

V nadväznosti na materiály z konferencie o štrukturalizme, s ktorými sme oboznámili čitateľov v predchádzajúcom čísle, uverejňujeme v tomto čísle príspevky do diskusie od T. Halečku a I. Hrušovského. Redakcia zastáva názor, že publikované články sa dotýkajú niektorých základných otázok marxistickej filozofie, o ktorých sa diskutuje nielen u nás, ale aj v iných socialistických krajinách. Otvorenú a kvalifikovanú výmenu názorov na tieto otázky považuje redakcia za nevyhnutnú podmienku rozvoja tvorivého myslenia a formovania jednotného marxistického ideologického frontu.

„ŠTRUKTUROLÓGIA“ A MARXISTICKO-LENINSKÁ FILOZOFIA

TIBOR HALEČKA

V tomto príspevku chcem aspoň stručne vyjadriť stanovisko k problému súvisiacemu s koncepciou, ktorú publikoval akademik Igor Hrušovský najmä vo svojich štúdiách *K problémom ontológie a Dialektika ľudského bytia* a súborne v širšie zameranej práci *Dialektika bytia a kultúry*. Ak doterajšie úsilie autora uvedených prác priblížiť nášmu domácejmu filozofickému frontu metodologický význam kategórií štruktúra a systém, prípadne význam štruktúrnej analýzy javov potvrdzuje v istom zmysle sám autor ako cestu hľadania, tak najmä uvedenú knižnú publikáciu predkladá čitateľovi ako „zavŕšenie kryštalizácie“ jeho koncepcie „aspoň v principiálnych filozofických obrysoch“. (12, s. 141) V tomto zmysle ju pokladá za výsledok svojho teoretického úsilia, ktorého cieľom bolo „vybudovanie štrukturoológie na filozofickej rovine“ (10, s. 362) ako filozofickej metódy a ontológie.

Uvedené práce nášho popredného filozofa sú zamerané na širší okruh problémov a prinášajú celý rad čiastkových pozitívnych podnetov. Nekladiem si však za cieľ reagovať na celú túto šírku problematiky, ale iba na to, čo vyvoláva moje pochybnosti a, žiaľ, tvorí filozoficko-teoretickú podstatu uvedených prác. Pôjde mi len o otázky metodologického a ontologického významu kategórie štruktúry a s tým súvisiace gnozeologické východiská I. Hrušovského.

Diskusie o teoretickej produktivite a metodologickej orientačnej hodnote kategórie štruktúry ešte pokračujú. Riešenie základných otázok je však dnes na takej úrovni, že nadväzujúc na klasické dedičstvo marxisticko-leninskej filozofie, bola táto kategória zaradená do systému kategórií materialistickej dialektiky (pozri napr.: A. P. Šeptulin, *Sistema kategorij dialektiki*, Moskva 1967) a jej výkladu venujú pozornosť i učebnice základného významu (pozri napr.: *Marxistsko-leninskaja filosofija*, Moskva 1966; M. N. Rutkievič, *Dialektický materializmus*, Bratislava 1976; A. G. Spirkin, *Učebnice marxistickéj filozofie*, Praha 1971 a pod.). Ukazuje sa však, že diskusie o štrukturalistickom nánose, ktorý preniká do vymedzenia obsahu, významu a chápania gnozeologicko-metodologickej hodnoty tejto kategórie, ešte neskončili. Zatiaľ

totíž nie všetci teoretickí pracovníci v oblasti filozofie pochopili zmysel stanoviska, ktoré napríklad formuloval D. M. Ugrinovič, keď napísal, že „treba rozlišovať pojmy „štruktúrny prístup“ a „štrukturalizmus“, „funkcionálna analýza“ a „funkcionalizmus“. Štruktúrno-funkcionálny prístup je nutným a vážnym komponentom vedeckej metodológie. No termíny „štrukturalizmus“ a „funkcionalizmus“ označujú určité prúdy v súčasných buržoázných spoločenských vedách, ktoré absolutizovali štruktúrno-funkcionálny prístup a pridali mu špecifický ideologický náter. Stotožnenie uvedených pojmov vedie buď k nekritickému prijímaniu celej pozície západného štrukturalizmu a funkcionizmu alebo k tak isto nekritickému odmietaniu ich celého teoretického obsahu.“ (14, s. 8) Keď D. M. Ugrinovič hovorí o vedeckej metodológii, jednoznačne ju vymedzuje ako „dialektickomaterialistickú metodológiu“. V podstate v tomto duchu, opierajúc sa o princípy marxisticko-lenínskej filozofie, rieši túto problematiku dnes už celý rad sovietskych autorov, a to tak na úrovni všeobecno teoretických otázok filozofie, ako aj na úrovni metodologického prístupu k problémom súčasných prírodných a spoločenských vied.

Podobné stanovisko vyjadril aj náš autor J. Zelený, keď napísal, že „uplatňovanie matematických a i. metód štruktúrneho rozboru môže byť plne zlučiteľné s dialektickomaterialistickou metodológiou a nemusí obsahovať nič protimarxistického. Naopak, uplatňovanie takýchto metód je žiadúce. Súčasťou dnešnej buržoáznej ideológie je až *absolutizácia* štruktúrneho prístupu akoby jedine vedeckého, založená na idealistickom a metafyzickom poňatí štruktúry.“ (21, s. 240)

Už viacerí autori dokázali, že klasikom marxizmu-leninizmu nebola štruktúrna analýza javov cudzia. Tvorila však čiastkový pohľad a súčasť celostného dialektickomaterialistického prístupu k poznaniu a vysvetleniu javov i koncipovaniu programu na ich praktické ovládnutie. Skvelým príkladom je metóda Marxovho *Kapitálu*, ale aj to, že K. Marx v koncepcii metódy politickej ekonómie vedome kládol požiadavku vymedziť „kategórie, ktoré tvoria vnútornú štruktúru buržoáznej spoločnosti...“ (1, s. 62), ako jeden z momentov tejto metódy. Podobne klasikovia marxizmu-leninizmu skúmali na báze materialistickej dialektiky reálne funkcie najmä spoločenských javov a starostlivo prihliadali k dialektike relativity rôznych typov a úrovni celostnosti. Metóda marxistickej dialektiky však nikdy nebola založená na absolutizovaní štruktúrno-funkcionálneho prístupu, ale na báze celého jej systému kategórií, princípov a zákonov umožňovala a požadovala súčasne analýzu kvantitatívno-kvalitatívnu, kauzálnu v jednote s analýzou obsahu a formy skúmaných javov, s vystihnutím ich vnútorných a vonkajších, podstatných i vedľajších protirečení ako zdroja a podmienok ich genézy a tým preniknutie k zákonitému základu, podstate. Tieto i ďalšie stránky dialektického prístupu k javom skutočnosti, založené na jednote objektívnej dialektiky vecí a dialektiky procesu poznania, sú východiskom k ich poznaniu v „bohatej totalite mnohých určení a vzťahov“, sú základom metódy, ktorá orientuje vedecké poznanie na dosiahnutie úrovne logickej konkrétnosti ako „jednoty rozmanitého“ (1, s. 54) v jeho pojmovo-kategoriálnom vyjadrení. Tým poznanie preniká vo svojom procese od empiricky javového k teoretickému osvojeniu podstaty.

K odkrytiu prítomnosti štruktúrneho prístupu v diele klasikov marxizmu-leninizmu, najmä v diele F. Engelsa prispel aj akademik Hrušovský. V rade jeho názorov však znelo echo štrukturalistickej inšpirácie, ako na to opráv-

nene poukázal najmä profesor M. Topol'ský. Na súčasnej úrovni poznania a riešenia danej problematiky najmä v sovietskej filozofii dalo by sa očakávať, že aj posledné práce I. Hrušovského predstavujú vyzretie v pozitívnom zmysle. V skutočnosti sa však ukazuje, že echo štrukturalizmu v uvedených prácach nielen nedoznelo, ale naopak, autor ho rozvinul na ucelenú metodologickú a ontologickú platformu.

Ako sme už uviedli, materialistická dialektika ako metodologický rozmer marxisticko-leninskej filozofie obsahuje v sebe možnosť štruktúrneho prístupu k objektívnej skutočnosti i procesu jej poznania a premeny. Táto možnosť je dnes prehĺbená teoretickým rozpracovaním kategórie štruktúra v súvislostiach systému kategórií, princípov a zákonov materialistickej dialektiky a s ďalším rozvojom teórie sa bude nesporne prehĺbovať. Kategória štruktúry však môže byť skutočne dialektickou jedine vo vzťahu k celému systému *materialistickej* dialektiky a v jeho rámci. Zveličovanie jej významu, jej nadradovanie nad ostatné kategórie a metodologické prostriedky materialistickej dialektiky musí viesť k metodologickému redukcionizmu. Tu spočíva možnosť premeny tejto kategórie na univerzálny metodologický prostriedok či nástroj. Takáto cesta sa však zakladá na gnozeologickej jednostrannosti a absolutizácii, ktorá už nemôže byť prostriedkom rozvoja materialistickej dialektiky, ale skôr jej zámenou rôznou modifikáciou štrukturalizmu. A pripomeňme si, že takúto cestu pohybu myslenia charakterizoval V. I. Lenin ako „gnozeologické korene idealizmu“. (5, s. 387)

Najmä v metodologickej vrstve prác I. Hrušovského, tam, kde pracuje s oblasťou dialektiky pojmov, je možné nájsť mnohé podnety (napr. v rozpracovaní dialektiky vnútorného a vonkajšieho). No viac ako na úrovni dojmu vystupuje v týchto prácach na povrch koncepcia, ktorá už nie je vedená úsilím *zaradiť* kategóriu štruktúry do systému materialistickej dialektiky, ale úsilím *podriadiť* ostatné kategórie kategórii štruktúry.

I. Hrušovský vychádza z predpokladu, podľa ktorého „nič nemožno vypovedať o materialite, čo by sa netýkalo jej dialekticko-štruktúrneho členenia“. (12, s. 58) No nedá sa na tejto rovine usudzovania rovnako úspešne povedať, že o materiálnej skutočnosti nemožno povedať nič, čo by sa netýkalo napríklad jej kvalitatívnej rôznorodosti, jej členitosti v obsahu a forme materiálnych javov, univerzálnosti protirečivej povahy javov a pod.? Je vedecky verifikovanou pravdou, že objektívna realita je štruktúrovaná. Ale znižuje tento poznatok význam ostatných kategórií, princípov a zákonov materialistickej dialektiky? Znamená to, že miera filozofickej univerzálnosti ostatných kategórií je nižšia ako pri kategórii štruktúry? Veď metodologická hodnota kategórií, princípov a zákonov materialistickej dialektiky sa zakladá práve na tom, že sú odrazom najvšeobecnejších stránok skutočnosti, t. j. prírody, spoločnosti i myslenia, že teda všetko, čo o skutočnosti vypovedáme, je vo svojej celostnej pravdivosti závislé od vystihnutia celej jej dialektiky a nielen jej štruktúrovanosti. Je teda možné klásť kategóriu štruktúry nezávisle na tom, že ju nazveme dialektickou štruktúrou, do jadra dialektiky?

I. Hrušovský explicitne nič takého netvrdí, ale jeho chápanie vzťahu kategórie štruktúry a ostatných kategórií materialistickej dialektiky implikuje takéto stanovisko. Pokúsime sa to dokázať. Tak napríklad kategóriu kvality vlastne redukuje, premieňa na kategóriu štruktúry, keď tvrdí, že „realita je kvalitatívne, t. j. štruktúrne diferencovaná“. (12, s. 83) Aj na

inom mieste uvádza, že „postihnutie kvalitatívnej určenosti objektu znamená odhalenie jeho štrukturálnej dialektiky“. (12, s. 55) V ďalšej súvislosti takto redukuje kategóriu formy ako „spôsob existencie obsahu“, keď uvádza, že „spôsob existencie objektu vyjadrujú jeho štrukturálne, presnejšie povedané, jeho dialekticko-štrukturálne vzťahy“. (12, s. 48) Toto „štrukturologické“ chápanie sa graduje až k pojmu podstaty, ktorá je tak isto zredukovaná na štruktúru tvrdením, podľa ktorého „niet dôvodu hovoriť o vedeckom postihovaní inej podstaty bytia ako jeho empiricko-štrukturálnej podstaty“. (12, s. 61)

Ďalej síce autor hovorí, že „podstatu vecí vyjadrujeme zákonmi týkajúcimi sa danej veci, ich jednotou“, ale tomu nemožno rozumieť tak, že akceptuje Leninovo chápanie zákona ako „odrazu podstatného“ (5, s. 159), teda chápanie zákona ako podstatného vzťahu. Hneď ďalej sa totiž dozvedáme, že „podstata je teda *štruktúra* — podčiarkol T. H. — konštitutívnych konkrétnych vzťahov objektu. Podstatu predmetu tvoria jeho základné stránky a zložky, jednota ich vzájomných vzťahov.“ (12, s. 61) Okrem toho, že takéto vymedzenie podstaty znamená jej redukciiu na štruktúru, súčasne je metodologickým návodom k tomu, aby sa takto koncipovanej analýze javu podstata vlastne stratila za štruktúrno-empirickým opisom „stránok a zložiek“. Podstata či podstatné v skutočnosti neexistuje bez nepodstatného, vedľajšieho a fakticky len vo vzťahu k nepodstatnému môže byť ako podstata pochopená. No súčasne nie je možné vymedziť podstatu vtedy, keď sa rozplynie v súbore všetkých „konštitutívnych“ stránok, zložiek a ich vzťahov. Veď reálne objekty sú konštituované nielen ich podstatou, ale i nepodstatnými stránkami, črtami a vzťahmi, ktoré podmieňujú diferenciáciu a mnohotvárnosť javov v ich štruktúre, obsahu a forme, prípadne ich kvalitatívnu odlišnosť.

Je v povahe filozofických kategórií, že definovanie ich pojmového obsahu je v zásade možné na základe pochopenia dialektiky ich vzájomného vzťahu, ktorá odráža dialektiku vzťahu rozličných stránok skutočnosti. Podmieňuje to okrem iného dialektika relativity týchto kategórií, ich vzájomné prechody ako odraz rôznosti a relativity objektívnych úrovní celostnosti javov. Ak sa však jedna kategória rozplynie, alebo stratí v inej, ak dochádza k redukcii jednej kategórie alebo dokonca ich skupiny na niektorú z kategórií, je to už prejav zámeny dialektickej mnohostrannosti metafyzickou jednostrannosťou. Aký význam ešte zostáva ostatným kategóriám materialistickej dialektiky, ak je možné ich zameniť alebo vyjadriť prostou kategóriou štruktúry? Takúto transformáciu pokladám za nezlučiteľnú s materialistickou dialektikou. Ktorákoľvek kategória alebo i pár polárnych kategórií dialektiky sa môže zmeniť na prostriedok metafyzického myslenia, na jednostranne chudobnú abstrakciu, keď dôjde k absolutizovaniu hľadiska, ktoré sa na tejto kategórii zakladá. Kategórie materialistickej dialektiky si zachovávajú svoju autentickú teoretickú hodnotu nástrojov dialektickologického myslenia len v jednote ich systému, vo vzájomnom obohacovaní sa na základe ich integrovania princípom vzájomnej súvislosti a podmienenosti, Leninom zdôrazňovaného „jadra dialektiky“ v podobe zákona jednoty a vzájomného vylučovania protikladov (5, s. 232) a v spojení dialektiky s materializmom, čo zamedzuje jej premenu na sofistiku a eklektiku. Materialistická dialektika je založená na jednote objektívnej dialektiky materiálneho bytia a subjektívnej dialektiky procesu myslenia, ktorá je predpokladom pravdivého poznania. Ako vyjadril V. I. Lenin, „dialektika *vecí* vytvára dialektiku *ideí* a nie

naopak". (5, s. 205) Preto teda kategórie, princípy a zákony materialistickej dialektiky nie sú len logickými konštrukciami špekulatívneho myslenia, ale myslenia, ktoré je v zhode s mnohotvárnosťou skutočnosti. Vnútna konfrontácia jednotlivých metodologických prostriedkov dialektiky v integrovanom metodologickom prístupe k procesu poznania je teda jedna vec a nasýtenie špecifického obsahu celej palety kategórií dialektiky ich vzťahom voči kategórii štruktúry je druhá vec. Prvé je prístup, ktorým sa teoretické myslenie prepracováva na úroveň logickej konkrétnosti k dialekticky „mnohostrannému poznaniu“ skutočnosti cez „rozvíjanie celého súhrnu momentov skutočnosti“ (5, s. 387 a 163) a druhé je skôr cestou k absolutizovaniu parciálneho hľadiska. Myslím, že v tejto odlišnosti uvedených prístupov je treba hľadať aj rozdiel či hranice medzi dialektickomaterialistickým a štrukturalistickým chápaním štruktúry (obsahu pojmu i jeho významu). Avšak I. Hrušovský tvrdí, že „nieť iného poznania, len empiricko-štrukturálne“. (12, s. 61) S týmto jeho tvrdením nie je možné súhlasiť práve tak, ako nemožno súhlasiť s dôsledkami, ktoré z toho vzťahuje na poňatie metodologického významu dialektickej metódy. I. Hrušovský totiž tvrdí, že „dialektika ako veda o zákonoch pohybu, dialektická metóda, má *neanalytickú* — podčiarkol T. H — povahu“. (12, s. 73) Ak má na mysli akúkoľvek špekulatívnu formu subjektívnej dialektiky, potom to treba jasne vyjadriť. Nie je však možné súhlasiť s postupom, ktorý implikuje odôvodnenie spojenia štrukturalizmu s dialektikou tým, že vychádza akoby z potreby doplniť neanalytické myslenie v dialektike analytickým „empiricko-štrukturálnym poznaním“.

Akademik Hrušovský nielen preceňuje „empiricko-štrukturálne“ poznanie, ale súčasne ho pokladá za základ svojej štrukturalogickej koncepcie ontológie. Súvisí to nielen s tým, že „ontologickú podstatu skutočnosti“ pokladá za postihnuteľnú „iba empirickými výrokmi“ (12, s. 65), ale aj s tým, že hoci na jednej strane vystupuje kriticky proti substancionalizmu, fakticky v ontologickej rovine substancionalizuje kategóriu štruktúry. A nielen to. Pretože do obsahu pojmu štruktúry oprávnenne zaraďuje vzťah, v dôsledku uvedeného redukcionizmu neoprávnenne substancionalizuje vzťahy, súvislosti, vzájomné pôsobenie, takže buduje fakticky vzťahovú ontológiu, ktorá sa nemôže vyhnúť značnej dávke relativizmu. V polemickej vrstve svojej práce dopredu reaguje na možnosť takejto pripomienky a píše: „Ozývajú sa však aj hlasy, že veda chápaná ako púhy zápis či záznam komplexu vzájomných pôsobení je poplatná pozitívizmu. Proti tejto námietke možno uviesť napríklad takýto argument: Newtonov gravitačný zákon nahradil kauzalitu bezprostredného hmotného pôsobenia hmôt na diaľku. Tento zákon však ani Huygensa ani Leibniza z empirickej stránky neuspokojoval a až neskoršie objavy elektromagnetizmu prispeli k jeho relatívne prijateľnej interpretácii. Súčasná fyzika opäť prehĺbila prístup k chápaniu gravitačných javov objavom ešte zložitejších sietí vzájomného pôsobenia.“ (12, s. 67) Avšak skutočnosť, že veda objavuje stále nové, „zložitejšie siete vzájomného pôsobenia“, ešte nedokazuje, že je možné materiálnu skutočnosť redukovať na súvislosti, t. j. vzájomné pôsobenie. Tento pojem má svoju gnozeologicky orientačnú hodnotu len vtedy, keď sa odpovie na otázku: čo vzájomne pôsobí. Veď odpoveď na túto otázku (pokiaľ ju veda pri skúmaní určitého objektu už zodpovedáť vie) a s tým súvisiace uznanie existencie predmetných javov materiálneho sveta mimo vedomia ľudí nemusí znamenať redukciiu materiálnej skutočnosti na predmetný spôsob

bytia materiálnych javov. Okrem toho takéto stanovisko ešte neznamená, že uznanie existencie predmetov musí byť založené na ich chápaní ako „posledných materiálnych elementov“. Jednostrannosťou rovnakého druhu je tak ontologická redukcia reality na vzťahy, ako aj na predmety. *Materiálne* bytie je zastúpené vo svojej mnohotvárnosti omnoho širšou paletou *materiálnych javov*, medzi ktorými je možné uviesť *veci* — *predmety*, ich *vlastnosti*, vzájomné *súvislosti* či *vzťahy*, *procesy*, *stavy*, *zmeny* a pod., o ktorých relativite (nie relativistickej neurčenosti) nemožno na úrovni materialistickej dialektiky pochybovať, ale ktoré sú dosť určité, aby ich bolo možné odlišiť a ktoré sú rovnako materiálne, rovnako skutočné, a to aj vo svojej jednote, v ktorej tvoria mnohostrannosť jednotného materiálneho bytia. (K tejto otázke bližšie pozri napr. práce: A. I. Ujemov, Vešči, svojstva, otnošenja, Moskva 1963; alebo: I. D. Panschava, B. J. Pachomov, Dialektičeskij materializm v svede sovremennoj nauki, Moskva 1971). I. I. Novinskij takto vyjadruje závislosť pojmov predmet a vzťah (súvislosť): „Pojem vzťahu vyjadruje jednotu súvislosti a ohraničenia. Spojenie súvislosti a ohraničenia určuje stav vzťahu. Stav, to je prvé, čo charakterizuje tú alebo inú štruktúru. Pod stavom vzťahu treba rozumieť tiež spojenie tých predmetov, javov, objektov, ktoré sa vzťahujú jeden k druhému, odkrývajú v tomto vzťahu tak vzájomnú súvislosť, ako aj ohraničenie jedného od druhého.“ (15, s. 136) A tak redukovať materiálne bytie na niektorý z uvedených typov materiálnych javov a substančionalizovať ho na ontologickej úrovni znamená ochudobňovanie ontologického obrazu skutočnosti.

Okrem toho materialistická dialektika nekonštatuje súvislosti len ako abstraktne pochopené vzájomné pôsobenie javov (neurčito vymedzených), ale rozlišuje ich v mnohotvárnej bohatosti a konkrétnosti ako súvislosti vnútorné a vonkajšie, podstatné a nepodstatné, vedľajšie, organické a neorganické, kauzálne i funkčné, nevyhnutné i náhodné, reálne i ideálne a pod. Súčasne rozlišuje súvislosti priame a nepriame — sprostredkované, kde miera sprostredkovateľnosti môže narastať až do stavu, keď ideálne porovnanie dvoch objektov (existujúcich javov a nie fiktívnych entít) je síce možné vyjadriť určitým časopriestorovým spoluexistovaním, ale už nie pojmom súvislosti. Pojem súvislosti, ako aj formálne logická súvislosť medzi pojmami týchto objektívne nesúvisiacich objektov nemá už v takýchto prípadoch vo vzťahu k objektívnej skutočnosti gnozeologicko-orientačnú hodnotu.

Uznanie, že niet javu, ktorý by existoval izolovane mimo akýchkoľvek súvislostí, že všetky javy existujú len vo vzájomnej súvislosti s inými javmi, vedie v materialistickej dialektike k štúdiu konkrétnych súvislostí a nie k prázdnej abstrakcii, nie k hypostazovanej univerzálnej súvislosti ako takej. Aj tým sa materialistická dialektika odlišuje od sofistiky a eklektiky, ktoré síce môžu uznať súvislosť, ale dávajú do formálne logickej súvislosti aj to, čo fakticky nesúvisí, alebo zamieňajú reálnu súvislosť protikladov paradoxami. To však už nie je metóda vedeckého myslenia, ale špecifická „logika“, napr. humoru.

Akademik Hrušovský však tvrdí, že „materiálna realita skutočne nie je konštituovaná nejakými súbormi prvkov“ (12, s. 56), že „reálna skutočnosť je teda štruktúrou súvislostí a podmienenosti“ (12, s. 56), že „sama realita je štruktúrou vzťahov“ (12, s. 66), alebo že „celý svet je sústavou prenikajúcich sa a organicky súvisiacich reálnych vzťahov, ktoré určitým špecifickým

spôsobom reagujú, nech sa kdekoľvek vynorí alebo zanikne nejaký jav“ (12, s. 55—56) a pod. Čo sa vzťahuje, čo súvisí, aké javy sa vynárajú a zanikajú, na to táto koncepcia odpoveď nedáva. Svet je v nej redukovaný na vzťahy, prípadne ich štruktúru, čo mimo iného vyznieva tautologicky. Týmto stanoviskom má byť prekonaný mechanický materializmus, ktorý na základe svojho senzualizmu a jednostrannej dobovej závislosti na klasickej mechanike chápal materiálnosť len ako predmetnosť, vecnosť a túto zase zužoval na zmyslovo vnímateľnú telesnosť. Nie je však takou istou krajnosťou, ak sa stav poznania v oblasti fyziky mikrosveta povyšuje na úroveň filozoficko-ontologického obrazu skutočnosti a ak sa generalizuje aj na oblasť makro a megasveta? Nie je to spôsob hľadania odhmotnenej substance, ktorý bol v istej obmene východiskom energetizmu a fyzikálneho idealizmu? Podľa I. Hrušovského nie predmety na základe svojich vlastností vytvárajú vzťahy a v dôsledku vzájomného pôsobenia vnútorných síl i medzi sebou navzájom existujú spôsobom procesov, ale vždy sú tu nejaké vzťahy ako predpoklad vecí a predmetov, ktoré chápe len ako „relatívne stále uzly vzájomného a protirečivého pôsobenia“. (12, s. 151)

Už sme poznamenali, že materiálne bytie je mnohotvárne štruktúrované širšou paletou javov. Reálne existujú predmety, vlastnosti, súvislosti i procesy, pričom hmotu nie je možné substancionalizovať v zmysle pripisovania materiálnosti len niektorému z javov materiálne jednotného bytia akoby nositeľovi tejto materiálnosti. Princíp materialistického monizmu logicky vyúsťuje do stanoviska, podľa ktorého je bytie jednotné vo svojej materiálnosti, lebo všetky javy tohto bytia sú rovnako materiálne. Vyplýva to i z dialektickej relativity týchto pojmových určení, odrážajúcich reálne určenia materiálnej skutočnosti. Materialistická dialektika neuznáva strnutosť kategórií, ale hľadisko ich použitia musí byť objektívne podmienené, lebo, ako to vyjadril V. I. Lenin, na jednej strane „vo vlastnom zmysle je dialektika štúdium protirečenia v *samej podstate predmetov*: nielen javy sú prechodné, pohyblivé, plynulé, oddelené len relatívnymi hranicami, ale i *podstaty vecí*“ (5, s. 271) a na druhej strane zachytenie tohto pohybu v pojmoch predpokladá „univerzálnu pružnosť pojmov“, ale „táto pružnosť použitá subjektívne = eklektika a sofistika. Pružnosť použitá *objektívne*, t. j. odrážajúca všestrannosť materiálneho procesu a jeho jednotu, je dialektika, je správny odraz večného vývinu sveta.“ (5, s. 117) K tomuto vymedzeniu vzťahu objektívnej dialektiky a dialektiky pojmov, myslenia skutočne netreba nič dodávať. Snáď len toľko, že práve z takýchto dialektickomaterialistických základov teórie poznania vychádzajú v podstate sovietski filozofi aj pri riešení otázok štruktúry, a preto je prinajmenšom omylom hľadať v sovietskej filozofii oporu pre koncepciu „štrukturoológie“. Platí to nielen vo vzťahu k spoločenským, ale aj k prírodným vedám. Tak aj v nami sledovaných súvislostiach, napr. V. I. Sviredskij v práci *O dialektike elementov a štruktúry* zdôrazňuje, že „štrukturalistické predstavy vo fyzike sú používané ako zbraň súčasných fyzikov-idealistov“ stojacich na pozíciách „súčasného fyzikálneho idealizmu a neopozitivismu... Dialektický materializmus skúma všetky telesá a javy vo svete ako procesy a všetky vlastnosti a vzťahy javov ako prejav tých alebo iných zvláštností pohybu hmoty, zvlášť takej vlastnosti pohybu, ako je jeho protirečivosť a ešte presnejšie ako prejav stálosti v procesoch zmien a vývoja... Štruk-

túrnosť je všeobecná vlastnosť, prejav pohybu hmoty a nič iné.“ (19, s. 136—137)

Predmetný spôsob bytia materiálnej skutočnosti ako reálny a nezávislý od nášho vedomia akademik Hrušovský neuznáva nielen na základe uvedenej metodologickej redukcie skutočnosti. Uvádza aj gnozeologické dôvody, ktoré však znamenajú ústupok empirizmu a ak treba veci nazývať pravým menom, potom tento ústupok otvára priestor idealizmu. Je to evidentné najmä pri jeho vymedzení kategórií bytie a hmota.

I. Hrušovský sa vo svojej štúdií *K problémom ontológie* a v citovanej knihe, najmä v časti *Utvárane obzoru* akoby inšpiruje F. Engelsom vo vymedzení bytia a pojem bytia kladie do základov svojej ontológie. Je presvedčený, že „práca prináša nový koncept ontológie ako teoretický základ“ jeho „ponímania štrukturoológie“. (12, s. 157) Škoda však, že Engelsa presne necituje, ale iba voľne parafrázuje, čím vzniká nedorozumenie. Výklad Engelsa tu totiž nie je jeho tvorivou interpretáciou, ktorá by nadväzovala na filozoficko-teoretický obsah autentického textu, ale predstavuje skôr jeho dezinterpretáciu a prispôsobenie vlastnej koncepcii.

Odcitujme preto najskôr presne text z práce *Anti-Dühring*, v ktorej F. Engels napísal: „Keď hovoríme o *byťi* a *iba* o bytí, môže jednota spočívať len v tom, že všetky predmety, o ktoré ide — *sú*, existujú. Sú zhrnuté v jednote tohto bytia a v nijakej inej a všeobecný výrok, že všetky *sú*, im nielenže nemôže dať nijaké ďalšie, spoločné alebo nespoľčné vlastnosti, lež predbežne vylučuje z pozorovania všetky takéto vlastnosti. Lebo len čo sa hoci aj o milimeter vzdialíme od jednoduchého základného faktu, že bytie je všetkým týmito veciam spoločné, hneď sa pred našim zrakom začínajú vynárať *rozdiely* týchto vecí — a či tieto rozdiely spočívajú v tom, že jedny veci *sú* biele, druhé čierne, jedny živé, druhé neživé, jedny azda z tohto, druhé azda z onoho sveta, to nemôžeme rozhodnúť na základe toho, že sa im všetkým rovnako pripisuje iba existencia.

Jednota sveta netkvie v jeho bytí, hoci jeho bytie je predpokladom jeho jednoty, pretože svet musí najprv *byť*, než môže byť *jednotný*. Veď bytie je vôbec otvorenou otázkou od hranice, kde sa končí náš obzor. *Skutočná jednota sveta tkvie v jeho materiálnosti* — podčiarkol T. H. — a túto nedokazujú niekoľké kaukliarske frázy, ale dlhý a úmerný vývin filozofie a prírodnej vedy.“ (3, s. 38)

Porovnajme uvedený text Engelsa s tým, ako ho používa akademik Hrušovský, ktorý napísal: „Z Engelsových filozofických úvah celkom jasne a jednoznačne vyplýva, že prísudok *byť* neimplikuje nijaké ďalšie určenie. O tom, aké *sú vlastnosti* vecí, nemôžem rozhodnúť tým, že im pripisujem *holú* existenciu. Podľa Engelsa napríklad *jednota* sveta nespočíva v jeho bytí, i keď je jeho bytie *predpokladom* jeho jednoty, pretože najprv musí niečo byť, aby mohlo byť *jedno*. Skutočná *jednota* sveta, ako hovorí Engels, je v jeho materiálnosti. Teda *bytie je predpokladom konkrétnych určení*. — Podčiarkol T. H. — Podľa jeho zvlášť závažného konštatovania bytie je otvorená otázka *za hranicou*, za ktorou končí náš obzor.

Neurčené alebo holé či prázdne bytie je teda predpokladom zrodu objektu „pre nás“, teda zrodu afirmovaného bytia.“ (12, s. 44)

Všetko sa zdá na prvý pohľad akoby v poriadku, až na „drobnosti“, ktoré,

ako sa ukáže, majú veľký význam. Predovšetkým si však treba uvedomiť, že podstatu svojho stanoviska F. Engels vyjadril viackrát v skutočne jednoznačných pozitívnych formuláciách, kým v citovanom názore ide o terminologický dotyk s Dühringom, v polemike s ktorým tento názor vyjadril. Engels kritizuje Dühringa, že v úvahách o bytí zostáva na úrovni Heglovho chápania bytia ako pojmu, teda ako mysleného bytia a že jednotu bytia odvodzuje fakticky idealisticky z jednoty tohto mysleného pojmu bytia. Slabosť tejto pozície ukazuje Engels slovami: „Najkomickejšie na veci je to, že pán Dühring, aby dokázal neexistenciu boha z pojmu bytia, aplikuje ontologický dôkaz pre existenciu boha. Tento dôkaz znie: Keď si myslíme boha, myslíme si ho ako súhrn všetkých dokonalostí. K súhrnu všetkých dokonalostí patrí predovšetkým existencia, lebo neexistujúca bytosť je nutne nedokonalá. K dokonalostiam boha musíme teda rátať aj existenciu. Boh teda musí existovať. — Presne tak mudruje pán Dühring. Keď si myslíme bytie, myslíme si ho ako jeden pojem. Čo je zhrnuté v jeden pojem, to je jednotné. Bytie by teda nezodpovedalo svojmu pojmu, keby nebolo jednotné. Preto musí byť jednotné. Preto niet boha atď.“ [3, s. 38] Teda do tohto kontextu patrí Engelsov názor, ktorého sa dotýka otázka jeho adekvátnej interpretácie. Hoci i z presne citovaného názoru Engelsa jasne vyplýva jeho stanovisko, predsa len v širšom kontexte je jasnejšie, o čo ide v jeho úvahe o bytí. Predovšetkým je evidentné, že Engels nehovorí iba o tom, že o vlastnostiach vecí nie je možné rozhodnúť, len keď sa im pripíše „holá existencia“. Jasne hovorí o tom, že „všetky predmety... sú, existujú“, že všetkým veciam je bytie spoločné, ale toto samo osebe nestačí na vystihnutie ani rozdielnosti (teda diferencovanosti a mnohotvárnosti) týchto vecí a sveta, ale ani na vyjadrenie skutočnej jednoty sveta (vecí a predmetov). Súčasne zdôrazňuje, že prostredníctvom pojmu bytia nie je možné odlišiť ani to, či ide o veci z „tohto“ alebo „onoho“ sveta, teda oddiferencovať materialistické a idealistické stanovisko. Práve preto Engels hodnotí Dühringovo metafyzické východisko tak, že „aj keby celá argumentácia pána Dühringa bola správna, nevyrval by ňou špiritualistom ani piadť pôdy“. Engels teda odhaľuje pojem bytia ako prázdnu kategóriu, ktorá môže pomôcť pochopiť a vystihnúť jednotu sveta, len ak bude pochopená ako *materiálne bytie* a skutočná jednota sveta ako jednota v jeho materiálnosti. Súčasne jasne vyjadruje, že práve materiálnosť sveta je predpokladom jeho rôznosti predmetov a vlastností, teda rozličných určení a nie ako to vysvetľuje I. Hrušovský, že „bytie je predpokladom konkrétnych určení“. Preto keď F. Engels kdekoľvek inde pozitívne hovorí o bytí a spôsobe či formách jeho existencie, rozumie tým vždy a len *materiálne bytie* — *hmotu*, nie iné (prázdne, holé, peratické a pod.), lebo o inom bytí ako o materiálnom nemá zmyslu uvažovať.

Zdanlivo aj I. Hrušovský hovorí o materiálnej jednote sveta, ale po prvé ako ontologické východisko zachraňuje či uvádza metafyzický pojem bytia, ktorý dopĺňa jeho tzv. „peratickosťou“ a po druhé materiálnosť modifikuje do podoby jej empiricko-subjektivistického chápania, takže de facto túto materiálnosť v zmysle Engelsovo i Leninovho chápania likviduje.

V presvedčení, že prekonáva „naivno-realistickú ontológiu“, zavádza I. Hrušovský nový termín: „peratické bytie“. Ako však rozumieť tejto terminologickej modernizácii, ktorá chce byť rozvinutím dialektického materializmu, keď si bez vysvetlenia, bez vyrovnania sa so starým významom vybral grécky

termín, ktorého pôvodný význam je jednoznačne metafyzický? Pôvodný grécky význam tohto slova *perate* — protikladná, vzdialená stránka, horizont; odvodené od *pératos*, *péras* — ležiaci na druhej strane, koniec, hranica — nedáva možnosť takto voľného použitia bez náležitého zdôvodnenia. „Peras“ v pôvodnom filozofickom význame znamenalo „protiklad apeironu“. [7, s. 470] Peratické bytie je teda bytím „za hranicami“, „za horizontom“, „ohraničené“ v protiklade k neobmedzenému, a tak sa nedá bez odôvodnenia jednoducho vymyslieť a zaviesť význam, podľa ktorého „peratickosť“ má znamenať „výraz *nejakého* poriadku“. [13, s. 432] „Peratické bytie“ I. Hrušovského sa takto javí ako nie náhodou reštaurovaný termín, lebo tak z hľadiska jeho pôvodného starogréckeho významu, ako aj z hľadiska vyjadreného obsahu „štrukturologie“ ako ontológie plní funkciu termínu na označenie metafyzického bytia za horizontom ľudského poznania.

Na rozdiel od F. Engelsa, ktorého sa akademik Hrušovský neoprávnene dovoľáva, vychádza jeho ontológia nie z kategórie hmoty-materie, ale z metafyzického pojmu bytia. Uznáva síce objektívnu existenciu bytia, ale len bytia a aby ho v tomto zmysle upravil v súlade so svojou koncepciou štrukturologie, uvádza jeho modifikáciu: vychádza z „holého“ bytia, ktoré je tzv. „peratické“. To má znamenať, že bytie „nie je chaotické, ale že je nejakým diferencovaným“. [12, s. 45] Čo však je v tomto bytí diferencované, čo je v ňom v „nejakom poriadku“, na čom sa zakladá jeho „peraticita“, ak nie je materiálne, ak v sebe nezahrňuje mnohotvárnosť materiálnej reality? Ako môže byť „*holé* [prázdne, neurčené] *bytie*“, ako tvrdí I. Hrušovský, „*predpokladom materiálneho bytia* [t. j. konkrétneho bytia, vecných určení skutočnosti, objektívnej reality, sveta, fakticity, obzoru]“? [12, s. 51] Podľa Engelsa nie je možné predmetom na základe konštatovania ich bytia a teda ani tomuto bytiu „dať nijaké ďalšie, spoločné alebo nespoľonné vlastnosti“, tým menej akúsi „peraticitu“ a ešte viac je to nemožné preto, že I. Hrušovský na úrovni tohto bytia predmetnosť, vecné určenia, objektívnu realitu neuznáva. Fakticky však nie bytie vôbec je predpokladom existencie predmetov, ale bytie predmetov, ich reálna existencia je predpokladom a zdrojom nášho pojmu bytia.

Zdá sa, že I. Hrušovský sa v chápaní bytia viac inšpiruje Heglom ako Engelsom. Ale už Hegel vedel a v súlade so svojím objektívne ideologickým zameraním to využíval, že „bytie samo, ako aj ďalšie určenia, a to nielen bytia, ale logické určenia vôbec možno považovať za definície absolútne, za *metafyzické definície boha*; presnejšie povedané, vždy len prvé jednoduché určenie nejakej oblasti a potom určenie tretie, ktoré znamená návrat z diferencie k jednoduchému vzťahu k sebe. Lebo definovať boha metafyzicky znamená vyjadriť jeho povahu *myšlienkami* ako takými.“ [8, s. 112] Prítom všade, kde sa u Hegla za idealistickou formou pretláča jeho objektívne zameranie, chápe skutočnosť vo vzťahu k subjektu nekantovským spôsobom. Tak je tomu aj s chápaním predmetnosti, keď napísal, že vedenie „vie o predmete len preto, že *predmet* jestvuje... Predmet však *jestvuje*... a je ľahostajný k tomu, či sa o ňom vie alebo nie; zostáva, aj keď sa o ňom nevie; vedenie však nie je, ak nie je predmet.“ [9, s. 106] Pre tieto rôzne vrstvy Heglovho filozofického učenia je možné nadväzovať na neho rozlične, materialisticky aj idealisticky. K materialistickému stanovisku však nestačí uznať objektívnosť nejakého bytia. Preto nestačí ani zdôraznenie, že „holé bytie nie je nijakým nebytím“. Takéto stanovisko je vlastné napríklad aj neotomizmu, jeho

konceptii realizmu, ktorý ide dokonca ďalej, lebo uznáva objektívnu existenciu boha aj objektívnu existenciu bytia hmotného sveta, pričom hmotný svet je svojou existenciou závislý od predpokladu bytia boha. Pojem peratické bytie teda pred idealizmom nič nezahrňuje a nielen, že neumožňuje odlíšenie materialistického a idealistického stanoviska, ale naopak, otvára dvere fideizmu. V tejto súvislosti plne platia s novou aktuálnosťou Leninove slová, podľa ktorých je naivné domnievať sa, že nové slovíčka či „nomenklatúra môže zmeniť filozofický smer“ (5, s. 92), alebo že „objektívnejšia“ terminológia môže zakryť subjektivistickú orientáciu. (5, s. 48) Ak I. Hrušovský môže predpokladať objektívnosť bytia a dokonca jeho „peraticitu“ v zmysle diferencovanosti — prečo nemôže predpokladať jeho materiálnosť?

Odpoveď dáva sám autor tým, že síce problematiku základnej filozofickej otázky prijíma, ale nerieši ju jednoznačne materialisticky. Píše: „Objektívna realita je teda zásadne a vždy *pólom*, objektívnym (recte: objektovým) *pólom* v dialektickej oscilácii „objekt — subjekt“. (12, s. 50) Objektívna realita teda existuje len vo vzťahu k subjektu a je od tohto vzťahu, t. j. od subjektu závislá. Na veci nič nemení, že sa tento vzťah nazve dialektickým. Fakticky sa mieša ontologická a gnozeologická rovina tohto vzťahu. Nerozlišuje sa, že v gnozeologickej rovine nie je možné objektívnu realitu (čo v dialektickom materializme znamená hmotu) stotožniť so subjektom, ak nechceme upadnúť do subjektívneho idealizmu a že v ontologickej rovine, ak chceme zostať na pozícii materialistického monizmu, musíme rátať s relativitou tohto protikladu, lebo aj subjekt ako vedomé bytie je ontologicky objektívnym, je súčasťou a výsledkom vývoja skutočnosti, ktorá je jednotná vo svojej materiálnosti. Toto odlíšenie je plne v súlade so známym stanoviskom V. I. Lenina, podľa ktorého „aj protiklad medzi hmotou a vedomím má absolútny význam len v medziach veľmi ohraničenej oblasti: v danom prípade iba v medziach základnej gnozeologickej otázky, čo uznať za prvotné a čo za druhotné, za týmito medzami je relatívnosť daného protikladu nesporná“. (5, s. 126) Ako vidieť, Lenin, vychádzajúc z materialistickej dialektiky, rozlišoval hranice jednotlivých rozmerov a rôzne úrovne filozofického obrazu skutočnosti (sveta prírody, spoločnosti, človeka a ich vzájomného vzťahu) jemnejšie a teoreticky presnejšie ako akýkoľvek štrukturalista.

V nadväznosti na K. Marxa a F. Engelsa, na ich nie akýkoľvek, nie „neutrálny“ a pod. monizmus, ale dialektickomaterialistický monizmus definoval V. I. Lenin hmotu známym spôsobom: „Hmota je filozofická kategória na označenie objektívnej reality, ktorá je daná človeku v jeho pocitoch, ktorú... odrážajú naše pocity, pričom jestvuje nezávisle od nich“ (4, s. 110) a to znamená i nezávisle od našej skúsenosti (trebárs aj na úrovni „hlbinnej empirie“), lebo „za slovom „skúsenosť“ — hovorí Lenin — sa môže nesporne skrývať tak materialistický, ako aj idealistický smer vo filozofii a tak isto i humeovský a kantovský smer, no ani definícia skúsenosti ako predmetu skúmania, ani jej definícia ako prostriedku poznania ešte nič nerieši v tomto ohľade“. (4, s. 130) Preto Lenin zdôrazňuje, že nie je možné zamieňať „učenie o tej či onej stavbe hmoty s gnozeologickou kategóriou, zamieňať otázku týkajúcu sa nových vlastností nových foriem hmoty... so starou otázkou prameňov nášho vedenia“ (4, s. 110) a uznanie vlastnosti hmoty: *existovať nezávisle od vedomia* pokladá za základný predpoklad materialistického stanoviska vo filozofii. Toto stanovisko môže byť na rozdiel od dialektického

materializmu rozlične obmedzené a modifikované mechanicky až antidiagnosticky, ale bez neho nie je vôbec možné hovoriť o materializme a najmä nie o dialektickom materializme.

I. Hrušovský sa hlási k Leninovi a odvoláva sa na neho napríklad takto: „Máme na pamäti Leninove slová, že marxizmus nie je nijaká sekretárska a skostnatelá náuka, ale že je centrálnou vedeckou teóriou a metódou rozvoja svetovej filozofie. Práve marxistická dialektika je účinným prostriedkom boja proti ideovej meravosti, sofistike a eklekticismu, umožňuje vybadať tep doby a riešiť jej problémy.“ (10, s. 368) Ako však rozumieť tomuto spôsobu prihlásenia sa k Leninovmu odkazu, keď na druhej strane I. Hrušovský pri riešení takej principiálnej otázky ontológie, ako je pojem hmoty, pojem objektívnej reality, nielenže Leninovu definíciu hmoty doslova neberie na vedomie a obchádza ju, ale navyiac ju fakticky vyvracia z podobných subjektivisticko-empiristických pozícií, ktoré Lenin kriticky odmietal? Naše tvrdenie, hoci sme ho vyslovili ako otázku, je možné dokázať. I. Hrušovský totiž na základe toho, že ontologizuje empiristické chápanie vzťahu objektu a subjektu, pričom mimo subjektu necháva iba „peratické bytie“, umiestňuje objektívnu realitu, hmotu do „kognitívno-praktickej aktivity“ subjektu a robí z nich neopozitivistickým spôsobom iba logické konštrukcie. Na rozdiel od Leninovho gnozeologického definovania hmoty podáva túto definíciu: „Materiá alebo hmota je... ontologická kategória na označenie totality *empirického* — podčiarkol T. H. — [hlbinne empirického] bytia.“ (12, s. 47) Pritom už vieme, že za empirické bytie pokladá bytie, ktoré už nie je mimo nášho vedomia, ale je „spredmetnené“ v subjekte. Svoje stanovisko vyjadruje ešte výraznejšie, keď doslova napísal, že „bytie mimo môjho vedomia“ (a *nie objektívna realita*) — podčiarkol T. H. — je *pozadím* konkrétneho bytia, ktoré v procese prakticko-teoretickej aktivity postupne *anektujeme* a takto transformujeme na konkrétnu a premenlivú skutočnosť, na materiálnosť“. (10, s. 363) Hmota teda nie je objektívna realita, ktorá existuje nezávisle od nášho vedomia — ako ju vymedzuje Lenin, ale podľa I. Hrušovského hmota je subjektom transformované bytie osebe, ktoré sa stáva objektívnou realitou až v našom subjekte, až ako bytie pre nás. Toto však ozaj už nie je materializmus. Takúto hmotu a takéto bytie môže uznať akýkoľvek idealista.

Preto nie je v sledovaných súvislostiach takejto „štrukturoológie“ náhodné, že I. Hrušovský nielen neberie na vedomie Engelsovo alebo Leninovo vymedzenie podstaty materializmu, ale dáva svoje vymedzenie. Podľa jeho vymedzenia „materialistický postoj záleží na empiricky podloženom predpoklade, že existuje vždy možnosť ďalších kognitívnych výdobytkov a že existuje vždy možnosť odporu bytia a reality, ktorý svojou praktickou aktivitou prekonávame“. (12, s. 151) Aký odpor bytia, ak sme videli, že nie je materiálne a aký odpor reality, ak sme videli, že neexistuje mimo „kognitívno-praktického subjektu“? Týmto stanoviskom síce I. Hrušovský čiastočne koriguje agnosticistické dôsledky neopozitivismu akýmsi deklarovaným gnozeologickým optimizmom, ale súčasne v ňom odstupuje od marxisticko-leninského chápania materializmu.

Zdá sa, že k vytvoreniu tejto koncepcie „štrukturoológie“ ako ontológie bola použitá možnosť, ktorú poskytuje gnozeológia neopozitivismu. Túto možnosť vyjadril Carnap, keď napísal, že „prijať svet vecí neznamená nič iné ako akceptovať určitú formu jazyka, inými slovami, prijať pravidlá pre tvo-

renie výrokov a ich testovanie, uznanie alebo odmietnutie. Prijatie jazyka vecí vedie na základe uskutočnených pozorovaní aj k tomu, že uznávame, veríme alebo tvrdíme určité výroky.“ Carnap vzápätí dodáva, že „téma o reálnosti sveta však nemôže byť medzi týmito výrokmí, keďže sa nedá formulovať v jazyku vecí a, zdá sa, ani v nijakom inom teoretickom jazyku“. (6, s. 322) I. Hrušovský sa pokúsil o nemožné. Vyjadril v jazyku dialektického materializmu filozofické princípy neopozitivismu. Zabudol, alebo si neuvedomil, že podstata teórie dialektického a historického materializmu nie je v jeho jazyku, ale v obsahovo-teoretickej hodnote jeho kategórií, zákonov a princípov. Výsledkom tohto pokusu nemohlo byť nič iné, ako eklektické spojenie jazyka marxisticko-leninskej filozofie s ontologickými dôsledkami neopozitivistickej gnozeológie [k tomu Hegel, metóda štrukturalizmu a pod.]. Tieto dôsledky formuloval už citovaný Carnap napríklad takto: „Externé otázky, týkajúce sa reality fyzikálneho priestoru a fyzikálneho času, sú pseudootázky.“ A za takúto pseudootázku pokladá otázku akejkoľvek reality za hranicami vedomia, t. j. za internými hranicami teoretického systému. „Pojem reality“ pokladá za „nemetafyzický pojem“ len v hraniciach čistej teórie a jej systému a „byť reálnym znamená vo vedeckom zmysle — pre Carnapa — byť prvkom daného systému“. (6, s. 327 a 321) Teda do inej reči preložená subjektívno idealistická téza Berkeleyho, podľa ktorej „byť znamená byť vnímaný“. I. Hrušovský do tejto línie vniesol len terminologickú zmenu, lebo bytie (holé, peratické) ponechal v jeho metafyzickej podobe mimo subjektu (tým sa otvára priestor pre objektívny idealizmus), ale byť reálnym, byť materiálnym pre neho taktiež znamená byť sprítomným v subjekte (tým sa otvára priestor pre subjektívny idealizmus).

J. Zelený vo svojom príspevku *Ku kritike štrukturalizmu* poukázal na to, že pre Carnapovo neopozitivistické stanovisko je typické chápanie štruktúry ako „štruktúry vzťahov“ a že takto vymedzený pojem štruktúry je spojený so „subjektívne idealistickou gnozeológiou a ontológiou [tzv. „konštitučnou teóriou], ktorá tvrdí, že všetko, čo nepatrí k štruktúre, je subjektívne a navyše samotné štruktúrne pojmoslovie chápe nie ako idealizovaný abstraktný odraz štruktúrnych charakteristík reálneho sveta, ale ako produkt nejakej „neutrálnej“ konštitúcie, pri ktorej koniec koncov sú pojem a predmet totožné. To je však číry subjektívny idealizmus, tentoraz matematicko-logicky modernizovaný.“ (21, s. 241). Táto charakteristika a jej hodnotenie plne platí aj na násos Carnapovho neopozitivismu v koncepcii „štrukturologie“, ktorá vyprovokovala tento ohlas.

Už na pôde samého štrukturalizmu pochopil J. Piaget ako jeden z jeho predstaviteľov ohraničenosť, najmä statickosť jeho metódy a začal ho dopĺňať niektorými elementmi subjektívnej dialektiky (napr. genetické hľadisko, totalita, relativita úrovní a pod.). Takýto prístup má však svoje obmedzené možnosti, lebo neprestáva byť v zajatí základných východísk, ktoré mieru uplatnenia dialektiky ohraničujú. Tieto obmedzenia u Piageta navyše vyplývajú z toho, že štrukturalizmus chápe ako čistú metódu, ktorá „v tejto miere, v akej sa stáva doktrínálnou, vedie k mnohosti doktrín“. (17, s. 133) Inými slovami, priznáva zlučiteľnosť štrukturalizmu s filozoficko-teoretickým pluralizmom. Videli sme, že I. Hrušovský sa tiež pokúsil spojiť štrukturalizmus s dialektikou, dokonca marxistickou. Ak porovnávame tieto dva pokusy, potom cesta Piageta vyznieva ako približovanie sa k dialektike v dôsledku

pochopenia obmedzenosti štrukturalizmu, v mene ktorého vystupuje. A naopak, cesta I. Hrušovského, ktorý vystupuje akoby z pozície marxisticko-leninskej dialektiky, vyznieva ako rozloženie materialistickej dialektiky v metóde štrukturalizmu a s ňou spojenej gnozeológie neopozitivismu. Ontologickým dôsledkom je otvorenie priestoru pre zámenu dialektického materializmu idealizmom. Na podstate veci nič nemení, že sa to robí v mene skutočne vedeckej filozofie a tvorivého filozofického myslenia.

V tomto príspevku som sa snažil preskúmať vzájomný vzťah koncepcie „štrukturalógie“ ako metodológie a ontológie, ako ju chápe akademik I. Hrušovský a marxisticko-leninskej filozofie. Na základe dôvodov, ktoré som uviedol v texte, môžem v závere zhrnúť svoje stanovisko takto: marxisticko-leninská filozofia nie je zlučiteľná so „štrukturalógiou“ ako metodológiou a ontológiou a pokus o ich zlúčenie môže viesť iba k revízii základných princípov marxisticko-leninskej filozofie.

LITERATÚRA

1. MARX, K.: Základy kritiky politickej ekonómie. Rukopisy Grundriessə. I. Bratislava 1972.
2. MARX, K. — ENGELS, F.: Malé ekonomické spisy. Bratislava 1965.
3. ENGELS, F.: Anti-Dühring. Bratislava 1954.
4. LENIN, V. I.: Materializmus a empiriokriticizmus. Bratislava 1952.
5. LENIN, V. I.: Filozofické zošity. Spisy zv. 38. Bratislava 1961.
6. CARNAP, R.: Empirizmus, sémantika a ontológia. In: Antológia z diel filozofov, Logický empirizmus a filozofia prírodných vied. Bratislava 1968.
7. Enciclopedia filosofica, volume IV. Firenze 1967.
8. HEGEL, G. W.: Logika. Bratislava 1961.
9. HEGEL, G. W.: Fenomenologie ducha. Praha 1960.
10. HRUŠOVSKÝ, I.: K problémom ontológie. Filozofia 1974, č. 4.
11. HRUŠOVSKÝ, I.: Dialektika ľudského bytia. Filozofia 1975, č. 4.
12. HRUŠOVSKÝ, I.: Dialektika bytia a kultúry. Bratislava 1975.
13. HRUŠOVSKÝ, I.: Niektoré aktuálne otázky ontológie. Filozofia 1976, č. 4.
14. Metodologičeskije voprosy obščestvennych nauk. Moskva 1971.
15. NOVINSKIJ, I. I.: Poňatie svjazí v marksistskoj filosofii. Moskva 1961.
16. PANCCHAVA, I. D. — PACHONOV, B. J.: Dialektičeskij materializm v svete sovremennoj nauki. Moskva 1971.
17. PIAGET, J.: Štrukturalizmus. Bratislava 1971.
18. Sovremennye problemy materialističeskoj dialektiki. Moskva 1971.
19. UVIDERSKIJ, V. I.: O dialektike elementov i struktury. Moskva 1962.
20. UJEMOV, A. I.: Veščí, svojstva i otnošenija. Moskva 1963.
21. ZELENÝ, J.: Ke kritice štrukturalizmu. Filosofický časopis 1976, č. 2.