

M. A. KISSEL, *Sudba staroj dilemmy* (Racionalizm i empirizm v buržoaznoj filosofii XX. veka), izd. „Mysl“, Moskva 1974, 280 s.

Štúdium historicko-filozofického procesu v rámci antitézy materializmu a idealizmu je už dávno jedným zo základných princípov marxistickej metodológie. Vo svojej práci *Sudba staroj dilemmy* si M. A. Kisseľ predsavzal preskúmať tento proces prostredníctvom aplikácie pojmov racionalizmu a empirizmu.

Takéto predsavzatie sa nemôže vyhnúť otázkam, ktoré si autor eo ipso tiež kladie: „Má použitie týchto dvoch pojmov pri výskume pohybu filozofickej mysle dajakú skutočnú heuristickú hodnotu? ... Nie je kontraverzia princípov racionalizmu a empirizmu iba presne datovanou historickou epizódou, t. j. sporom medzi Lockom a Leibnizom?“ [s. 6]

Už argumentácia v úvodných partiách, ktoré sú koncipované ako metodická rekonštrukcia vývinu základných akcentov novovekej filozofie, nás uistí o oprávnenosti autorovho podujatia. Podľa Kisseľa pojmy racionalizmu a empirizmu síce antitézu materializmu a idealizmu metodologicky implikujú, ale nie sú s ňou totožné, pokiaľ ide o špecifickosť ich obsahov. V opačnom prípade by vôbec nebolo možné precízne dialektické pochopenie vývinu hlavných filozofických trendov, totiž ich v dejinách častokrát opakované imanentné transformácie rozvoja a prevrátenia. Nebolo by teda možné traktovať empirizmus či racionalizmus ako súčasne možný v idealistickom i materialistickom rozvinutí. Nebolo by tiež možné pochopiť, že racionalizmus perverteoval na iracionalizmus či empirizmus na fenomenalizmus atď. Polarizácia dejinnej skutočnosti nie je nikdy staticky jednorozmerná, ale procesuálne mnohorozmerná, a to v tom zmysle, že i v

rámci jednotlivých, parciálnych polarít dochádza k ďalšej mnohorozmernej procesuálnej polarizácii.

Úvod knihy je pozoruhodný aj tým, že tu autor vyjadril zaujímavú myšlienku na margo sterilných juxtapozícií typu racionalizmus versus empirizmus. Podľa nej by totiž skutočná dilema racionalizmu a empirizmu spočívala iba v rozdieli medzi novovekou experimentálno-matematickou prírodovedou a tradičným naturfilozofickým štýlom myslenia; a ďalej, že v jej základe leží možnosť rôzneho riešenia problematiky vzťahu filozofie a vedy a rôzneho chápania povahy samej filozofie. Škoda len, že táto sentencia netvorí dôslednejšie úlohu „le fil conducteur“ aj v záverečných partiách.

Aj keď podtitul práce oznamuje čitateľovi, že predmetom záujmu bude situácia „našej dilemy“ v 20. storočí, Kisseľ venuje dostatočnú pozornosť aj dávnejšej histórii. Preto prvé dve kapitoly autor zasvätil prehľadu vývinu tradičných foriem racionalizmu a empirizmu v novoveku.

Keďže marxistická dialektická logika vychádza z toho, že analýza rozvinutých foriem akéhokoľvek javu dáva kľúč k pochopeniu jeho nižších foriem, je zrejmé, prečo hrá Hegel v Kisseľových úvahách prvý part. V Heglovej filozofii, chápanej autorom ako kulminácia racionalizmu, boli všetky základné charakteristiky racionalistického štýlu myslenia dotiahnuté k najexplicitnejšiemu a súčasne najextrémnejšiemu výrazu. Dotýka sa to hlavne gnozeologického a ontologického dualizmu, pojmu absolútneho bytia (substancie) a panlogizmu, ktorými sa racionalizmus podľa Kisseľa vždy vyznačoval.

U Hegla sa tiež markantne prejavilo najslabšie miesto tradičného racionalizmu, ktorým racionalizmus notoricky trpel už od čias Descarta a Leibniza: permanentné miešanie prírodovedy s naturfilozofiou. (A propos, práve kvôli tomu odmietol svojho času napr. Whitehead Hegla ďalej čítať). Pri tejto príležitosti však Kissel nezabúda zdôrazniť dejinnosť dialektiky vzťahu naturfilozofie k prírodovede: táto môže za istých okolností buď anticipovať budúce vedecké objavy, poukazujúc na nedostatky a medzery v systéme daných poznatkov (napr. taliansky renesančný panteizmus), alebo parazitovať na vedeckých objavoch a vytvárať špekulatívne dogmy, posvätené autoritou „čistého rozumu“.

Kým tradičný racionalizmus dospel podľa autora k svojmu završeniu v Heglovej filozofii, ambície tradičného empirizmu — najmä jeho idealistickej línie — dospieť k tomuto (vytúženému?) stavu siahajú ešte do našich dní. „Čo do čistoty realizácie princípu empirizmu lingvistická filozofia ďaleko presahuje logický pozitivizmus, a preto ju môžeme považovať za skutočné završenie celého empirického hnutia od čias Berkeleyho a Huma.“ (s. 151) Pri diagnóze materialistickej línie — kolísky empirizmu, ktorej historickou zásluhou bolo úsilie podrobiť všetky javy bez výnimky prírodovedeckej explikácii, vznikajú podobné ťažkosti, navyše komplikované tým, že jej niektoré postuláty absorbovali moderné metamorfózy racionalizmu, napr. neoracionalizmus alebo kritický racionalizmus.

Vo svojich počiatkoch sa empirizmus inauguroval ako veda o ľudskej povahe, presnejšie ako genetická teória ideí. Preto túto fázu empirizmu nazýva autor výstižne *ideológiou* v pravom slova zmysle. (Vychádzajúc z koncepcie nativizmu, racionalizmus „ideológiu“ nepotreboval.) Procedúra

empirickej „ideológie“ spočívala v redukcii celého existujúceho bohatstva introspektívne daných ideí na pocity, ktoré tieto idey reálne spôsobujú. Gnozeologické bádania mali vtedy za cieľ vytvoriť vedeckú teóriu morálno-politických problémov. Zakladatelia empirizmu chceli byť „Newtonmi morálno-politického sveta“. Teda klasický empirizmus, ako tvrdí autor, nie je ani tak teóriou poznania ako skôr pokusom rozšíriť aplikácie experimentálnej metódy.

Okrem toho Kissel akcentuje aj ďalší závažný moment klasického empirizmu — jeho vnútornú ambivalentnosť v samom východisku. Empirizmus totiž zostal len pri deklaratívnej propagande svojho programu, pretože naivne ontologizoval mechaniku a nekorigoval svoje uzávery s bezprostredným empirickým materiálom a „pocitmi“ bežného „predvedeckého“ vedomia, ktoré sám vyhlásil za zdroj všetkého poznania. Empirizmus sa potom de facto vôbec neopiera o bezprostredné danosti „skúsenosti“, ale o danosti istej teórie (mechaniky). To je tiež zdroj humovského agnosticizmu i berkelyovského idealizmu.

Teda tak ako v prípade klasického racionalizmu i tu sme svedkami systematického miešania teoretickej a empirickej roviny bádania.

Keďže dosahované výsledky vôbec nezodpovedali vytýčenému programu, musel empirizmus prekonať „lineárne“ zdanlivo dlhšiu cestu ako racionalizmus, aby sa „prejavil“, ale súčasne tiež nemusel podstupiť také „kalamitúry“, akým sa podrobil racionalizmus. To je dôvod, prečo sa často zdá, že empirizmus ako predmet historicko-filozofického výskumu nekladie taký „odpor“ kompaktnému spracovaniu, ako kladie racionalizmus. Veď pozitivizmus, empiriokriticizmus, logický empirizmus či neopozitivizmus sú predsa iba „logicky“ vylepšenými

konklúziami pôvodných zámerov zakladateľov novovekého empirizmu, kým taký iracionalizmus sa zdá byť skôr príkladne „nelogickým“ záverom ako korolárom tradičného racionalizmu. To je tiež najskôr dôvod, prečo autor „graficky“ analyzuje empirizmus v rámci jednej celej kapitoly a racionalizmus v rámci viacerých.

Takže po formálnom preanalyzovaní a kritickom prehodnotení moderných podôb empirizmu, ich vedúcich ideí a akcentov, ich inklúzií s pragmatizmom sa Kisseľ v dvoch záverečných kapitolách opäť vracia k tému racionalizmu, presnejšie k téme jeho „metamorfóza“.

Medzi klasickým racionalizmom a iracionalizmom 19.—20. storočia je teda istá „logická“ kontinuita a nie principiálna opozícia. Kisseľ túto kontinuitu vidí predovšetkým v bezvýhradnom používaní intuície ako základného metodologického nástroja poznania. Preto „hlavným predstaviteľom racionalizmu v súčasnej buržoáznej filozofii je iracionalizmus, lebo metodológia intuitivizmu je v najprepracovanejšej forme vlastná práve iracionalizmu“. (s. 176) Na základe tohto konštatovania sa v nasledujúcich pasážach dostal do centra autorovho bližšieho záujmu Husserlov „nadracionalizmus“ a súčasne jeho kritika, ktorou autor vedome poveril Husserlových žiakov, Heideggera a Sartra.

Husserl sa totiž po dlhšom čase pokúsil prostredníctvom pojmu eidektickej intuície nadviazať na racionalistický koncept intelektuálnej intuície, ktorý Kant svojho času vyhlásil za nevedecký, keďže žiadny pojem nie je možný bez skúsenosti.

Ďalšími autorom predkladanými metamorfózami klasického racionalizmu sú Whiteheadova koncepcia univerzálnej schématickej sveta a Collingwoodova croceovská koncepcia metafyziky ako univerzálnej vedy.

V záverečnej kapitole sa Kisseľ zoberá neoracionalizmom, amplitúdu ktorého rozširuje z prúdu vo francúzskej filozofii posledných troch desaťročí — ako sa najčastejšie neoracionalizmus chápe — aj na štrukturalizmus a všeobecnú teóriu systému. Ako podotýka autor, je hlavným poľom pôsobenia reprezentantov neoracionalizmu filozofia vedy.

S osobitnou pozornosťou sa v tejto pasáži Kisseľ venuje Thomasovi Kuhnovi a jeho analýze „štruktúry vedeckých revolúcií“ a Bachelardovmu dialektickému racionalizmu.

Vo svojich skúmaníach vedeckého procesu sa Kuhn opiera o historicko-sociologickú metódu, ktorá mu umožňuje opísať proces zmien vedeckých názorov v termínoch empirizmu. Podľa Kuhna je riešiteľnosť či neriešiteľnosť určitých problémov preto relatívna a nie absolútna, ako sa domnievali stúpenci neopozitivismu, rozhodnutí vylúčiť z úvahy a teda pozbaviť vignety vedeckosti tie problémy, ktoré sú v princípe neverifikovateľné, pretože závisí výhradne od normy vedeckosti — „paradigmy“, panujúcej v danom dejinnom kontexte. O absolútnosti riešenia toho-ktorého problému by sa dalo hovoriť iba vtedy, keby existovala jedna jediná paradigma, čo však dejiny vedy nepotvrdzujú.

Kuhnov historický postoj k problematike súčasnej vedy podobne ako väčšina postulátov Bachelardovho dialektického racionalizmu (nazývaného tiež technickým racionalizmom, filozofiou, „nie“ novým vedeckým duchom) majú mnohé spoločné črty s pohľadom marxistického filozofa na danú vec. Podľa autorových slov svedčí to o prenikaní ideí materializmu a dialektiky do atmosféry súčasnej vedeckotechnickej revolúcie. Na základe toho je preto nevyhnutné i naďalej koncentrovať pozornosť tam, kde sa na prvý pohľad už všetko dobré prežilo a

dnešku nemá čo povedať; preto tiež historicko-filozofické práce typu Kisselovej *Sudby staroj dilemmy* sú ustavične žiadúce, hlavne keď chceme

pochopiť takú zložitú štruktúru súčasnosti, akou je vedeckotechnická revolúcia.

Juraj Flachbart

TVORIVOSŤ A DIALEKTIKA

G. A. DAVYDOVA, *Tvorivosť a dialektika*. Izd. Nauka, Moskva 1976, 174 s.

Kniha G. A. Davydovej *Tvorčestvo i dialektika* predstavuje nový príspevok do súčasných diskusií v marxistickej i nemarxistickej filozofickej literatúre o problémoch tvorivosti, o jej spätosti so základnými princípmi materialistickej dialektiky. Intenzívny záujem o túto problematiku je v nemalej miere vyvolaný sociálnymi a ekonomicko-politickými zmenami v súčasnom svete, rastúcim vedeckotechnickým pokrokom a napokon i existenciou dvoch diametrálnych sociálnych systémov. Špecifické požiadavky, ktoré zrodila vedeckotechnická revolúcia, podobne ako aj súčasný ideologický boj medzi táborom kapitalizmu a socializmu, sa nemôžu splniť bez vyriešenia problémov ľudskej tvorivosti, možnosti ľudskej realizácie v procesoch premeny vonkajšieho sveta. Práve z týchto príčin je dôležité rozpracovávať v marxistickej filozofii teoretické problémy tvorivosti. O analýzu filozofického obsahu kategórie tvorivosti sa usiluje aj autorka recenzovanej knihy.

Knihu rozdelila na tri relatívne samostatné časti, v ktorých postupne zameriava pozornosť na jednotlivé špecifické zvláštnosti vzťahu dialektiky a tvorby. V prvej kapitole *Tvorivosť ako predmet filozofickej analýzy* hľadá G. A. Davydova špecifické črty filozofického prístupu k problému tvorivosti. Kriticky hodnotí všetky predchádzajúce pokusy (udomácnené najmä v rozličných idealistických filozofických smeroch) o skúmanie tvoriv-

vosti len ako psychologického, príp. psychologicko-estetického javu, pretože takýto redukcionizmus v prístupe k problematike bráni, podľa jej slov, už v samom svojom východisku objektívne a pravdivo analyzovať problém tvorivosti. Vo svojich rozboroch vychádza autorka zo základných téz marxistickej dialektiky a za akési „nosné piliere“ práce si zvolila dva princípy:

1. Východiskovou a základnou formou tvorivosti je materiálna, zmyslovo predmetná činnosť človeka, ktorá sa preňho stáva bázou pre všetky jeho vzťahy k objektívnej realite a je pre ne viac-menej sprostredkovane determinujúcim faktorom.

2. Tvorivosť analyzuje ako historicky sa vyvíjajúcu, od konkrétnych podmienok, súvislosť so širším kontextom závisiacu kategóriu.

Pri vymedzovaní filozofického obsahu problému, tvorivosti poukazuje autorka predovšetkým na jeho odlišnosť od ostatných špeciálnovedných obsahov. Filozofický obsah sa nevzťahuje na niektoré zvláštne typy ľudskej činnosti (napr. umeleckej a či vedeckej), ale na všetky jej typy, predstavujúce súbory všetkých nevyhnutných komponentov sociálnej činnosti vcelku. Autorka sa kriticky stavia k absolutizácii takých kritérií tvorivosti, ktoré sa v tradičných prístupoch pokladali za jedine správne a ktoré uznávali za tvorivú činnosť výlučne ideálnu produkciu (v oblasti vedy a umenia). V takýchto interpretáciách sa napr. programovo vylučoval z oblasti tvoriv-