zakaždým sa odobá iba slovami. Tento publicistický klam má predpotopnú podobu v slovnej mágii a v reflexii vôbec: totiž už sám fakt, že sa niečoho dotýkame, vyvoláva zdanie, že sa ho zmocňujeme, a to, že svoje predstavy uvádzame do súvislosti, dáva ilúziu, že znázorňujeme svet.

Keď je vlastný predmet poznania iluzórny, ani metóda nemôže byť iná. Namiesto toho, aby Jaroszewski staval otázku, prečo určití ľudia určitého obdobia tak alebo inak o sebe zmýšľajú, vysvetľuje, čo ten alebo onen — izmus hovorí k veci, resp. k inému izmu. Demonštruje na sebe a na iných, ako sa vedomie ľudí o sebe mení na vonkajší pomer, ako sa od ľudí oddeľuje a akoby do seba uťahuje. Autor sa potom dostáva až do tejto druhotnej štruktúry a rád by zistil, v akom pomere sú jej prvky navzájom. To sa však nedarí, lebo sú odvođené a nesamostatné: hovorí o človeku, hoci sa k nemu nedostáva a pracuje s „človekom“; chodí po vychodených koľajach, a nie div, že nemôže dosiahnuť nijaký nový cieľ. Len keď už začne sledovať vlastnú stopu, zvyčajne končí, aby sa zase vydal na ďalší okruh tak, že si stále priberá cudziu látku (— parafrázy, citáty), ktorú zaopatruje svojím rámcom. Tento postup má určité prednosti pred snahou myslieť na vlastnú päsť a zodpovednosť. Dodáva myšlienky a je oprávnený, pokiaľ ich vsugerováva iným ľuďom, lebo už tým sú napoly pravdivé. Spisovateľsky je celkom ekonomický; avšak fakticky neproduktívny, pripomína vyplňovanie rubriky nekonečného dotazníka. Autor má totiž názor a ten aplikuje na iný názor a rozdiel, ktorý z toho získa, je potom vlastným výdobytkom. Jednoduché riešenia sú lákavé, ale postavenie takého arbitra je ošemetné: má dojem, že niečo po-

sudzuje a o niečom rozhoduje, zatiaľ čo sa rozhoduje o ňom, zdá sa mu, že sprostredkúva medzi ľuďmi a svetom, v skutočnosti sprostredkúva medzi jestvujúcimi ideami. V pohybe od idey k ideí vykonáva len vonkajšiu ideologickú reflexiu. Vysvetľovať izmus izmom znamená točiť sa v kruhu a uviaznúť v nesprávnej ideológii. Tomu ťažko odolať, no predsa, kým kruh nie je otvorený, sme obklúčení látkou a domnienkami. Touto reflexiou je silne ovplyvnený aj postup pri písaní a skladba knihy: opakuje vlastný text (s. 57, 79, 183, 72—73, 325—326), tie isté citáty (zvlášť zo Sartra). Vonkajšia reflexia podnecuje autora k mimovoľnému prechodu od názoru k názoru a k zaujímaniu protikladných postojov.

Pretože nemá vlastné účinné stanovisko, nie je schopný prekonávať ani cudzie. Dokonca naopak, púha polemická forma, za ktorú nepreniká, popri vyznávanom názore ustavične stavia popieraný názor ako nevyhnutného antagonistu. Pritom sa neraz dostáva do vleku svojich odporcov, v tomto prípade indeterminizmu. „Správanie sa jednotlivca nikdy nie je absolútne determinované doterajšou štruktúrou osobnosti, podobne ako nie je celkom jednoznačne determinované spoločenským pôsobením. Vďaka tomu môžeme hovoriť o jeho morálnej zodpovednosti“ (s. 102). To je nesprávny názor, veď už sama zodpovednosť zahŕňa determináciu: slobodné rozhodovanie sa pre niečo osebe určené nemôže byť samo neurčené; bez slobody nemôžem prevziať zodpovednosť, bez určenosti nemám prečo ani za čo byť zodpovedný. Sloboda nie je otázkou indeterminácie, ale povahy determinácie. Je modalitou určenosti a mimo nej nemá zmysel hovoriť o slobode. Sloboda je vždy výmerom určitej ľudskej skutočnosti, ku ktorej Jaroszewski nepreniká, a teda ani k slobode. Preto ju musel uniesť z ríše indeterminizmu ako Prometheus oheň z Olympu. Žiaľ i v tomto prípade platia slová, ktoré autor uviedol: Keď dvaja robia to isté, nie je to vždy to isté. Prometheus svojho času kládol oheň ľud-

skej aktivity, z ktorého vyrastá sloboda, Jaroszewski v súčasnosti prezentuje slobodu z indeterminizmu, ktorá vzniká akýmsi omylom prírody a dejín. Alebo že by doba bola taká beznádejná?

Keby sa autor držal vecí, názory by sa boli vyjasnili, ale keď sa držal iba názorov, všetko sa splietlo. Držať sa vecí — to by stráviló látku, na ktorú sa podujal. Na to akoby mu chýbali orgány, tak i tie si pribral zvonku, lenže to už nie sú orgány vlastného života. Obe strany stuhli oproti sebe: život zastupuje „prax“, vedomie „teória“. V ich „jednote“ človek ako objekt i ako subjekt sa vytratil, lebo keď Jaroszewski chce poznávať človeka, nerobí to ako človek, ale ako ideológ. Z toho vznikla viacnásobná ilúzia. 1. Jednu z nich by sme mohli nazvať metafyzickou ilúziou alebo ontologickou substitúciou: o čo menšia je závažnosť ľudí pre seba, o to väčšia je ich podmienenosť; čím viac je človek viazaný účelom holej sebazáchovy, tým vyššie nadeň vystupuje to, čím sa zachováva; preto sa „prax“ stala samostatnou silou, lebo ľudia ešte nevedeli obhájiť svoju samostatnosť, prax premočila človeka len preto, že si sám nestačil. 2. Pokračovaním tejto inverzie je mystifikovaná metóda: svet poznávame pomocou toho, čo už vieme, ale ak sa znalosť osamostatní v „dialektike“ alebo v inej po-

dobe — na názve nezáleží — všetko sa obráti a potom poznávame poznané pomocou sveta, ktorý je tu na ilustráciu. 3. Dokiaľ sa spoločný život nestane vecou slobodného života individuí, spoločné vedomie sa nevyhnutne osamostatňuje od ľudí a podrobuje individuálne. Vytvára sústavu hodnôt pripomínajúcu spoločenský poriadok, ktorý ľudí pripravuje o ich možnosti a potom ich druhotne prideliuje pod podmienkou, že budú bezvýhradne oddaní a vďační. Tento axiologický klam má teda reálny základ. Keď formy bytia oddelíme od ľudí a potom ľudí uvedieme do závislosti od nich, dostaneme súhrn hodnôt stojacich nad ľuďmi: človek olúpený o svoju životnú činnosť = „bytosť praxe“, to, o čo bol olúpený — = „prax“ sama, takisto svet olúpený o samopohyb = substancia, samopohyb odtrhnutý zo sveta = „dialektika“. Príroda, spoločnosť, individuum sú mŕtve, upír metafyziky im vycísal životné sily, aby ich potom vrátil, no nie už ako sily prírody a človeka, ale substancie a fluidá, ako spojivá a rozlučovadlá sveta v ich ideologických funkciách. Jaroszewského pokus je významný tým, ako reprezentuje tento ideový pohyb. Jeho kniha má svoju hodnotu a stojí za to, aby sa čítala už pre to, že je taká, aká je.

S. M.

O NOVEJ METÓDE VEDECKEJ RECENZIE¹

Kniha *Normalita a mravnosť osobnosti* bola skoncipovaná s poslaním potencovať povahoznaleckú a filozofickú kultúru širšej verejnosti. Jej teoretická úloha spočíva v kategoriálnej analýze psychologických faktov a vo vytvorení syntetického pohľadu na charakterologickú normalitu a jej primeranú mravnosť. Toto funkčné hľadisko viedlo ma potom napr. uviesť iba metódy, ktorými môže pracovať oriento-

vanejší človek, napr. umelec, pri pozorovaní a analýze pováh. Vyslovene uvádzam: „Našou úlohou tu však nie je podať prehľad a rozbor výskumných metód osobnosti, ale metód *rozoznávania* osobnosti, či už v praxi alebo v diagnostike, a aj to iba pre prvú, dôkladnejšiu informáciu“ (s. 63). Preto je nezmyselné, aby som uvádzal Piagetove epistemologické postupy, Eysenckovu metódu ortogonálnych faktorov, Cattellovu alebo Guilfordovu metódu zošikmených faktorov, graficko-topologickú me-

¹ ZELINA, M.: Osobnosť vo svetle filozofie, Filozofia 3, 1971, s. 324—325.