

OD LOGU K MÝTU (Iracionalizmus a pseudohistorizmus vo fenomenologickej koncepcii vedy) I.

JOZEF PIAČEK, Katedra marxisticko-leninskej filozofie FFUK, Bratislava

PIAČEK J.: From Logos to Myth. (Irrationalism and Pseudo-Historicism in the Conception of Science of Husserl's Phenomenology.) — I.

Filozofia 38, 1983, №. 5, p. 626.

The first part of the paper *From Logos to Myth* elaborates more fully the characteristics of the difference between the Marxist-Leninist and phenomenological approach to the real starting-point of the scientific cognition. The author concentrates critically on the phenomenological conception of teleologism and the horizon-like structure (Horizonthaftigkeit) of the approach to the historic development of theoretical appropriation of the world and preconditions of its existence, characterized by Husserl as „Lebenswelt“. In the end he outlines some possibilities how to deepen the criticism of phenomenologic approaches of the development of scientific cognition and the related conceptions.

„Keď začínam filozofovať, vždy už predpokladám svoju existenciu“ (21, s. 227), to je postulát, z ktorého vychádza hermeneutická fenomenológia.¹ Nemyslí sa tu pritom „na moje ‚bytie‘ in abstracto, ako sa nazdával Descartes, lež na moju existenciu teraz a tu; a toto má svoje dôsledky pre moje myslenie. Filozofujem napríklad ako niekto, kto vyrástol v kultúrnom okruhu Západu, kto si osvojil určité duchovné dedičstvo. Aj keby som sa podľa Descartovho príkladu zatvoril do svojej izby a meditoval v úplnej osamelosti, nemohol by som zabudnúť, ako sa druhí filozofi pokúšali zvládnuť problémy, ktoré ma teraz zamestnávajú... Boli by prítomní v mojej pracovni, aj keby som zamlčal ich prítomnosť. Filozofujem vždy spolu s inými, pretože moja konkrétna existencia je koexistencia. Je preto zbytočnou námahou chcieť skonštruovať systém vo vzduchoprázdne.“ (21, s. 228) Podobným spôsobom uvažuje aj Husserl v záverečných partiách svojej *Krízy európskych vied* a rukopisoch s nimi súvisiacich.

Ako hermeneutickú v tomto zmysle možno označiť predovšetkým Husserlovu koncepciu historicko-filozofickej analýzy, ktorú Husserl nazýva „sprítomňujúcou spomienkou na našich filozofických praotcov“. Postupy, ktoré Husserl pri tejto príležitosti rozpracúval a zároveň sa pokúšal aplikovať na výskum vývinu vedeckého poznania, sa aktualizujú a systematizujú v buržoáznych dejinách vedy v priebehu sedemde-

¹ Predložená štúdia nadväzuje priamo na štúdiu 14 (pozri LITERATÚRA), kde sa podáva pokus o vymedzenie pojmu hermeneutickej fenomenológie a ďalších pojmov.

siatych rokov. N. V. Motrošilova navyše ukazuje, že u Husserla vonkoncom nešlo len o dajaký exkurz. Motrošilova pritom argumentuje tým, že táto koncepcia zaujíma azda najdôležitejšie miesto v repertoári samozdôvodňujúcich procedúr Husserlovej fenomenológie. [12, s. 226—227] Husserl, pokúšajúci sa prekonať karteziánske predsudky svojej filozofickej pozície, čoraz širšie tematizuje spoločensko-historické okolnosti svojho filozofovania (teoretického osvojovania si sveta vôbec), ktoré tvoria súčasť toho, čo nazýva životným svetom. Husserlov obrat k niektorým historicko-spoločenským súvislostiam teoretického osvojovania si sveta človekom komentuje Motrošilova takto: „Súčasnoscť, aktuálnoscť analýzy chápe Husserl ako hlavné východisko, ale v jeho výklade nadobúda taký široký zmysel, že zahrnuje aj dejiny filozofie (a dodajme aj dejiny vedy, pozn. J. P.), vopred ‚sprítomnené‘, aktualizované.“ [12, s. 227] Motrošilova vzápätí uvádza pasáž z *Krízy*, ktorá vyznieva úplne v duchu hermeneutiky: „Filozof, ktorý žije v prítomnom svete ľudí, v prítomnosti svojho národa a s týmto národom v súčasnej Európe, má v tejto prítomnosti pôdu svojho aktuálneho pôsobenia, ktorého účinok dopadá zasa priamo na túto prítomnosť.“ Husserl pritom túto prítomnosť chápe aj ako „totálny súhrn filozofickej koexistencie, celé dejiny filozofie a filozofov, dejinne motivovaných filozofov. Filozof, ktorý takto koná v rámci svojej životnej úlohy, pričom ho ovplyvňuje a zodpovedajúcim spôsobom motivuje prostredie, ktoré ho obklopuje, je predovšetkým a vždy motivovaný filozoficky účinným okolitým svetom filozofov a ich myšlienkami siahajúcimi až do najvzdialenejšej minulosti. Takýto *obklopujúci ho svet, siahajúci retrospektívne až k zrodu filozofie a filozofickej generativity, je jeho živá prítomnosť*. V tomto okruhu má svojich spolupracovníkov, svojich partnerov, vedie rozhovory s Aristotelom, Platónom, Descartom, Kantom atď.“ [5, s. 526—527; 12, s. 227]

Podľa Motrošilovej by idea aktualizácie dejín sama osebe „sotva mohla vyvolať námietky, keby nesúvisela so stratou objektívnej sily historickofilozofickej analýzy, keby nevedla ku skresľovaniu vnútorných zákonitostí procesu rozvoja filozofického myslenia v jeho celistvosti i v špecifiku jednotlivých období. Ale práve takto je to u Husserla.“ [12, s. 227] Husserlova analýza historicko-filozofického vývoja i vývoja vedy sa totiž riadi princípom teleologizmu. A princípom teleologizmu sa riadia aj úvahy Husserla o ostatných zložkách východiska vedeckého poznania ako súboru podmienok jeho existencie v ich historickom priereze. Preskúmame teda podrobnejšie problém Husserlovho teleologizmu a s ním úzko (ako uvidíme) súvisiaci problém horizontovosti.

Husserl, ako je známe, bezprostredne nadviazal na brentanovskú koncepciu intencionality. Dôraz položil na „aktovú“ stránku súčastí významového materiálu, pričom dospel k názoru, že tieto akty sú určitým spôsobom artikulované, vyznačujú sa špecifickými časovými cha-

rakteristikami, sú určitým spôsobom hierarchizované a že samy sú prístupné racionálnej reflexii.

Bez ohľadu na interpretačné diferencie, ktoré, pravda, neprekračujú rámec idealizmu, no zato vedú k mnohým nejasnostiam, dvojazyčným formuláciám a z nich vyplývajúcim protirečeniam, v rôznych obdobiach svojho myšlienkového vývoja Husserl sa sústreďuje na výskum a analýzu mimovedeckého a predvedeckého osvojovania si sveta človekom (v Husserlovej terminológii: postoja človeka k svetu), pričom sa snaží odhaliť jeho funkciu pri zdôvodňovaní vedeckého poznania čiže jeho tzv. zakladajúcu funkciu (fundierende Funktion) vzhľadom na teoreticko-kognitívny spôsob osvojovania si sveta. V *Krisis* z tohto hľadiska predstavuje kľúčové miesto tematizácia týchto dvoch zložiek životného sveta pod titulom naivno-prirodzeného priameho postoja (naiv-natürlichen Geradehineinstellung) a dôsledne reflexívneho postoja (konsequent reflexive Einstellung) čiže transcendentálnofenomenologického postoja. [5, s. 166] Transcendentálnofenomenologický postoj sa podľa Husserla vyznačuje dôslednou zameranosťou na miesto vzniku vedomia sveta, v ktorom sa odohráva údajne všetka činnosť človeka v prirodzenom postoji k svetu. Hoci transcendentálnofenomenologický postoj už predpokladá fungujúci prirodzený postoj, až zaujatím prvého je podľa Husserlovho presvedčenia možné preniknúť do fungovania prirodzeného postoja. Vedúcou ideou Husserlovej snahy zaujať transcendentálnofenomenologický postoj a zdôvodniť jeho potrebu je myšlienka horizontu, ktorej zavedenie do fenomenológie som sledoval v štúdií 15. Tu si budem všímať systematické miesto tohto pojmu v Husserlovom myslení, konkrétne v kontexte s jeho teleologizmom.

Keď podľa Husserla subjekt zaujíma naivnoprirodzený priamy postoj k svetu, nezáleží na tom, či pri každodennom, umeleckom, náboženskom, vedeckom alebo filozofickom osvojovaní si sveta *zameriava sa na* (ist gerichtet auf) predmety vlastného životného prostredia (Umwelt) ako také, na *jednotlivé* predmety alebo na ich súbory ako jednotlivé. Husserl tu ako dominantný znak teda vyzdvihuje zaujatosť jednotlivým.

Všimnime si najprv zameranostnú stránku postoja človeka k svetu, ako ju skúma Husserl. Zameranosť subjektu označuje termínom „intencionalita“. Analýzou intencionalnosti každej ľudskej činnosti (presnejšie jej vedomej stránky, pretože len a výhradne ňou sa Husserl zaoberá) dochádza k vypracovaniu svojej koncepcie sveta a miesta vedeckého poznania v ňom.

Pod intencionalnosťou Husserl rozumie „fungovanie“ vedomia, čiže tie procesy v komplexe osvojovania si sveta človekom, ktoré umožňujú, aby vedomie bolo vedomím niečoho alebo ináč povedané, aby niečo bolo vedomiu dané. Pri analýze procesov fungovania vedomia však Husserl abstrahuje od ostatných procesov v komplexe osvojovania si sveta a takto abstrahované fungovanie vedomia navyše vyhlasuje za od nich *nezá-*

vislé. Táto chybná myšlienková operácia negatívne poznamenáva celú ďalšiu Husserlovu analýzu, pretože procesy fungovania vedomia nedovoľuje skúmať aj v ich kauzálnej podmienenosti, pokiaľ ide o bytie nezávislé od nich. Týka sa to predovšetkým možnosti javenia sa, danosti procesov fungovania vedomia tomuto vedomiu samému. Husserl na takto izolovanom pracovnom poli môže iba *konštatovať* zvláštnosti javenia sa vedomia sebe samému bez toho, že by vedel *vysvetliť* alebo aspoň naznačiť vysvetlenie, prečo nevyhnutne k týmto zvláštnostiam dochádza.

Dôsledkom toho je, že sa Husserl odvoláva prosto na chcenie a motiváciu, že bude čistá teleologická koncepcia procesu fungovania vedomia, jeho zmien a vývoja: „Vedomie je neustále dianie. Vedomie však nie je iba následnosťou zážitkov, prúdom v tom zmysle, v akom chápeme nejaké objektívne prúdenie. Vedomie je nepretržité dianie v zmysle nepretržitého konštituovania objektív v nepretržitom stupňovitom *procese*. Vedomie je dejinami, v ktorých niet prerušení (nie *abbrechende Geschichte*). A dejiny sú stupňovité konštituovanie stále vyšších útvarov zmyslu, konštituovanie, ktorým preniká a ktoré ovláda imanentná teleológia.“ (3, s. 218—219) Teleologický alebo presnejšie jednostranne teleologický prístup však nevyhnutne vedie k teológii.² Husserl sa k tomuto dôsledku neváha priznať, napr. v liste katolíckemu teológovi Erichovi Przywarovi z 15. júla 1933 alebo Danielovi Feulingovi z 30. marca 1933. (20, I., s. 86 pozn. 2). Spiegelberg o tom doslova píše: „Husserl dúfal, že jeho fenomenológia, a *najmä jeho teleologická interpretácia vedomia* (podč. J. P.), iste časom prospeje a bude nápomocná teologickému nazeraniu (theological insight).“ (20, I., s. 86)

Jeden z prvých pokusov o výdatné teologické využitie fenomenológie, no najmä Husserlovej koncepcie vedomia, predstavuje práca J. Heringa *Fenomenológia a náboženská filozofia. O teórii náboženského vedomia*. (2) V kapitole *Teológia v rámci fenomenologickej filozofie* Hering vychádza z „husserlovskej teleológie“, ktorá však prekračuje dokonca hranice vedomia a vzťahuje sa na celé univerzum. Husserl podľa Heringa uznáva „existenciu tejto teleológie v univerze a takisto uznáva možnosť ďalšieho druhu úvah, a sice náboženských, ktoré nás môžu priviesť k teológii (qui pourraient également mener à la théologie)“. (2, s. 101)

Myšlienka boha u Husserla vystupuje prinajmenšom v dvojakej podobe:

1. Ako idea epistemologického boha, ktorej Husserl neprisoval teologický význam.

2. Ako posledný cieľ fungovania vedomia, jeho konštitutívnych

² „V každom prípade k teológii vedie predstava o prograse ako prírodnými príčinami nepodmienennej tendencii javov tej alebo onej sféry skutočnosti k vyššiemu stupňu organizovanosti a dokonalosti.“ 9, s. 75).

funkcií. Tu už ide o teologickú problematiku. Je síce pravda, že v Husserlových spisoch nerozhoduje otázka, či tento boh má alebo nemá osobné bytie [20, I., s. 86], no zároveň treba konštatovať, že tieto — ako hovorí Spiegelberg — „teologické rudimenty“ mohli pokojne využiť protestantskí i katolícki teológovia, čomu Husserl sám vedome otváral cestu.

Netreba tu špeciálne zdôrazňovať, že Husserlovo prijatie objektívno-idealistického predpokladu hypostazovaného pojmu boha protirečí jeho základnému postulátu bezpredpokladovosti filozofie a v súvislosti s jeho celkovým subjektívno-idealistickým zameraním vedie k eklekticismu.

Vráťme sa teraz k zvláštnostiam javenia sa vedomia sebe samému. Jednou z takýchto zvláštností je skrytosť procesov fungovania vedomia jemu samému. Podľa Husserla si je vedomie v tomto zmysle skryté dvojako: 1. Úplne, a to vtedy, keď je plne zaujaté predmetom, na ktorý sa zameriava. V takejto úplnej anonymite je vedomie človeka v naivno-prirodzenom priamom postoji, keď síce funguje, no nevie o tom. 2. Avšak aj vtedy, keď sa vedomie odhalí sebe samému vo svojom fungovaní, vo svojej fungujúcej intencionalite (*fungierende Intentionalität*) a začne vykladať toto fungovanie, zostáva si nepretržite anonymné, temným spôsobom dané práve ako toto odhaľujúce a vykladajúce: zostáva mu tentoraz skryté jeho fungovanie zodpovedné za toto odhaľovanie a vykladanie. Toto je tzv. kontinuálna skrytosť vedomia sebe samému. Intencionalita, fungovanie vedomia je vždy sebaoprekráčovaním, daným síce kontinuálne, no vždy len na spôsob horizontu, daným síce, javiacim sa, no vždy len nejasne, okrajovo, *parergicky*. (porov. 1, s. 93—94) Nech je to, na čo sa vedomie zameriava, čímkoľvek, vecou vonkajšieho sveta alebo ním samým, vždy je to sprevádzané nejasne spoludaným (*Mitgegebenes*). Toto nejasne spoludané označuje Husserl ako „horizont“, ktorý sa nikdy nemôže stať „jasne daným“, pretože akonáhle by sa naň zameralo vedomie s cieľom urobiť ho jasne daným, zasa by toto dané obklopoval nejasne spoludaný horizont.

Nakoľko horizontovým spôsobom je podľa Husserla dané všetko, nielen to, na čo sa vedomie zameriava, ale aj jeho podstata, intencionalita, ktorej podľa Husserla vďačíme za sám zmysel všetkého javiaceho sa pre nás, je tematizácia horizontu podmienkou plného uvedomenia si a pochopenia reálneho východiska vedeckého poznania ako súboru jeho okolností, podmienok, Husserlom označovaného ako „životný svet“. Neustále ustupujúcim, no stále uvedeným špecifickým spôsobom daný horizont, z ktorého sa nikdy nemôže vymaniť tematizácia čohokoľvek čo ako široko daného, je podľa Husserla „svet“ (*Welt*). Vlastnosť „byť vždy v horizonte“ Husserl zasa označuje ako „horizontovosť“ (*Horizonthaftigkeit*).

Schopnosť uvedomiť si a tematizovať fenomén horizontovosti vyhlasuje Husserl za kritérium delenia spôsobov osvojovania si sveta človekom,

husserlovsky povedané — postojov človeka k svetu i sebe samému. Podľa tohto kritéria možno postoje rozdeliť v zásade do dvoch skupín: v prvom prípade si subjekt osvojuje svet a jeho súčasti tak, že ako jedine skutočné, prípadne v modalitách skutočnosti, t. j. ako možné, pochybné a pod., si uvedomuje jednotlivé predmety a svet ako súbor týchto predmetov. Pozadie (Hintergrund) a vôbec horizontová stránka týchto predmetností zostávajú nepovšimnuté. (5, s. 172) To je práve v Husserlovej koncepcii osvojovanie si sveta v naivno-prirodzenom postoji. Všetky mody osvojovania si sveta človekom však možno podľa Husserla na základe určitých myšlienkových operácií (najmä fenomenologickej redukcie a epoché) previesť do nového postoja, v ktorom ako téma vystupuje aj horizontovosť. Tento nový druh postoja Husserl označuje ako „dôsledne reflexívny“ alebo „transcendentálnofenomenologický“, umožňujúci skúmať aj intencionálne pozadie reálneho východiska vedeckého poznania. Tieto Husserlove názory zahrnujú idealistické predpoklady.

Fenomén horizontovosti predstavuje podľa N. V. Motrošilovej „svojrázny dialektický mechanizmus, ktorý akoby ‚založený‘ na individuálnom vedomí od začiatku garantuje súčasné uvedomovanie si jednotlivého (otdelného) a celostného...“ (11, s. 498) Husserl však skúma tento mechanizmus čisto imanentisticky, pretože horizont chápe len ako to, čo je spoludané vo vedomí, nikdy nie však aj ako to, čo je spoludané niečomu nezávislému od vedomia. Súvisí to s Husserlovým subjektívno-idealistickým chápaním danosti, so stotožňovaním danosti s danosťou pre vedomie a vo vedomí, a čo za svoj výskyt vo vedomí vďačí *výlučne aktivitám vedomia*. Oprávnenosť špeciálneho výskumu dialektického mechanizmu synchrónneho javenia sa vecí v ich kontexte nemožno prehnáť v tom zmysle, že sa obmedzíme iba na štúdium dát nášho vedomia. No to robí práve Husserl, pretože javy (javiace sa) stotožňuje s javmi (s javením sa) v našom vedomí. Jav a javenie sa je podľa Husserla nemysliteľné aj ako čosi nezávislé od nášho vedomia. Marxisticko-leninská filozofia pristupuje k problému „synchrónneho javenia sa vecí v ich kontexte“ ináč. Ukazuje, že táto „synchrónnosť“ sa vyskytuje už nezávisle od vedomia a je prejavom čohosi omnoho hlbšieho než vedomie. Ukazuje, „že na svete neexistujú ‚veci‘, ktoré by boli úplne izolované, ktoré by boli mimo všeobecnej súvislosti, ale že vždy existujú veci v sústave vzájomných vzťahov. A táto sústava vecí navzájom na seba pôsobiacich (to, čo Marx práve nazýva konkrétnosťou), je vždy niečím určujúcim, a teda aj logicky prvotným vzhľadom ku každej jednotlivej zmyslovo vnímateľnej veci.“ (6, s. 424) Z tohto hľadiska možno ukázať nielen to, že dochádza k obmedzeniu pohľadu len na jednotlivé, čo Husserl konštatoval v súvislosti s výkladom tzv. prirodzeného postoja, ale aj *prečo* dochádza k tejto „nadvláde“ jednotlivého. V pôvodnom naivnom postoji totiž skutočne dochádza k pohlteniu záujmu jednotlivým: jednotlivé predmety, ich súbory a napokon svet, avšak v marxisticko-leninskej

filozofii chápané ako „určitá sústava pôsobiacich vecí, určitá sústava ich vzťahov (t. j. ‚konkrétne‘)“ sa najprv javia „len v akomsi zlomkovitom čiastkovom prejave, t. j. abstraktne“. (6, s. 424) Celá ťažkosť teoretickej analýzy potom „spočíva v tom, že nesmieme ani ‚vzťah‘ medzi vecami chápať abstraktne, ako zvláštny, samostatný predmet, ani naopak ‚vec‘ ako zvláštny predmet, existujúci mimo sústavy vzťahov k iným veciam, ale že musíme pochopiť každú vec ako prvok, moment určitej konkrétnej sústavy vzájomne na seba pôsobiacich vecí, ako konkrétne jedinečný prejav istej sústavy ‚vzťahov‘“. (6, s. 424) Podobne sa na vec dívajú aj iní marxisticko-leninskí filozofi. (19, s. 27 an.) V dialekticko-materialistickej filozofii sa tvrdenie, že „každý jav (vec, udalosť atď.) sa vždy rodí, existuje vo svojej určenosti a potom hynie v lone určitého konkrétneho celku“, vzťahuje predovšetkým na objektívnu skutočnosť, až ktorej odrazom je vedomie: „Konkrétne — ako skutočnosť chápaná vcelku, vo vývoji, v zákonitom členení — je vždy niečím prvotným vo vzťahu k abstraktnému (ak chápeme toto abstraktné ako jednotlivý, relatívne izolovaný moment skutočnosti alebo ako myšlienkový, slovne zachytený odraz). Zároveň akákoľvek konkrétnosť existuje prostredníctvom svojich vlastných diskrétnych momentov (vecí, vzťahov) ako ich špecifická konkretizácia, syntéza, jednota.“ (6, s. 425) Husserl však túto jednotu, túto syntézu vyhradzuje subjektu, jeho „fungujúcej intencionalite“. Neustále a nevyhnutne prítomným spoludaným a napokon aj všeobšiahlym (alles umfassendes) spoludaným, t. j. svetom, je podľa Husserla iba to, čo je subjektívne dané ako výsledok fungujúcej intencionality. *To, čo podľa Husserla subjektu nie je dané, nie je*. Ak Husserl hovorí „objekt vo svete“, tak to znamená len toľko, že „jasne subjektu daný objekt je v nejasne subjektu spoludanom horizonte“. U Husserla „javiť sa“ = „javiť sa vedomiu“. U Husserla je už vlastne všetko nejakým spôsobom javiace sa subjektu, ibaže to nie je prítomné jasne, ale iba spoluprítomné nejasne a takto subjektom trebárs „nepovšimnuté“. Husserl zastáva názor, že všetko je už vedomiu nejako vopred (a priori) dané (Vorgegebenheit) a so všetkým sme už nejako vopred (a priori) oboznámení (Vorbekanntheit). Podľa Husserla niet ničoho, čo by sa už tak alebo onak nevykazovalo vedomiu. Svet je podľa neho koextenzívny vedomiu. Povaha bytia za horizontom u Husserla nie je otázka otvorená, ale a priori zodpovedaná: je to bytie subjektívne vykázaťelné a od subjektu závislé. Prevdivosť odpovede na otázku povahy bytia za horizontom nie je u Husserla v postupe, v pokračovaní, ale na začiatku. Na začiatku je podľa neho jasné (= evidentné = pravdivé) čo a aké je toto bytie, lenže si to nedokážeme vraj hneď na začiatku, t. j. v prirodzenom, predreflexívnom postoji všimnúť. Preto proti Husserlovmu *subjektivismu* treba stavať materializmus, no zároveň tak, že proti jeho metafyzickému subjektivismu sa postaví aj *dialektický materializmus*. To, že jestvuje aj niečo, čo nie je dané subjektu a čo je od neho nezávislé, treba doplniť v tom zmysle, že toto nezávislé nemožno a priori určiť. To, čo subjektu

nie je dané, sa postupne stáva subjektu daným, tento proces má však asymptotickú povahu.

Súhrnne možno k predchádzajúcemu výkladu povedať toto: Teleologizmus v období Husserlovho života v jemnejších formách uchovával pri živote motívy náboženského, najmä kresťanského pertraktovania dejinného procesu a reality vôbec. V tomto období sa konštruujú rôzne subjektivistické schémy hypostazované ako zvláštny základ celého dejinného vývoja. „Stretávame sa tu s veľmi rozšírenou ilúziou, kedy sa nejaký v dosiahnutej etape historického vývoja požadovaný cieľ vydáva za prvú hybnú silu dejín.“ (18, s. 15) Husserlov teleologizmus je typickým príkladom takéhoto postupu. A taktiež možno na Husserla vziať dôsledok, ktorý L. V. Skvorcov vyvodil z rozboru teleologickej interpretácie dejín, a to, že činnosť subjektu sa takýmto spôsobom „orientuje nie podľa vedeckej reflexie reálnych historických okolností, ale prostredníctvom ich predchádzajúceho subjektivistického filozoficko-ideologického prehodnotenia“. (18, s. 15) Takéto predchádzajúce subjektivistické filozoficko-ideologické prehodnotenie reálnych historických okolností teoretického osvojovania si sveta funguje v rámci Husserlovej filozofie východiska vedeckého poznania ako neuvedomený predsudok, a tým stojí v rozpore s Husserlovým princípom bezpredsudkovosti.

Dobre sa tu dá pozorovať jeden z hlavných rozdielov medzi fenomenologickým a marxisticko-leninským spôsobom interpretácie reálneho východiska vedeckého poznania. Fenomenológia — aj keď bola postupne nútená tematizovať niektoré spoločenské súvislosti vedeckého poznania — abstrahuje vytrvalo od *premenlivosti historických okolností* ľudskej činnosti, podrobuje ich redukcii a práve týmto spôsobom sa usiluje nájsť invariantný základ všetkých základov vzájomného vzťahu človeka a sveta (22, s. 234), a teda i vedeckého vzťahu medzi ľuďmi a svetom. Na existenciu takejto invariantnej apriórnej štruktúry Husserl viaže možnosť „filozofickej vedy o životnom svete“. Úlohou tejto vedy má byť skúmanie „toho, čo je na prirodzenom svete nášho života formálne všeobecné a čo pri všetkých premenách relativít invariantné“. (5, s. 164) Nech by sme podľa Husserla skúmali túto poslednú pôdu vedeckého poznania v ktorejkoľvek fáze historického vývoja, zistili by sme, že im všetkým je spoločný jeden „invariantný všeobecný štýl“, vyťažiteľný „eidetickou variáciou celého empiricky prístupného životného sveta“. (8, s. 30) Táto apriórna štruktúra reálneho východiska vedeckého poznania sa podľa Husserla historicky nemení. V základe Husserlovho „historizmu“ tak spočíva rigidný ahistorizmus.

Marxisticko-leninská filozofia pri výskume východiska vedeckého poznania naopak od premenlivosti podmienok (i tých, ktoré sú zároveň nevyhnutné a dostatočné) realizácie vedeckého poznania neabstrahuje, ale zahrňuje ich do komplexného výskumu dialektickej jednoty premenlivého a stáleho v reálnom východisku vedeckého poznania. Vedecké poznanie je aspektom historicky sa vyvíjajúceho spoločensky štruk-

túrovaného komplexu činností označovaného ako vedecké osvojovanie si sveta alebo prosto veda. Pritom „kľúč k chápaniu spoločenských vzťahov vo sfére produkcie vedeckých poznatkov je koniec koncov mimo vedy; produkciu vedeckých poznatkov určuje systém jestvujúcich spoločenských vzťahov“. [7, s. 35] To, čo chce Husserl udržať ako „invariantnú apriórnu štruktúru životného sveta“, sa v marxisticko-leninskej filozofii charakterizuje tak, že sa vylučuje metafyzická hierarchickosť stupňov apriori, ako ju vidíme u Husserla bez toho, že by sa upadalo do relativizmu. Zároveň sa neodtrháva ani možnosť spätného vplyvu výsledkov vedeckého osvojovania sveta na vlastné podmienky jeho existencie: „Spoločensko-ekonomické zákony vývinu spoločnosti, rozvoj výrobných síl, všeobecné kultúrne výdobytky vo svojom súhrne tvoria onen skelet, matricu, systém koordinátu, ktoré formujú systém spoločenských vzťahov vo vede na každom stupni spoločenského vývinu.“ A hneď sa dodáva, že „zahrnutie vedy do systému spoločenských vzťahov je pre každú etapu vývinu spoločnosti zvlášťne (svojeobrazno) a vždy konkrétne.“ [7, s. 35] Predpokladom takéhoto prístupu k invariantnej štruktúre reálneho východiska vedeckého poznania je aj ovládnutie dialektiky všeobecného, zvláštného a jedinečného, čomu u Husserla tak nie je.³ Iba tak je potom možné správne pochopiť a *odôvodnene* vysoko hodnotiť prínos individua vo vedeckej práci. Podľa marxisticko-leninskej filozofie totiž špecifikum toho, akým spôsobom veda (a teda i vedecké poznanie) jestvuje na danom stupni vývinu spoločnosti, ako je zahrnutá do systému spoločenských vzťahov, do značnej miery závisí „od osobnostných aspektov komunikácie (obščenija), pretože vedecká činnosť je druhom tvorivej činnosti, ktorá bola a doposiaľ je činnosťou individuálnou“. [7, s. 35] Vonkoncom teda neobstoja stále znova opakované výčitky adresované marxisticko-leninskej filozofii zo strany buržoáznych a revizionistických filozofov o neuznávaní, podceňovaní a pod. významu individuality pri marxisticko-leninskom prístupe k reálnemu východisku vedeckého poznania.

Husserlovo hľadanie „štruktúry štruktúr“ východiska vedeckého poznania našlo svojich pokračovateľov v smeroch súčasnej buržoáznej filozofie, ktoré sa chceli pôvodne tváriť ako protinožci fenomenológie. Tak sa stalo, že pred tým istým problémom „štruktúry štruktúr“ zastali rovnako hermeneutici ako aj štrukturalisti, postpozitivistí, ako aj náboženský filozofi. Túto „štruktúru štruktúr“ (či už pod titulom paradigmy, epistémy, historického apriori atď.) pritom interpretujú ako nezávislú od konkrétneho človeka a jeho historickej praxe a zároveň ako určujúcu jeho

³ Husserlovo chápanie všeobecna sa menilo od realistickej koncepcie „universalis in rebus“ k osobitnému konceptualizmu „universalis in mente“ s tým, že všeobecniny sú taktiež konštituovateľné, a to v aktoch tzv. syntézy krytia. [4, s. 418 an.] Problém všeobecna u Husserla by si vzhľadom na množstvo ekvivokácií a na jeho neustále korekcie vyžadoval špeciálne pojednanie. Pre Husserlovo chápanie východiska vedeckého poznania má však rozhodujúci význam konceptualistické chápanie všeobecna, zakladajúce sa na myšlienke jeho konštituovateľnosti vo vedomí.

správanie a konanie. (pozri: 9, s. 234) Ide tu o vyhnutie sa dôsledkom existencialistickej hypertrofizácie individua na chápanie možnosti objektívnosti vedeckého poznania. No vzápätí po Scylle subjektivismu im prichodí zápasit s Charibdou náboženstva: „Odkiaľ totiž berie pohyb vývin štruktúr, z čoho sa rodí chápanie, ak vylúčime človeka a jeho pracovnú, výrobnú činnosť?“ (10, s. 234) Nevzťahuje sa táto otázka aj na Prúchu, ktorý chce všetko, čo je vo svete vysvetliteľné, zahrnúť do nevysvetliteľného „horizontu prítomnej skutočnosti“? (Pozri: 14, s. 57) Čoraz zreteľnejšie sa tu vynára náboženský motív vo vývine posthusserlovskej filozofie.

Pred ukončením prvej časti tejto štúdie sa pokúsme aspoň naznačiť smer prehĺbenia kritického skúmania fenomenologických prístupov k vedeckému poznaniu a niektoré nové možnosti, otvorené Rebaneho koncepciou sociálnej pamäti.

Vzhľadom na prechádzajúce vystúpi azda plastickejšie význam nasledovnej (Odujevovej) charakteristiky hermeneutickej fenomenológie. Hermeneutická fenomenológia predstavuje jednotu dvoch postupov: 1. Vyjasňovanie skutočnej orientácie a reálneho významu ideí toho ktorého mysliteľa v ich historickej podmienenosti a nevyhnutnosti. 2. Vyjasňovanie potenciálnych, nerealizovaných možností, zabudnutých perspektív ukrytých v hĺbiniach jeho ducha, umenie „čítať“ medzi riadkami (13, s. 332—333).

Hlavná a špecifická je táto druhá stránka hermeneutickej fenomenológie spočívajúca v odhalení významov, ktoré sa neprejavujú bezprostredne, z čoho pre interpretátora vyplýva nevyhnutnosť zostúpiť za to, čo je bezprostredne dané (to go beyond what is directly given). (20, II., s. 695) Pozornosť sa koncentruje na tento zostup. Fenomenológia sa pokúša dokázať, že tu nemusí ísť o opustenie, zrieknutie sa fenomenologických princípov, pretože hermeneutická interpretácia „nie je záležitosťou čisto konštruktívneho odvodzovania, ale odhaľovaním skrytých významov alebo intuitívneho overovania určitých predbežných domnie-
nok [anticipations], týkajúcich sa menej prístupných vrstiev fenoménov“. (20, II., s. 695)

Marxisti nepopierajú zásadnú dôležitosť prístupu ku skrytým významom. Napríklad Odujev píše: „Odhalenie skrytých možností pôsobenia veľkého mysliteľa na duchovný a ideový život súčasnej i budúcej epochy má samozrejme zásadný význam... pravda s podmienkou, že aj táto časť bádateľových prác sa opiera o štúdium historických zákonitostí vzťahov, a nie o jeho subjektivistické predpoklady.“ (13, s. 333) Hermeneutická fenomenológia túto podmienku nerešpektuje. Marxisti pri rozvoji týchto skrytých či potenciálnych významových jednotiek naopak áno. Jednu zo zaujímavých možností v tomto smere otvára koncepcia „sociálnej pamäti“ J. K. Rebaneho z Tartu. Táto koncepcia sa veľmi dobre hodí pre charakteristiku hermeneutických aspektov štruk-

túry východiska vedeckého poznania a umožňuje skoncentrovať kritiku na jednotlivé hermeneutické pojmy.

Schematicky vyzerá Rebaneho koncepcia sociálnej pamäti takto (16, s. 77—79):

Rozsah významového univerza alebo významovej vrstvy východiska vedeckého poznania sa neobmedzuje iba na kognitívne významové jednotky, ale chápe sa analogicky s pojmom pamäti. Sumu významových jednotiek predstavujúcu náplň sociálnej pamäti, Rebane charakterizuje ako informáciu nazhromaždenú v priebehu sociálno-historického vývoja, zafixovanú vo výsledkoch praktickej a poznávacej činnosti, odovzdávanú z pokolenia na pokolenie prostredníctvom spoločensko-kultúrnych prostriedkov a predstavujúcu *základ individuálneho a spoločenského poznania na každom konkrétnom stupni historického vývinu*. V rámci takto vymedzeného základu individuálneho a spoločenského poznania Rebane rozlišuje predovšetkým dve stránky:

1. Spoločensko-kultúrne prostriedky, pomocou ktorých sa prenáša, traduje informácia.

2. Významová informácia [značimaja informacija], t. j. zmyslový duchovný obsah, ktorý sa traduje pomocou spoločensko-kultúrnych prostriedkov, predstavujúcich tak nositeľa náplne sociálnej pamäti.

Rebane analyzuje najprv materiálneho nositeľa významového univerza (náplne sociálnej pamäti) — spoločensko-kultúrne prostriedky tradovaných významov. Výsledkom tejto analýzy je predovšetkým vyzdelenie *historicky konkrétného človeka* ako konkrétnej spoločensky činnej bytosti. Tento komponent zaujíma ústredné miesto v štruktúre sociálnej pamäti. Ďalším komponentom sú *výrobné nástroje a zvečnené výsledky práce* — čiže celý súhrn spredmetnenej činnosti človeka súborne označovaný ako materiálna kultúra. Ako ďalší komponent Rebane uvádza *jazyk*, a to jednak jazyk prirodzený, jednak rôzne modifikácie prirodzeného jazyka (systémy zápisov, technické jazyky vedy, ostatné znakové systémy). A napokon v rámci rozboru prvej, „nositeľskej“ stránky sociálnej pamäti Rebane uvádza *systém objektívnych spoločenských vzťahov*, ktorý vznikol na základe výrobnnej činnosti a ktorý je ľuďom daný ako vonkajšia sociálna realita.

Pokiaľ ide o druhú stránku sociálnej pamäti — o jej významovú náplň, Rebane vydeľuje: a) nahromadené poznatky, b) biologickú štruktúru myslenia v širšom zmysle slova, t. j. zahrnujúcu myšlienkové operácie, matematický aparát, sústavu kategórií atď. a napokon c) spoločnosťou prijaté hodnoty a ich fixáciu v rôznych formách spoločenského vedomia.

I keď sú predstaviteľné a možné aj iné spôsoby analýzy sociálnej pamäti — a Rebane ich takisto pripúšťa — jedno je dialekticko-materialistickým prístupom spoločné: sociálna pamäť sa neredukuje len na jej náplň a táto náplň sa nepovažuje za samotnú skutočnosť. Významová náplň sociálnej pamäti predstavuje podľa marxisticko-leninskej filozofie

odraz objektívnej reality a spôsobu, akým si ju ľudia osvojujú na danom stupni vývinu spoločnosti. V tomto zmysle je významová náplň sociálnej pamäti závislá od existencie spoločensko-kultúrnych prostriedkov sociálnej pamäti.

V Rebaneho koncepcii sociálnej pamäti možno vidieť jeden zo spôsobov marxisticko-leninského prístupu k reálnemu východisku vedeckého poznania, ktorý zároveň konkretizuje cesty kritiky idealistických názorov na ontologický status tradovaných významov a možností ich prenosu. Pokiaľ ide o vedecké poznanie, je zrejmé, že je súčasťou náplne sociálnej pamäti. Jeho existencia bezprostredne závisí od reaktivizácie logickej štruktúry myslenia v širokom zmysle slova. Vedecké poznanie ako špecifický pohyb významov aktuálne jestvuje len potiaľ, pokiaľ túto reaktivizáciu uskutočňuje aspoň jeden vedecký pracovník. Spôsob pohybu systémom významových jednotiek nazývaný vedecké poznanie je určený touto logickou štruktúrou. Táto reaktivizácia však netrvá nekonečne dlho, pretože ju vždy uskutočňuje len konkrétne ľudské individuum. Z toho vyplýva, že aktualizovať sa dá vždy len určitá časť významovej náplne sociálnej pamäti, pričom hranice medzi aktualizovanou a neaktualizovanou sférou významovej náplne sú nestále a neostré. Vo fenomenológii i hermeneutike označujú tieto hranice výrazom „horizont“. Ide tu o reálny problém. Okolo faktu tohto prechodu medzi aktualizovaným a neaktualizovaným sa vedú ostré spory. Tento prechod je priestorom, kde sa „odhaľujú skryté významy“. Rozdiely v názoroch na tento problém súvisia s rôznym spôsobom výkladu mechanizmu odhaľovania skrytých významov a ontologickej povahy týchto skrytých významov. Čo je totiž denotátom výrazu „neaktualizovaný význam“? Ako existuje to, čo si mysliteľ pred nami „určite mohol myslieť“, no už to nevyjadril výslovne vo svojom diele? Takéto a podobné otázky sa mienia, keď sa používajú termíny ako „tradícia“ a „horizont“ v polemike medzi fenomenologickou hermeneutikou a marxisticko-leninskou filozofiou okolo problému reálneho východiska vedeckého poznania a ontologického statusu jeho zložiek.

LITERATÚRA

1. BRAND, G.: Die Lebenswelt. Eine Philosophie des konkreten Apriori. Berlin 1971.
2. HERING, J.: Phénoménologie et philosophie religieuse. Etude sur la théorie de la connaissance religieuse. Paris 1926.
3. HUSSERL, E.: Analysen zur passiven Synthesis. Husserliana XI. Haag 1966.
4. HUSSERL, E.: Erfahrung und Urteil. Untersuchung zur Genealogie der Logik. Hamburg 1972.
5. HUSSERL, E.: Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie. Úvod do fenomenologické filozofie. Praha 1972.
6. ILJENKOV, E. V.: Pojetí abstraktního a konkrétního v dialektice a ve formální logice. In: Zákoný a formy myšlení. Praha 1964.
7. KELLE, V. Ž. — MAKEŠIN, N. I.: Sociologičeskije problemy issledovanija otnošeniij i dejatel'nosti v sfere nauki. In: Baženov, L. B. — Achundov, M. D. (red.):

- Nauka v social'nykh, gnoseologičeskikh i cennostnykh aspektach. Moskva 1980.
8. LANDGREBE, L.: Lebenswelt und Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins. In: Waldenfels, B. — Brockman, J. M. — Pažanin, A. (Hrsg.): Phänomenologie und Marxismus. 2. Bd. Praktische Philosophie. Frankfurt a. M. 1977.
 9. MAKAROV, M. G.: Objektivnaja dialektika i problema teleonomii. In: Sviderskij, V. I. (Otv. red.): Sovremennyye problemy materialističeskoj dialektiki. Moskva 1971.
 10. MARKOV, S. M.: Hermeneutika — jejo dilemmy i protivorečija v issledovanii istorii obščestvennoj mysli. In: Bogdanov, B. V. (otv. red.): Metodologičeskie problemy istorii filosofii i obščestvennoj mysli. Moskva 1977.
 11. MOTROŠILOVA, N. V.: Fenomenologija. In: Bogomolov, A. S. — Mel'vil', J. K. — Narskij, I. S. — red.): Sovremennaja buržuaznaja filozofija. Moskva 1972.
 12. MOTROŠILOVA, N. V.: Kritika interpretace dějin filozofie ve fenomenologii E. Husserla. Filozofický časopis 1977, č. 2.
 13. ODUJEV, S. F.: Stezkami Zarathuštry. (Vliv nietzscheovství na německou buržoázní filozofii). Praha 1976.
 14. PIAČEK, J.: Husserlov transcendentální paradox a pokus o jeho překonání. (K tzv. hermeneutizácii fenomenológie). Filozofia 1982, č. 1.
 15. PIAČEK, J.: James' Konzeption der „Randgebiete“ und Husserls Horizontbegriff. Philosophica XIV—XV. Bratislava 1978.
 16. REBANE, J. K.: Nekotoryje problemy kompleksnogo izučeniya social'noj determinacii poznaniya. In: Motrošilova, N. V. (otv. red.): Social'naja priroda poznaniya. Teoretičeskie predposylki i problemy. Moskva 1977.
 18. SKVORCOV, L. V.: Dějiny a antidějiny. Příspěvek ke kritice metodologie buržoázní filosofie dějin. Praha 1980.
 19. SPASOV, D.: Analýza poznania. Bratislava 1973.
 20. SPIEGELBERG, H.: The Phenomenological Movement. A Historical Introduction. I.—II. Hague 1969.
 21. STRASSER, S.: Phänomenologie und Erfahrungswissenschaft vom Menschen. Grundgedanken zu einem neuen Ideal der Wissenschaftlichkeit. Berlin 1964.
 22. TAVRIZIJANOVÁ, G. M.: Existencialismus a problém intuice v dějinách filozofie. Filozofický časopis 1977, č. 2.

ОТ ЛОГОСА К МИФУ (ИРРАЦИОНАЛИЗМ И ПСЕВДОИСТОРИЗМ В ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ НАУКИ) — I

Йозеф Пиачек

Первая часть статьи „От логоса к мифу“ углубляет характеристику различия между марксистско-ленинским и феноменологическим подходом к реальному исходному пункту научного познания. При этом она критически направлена против феноменологической концепции телеологизма и горизонтности (Horizonthaftigkeit) в подходе к историческому развитию теоретического освоения мира и условий его существования, обозначаемых Гуссерлем как „Lebenswelt“. В заключении статьи намечены некоторые возможности углубления критики феноменологических и исходящих из них подходов к развитию научного познания.