

ÚVAHY O VÝCHODISKÁCH ONTOLOGICKEJ KONCEPCIE I. HRUŠOVSKÉHO

BORIS ZALA, Výskumný ústav sociálneho rozvoja a práce, Bratislava

ZALA, B.: Reflections of the Points of Departure of I. Hrušovský's Ontological Conception.
Filozofia 43, 1988, No. 3, p. 348.

The paper consists of three parts: the first one deals with Hrušovský's opinions on questions of being, objective reality, matter and consciousness which make up the basis of his ontological conception. The second one endeavours to reveal theoretical and logical presuppositions of Hrušovský's attempt at foundation of ontology as a science, it outlines the philosophical context into which his considerations are placed and it evaluates logical consistence of the conception. The last part tries to define, in dialogue with Hrušovský's conception, Marxist category of matter and leads to the requirement of Marxist formulation of the concepts „empirical dimension“ and „structurality“.

Od konca päťdesiatych rokov Igor Hrušovský začal venovať systematickú pozornosť budovaniu sústavy ontologických kategórií. Na podklade štúdia špeciálnych vied a súčasných marxistických i nemarxistických filozofických trendov sa pokúsil o prehodnotenie a výstavbu ontológie, a to na báze:

- a) pokusu o obhájenie „zmysluplnosti“ ontologických kategórií na základe dôkazu ich empirickej povahy (a ako ďalej ukážem, zmysluplnosť je u Hrušovského chápaná v carnapovskom zmysle),
- b) štruktúrneho členenia objektívnej reality,
- c) snahy o prekonanie statického chápania štruktúry explikáciou jej dialektickej povahy.

V štúdiu sa pokúsím načrtnúť: 1. vývoj Hrušovského filozofických názorov, ktoré sa vzťahujú na bod a); 2. podať ich kritiku a 3. načrtnúť dialektickomaterialistický spôsob riešenia.

1. Aj napriek blízkemu vzťahu k novopozitivistickému hnutiu (Viedenský krúžok) a ním inšpirovanej jednostrannej orientácie na problémy logickej stavby vedeckého jazyka, je celé dielo I. Hrušovského poznamenané aj neustálou snahou zdôvodniť „realistickú hypotézu“ o existencii objektívnej reality nezávislej od nášho vedomia. Zameraním pozornosti na metodologické otázky vedy, kladie Hrušovský aj na vlastné myslenie kritériá exaktnosti a tak prijatie „realistickej hypotézy“ nechápe len ako voľbu, postoj, ale aj ako nevyhnutnosť hľadania jej logického dôkazu. Toto svoje stanovisko zdôvodňuje vo svojej prvej knižnej publikácii *Teória vedy* takouto argumentáciou: „Rozumie sa, že pri problematike objektívnej reality ide o empirickú realitu, a nie azda o nejaký vonkoncom transcendentný svet, ktorý, pravda, nemôže byť predmetom vedeckého skúmania, nakoľko nastoľuje otázku, čo je realita osebe. I keby

skutočne platilo, že by ústupok od striktné pozitivistického hľadiska mohol prípadne viesť k predpokladom nevedeckých entít¹, nemožno vo vede problém objektívnej reality obísť, pretože je naporúdzi celý rad korektných a závažných dôvodov, ktoré jej nasvedčujú“ (1, s. 67).

Už od svojich prvých prác prijímal Hrušovský Carnapovo striktné rozlišovanie tzv. vnútornej otázky, ktorá sa týka problematiky hypostazovania určitých entít v rámci danej jazykovej sústavy a otázku týkajúcu sa existenciálnej referencie daného systému entít ako celku. Ale na rozdiel od Carnapa, ktorý pokladá otázku reality celku poznania za nekorektnú (o realite entity možno hovoriť len v rámci určitej empirickej sústavy, ale hovoriť či tejto sústave niečo zodpovedá mimo nej, je nekorektné — (pozri 13, s. 268—270), dôvodí Hrušovský, že „... ak sú empiricky reálne elementy, čiže časti celej empirickej sústavy, domnievame sa, že je rovnako reálny aj celok týchto častí“² (1, s. 68).

V ďalšom vývine pokračuje Hrušovský v dokazovaní existencie objektívnej reality v tomto smere, ale argumentáciu neustále prehľbuje. Tak v (3, s. 197) uvádza, že „vlastnosť, byť objektívne reálnym, možno pripísať aj vesmírnemu celku, a to v rámci takého supersystému, akým je systém ‚objektívny svet — ľudské vedomie‘. Tzv. vnútorné otázky určitého vymedzeného systému totiž nie sú izolované od otázok iných systémov“. V *Kapitolách z teórie vedy* spresňuje: „Otázku bytia ako takého, t. j. otázku nezávislosti *necharakterizovaného* vesmírneho celku možno vysloviť iba v gnozeologickej relácii objektívne bytie — subjektívne vedomie“ (6, s. 11) a v *Dialektike bytia a kultúry* uzatvára, že túto otázku možno vysloviť len v relácii holé bytie — prázdne vedomie. Túto reláciu charakterizuje ako formálne abstraktnú, nedialektickú, z ktorej „... až v procese praktickej aktivity vyrastá dialektický vzťah spredmetneného bytia a konkrétneho vedomia“ (10, s. 44)³.

¹ Už tu si môžeme všimnúť, že neopozitivistické stanovisko striktné rozlišuje vedec kú a mimovedeckú sféru: je to náledok redukcie vedy na logickú stavbu teórie (jazyka), z čoho vyplýva absolútny protiklad vedeckého a metafyzického a požiadavka absolútnej verifikačnej procedúry, ktorá by vždy jednoznačne rozhodla, do ktorej sféry daný výrok patrí. Požiadavka takejto verifikácie je iluzórna a sama v sebe protirečivá.

² Aj celá otázka o reálnosti častí a celku empirickej sústavy vyplýva z formálneho chápania tejto empirickej sústavy — ako konzistentnej jazykovej štruktúry — v podstate úplne odtrhnutej od akejkolvek skutočnosti, praxe, historického vývoja, a to nielen v zmysle dejinnej determinácie, ale aj od imanentného vývoja týchto teórií.

³ Už tu by som rád upozornil, ako Hrušovský postupne celú problematiku objektívnej reality za prvé presúva do gnozeologickej roviny (vzťah bytie—vedomie) a za druhé podrobne abstrakcii až do úplného zbavenia určení: holé bytie — prázdne vedomie. Totiž preto, že potrebuje striktné oddeliť otázku gnozeologickú (existenciálna nezávislosť) od problematiky ontológie, do ktorej patria už určené, charakterizované súcna, a teda aj kategórie bytia a vedomia, cez ktoré by sa však dostala do ontológie problematika carnapovskej metafyzická. To Hrušovský nepripúšťa a odstraňuje tým, že z oboch kategórií abstrahuje všetky určenia, čím získava holé bytie — prázdne vedomie a tieto presúva do gnozeológie.

Ako ďalšie dôvody pre realistickú hypotézu uvádza „zhodu poznatkov jednotlivých bádateľov, pomerne veľmi presnú platnosť štatistických a kauzálnych zákonov empirickej vedy“ (1, s. 67). V ďalších prácach zdôrazňuje Hrušovský nasledujúce dôvody pre realistický postoj, ktoré dostatočne vyjadril v práci *Problémy filozofie*. Píše: „Čo vedie k hypotéze nezávislosti bytia? V krátkosti možno povedať že analýza, porovnávanie, usporadúvanie dát vedomia, empiria, prax dáva odpoveď na otázku, či tieto dáta okrem svojej subjektívnej stránky sú prejavom bytia mimo hraníc individuálneho vedomia, znakom transcendentného bytia mimo imanentného sveta vedomých zážitkov. Predpoklad nezávislosti bytia uľahčuje interpretovať a systematizovať dáta individuálneho vedomia. Konkrétny obraz sveta si prehľbujem aj poznatkami iných ľudí. Mám teda empirický a praktický dôvod dávať prednosť realistickej hypotéze pred solipsizmom“ (8, s. 11).

Z realistickej hypotézy, ktorá má vzhľadom na uvedené argumenty vysoký stupeň *pravdepodobnosti*, začína Hrušovský v šesťdesiatych rokoch systematicky budovať svoju ontologickú koncepciu.

V prvom rade rozlišuje otázku „bytia ako takého“ od otázky „spôsobov bytia“. Svet má isté zákonité vlastnosti svojej členitosti a svojho utvárania. To je predpokladom jeho poznateľnosti (4, s. 207). Treba si uvedomiť, že svet, bytie nepoznávame „ako také“, ale, že ho poznávame len v procese jeho praktického a teoretického osvojovania si: o „bytí ako takom“ (o sebe) môžeme vypovedať len jeho „existenciálnu nezávislosť“ od vedomia. Všetko ostatné, čo vypovedáme o bytí, sú charakteristiky, určenia bytia prostredníctvom univerzálnych filozofických kategórií (5, s. 346). O „existenciálnej nezávislosti“ objektívneho sveta od vedomia, o objektívnej existencii „ako takej“, teda bez kategoriálnych určení, možno hovoriť len v zmysle jej nezávislosti od vedomia — je to teda otázka gnozeologická; ontologicky možno o objektívnej realite vypovedať len prostredníctvom ontologických kategórií, ktoré už vypovedajú o vlastnostiach, určeníach a zákonitostiach hmotných, empirických objektov — vypovedajú teda o konkrétnych, univerzálnych alebo menej univerzálnych spôsoboch bytia všetkých udalostí a predmetov objektívnej reality.⁴

Túto koncepciu rozpracúva Hrušovský do ucelenej podoby v sedemdesiatych rokoch v prácach *Problémy filozofie* a *Dialektika bytia a kultúry*. V prvom rade špecifikuje kategórie *bytia* a *materiality*. „Bytie ako také, t. j. ‚vec osebe‘ je bez akéhokoľvek určenia, a teda nemôže mať

⁴ Pri presunutí vzťahu bytie — vedomie do gnozeológie sa prejavuje Hrušovského ahistorizmus: nereflektuje, že v rámci dejín má vzťah bytia a vedomia aj jednoznačne ontologickú hodnotu, a to nielen v zmysle genézy (vedomie ako vývojové štádium hmoty), ale aj v logickom vzťahu — nezávislosť bytia od vedomia vyjadruje vlastnosť materiality a stanovuje protiklad materiálneho a ideálneho: ideálne ako závislé od vedomia. Vyjadruje teda na druhej strane závislosť ideálneho od vedomia a nedovoľuje tým jeho hypostazovanie do ontickej roviny a zabraňuje tým aj akejkolvek substancializácii ideálneho.

ani pojmový korelát. Právom možno povedať, že pojmové koreláty môžu mať iba ‚veci pre nás‘ a nie ‚veci osebe‘. Bytie ako také sa stáva z ‚veci osebe‘ ‚vecou pre nás‘ v dialektickom procese poznania a praxe“ (8, s. 19). Prvé určenie, ktoré nadobúda objekt v kognitívnom procese zmocňovania sa bytia, je vlastnosť *materiality*. „Matéria alebo hmota je filozofická kategória na označenie totality empirického bytia“ (8, s. 20). Teda kategória hmoty, materiality — rovnako ako časová a priestorová determinácia — sa už týka empirického sveta, kvality bytia a nie bytia ako takého (8, s. 19). V poslednej svojej knižnej publikácii *Dialektiká bytia a kultúry* rezumuje Hrušovský tieto úvahy do konečného tvaru. Bytie ako také označuje pojmom *holé bytie* (t. j. bez akýchkoľvek určení). Holé bytie „... je predpokladom *materiálneho bytia* (t. j. konkrétneho bytia, vecných určení skutočnosti, objektívnej reality, fakticky, obzoruj realizovaného v procese *spredmetnenia* holého bytia prostredníctvom spoločensko-historickej praxe“ (10, s. 51). Holé bytie v procese *spredmetnenia* získava základné charakteristiky, a to buď určenia „*univerzálné* v zmysle filozofických kategórií alebo špecifické v zmysle pojmov jednotlivých vied“ (10, s. 51). Monizmus marxistickej filozofie sa snaží Hrušovský vyvodíť z materialistického postoja, keď [odvolávajúc sa na Engelsa] jednotu sveta vyvodzuje z jeho materiálnosti, a nie z faktu holej existencie bytia. Sám veľmi treffe poznamenáva, „... že prísudok *byť* neimplikuje nijaké ďalšie určenia. O tom, aké sú *vlastnosti* vecí, nemôžem rozhodnúť tým, že im pripíšem holú existenciu“ (10, s. 44). Holé bytie je prázdnu abstrakciou, ale ontologická kategória hmoty označuje univerzálnu vlastnosť, určenie bytia.

Pravdaže, Hrušovský musí okrem kategórie hmoty ako základnej kategórie marxistickej filozofie rešpektovať aj druhú kategóriu základného významu, kategóriu *praxe*.

A skutočne, prostredníctvom kategórie praxe prichádza k druhému základnému predpokladu, ktorý je výsledkom otázky, ako je možná spoločensko-ludská prax a poznanie. Hrušovský predpokladá, že bytie nie je chaotické, „... ale, že je nejako diferencované a v tejto diferencovanosti nejako zákonité“ a vzápätí zdôrazňuje, že „nediferencované bytie osebe by totiž nemohlo vstúpiť do kontaktu s aktívnym subjektom a bolo by kongitívne nepostihnuteľné a prakticky nezvládnuteľné“ (10, s. 45). Tento predpoklad antichaotickosti nazýva Hrušovský „*peratickosť* bytia“, kde pod ňou rozumie predpoklad jeho zákonitosti, nejakého poriadku, ktorý je permanentnou podmienkou pre konkrétne *spredmetňovanie*.

Pokiaľ v práci *Problémy filozofie* chápe nezávislosť od vedomia ako „realistickú hypotézu“, ktorej treba dať prednosť pred solipsizmom, pretože „uľahčuje systematizovať a interpretovať dáta individuálneho vedomia“ (8, s. 11) — čo je v podstate Russellova argumentácia — tak v poslednej práci vychádzajúcej z kategórie praxe, tvrdí existenciu ne-

závislého bytia na základe „faktov vyplývajúcich z procesu spredmetňovania“ (10, s. 46). A nielen to — proces spredmetňovania a poznania, kognitívno-praktická aktivita subjektu jednoznačne poukazujú na nevyhnutnosť nejakého usporiadania, zákonitosti nezávislého bytia. Bytie „osebe“, holé bytie“ tu už nie je len realistickou hypotézou, ale nevyhnutným predpokladom praxe a poznania; spätne — v myšlienkovom procese — práve z možnosti praxe, spredmetňovania a poznania vyplýva nevyhnutnosť existencie nezávislého a nejakým spôsobom zákonitého bytia. Hrušovský teda jasne vymedzil, že otázka bytia ako takého je otázkou gnozeologickou a ontológia sa zaoberá spôsobmi bytia na univerzálnej úrovni.

2. Po stručnom výklade môžeme pristúpiť ku kritickej analýze východísk Hrušovského ontologickej koncepcie.

Hrušovský sa pridržiava Carnapovho rozlišovania internej a externej otázky existencie (reality) entít vo všetkých svojich prácach, či to už uvádza explicitne alebo nie.⁵ Podľa Carnapa externá otázka, t. j. „otázka týkajúca sa existencie alebo reálnosti systému entít ako celku“ (13, s. 321) je pseudootázkou, nemá kognitívny význam, a nie je verifikovateľná — je teda metafyzická. Ako som spomínal, prekonať toto stanovisko sa pokúsil Hrušovský tým, že kritérium zmysluplnosti častí empirickej sústavy rozšíril aj na túto sústavu. Ale Carnapovo kritérium neodmietol, iba zdôraznil, že každá sústava je časťou širšej sústavy; zmysluplné sú pre Hrušovského aj naďalej iba pojmy, kategórie, tvrdenia zaraditeľné do nejakej empirickej sústavy. Ak chce Hrušovský zachovať z tohto hľadiska filozofickú, vlastne ontologickú problematiku ako plnoprávnu vedu (samozrejme v novopozitivistickom zmysle), musí ukázať jej empirický charakter. Dosahuje to dvoma krokmi:

a) problém existencie objektívnej reality redukuje na otázku bytia ako takého, nezávislého od vedomia (existenciálna referencia) a presúva ho do gnozeologickej roviny (8, s. 11—12);

b) ontológia sa zaoberá spôsobmi bytia, t. j. jeho určeniami, charakteristikami, vlastnosťami, zákonitosťami ... Všetky konkrétne určenia spôsobov bytia majú empirickú povahu, pretože sa nevzťahujú na *bytie ako také (transcendentné)*, ale na bytie spredmetnené v procese praxe a poznania, na objektívnu realitu (10, s. 43).

Z prehľadu ontologických náhľadov Hrušovského je zrejмый skrytý predpoklad, ktorý Hrušovský nikdy neproblematizuje, ktorý pokladá za úplne samozrejмый: protiklad empirického a transcendentného. Považovať filozofiu za vedu možno len s podmienkou jej empirického charakteru, pretože čokoľvek neempirické a u Hrušovského tým pádom transcendentné, nemôže byť predmetom vedy, „nakoľko nastoľuje otázku, čo je realita osebe“ (1, s. 67). Zachovať dialektický materializmus ako plnoprávnu vedu znamená dokázať empirický charakter jeho kategoriálneho

⁵ Pozri toto rozlišovanie u Carnapa v (13, s. 320—327).

aparátu. Keďže empiriu chápe Hrušovský v novopozitivistickom zmysle (aj keď hovorí o hlbínnej empirii, myslí vždy empirickú bázu vedeckých teórií), kladie na filozofické kategórie požiadavku ich začlenenia do rámca určitej (filozofickej) empirickej sústavy. Takouto empirickou sústavou je práve ontológia, ktorá sa zaoberá *spôsobmi* bytia, konkrétnymi určeniami na univerzálnej úrovni. Tým je u Hrušovského ontológia dostatočne zdôvodnená a spĺňa aj kritérium empiricity tak, ako to požaduje Carnap. Sám Hrušovský uvádza: „V ontológii i v jednotlivých oblastiach vedeckého poznania, ktorých predmetom je postihovanie *charakteru*, vlastností a zákonitostí objektívnej skutočnosti, niet iného poznania len empiricko-štruktúrne, a to vo vertikálnej dimenzii od univerzálnych až po celkom špeciálne výpovede“ (8, s. 16). V tomto vertikálnom členení poznania tvorí filozofia vrchol, vypovedá o najvšeobecnejších, univerzálnych stránkach skutočnosti a tieto výpovede majú výsostne empirickú povahu. Keď Hrušovský potom zdôrazňuje, že „vo vedeckej filozofii všetky vzťahy a súvislosti sú interné a uplatňuje sa v nej totalitný aspekt skutočnosti ...“, je filozofia principiálne obhájiteľná ako veda, všetky jej kategórie majú empirický charakter a otázka existencie, reálnosti ktorejkoľvek entity sa tak stala otázkou jej umiestnenia v konkrétnej empirickej sústave — či už filozofickej alebo špeciálnovednej. Teda otázkou carnapovsky internou, a preto zmysluplnou, s kognitívnym významom; a externú otázku „o bytí ako takom“ presúva Hrušovský do gnozeologickej roviny (relácia holé bytie — prázdne vedomie), a tak v princípe nič „metafyzického“ v carnapovskom chápaní filozofie nevstupuje. Potom aj kategória hmoty, matéria, je „ontologická kategória na označenie totality empirického (...) bytia ...“ (10, s. 47).

Týmto spôsobom sa u Hrušovského principiálne oddeľuje ontológia a gnozeológia. Vznikne z toho niekoľko problémov, ktoré Hrušovský nereflektuje.

a) Ak je otázka nezávislosti bytia od vedomia otázkou gnozeologickou, nevidím žiadnu možnosť ako z gnozeologickej pozície možno tvrdiť nezávislosť „bytia ako takého“ od vedomia. Čo ma k tomu z gnozeologickej pozície oprávňuje? Túto možnosť nevidí ani Hrušovský, a preto daný gnozeologický vzťah redukuje na reláciu „holé bytie — prázdne vedomie“, ktorá je „... na prvý pohľad nedialektická, ... formálne abstraktná“ (10, s. 44). Dovolím si však tvrdiť, že to nie je relácia nedialektická a formálna, ale že to nie je relácia vôbec. „Vzťah“ holé bytie — prázdne vedomie nemožno stanoviť ako existenciálnu referenciu, pretože holé bytie je úplnou abstrakciou určením, a tam, kde niet určenia, niet ani vzťahu, a teda ani vzťah existenciálnej referencie. Platí to aj naopak pre prázdne vedomie: existenciálna referencia sa vzťahuje na pojmy vecí, predmetov, ak však nie sú vo vedomí, nemá sa čo na čo vzťahovať, nemáme čomu pripisovať existenciálnu nezávislosť. Vedomie ako psychologický pojem je už obsahom vedomia, na existenciu jeho predmetného korelátu sa možno pýtať, ale vtedy už nejde o „prázdne vedomie“.

Úplná abstrakcia vedie k strate určenia, k vyprázdneniu, a teda aj k strate možnosti vzťahovať sa. Okrem toho úplná abstrakcia určenia nezachová ani holú existenciu nejakej entity, lebo už potom entitou nie je. (Ako by som mohol „niečomu“ pripisovať holú existenciu, keď už to, že chcem pripísať „niečomu“ existenciu, predpokladá určenie, ktoré vymedzí, ohraničí toto „niečo“, veď čomu by som pripisoval existenciu? Keby toto „niečo“ nebolo nijako určené, bolo by ničím a ničomu nebudeme pripisovať existenciu). Platí: existenciu pripisujem vždy niečomu určenému, konkrétnemu objektu, predmetu danému v podobe pojmu a teda nijakej holej existencie niet.

Termín „holé bytie“ vzniklo inou cestou: Vlastnosť existencie, ktorá sa vždy vzťahuje na nejaký určený predmet, rekonštruovaný v podobe teoretického objektu, pojmu, sa substancializuje a vytvára sa „svet bytia“, ktorý nemá nijaké určenie len to že „je“.

Ako som vyššie spomenul, možno sa pýtať len na otázku existencie toho-ktorého predmetu rekonštruovaného v podobe pojmu, teda v podobe obsahu vedomia. Jeho určenie ako existujúceho je vždy konkrétnou úlohou. Otázka existencie totality poznaného, t. j. súhrnu celého obsahu vedomia alebo, napríklad, len jeho vedeckej časti, je skutočne nekorektná, lebo sa miešajú všetky roviny praxe (vlastne sa od nich abstrahuje) a nerešpektuje sa historicita, vývoj poznania, rôzne úrovne vyspelosti jednotlivých vedeckých disciplín.⁶ A otázka existencie celého obsahu poznania, vedomia, je nekorektná aj z toho aspektu, že by vyžadovala absolútnu verifikačnú procedúru, teda nezávislú od určitého typu praxe; takéto stanovisko by bolo aj ahistorické, nerešpektovalo by relatívnosť každého stupňa poznania; ďalej by bolo ontologicky redukčné, lebo by do ontickej roviny vkladalo model sveta vlastný len určitému stupňu poznania — skutočnosť redukovaná na práve dosiahnutý stupeň poznania vedie vždy k idealizmu... Absolútna verifikačná procedúra by vyžadovala prekročenie subjekt-objektového vzťahu. Preto ešte raz tvrdím, že otázka objektívnej existencie sa týka konkrétnych pojmov, obsahov vedomia, a kladie otázku, či daný pojem existuje len ako súčasť vedomia (subjektívne) alebo či mu zodpovedá aj predmetná forma existencie, nezávislá od vedomia, t. j. objektívna. (Aj samotné poznanie je obsahom vedomia, a preto otázka, či existuje poznanie, je korektná ako aj otázka existencie vedomia). *Kategória existencie vyjadruje vlastnosť teoretických pojmov, je ich ontologickou charakteristikou, určením. Je to gnozeo-praxeologická otázka, ktorej potvrdenie získava daným pojmom ontologickú a vedeckú hodnotu: Od momentu určenia obsahu daného pojmu*

⁶ Samozrejme, inou je otázka, či naše poznanie má schopnosť byť pravdivým poznaním: to je však otázka vlastností rôznych typov poznania (iné je to v mýtickom, umeleckom ... iné vo vedeckom poznaní). I tu však možno ešte rozčleňovať: pravdivostná povaha vedeckých tvrdení získaných deduktívnym alebo indukčným postupom ... atď.

ako objektívne existujúceho ho možno traktovať ontologicky a začleniť do sústavy vedeckého poznania. Engels uvádza: „Keď hovoríme o bytí a iba o bytí, jednota sa môže zakladať len na tom, že všetky predmety o ktoré ide — sú, existujú (podč. B. Z.). Sú zhrnuté do jednoty tohto bytia a do nijakej inej, a všeobecný výrok, že všetky sú, nielenže im nemôže dať ďalšie spoločné vlastnosti, ale všetky takéto vlastnosti zo skúmania zatiaľ vylučuje“ (16, s. 135). Ide teda o *myšlienkovú jednotu*: predmetom teoretických pojmov („všetky predmety, o ktoré ide“) pripisujem objektívnu existenciu. To, čo ich všetky spája ako pojmy predmetov, totiž, že tieto predmety objektívne existujú, je teda gnozeologickou vlastnosťou, logickým určením „predmetov myslenia“. „Skutočné predmety“ vždy „sú“ — otázka o ich existencii nemá zmysel, a nie je ani možná. Ontická rovina neobsahuje predsa nič, čo nie je. Pravdaže, jednota sveta musí byť dokázaná ontologicky: Nie teda redukciou na jednu — v tomto prípade gnozeologickú vlastnosť⁷, ale vyjadrením jednoty nesmierne diferencovaných ontologických určení predmetov sveta, jednoty, ktorá musí byť ontologickým, a nie gnozeologickým určením podstaty všetkých predmetov. A aj proces určovania existencie [verifikácia], keďže je predmetným procesom, možno reflektovať ontologicky.

Kategória existencie teda vyjadruje určenie, ktoré nejakému obsahu vedomia, vyjadrenému pojmom, pričleňuje vlastnosť mať korelát v objektívnej realite⁸, t. j. existovať vo forme predmetu nezávislého od vedomia; takýto pojem patrí do ontologického obrazu sveta, a preto sa naň vzťahujú všetky ontologické určenia.

Tu je aj kľúč k výkladu Engelsovej tézy (o ktorej vedie s Hrušovským spor Halečka): „Jednota sveta nie je v jeho bytí, hoci jeho bytie je predpokladom jeho jednoty, pretože svet najprv musí byť, prv než môže byť jednotný. Bytie je koniec koncov otvorenou otázkou od hranice, na ktorej končí náš obzor. Skutočná jednota sveta je v jeho materiálnosti...“ (16, s. 137). Engels teda jednoznačne hovorí o bytí sveta — bytie tu teda vystupuje ako vlastnosť existencie sveta, svet je pojmom, ktorému Engels pripisuje bytie, existenciu a tvrdí, že *vlastnosť existencie* ešte nezaručuje svetu jednotu. Aj Hrušovský chápe, že bytie tu vystupuje ako prísudok (pozri 10, s. 44). Ale tento prísudok, ktorý Engels vzťahuje na pojem sveta, kladie Hrušovský do ontickej roviny a vytvára tam bytie ako také, holé bytie, neurčené bytie a toto sa mu stáva *predpokladom* „zrodu objektu pre nás“, predpokladom konkrétnych určení“. Vidíme, že bytie už vystupuje nie v súvislosti s nejakým pojmom vyjadrujúcim konkrétny predmet, ako určenie jeho existencie, ale už ako samostatný pojem a už hypostazovaný do ontickej roviny — je nejako usporiadané,

⁷ V iných prípadoch môže ísť o redukcionizmus na vlastnosť ontologickú alebo aj špeciálnovedeckú.

⁸ Teda byť odrazom niečoho „nezávislého od vedomia“, hmoty, a teda nielen výplodom práce vedomia.

peratické, a to sme zistili z procesu spredmetňovania, do ktorého toto bytie vstupuje.

b) Určovanie konkrétneho bytia, spôsobu bytia je u Hrušovského otázkou ontologickou. Akosi sa v tomto vymedzení stráca nevyhnutnosť otázky objektívnej existencie konkrétnych obsahov vedomia. Totiž, okľukou sa dostávame späť ku Carnapovi: Problém existencie tej-ktorej entity je problémom jej zaradenia do tej-ktorej empirickej sústavy. Problémom filozoických kategórií, vyjadrujúcich univerzálne spôsoby bytia, je ich začlenenie do empirickej sústavy danej ontológie. Otázka objektívnej existencie tej-ktorej entity zasa neprichádza do úvahy, mimo danú empirickú sústavu nemožno predsa nič vypovedať. Otázka existenciálnej nezávislosti ontologicky určených entít od vedomia je tu nekorektná, lebo platí len pre holé bytie, a nie pre bytie nejako určené, t. j. pre bytie ontologicky charakterizované. Teda, ak otázka existenciálnej nezávislosti bytia patrí do gnozeológie, otázka spôsobov bytia do ontológie, kam patrí problém objektívnej existencie tej-ktorej entity, či určenia? Hrušovského logikou sme dospeli k tomu, že otázka objektívnej existencie konkrétnych obsahov poznania, t. j. predmetov určených, nie holých, nemá zmysel.

Paradox sa dovršuje: Následkom odtrhnutia gnozeológie a ontológie nastáva situácia, v ktorej má gnozeológia riešiť existenciálnu nezávislosť od vedomia, ale nemá čoho (veď čo je nejako určené, patrí už do ontológie) a ontológia sa zaoberá konkrétnymi určeniami, charakteristikami predmetov, ale nevie určiť, či objektívne existujú (veď otázka existencie je v kompetencii gnozeológie)⁹. Sám Hrušovský píše: „Otázku, či existuje *niečo* mimo a nezávisle od nášho vedomia treba principiálne odlišovať od otázky, *ako* to existuje...“ (10, s. 44). Kritérium existencie sa teda nenachádza mimo danú empirickú sústavu, je to jej internou otázkou: existencia sa tak koniec-koncov redukuje nanajvýš na teoretickú, ale vlastne na formálnologickú príslušnosť k danej empirickej teórii.¹⁰

Z tohto postoja je napr. úplne nevysvetliteľný vývin vedeckých teórií, empirických sústav a problém, prečo v istej teórii éter „existuje“ a v inej nie, je len otázkou logickej konzistentnosti stavby danej teórie¹¹. Skvelou argumentáciou proti naivnému objektivistickému materializmu

⁹ Redukcia otázky existencie na problém „holého bytia“ vedie na jednej strane k redukcii objektívnej reality na holé bytie (transcendentné) a na druhej strane k redukcii kritéria existencie predmetu na príslušnosť k empirickej sústave — na jeho empiricitu. Objektívna realita sa rozpadá na protiklad empirického a transcendentného. Protiklad, ktorý neopozitivismus zrušil poprením zmysluplnosti transcendentných otázok a ktorý sa Hrušovský pokúsil prekonať prostredníctvom procesu spredmetňovania: daný protiklad však prijal.

¹⁰ Pravda, inou otázkou bude, čím je daná empirickosť teórie.

¹¹ Samozrejme sa treba vždy konkrétne zamyslieť, či zaradenie určitého pojmu má len vnútornú, logicko-konzistentnú funkciu alebo aj určité operačno-experimentálne, vonkajšie dôvody. Preto pri logickom zavedení nesprávneho pojmu sa tento novou teóriou celý neguje, a pri empiricky doloženom zavedení sa daný pojem „zdokonaľuje“, „prehľbuje“, mení sa jeho obraz, ale v teórii zostáva.

je Hrušovského otázka „ktorý atóm je objektívnou realitou, ten, čo bol apercipovaný na báze fyziky platnej roku 1877 alebo na báze fyziky platnej roku 1977?“ (12, s. 463). Ale z pozície nijakej empirickej sústavy — ani fyziky nie je tento problém riešiteľný — veď z pozície fyziky nie je riešiteľný ani jej vlastný vývoj. Z Hrušovského platformy vedie daná argumentácia len k relatívnosti a k ahistorickej diskontinuite teórií.

Samozrejme, Hrušovskému išlo o vybudovanie marxistického kategóriálneho aparátu. To, pravda, vyžadovalo aj istý spôsob riešenia subjekt-objektového vzťahu a procesu, v ktorom „niečo“ nadobúda empirickú povahu. Tento proces chápe Hrušovský ako proces „spredmetňovania“. Vychádza z predpokladu holého bytia — zbaveného akýchkoľvek určení — ktoré sa v procese *spredmetnenia* prostredníctvom spoločensko-ludskej praxe stáva *materiálnym bytím* (konkrétne bytie, objektívna realita, svet, fakticita, obzor), určeným buď *univerzálné* v zmysle filozofického pojmu hmoty alebo špecificky v zmysle masy, živej hmoty, psychiky... Teda kognitívno-praktickou aktivitou subjektu sa navodzuje *empiricita* tým, že holé bytie sa v procese spoločensko-ludskej praxe mení na empirický objekt alebo predmet“ (10, s. 51). V dialektickej oscilácii medzi subjektom a objektom nastáva „...kryštalizácia empirického objektu (proces spredmetňovania) a kryštalizácia empiricko-teoretického subjektu (proces tvorby konkrétneho vedomia)“ (10, s. 64).

Prívlastok „empirické“ majú teda všetky predmety, ktoré vstúpili do procesu spredmetňovania prostredníctvom ľudskej praxe a hmota je „ontologickou kategóriou na označenie totality [...] empirického bytia“ (10, s. 47). V tomto zmysle sú kategórie hmoty a totality empirického bytia, materiality a empiricity u Hrušovského totožné. A to aj napriek tomu, že Hrušovský vždy nabáda, že hmotu treba skúmať aj v súvislosti s inými kategóriami, napr. pohybu, času, priestoru... Ale to sú už ontologické kategórie v rovine empiricity. Paradoxy pokračujú: Keďže problém existencie patrí do gnozeológie a ontológia sa zaoberá spôsobmi bytia, teda vlastnosťami, určeniami, nejakým spôsobom sa musia „existencie“ (to, čo zatiaľ len „holo“ existovalo) dostávať do zorného poľa ontológie: veď na čo by sa tieto určenia vzťahovali a čo by vyjadrovali, ak nie vlastnosti, určenia predmetu (súcién). Toto všetko sa deje, ako sme videli, v procese spredmetňovania. „Práve z faktov vyplývajúcich z procesu spredmetňovania môžem dedukovať, že existuje čosi (čosi nie ako vlastnosť), čo je mimo môjho vedomia. Toto *bytie ako také* (podč. B. Z.) alebo holé, môžem naznačiť len metaforicky..., preto tvrdím, že holé bytie je principiálnym predpokladom pre spredmetňovanie“ (10, s. 46). A v diskusii s Halečkom Hrušovský rezumuje: „... práve z faktu procesu spredmetňovania a odpredmetňovania môžem dedukovať, že je čosi (nie ako vlastnosť, určenosť) mimo poznávajúceho subjektu. Toto bytie ako také alebo holé môžem vyjadriť iba takto: holé bytie je to, čo je mimo poznávajúceho subjektu, je to to, čo je peratické (pretože z chaosu sa nemôže rozvinúť dialektika objektu a subjektu)“ (11, s. 46)

a ďalej: „Ontologická kategória predmetného bytia na rozdiel od ontického bytia, t. j. od bytia ‚ako takého‘ je výrazom konkrétneho tvaru“ (§11, s. 462).

Holé bytie, ktoré bolo čírou abstrakciou, absenciou akýchkoľvek určení — nanajvýš v gnozeologickej relácii s prázdny m vedomím — sa stáva naraz niečím široko určeným: Je mimo subjektu, je peratické, vstupuje do procesu spredmetňovania a je predpokladom konkrétnych určení. Gnozeologický predpoklad — holé bytie, t. j. „prázdna abstrakcia bez pojmového korelátu“ sa tu naraz dostáva do ontologického procesu spredmetňovania, ba stáva sa pre tento proces nevyhnutnosťou. Hrušovský kategóriu existencie (prísudok byť) ontologizuje, potom zovšeobecňuje na totalitu existujúceho, ktorá je identická s bytím a o tomto bytí uvažuje ako o ontickom predpoklade ontologicky určiteľných procesov a predmetov. U Hrušovského to vyzerá tak, ako by existencia ako holé, neurčené predmetnosti, objekty (súcna) alebo ako neurčené homogénne nič (čo je totožné s totalitou holých neurčených súci en) boli uložené v depozite mimo dialektiky subjektu a objektu a my ich odtiaľ v procese praxe „vyfahujeme“. Skutočnosť je však práve opačná — v procese praxe a poznania zisťujeme veci, predmety: konštituueme ich stále adekvátnejšie, približujeme sa k nim presne v tej miere, v akej sa oni približujú k nám v procese praxe. Subjektívnym zrením (rast bytostných síl) sa dopracúvame k objektivizácii poznania, a tým aj k objektivizácii našich predmetných vzťahov v spoločenskej praxi, v dejinách. Aký je to proces spredmetňovania holého bytia napr. prostredníctvom mýtu? Postup je opačný: mýtus je proces a spôsob konštituovania obrazu sveta, ktorý zodpovedá danej praxi. A je práve natoľko pravdivým obrazom skutočného sveta, nakoľko to vyžaduje daná prax. Hovoriť o pravdivosti obrazu mimo určitého typu praxe je metafyzické (ahistorické a nedialektické).

Mimo totality ľudskej praxe nemá otázka existencie (bytia) nijaký zmysel. Určovanie toho, čo je, je vždy otázkou špecifickej ľudskej činnosti. Od každodennej, mýtickej ... až k umeleckej a vedeckej: iba v tejto činnosti má zmysel otázka o objektivnej existencii určitého predmetu teoretickej reflexie, ktorá je vždy integrálnou súčasťou určitého druhu praxe. Práve abstrakcia od konkrétneho typu praxe vedie k „scholastickej otázke“ o skutočnosti, pravdivosti myslenia ako myslenia (Marx). Existencia predmetu v ontickej rovine, korelujúceho s pojmom nemôže byť daná ako vzťah dvoch rovín: skutočnosti a myslenia. To je pozostatok objektivizmu! Predmetný korelát daného pojmu je určený druhom praxe, do ktorej predmet integrálne patrí. Každý druh praxe vyžaduje seba zodpovedajúce predmety; a tie sú potom aj predmetmi teoretickej reflexie, objektmi poznania. Daná prax vytvára operačný priestor predmetu, a pojem je ohraničený operačnou virtualitou skutočného predmetu v danej praxi.

Viedeli sme teda, že sa u Hrušovského, aj napriek počiatočnému

striktnému rozlíšeniu predmetov gnozeológie a ontológie, nevyhnutne vytvorilo spojenie. Spojenie logicky síce veľmi zvláštne, ale pochopiteľné. Lebo odkiaľ by Hrušovský získal existencie, na ktoré sa viažu ontologické určenia? V rovine subjekt-objektového vzťahu, kde je už všetko empirické a má konkrétny tvar a je určené, nie je otázka nezávislej existencie u Hrušovského prípustná. Ak by sme nepripustili „predpoklad“ transcendentného sveta, nebolo by odkiaľ „čerpať existencie“ pre determináciu konkretizačnú, empirizujúcu prácu vedomia. A kategória spredmetnenia vyjadruje už predsa veľmi konkrétny proces, vzťahuje sa teda na oblasť empiricity, na oblasť určených predmetov — tu sa otázka nezávislej existencie nekladie a tak existencia samotného procesu spredmetnenia je daná príslušnosťou tejto kategórie (spredmetnenia) k určitej empirickej sústave, v tomto prípade k ontológii. Otázka, či spredmetnenie existuje objektívne, je otázkou jeho zaradenia do určitej empirickej sústavy poznania. Nedá sa nič robiť, akokoľvek sa Hrušovský bráni, ba dokonca bojuje proti subjektivismu, jeho postavenie problému k nemu vedie: Čo je nejako určené, existuje len ako súčasť empirického poznania; čo nie je určené, je súčasťou transcendentného sveta „holého bytia“. Otázku nezávislej existencie empiricky určených predmetov Hrušovský nepripúšťa. A má „logickú pravdu“. Z takých východísk, aké postavil, takúto otázku ani klásť nemožno.

Z takýchto východísk však ani nie je rekonštruovateľný most medzi imanentným obsahom vedomia a transcendentným svetom bytia. Descartovský dualizmus znova ukázal svoju moc. Je však nevyhnutné odhaliť jeho slabosť a ukázať silu marxizmu: nie stavať vzdušné mosty nad priepasťou vedomia a bytia, ale ukázať ich spoločný pozemský základ v spoločensko-historickej praxi.

3. V poslednej časti sa pokúsim v dialógu s Hrušovským načrtnúť dialektickomaterialistickú kategóriu hmoty.

Marx tvrdí v *Tézach o Feuerbachovi*: „Hlavným nedostatkom každého doterajšieho materializmu (i feurbachovského) je, že sa predmet, skutočnosť, zmyslovosť poníma len vo forme objektu, čiže nazerania, no nie ako zmyslová ľudská činnosť, prax, nie subjektívne“ (16, s. 59). Je charakteristické, že sa Marx práve v prvej téze jasne postavil proti tradičnému objektivismu, aj keď sa prejavoval vo forme materializmu.

Marxistický materializmus nie je objektivistický, nazeravý, ale rešpektuje subjekt-objektovú reláciu sprostredkovanú spoločensko-historickou praxou: činnosť subjektu nie je potom činnosťou teoretickou, to už je značná abstrakcia, ale predmetnou činnosťou a objekt nie je objektom myslenia, ale primárne predmetom činnosti. To však, samozrejme, nepopiera objektivitu predmetov praxe, ale naivný objektivismus, ktorý chápe objekt ako taký, nedotknutý ľudskou činnosťou, lebo aj ľudskú činnosť chápe nanajvýš ako činnosť myslenia, a nie ako prakticky predmetnú, pretvárajúcu činnosť.

Pojem materializmu je teda u Marxa už v prvých zreloch štúdiách

vztiahnutý na kategóriu praxe, ktorá vyjadruje dejinnú podmienenosť foriem objektivity.

Kategória hmoty rešpektuje subjekt-objektový vzťah, a to, že tento vzťah nemožno prekročiť, že mimo neho nemožno nič vypovedať: Rešpektuje teda historickú determináciu subjektu a objektu, danú práve určitým stupňom vývoja dejín, práve určitým stupňom prieniku prírody a dejín. Ale práve v subjekt-objektovej relácii vyjadruje kategória hmoty nezávislosť bytia od vedomia, a práve *vlastnosť nezávislosti bytia od vedomia* je vlastnosťou materiality. „Lebo jediná ‚vlastnosť‘ hmoty, s ktorej uznaním je spojený filozofický materializmus, je vlastnosť *byť objektívnou realitou*, existovať mimo nášho vedomia“ (14, s. 609).

Teda kategória hmoty nevypovedá o nezávislosti bytia ako takého (existenciálna referencia ako u Carnapa), čím sa vyhýba aj poplatnosti tradičnému objektivismu, ale o nezávislosti spredmetneného bytia, o nezávislosti predmetu spoločensko-historickej praxe. Je to teda ontologické určenie, ktoré vnútorne (v obsahu pojmu, v jeho logickej mohutnosti) rešpektuje aj samotnú historicitu, a to v dvoch smeroch:

a) Tým, že nestavia [kategória hmoty] v onto-logickej rovine nijaký princíp, ktorý by formy prejavu a vývoja bytia ohraničoval a necháva tým celú ontickú rovinu otvorenú jej vlastnému pohybu a vývoj neuzatvára do nijakého „princípu“, „účelu“, „ideálneho zámeru“ ... *Táto sebadeterminácia bytia je zabezpečená práve jeho nezávislosťou od vedomia* — a akejkolvek inej ideálnej determinácie, ktorá je koniec-koncov vždy hypostazovaním určitej vrstvy vedomia — *a to práve v rovine jeho spredmetnenia*, v priestore spoločensko-historickej praxe. I tu, v subjekt-objektovej relácii, sprostredkovanej spoločensko-historickou praxou, vystupuje bytie ako nezávislé od vedomia ako hmota. Vidíme, že určenie bytia ako materiálneho, hmoty, ho „oslobodzuje“ od akýchkoľvek absolútnych určení, vychádzajúcich buď z kladenia ideálnych princípov do „podstaty“ bytia alebo z nekritického hypostazovania daného stupňa poznania do ontickej roviny.

Materiálnosť, kategória hmoty z gnozeologického hľadiska vyjadruje poznateľnosť sveta takými prostriedkami poznania, ktoré sa neodvolávajú na nijaké vonkajšie prvky cudzie jeho povahe: Ontologicky to zasa znamená, že všetky predmety, vlastnosti, javy ... sa prejavujú v materiálnej forme, t. j. nepotrebujú k svojmu konkrétnemu bytiu nijaké transcendentné určenie alebo princíp. Možno z toho vyvodíť, že niet nijakého apriorného ani transcendentného poznania — teda poznania, ktoré by vyplývalo len z „mohutností čistého rozumu“ alebo zo schopnosti prekročiť subjekt-objektovú reláciu a vypovedať o „bytí ako takom“: Schopnosť vypovedať o bytí ako takom spočíva vždy v nadviazaní kontaktu vedomia s nejakým absolútnym referenčným systémom stojacim mimo kognitívno-praktickej relácie subjektu a objektu, a to či už prostredníctvom „sebauvedomenia sa absolútneho ducha“, resp. cez mystický extázu, v ktorej sa nadväzuje kontakt s „bohóm“ či „svetom ideí“. Inými

slovami, týmto absolútnym referenčným systémom by mohlo byť len niečo transcendentné, ideálne — teda tento postup by nás ontologicky zaviedol na pozície idealizmu a gnozeologicky by vyžadoval nejaké špecifické, mimo akúkoľvek prax, a teda i mimo akúkoľvek empiriu stojace metódy poznávania, na základe ktorých by bolo možné prepojenie poznávajúceho subjektu s oným absolútnym referenčným systémom a týmto spôsobom získavať absolútne pravdy, pravdy mimo vzťahu subjektu a objektu.

Práve toto má na mysli Hrušovský, keď tvrdí, že niet „iného poznania len empiricko-štrukturálne“ (10, s. 61). Toto Hrušovského tvrdenie je gnozeologickou stránkou koncepcie, podľa ktorej niet inej podstaty ako empiricko-štrukturálnej — a znamená, že nemožno akceptovať nijakú gnozeologickú koncepciu založenú na apriornej a transcendentnej povahe poznania, a teda, že prostriedky vedeckého zmocňovania sa sveta majú vždy empirický charakter a ďalej, že ako niet nijakého konečného elementu, základného stavebného kameňa sveta, substancie, tak niet ani nijakého konečného a absolútneho poznania, ale iba poznanie prenikajúce do stále hlbších zákonitostí bytia, a preto štrukturálne. Túto Hrušovského *ideu* (zdôrazňujem ideu, pretože jej rozpracovanie sa mi javí nedostatočné) Halečka vo svojom polemickom článku nedocenil a preto píše, že s týmto tvrdením nemožno súhlasiť (12, s. 450). Nuž potom sú len dve možnosti: Túto, podľa mňa správnu Hrušovského ideu dostať do polohy materialistickej filozofie a ukázať práve tú jej ešte širšiu funkčnosť a plodnosť ako v jej empiricko-štrukturálnej forme u Hrušovského — to však Halečka neurobil — alebo potom ako alternatíva neostáva nič iné ako otvoriť brány neempirickému poznaniu, a tým práve všetkým druhom objektívneho idealizmu, ktoré vo svojej podstate predpokladajú vždy nejaký ideálny princíp mimo tohto sveta ako determinujúci a určujúci a umožňujúci aj poznať „súcna ako také“, nezávislé od subjekt-objektového vzťahu; a rovnako aj poznaniu neštrukturálnemu, a tým uznať existenciu základných prvkov tohto sveta ako aj poznania: a to nie je nič iné ako ahistorická absolutizácia práve určitého stupňa poznania.

Nie, tu treba súhlasiť s Hrušovským, je však nevyhnutné pokročiť ďalej, ukázať, že pojem „empiricko-štrukturálne“ nespĺňa dostatočne možnosti tejto idey (idey netranscendentného a neapriórneho poznania) a ukázať jej plné uplatnenie v kategoriálnom aparáte materialistickej filozofie.

b) V určení kategórie hmoty ako vlastností byť nezávislý od vedomia je už vnútorne obsiahnuté, že „vzhľadom na vedomie“. Kategória hmoty nie je teda spojená s nijakým transcendentným, subjekt-objektový vzťah prekračujúcim určením, je to teda kategória výsostne *dejinná*. Po ďalšie, nevyplýva z nej *nijaké konkrétne určenie nijakého konkrétneho predmetu*, a tak je celý proces poznania otvorený vzhľadom na objektívnu realitu: tak ako z prvého vyplývalo, že celá objektívna realita

je otvorená poznaniu. Proces poznania tu chápem ako integrálnu súčasť spoločensko-historickej praxe ľudstva, totality subjektívnych a objektívnych bytostných síl na určitom historickom stupni prieniku prírody a dejín.

Z logického hľadiska (nejde mi teraz o historicko-filozofický vývoj obsahu kategórie hmoty) vyjadruje teda kategória hmoty objektivitu — nezávislosť od vedomia — všetkých predmetov a procesov historickej praxe. Ak kategória praxe vyjadruje univerzálny princíp priradenia prírody a dejín a zdôrazňuje „činnú“ stránku dejín, tak kategória hmoty „vyjadruje“ *objektivitu* všetkých predmetností získaných v procese praxe, spredmetňovania. Kategórie praxe a hmoty tak vyjadrujú dve základné určenia dejinného pohybu: dejiny ako činnosť (subjektivitu) a dejiny ako predmet (objektivitu). V tomto zmysle sú dejiny prírodno-historickým procesom, koincenciou sebamnenia a mnenia okolností.

Kategória hmoty nie je „objektivistickou kategóriou“, ktorá vyjadruje, na rozdiel od idealistického chápania ducha, boha, ideálneho ako substancie, kladenie hmoty ako substancie v jej tradičnom chápaní. Tým, že vyjadruje len určenie nezávislosti bytia od vedomia, zabráňuje, aby sme do podstaty bytia kládli nejakú ideálnu substanciu; pozitívne ním je substanciou, negatívne zabráňuje substancializáciu tak ideálneho, ale rovnako aj konkrétnej formy hmoty, lebo to je zasa ahistorické hypostazovanie určitého stupňa poznania, čím sa opäť do podstaty bytia dostáva ideálne.

Marxistická filozofia prostredníctvom kategórie hmoty nekladie nijaké určenie, ktoré by tvorilo základ, všeobecnú podstatu, substanciu, či element bytia. Neuzatvára skutočnosť — a teda ani poznanie — nijakým „absolútnym základom“, a teda nepripúšťa ani nijaké absolútne poznanie, čím je skutočnosť ako aj poznanie chápané vždy v historickom pohybe a obmedzení. Akékoľvek spojenie kategórie hmoty s určitým stupňom vedeckého poznania vedie k hypostazovaniu práve iba určitého stupňa poznania a k redukovaniu skutočnosti práve na totalitu poznateľného.

Kategória hmoty musí vo všetkých rovinách rešpektovať nielen historizmus „prírody“, ale aj „dejín“ v ich vzájomnej priradenosti prostredníctvom spoločensko-historickej praxe.

Z nezávislosti bytia od vedomia, teda z jeho materiálnosti vyplýva aj to, že hmota „nepotrebuje“ k svojmu pohybu, vývoju, proste akémukoľvek určeniu nič, čo by vychádzalo mimo nej, čo by bolo hmotne transcendentné: *akákoľvek determinácia je vždy* imanentnou vlastnosťou hmoty samej. A tak presne v rovine tej všeobecnosti, v akej je hmota určená vzhľadom na vedomie ako vlastnosť jej nezávislosti, je určená sama k sebe ako vlastnosť sebazávislosti, ako totalita imanentného, čo v ontologickej rovine možno chápať ako princíp sebadeterminácie. Jedine v tomto špecifickom zmysle, vo význame sebadeterminantu môže

vystupovať kategória hmoty vo funkcii substancie. Všimnime si, že princíp sebadeterminácie zabraňuje:

1. aby sme ako determinant na ktorejkoľvek rovine bytia stanovovali niečo, čo by bolo hmotne transcendentné¹²;

2. a aby sme stanovovali ako filozofický základ, či substanciu bytia ktorúkoľvek konkrétnu formu predmetu, čo by tak či onak bolo ahistorické a v konečnom dôsledku tým aj idealistické: hypostazovaním určitého stupňa poznania nastáva ahistorická ontologická redukcia podmienená ahistorickým pohľadom na samotný proces poznania a dejín vôbec¹³.

Možno teda uzavrieť: kategória hmoty sa vo svojom dialektickomaterialistickom chápaní — ktoré imanentne obsahuje princíp historizmu (to, čo Zelený nazýva „dvojitou historizáciou“ — procesuálne chápanie všetkých foriem bytia a myslenia a dejinná podmienenosť myslenia (15, s. 103)), — obsahom i funkciou líši od toho, čo Hrušovský nazýva „realistickou hypotézou“, ako aj od toho, čo vymedzuje ako „empiricitu“. Jej marxistické chápanie jednoznačne vylučuje možnosť používať pri jej analýze novopozitivistické — či už Carnapom, Russellom alebo Ayerom vypracované — východiská a prostriedky filozofovania.

Inštruktívnym pre marxizmus je však požiadavka na nové vypracovanie kategórie empiricity a štruktúrnosti ako prostriedkov pre odstránenie permanentných recidív objektivistického a naturalistického materializmu, ako aj všetkých foriem substancializmu, prežívajúcich v postojoch či názoroch vedcov a filozofov, v podobe skrytej implicity v logike argumentácie, v sústave kategórií, vo vymedzovaní ich väzieb a významov... Tomuto zápasu venoval Igor Hrušovský nemálo svojich síl a je našou povinnosťou v tejto snahe pokračovať. V nej sa vždy znovu oživuje Hrušovského dielo, reprodukuje hodnota jeho života.

LITERATÚRA

1. HRUŠOVSKÝ, I.: Teória vedy. Bratislava 1941.
2. HRUŠOVSKÝ, I.: Vývin vedeckého myslenia. Bratislava 1942.
3. HRUŠOVSKÝ, I.: Z minulosti a súčasnosti filozofie. Bratislava 1961.
4. HRUŠOVSKÝ, I.: Problémy, portréty, retrospektívy. Bratislava 1965.
5. HRUŠOVSKÝ, I.: Podstata a štruktúra. In: Otázky dialektiky poznania. Bratislava 1961.
6. HRUŠOVSKÝ, I.: Kapitoly z teórie vedy. Bratislava 1968.
7. HRUŠOVSKÝ, I.: K diskusií o štrukturalizme. In: Filozofia 1969, č. 4.
8. HRUŠOVSKÝ, I.: Problémy filozofie. Bratislava 1970.
9. HRUŠOVSKÝ, I.: Kategória bytia. In: Filozofia 1971, č. 2.
10. HRUŠOVSKÝ, I.: Dialektika bytia a kultúry. Bratislava 1975.

¹² Metodologicky: determináciu každého predmetu je nevyhnutné hľadať v totalite hmotného, v „objektívnej realite“, a nie vo vedomí, v ideálnom.

¹³ A ak je hmota vlastnosť nezávislosti od vedomia, tak všetko hmotne transcendentné je nevyhnutne závislé od vedomia.

11. HRUŠOVSKÝ, I.: Ontologická osnova „štrukturologie“. In: Filozofia 1977, č. 4.
12. HALEČKA, T.: „Štrukturologia“ a marxisticko-leninská filozofia. In: Filozofia 1977, č. 4.
13. Antológia z diel filozofov IV. Bratislava 1967.
14. Antológia z diel filozofov X. Bratislava 1977.
15. ZELENÝ, J. — KOŤÁTKO, P.: Heglova kritika Kanta a dialektickomaterialistická historizácia foriem myslenia. In: Filozofia
16. Čítanka z marxistickej filozofie I. Bratislava 1965.
17. ZELENÝ, J.: Úvod do filozofie. Praha 1969.
18. SUCHÝ, M.: K problému bytia v prácach akademika Igora Hrušovského. In: Philosophica, zborník FFUK, SPN, Bratislava 1982.
19. ČERNÍK, V.: Niektoré gnozeologické problémy v diele I. Hrušovského. In: Philosophica, zborník FFUK, SPN, Bratislava 1982.
20. SUCHÝ, M.: K niektorým aspektom kategórie hmoty a bytia v marxistickej filozofii. Filozofia 1982, č. 3.

РАЗМЫШЛЕНИЯ ОБ ИСХОДНЫХ ПУНКТАХ ОНТОЛОГИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ ИГОРЯ ГРУШОВСКОГО

Борис Зала

Статья состоит из трех частей: первая посвящена изложению взглядов Грушовского по вопросам бытия, объективной реальности, материи и сознания, которые составляют основу его онтологической концепции. Вторая часть посвящена определению теоретических и логических предпосылок того, как Грушовский стремился фундаментализировать онтологию как науку. В этой части продемонстрирован философский контекст, в котором находится логика его размышлений и дается оценка логической конструкции концепции. В заключительной части автор стремится в диалоге с концепцией Игоря Грушовского обозначить марксистскую категорию материи и подчеркнуть необходимость марксистской формулировки понятий „эмпиричности“ и „структурности“.

REFLEXIONEN ÜBER DIE ONTOLOGISCHE KONZEPTION IGOR HRUŠOVSKÝS

Boris Zala

Die Studie ist dreigeteilt: Teil I interpretiert Hrušovskýs Anschauungen über die Fragen von Sein, objektiver Realität, Materie und Bewusstsein, die die Grundlage seiner ontologischen Konzeption bilden. Teil II ist auf die Erschließung von theoretischen und logischen Voraussetzungen des Hrušovskýschen Versuchs einer Fundamentierung der Ontologie als Wissenschaft ausgerichtet, weist weiter auf den philosophischen Kontext hin, in dessen Rahmen sich die Logik seiner Überlegungen entwickelt und bewertet die logische Tragfähigkeit der Konzeption. Teil III ist ein Versuch im Dialog mit der Konzeption Igor Hrušovskýs die marxistische Kategorie der Materie zu bestimmen und mündet in die Forderung einer marxistischen Formulierung der Begriffe „Empirizität“ und „Strukturhaftigkeit“.