

NOETICKÉ KONFRONTÁCIE V SLOVENSKEJ FILOZOFII 30.-40. ROKOV

JÁN BODNÁR, Filozofický ústav SAV, Bratislava

Nie každý tomu uverí, ale je faktom, že člen korešpondent SAV Ján Bodnár oslávi v týchto dňoch svoju sedemdesiatku. Veľa chuti do života a do filozofie mu želá redakcia FILOZOFIE.

BODNÁR, J.: Noetic Confrontations in Slovak Philosophy of the Thirties and the Forties. *Filozofia* 49, 1994, No 9, p. 553

The analysis focuses on the confrontation between the two main streams, namely that of intuitive realism (its most important representative was J. Dieška, who was strongly influenced by N. O. Losski) and that of critical realism defended by I. Hrušovský.

V tridsiatych rokoch vďaka založeniu bratislavskej univerzity, pôsobeniu najmä českých učiteľov filozofie na nej, ale i otvárajúcim sa duchovným kontaktom so svetom vyrastala u nás prvá generácia slovenských *profesionálnych* filozofov, pripravených prezentovať a rozvíjať filozofiu u nás v intenciách a na úrovni súdobého európskeho filozofického myslenia. Akýmsi skúšobným kameňom ich profesionality sa stala noetická problematika. V súvislosti s našou témou máme na mysli predovšetkým S. Štúra, I. Hrušovského a J. Diešku. S prvým jej náčrtom sa stretávame v práci I. Hrušovského *Invencia a vývoj* (Bratislava 1935). Rozvíja ju v ďalších štúdiách, najmä v konfrontácii s intuitívnym realizmom N. O. Losského a J. Diešku, a v systematickej podobe ju „završuje“ v diele *Problémy noetiky* (Bratislava 1948). Aj keď sa Svätopluk Štúr bezprostredne nezapojoil do noetických sporov na našej filozofickej scéne, jeho práce *Problém transcendentna v súčasnej filozofii* (1938) a *Rozprava o živote* (1943) možno považovať za dôležitý príspevok k riešeniu kľúčových otázok teórie poznania. V rokoch druhej svetovej vojny začína vo filozofii profesionálne pôsobiť Jozef Dieška, ktorý sa v r. 1944 stal asistentom významneho svetového predstaviteľa intuitívneho realizmu N. O. Losského, pôsobiaceho na bratislavskej univerzite v rokoch 1941-1945. Popri viacerých štúdiách je základnou prácou J. Diešku, v ktorej rozvíja základné tézy svojho učiteľa a pokúša sa o systematický výklad noetiky intuitívneho realizmu, kniha *Kritický či intuitívny realizmus* (1944). Stojí azda za pozornosť, že hneď na začiatku profesionálnej filozofickej tvorby u nás máme reprezentantov značne rozdielnej myšlienkovvej orientácie, nadväzujúcich na ťažiskové prúdy svetovej filozofie a ďalej ju rozvíjajúcich. Bolo nešťastím slovenskej filozofie, že po r. 1948 táto myšlienková diferenciácia musela ustúpiť dominácii jedinej filozofii, čím stratila impulzy pre svoj ďalší tvorivý rozvoj.

Koncom minulého storočia a v priebehu prvej polovice nášho storočia sa v noetických úvahách stále s väčším dôrazom zvyšuje úsilie o prekonanie dôsledkov tradičného substancializmu, a to predovšetkým v takých jeho špecifických podobách, v akých sa prezentoval na pôde novovekého empirizmu (J. Locke, D. Hume, G. Berkeley), kantovstva, ale i fenomenológie E. Husserla. „Noetický problém - napísal J. Dieška - nemožno riešiť tým, že poznanie rozvedieme na logickú skutočnosť transcendentálna nejasných pojmov a noetike budeme pripisovať akési celkom abstraktné úlohy sledovať tento idealistický let, odmyšľajúci si každé individuálne hranice vedomia, a zamieňať ho za „transcendentálne vedomie“ alebo „vedomie vôbec“ ([1], 17). V podstate ide o prekonanie toho, čo J. Dieška označil vo svojich noetických prácach ako „noetický idealizmus“ a čo podrobil ostrej kritike aj S. Štúr vo svojej knihe *Problém transcendentna v súčasnej filozofii* (1938). Podľa nich najcharakteristickejšiu črtu noetického idealizmu tvorí tzv. subjektivistický princíp, ktorý podľa J. Diešku je príznačným rysom najmä kantovstva. „Kantov ‘kopernikový obrat’ - píše Dieška - v náhľadoch na poznanie zaviniť, že sa nadhlo po ňom nevedeli mnohé teórie poznania vymaniť zo zajatia subjektu a nevedeli prekonať idealistické omyly, ktorým základ bol položený už v teóriách predkantovských. Tak sa stalo, že odhliadnuc od tých noetických škôl, ktoré ostali verné starému aristotelovsko-scholastickému realizmu, alebo realizmu posilňovanému filozofiou zdravého rozumu (Reidova škola škótska), zapredala sa noetika práve v storočiach jej vzniku a rozkvetu (XVIII a XIX) takmer výlučne noetickému idealizmu“ ([1], 20).

Treba povedať, že z viacerých aspektov ide o výstižnú charakteristiku - až na to, že to, čo sa tu chápe pod pojmom „noetický idealizmus“, je v podstate pozostatkom subjekt-predikátovej štruktúry poznania, ako ju chápal Descartes: predpokladá subjekt, ktorý kvalifikuje vlastné predikáty. Inak povedané, predmetom poznania môžu byť iba privátne dáta vedomia. Pocity, vnemy, pojmy nemôžu vypovedať o vonkajšej skutočnosti: ich obsah vymedzuje aktívny subjekt a kvalifikuje nimi dané stavy vedomia. Keby aj mali byť odrazom objektívnych vlastností vonkajšej skutočnosti, ako výsledok tohto odrazu sú vo svojej podstate takým jedinečným, takým kvalitatívne odlišným javom od vlastností predmetov, že o nich nemôžu vypovedať nič, čo by presahovalo rámec ich privátností. Subjekt teda môže poznávať len svoje vlastné stavy a konštatovať, že svet je naším výtvorom. Krajné dôsledky subjektivistického princípu najvýstižnejšie vyjadril azda B. Russell, keď napísal: „Žiadna logická absurdnosť nevyplýva z hypotézy, že svet sa skladá zo mňa, z mojich myšlienok, citov, zážitkov a že všetko ostatné je iba príznak“ ([2], 34).

Zaťažkávacou skúškou noetickej problematiky je podľa všetkého interpretácia toho, čo nazývame subjektom poznania, resp. subjektívnym vzťahom v štruktúre poznania. Podľa toho možno hodnotiť aj nosnosť kritiky noetického idealizmu. Ak subjekt priamo alebo nepriamo postulujem na báze substancializmu, to znamená, že ak ho stotožňujem s pojmom „ducha“, „duše“ (v tradičnom aristotelovsko-descartovskom chápaní) a subjektívny vzťah vykladám na subjekt-predikátovej báze skúsenosti, potom každému pokusu o „obrat k objektu“ hrozia tie isté úskalia subjektivismu, agnosticizmu, aké

vyplývajú z noetického idealizmu. Inak povedané, bez odmietnutia substancializmu ako ontologickej platformy teórie poznania nemožno vybudovať realistickú noetiku.

* * *

Tak nástojčivo a široko ohlasovaný „návrat k objektu“ je azda jediným spoločným prvkom veľkého množstva filozofických prúdov, ktoré sa začali utvárať od konca minulého storočia a pod názvom „realistické hnutie“ ovplyvňovať vývin filozofie na európskom a americkom kontinente. V noetike sa toto hnutie prezentovalo ako úsilie prekonať úskalia tradičného noetického idealizmu a obhájiť tézu o reálnej existencii vonkajšej, objektívnej skutočnosti. Pochopiteľne, ihneď „vyskočila“ kľúčová otázka, či túto skutočnosť, to znamená predmety, veci, javy okolo nás, mimo nás, možno poznať tak, ako skutočne existujú, v „origináli“, bezprostredne, alebo sa k vonkajšej skutočnosti možno dostať sprostredkovane, prostredníctvom špecifických aktivít poznávacieho subjektu, začínajúcich zmyslovým uchopovaním a končiacich pojmovým, konceptuálnym spracúvaním tohto základného poznatkového materiálu našej zmyslovej skúsenosti.

Takto postavená otázka sa dostala do centra pozornosti aj u nás v 30. a 40. rokoch a profilovala celkovú myšlienkovú orientáciu aj našich profesionálnych filozofov. Žiaľ, spory, ku ktorým pri jej riešení dochádzalo, dostávali - aj vzhľadom na rozdielne politické a svetonázorové aspekty - nežiadúci rozmer až osobnej nevraživosti, čo často prekážalo hlbším a serióznejším prístupom k vzájomnej konfrontácii. Dokladom toho sú najmä brožúrky I. Hrušovského *Kritika intuitívneho realizmu* (1944) a J. Diešku *Problém noetického realizmu* (1946).

Úvodom treba predstaviť myšlienkové jadro Dieškovho „noetického realizmu“. Formulujú ho filozofické tézy intuitívneho realizmu, vypracované hlavným predstaviteľom tohto smeru, N. Losským. Dieška sa síce dovoľáva aj vplyvu súčasných neoscholastikov, propagujúcich „naturálny“ alebo „prirodzený“ realizmus, ako aj vplyvu stúpencov anglo-amerického neorealizmu, sám sa však považuje za žiaka a propagátora Losského intuitivizmu. Gnozeologickú pozíciu intuitívneho realizmu v zmysle Losského učenia formuluje v dvoch základných tézach: 1. „že veci vonkajšieho sveta jestvujú nezávisle na poznávajúcom subjekte, t. j. majú svoju vlastnú existenciu bez ohľadu na to, či sú niekým poznávané alebo uvedomované; 2. že v poznaní sú tieto veci samy predmetom nášho poznania tak, že ich poznáme priamo, bezprostredne tak, ako ony existujú nezávisle na našom poznaní“ ([1], 31).

Proti noetickému idealizmu, ktorý poznanie, ako uvádza, považuje výlučne za proces psychický a zo sústavy poznania vylučuje funkciu predmetu alebo pokladá aj tento za výtvor či produkt subjektu, Dieška kladne hodnotí snahu kritických realistov akceptovať prvú z uvádzaných téz. Nekompromisnej kritike však podrobuje ich tézu o sprostredkovanej povahe poznania a dokazuje, že existenciu vonkajšej skutočnosti iba postulujú a v konečnom dôsledku sa viac alebo menej približujú k pozíciám noetického idealizmu. Závažným nedostatkom jeho odmietavého postoja ku kritickému realizmu (vytýkali mu ho dokonca aj jeho stúpenci) je veľmi zúžený pohľad na taký myšlienkovovo diferencovaný útvar, aký predstavuje kritický realizmus. Pozornosť venuje výlučne vybra-

ným nemeckým predstaviteľom a len veľmi okrajovo sa zmieňuje o anglických a amerických reprezentantoch tohto smeru.

Nebude ťažké uhádnuť, prečo práve taký výber kritizovaných autorov, prečo J. Dieška takmer úplne ignoruje pozoruhodné a podnetné noetické iniciatívy, ktoré sa od začiatku nášho storočia rodili na pôde anglického a amerického realistického hnutia. Spoločným znakom filozofie N. Hartmanna, C. Weinschenka, ako aj kritizovaných neoscholastikov je totiž značná, ak nie úplná, príbuznosť ich ontologických východísk so základnými ideami tradičného substancializmu, či už v jeho aristotelovsko-scholastickej, alebo descartovskej podobe. Práve to umožňuje Dieškovi rozpoznávať „idealistické jadro“ alebo poplatnosť „noetickému idealizmu“, ich márne úsilie prekonať bariéry subjektivismu. Toto „idealistické jadro“ uvádzaných kritických realistov Dieška celkom správne odhaľuje v teórii o tzv. vnútorných poznávacích obrazoch či odrazoch. „Pre nás - píše - je fakt vnútorných obrazov centrálneho významu a sám pojem vnútorných obrazov ústredným pojmom celej noetickej otázky o sprostredkovanosti alebo bezprostrednosti poznania“ ([2], 35). Uvedenú tézu podporia aj tradíciou problematiky vnútorných obrazov: stretávame sa s ňou vraj už u Demokrita a samozrejme u Aristotela a v stredovekej filozofii. V novovekej filozofii dokazuje fakt „obrazov“ hlavne anglický empirizmus J. Locka, G. Berkeleyho a D. Huma ([1], 37).

Ako hlavného dobového reprezentanta teórie vnútorných obrazov Dieška uvádza N. Hartmanna, ktorý v diele *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* rozpracoval túto teóriu v pojme „reprezentácie“. Existenciu vnútorných obrazov Hartmann zdôvodňuje nasledovne: „Problém začína už samým postavením subjektu a objektu proti sebe. Ako môže vznikáť medzi nimi *aktuálna relácia*, keď ich sféry sú tak od seba oddelené a vzájomne *transcendentné*, že každá z nich existuje sama pre seba aj mimo relácie“ ([3], 59). Preklenúť túto transcendenciu podľa neho možno iba tak, že vnútorné obrazy budeme považovať za práve takú nevyhnutnú zložku v štruktúre poznania, akú predstavujú subjekt a objekt. V tomto smere je však Hartmann málo originálny: „Jeho analýza ‘fenoménu poznania’ je obdobná starším autorom scholastickým, s ktorými má Hartmann tak mnoho spoločného“ ([1], 39).

Pri dokazovaní nevyhnutnosti vnútorných obrazov používa Hartmann ako hlavný argument existenciu zmyslových klamov a omylov. Podľa neho proces postupného poznávania spočíva v rozpoznávaní a korigovaní klamlivých informácií o objekte. Ide nesporne o veľmi zložitú noetickú problematiku, ktorá dodnes zamestnáva filozofov rôznej myšlienkovkej orientácie. Pre Diešku však v podstate ide o pseudoprobém: treba sa len postaviť na stanovisko intuitívneho realizmu a otázka zmyslových klamov a omylov stráca reálny zmysel. Tento a podobný spôsob Dieškovej argumentácie je najslabšou stránkou jeho kritického uvažovania a zraniteľným miestom, výdatne využívaným jeho odporcami. I. Hrušovský v tejto súvislosti napríklad poznamenáva: „Teda nie riešiť ťažkosti, lež sa ich pohodlne zbaviť“ ([4], 12).

Podobným spôsobom pristupuje Dieška aj ku kritike Curta Weinschenka (starší predstaviteľ kritického realizmu z tzv. würzburgskej školy - O. Külpe, A. Messer, E. Becker - mu nestoja ani za zmienku), ktorý svoju noetickú teóriu vnútorných obra-

zov prezentoval v pojme „predstav ako takých“. Weinschenk, ako správne uvádza Dieška, neopiera svoju teóriu tak jednoznačne o fakt zmyslových klamov, aj keď aj im pripisuje veľký význam v polemike so stanoviskami naivného realizmu: svoju teóriu „predstav ako takých“ zakladá na fyzicko-fyziologickom výklade poznávacích procesov. „Naivný realista - píše Weinschenk - je presvedčený, že vnímané predmety sa pri vnímaní chovajú voči vnímajúcemu „kausalitätslos still“, pasívne. Podľa mienky naivného realistu je aktivita pri vnímaní len (allein) na strane vnímajúceho, ktorý vnímané takrečeno uchopuje (ergreift). Naproti tomu ale ukazujú fyzické a fyziologické skúsenosti s najvyššou zrejmou, že napr. strom pri vnímaní nie je v klude a nechová sa bezpríčinne a nedá sa uchopiť bezprostredne (unmittelbar), ale že strom odráža prijímané svetlo (reflektiert), ktoré dostáva skrz sprostredkujúce články (medien), nachádzajúce sa medzi stromom a našim okom, do nášho oka a tam, akonáhle prešlo dioptrickým aparátom, stáva sa popudom. Tento popud je potom nervovým vedením vedený ďalej, až dospieva po pretvorení do určitých častí mozgu, kde zapríčiňuje určité zmeny“ ([1], 46).

Proces vnímania, resp. poznávania vonkajšej skutočnosti takto podľa Weinschkenka nemôže byť jednoduchým aktom uchopenia predmetu v jeho origináli, ale je to zložitý kauzálny proces zretazených fyzikálno-fyziologických aktov podmieňujúcich sprítomnenie predmetu vo vedomí: na začiatku tohto procesu je samotný predmet a na konci je to „predstava ako taká“ sprostredkujúca obraz daného predmetu subjektu, sama však predstavuje bezprostredne daný článok kauzálnej reťaze poznávacieho procesu. Jeho najproblematickejšou stránkou je to - a to správne postrehol Dieška -, že aj keď je bezprostredne daný, nemožno ho bezprostredne poznať, ale len teoreticky odvodiť z celkovej povahy poznávacieho procesu. Ani v tomto prípade sa Dieška hlbšie nezaujíma o fyzikálno-fyziologické stránky poznávacieho procesu. Nepopiera ich existenciu ani ich význam pre poznanie, no odopiera im noetický status: vlastná noetická problematika začína práve tam, kde ony končia svoju funkciu prostriedkov pre uskutočňovanie intencionálnych aktov, ktoré umožňujú podľa Diešku uchopovať predmet v origináli.

Dieška venuje mimoriadnu pozornosť noetickej problematike rozvíjanej v duchu aristotelovsko-scholastickej tradície, teda noetickým úvahám rozvíjaným na pôde neoscholastiky. Aristotelovsko-scholastickú tradíciu v tomto smere považuje dokonca za východiskový bod celého realistického „obratu“ v noetike. „Realistický obrat v dnešnej noetike - píše - hoci znamená jeden z najvýznamnejších krokov vo vývine súčasného filozofického myslenia, v skutočnosti je len krokom nazad, t. j. návratom k predidealistickému realizmu, ktorý bol presvedčením napr. filozofie kresťanskej, aristotelovsko-tomistickej (philosophia perennis) ...“ ([1], 23). Na inom mieste poznamenáva: „Súčasný obrat k realizmu ... je charakteristický a pre súčasnú noetickú situáciu významný tým, že je vlastne obratom nazad, do minulosti“ ([1], 28).

Situácia v neoscholastike je však komplikovaná tým, že aj tu proti sebe stoja stanoviská zástancov kritického realizmu, dovolávajúcích sa autority Aristotela a Sv. Tomáša, a zástancov „prirodzeného“ realizmu, usilujúcich sa dokázať, že ide o neadekvátnu interpretáciu myšlienkového odkazu týchto veľikánov staroveku a stredoveku. Je

však známe, a poukazuje na to aj Dieška, že Tomáš Akvinský popri subjekte a objekte zavádza nový článok, ktorý má sprostredkovať spojenie medzi nimi, a tak umožniť poznanie vonkajšieho svet. Týmto článkom je práve vnútorný obraz, ktorý sa vytvára v poznávajúcom subjekte pri vnímaní reálnych daností objektívnej reality. To je v neoscholastike silný argument v prospech zástancov kritického realizmu (viď D. J. Mercier, A. Gemells, J. Geyser a ďalší). V scholastickej terminológii, ako uvádza Dieška, sa pri výklade vnútorného obrazu používa dvojica termínov: „species impressa“ a „species expressa“. Kým prvý termín sa viaže výlučne na vonkajší charakter zmyslového obrazu, druhý sa bezprostredne viaže na tretí článok v štruktúre poznania, t. j. na vnútorný obraz samotný. A práve výklad termínu „species expressa“ vedie k triešteniu noetických postojov v neoscholastike. V duchu intuitívneho realizmu sa pokúša uvádzaný termín vykladať najmä čelný predstaviteľ tzv. „prirodzených realistov“ - neoscholastikov Jozef Gredt, o argumenty ktorého sa výdatne opiera aj Dieška. Podľa Diešku totiž Gredt a ďalší stúpenci „prirodzeného realizmu“ „... vyšpili správne, že výklad termínu „species expressa“ v zmysle „vnútorného obrazu“ tak, ako to on chápe v súčasných teóriách poznania sprostredkovaného, vedie nutne k noetickým dôsledkom, ktoré sú nie nijako zlučiteľné s duchom scholastickej noetiky a tým menej s náukou jej najväčšieho predstaviteľa“ ([1], 51). Inak povedané, vedie k agnosticizmu a subjektivismu, teda na pozície noetického idealizmu, a ten je principiálne nezlučiteľný s noetickým realizmom scholastickej filozofie. Aj v tomto prípade je argumentácia proti noetike kritického realizmu príliš chudobná na argumenty a dôkazy.

Na záver tejto časti výkladu noetickej Dieškovej pozície, zameranej na kritiku kritického realizmu, považujeme za potrebné zaujať stanovisko k tak evidentne a myslíme, že celkom zámerne zúženému výberu zástancov tejto noetickej teórie. Jeho výber sa totiž obmedzuje na tých predstaviteľov kritického realizmu, u ktorých je podľa nás evidentná príslušnosť k dualistickému variantu substanciálnej metafyziky. Máme tým na mysli zásadnú ontologickú odlišnosť dvoch takých základných substanciálnych činiteľov, akými sú v tradičnom chápaní duch a hmota a odvodené subjekt a objekt ako základné články štruktúry poznania. Práve ich ontologická odlišnosť vylučuje akékoľvek sprostredkovanie umožňujúce preklenúť bytostnú priepasť medzi nimi. Sila a opodstatnenosť Dieškovej kritiky „vnútorných obrazov“ ako sprostredkujúceho článku sa opiera práve o túto podľa nás celkom presvedčivú argumentáciu. Vnútorný obraz totiž v nijakom prípade a v nijakom chápaní sprostredkujúceho činiteľa nemôže preniknúť za hranice, ktoré vymedzujú „priestor“ danej substance. Ako produkt tejto substance ako subjektu poznania môže mať vnútorný obraz len subjektívny, privátny charakter, ktorý kvalifikuje určité stavy subjektu pod vplyvom vonkajšieho pôsobenia, no nie samotnú vonkajšiu skutočnosť. Preto podľa nás Dieška správne charakterizuje dôsledky takejto koncepcie ako subjektivismus, agnosticizmus, solipsizmus a pod.

Východisko z tejto „všeobecnej apórie poznania“ (N. Hartmann), ktoré Dieška ponúka, je až neskutočne jednoduché, podopiera ho naivným názorom prostého človeka, ktorý nikdy nezapochyboval, že predmet, ktorý vníma, skutočne existuje, a to v takej podobe, ako ho práve vníma. Teoreticky je toto východisko rozvedené v druhej citova-

nej téze a stanovuje, že predmety vonkajšej skutočnosti poznávame bezprostredne, v origináli, teda tak, ako skutočne existujú nezávisle od nášho poznania, a že k ich reálnej existencii subjekt ani nič nepridáva, ani z nej nič neuberá. Problémy, ako ukážeme ďalej, začínajú vznikať, akonáhle sa tzv. naivný postoj začína stávať predmetom teoretického skúmania, t. j. pri snahe zbaviť sa jeho naivnosti.

Skôr, ako pristúpime ku skúmaniu stanovísk intuitívneho realizmu, chceme pripomenúť dve skutočnosti: 1. že okrem dualistického modelu substancializmu existujú ešte dva monistické modely: jeden, ktorý za dominantnú, prvotnú, určujúcu prehlasuje duchovnú substanciu, a druhý, ktorý za takúto považuje zase hmotnú, materiálnu substanciu. Obidva modely ponúkajú možnosti riešenia problematiky poznania; 2. že v novovekej a modernej filozofii existujú aj nesubstančné filozofické modely a z nich odvodené adekvátne cesty riešenia otázky poznania.

* * *

Azda najcharakteristickejšou stránkou „realistického hnutia“, formujúceho sa od konca minulého storočia predovšetkým v anglosaských krajinách, je silnejší odpor voči tradičnej filozofii rozvíjanej v intenciách substancializmu. Za priekopníkov tohto hnutia možno považovať dve významné postavy anglickej filozofie: G. E. Moora, ktorého základné idey z článku *Refutation of Idealism* (Mind, 1903) sa stali v určitých bodoch spoločnou platformou práve sa formujúceho anglického a amerického neorealizmu i myšlienkovy značne diferencovaného kritického realizmu, a B. Russella, ktorý síce pre svoju filozofickú orientáciu nepoužíval názov „realizmus“, no najmä svojou koncepciou neutrálneho monizmu silne ovplyvňoval „realistický obrat“ vo filozofii 20. storočia.

Pre nás bude zaujímavejšia Russellova koncepcia neutrálneho monizmu, pretože podľa nás tvorí ideové pozadie gnozeologickej pozície I. Hrušovského, hlavného odporcu intuitívneho realizmu J. Diešku. Základné tézy Russellovho neutrálneho monizmu by sme mohli stručne uviesť takto: zmyslové zážitky a vnemy predstavujú základný materiál našej skúsenosti a ako také zaujímajú miesto určujúcich prvkov reality, resp. základných elementov sveta. Ako ontologické zložky reality majú neutrálnu povahu (napriek ich čisto privátnemu, subjektívnemu charakteru). Určité vzťahy medzi týmito elementami vytvárajú jednak materiálne a jednak duchovné zložky: tieto zložky sú však konštrukciou z neutrálnych elementov zmyslovej skúsenosti: predpokladaná logická zákonitosť umožňuje spájať tieto zložky do celkov, akými sú napr. stolička, dom a pod. Aj tzv. univerzálie sú len konštrukciou zo zmyslových dát, sú „kolekciou partikulárií“. Ako vidíme, ide o radikálne odmietnutie každej formy „permanentnej substancie“ s ďalekosiahlymi dôsledkami pre teóriu poznania.

V roku 1946 I. Hrušovský vydáva brožúru pod názvom *Kritika intuitívneho realizmu* ako odpoveď na práve vydanú knihu J. Diešku *Kritický či intuitívny realizmus* (1944). Centrom Hrušovského kritiky sú tieto Dieškove tézy:

1. „vynazierame skutočnosť priamo v originále tak, ako ona skutočne existuje nezávisle od našom vedomí“;

2. „vo vedomí je aj sám vonkajší, nami poznávaný predmet, a to tak, ako je vonku mimo nás“;

3. „ani tzv. zmyslové kvality nie sú subjektívne, ale objektívne vo- alebo na veciach“.

Podľa I. Hrušovského iba seriózna a dôkladná analýza poznávacích funkcií a ich genetický rozbor nám môžu dať správnu odpoveď na otázku, či naše vedomie môže „obsiahnuť originálnu a ontologickú kvalitu reálnych predmetov“ ([4], 8). A táto odpoveď znie: nie! „V skutočnosti - píše Hrušovský - môžeme chápať a uvedomovať si iba *zmyslové* kvality predmetov a ich vzťahy. Naše empirické poznatky, vedecky systematizované, môžu, pravda, do istého stupňa zodpovedať štruktúre reálnej skutočnosti. No nemôžu ju poňať v jej podstate, lebo to nedovoľuje špecifická odlišnosť poznávacích funkcií od ontologickej kvality reálnej skutočnosti“ ([4], 8).

Zmyslové kvality, dáta, či zážitky a vzťahy medzi nimi sú teda základnými kameňmi poznávacieho procesu. Ich pôvod treba hľadať v špecifických funkciách našich zmyslových orgánov, a nie v akýchsi substanciálnych činiteľoch. Ako čisto subjektívny, privátny výraz týchto funkcií „sú spoločným výsledkom stretnutia predmetu i subjektu“ ([4], 9). Zmyslové dáta, aj keď sú základom každého, teda aj vedeckého poznania, prezentujú iba (viacej alebo menej verne) povrchové stránky predmetu a konkrétne pojmy, pomocou ktorých ich vyjadrujeme, zodpovedajú javovej rovine skutočnosti. Cesta od zmyslového poznania k vedeckému je cestou empirického poznania: jeho úlohou je usporadúvať surový konkrétny materiál našej bežnej, každodennej skúsenosti do systému vedeckých pojmov a zákonov. Deje sa to metodickou indukciou, abstrahovaním a generalizovaním. Takto získané pojmové sústavy už vyjadrujú „štruktúrne a funkcionálne vzťahy reality, nemôžu ich však vyslovovať a zachycovať v celej ich kvalitatívnej úplnosti a podstate a to ani nie je potrebné z hľadiska účelu poznania. A účeloslovne je predsa podmienená aj sama genéza poznávacích schopností“ ([4], 11). Inak povedané, ontologickú podstatu či kvalitu reality nemožno obsiahnuť, zachytiť na žiadnej rovine poznania. Empirické poznanie je takto „racionálnou konštrukciou, ktorou vyjadrujeme štruktúrnú diferenciáciu a zákonitosti reálneho sveta“ ([5], 37).

Privátna povaha základného poznatkového materiálu a racionálne konštrukcie, ktoré tento materiál usporadúvajú, spracúvajú do pojmových sústav, vyjadrujúcich štruktúrne a funkčné vzťahy, naznačujú, že tento spôsob uvažovania neprekračuje hranice subjektivismu, solipsizmu, a tak poskytuje azda najsilnejší tromf kritikom tejto gnozeologickej orientácie. Ako výdatne to využíva v polemike s Hrušovským práve Dieška, ukážeme na nasledujúcich stranách. Proti obvineniu, že „fakt subjektívnej závislosti zmyslových kvalít vedie nás pri dôslednom noetickom uvažovaní k noetickému fenomenalizmu, idealizmu a skepticizmu“ ([4], 13) a v konečnom dôsledku k solipsizmu, sa Hrušovský bráni tézou, že „kritický realizmus ... má naporúdzi vypracovaný a solídny aparát reálnej verifikácie empirických výpovedí. Overuje sa nimi stupeň ich pravdepodobnosti ... ak chceme dosiahnuť vysoký stupeň objektívnej platnosti nejakého výroku, treba vykonať celú sériu aprobačných testov, sústredených na daný predmet verifikácie. Pravda i takto dosiahnutá vysoká platnosť výroku je nevyhnutne iba provi-

zórna ...“ ([4], 13-14). Popri overovacích procedúrach, používaných skôr v oblasti vedeckého poznávania, nás o existencii vonkajšej skutočnosti presvedčajú aj pozorovania psychického života iných ľudí, ktorí za daných podmienok reagujú analogicky ako ja, ďalej je to dvojitý pocit hmatový a pod. Ako na Hrušovského argumenty a vôbec na jeho noetické stanovisko reaguje Dieška, dozvedáme sa z jeho brožúry *Problém noetického realizmu* (1948).

Úplný názov Dieškovho spisu znie: *Problém noetického realizmu v Leninovom diele Materializmus a empiriokriticizmus*. Je to vo viacerých ohľadoch kuriózný dokument o povojnových pomeroch na duchovnom fronte u nás. Dieška ním sleduje dva ciele: 1. Napriek názorovým rozdielom, aké môžu existovať medzi stúpencom intuitivizmu, akým Dieška nesporne bol, a nekompromisným marxistom, stúpencom dialektického a historického materializmu, Leninom, sa autor všemožne snaží dokázať, že jeho intuitívny realizmus má oveľa bližšie k dialektickému materializmu ako k realizmu kritickému. 2. Druhým cieľom je snaha zdiskreditovať I. Hrušovského, obviňujúc ho z podvodu pašovania kritického realizmu, teda podľa neho agnosticizmu, subjektivismu, idealizmu, do marxizmu.

V čom Dieška nachádza spoločné črty intuitivizmu a dialektického materializmu? V prvom rade v tom, že Lenin „svojím obštrným a útočným spisom *Materializmus a empiriokriticizmus* vytiahol do boja proti nezmyslom a absurdnostiam noetického idealizmu“ ([6], 6), a ako uvádza na inom mieste, aj proti machistickým nezmyslom kritického realizmu ([6], 27). Ďalej je to podobnosť stanoviska, podľa ktorého je naivný postoj spoločným východiskom ako intuitívneho realizmu, tak aj noetiky dialektického materializmu. Ďalším spoločným znakom je odmietavý postoj k teórii „vnútorných obrazov“ ako psychických výtvorov subjektu. „Dialektický materializmus - píše Dieška - ako sme zistili, nijaké takéto čisto psychické, vnútorné obrazy neuznáva a ani jeho pocity nie sú takejto duchovnej psychickej povahy, aké majú obrazy kritického realizmu, t. j. kópie, symboly, reprezentácie“ ([6], 26-27). A nie v poslednom rade sa noetika intuitívneho realizmu a dialektického materializmu zhodujú v hlásaní absolútnej pravdy a poznateľnosti vonkajšej skutočnosti. Na základe toho Dieška uzatvára, že „... v dôsledkoch aj ostatných noetických tvrdeniach je dialektický materializmus omnoho bližší intuitívnemu realizmu ako realizmu kritickému ... V čom sa teda tieto dve teórie rozchádzajú, to je otázka metafyzická“ ([6], 38). K osvetleniu tohto „metafyzického“ problému sa ešte vrátíme.

O úsilí J. Diešku zdiskreditovať I. Hrušovského výrečne hovorí *Dodatok* k uvádzanej brožúre s názvom *Polemika s kritickým realistou Igorom Hrušovským, alebo ako propagovali slovenskí machisti dialektický materializmus r. 1945. Dodatok* - ako píše Dieška - si kladie za cieľ ukázať, „ako všelijako býva dialektický materializmus zneužívaný a priťahovaný často do súvisu s teóriami, od ktorých sa zásadne líši svojimi noetickými tézami, ba aj celým povahovým zameraním“ ([6], 41), a odhaliť „skrytých idealistických tendencií vo výkladoch kritického realizmu Igora Hrušovského a neoprávnené skrývanie sa za dialektický materializmus“ ([6], 42).

Pochopiteľne, Dieška si na začiatok svojej kritiky Hrušovského vybral najproblematickejšie miesto v Hrušovského noetických úvahách - tézu, že reálnu skutočnosť

nemožno poznať v jej *podstate*, lebo to nedovoľuje špecifická odlišnosť poznávacích funkcií od ontologickej kvality tejto skutočnosti. Z tejto pozície Hrušovský kritizuje tvrdenie prof. Losského, že „naše poznanie je *bezprostredné pozorovanie* skutočnosti, ale na rozdiel od božskej prozreteľnosti má *fragmentárny charakter*: to je rozdiel *kvantitatívny* ale nie *kvalitatívny*“, a ďalej, že „predmet v celej svojej úplnosti môže byť nami poznaný“ ([4], 7-8). Dieška ako stúpenec Losského v tejto súvislosti správne uvádza, že Hrušovský nepochopil Losského dôraz na potrebu odlišovať poznateľnosť vecí v ich *podstate* od poznateľnosti v ich *úplnosti*. Pravdou je, že Losský zdôrazňuje možnosť poznávať veci v ich podstate: je to jedna zo základných téz intuitívneho realizmu, no zároveň osvetľuje aj možnosť ich poznania v ich úplnosti. Pretože ide podľa nás o závažnú myšlienku s ďalekosiahlymi noetickými dôsledkami, odcitujeme Losského stanovisko z článku *Odpoveď I. Hrušovskému na jeho kritiku intuitívneho realizmu* (Bratislava 1945, s. 7): „Ľudské ja je koordinované s každým predmetom v celej jeho plnosti, no pre poznanie jeho sú nevyhnutné akty rozlišovania: každý taký akt dáva poznanie o hociktorej, obyčajne nekonečne malej stránke predmetu, preto je naše poznanie vždy fragmentárne. Keď v článku o Carnapovi hovorím, že „predmet v celej svojej plnosti môže byť nami poznaný“, chcem tým povedať, že v predmete niet ničoho principiálne nepoznatelného, namietajúc tak proti Carnapovi na jeho myšlienku, že poznanie podstaty predmetu je cieľ metafyzický, ktorý vôbec nemožno uskutočniť“.

Dieška má pravdu, keď tvrdí, že Hrušovského stanovisko v tejto otázke je nezlučiteľné so stanoviskom V. I. Lenina, pravda, len v prípade, ak by to, čo Hrušovský chápe pod pojmom „ontologická kvalita reálnej skutočnosti“, bolo totožné s kantovským pojmom „veci osebe“. Žiaľ, Hrušovský v žiadnej svojej práci nedáva odpoveď na otázku, čo vlastne treba rozumieť pod týmto pojmom. Inak je známe Leninovo kategorické tvrdenie o poznateľnosti predmetu v celej jeho úplnosti, ako aj jeho nevyberaná kritika zástancov rozdielu medzi javom a vecou osebe.

Je pozoruhodné, že Hrušovský sa ani v obdobiach svojich najsilnejších proklamácií vernosti marxizmu priamo nevzdával myšlienky, podľa ktorej je ontologická kvalita vonkajšieho predmetu nepoznatelná. V jeho úvahách na túto tému nesporne rezonuje vplyv empirizmu a pozitivizmu v jeho russellovských či carnapovských modifikáciách, najviacej vtedy, keď kolíše medzi chápaním skúsenosti ako ontologického substrátu v zmysle neutrálneho monizmu a medzi tým, keď ho - pod vplyvom Carnapa - považuje za zbytočný, za „metafyzickú enklávu“ vo vedeckej filozofii ...

Rovnako sa Hrušovský nevzdával ani ďalšej kľúčovej myšlienky svojej teórie poznania (tak isto nezlučiteľnej s leninizmom), že naše empirické pojmové kategórie môžu vyjadrovať „špecifickým spôsobom“ iba štruktúrne a funkčné *vzťahy* skutočnosti, a nie jej predmetný obsah. Koniec koncov, pátranie po samotnej ontologickej podstate reálnych vecí je podľa neho nielen nemožné, ale aj nepotrebné, a to zo samotného hľadiska účelu poznania: „Sám pôvod vedomia, ponímania, myšlienkovej činnosti má korene výslovne praktické ... Inteligencia sa teda rozvíjala z konkrétnych a praktických motívov a nie so zreteľom zachytenia ontologickej podstaty skutočnosti“ ([5], 16).

Nech by bola Hrušovského argumentácia v danom smere akokoľvek presvedčivá a pre konkrétnu vedecko-výskumnú činnosť pôsobivá, nie je ťažké objaviť v nej určitú

nekonzistentnosť. Ak by totiž vo svete, ktorý nás obklopuje, malo existovať niečo principiálne nepoznatelné, tak to nemôže byť konkrétna vec, predmet, ale len akýsi substanciálny činiteľ, substrát v zmysle substanciálnej metafyziky. Rozvoj ľudského poznania, samotný rozvoj vedy dokazuje, že poznanie má síce fragmentárny charakter, ale každý takýto fragment je dôkazom principiálnej poznateľnosti všetkých aspektov, ktoré vymedzujú reálnu existenciu daného predmetu. Inak povedané, každý reálne poznaný fragment je poznaním určitého aspektu podstaty predmetu. Treba len ľutovať, že Hrušovský ostal dlžný odpoveď na otázku, čo vlastne chápal pod „ontologickou kvalitou reálnej skutočnosti“.

Dieška obviňuje Hrušovského, že v otázke „obrazov zaryte mlčí“ ([6], 46), a tým sa údajne nedostáva k jadrú noetickej problematiky. S tým súvisí otázka, či skutočnosť poznávame absolútne, ako to tvrdí Lenin, Losskij a Dieška, alebo má naše poznanie iba hypotetický charakter, ako to tvrdí Hrušovský, čím „ostáva v zajatí logického empirizmu, carnapizmu“ ([6], 51). Teória „vnútorných obrazov“, ako sme už na to poukázali, predpokladá dualistickú substanciálnu ontológiu a tá je pre Hrušovského neprijateľná. Iba ak neujasnenosť toho, čo Hrušovský nazval ontologickou kvalitou skutočnosti, v aplikácii na ľudské „ja“ môže byť pôdou pre špekulácie, prečo „zaryte mlčí“ o vnútorných obrazoch, tým viacej, že zmyslové kvality chápe ako čisto subjektívne, privátne danosti subjektu, ako materiál, z ktorého subjekt konštruuje empirické pojmy, nevyhnutné na vyjadrenie „štrukturálnej diferenciacie a zákonitostí reálneho sveta“.

* * *

Noetickými konfrontáciami sa teda začala úspešne rozvíjať slovenská profesionálna filozofia v 30.-40.-tych rokoch. Vyznačovala sa otvorenosťou, naviazanosťou na súdobé myšlienkové spory v európskej a americkej filozofii a naznačovala diferenciaciu v základných filozofických postojoch, takú potrebnú pre zdravý, pozitívny rozvoj našej filozofie. Tento slubný začiatok bol však prerušený skôr, ako si predstavitelia jednotlivých prúdov mohli hlbšie a presvedčivejšie rozpracovať, upresniť a zargumentovať svoje myšlienkové pozície a v konštruktívnych polemikách ďalej rozvíjať danú problematiku. Bolo to na škodu filozofie, na škodu nášho duchovného rozvoja vôbec.

LITERATÚRA

- [1] DIEŠKA, J.: Kritický či intuitívny realizmus. Bratislava 1944.
- [2] RUSSELL, B.: The Problems of Philosophy. Londýn 1912.
- [3] HARTMANN, N.: Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis. Berlín 1925.
- [4] HRUŠOVSKÝ, I.: Kritika intuitívneho realizmu. Trnava 1945.
- [5] HRUŠOVSKÝ, I.: Problémy noetiky. Bratislava 1948.
- [6] DIEŠKA, J.: Problém noetického realizmu v Leninovom diele: Materializmus a empiriokriticizmus. Martin 1946.

Doc. Ján Bodnár, DrSc., Bukovčana 28, 841 08 Bratislava, SR.