

v nej medziskupinové vzťahy ako objekt sociálnopsychologického skúmania, skupinu ako subjekt sociálneho vnímania, pričom „v sociálnej psychológii chápanie skupiny ako subjektu sa týka nielen vonkajších foriem aktivity . . . , ale aj jej vnútorných, poznávacích foriem“. Zreteľne diferencoval a špecifikoval vnímanie [perceptciu] z hľadiska teórie všeobecnej a sociálnej psychológie.

V. S. Agejev predpokladá a dokazuje výsledkami svojich experimentov spojenie a determináciu medziskupinových vzťahov a medziskupinového vnímania reálnou spoločnou činnosťou skupín. Autorovo vysvetlenie zaužívaného, no málo vymedzeného pojmu „sociálna percepcia,“ (resp. používajú sa ekvivalenty: „medzosobné vnímanie“, „sociálne perceptívne procesy“, „sociálne predstavy“ a najnovšie „kauzálna atribúcia“) zohľadňuje komplexnosť tohto javu. V sociálnej psychológii je sociálna percepcia systémom procesov vnímania aj emocionálno-motivačných procesov prejavujúcich sa v činnosti, správaní a vo vzťahoch skupín (a jednotlivcov). Pokiaľ je nám známe V. S. Agejev po prvý raz v sociálnej psychológii určil, v čom spočíva špecifickosť a zvláštnosť medziskupinovej percepcie na rozdiel od individuálnej percepcie, vymedzil jej štruktúru, charakterizoval jej dynamiku i obsah.

Ako metodologické východisko

riešenia problému zvolil autor determináciu medziskupinovej percepcie medziskupinovou činnosťou, a zdôraznil potrebu analyzovať činnosť skupín, jej priebeh a predovšetkým ciele. Predpoklad, že medziskupinová percepcia závisí od spoločnej medziskupinovej činnosti, experimentálne potvrdil. Hypotézy, popis experimentov a skúmaného súboru študentov i žiakov, metód skúmania a interpretácia výsledkov tvoria obsah tretej a štvrtej kapitoly: *Medziskupinové vnímanie a medziskupinové vzájomné pôsobenie, Činnosťné sprostredkovanie interskupinovej aktivity*. Hlavným cieľom experimentov bola podľa autora „realizácia princípu činnosti v reálnej praxi skúmania medziskupinovej problematiky“.

Monografia V. S. Agejeva je inšpiračným zdrojom k riešeniu problematiky medziskupinového pôsobenia a vzťahov v marxistickej sociálnej psychológii. Je jedným z prvých i keď všeobecným teoretickým a metodologickým náčrtom, ktorý je treba ďalej precizovať, špecifikovať v jednotlivostiach, teoreticky riešiť a hlavne výskumne potvrdiť. Aj v tejto podobe je vhodným vodidlom k pochopeniu vzájomného prepojenia a väzieb medzi spoločenským, skupinovým a individuálnym vedomím z hľadiska ich sociálnopsychických aspektov.

Mária Machalová

KATOLÍCKY MODERNIZMUS

J. BILAS: Katolícky modernizmus P. T. de Chardina. Pravda, Bratislava 1981,

s.

Diela významného francúzskeho vedca, filozofa a teológa, P. T. de Chardina, žijúceho v rokoch 1881—1955, boli síce zväčša vydané až po jeho smrti, vrátane jeho základnej práce *Ludstvo ako fenomén*, no predsa

podnietili oživený záujem a diskusie na celom svete. Je to práve obdobie prehlbujúcej sa všeobecnej krízy kapitalizmu, jeho kultúry a ideológie a zároveň aj ideológie náboženskej. To to podnietilo rozšírenie Teilhardovho

učenia, ktoré sa uplatnilo nielen vo Francúzsku a Európe, ale našlo svoju živnú pôdu aj mimo európskeho kontinentu, v Amerike či Afrike. Nie je vôbec zvláštnosťou, že z názorov vedcov, filozofov a teológov, ktorí spoznali práce Teilharda či už z oblasti prírodných vied, jeho nábožensko-filozofické traktáty alebo práce čisto teologického charakteru, sa vytvorili opozičné prúdy, akoby implicitne predstavujúce rozpor imanentný celému dielu Teilharda. A tak mnohí jeho stúpenci a pokračovatelia, ale aj odporcovia a kritici venujú neustálu pozornosť výkladu týchto diel. Popularizátormi a apologétmi jeho učenia sa stali najmä M. Barthelémy Madaule, C. Cuénot, J. Pireteau, N. M. Wildiers, ale aj iní. Strana odporcov a kritikov je tiež bohato zastúpená, no ide však o to, aby sme rozlíšili medzi kritikou z pozícií marxizmu-leninizmu a akousi „umiernenou“ kritikou skupiny teológov, buržoáznych ideológov a vedcov, ako sú napríklad J. Huxley, H. de Lubac, C. Tresmontant, P. Želivan.

V súčasnosti sú v marxisticko-leninskej filozofii už objasnené mnohé otázky a problémy spojené s učením teilhardizmu, najmä v prácach autorov, ako sú Je. M. Babosov, V. M. Pasička, Ju. A. Levada, V. N. Kuznecov, T. A. Sacharova, B. E. Bychovskij, N. A. Sadovskij, Z. Tordai, A. Ágh, T. Plužanski a iní. No nepozerając na množstvo marxistických publikácií o teilhardizme, zostáva v ňom mnoho aspektov, ktoré čakajú na ďalšiu marxistickú analýzu. Je úplne zarážajúce, že u nás sa až donedávna neobjavili zásadnejšie práce venované rozboru Teilhardovho učenia z pozície marxisticko-leninskej kritiky. Doposiaľ sme mali možnosť sa oboznámiť len s prácami a štúdiami teologického alebo revizionistického charakteru, ktoré boli prehlasované za marxistické. Po prvýkrát sa v slovenskej mar-

xistickej filozofickej tvorbe stretávame s prominentným dielom marxistického charakteru u filozofa Jána Billasa v jeho práci *Katolícky modernizmus P. T. de Chardina*.

Práca si však zasluhuje pozornosť nielen z tohto hľadiska, z hľadiska priekopníckeho kroku v tejto oblasti, ale aj z aspektu jej aktuálnosti a úloh vyplývajúcich pre súčasnú marxistickú filozofiu. Autor sa na stránkach svojej knihy pokúsil nielen o komplexnú analýzu Teilhardovho diela, ktoré sa onedlho vynasnažíme čitateľom predstaviť, ale vynaložil nemalé úsilie aj na to, aby podrobne rozobral aj početné revizionistické interpretácie tohto učenia vôbec, najmä u nás. Venuje im pozornosť už v úvodnej časti a podrobne ich rozvádza v poslednej kapitole svojej práce. Pozostavuje sa pri analýze názorov autorov, ktorí opustili pozície dialektického materializmu a všemožne sa vynasnažili o rozvíjanie „teologizujúceho revizionizmu“. V súvislosti s týmito môžeme napríklad spomenúť M. Machovca, V. Gardavského, M. Průchu, R. Garaudyho, E. Fischera a iných. „Ich spoločným východiskom je tvrdenie, že modernizovaná teológia a náboženská filozofia sa svojou podstatou odlišujú od tradičného, ortodoxného náboženstva... Tvrdia, že súčasná etapa rozvoja ľudskej spoločnosti postavia pred človeka nové otázky, ktoré klasický marxizmus nepoznal a ktoré môže vyriešiť len s pomocou modernizovaného náboženstva.“ (s. 156—157) Takto nimi navrhovaný „diológ“ medzi marxizmom a náboženstvom vedie ku kapitulantskej pozícii a k záveru, že „marxizmus a modernizované náboženstvo sa od seba líšia len v zanedbateľných detailoch“. (s. 157) Autor však správne podotýka, že „styčné body medzi marxizmom a modernizovaným náboženstvom, ktoré objavujú revizionisti a pripisujú im veľký výz-

nam, sú vlastne styčnými bodmi medzi revidovaným marxizmom a revizionistami upravenou modernizovanou teológiou a náboženskou filozofiou". (s. 157) Podnet k anticipáciám tohto druhu do značnej miery dalo práve učenie a názory samotného Teilharda, ktorý sám „priamo propagoval ilúziu možnosti integrácie marxistického a náboženského humanizmu, prirodzene, na náboženskom základe". (s. 158) Bol to vlastne pokus Teilharda nájsť spoločného menovateľa medzi teológiou, náboženskou filozofiou a ním deformovane chápaného a falzifikovaného marxizmu.

Objasnenie a komplexné charakterizovanie Teilhardovho učenia podáva autor v zostávajúcich štyroch kapitolách práce. Svojím systémovým prístupom sa mu podarilo zachytiť špecifikum teilhardizmu, ktorý spočíva v „spojení rozličných názorov, častí, rozpadajúcich sa filozofických, vedeckých a teologických koncepcií v relatívne ucelenú víziu kozmu a človeka". (s. 30) V práci má čitateľ možnosť oboznámiť sa aj s ideovými zdrojmi teilhardizmu, tak filozofickými (učenie Bergsona, Hegla), ako aj teologickými (gnosticismus, montanizmus a mysticismus). Ťažiskom monografie je však výklad Teilhardovej fenomenologickej a evolucionistickej koncepcie, vyúsťujúcej do kozmologického fideizmu v druhej a tretej kapitole práce. Nachádzame tu odpovede na otázky vytýčené Teilhardovou kontemplatívnou myslou ako uskutočniť syntézu vedy a náboženstva, k akému pohľadu na svet, človeka a jeho miesta v systéme a štruktúre celého kozmu sa prepracujeme spojením prírodovedného, filozofického a teologického názoru. Teilhard totiž tvrdí, že „ich spojenie je výrazom zjednocujúceho sa fenoménu kozmickej evolúcie". (s. 40) Účelom tejto modernej „teológie vedy", je „dosiah-

nuť taký metodologický a svetonázorový výklad súčasnej prírodovedy, aby náboženské implikácie nevyplývali z riešenia čiastkových otázok prírodovedy, ale z vedy ako fenoménu". (s. 40) V texte je čitateľ oboznámený so zmyslom a transcendentálnymi východiskami, ktoré Teilhard vnáša do svojej fideisticky chápanej a zredukovanej vedy, kde „tvorivý charakter poznania je nahradený kreatívnou činnosťou boha". (s. 43) Autor ukazuje aj na to, že „neúspech syntézy" vedy a náboženstva je neúspechom celého Teilhardovho bohohľadačstva", (s. 49) v ktorom spočíva aj jeho evolucionizmus. Preto podrobne oboznamuje čitateľa so základnými východiskami tohto evolucionizmu a s najzávažnejšími kategóriami a pojmami Teilhardovej terminológie ako „prvý impulz", „Najvyššie bytie", „príťahujúci vplyv", „duch kozmogénny", „radiálna a tangenciálna energia", „bod Omega", pričom ukazuje na ich nevedeckú provenienciu. Teilhardov evolucionizmus charakterizuje ako model „kresťanského obrazu stvorenia sveta a vykúpenia vteleného ducha". (s. 60) Tento proklamovaný „univerzálny evolucionizmus" nie je ničím iným než mechanickou extrapoláciou niektorých stránok evolučnej teórie (biologickej — pozn. Z. P.) na bytie vôbec, na ľudské myslenie, náboženstvo, politiku a pod. „...eklekticismus ako metóda filozofickej modernizácie teológie a fenomenalizmus ako metóda abstrahovania od rozdielov medzi vedou a náboženstvom, to sú hlavné prostriedky, ktoré používa Teilhard...". (s. 80) Kulmináčnym bodom práce je kritika Teilhardovej kresťanskej kozmológie, kozmologického fideizmu a teologickej interpretácie „modelu nestacionárneho evolučného vesmíru, teórie tepelnej smrti vesmíru a tzv. „nového" antropocentrizmu v kozmológii". (s. 84) ktorý je východiskom Teilhardov-

ho kozmologického idealizmu. Tento kozmologický antropocentrizmus ako Teilhardov postulát povyšuje človeka za centrum, „okolo ktorého a v ktorom sa vesmír navíja“ (s. 85—86) a prostredníctvom ktorého „treba poznávať podstatu kozmu“. (s. 86) Autor na základe poznatkov prírodných vied postupne vyvracia celú schému tejto kresťanskej kozmológie, ako aj jej východiská a závery — spiritualizmus, kreacionizmus a mysticizmus. Správne riešiť tieto otázky je možné len na základe dialektického materializmu.

Čitateľov záujem vzbudia aj problémy súčasnej biochémie a biofyziky, dialektickomaterialistické chápanie života ako osobitnej formy pohybu hmoty, ktoré sa líši od Teilhardovho „chápania života ako prejavu duchovnej podstaty kozmu“ (s. 100), v pozadí ktorého vidíme dynamickú a povzbudivú činnosť „bodu Omega“, sústreďujúceho a priťahujúceho k sebe oživenú hmotu a vteleného ducha. „Prostredníctvom tohto vplyvu určuje „bod omega“ smer i hierarchiu štruktúry kozmogenézy.“ (s. 105) S ním splynie duch tejto kozmogenézy vo svojej poslednej metamorfóze, keď sa odvráti od hmoty. „Hmota, od ktorej sa odvrátil duch, už nedáva Teilhard nijaké šance na prekonanie nekonečnej smrti a mnohosti. Zavŕšenie kozmickej evolúcie v bode omega je definitívne. Tým Teilhard kategoricky zamietá akúkoľvek nádej nespirituálnej cesty vývoja sveta a človeka.“ (s. 114—115) Závery Teilhardovej kozmológie a jej skutočný význam vidí autor v tom, že „pomocou fideizmu a mysticizmu pomáha zakrývať reálne protirečenia spoločnosti a vytvára ilúziu evolučne sa zdokonaľujúcej harmónie kozmu, ... ilúzia harmónie a krásnej duchovnej budúcnosti je jednou z najreakčnejších a ideologicky najefektívnejších ideí Teilhardovej kozmológie“. (s. 116) Napriek tomuto

sa však úplne nestotožňujeme s názorom autora, keď tvrdí, že Teilhardove „predstavy konca, hoci v podobe harmónie, súladu v transcendentne, sú objektívne pesimistické a antihumanistické“. (s. 117) Skôr sa prikláňame k názoru, že k týmto záverom sa Teilhard dopracoval na základe príliš naivného a iluzórneho optimizmu a idealistickej viery v ľudstvo, abstraktne chápanej lásky, ktorá podľa neho tvorí duchovnú podstatu človeka, a nie na základe svojej antihumannosti či pesimistického postoja k životu. Dôkazom toho je napríklad aj Teilhardova snaha riešiť problém dosiahnutia ľudského šťastia. V svojej práci *Úvahy o šťastí* stavia svoju koncepciu do protikladu relativistickému a pesimisticko-skeptickému riešeniu tohto problému, hoci sám napokon nachádza podstatu šťastia v kresťanskej láske k bohu. Toto abstraktno-humanistické chápanie však nemožno identifikovať s antihumannosťou. Druhou stránkou však je, aké sociálno-politické dôsledky môže mať podobná koncepcia, ako môže byť použitá aj na antihumánne ciele, to však neznamená, že jej tvorca ju vypracoval s týmto reakčným zámerom, ba skôr pravý opak bol, ale aj zostal jeho priánim. Nie je však našou úlohou viesť teraz polemiku s autorom, veď najlepším hodnotením každej filozofickej práce je práve jej schopnosť vyvolať u čitateľa ohlas, jeho vlastný záujem o predkladané problémy, vyvolať v ňom aktívny postoj. Každý intelektuálny čitateľ nájde v texte to, čo považuje za najpodstatnejšie a o čom vedie s autorom akýsi vnútorný dialóg. Veď okrem iných predností predkladanej monografie je aj táto jej schopnosť podnietiť čitateľa k zvýšenému záujmu o danú problematiku i o poznanie prameňov citovaných v práci. Svedectvom toho je aj štvrtá kapitola, v ktorej nachádzame charakteristiku

Teilhardovho učenia a jeho záverov o úlohe vedy, náboženstva a filozofie v súčasnom svete, zastretie ich sociálnych a triednych determinácií. Autor správne podotýka, že „Teilhardov náboženský optimizmus teda nemôže byť aktivizujúcim činiteľom, ktorý pomáha prekonať „mŕtvy bod“ spoločenského vývoja (krízu kapitalizmu a náboženstva), ako tvrdí Teilhard, ale naopak vedie ku konzervovaniu daného stavu, lebo orientuje človeka na fiktívne ciele a východiská. Človek síce potrebuje vieru, optimizmus, ideál, ale ideál ľudský, zodpovedajúci prírode a nie nadprirodzený.“ (s. 133, 134)

V tejto súvislosti by sme sa ešte chceli zmieniť aj o tom, že autor ďalej analyzuje Teilhardov kresťanský evolučný personalizmus, jeho idealistické chápanie človeka a ľudskej spoločnosti vôbec. Autor ukazuje na toto sociálne učenie z rôznych stránok a snaží sa čitateľovi vysvetliť podstatu tohto Teilhardovho personalizmu. Zároveň sa autor pokúsil do určitej miery porovnať Teilhardov personalizmus s personalizmom E. Mouniera. Chceli by sme však podotknúť, že takéto porovnávanie by si zaslúžilo väčší rozsah.

Ďalej autor ukazuje aj na riešenie (Teilhardovo) vzťahov medzi prírodou a spoločnosťou, v ktorej hlavnú úlohu pripisuje človeku ako fenoménu biologickému a sociálnemu, pričom je „sociálny fenomén — kulminácia a nie oslabenie fenoménu biologického“. Autor J. Bilas sa pozastavuje aj na vysvetlení tzv. procesu personalizácie, ktorý Teilhard chápe „ako prekonanie individua, konkrétneho človeka a evolučné vytváranie osobnosti, ktorú by mal podľa neho tvoriť syntetizovaný ľudský duch“. (s. 134) Cestou personalizácie sa ľud-

ská osobnosť v konečnom dôsledku rozplynie vo veľkom osobnom centre, ktoré predstavuje boh. Tento proces personalizácie má však tri fázy [centrácia, decentrácia, supercentrácia], o ktorých sa autor v práci nezmieňuje, čo síce nepokladáme za nedostatok, len upozorňujeme, že čitateľ, ktorý nepozná všetky Teilhardove práce, by lepšie pochopil zmysel, ktorý Teilhard do tejto interpretácie vkladá. Z tohto dôvodu môžeme uviesť Teilhardove slová: „Nestačí sa teda rozvíjať samému — ani dávať sa druhému, ktorý mi je roveň — je treba podriaďiť a priviesť svoj život tomu, ktorý je väčší než ja.“ Takto je potom zreteľnejší záver, že v skutočnosti je personalizácia usmernená nie k ľudskej osobnosti, skôr naopak, predstavuje smerovanie od osobnosti k bohu. Táto personalizácia je úzko spätá aj s procesom socializácie. Ani tento pojem však autor bližšie nerozvádza, dotýka sa ho len okrajovo, hoci sa zmieňuje o procesoch industrializácie, kolektivizácie či totalizácie, ktoré sú akoby bezprostredným pokračovaním tohto socializačného procesu, pomocou ktorého sa vytvorí splynutie ľudských skupín do jediného sociálneho fenoménu, sociálneho organizmu. Je síce ťažké striktne opísať hranice korelácie týchto jednotlivých procesov, čo je sťažené i tým, že samotné procesy personalizácie a socializácie sa vzájomne podmieňujú, tvoria svoje determinácie, ale ich bližšie definovanie by bolo potrebné. Iba tak totiž možno pochopiť celú sociálno-politickú koncepciu Teilhardovho učenia. Ako hovorí autor: „Teilhardov sociálny optimizmus založený na spiritualistickej kozmologickej teológii má v skutočnosti charakter náboženského fatalizmu.“ (s. 128)

Zlatica Plašienková