

JÁN VAJDA, Ústav marxizmu-leninizmu pri Vysokej škole pedagogickej v Nitre

VAJDA, J.: Evaluation and Cognition, *Filozofia* 29 (1974), No 3, p. 261—273

Cognition and evaluation are two forms of one and the same process of man's acquiring the world. Both the cognitive and the axiological aspects of acquiring the world from a dialectical unit. Their distinction is only an abstraction from the sole process.

It is "the reflecting" of the significance of reality through our practice and for our practice that is referred to as values. This characteristics solves successfully the problem of objectiveness and thus also that of intersubjectiveness of values. Like in cognition, the practice is the determining moment also in axiology.

If in the primitive communal society the man as the human species stood against nature in order to subdue it, and the individual identified himself literally with the collective in this difficult struggle, the succession of the society of private ownership indicates the change of the pyramid of values. It was only the bourgeois ownership that directed the antagonism of the individual and the society to extreme limits. The succession of the working class and, at the same time, of Marxism solves both these extremes in the dialectical unity. Today we struggle for the liberation of the individual through the liberation of "the collective", through the liberating act of this collective.

Hodnotenie ako aspekt osvojovania si sveta je také staré ako poznávanie, ale ako vedomé sa objavuje až s objavením hodnoty. Uvedomenie si hodnotového aspektu zmocňovania sa sveta človekom možno hľadať jednak v pokroku teoretického poznania, ale predovšetkým sa táto problematika objavila vďaka sociálnym zmenám, ktorými ľudstvo prešlo od 18. stor. do dnešných dní.

Nový ľudský rozmer sveta, rozmer „má byť“ vyrastá už z boja proti feudalizmu. Neskôršie pri vzniku imperializmu, keď významne rastie hnutie pracujúcich, buržoázia znovu pociťuje potrebu prehodnotiť všetky hodnoty. Hodnotový prístup nie je cudzí ani robotníckemu hnutiu. Z jeho bojov sa rodí ideál novej spoločnosti, a tak sa ku kognitívnemu či opisnému vzťahu človeka k svetu pridružuje hodnotiaci postoj, hoci nemožno povedať, že by predtým chýbal v praxi človeka. Bol tu stále, ale nevedomý. Teraz sme ho objavili, stal sa vedomým vzťahom človeka k svetu, a s jeho objavením sme objavili aj nové závažné filozofické problémy, ktoré treba naliehavo riešiť.

V sovietskej literatúre sa napr. vyhrotili okolo tohto problému úplne protichodné stanoviská. O. G. Drobnickij dochádza k záveru, že je rozdiel medzi hodnotou a pravdou, že hodnota je pre vedu nepoužiteľná, lebo vede ide o objektivitu, kým hodnotový prístup k realite je preňho prejavom nezrelého konania. Problém hodnoty je vraj len zdanlivým problémom. „Otázky, ktoré zahŕňa, vlastne nepatria do oblasti axiológie, ale do takých obyčajných vied, ako je história, sociológia, sociálna psychológia, do oblasti filozofického vedomia vcelku. Samo vytýčenie problému hodnôt je vyvolané tým, že niekomu sa tieto otázky zdali vedecky nevyriešené. Preto teda môžeme s problémom skončiť, pre nás neexistuje.“ (8, s. 205—206).

Podobné stanovisko k tomuto problému, aj keď priamo nevyslovené, nachádzame u M. Ossowskej, poľskej autorky, ktorá spomínajúc problém alternatívy (niektorí hovoria, že marxizmus je alebo vedecký, a potom nemôže podnietiť robotnícku triedu k revolúcii, alebo odvolávajú sa na hodnoty, môže to dokázať, ale potom mu hrozí rezignácia na vedeckosť), hľadá argumentáciu, že aj neaxiologické stanovisko môže podnecovať k činnosti, a uzatvára: „Marxizmus mohol podnecovať robotnícku triedu bez hodnotenia a jeho vedeckosť ho nemusela zbaviť sily pôsobenia.“ (11, s. 25). Ale to je podľa nás rezignácia na možnosť vedeckej axiológie.

Oproti týmto a podobným názorom stoja názory prevažnej väčšiny filozofov. Tak napr. T. P. Tugarinov píše, že „marxistický axiológ nevyvracia vedu“, ako píše Drobnickij, „ale na rozdiel od buržoáznej axiológie upevňuje práva vedy aj v oblasti hodnôt“ (8, s. 187). V tomto zmysle sa vyjadruje napr. aj poľský autor Zdislaw Najder (9). Podobný spor Zd. Neubauera a K. Engliša u nás, i keď časove trochu starší, opäť sprítomnila B. Hlavová v práci *K probléme genézy morálnej hodnoty*, ktorú vydala Socialistická akadémia r. 1970.

Problém poznania a hodnotenia, pravdy a hodnoty v súčasnosti rozvíjajú mnohí ďalší autori. Niektorí vychádzajú z presvedčenia, že treba rozlišovať medzi hodnotením a poznaním, čo je správne. Avšak nie je správne, že tento rozdiel v akejkolvek podobe absolutizujú. Stretneme sa totiž s názormi, že poznanie sa vždy nejakým spôsobom hodnotí, ale hodnotenie nie je vždy kognitívne. Kognitívnym je vraj len pre nestranného pozorovateľa, ktorý stojí mimo hodnotiaceho procesu. Krátko, poznanie by malo byť zbavené hodnotiaceho aspektu. Klasickým príkladom je tu vzťah vedy a ideológie. Veda je voči ideológii v situácii poznávajúceho subjektu, a preto môže ideológiu analyzovať, poznávať. Myslíme si, že toto stanovisko nie je správne. Marxizmus je predsa vedou a ideológiou súčasne. Marxistická analýza kapitalizmu je zároveň poznaním i hodnotením kapitalistickej spoločnosti. Objektívne hodnotenie javu si vôbec nevyžaduje záujmovú predpojatosť, ako si niektorí autori myslia. V triedne rozvrstvenej spoločnosti je zákonité, že jedna záujmová predpojatosť sa prekrýva s vedeckosťou, kým druhá naopak.

V istom zmysle novým momentom v tejto problematike je názor, že kým poznatok je obrazom bytia vo vedomí človeka, hodnotový súd je verdiktom, ktorý nad obrazom ľudského bytia vynáša ľudské vedomie, a tento verdikt je poplatný tak obrazu, ktorý si človek o svete vytvoril (a ktorý môže byť pravdivý či nepravdivý), ako aj norme, ktorou tento obraz meria a ktorá môže byť už len viac alebo menej adekvátna jeho subjektívnemu záujmu. Práve preto vraj taký súd môže byť poplatný viac norme ako posudzovanej hodnote, môže byť účelný, spravodlivý, tragický, dokonca aj hlúpy (mimo chodom, tam by už mala byť pravdivosť obsiahnutá), ale nemôže vraj byť pravdivý či nepravdivý. Pravdivý poznatok je taký, ktorý zodpovedá poznávanej skutočnosti, ktorý je s ňou v súlade, a mieru tohto súhlasu možno verifikovať praxou. Podľa tohto názoru hodnotový súd nemôže zodpovedať skutočnosti, pretože nie je poznatkom o niečom, ale výrokom nad niečím, nie je konštatáciou, že jestvujú hodnoty, ale posudzovaním ich existencie.

Hodnotenie nie je súhlasom s hodnotou či normou, pretože jeho podmienkou je napätie medzi hodnotou a normou.

Naozaj, hodnotenie je verdiktom vynášaným vedomím nad obrazom ľudského bytia. Pravdou je aj to, že tento verdikt je poplatný hodnote či norme. Avšak nám sa predsa zdá, že napriek tomu existuje tu nejaká referencia, hoci aj zložitejšia ako v poznaní. Zrejme tu najviac prekáža norma, podľa niektorých adekvátne subjektívnemu záujmu. Predsa aj tento záujem má svoj spoločenský „podtext“, objektívny „podtext“, a okrem toho človek predsa nežije v dvoch natoľko rozdielnych svetoch, dokonca nezlučiteľných svetoch, ak sme správne pochopili názor, vo svete poznania a v úplne inom svete hodnotenia. Sme presvedčení, že proces hodnotenia a proces poznania nie sú natoľko rozdielne. Argumentom pre kvalitatívne absolútne rozdelenie procesu hodnotenia a procesu poznania má byť aj skutočnosť, že hodnotenie sa mení z generácie na generáciu. To však možno povedať aj o poznaní, ktoré z generácie na generáciu, od obdobia k obdobiu je taktiež iné, dokonalejšie, úplnejšie. Niekedy dokonca dochádza k úplným zvratom. Staré teórie padajú, aby umožnili vznik úplne nových teórií. Iste je rozdiel medzi hodnotením a poznaním, ale je aj podoba, analógia, ktoré nemôžeme obchádzať.

U S. Hoffmanovej (3) môžeme čítať, že hodnotenie môžeme chápať ako subjektívne stanovisko hodnotiaceho subjektu k svetu hodnôt. S podobným názorom sa stretávame aj u J. Peškovej a iných našich autorov. Hodnoty sú vraj natoľko subjektívne, že sú vo svojej konkrétnej podobe neopakovateľné.

Domnievame sa, že hodnoty nie sú výnimkou zo všeobecného pravidla, že podobne ako ostatné javy, aj hodnotové vedomie podlieha kategóriám všeobecného, zvláštneho a jedinečného. Ide o novšie metamorfózy starého problému. História bola pre vedu podobne len horizontálnym radením jedinečných udalostí až dovtedy, kým Marx neobjavil jej vertikálny rozmer, kým nenašiel medzi jedinečným všeobecné a podstatné. Niektorí autori však uvažujú, že merať konkrétne, individuálne, potenciálne hodnoty všeobecnou normou, ktorá by mohla ignorovať ich neopakovateľnú podobu, znamená nanútiť určitý hodnotový postoj tej-ktorej hodnotovej situácii. Súhlasíme, ide naozaj buď o nanútenie, keď jedinec chce stoť čo stoť byť existencialisticky „jedinečný“ (vtedy zvyčajne vypuknú konflikty, v ktorých história i spoločnosť dáva nepríjemné príručky), alebo ide o potvrdenie zhody medzi všeobecnou normou a „jedinečnou“ hodnotou. Normy, najmä mravné, nie sú také presne vymedzené, aby v zhode s nimi nebola možná realizácia jedinečnosti. Skôr naopak, jedinečnosť sa predpokladá. Treba mať zrejme na pamäti, že jedinečnosť a všeobecnosť sú v živote, hodnotový život nevynímajúc, v dialektickej jednote. A to, myslíme, otvára ďalšie možnosti pre aplikáciu pravdy na hodnotovú oblasť.

Uvažujúc o možnosti skupinovej pravdy, stretneme sa aj s takou mienkou, že skupina nemá pravdu pred jednotlivcom, ale má prednosť ako všeobecný záujem, ktorý reprezentuje a ktorý je zrejme aj záujmom individua, a preto je vraj správnejšie, keď takéto hodnotenie považujeme skôr za skupinové, ako by sme ho mali označiť za objektívne. Náš názor je taký, že aj tu existuje možnosť pravdy. Skupinový záujem (cieľ) sa môže a nemusí zhodovať s de-

jinnou vývinovou tendenciou. Zdá sa nám, že v tomto prípade má zmysel hovoriť o pravde a hodnotenie nie je len vecou účelu, ale aj vecou pravdy.

V. Brožík hovorí, že „požiadavky objektivity na jednej strane a individualizácia hodnotenia na druhej strane, ako aj fakty, ktoré znemožňujú splnenie týchto požiadaviek, majú jeden spoločný koreň. Človek je zainteresovaný tvor, hodnotí iba preto, že je zainteresovaný, a iba tak, ako je zainteresovaný“ (2, s. 112—113). Ak sme teda tak zainteresovaní, ako tvrdí aj J. P. Sartre, že aj v nezainteresovanosti sme zaangažovaní, potom pravda nemôže byť mimo zaangažovanosti. Niet iného východiska.

Konečne v naznačenom smere hľadá riešenie aj S. Angelov, ktorý vzťahuje kategórie pravdy na hodnotenie trojakým spôsobom:

1. pravda je súhlasom hodnotového súdu so spoločenským obsahom a konaním ľudí;

2. pravda je súhlasom s normatívnym súdom, súhlasom princípu a ideálu so sociálnymi potrebami a záujmami spoločenskej triedy;

3. pravda je zisťovaním absolútneho a relatívneho, všeludského a triedneho v hodnotách. (1, s. 2)

Viacerí autori venovali tejto problematike pozornosť a vychádzali pritom z faktu, že ľudské poznanie spĺňa tri základné funkcie: sebazachovanie, seba-rozvíjanie a sebauplatňovanie. Tieto základné funkcie sa realizujú vo väčšej či menšej angažovanosti celostnej osobnosti. Medzi človekom a svetom je ustavične akýsi vzťah potreby a ponuky, svet je pre človeka svetom vecí a javov, ktoré dajakým spôsobom uspokojujú alebo neuspokojujú jeho individuálne či kolektívne potreby. A v tom je skrytý rozdiel medzi hodnotením a poznaním. Poznanie i hodnotenie sú subjektívnym odrazom objektívnej skutočnosti, ale pri poznaní ide vždy o „desubjektivizovaný“ obraz objektívnej skutočnosti a pri hodnotení ide o zmocnenie sa skutočnosti pre seba. Teda kým v poznaní ide o „desubjektivizovaný“ a „neangažovaný“ postoj ku skutočnosti, zatiaľ v hodnotení ide o angažované videnie či osvojenie si sveta. Je zaujímavé, že prvotný postoj predchádza poznanie, ktoré akoby budovalo na ňom, a zasa sekundárne hodnotenie prebieha na základe poznania.

Vráťme sa v tejto súvislosti na chvíľu ešte k S. Angelovovi, ktorý problém poznania a hodnotenia zhrňa tak, že neporovnateľné nie sú pravda a hodnota, ale len veda a nevedecké teórie hodnôt. „Snaha vyčleniť axiológiu ako osobitný nevedecký prístup ku skúmaniu filozofických problémov sa vyhraňuje v dôsledku nesprávnych predstáv o neporovnateľnosti vedeckého poznania a hodnotiaceho prístupu. Absolútne odlišovanie pravdy a hodnoty pramení z chápania vedy v duchu zrkadlenia, t. j. teoretické poznanie sa odtrhuje od praktického života; pramení aj z odlišného poznávania prírody a poznávania spoločenského života i odtrhania myslenia od emócií.“ (1) Angelov si správne myslí, že poznávací proces je od samého začiatku predurčený na praktické ciele, ktoré človeku stavia sociálna prax. Preto aj určenie cieľov človeka sa môže a musí stať objektom vedeckého poznania, rovnako ako aj prírodné zákony.

B. Hlavová, citujúc Zbořila, uvádza v spomínanej práci, že v deji-

nách axiológie sa vyskytli tri riešenia vzťahu poznania a hodnotenia a vzniku hodnoty.

1. Hodnotenie a poznanie sa vylučujú. S týmto riešením sme sa už stretli v našej stati a myslíme si, že je nesprávne. Obsahuje pozitivistické oddelovanie faktu od hodnoty, opisného súdu od hodnotového výroku, nesie v sebe chápanie hodnotenia ako nevedeckého usudzovania. Ani nejde natoľko o to, že je to pozitivistický postoj, ako skôr ide o fakt, že takto vlastne vydávame oblasť hodnotového vedomia napospas iracionalistickému výkladu. Vedome sa zriekame možnosti vedecky sa zmocniť hodnoty a jej referujúcej oblasti.

2. Hodnotenie a poznanie sa stotožňujú. Ani toto riešenie vzťahov týchto dvoch foriem osvojenia si sveta nie je podľa nás prijateľné. Je nesprávne, lebo v podstate vedie k tomu istému výsledku ako v predchádzajúcom prípade, vedie k negácii či lepšie k ignorácii hodnotového vedomia, ako sme to videli u Drobnického. Tak vydávame závažnú oblasť, ktorá je podľa nás imanentne vlastná marxizmu od jeho vzniku (axiologický rozmer sveta, svet, aký má byť), napospas často nekalým špekuláciám rôznych buržoázných ideológov. Ostatné odlišnosti sme už uviedli.

3. Hodnotenie a poznanie sa vzájomne prekrývajú, v istých oblastiach je medzi nimi súvislosť. Ani toto riešenie nepokladáme za správne, pretože nevysvetľuje celú podstatu problému.

Jedine správnym riešením je riešenie, že totiž poznanie a hodnotenie sú dve podoby jedného a toho istého procesu osvojovania si sveta človekom. Oba, kognitívny i axiologický aspekt osvojovania si sveta, tvoria dialektickú jednotu, sú dvoma stránkami jednej a tejže mince. Ich rozlíšenie je len abstrakciou jedného jediného procesu osvojovania si sveta ľuďmi. Majú pravdu tí, ktorí hovoria, že poznanie sa nezúčastňuje na hodnotení len ako predpoklad, ale že je neodmysliteľným sprievodcom hodnotiacich vzťahov, ktoré sú pre poznanie novým a osobitným predmetom. K tomu treba dodať, že to plne platí aj pre opačný vzťah.

K pojmu hodnoty

Nepochybne pojem hodnoty je viacznačným pojmom. Jeho výskyt v bežnom jazyku len potvrdzuje túto mienku. Ľudia napr. vysoko hodnotia výsledky nejakého experimentu (pokladajú ich za správne), kriticky hodnotia situáciu v našom futbale (charakterizujú ju ako kritickú), oceňujú kvalitu našich strojárskych výrobkov a pod. To všetko sťažuje prácu filozofa pri jeho pokuse jednoznačne definovať pojem hodnoty.

Ontologicky sám pôvod hodnoty „poskytuje“ niekoľko možností jej interpretácie. Z jeho aspektu sa hodnota môže hľadať v objekte hodnotenia a mnohí práve tu vidia záruku objektívnosti hodnôt. Môže sa hľadať v subjekte, čo, pravda, vedie k subjektivisticko-idealistickým interpretáciám hodnoty (prípadne k objektívno-idealistickým, ak ide o subjekt s veľkým S). Hodnotu napokon možno hľadať aj vo vzťahu subjektu a objektu. K hodnote zrejme možno pri-

stupovať aj z iných hľadísk. Napríklad z aspektu kvantity, kde hodnota je číselne vyjadriteľná (ekonomická hodnota), alebo z hľadiska kvality, kde hodnota je zase čosi, čomu pripisujeme hodnotový znak, alebo je to myšlienka, ktorou čosi uznávame za hodnotu. Krátko, existuje viac prístupov.

Časť etikov, aj našich, si myslí, že pre marxistické riešenie problémov je nevyhnutné vrátiť sa k Marxovi a „dôkladne preštudovať Marxovo chápanie hodnoty“, ako hovorí za všetkých naša popredná autorka J. Popelová. Sama, oproti Perryho subjektivistickému poňatiu hodnoty ako toho, čo je predmetom záujmu, vyzdvihuje Marxovo dvojaké chápanie hodnoty. „Usudzujeme, že aj mravné hodnoty majú tú istú povahu. Mravná hodnota je hodnotou preto, že je užitočná, že uspokojuje potreby spoločenského spolužitia, že podporuje rast vyšších spoločenských foriem a pod. Avšak mravné hodnoty sú hodnotami aj tým, aké skúsenosti sú v nich stelesnené, akým tvrdým sebatvorením pracujúca trieda ako celok a každý jej jedinec prešli, aby zakalili v sebe nevyhnutné vlastnosti socialistického človeka.“ (12, s. 363)

Podobne z Marxa vychádza aj J. Pešková, ktorá si však uvedomuje, že „vzťah práce a jej predmetu môže získať aj iné určenia (privlastnenie, sebaspredmetnenie, odcudzenie, v kryštalizovanej podobe výrobok, dielo a pod.)“, nie je to teda hodnotový vzťah sám osebe. Až reflexia tohto vzťahu z hľadiska dvojakého charakteru práce, obsiahnutého v tovare (konkrétne práca i tzv. abstraktná práca, práca individuálne tvorivá a jej spoločenský charakter), vedie podľa Marxa k odhaleniu zákonov hodnoty. „Marx poukazuje na to — pokračuje autorka — že akákoľvek ľudská práca v dejinách má vždy obe uvedené stránky, ale nie vždy sama dvojakosť práce, obsiahnutá vo výrobku, môže hodnotu skutočne založiť. Až reflexia reflektovanej (poznanej a pochopenej) dvojakosti práce, obsiahnutá vo výrobku, ktorá pristupuje až potom, keď sa individuálna konkrétna práca človeka a jej spoločenský charakter fakticky výrazne diferencujú, a niektorý z momentov tejto diferenciácie vystúpi ako regulátor spoločenského procesu, až potom nadobúda princíp ekonomickej hodnoty v Marxovom chápaní svoju platnosť. Hodnota nie je vecou ani stavom, ani vlastnosťou či kvalitou. Je založená až reflexiou reflexie určitého vzťahu človeka a sveta a platí len potiaľ, kým táto reflexia na reflexiu človeka a sveta má zmysel.“ (14, s. 8—9) Odhliadnuc od toho, že záver myšlienky smeruje k idealizmu, J. Pešková, podobne, ako J. Popelová, hľadajú východisko v Marxovej koncepcii ekonomickej hodnoty. Avšak toto úsilie je podľa nás pochybné.

Na problematickosť takéhoto prístupu upozorňuje napr. L. Novák v stati *Pojem hodnoty ve filosofii a ekonomii* (10). Upozorňuje na to, že pracovná teória ekonomickej hodnoty bola pre K. Marxa historickou záležitosťou, a sám Marx predpokladal jej zánik. Na dôkaz toho cituje uvedený autor niekoľko miest z Marxa i Engelsa. Odcitujeme spolu s ním aspoň tieto Marxove slová „...buržoáznej spoločnosti je živá práca len prostriedkom rozmnoženia nahromadenej práce“, kým „v komunistickej spoločnosti je nahromadená práca len prostriedkom na rozširovanie a uľahčenie životného procesu robotníka“ (6, s. 442). Ešte výraznejšie o tom hovorí ďalší citát z Marxa: „V spoločnosti združených výrobcov, založenej na spoločenskom

vlastníctve výrobných prostriedkov, nevymieňajú si výrobcovia svoje výrobky; neprejavuje sa tu ako hodnota týchto výrobkov, ako vecná vlastnosť, ktorú tieto výrobky majú, pretože tu na rozdiel od kapitalistickej spoločnosti individuálne práce už nie sú oklukou, ale priamo súčasťou celkovej práce.“ (7, s. 41) Prirodzene, nejde nám tu o riešenie ekonomických problémov, skôr ide o fakt — ako hovorí aj L. Novák — že Marx považoval ekonomickú hodnotu za historicky obmedzenú kategóriu na relatívne nevelké časové obdobie, a preto sa z nej nedá priamo vychádzať pri tvorbe všeobecného pojmu hodnoty.

To neznamená, že axiológia nemôže v tomto smere vôbec pracovať, alebo že nemôže nájsť u Marxa iné podnetné myšlienky pre svoj ďalší rozvoj. Narskij napr. vidí možnosť využitia Marxových podnetov pri riešení genézy hodnôt. L. Novák zasa vyzdvihuje Marxovo postavenie konkrétneho aktívneho človeka do centra záujmu.

Ak cesta od Marxovho pojmu hodnoty nevedie priamo, vráťme sa opäť ku konkrétnym úsiliam jednotlivých autorov definovať hodnotu, či k ich výsledkom, aby sme zvážili ich možnosti.

Tak napr. J. Popelová v diele *Etika* podriaďuje hodnotu pod kategóriu kvality a v polemike s J. Cveklom, ktorý považuje hodnotu len za kategóriu historického materializmu, chápe ju ako kategóriu, i keď nie takú všeobecnú ako kvalita, predsa však za kategóriu dialektického materializmu. V ďalšom texte ešte pripomína, že jej poňatie je vzťahovým poňatím, pretože mravnú hodnotu chápe ako „kvalitu mravného vzťahu“.

Podľa J. Peškovej hodnoty nie sú ani veci, ani stavy, ani vzťahy či kvality, sú osobitnými fenoménmi, ktoré v sebe obsahujú motiváciu, postoje, poznanie, voľbu, rozhodnutie, význam a zmysel, ale hodnotu nemožno redukovať ani na jeden z týchto elementov. Hodnoty nie sú dané a nemožno nimi ani manipulovať. Hodnoty sú reflexiami reflexií, zážitkov, sú uvedením si zážitku, a ako také sú podľa autorky „zložitým štruktúrovaným zvýznamnením“. Usilujeme sa to pochopiť tak, že v podstate ide o uvedenie si významu veci pre človeka, pretože stotožnenie hodnoty s myšlienkou (reflexiou) vedie aj pre Peškovú k neželateľným konklúziám.

Zd. Leppin v práci *Filosofie hodnôt a naše doba* pokladá za hodnoty všetko to, čo uspokojuje ľudské úsilie a nádeje. Hodnota je preňho to, čo naplňuje život človeka a dáva mu zmysel (4, s. 4). Je to skôr charakteristika ako definícia a okrem toho nápadne pripomína Perryho definíciu, ktorá chápe pod hodnotou akýkoľvek objekt akéhokoľvek zainteresovania. Ale táto definícia umožňuje stotožniť hodnotu s predmetom záujmu. Ako môžeme zistiť z ďalšieho textu, Leppin nie je prívržencom takéhoto „objektového“ — ako to sám nazýva — poňatia. Je teda podľa nás vnútorne rozporný.

Podobne definuje hodnotu aj V. P. Tugarinov, podľa ktorého „hodnoty sú predmety, javy a ich vlastnosti, ktoré sú potrebné (nevyhnutné, užitočné, príjemné a pod.) ľuďom určitej spoločnosti alebo triedy a jednotlivým osobám ako prostriedky uspokojovania ich potrieb a záujmov, ako aj idey a pohnútky ako normy, ciele alebo ideály“ (8, s. 190). Narskij vytýka Tugarinovovi, že kladie vedľa seba materiálne a duchovné hodnoty, a že prvé podriaďuje

druhým ako cieľom. Závažnú pripomienku uviedol Narskij aj proti chápaniu hodnôt ako toho, čo je užitočné. Proti takejto interpretácii hodnoty správne namietajú, že v tomto prípade axiológia má nárok na svojbytnú existenciu len vtedy, keď užitočnosť je čosi takého, čo sa nedá úplne skúmať objektívnymi metódami existujúcich prírodných a spoločenských vied. Tugarinovova koncepcia sa mu javí ako umelé spojenie naturalistického poňatia hodnôt s ich výkladom ako ideálu sociálnej činnosti. Raz sú hodnoty materiálnymi deziignátmi, druhý raz regulatívnymi ukazovateľmi konania, ktoré usmerňuje subjekt k ideálnemu cieľu. Narskij z toho uzatvára: „Hodnoty sú teda hlavné spoločenské ideály, a to na základe toho i osobnej činnosti, ale jedny hodnoty nezriedka bývajú prostriedkami na dosiahnutie druhých. Hlavné hodnoty sú súčasťou ideológie a učenia historického materializmu o spoločenskom vedomí. To, čo sa zvyčajne dvojzmyselne nazýva materiálnymi „hodnotami“, nie sú axiologické hodnoty. Sú to len prostriedky realizácie hodnôt vo vlastnom zmysle slova, ale je úplne jasné, že ich ocenenie ľuďmi je okrem iného určované charakterom ľuďmi používaných hodnôt, ktoré pôsobia na vzťah ľudí k pôde, strojom a vôbec výrobným prostriedkom.“ (8, s. 192—193) Toľko I. S. Narskij. Je to zaujímavý názor, ale zdá sa nám, že chápe hodnoty trochu priúsko. Redukovať hodnoty len na najzávažnejšie spoločenské ideály znamená vyhlásiť súčasne skutočnosť za nehodnotnú. Podľa toho hodnotný je komunizmus ako ideál, ale socializmus ako skutočnosť už nie je hodnotný. Okrem toho sa nám nezdá správnym ani vylúčenie materiálnych hodnôt z hodnotového systému z titulu, že sú prostriedkami na dosahovanie iných hodnôt. Predsa hmotný blahobyt ľudu je jedným z veľmi závažných cieľov komunizmu, práve blahobyt človeka umožňuje, aby sa dokonale realizoval. Problém materiálnych a duchovných hodnôt je trochu analogický problém materiálnej a duchovnej kultúry. Aj kultúra predstavuje jedinú strechu pokrývajúcu dve podobne rozdielne oblasti. Nechápeme to ako argument, ale uvedomujeme si, že podobný postup nie je v marxistickej teórii neznámy.

S. Angelov definuje hodnotu ako „sociálnu kategóriu (svedčí to, že autorovi nie je jasné, kde ju zaradiť) na označenie takých vecí, vlastností a vzťahov skutočnosti, ktoré či už vytvorené, projektované alebo nevytvorené človekom, slúžia na uskutočnenie sociálneho pokroku a rozvoja ľudskej osobnosti“. Potom pokračuje: „...avšak ten či onen človek či daná spoločnosť môže mať hodnotu len vďaka tomu, že objektívna realita má vlastnosť uspokojovať ľudské potreby“ (1). V podstate sa teda pohybuje v rovine predchádzajúceho autora. Aj tu sa za hodnoty vyhlasujú objekty uspokojujúce ľudské potreby.

Ak máme zhrnúť, môžeme povedať, že v základe sme sa stretli s dvoma druhmi riešení. Jeden pripisuje tak či onak hodnotu objektu (Popelová, Leppin, Tugarinov), iný ju hľadá v myslení (Pešková, Narskij — i keď medzi nimi ide o priepastný rozdiel). V oboch riešeniach sa v podtexte obyčajne prizvukuje vzťahový charakter hodnoty.

Ďalší autor, ktorého sme si všimli, V. Brožík naznačuje možnosti iného riešenia. Odmietajú predstavu, že podstata hodnoty je ideálna entita. Odmietajú

aj názor, že hodnoty existujú iba v našich predstavách. Hodnota je vždy bytostne spojená s vecou, udalosťou či myšlienkou. Hodnota je podľa neho „zástoj objektu, objektívne jestvujúca pozícia, ktorú objekt má, alebo ktorú objekt znamená v ľudskom bytí“. Podobne ako u Peškovej, pociťujeme uňho ráznanie tendencie chápať hodnotu ako význam či funkciu, lebo ako hovorí autor, „hodnota veci je daná miestom, ktoré vec zaujíma v priestore ľudského bytia“ (2, s. 19). S podobnými názormi sa môžeme stretnúť aj u iných autorov, ktorí vychádzajú zo snahy vziať do úvahy všetky ontologické zložky hodnoty, a prichádzajú k záveru, že hodnota je významom či kvalitou funkcie. Cesty, ktoré k takému záveru vedú, nemienime tu rozoberať. Jednoducho hodnota sa hľadá v objekte, v jeho kvalite, osobitnej kvalite, možno povedať aj terciárnej kvalite, alebo priehľadnejšie: vo význame veci pre človeka, vo funkcii, ktorú má objekt v ľudskej praxi. A práve takto cez prax sa dosahuje aj historickosť hodnoty i jej intersubjektívnosť, a myslíme si, že aj jej objektívnosť.

Povedali sme, že táto charakteristika úspešne rieši problém intersubjektívnosti i objektívnosti hodnôt. A práve pri riešení tohto problému mnohí autori stroskotali. Napríklad J. Pešková, ktorá definovala hodnotu ako reflexiu reflexie axiologického zážitku, došla podľa nás k úplne subjektivistickým záverom. Na otázku, či existuje absolútne kritérium hodnotovej hierarchie, odpovedá správne, že neexistuje. Rovnako správne poznamenáva, že „faktická zvolených významov“ je určená vnútornými i vonkajšími predpokladmi (hoci treba rozlišovať závažnosť, podstatnosť rôznych komponentov), ale v tom istom odseku tvrdí aj to, že človek je nútený slobodne voľiť a rozhodovať sa, a pokračuje: „Každý môže voľiť kritérium a východisko podľa svojich mravných, intelektuálnych či dejinných možností.“ Aby zvýraznila, o čo ide, pokračuje: „Niet absolútnych kritérií, podľa ktorých by bolo možné rozhodnúť, či je hodnotnejšie rozhodnutie, ktoré sa v tej či onej dobe viac približuje spoločenskej norme.“

Je tu len človek prinútený sa rozhodnúť a pritom slobodný. Prinútený a slobodný nieť zodpovednosť za svoje rozhodnutie. To je všetko.“ (14, s. 13–14) Avšak to je predsa presne to, s čím sme neboli a nie sme ochotní súhlasiť u J. P. Sartra ani u ostatných existencionalistov a čo je cudzie marxizmu. Nemôžeme prijať takéto riešenie.

Ak chce marxizmus ostať vedeckým v oblasti hodnôt, musí hľadať spôsob vedeckého zmocnenia sa hodnotových javov. Ak ich chce pochopiť, musí nájsť hodnotové objektívno, čo predsa vyplýva z podstaty marxizmu.

V oblasti ontológie sa objektívnosť vidí v nezávislosti hmotného sveta od jestvujúceho subjektu, v gnozeológii v nezávislosti poznávaných predmetov od poznávajúceho subjektu a v axiológii hodnotové objektívno treba hľadať v spojení s objektmi a vzťahmi mimo vedomia subjektu, hoci vo vzťahu k nemu. Definovanie hodnoty ako kvality funkcie v spoločenskej praxi človeka, alebo ako významu veci pre prax človeka je definíciou, ktorá zabezpečuje, ako sme už povedali, intersubjektívnosť i objektívnosť hodnôt. Niektorí autori takto postavenú definíciu ešte dopĺňajú myšlienkou, že hodnota sa meria adekvátnou normou. S týmto doplnkom definície hodnoty nemožno súhlasiť, pretože vracia

definíciu do jej východiska. Po úpornom hľadaní objektívnosti hodnôt konečne čosi nachádzame a týmto doplnkom prinajmenšom dosahujeme, že sa treba vrátiť k norme a hľadať objektívnu normu. Keď si pritom uvedomíme, že jedným z komponentov normy sú aj subjektívne potreby, dostávame sa tam, kde sme boli na začiatku — na križovatku smerov, sporov a hľadania. Myslíme si, že tento návrat je zbytočný. Ide v ňom o nesprávne pochopenie normy, o jej hypertrofiu v hodnotovom svete človeka. Podľa nás je správne stanovisko J. Popelovej, ktoré hodnotí normu ako prostriedok, ako nástroj na uskutočnenie cieľov, ku ktorým smeruje prax (13). Norma zrejme plní v hodnotovej oblasti ľudskej činnosti úlohu ako aj v neaxiologických činnostiach, kde sa s ňou taktiež stretávame. Myslíme si, že *tak ako v gnozeológii prax je určujúcim momentom a pravda je „zrkadlením“ reality cez našu prax, podobne v axiológii hodnota je „zrkadlením“ významu reality pre prax človeka cez prax človeka*. S normou sa stretávame v jednom aj v druhom prípade a ak nám nerobí významnejšie problémy v ostatných oblastiach ľudskej činnosti, nemala by nám sťažovať situáciu ani v axiologickom svete človeka. Myslíme si, že aj v tomto smere má rozhodujúcu úlohu prax, podobnú trojjedinej z poznania (výcho-disko, kritérium, cieľ). Pravda, tieto otázky treba ešte zvážiť.

Veľmi závažnou otázkou hodnôt je aj otázka ich klasifikácie a hierarchizácie. U nemarxistických, ale aj u marxistických autorov sa stretávame so značnou pestrosťou. Axiológia je konečne mladá disciplína a mnohé veci nedozreli tak, aby sa mohli bezpečne zovšeobecniť.

Vcelku sa stretávame s triedením hodnôt na hmotné a duchovné. Známe je i delenie na ekonomické a biologické, mravné, estetické, právne, náboženské hodnoty a pod. Pokiaľ ide o morálne hodnoty, J. Popelová uvádza napr. členenie na hodnoty ideí, noriem, princípov, na hodnoty charakterových vlastností ľudí a hodnoty konania ľudí. Sú možné i ďalšie delenia.

Zo systému historického materializmu logicky vyplýva členenie hodnôt podľa jednotlivých spoločensko-ekonomických formácií. Dostaneme tak celú vývinovú škálu spoločenských hodnotových systémov.

Od spoločensko-ekonomickej formácie vedie cesta priamo k triednemu pohľadu, vyjadrenému v známej téze V. I. Lenina o dvoch kultúrach v jednom národe, a teda k faktu, že v každej triednej spoločnosti existuje viac protikladných systémov. Fakt, že sa do axiologického rozmeru sveta premieta triedny aspekt, má za následok nielen horizontálne členenie hodnotových systémov, ale aj ich vzájomnú vertikálnu rozdielnosť. Ak spoločenský subjekt — trieda — „vstupuje“ do ontologického základu hodnoty, potom to nevyhnutne musí mať za následok rozdielnú hierarchizáciu hodnotovej štruktúry. Kým napr. buržoázne súkromné vlastníctvo nevyhnutne stavia človeka proti človeku, ba celej spoločnosti, zatiaľ objektívne postavenie robotníckej triedy združuje „osamelých“ jedincov do boja proti buržoázii. Kým buržoázny pohľad stavia do čela hodnotovej pyramídy buržoázne indivídium, človeka ako abstraktne

chápaného jedinca, izolovaného od spoločenských vzťahov, robotnícka trieda tam stavia človeka spoločenského, priesečník spoločenských vzťahov, v ktorom sa zrkadlí kolektív triedy. A keďže v tejto triede ide o zhodu záujmov s vývojovou tendenciou ľudstva, teda so záujmami ľudstva, jej ideály sa stávajú ideálmi ľudstva. Robotnícka trieda bojujúc o seba, bojuje za ľudstvo. Ak sa do čela hodnotovej pyramídy postaví spoločenský človek, znamená to boj za komunizmus, ako správne uvádza aj J. Popelová vo svojej *Etike*.

Niektorí autori, odvolávajúci sa na Marxa, kladú do čela hodnotovej hierarchie človeka bez prízvukovania jeho konkrétnej totality. Napríklad I. S. Narskij v citovanej práci hovorí: „Predpokladám, že len človek a jeho šťastie ako najvyššie hodnoty historicko-materialistického svetonázoru sú cieľmi...“ (8, s. 192)

Zdá sa nám, že takto pochopený problém je nedorozumením. Podľa nás treba vychádzať aj pri riešení tohto problému zo stále aktuálneho prejavu V. I. Lenina na III. zjazde Komsomolu, kde povedal, že „mravnosť (povedzme hodnota — J. V.) je to, čo prispieva k zničeniu starej vykorisťovateľskej spoločnosti a k zomknutiu všetkých pracujúcich okolo robotníckej triedy a jej strany“ (5, s. 704). Zmyslom všetkého snaženia je teda človek ako priesečník spoločenských vzťahov, jeho možnosti, jeho boj o tohto človeka cez kolektívne dielo robotníckej triedy a všetkých pokrokových ľudí, cez komunizmus. Na komunizme ako základnom prostriedku dosiahnutia ľudských ideálov (či ideále samom) bude aj morálny kódex človeka-budovateľa komunizmu, prijatý na XXII. zjazde KSSZ.

Ak buržoázna revolúcia vytýčila heslo oslobodenia buržoázneho jedinca z pút feudalizmu, socialistická revolúcia vyzdvihla heslo oslobodenia človeka ako predstaviteľa celej robotníckej triedy, všetkých pracujúcich, celého ľudstva z okov súkromného vlastníctva, z bied a hrôz kapitalistického systému.

Ak v prvotnopospolnej spoločnosti stál človek ako ľudský druh proti prírode, aby ju pokoril, a jedinec sa v tomto ťažkom boji stotožnil s kolektívom, aby vôbec obstál, nástup súkromnovlastníckej spoločnosti znamená, že sa hodnotová pyramída mení, a do jej čela sa dostáva jedinec — vlastník. Pravda, celá táto zmena sa v plnej sile prejavila až po nástupe kapitalizmu. Až buržoázne vlastníctvo vyhrotilo rozpor individua a spoločnosti do krajnosti. Nástup robotníckej triedy a s ňou marxizmus rieši obe tieto krajnosti (pospolná spoločnosť — súkromnovlastnícka spoločnosť; kolektív rodu — jedinec) v dialektickej jednote či syntéze. Preto dnes bojujeme za oslobodenie jedinca cez oslobodenie „kolektívu“, lebo len tak sa jedinec môže naozaj oslobodiť.

Víťazstvo robotníckej triedy je takto dialektickým prekonaním predchádzajúcich jednostranností na novej, vyššej úrovni.

Od takto pochopeného človeka ako najvyššej hodnoty sa potom odvíjajú ďalšie morálne hodnoty, ktoré sú obsiahnuté v morálnom kódexe človeka — budovateľa komunizmu. V každom prípade v praktickom konaní človeka pokladáme za hodnotné to, čo slúži pokroku, čo slúži afirmácii ľudstva, človeka v ňom. Celý problém je, pravda, veľmi zložitý. V meniacej sa spoločnosti niet stálych nemenných, absolútnych hodnôt a hodnotových systémov. V triedne členenej spoločnosti nemôže byť jednota. Každý konkrétny človek sa rodí do konkrétnej

situácie a v triednej spoločnosti predovšetkým do situácie triedy. S materinským mliekom saje aj triedny axiologický postoj. Pod tlakom spoločenských daností a vlastných subjektívnych možností formuje svoj axiologický svetonázor. V úsilí realizovať sa „obrusuje sa“ v prospech triedy. Hodnoty triedy stávajú sa aj jeho hodnotami. Jeho osobné možnosti (danosti) pôsobia len modifikujúco. Jedinečné sa stáva nositeľom všeobecného a všeobecné sa tak či onak prejaví ako jedinečné. To je však len prevažujúca tendencia, z ktorej sú v dôsledku množstva intersubjektívnych a subjektívnoobjektívnych vzťahov pri formovaní axiologického postoja rôzne odchýlky.

LITERATÚRA

1. ANGELOV, S.: Marxismus a problém hodnot. Filosofický časopis, 1972, č. 1.
2. BROŽÍK, V.: Hodnoty, normy a projekty sveta, Bratislava 1969.
3. HOFFMANOVÁ, S.: Poznámky k filozofii hodnot. Přehled, 1968, č. 4.
4. LEPPIN, Z.: Filosofie hodnot a naše doba, Praha 1968.
5. LENIN, V. I.: Vybrané spisy II, Bratislava 1952.
6. MARX, K. — ENGELS, F.: Komunistický manifest, Spisy IV.
7. MARX, K. — ENGELS, F.: Kritiky programu, Praha 1953.
8. NARSKIJ, I. S.: Dialektický rozpor a logika poznání, Praha 1972.
9. NAJDER, Z.: Wartości i oceny, Warszawa 1971.
10. NOVÁK, L.: Pojem hodnoty ve filosofii a ekonomii. Filosofický časopis, 1969, č. 3.
11. OSSOWSKA, M.: Normy moralne. Proba systemizacji, Warszawa 1970.
12. POPELOVÁ, J.: Etika, Praha 1962.
13. POPELOVÁ, J.: Filosofická problematika normy. Filosofický časopis, 1973, č. 3.
14. PEŠKOVÁ, J.: Základné otázky teórie a metódy axiológie. In: Problémy životných hodnôt človeka, zborník Socialistickej akadémie, Bratislava 1969.

ОЦЕНКА И ПОЗНАНИЕ

Ян В а й д а

Познание и оценка — две формы одного и того же процесса освоения мира человеком. Оба, когнитивный и аксиологический, аспекта освоения мира образуют диалектическое единство. Их различие является лишь абстракцией от одного единственного процесса.

Ценностями мы обозначаем «отражение» значения реальности через нашу практику для нашей практики. Данная характеристика успешно решает проблему объективности, а тем самым и intersубъективности ценностей. Как в познании практика является определяющим моментом, так и в аксиологии она является равным образом решающей.

Если в первобытнообщинном обществе человек как человеческий вид противостоял природе, чтобы покорить ее, а индивид в этой тяжелой борьбе буквально был слит с коллективом, чтобы вообще устоять, то приход частнособственнического общества означает изменение ценностей пирамиды. Только буржуазная собственность, однако, до крайнего предела обострила противоречие между индивидом и обществом. Приход рабочего класса и с ним марксизма решает обе эти крайности в диалектическом единстве. В настоящее время мы боремся за освобождение индивида через освобождение «коллектива», через освобождающее действие этого коллектива.

Ján Vajda

Erkenntnis und Bewertung sind zwei Erscheinungen eines und desselben Prozesses der Aneignung der Welt durch den Menschen. Beide Aspekte, der kognitive wie auch der axiologische, bilden bei dieser Aneignung der Welt eine dialektische Einheit. Ihre Unterscheidung ist nur Abstraktion eines einzigen Prozesses.

Als Werte bezeichnen wir "Spiegelungen" der Realitätsbedeutung durch unsere Praxis für unsere Praxis. Diese Charakteristik ermöglicht eine erfolgreiche Lösung des Problems der Objektivität und so auch das Problem der Intersubjektivität der Werte. So wie die Praxis ein bestimmendes Moment in der Erkenntnis bildet, ist sie auch in der Axiologie von entscheidender Bedeutung.

So wie in der urwüchsigen Gesellschaft der Mensch als Gattung Mensch der Natur gegenüberstand, um sie sich unterzuwerfen und in diesem schweren Kampf hat sich Einzelne gänzlich mit der Gesamtheit identifiziert weil er sonst nicht fähig gewesen wäre standzuhalten, bedeutete auf der anderen Seite das Aufkommen der Privateigentumsgesellschaft eine Veränderung in der Wertpyramide. Und erst das bürgerliche Eigentum bedeutet eine ganz extreme Zuspitzung des Widerspruchs zwischen Individuum und Gesellschaft. Das Aufkommen der Arbeiterklasse und mit ihr des Marxismus löst beide Extreme in einer dialektischen Einheit. Gegenwärtig kämpfen wir um eine Befreiung des Einzelnen durch eine Befreiung des "Kollektivs", durch die befreiende Tat dieses Kollektivs.