

voch a hlavne je schopný osvojiť viaceré pozitívne výdobytky výskumu spoločenského vedomia. Na druhej strane sa však javí daný pluralizmus prístupov ako metodologicky nezásadový, nakoľko obdobným metodologickým postupom možno aspektovosť skúmania rozšíriť, alebo pozmeniť. Viac pritom zaväži nie objektívna logika zvolených a zdôvodnených metód, ale aktuálna teoretická situácia, tak ako ju hodnotí vedecký subjekt. To sa čiastočne stalo aj Uledovi, keď v práci *Duchovný život spoločnosti* vyčleňuje popri gnozeologickom, sociologickom ešte gnozeologicko-sociologický prístup typický podľa neho práve pre historický materializmus.

Jednou zo zásadných otázok, ktorá sa pri aspektovom skúmaní otvára, je podľa našej mienky, či aspektovosť a z nej vyplývajúci pluralizmus je odrazom charakteru samej podstaty vedomia a je od nej neoddeliteľná, alebo je výsledkom mnohostrannosti prejavu vedomia v duchovnom živote spoločnosti. Totižto v prípade, že vedomie je vo svojej podstate „pluralistické“, jeho jednota a celosť je nielenže ťažko zdôvodniteľná, ale navyše ani sama štruktúra spoločenského vedomia nemôže byť vzťahom relatívne samostatne fungujúcich elementov spoločenského vedomia, ale viac menej iba formálnym súhrnom aspektov. V druhom prípade, keď jednotlivé aspekty sú výsledkom mnohostrannosti prejavovania vedomia, je podľa nás treba „aspektovosť“ skôr vyvodiť z postihnutia protirečení v samej podstate vedomia a

netematizovať ju ako strnulé zhrnutie teoretických prístupov, t. j. v konečnom dôsledku ako metodologický kompromis.

Aspektový prístup ku skúmaniu spoločenského vedomia navodzuje aj otázku vzťahu jednotlivých aspektov skúmania. Aký je vzťah napríklad medzi gnozeologickým a sociologickým aspektom skúmania? Sú to rovnocenné prístupy alebo vzájomne podriadené? Danú otázku, pokiaľ je nám známe, Uledov vo svojich prácach nerieši. Nazdávame sa tiež, že pri riešení sociologických otázok spoločenského vedomia, a v ich rámci vzťah ideológie a spoločenskej psychológie, treba integrovať aj niektoré poznatky semiotiky. Bez nich sa sociologická problematika analýzy vedomia stáva abstraktnou a ťažko prístupnou empirickému výskumu.

Napriek našim zásadným poznámkam k „aspektovej“ metodológii Uledových prác musíme objektívne zhodnotiť jeho prínos v oblasti spoločenského vedomia a duchovného života spoločnosti, ktorej posledným plodom je práca *Spoločenská psychológia a ideológia*, ako podnetný. Spomínaná práca nenecháva na pochybách, že ide o významného sovietskeho vedca so závažným myšlienkovým vplyvom tak vo filozofii, ako aj sociológii.

Vladimír Drozda

LITERATÚRA

1. TOLSTYCH, V. I. a kol.: Spoločenské vedomie a jeho formy. Moskva 1986.

O VZŤAHU VEDY A UMENIA

Tri desaťročia uplynuli od zverejnenia známej prednášky anglického spisovateľa a vedca C. P. Snowa *The*

Two Cultures and The Scientific Revolution, ktorá vyvolala živú diskusiu o vzťahu vedy a umenia. Diskusia sa

rozpútala aj za hranicami autorovej vlasti, sprostredkovanú odozvu nachádzala s rôznym časovým odstupom nielen na európskom, ale aj americkom kontinente (ilustratívne spomeňme spor „fyzikov“ a „lyrikov“ v ZSSR spätý s vystúpením I. Erenburga alebo esejistické práce americkej teoretičky S. Sontagovej vyrastajúce o čosi neskôr z toho istého „problémového podhubia“).

Isteže, úsilie pochopiť podstatu vedeckého a umeleckého prístupu k skutočnosti, ich vzájomný vzťah a spoločenské funkcie, sprevádzalo dejiny myslenia aj v dávnejších etapách (obrysy problému nachádzame už v antike); intenzívny rast vedeckého poznania, ako i sociálnej dynamiky, ho však zvýraznili práve v 2. polovici 20. stor. O tom, že problém priťahuje pozornosť aj súčasných teoretikov umenia, filozofov i špeciálnych vedcov, svedčí takmer neprehľadné množstvo monografií, štúdií, vystúpení na danú tému. Radí sa k nim aj zborník *Umenie v storočí vedy*, ktorý zahŕňa vyše desiatky esejí reprezentujúcich niektoré základné postoje k problematike a ktorý z anglických a ruských originálov preložil J. Vaněk a M. Holub (prvý z nich je autorom analytického úvodu).

Niektorí autori zborníka — poprední vedci, filozofi — sú nášmu čitateľovi už dôvernejšie známi z prekladov monografií (napr. A. V. Gulyga, B. G. Kuznecov, E. V. Ilienkov) alebo z časopisecky publikovaných štúdií (napr. J. L. Freinberg, M. V. Volkenštejn), s inými sme mali doposiaľ možnosť len sprostredkovaných stretnutí. V esejách rozličného stupňa „filozofickosti“ i odlišného štýlu sa prelína niekoľko problémových línií, ktoré sa M. Holub v úvodnej štúdii pokúsil zoradiť do istých okruhov. Uvedme z nich aspoň vzťah kultúry a vedy, vzťah umenia, vedy a morálky, pro-

blém pokroku v umení i vo vede, vzťah racionálneho a intuitívneho v umeleckej a vedeckej tvorbe, problém časovej následnosti („predbiehanie“) vedy a umenia.

Viaceré z uvedených problémov rieši esej sovietskeho filozofa A. Gulygu, ktorá dala názov i celému zborníku. Gulyga v nej prehodnocuje názory na funkciu estetických prvkov v procese vedeckého objavovania a na úlohu nevedomia vo vedeckej tvorbe (napriek tomu, že nepopiera jeho význam, kritike podrobuje absolutizáciu napr. „snových“ prvkov a zdôrazňuje jednotu vedomých a nevedomých sfér v procesoch tvorby). Ďalšou oblasťou filozofovho záujmu je vzťah vedy, umenia a morálky, ilustrovaný na jednej strane rozborom tvorby A. Platonova, B. Brechta (hra o Galileim) a Pogodina (hra o Einsteinovi) a na druhej strane analýzou výrokov — sebareflexií samých vedcov (R. Oppenheimer, N. Wiener, M. Born). Rezultátom týchto skúmaní je u Gulygu silný akcent na osobnú zodpovednosť tvorcu za mravnú stránku svojich ideí. V danej súvislosti by sa však azda žiadalo precíznejšie diferencovať medzi individuálnou a sociálnou zodpovednosťou (napr. prostredníctvom analýz konkrétneho sociálneho kontextu, do ktorého daná idea vstupuje, reprodukuje a realizuje sa v ňom).

Vzťahu vedy a umenia venoval pozornosť i významný americký atómový fyzik Oppenheimer, ktorý si všíma rozdiel medzi internacionálnym charakterom vedy a národným charakterom umenia (kultúry); idea špecifickosti „národnej“ kultúry sa však u tohto vedca nevyklučuje, ale naopak, spája s požiadavkou porozumenia, zblížovania rôznych kultúr. V Oppenheimerových úvahách sa popri mnohých výstižných postrehoch vedca-špecialistu vyskytujú aj nie celkom jednoznačné formulácie týkajúce sa napr.

sociokultúrnej podmienenosti vedeckého poznania (ako na to upozorňuje v štúdií aj J. Vaněk), zdá sa, akoby vedec čiastočne abstrahoval od tejto roviny a sústreďoval sa skôr na skúmanie vnútorných faktorov vedeckého poznania a v dôsledku toho aj v procesoch samotnej vedeckej tvorby zohľadňoval viac jej psychologické ako sociálno-historické parametre. Podnetné sú však Oppenheimerove názory na jednotu subjektívneho a objektívneho v ľudskom poznaní, ktoré súvisia s jeho koncepciou „otvoreného“ sveta (v ontologickom i gnozeologickom zmysle). Nezanedbateľné sú aj jeho upozornenia o klesajúcej schopnosti komunikácie nielen medzi rôznymi oblasťami kultúry, ale aj vnútri samej vedy, ako aj jeho výzvy smerujúce k prekonaniu vzájomnej „hluchoty“.

Postavenie a funkcie formálnologických a intuitívnych prvkov v ľudskom poznávaní sa stávajú predmetom rozboru úvah sovietskeho fyzika J. L. Fejnberga. Ak zohľadníme fakt, že na pôde marxistickej filozofie sa pozornosť tradične sústreďovala oveľa viac na analýzu racionálnych ako mimoracionálnych prvkov, predstavujú Fejnbergove eseje príspevok k súčasným inšpirujúcim posunom záujmu na zabúdanú oblasť; zároveň si však nemožno nevšimnúť, že tento všestranne erudovaný fyzik zachádza miestami až k absolutizácii intuitívneho poznania (stotožňuje ho so spoľahlivým garantom pred omylmi ratia) a ktoré navyše spája so sférou iracionálneho (nerozlišujúc pojmovu iracionálne od mimoracionálneho). Fejnberg nadradzuje logickému (formálnologickému) súdu súd intuitívny (syntetický), ktorý chápe ako „bezprostredné nazieranie pravdy“, t. j. ako také „uzretie“ objektívnych súvislostí medzi vecami, ktoré sa nemusí opierať o dôkaz. Za najvýznamnejší príklad pravého intuitívneho súdneho aktu spätého s vnú-

torným presvedčením, pokladá súd „o dostatočnosti daného, nutne obmedzeného počtu skúsenostných previerok k potvrdeniu pravdivosti nejakého tvrdenia“. Hoci Fejnberg vidí v intuitívnom súde vyšší typ usudzovania, uedomuje si problémy súvisiace s jeho vierohodnosťou, pravdivosťou, objektívnosťou a pripúšťa jeho relatívnosť (historickú, spoločenskú a pod. ohraňenosť). V istom zmysle nachádzame u Fejnberga návaznosť na Kantov výklad syntetického súdu, fyzik sa však dištancuje od Kantovho apriorizmu. Z hľadiska percepcie umeleckého diela je relevantné zdôrazňovanie predpokladov adekvátneho vnímania a pochopenia intuitívnej pravdy obsiahnutej v umeleckom diele: za správnu pokladám požiadavku takej osobnostnej mobilizácie (intelektuálnych, ale aj emocionálnych síl) pri percepcii, ktorú možno do istej miery pripodobniť až k momentu inšpirácie v procese tvorby.

Silné akcentovanie intuitívneho momentu vo vedeckom poznaní vedie Fejnberga ku kritickému prehodnocovaniu tradične chápaných funkcií umenia — jeho najdôležitejšiu funkciu vidí vedec v zabezpečovaní „autority, istoty intuitívneho súdu“, ktorý má presvedčať o nedokázanom a aj nedokázateľnom. Intuitívne (celostné) chápanie kompenzuje podľa fyzika obmedzenia logického (diskurzívneho) poznania; jeho koncepcia poznania predpokladá jednotu logického a intuitívneho. Na konto tejto (často frekventovanej) dichotómie oboch momentov sa žiada poznámka o nie celkom správnom predpoklade (podľa môjho názoru) o absenci logiky v intuitívnom súde.

Aby nevznikol dojem, že Fejnberg redukuje funkcie umenia, treba dodať, že okrem základnej, už spomenutej, pripisuje význam aj harmonizačnej funkcií umenia. Vo Fejnbergovej kon-

cepcii sú celkom prirodzené vysoko oceňované estetické prvky v procese vedeckej tvorby spájané predovšetkým s heuristickým momentom.

Tematickú blízkosť nachádzame v eseji anglického biológa P. B. Medawara *Veda a literatúra*, ktorá nastoľuje vzťah rozumu a imaginácie. Východiskom Medawarových úvah je kritický postoj k romantizmu (Shelley, Keats, Wordsworth, Coleridge ai). za jeho oddeľovanie rozumu od predstavivosti v poznaní, resp. umeleckej tvorbe. Medawar argumentuje proti takémuto postoju vyznačujúceho sa redukcionizmom; imagináciu pokladá vo vede rovnako ako v poézii za zdroj energie umožňujúcej napr. vedcovi predvídať to, „čo by mohlo byť pravdou“, schopnej viesť poznávajúceho kúsok „za to, čomu sme doposiaľ mali právo veriť v mene logiky a faktov“. Medawar však nie je jednostranným obhajcom imaginácie, za nevyhnutnú pokladá jej súčinnosť s rozumovým, „kritickým“ uvažovaním, kritickým hodnotením. Jeho interpretácia analógie medzi vedou a umením spočíva už v „rozprávani príbehov“ sa stretla s viacerými negatívnymi odozvami. V zborníku to dokumentuje autorova polemika s J. Hollowayom. Tento zásadne odmieta koncepciu vedeckého poznania ako „rozprávania príbehov“ o „možných svetoch“ alebo aspoň o ich „malých zlomkoch“. Nazdávame sa, že kritika vyplýva aj z čiastočného nepochopenia Medawarovej metafory, ktorej zmyslom nie je poprieť poznateľnosť reálneho sveta, resp. objektívny obsah vedeckých poznatkov, ako skôr zvýrazniť funkciu imaginácie (ako dočasného, relatívneho „odklonu“ od reality) v niektorých fázach vedeckého poznania.

Spor oboch autorov zasahuje aj do problematiky štýlu vo vede a v umení i do koncepcií pravdy, odhliadnuc od nie vždy najzdvorilejšieho pod-

tónu polemizujúcich, aj v tomto prípade sa potvrdzuje funkčnosť konfrontácie názorov pri odhaľovaní slabín a pri precízácii argumentácie.

Vzťah vedy a maliarstva sa stal bázou pre úvahy významného fyzika a biofyzika M. V. Voltenštejna, ktorý podobne ako viacerí autori zborníka vysoko oceňuje úlohu intuície v procese tvorby. Pri zdôvodňovaní organického prepojenia umenia a vedy ako súčastí kultúry poukazuje Volkenštejn najmä na dva aspekty, a to na blízkosť, podobnosť ideového obsahu a takisto štýlu vo vede i v umení daného historického obdobia. Analógie odhaľované medzi obsahovou a štýlovou zložkou umenia a vedy v konkrétnych historických etapách pôsobia však v úvahách podľa mojej mienky sčasti vykonštruovane (za také pokladám hľadanie podobnosti medzi vlnovou teóriou svetla Ch. Huygensa a medzi Rembrandtovou maľbou, využívajúcou svetelné vlny ako významný kompozičný prvok obrazu). Túto výhradu však nemožno absolutizovať, napokon existencia kultúrnych paralel je dnes už v mnohých prípadoch seriózne dokumentovaná.

Do diskusií o špecifickosti myslenia vo vede a v umení vstupuje aj britský imunológ Ph. G. Gell, ktorý taktiež obhajuje dôležité postavenie imaginácie vo vedeckom poznaní a anglický lekár a spisovateľ A. Comfort, ktorý v eseji *Desiatu múza* zasa striktné rozlišuje medzi dvoma základnými prístupmi používanými vo vede (tvrdý prístup) a v umení (mäkký prístup). Prvý z nich sa opiera o princíp poznateľnosti sveta (i jeho častí) a predpokladá možnosť vysvetlenia udalostí; druhý naopak kalkuluje s ohraničenosťou poznávacích možností a s ich neúspechom. Aj keď Comfort svoju klasifikáciu prístupov spája s analýzou myslenia vo vede a v umení, sám je proti stotožňovaniu daných

typov prístupov (ako základných metodologických direktív) výlučne iba s jedným alebo druhým druhom ľudskej duchovnej produkcie. Na rozdiel od väčšiny autorov zborníka zdôrazňujúcich význam intuície, imaginácie vo vedeckom poznaní, upriamuje Comfort pozornosť na „desiatu múzu“ — rozum — v umeleckej tvorbe.

V známej stati *Einstein a Dostojevskij* hľadá B. G. Kuznecov paralely v myslení oboch génirov, poukazujúc najmä na „paradoxnú logiku“ príznačnú aj pre Einsteina aj pre Dostojevského. Kuznecovova stať, hoci primárne zameraná na dve vynikajúce osobnosti svetovej kultúry, je zároveň analýzou niektorých základných „obratov“ charakteristických pre celú neklasicistickú vedu (a to v ontologickej, gnozeologickej i metodologickej rovine). Nakoľko základné idey tejto eseje sú už všeobecne známe, nebudeme im venovať viac priestoru; uspokojíme sa len s konštatovaním, že práve Kuznecov inicioval „svojím“ Einsteinom a Dostojevským mnohé ďalšie pokusy o analýzu vplyvov medzi jednotlivými zložkami kultúry.

Vcelku osobitné postavenie má medzi autormi zborníka newyorská literátka, teoretička umenia S. Sontagová nielen preto, že je jedinou ženskou prispievateľkou, ale najmä pre svojské východiská v uvažovaní o vzťahu vedy, umenia, kultúry. Aj keď Sontagovej štúdia vznikla v šesťdesiatych rokoch, je i dnes aktuálna ako príspevok k živým teoretickým diskusiám o postmodernizme. Sontagová sa usiluje obnažiť podstatné vlastnosti moderného umenia, objasniť jeho vzťah k vede, ale i k celkovému štýlu čítania, prežívania, myslenia moderného človeka. Svoje úvahy odvíja od tézy o tvorbe nového druhu senzibility ako charakteristického znaku celej kultúry. Spor medzi vedou a umením sa u Sontagovej odsúva do pozadia, ide jej

totož predovšetkým o vyhmatanie toho spoločného, všeobecného, čím je spoluurčovaný profil novej kultúry. Zrod novej senzibility odvodzuje autorka zo zmien v ľudskej životnej činnosti, v skúsenostiach, aké sa predtým v dejinách humanity nevyskytovali. Podľa nej, a v mnohom ju treba akceptovať, dochádza v súvislosti s novou kultúrou aj ku transformácii funkcií umenia. Sontagová chápe umenie najmä ako účinný nástroj organizovania „nových modov senzibility“, formovania vedomia v duchu novej citlivosti, vnímania. Autorka hovorí v súvislosti s danými zmenami o „neliterárnej“ kultúre, v ktorej už umenie nefunguje ako „kritika života“, ale ako inštrument netradičného usporiadania, organizovania vedomia. Aj keď možno diskutovať o všeobecnej platnosti a prevahe „neliterárneho“ modelu v kultúre súčasnosti (bolo by treba napr. uviesť presné kritériá, podľa ktorých sa situácia posudzuje), Sontagovej eseje je bohatá na výstižné postrehy o povahe moderného umenia.

Zborník uzatvára stať E. V. Ilienkov *O špecifickosti umenia*, v ktorej autor sústreďuje pozornosť na prínos umenia jednak pre vedecké poznanie, jednak pre celkovú kultiváciu života, podnecovanie tvorivého videnia, myslenia a hodnotenia. Aj keď z odlišných pozícií, dochádza Ilienkov k príbuzným (v niektorých ohľadoch) záverom o funkciách umenia ako Sontagová, aj preňho je dominantnou funkciou umenia „formovať a organizovať oblasť zmyslového“, navyše Ilienkov podčiarkuje spätosť estetickej rozvinutosti osobnosti (rozvinutosti jej produktívnej obrazotvornosti) s pružným, nedogmatickým a tvorivým myslením.

Príspevky v zborníku *Umenie v storočí vedy* nevyčerpávajú celú šírku problematiky, sústreďujú sa skôr len na jej vybrané momenty, a ani

na nastolené otázky neodpovedajú vyčerpávajúco. Zostavovateľom sa však podarilo utvoriť vcelku reprezentatívny pohľad na problémy súvisiace so vzťahom vedy a umenia tak, ako sa

tento konštituoval v posledných desaťročiach a ako bol reflektovaný významnými prírodovedcami, filozofmi a teoretikmi umenia.

Etela Farkašová

KRITIKA FENOMENOLOGICKÉ SOCIOLOGIE

E. URBÁNEK: Kritika fenomenologické sociologie. Acta Universitatis Carolinae Philosophica et Historica, UK Praha 1989.

Posun základného paradigmatu ve filozofii směrem ke komunikaci, k sociálnímu jednání byl v západních sociologických, filozofických směrech respektován již před hodnou dobou. V naší filosofii, sociologii zůstala tato oblast od 60. let poněkud stranou zájmu (mimo občasné časopisecké aktivity), spíše řečeno nedostávalo se jí na odborném poli místa odpovídajícího významu. Chceme-li vést rovnoprávnou diskusi se současnými filozofickými a sociologickými směry a proudy, nezbyvá, než se s nimi podrobně seznámit. Jakkoli banálně zní tato věta, skutečnost ukazuje, že to je jeden z nemalých problémů.

Systematickou zprávu o směrech a variantách současné fenomenologické sociologie [sociologizující filozofie] se nám snaží v posledních letech předávat dva autoři: J. Keller (*Systém vybraných odvětvových sociologií*, FF UJEP, Brno 1986, *O povaze sociální reality*, FF UJEP, SPN Praha 1987, *Sociální jednání z hlediska marxistické sociologie*, Spisy UJEP, Brno 1988, *Sociologie organizace a byrokracie*, SPN Praha 1989), E. Urbánek (*Marxismus v konfrontaci s buržoazní koncepcí sociální role*, AUC Praha 1981, *Socializace osobnosti a její totožnosti, Dílčí téma SPZV Socialistický způsob života a rozvoj osobnosti*, Praha 1985). Jejich práce a články tvoří alespoň nutný základ k orientaci v problematickém vývoji současné americké, fran-

couzské, německé a anglické sociologie. Chtěl bych upozornit zvláště na práce J. Kellera, dotažené až do současnosti [nová skripta z francouzské sociologie nebudou výjimkou].

Urbánkova studie *Kritika fenomenologické sociologie* začíná objasněním významu Husserlovy filozofie a zdůrazněním jejích podnětů pro fenomenologickou sociologii. Husserl je představen jako zakladatel a zdroj (rozhodující, ne tedy jediný) pro formování fenomenologicky orientované sociologie (interakcionismus, etnometodologie, ...). Analyzovány jsou klíčové pojmy Husserlovy filozofie (životní svět, intencionalita, intersubjektivita, konstituce smyslu a významu, aktivní poznání), přiblížena je ve zkratce jeho kritika pozitivismu, objektivismu, jednostranného empirismu. Odkazy na Husserla a srovnání s ním najdeme i při Urbánkově analýze dalších autorů obsažených ve studii (Schütz, Mead, Thomas, Berger, Luckman, Blumer).

Předpoklady vzniku a formování fenomenologické sociologie v USA se zabývá druhá kapitola. Urbánek si v ní všímá společenskoekonomických podmínek vzniku pragmatismu a jeho vlivu na duchovědní tradice americké sociologie, na konstituování symbolického interakcionismu. Jednotlivé podkapitoly jsou věnovány rozborům díla W. I. Thomase, G. H. Meada a H. Blumera.