

INTUITÍVNY REALIZMUS NA SLOVENSKU (O tvorbe J. Dieška a N. O. Losského)

JÁN BODNÁR, Filozofický ústav SAV, Bratislava

BODNÁR, J.: Intuitive Realism in Slovakia
FILOZOFIA 51, 1996, No. 10, p. 634.

The paper offers a whole picture of the intuitive realism in Slovakia represented by the work of J. Dieška and N. O. Lossky. In its first part the epistemological foundations of this philosophy are examined on the background of the basic ideas of Lossky's metaphysical personalism. In the second part the comparison of intuitive realism with the ideas of English and American neorealism is applied in order to show their incommensurability. In the last part the ethical and axiological elements in Lossky's metaphysical personalism deriving from the mysticism of the Russian orthodox religious philosophy are examined.

A. Úvod. Aj dnes ešte ťažko doceniť, ako hlboko a všestranne zasiahla Descartova myšlienková iniciatíva do vývinu novovekého filozofického myslenia a rozvoja vedy. Jeho substanciálna metafyzika na jednej strane otvorila brány aristotelovsko-scholastickej tradícii a výrazne vplývala na formovanie novších filozofických prúdov. Na druhej strane idea bifurkácie, ktorá postavila pevnú hranicu medzi duchovnú a hmotnú sféru skutočnosti, postupne uvoľňovala rozvoj novovekej vedy z väzieb scholastiky, a to tak dôsledne, že uprostred 19. storočia sa zdala byť priepasť medzi filozofiou a vedou nepreklenuteľná a v 20. storočí veda akoby prevzala iniciatívu pri formovaní svetonázoru moderného človeka. Skutočne, ak duchovná a hmotná substancia existujú nezávisle od seba, potom veda nepotrebuje filozofiu a filozofia vedu. Túto situáciu výstižne charakterizoval A. N. Whitehead: „Objektívny svet vedy sa obmedzoval výlučne na rozpriestranenú hmotu s prostou lokáciou v priestore a čase, s prostými pravidlami pohybu. Subjektívny svet filozofie si prisvojil farby, zvuky, vône, chute, dotyky a telesné pocity, ako tvoria subjektívny obsah jednotlivých myslí... Zdá sa, akoby duch bol uzavretý do svojho privátneho sveta myslenia. Subjektovo-objektová štruktúra skúsenosti je celá obsiahnutá v mysli ako jedna z jej privátnych vášní. Tento záver, vyplývajúci z karteziánstva, je východiskovým bodom, z ktorého Berkeley, Hume a Kant rozvinuli svoje vlastné systémy.“ ([1], 218).

Ak v ontológii sa Descartova substanciálna filozofia ukazovala byť konzistentná a logicky koherentná a ako taká skutočne iniciovala vznik hlavných myšlienkových prúdov novoveku ako vo filozofii, tak aj vo vede, v rodiacej sa noctike už od začiatku (ba aj u samotného Descarta), dostávali sa na povrch rozpory, protirečivé momenty, nekonzistentnosť so samotnou ideou substanciality v jej descartovskom chápaní. Aký je vlastne status duchovnej substance pri riešení vzťahu subjektu a objektu, resp. subjektívnej a objektívnej stránky v štruktúre našej skúsenosti? Je vôbec na báze substancializmu mož-

né preklenúť transcenciu subjektu a objektu? Je duša nepopísaná doska, na ktorú skúsenosť subjektu píše záznamy o skutočnosti (J. Locke), alebo svojimi aktivitami konformuje skutočnosť podľa spôsobov, resp. zákonov, ktoré produkuje myseľ (Kant)? Je reálny obraz o skutočnosti výsledkom bezprostredného nazerania alebo postupným procesom, začínajúcimi aktivitami našich zmyslov a končiaci konceptuálnym spracovaním poznatkového materiálu zmyslovej skúsenosti?

Možno konštatovať, že sa situácia v teórii poznania napriek nespočetným pokusom o riešenie uvedených problémov nevyjasňovala, naopak, stávala sa rozporupľnejšou a zamotanejšou. Dokazuje to celý vývin európskej a americkej filozofie 19. a 20. storočia. A dokazuje to aj situácia na našej filozofickej scéne, ktorá sa začínala utvárať od 30-tych rokov nášho storočia.

Malé odbočenie azda upozorní na pozoruhodný jav vo vývine slovenskej filozofie práve v kontexte s uvádzanou noetickou problematikou. V tridsiatych rokoch vďaka založeniu bratislavskej univerzity, pôsobeniu najmä českých učiteľov filozofie, 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 práve 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 *Invenia 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 nezapojil do noetických sporov na našej filozofickej scéne, jeho práce *Problém transcendentna v súčasnej filozofii* (1938) a *Rozprava o živote* (1945) 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 významného 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), ktorej budem venovať zvýšenú pozornosť. Stojí azda za pozornosť, že hneď na začiatku profesionálnej filozofickej tvorby u nás máme jej reprezentantov s takou rozdielnou myšlienkovou orientáciou, nadväzujúcich a rozvíjajúcich ťažiskové prúdy svetovej filozofie. Bolo nešťastím slovenskej filozofie, že po r. 1948 táto myšlienková diferenciácia musela ustúpiť dominácii jedinej filozofie, čím stratila impulzy pre svoj ďalší 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 podobách, v akých sa prezentoval na pôde novovekého empirizmu (J. Locke, B. Hume, G. Berkeley), kantovstva, ale i fenomenológie E. Husserla. „Noetický problém – napísal J. Dieška – nemožno riešiť tým, že

poznanie rozvedieme na logickú skutočnosť transcendentálne 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“ ([2], 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 je podľa J. Diešku príznačným rysom najmä kantovstva. „Kantov ‘kopernikovsky obrat’ – píše Dieška – v náhľadoch na poznanie zavinil, 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.“ ([2], 20).

Treba povedať, že vo viacerých ohľadoch 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 Aristoteles: predpokladá subjekt, ktorý kvalifikuje vlastné predikáty. Inak povedané, predmetom poznania môžu byť iba prívatné 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 také jedinečné, také kvalitatívne odlišné od vlastností predmetov, že o nich nemôžu vypovedať nič, čo by presahovalo rámec ich privátnosti. 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.“ ([3], 34).

Zaťažovacou skúškou noetickej problematiky je podľa nás 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, t.j. 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. Pokúsime sa to ukázať v súvislosti s riešením otázky, ktorú v našej filozofii nastolili predstavitelia intuitívneho realizmu.

B. Noetická báza intuitívneho realizmu. Najcharakteristickejšou črtou Dieškovej filozofickej tvorby je takmer výlučný záujem o gnozeologickú problematiku. Tento záujem nie je motivovaný potrebou špecializácie, umožňujúcej hlbší a dôkladnejší ponor do určitej špecifickej oblasti značne diferencovaného filozofického bádania. Je skôr výrazom

určitého postoja k samotným **predpokladom** filozofického bádania. Podľa jeho názoru každá výstavba filozofického systému, každý smer filozofického uvažovania závisí od základného gnozeologického postoja v otázke uznávania reálnej existencie vonkajšej skutočnosti a v otázke možnosti jej objektívneho poznania. „Problém poznania – píše – je pre každú filozofiu tak základný, že len na jeho správnom riešení môže byť postavená celá filozofická sústava.“ ([2], 11).

Uvedený postoj je Dieškovým východiskovým bodom celkovej diagnózy súčasného stavu vo filozofii, hľadania východísk a predpokladov jej ďalšieho vývoja. Radí sa k početnej skupine tých, ktorí otvorene hovoria o hlbokkej kríze vo filozofii. Sám špecifikuje túto krízu a načrtáva jej dve podoby. Jadro prvej vidí v hlbokkej kríze tradičného idealizmu, ako sa na európskom kontinente vyvíjalo od čias Descarta. Podstatu tejto krízy treba hľadať v nesprávnej gnozeologickej pozícii, presnejšie v psychologizácii poznávacieho procesu. Tak už Descartes, budujúc svoje učenie na „fakte rozumového poznania skutočnosti, postulujúc rozum za jediný zdroj poznania, prichádza k presvedčeniu, že všetko naše prežívanie, poznávanie a celá duševná činnosť pochádzajú z nášho ja ... Z toho vidno, že Descartes redukuje celý obsah poznávajúceho vedomia iba na duševné stavy poznávajúceho subjektu a vonkajšia skutočnosť vstupuje do vedomia iba ako kópia, vytváraná v poznávajúcom subjekte. Skutočný, vonkajší predmet stojí podľa Descarta mimo vedomia a tým jeho noetická teória poznania vyúsťuje zjavne v psychologizme a vo vete o vedomí“ ([4], 81-82).

„Psychologistickému nebezpečenstvu v noetike“ sa podľa Diešku nevyhli ani takí významní predstavitelia racionalistickej noetiky ako Spinoza a Leibniz. „Ľudská duša podľa Spinozu je idea ľudského tela a tak všetky stavy ľudského ja sú iba duševné ekvivalenty stavov, určitého tela.“ ([4], 82). Aj Leibnizova teória poznania má vo svojom základe „psychologistický charakter“, „lebo sústavu poznávacieho vedomia skladá iba z duševných stavov, t. j. zo stavov poznávajúceho subjektu (monády)“ ([4], 82). Úplný psychologizmus v teórii poznania predstavujú podľa Diešku gnozeologické postoje J. Locka, G. Berkeleyho a B. Huma. Ich spoločnou platformou je téza, „že všetko naše poznanie nevystupuje za obsahy nášho vedomia, čiže, že naše poznanie o vonkajšom svete je iba súhrn našich duševných obrazov, ktoré sú vo vedomí, alebo inými slovami, že predmetom nášho poznania sú iba stavy poznávajúceho subjektu“ ([4], 82). Uvedenú gnozeologickú pozíciu týchto najvýznamnejších predkantovských predstaviteľov empirizmu Dieška charakterizuje ako „úplnú psychologizáciu“ nielen poznania, ale aj jestvovania vonkajšej skutočnosti ([4], 82). Je to pozícia individualizmu, solipsizmu, skepticizmu a agnosticizmu. Ani Kantovi, ktorý sa pokúsil o zmierenie racionalizmu a empirizmu, sa podľa Diešku nepodarilo vyhnúť úskaliu psychologizmu v teórii poznania, a to predovšetkým preto, „lebo postavením tzv. názorných foriem poznania a rozumových kategórií postavila (Kantova teória poznania – J. B.) zároveň psychologickú sústavu poznávacieho vedomia“. Z toho vyplýva, že aj Kantova noetika „pokladá za obsahy nášho vedomia nie veci samy, ako sú mimo nás, ale iba ich psychické obmeny v našom vedomí“ ([4], 83). Podobne ako Kant uvažovali aj „pokantovskí idealisti a možno povedať, okrem intuitivistických všetci teoretici poznania do dnešného dňa“ ([2], 83-84). Sem Dieška radí najmä školu „psychologicko-fenomenologickú i „transcendentálne logickú“ a keby ich

bol poznal, iste by sem zaradil aj predstaviteľov personalizmu, pragmatizmu, existencializmu.

Druhým znakom hlbkej krízy vo filozofii 20. storočia je podľa Diešku „odklon od noetiky“, implikujúci odklon od filozofie vôbec. Jeho príčinou sú narastajúce ambície modernej vedy zaujímať sa o problémy, ktoré až doteraz boli doménou filozofického, resp. gnozeologického bádania, a riešiť ich. Má na mysli predovšetkým nástup „moderných empirických vied psychológie, fyziológie alebo i sociológie, ktoré študujú zložitú sústavu poznania zo svojho stanoviska. Poznanie stalo sa predmetom tak logiky, ako i psychológie, fyziológie, ba i fyziky a pod., z čoho vznikol náhľad o zbytočnosti noetiky a presvedčenie, že doterajšie noetické úvahy a riešenia bude možno nahradiť poznatkami uvedených jednotlivých vied, ktoré nám záhady nášho poznania rozriešia s konečnou platnosťou.“ ([2], 13). Je tu predovšetkým vystihnutá myšlienková platforma pozitivistického scientizmu ako v jej všeobecnej podobe, tak i v podobe presadzovanej stúpenkami logického pozitivizmu, presnejšie prívržencami tzv. viedenského krúžku. Ako príklad uvádza nasledujúcu tézu R. Carnapa: „Philosophie wird durch Wissenschaftslogik, d. h. logische Analyse der Begriffe und Sätze der Wissenschaft ersätzt; Wissenschaftslogik is nichts anders als logische Syntax der Wissenschaftssprache.“ ([16], III-IV).

Vplyv „viedenského krúžku“ sa prejavil koncom 30-tych rokov aj u nás, predovšetkým v tvorbe I. Hrušovského. Potvrdzuje to aj citát z Hrušovského článku *Rudolf Carnap a logická syntax* (Slovenské smery, roč. V, 1938, č. 6-8, s. 285-6), ktorý uvádza Dieška: „I keď obmedzíme filozofiu na jej najzákladnejšiu oblasť, to jest na noetiku čiže epistemológiu, jednako je len konfúznou zmesou problémov psychologických a logických. Psychologické problémy dotýkajú sa pritom procesov poznania, teda vlastne objektu empirickej vedy, kdežto logika zaoberá sa logickou analýzou poznania. No na demarkačnú čiaru medzi týmito zvláštnymi sférami sa spravidla nedbá a ani sa neuvedomuje, takže noetika sa pokladá za teoretickú oblasť so systémom vlastných špecifických poznatkov, odlišných od ostatnej vedy. Ak však psychologické problémy vylúpne z noetiky a odovzdáme ich nezaťažené empirickému skúmaniu, noetika sa nevyhnutne rozloží vo svoje komponenty: empiricko-vednú a logicko-vednú.“ Práve v tomto smere, ako ukážeme na inom mieste, sa stal Hrušovský vďačným terčom Dieškovej kritiky.

* * *

V tomto stručnom úvode sme naznačili tri okruhy problémov, ktoré bezprostredne súvisia s Dieškovou, ale i Losského filozofickou a gnozeologickou pozíciou, rozvíjanou na ideovej platforme intuitívneho realizmu. Je to predovšetkým otázka statusu gnozeológie ako filozofickej disciplíny, resp. miesto „filozofického pozadia“ v jeho noetickom bádani, ďalej je to vymedzenie „noetického idealizmu“ ako filozofického základu toho, čo nazýva „psychologizáciou poznávacieho procesu“, a konečne otázka miesta vedy pri riešení gnozeologickej problematiky, resp. otázka vzťahu príslušných vedných disciplín k noetike.

1. Filozofia a noetika. Dieška, ako sme už uviedli, zastáva názor, podľa ktorého každá výstavba filozofického systému závisí od spôsobu riešenia gnozeologickej proble-

matiky. Mohlo by sa predpokladať, že tento postoj je dôvodom jeho koncentrovaného záujmu o teóriu poznania, že skúmanie filozofických predpokladov gnozeológie považuje za okrajovú záležitosť, ako to dokumentuje aj jeho práca *Kritický či intuitívny realizmus*. Skutočne, v jeho prácach takmer absentuje rozbor všeobecných východísk ontologickej či metafyzickej povahy, ktoré sám uvádza ako ideový základ intuitívneho realizmu. V tejto súvislosti stojí za povšimnutie jeho „obrana metafyziky“ proti starším i novším filozofickým smerom, ktoré broja proti metafyzike, poukazujúc na jej čisto špekulatívne jadro. Tak vyčíta Kantovi, že svojím spochybnením možnosti metafyziky ako vedy „zapríčinil, že v novovekej filozofii nastupujú subjektivistické a relativistické tendencie“ ([2], 124), ktoré, ako na inom mieste ukazuje, vrcholia v novopozitívizme, fenomenológii a v modernej filozofii vedy. Intuitívny realizmus je podľa neho príkladom, ako teória o bezprostrednej povahe poznania nevyhnutne buduje na „metafyzických úvahách“. V danom zmysle sa jednoznačne prihlasuje k metafyzickej „náuke“ V. Losského o nadčasovosti a nadpriestorovosti individuálneho činiteľa, ktorú opiera o svoju „metafyzickú teóriu hierarchického personalizmu a tézu noetickej koordinácie subjektu s objektom, o organické poňatie sveta ako celku a z neho vyplývajúcu tézu ‘všetko je imanentné všetkému’“ ([2], 123).

Už samotná skutočnosť, že Dieška akceptuje Losského metafyziku ako základ či predpoklad budovania noetickej teórie intuitívneho realizmu, poukazuje na neudržateľnosť jeho tézy, podľa ktorej by noetika mala byť predpokladom výstavby filozofického systému. Ak práve úvahy či rozbor základných ontologických či filozofických východísk svojho intuitívneho realizmu odsúva na okraj svojho záujmu, robí to pravdepodobne z dvoch príčin: a) Losského filozofický systém je podľa neho tak dôkladne rozpracovaný a jeho základné tézy sú tak jednoznačne zdôvodnené, že pre vlastné noetické úvahy stačí prihlásiť sa k nemu a v prípade potreby odvolať sa na Losského autoritu. Pre tento dôvod dosť jednoznačne hovorí skutočnosť, že tam, kde by sa v Dieškových rozboroch vyžadovala hlbšia argumentácia, uvádza sa Loskij ako postačujúca autorita; b) azda závažnejšiu príčinu možno rozviesť takto: Losského filozofia hlboko čerpá z filozofických zdrojov ruského pravoslávneho mysticismu, v ktorom sa hlavný dôraz kladie najmä na mystickú intuíciu, umožňujúcu bezprostredný styk s Bohom. Ako taká sa dala ťažko zosúladiť s myšlienkovou atmosférou, aká sa na európskom kontinente utvárala pod vplyvom racionalizmu, empirizmu, novovekej vedy a kultúry. Ba čo viac, nenachádzala vnútorné puto ani s kresťanskou náboženskou filozofiou budovanou na aristotelovsko-scholastickej a novotomistickej tradícii. Dieška sa jednoznačne prihlasuje k tejto tradícii, zdôrazňuje svoju kresťanskú svetonázorovú orientáciu. Zdá sa však, že si je vedomý podstatných odlišností medzi Losského filozofiou a tomistickou filozofiou. Tak je tomu najmä v prípade Losského učenia o nadčasových a nadpriestorových činiteľoch a jeho koncepcie hierarchického personalizmu. Dieškov veľmi okrajový pokus, ako na to poukážeme, hľadať akýsi súvis medzi Losského substancionálnymi činiteľmi a scholastickou koncepciou „duše“ je pre stúpencov tomizmu neprijateľný (ako na to poukázal aj Š. Hatala). A tak sa uspokojuje len s veľmi sporadickými stručnými poukazmi na filozofické súvislosti jeho koncepcie intuitívneho realizmu, hoci práve od ich objasnenia závisí vierohodnosť jeho noetických úvah – tým viac, že prípadnú vedeckú argumentáciu považuje za irelevantnú a neplodnú pre noetické úvahy na pôde intuitívneho realizmu vôbec.

Okrem Losského sa Dieška často dovoľáva aj neoscholastického filozofa J. Gredta, resp. predstaviteľov tzv. prírodného realizmu, prihlasujúcich sa tiež k neoscholastickému prúdu (Z. Gonzales, Fr. Seevis, M. Glossner, T. Pesch, D. Willmann a ďalší), ako stúpen-
cov intuitívneho realizmu na pôde súčasnej neoscholastiky. Keďže otázku vzťahu neo-
scholastickej filozofie a gnozeológie a intuitívneho realizmu v podobe, v akej ho obhajuje
a rozvíja Losskij a Dieška, považujeme za závažnú, budeme jej venovať viac pozornosti.

V prácach Losského, ale i Diešku sa uvádzajú – pravda, veľmi okrajovo a bez dô-
kladnejšej analýzy ich názorov – aj predstavitelia anglo-amerického neorealizmu, ktorí
údajne tiež zastávajú tézu, že vonkajšiu skutočnosť poznávame bezprostredne, v origináli.
Losskij však jednoznačne dáva najavo, že „toto učenie (neorealizmov – J. B.) sa hlboko
líši od intuitivizmu“ ([3], 60), a nazýva ho „bezsubjektovým“. „Bezsubjektový neorealiz-
mus nie je schopný objasniť – píše Losskij – ako je možné bezprostredné poznávanie
predmetu vonkajšieho sveta v pôvodine: priveľmi približuje predmet vonkajšieho sveta
k pozorovateľovi, pokladajúc ho za priesečník pozorovateľa a vonkajšieho sveta, takže
predmet sa stáva časťou samej pozorujúcej bytosti.“ ([5], 61). Ťažko pochopiť, ako taký
dôkladný znalec svetovej filozofickej literatúry v práci, ktorú napísal r. 1946, síce pou-
žíva termín „anglo-americký neorealizmus“, avšak dovoľáva sa len predstaviteľom ame-
rického neorealizmu a ani najmenšiu pozornosť nevenuje anglickým predstaviteľom
tohto filozofického smeru (L. Morgan, S. Alexander, A. V. Whitehead), hoci práve
s nimi ho spája jeden z kľúčových princípov ich a jeho kozmológie – princíp organickej
jednoty a súvzťažnosti sveta. Aj k tejto otázke sa vrátíme v ďalšom výklade.

Ťažko povedať, či Dieška poznal čo i len jednu prácu z bohatej tvorby amerických či
anglických neorealizmov. Nič tomu nenasvedčuje. A predsa sa na nich odvoláva v dosť
kuriózných a – vzhľadom na jeho celkový postoj k vede – neadekvátnych súvislostiach.
V polemickom spise proti I. Hrušovskému, ktorý vydal v r. 1946 pod názvom *Problém
noetického realizmu v Leninovom diele materializmu a empiriokriticizmu*, v snahe pre-
tromfnúť Hrušovského odvolávanie sa na poznatky vedy, vedeckej argumentácie píše:
„Zabúda sa aj na to, že intuitívny realizmus správne fakty a objavy prírodných vied ni-
jako neobchádza ani nezaznáva. Naopak, ako každá vedecká noetická teória, aj intuitívny
realizmus musí brať do úvahy svoj pomer k vedeckému vývinu a to, že to skutočne vo
zvrchovanej miere robí, ukazuje veľmi príkladne a presvedčivo najnovšia literatúra an-
glo-amerických neorealizmov, grupujúcich sa zväčša spomedzi vynikajúcich súčasných prí-
rodovedcov alebo aspoň prírodovedcky orientovaných filozofov.“ ([6], 39). Otázka vzťahu
príslušných vedných disciplín k teórii poznania všeobecne a v Dieškových i Losského
prácach zvlášť bude predmetom osobitnej časti našich úvah.

N. Losskij, ako sme už uviedli, je uznávaným tvorcom filozofického smeru, ktorému
sám dal názov „intuitívny realizmus“. V jeho intenciách vypracoval filozofický systém,
ktorý vzbudzuje pozornosť konzistentnosťou a koherentnosťou všeobecných ideí, pojmov,
kategórií, na ktorých je vybudovaný. Aj jeho odporcovia priznávajú veľký filozofický
rozhľad, myšlienkové novátorstvo a tvorivý potenciál autora tohto systému. Aj keď počas
svojho pôsobenia na Slovensku sa vzhľadom na noetické spory medzi jeho žiakom
J. Dieškom a odporcom jeho „noetického realizmu“ I. Hrušovským prezentoval pred-
všetkým noetickými úvahami, ťažiskom jeho filozofického uvažovania po celý jeho život

boli predovšetkým metafyzické, ontologické a axiologické problémy. Dalo by sa zda povedať, že jeho noetika mala v prvom rade byť príkladom metafyzických a ontologických postulátov jeho učenia. A predsa možno povedať, že práve noetická problematika sa stala zaťažovacou skúškou jeho metafyziky. Kým totiž na pôde metafyziky má voľný priestor pre maximálne metodologické využitie toho, čo v jeho chápaní predstavuje intelektuálna a mystická intuícia – totiž na bezprostredné zameriavanie pozornosti na ideálnu (v platónskom slova zmysle) a božiu ríšu, na pôde noetiky musí brať do úvahy konkrétny materiál zmyslovej a rozumovej skúsenosti, zložitost' a dynamiku predmetnej skutočnosti, ako aj zložitost' štruktúry poznávacieho procesu. Ak sa toto všetko v teórii poznania nezohľadní, téza, že reálne predmety nazeráme v ich origináli, bezprostredne, stráca akýkoľvek zmysel a opodstatnenie.

Preto prekvapuje, s akou odvahou a sebadôverou sa Dieška podujal obhajovať Losského v podstate metafyzickú tézu o možnosti poznávania skutočnosti v origináli, a to práve v takej zložitej a náročnej oblasti teoretického bádania, akú predstavuje gnozeológia. Zvláštnosťou či špecifikom Dieškovho prístupu je takmer úplné ignorovanie či bagatelizovanie poznatkového materiálu z oblasti vedeckých výskumov poznávacích procesov na jednej strane a dovolávanie sa metafyzických, ontologických postulátov Losského filozofie ako predpokladov, ktoré, ako uvádza, nepovažuje za potrebné širšie a hlbšie rozvádzať – to na strane druhej. My sa teraz pokúsime vyplniť túto medzeru a sústredíme pozornosť na rozbor tých všeobecných ideí, na ktorých je budovaná noetika intuitívneho realizmu. V Dieškovom diele sú načrtnuté v poslednej kapitole jeho práce *Kritický či intuitívny realizmus* pod názvom *Bezprostredné poznanie skutočnosti a Predpoklady bezprostredného poznania*. Téza o bezprostrednej povahe poznania, t. j. téza, že predmety a javy vonkajšieho sveta poznávame tak, ako pôvodne existujú, teda v origináli, je pre Diešku taká prevratná, že vyžaduje „previesť takrečeno rekonštrukciu noetiky od základov. To značí, noetické riešenie musí sa zbaviť všetkých dogmatických a nesprávnych predpokladov noetických teórií tradičných a musí vychádzať zo stanoviska prirodzeného postoja k otázkam poznania skutočnosti“ ([2], 107). Na inom mieste sme sa už zmienili o tom, aké predpoklady tradičných teórií má Dieška na mysli. Sú to predpoklady, na ktorých je vybudovaná dualistická substanciálna metafyzika, t. j. metafyzika, ktorá chápe ducha a hmotu ako dve absolútne do seba uzavreté substancie, ktoré (v Descartovom chápaní) sa navzájom nepotrebujú, existencia jednej nevyžaduje existenciu druhej. Táto dualistická substanciálna metafyzika kladie pred teóriu poznania v podstate neriešiteľný problém – problém transcencie subjektu a objektu poznania. Riešenie tohto problému zavádzaním „tretieho článku“, vnútorných obrazov, reprezentácií a pod. je cestou, ktorú Dieška správne označil ako „noetický idealizmus“ a ktorá nevyhnutne vedie noetické uvažovanie na pozície subjektivismu, agnosticizmu a solipsizmu.

Základným východiskom „rekonštrukcie noetiky od základov“ je teda podľa Diešku akceptovanie „prirodzeného postoja k otázkam poznania skutočnosti“; to znamená akceptovanie stanoviska „naivného realizmu“. Toto stanovisko charakterizuje Dieška ako pôvodné a prirodzené presvedčenie človeka, ako „prirodzenú istotu, ktorú zakusuje každý z nás pred noetickým uvažovaním“ ([2], 108). Podľa Losského ide o „mienku, ktorej sa pridávajú deti, divosi a osoby neoboznámené s filozofiou, naklonené k estetickému naze-

raniu sveta“. Noetik podľa Losského i podľa Diešku však musí, vychádzajúc z tejto pozície, zbaviť naivný realizmus naivnosti tým, že bude „vyjadrený v pojmoch a zdôvodnený zložitým systémom dôkazov, čo nevedia robiť deti a divosi“ ([5], 42).

Podľa nášho názoru ide o veľmi naivnú východiskovú pozíciu zmysluplného noetického uvažovania. Keby sme ju akceptovali, museli by sme priznať, že naše poznanie zo-trvára na úrovni poznávacích schopností detí či divochov. Predpokladá totiž stav akejsi čistej bezprostrednosti subjektovo-objektového vzťahu, obrazne povedané, existenciu pôvodne čistého subjektu a čistého, ničím nezaťaženeho vzťahu k objektu. (Ako uvidíme ďalej, práve sem smeruje Losského požiadavka „zložitého systému dôkazov“.) Skutočnosť je však celkom iná. Ako deti, tak aj divosi už disponujú veľmi diferencovanou štruktúrou poznávacieho procesu, geneticky značne rozvinutou špecializovanou sústavou receptorov, spôsobov prijímania a spracovania informácií, zložitými mechanizmami odpovedí na vonkajšie podnety. Vzhľadom na ich stupeň vývoja ich správanie charakterizuje skôr prirodzená neistota ako istota – najmä v zložitejších situáciách hľadania odpovedí na nové podnety.

V poznávaní detí i divochov je, prirodzene, veľa naivností, najmä ak ide o predpoklad, že predmety a veci v okolí sveta sú také, akými sa na prvý pohľad zdajú. Vychádzajme nateraz z tejto skutočnosti ako z určitej noetickej pozície. Vybudovať na nej určitú noetickú koncepciu možno dvojakým spôsobom. Aj jeden, aj druhý vyžaduje zložitý systém dokazovania, v každom prípade však predstavujú dva úplne odlišné metodické postupy uvažovania. Prvý používajú stúpenci intuitívneho realizmu. Jeho základom je „seba-pozorovanie“, alebo ako to často zdôrazňuje Losskij, ale i Dieška, sila introspekcie. Metodický postup seba pozorovania v danom použití spočíva v tom, že postupne eliminujem z pozornosti fyziologické a ďalej psychické zložky prítomné v procese vnímania a prežívania vnútorných stavov alebo vonkajších daností reálnej skutočnosti a pozornosť zameriavam na odhalenie samého pôvodcu, tvorcu týchto aktivít subjektu. Je ním čisto duchovný činiteľ, moje individuálne „ja“ ako substanciálna entita. Je tvorcom reálnych udalostí ako časovo a priestorovo usporiadaných zložiek môjho vedomia. (Pojem „udalosť“ zaujíma pozoruhodné miesto v ontológii intuitívneho realizmu, preto mu budeme venovať osobitnú pozornosť.) Sám substanciálny činiteľ nemá ani časovú, ani priestorovú formu a ako taký patrí do sféry „ideálneho bytia“, kým udalosti patria do sféry „reálneho bytia“, „v skutočnosti – píše Losskij – substanciálni činitelia sú samostatné aktívne bytosti: oni tvoria udalosti, t. j. reálne bytie“ ([5], 50).

Akty seba pozorovania, zameriavania pozornosti do vnútorných sfér psychického či mentálneho života sú, pravda, neprístupné akémukoľvek vonkajšiemu testovaniu, overovaniu, kontrolovaniu. Výpoveď stavaná na nich nemôže mať inú ako výlučne osobnú, subjektívnu hodnovernosť. Uskutočňovať akty seba pozorovania, introspekcie však podľa stúpencov intuitívneho realizmu vôbec nie je jednoduchá, každému bezprostredne daná schopnosť – nie je daná napríklad deťom alebo divochom. Podľa Losského „je potrebný ten stupeň kultúry ducha, na ktorom jestvuje vysoko vyvinutá filozofia a psychológia, aby sa rozvinuli také jemné seba pozorovania ...“ ([5], 31). Podľa Diešku je táto možnosť „výlučená každému, kto iného poznania okrem sprostredkovaného neuznáva“ ([2], 86) a to-

mu, kto uznáva iba bezprostrednú povahu poznania, „niet ani povinnosti dokazovať podobnosti alebo zhodnosti“ ([4], 87).

Celkove možno teda konštatovať, že metodický prístup sebazpozorovania, introspektívnej analýzy ako základ metodológie intuitívneho realizmu vôbec sleduje v prvom rade metafyzický cieľ: nájsť v „sústave vedomia“ činiteľa, ktorý by predstavoval „zjednocujúce centrum vedomia“ ([5], 32) a ktorý by si svojou nadčasovou a nadpriestorovou pozíciou vo vzťahu k reálnemu bytiu permanentne zachovával svoju samototožnosť, bol by „vždy jedno a to isté“ ([5], 32). Bude naším cieľom ukázať, že metafyzická pozícia, ktorá z predpokladu existencie takéhoto substanciálneho činiteľa ako „zjednocujúceho centra vedomia“ vyplýva, zotrúva na báze tradičného monistického substancializmu a že teória poznania na nej budovaná nevybočuje z rámca noetického idealizmu, ktorý Dieška tak vehementne kritizuje.

Existujú, pravda, aj iné, zásadne odlišné metodické postupy v noetickom bádani. Stručne načrtne ten, ktorý pokladáme z nášho filozofického hľadiska za adekvátnejší pre výstavbu teórie poznania. Jeho metafyzickou bázou je predpoklad permanentnej, všetko zasahujúcej, ireverzibilnej evolúcie univerza ako celku, ako aj jeho jednotlivých štruktúr. Svet je množinou základných celostných štruktúr, ktoré pre svoju dynamickú, seba-utvárajúcu povahu majú charakter organických celkov. K takým patrí elektrón, atóm, molekula, živé organické systémy vrátane človeka ako vrcholného produktu organickej evolúcie. Znalec Losského učenia ľahko zbadá, že sa zatiaľ, pravda, vo vymedzených reláciách, myšlienkovu pohybujeme blízko jeho ontológie. Poukážeme na to neskoršie.

Načrtnutá koncepcia vylučuje možnosť existencie nadčasových a nadpriestorových činiteľov, teda niečoho, čo si permanentne zachováva samototožnosť, aj keď, ako ukážeme, organizmy ako centrá samoutvárania sa vyznačujú relatívnou stabilitou ich vlastnej individuality. Tak, ako sa vyvíjajú, seba-utvárajú organické celky, tak sa vyvíjajú aj poznávacie potencie týchto organických sústav. Aj keď termín „poznanie“ nie je jednoznačne adekvátny pre procesy vzťahu organizmu s prostredím, v ktorom existencia organizmu, jeho seba-utváranie závisí od zdokonaľovania schopností reagovať na podnety, získavať a spracúvať informácie, zdokonaľovať „genetickú pamäť“, predsa len zárodoky, určité prvky toho, čo sa neskoršie rozvinie do takej sústavy poznania, akou disponuje človek, sú evidentné už na najnižšej úrovni organickej evolúcie. Inak povedané, poznávací systém už na úrovni detí či divochov predstavuje veľmi zložitý systém vzťahov, subjektu a objektu. Je jednak produktom evolúcie poznávacích procedúr v celej reťazi článkov vo vývoji druhu homo sapiens, ba i jeho predchodcov, a jednak výrazom vzniku novej kvality organickej evolúcie, akú predstavuje človek. Aj keď poznanie v pravom zmysle tohto slova začína až na úrovni organizmu, ktorý je schopný vedome odlíšiť seba od ostatného sveta, predsa aj toto poznanie je podmienené predchádzajúcou evolúciou poznávacích mechanizmov, ako aj evolúciou obsahov vnútorného spracovávaní informácií o vonkajšom svete. Preto keď hovoríme o predpokladoch, možnostiach a prostriedkoch poznávania predmetného sveta, o zložitých štruktúrach zmyslovej skúsenosti, ako aj racionálneho zhodnocovania materiálov tejto skúsenosti, noetika, myslím, nevystačí s akousi čisto noetickou reflexiou, sebazpozorovaním, introspekciou; nevyhnutný je systémový spôsob výskumu, na ktorom participujú viaceré vedné disciplíny (psychológia, fyziológia, neuro-

lógia, genetika, sociológia, ekológia a pod.) Noetika ako filozofická disciplína má za úlohu porovnávať, zhodnocovať a nakoniec zovšeobecňovať parciálne poznatky a tak koncipovať teóriu poznania. Pravda, sú aj špecifické a špeciálne, čisto noetické postupy, ktorých výskum nemôže suplovať žiadna špeciálna vedná disciplína. Budeme o nich hovoriť pri komplexnej analýze „sústavy vedomia“ alebo štruktúry poznávacieho procesu. Našu úvahu uzavrieme týmito výstižnými slovami K. Poppera: „Celý rast poznania spočíva v zdokonaľovaní existujúceho poznania, ktoré sa mení v nádeji na bližšie priblíženie sa k pravde.“ ([7], 71).

2. Sústava vedomia. Týmto termínom označuje Dieška základnú štruktúru poznania. Tvoria ju subjekt poznania, objekt poznania a špecifický noetický vzťah medzi nimi. Keďže ide o kľúčové pojmy intuitívneho realizmu, pokúsím sa ozrejmiť najprv ich filozofický a potom gnozeologický status v teórii poznania.

a) **Subjekt poznania.** Dieška pripisuje v štruktúre poznania rozhodujúci význam **subjektu poznania**. Na jeho nesprávnom výklade stroskotávala väčšina doterajších noetických koncepcií, z jeho správneho výkladu podľa Diešku „profituje“ intuitívny realizmus. Celkom správne uvádza dva hlavné nesprávne prístupy vo výklade subjektu: prvý sa vyznačuje jeho radikálnou psychologizáciou, druhý zase radikálnou naturalizáciou subjektu. O prvom prístupe sme hovorili v úvodnej časti a pozitívne sme hodnotili Dieškov kritický postoj k nemu. Je skutočne typickým príkladom noetického idealizmu. Stojí za povšimnutie, že Dieška hlavný nedostatok tejto koncepcie vidí v takej tvorivej aktivite subjektu, ktorá poznatkový materiál sama produkuje z čisto privátnych subjektívnych dát, čo v podstate znamená, že vylučuje participáciu vonkajšiemu objektu na utváraní obsahov vedomia.

Podobne, ba ešte rozhodnejšie Dieška oponuje krajnému naturalizmu. Jeho hlavný nedostatok vidí v tom, že „pokladal subjekt i v noetike za niečo, čo je pozbavené individuálnej duchovnosti, ktorej príznačné vlastnosti by sa základne líšili od sveta fyzického a fyziologického ... nesprávna psychologická metóda, aplikovaná na poznávajúci subjekt, zaznávala v ňom a zaznáva ešte doteraz v mnohých psychologických smeroch jadro celej duchovnosti v poznávajúcom subjekte a to individuálneho nadčasového a nadpriestorového činiteľa „ja“, ktorý býval pokladaný za princíp všetkého psychického v človekovi od počiatku psychologických úvah.“ ([2], 109).

Predpoklad existencie nadčasového a nadpriestorového činiteľa ako „zjednocujúceho centra vedomia“, ako čisto duchovnej entity má kľúčový význam v intuitívnom realizme predovšetkým pri zdôvodňovaní bezprostrednej povahy poznania, zmocňovania sa predmetu poznania v jeho origináli. Podľa Diešku je ekvivalentom pojmu „duša“, podľa Losského zase ekvivalentom pojmu substancia. No Losskij dodáva, že „majúc na zreteli to, že mnohí ľudia zvykli rozumieť pod týmto slovom mŕtvy, pasívny substrát, dávam prednosť – nahradeniu slova substancia termínom „**substanciálny činiteľ**“, majúc na zreteli ten zmysel pojmu substancia, ktorý mu bol daný Leibnizom“ ([5], 33). Uvedené odvolávanie sa na Leibniza má pre Losského operovanie pojmom substanciálny činiteľ dvojaký význam: jeden podľa nás pozitívny, keď mu dáva zmysel „zjednocujúceho centra vedomia“, druhý negatívny, keď mu pripisuje podobu monády, ktorá má okná do sveta

uzatvorené. Vyplyva to aj z jeho úsilia oponovať Descartovej myšlienke, „že jestvuje substancia, duch alebo duša, ktorá je nositeľom len psychických procesov, a druhá substancia – matéria, ktorá je nositeľom len materiálnych procesov. V skutočnosti my sme objavili, že jeden a ten istý substanciálny činiteľ, „ja“, je schopný tvoriť (podč. J. B.) ako psychické, tak aj fyzické procesy.“ ([5], 34). V takomto chápaní, dodáva Losskij, som „ja“, substanciálny činiteľ bytie **metapsychofyzické** (termín W. Sterna). Opäť tu stojí za povšimnutie Losského chápanie substanciálneho činiteľa, teda aj môjho „ja“ ako tvorcu psychických a fyzických procesov, tvorcu „reálneho bytia“ ako množiny časovo a priestorovo usporiadaných udalostí. Takéto chápanie tvorí základ jeho axiológie, rozpracovanej v diele *Podmienky dokonalého dobra* (vydala Matica slovenská v r. 1944).

Zastávame názor, že aj keď Losskij napísal značný počet prác venovaných noetickej problematike, samotná teória poznania stála skôr na okraji jeho myšlienkového úsilia. Akoby pobadal ťažkosti, ktoré prináša jeho intuitivizmus na pôde, kde je predsa len potrebná serióznejšia a dôkladnejšia argumentácia, kde pokrok bádania prekonal jeho zastaraný poznatkový materiál zo začiatku nášho storočia, kde sa vyžadujú primerané verifikačné a dôkazové procedúry. Ťažiskom jeho záujmu, inšpirovaným jeho náboženským svetonázorom a novoplatónskym mysticismom zostávajú predsa len úvahy o absolútnych hodnotách dobra, pravdy a krásy a o hľadaní možnosti ich odhalenia cestou intelektuálnej a mystickej intuície. Azda iba v tejto súvislosti a pri sledovaní tohto cieľa má hypotetický zmysel dokazovanie substancionálnej povahy „ja“: „Treba predovšetkým – píše – hlboké analýzy, aby sme spočiatku vylúčili z predstavy v „ja“ telo, potom tiež duševné zážitky a nakoniec treba priviesť analýzu do takej hĺbky, pri ktorej nazeráme „ja“ ako nadčasového, substanciálneho činiteľa, nekaziac pojem o ňom nijakými prídavkami.“ ([5], 54).

Treba povedať, že Dieškova pozícia pri dokazovaní existencie „ja“ ako nadčasového a nadpriestorového substanciálneho činiteľa je oveľa ťažšia ako pozícia Losského. Musí totiž brať do úvahy domáce intelektuálne prostredie, značne – podľa jeho slov – ovplyvnené na jednej strane pôsobením moderných filozofických prúdov empirickej a pozitivistickej orientácie, ako aj ambíciami scientizmu zvedečiť filozofiu, na strane druhej musí tiež počítať so silnou pozíciou kresťanskej katolíckej filozofie, hlásiacej sa k aristotelovsko-scholastickej, resp. neoscholastickej tradícii. Polemika s I. Hrušovským ukázala, ako je nedostatočne vyargumentovaná Dieškova obhajoba noetickej platformy intuitívneho realizmu. Tak napr. jeho téza, že „psychické zážitky a úkony pamäti, spomínania nemožno uspokojujúco vysvetliť bez pripustenia nadčasovosti a nadpriestorovosti individuálneho činiteľa „ja“ ([2], 113), je podložená iba odvolaním sa na Losského autoritu. Jeho odvolávanie sa na literatúru neorealismu S. Alexandra a J. Lairda, ktorú uvádza Losskij, je prinajmenšom zavádzajúce, pretože v dielach týchto autorov sa uvádzané pojmy v zmysle, aký im pripisuje Losskij, nepoužívajú. Ani jeho apel na psychológiu, aby vypracovala vlastné dôkazy pre „existenciu individuálneho činiteľa v subjekte a možnosť jeho čisto psychických aktov poznávajúcich“ ([2], 111), nenašiel v radoch našich psychológov takmer žiadne pochopenie napriek tomu, že sa pozitívne stavali k možnostiam introspekcie skúmať vnútorný život človeka.

Ani v radoch našich predstaviteľov náboženskej filozofie nenašlo Dieškovo úsilie obhajovať existenciu nadčasových nadpriestorových substanciálnych činiteľov pochope-
nie, a to aj napriek tomu, že sa Dieška prihlasuje k neoscholastickej tradícii, ba i napriek
tomu, že „autori scholastickí a neoscholastickí vychádzajú z obhajoby známeho princípu
„duše“ ako spirituálnej formy a aktívneho princípu všetkých čisto individuálnych a sub-
jektívnych prejavov človeka“ ([2], 110). Š. Hatala napr. argumentuje, že idea nadčasovej
a nadpriestorovej povahy nášho „ja“ sa prieči chápaniu človeka ako reálnej bytosti:
z času a priestoru možno vyňať len bytie nestvorené a tým je iba Boh.

Naznačili sme, že v „sústave vedomia“ nachádza Dieška celkom správne tri funda-
mentálne zložky umožňujúce poznávací proces: subjekt, objekt a vzťah medzi subjektom
a objektom. Doteraz sme venovali pozornosť subjektu ako zdroju poznávacích aktivít
človeka. Skôr, ako pristúpime k analýze ďalších dvoch zložiek, zhrňme rozoberané cha-
rakteristiky subjektu. Podľa Losského i Diešku je subjekt ekvivalentom toho, čo označu-
jeme ako bytie môjho „ja“. Zdravý rozum či prirodzené stanovisko, na ktoré sa tak odvo-
lávajú stúpenci intuitívneho alebo naivného, prírodného realizmu, evidentne naznačujú, že
sám pojem subjekt je čistou abstrakciou, ak ho nespájame s pojmom človeka. Práve bytie
človeka, zvyrazňujúce vnútornú jednotu, vzájomnú podmienenosť, koordináciu telesných
a duchovných zložiek a ich príslušných aktivít, je tým substrátom a zjednocujúcim cen-
trom, z analýzy ktorého musí vychádzať aj noetické uvažovanie. Aj keď si zachováva
relatívnu samototožnosť, permanentne sa utvára a dotvára ako organická súčasť svojho
prostredia, ako jeho produkt, ale i aktívny faktor jeho pretvárania. Rozvíjať noetickú re-
flexiu o vedomí, resp. o subjekte vedomia bez prihliadania na podstatné stránky ľudského
bytia, ktoré sú zdrojom, predpokladom vzniku, vývinu a aktivít aj samotného vedomia, je
skôr zdrojom voľných noetických špekulácií ako serióznym rozborom zložitých štruktúr
poznávacieho procesu. Losskij i Dieška správne postrehli úskalia naturalizmu i psycholo-
gizmu pri analýze pojmu subjekt, nepostrehli však, že ak subjektu dáme ontologický status
čisto duchovného činiteľa, nevyhnutne redukuje aj ľudské bytie na duchovnú substan-
ciu, čím sa otázka vzťahu subjektu a objektu, vzťahu človeka k vonkajšiemu predmetné-
mu bytiu stáva neriešiteľným problémom.

Dôkazom toho je metafyzická pozícia „spiritualistického monizmu“, ku ktorej sa
prihlasujú Losskij i Dieška. Oproti známym formám takto chápaného monizmu má však
pozícia našich autorov určité špecifiká, určitú svojráznosť. Vyjadrená je v metodickom
postupe (hlboká analýza) vylučovania najprv telesných, potom aj duševných zážitkov
z predstavy o „ja“: po tomto „odmaterializovaní“ a „odpsychologizovaní“ ja obnažíme
„Ja“ ako čisto duchovný substrát, ako nadčasového a nadpriestorového činiteľa. Zbavený
prekážok telesných a psychických vplyvov môže uchopovať objekt poznania v jeho pôvo-
dine, v origináli. Nazývajú ho „samosvedectvom“ predmetu osebe. „Kritérium absolútnej
pravdivosti tohto poznania – píše Losskij – je **očividnosť**, t.j. že sa skladá z toho, čo jest-
vuje vo vedomí.“ ([5], 29). Pokiaľ ide o samotné chápanie „ja“ ako nadčasového a nad-
priestorového, čisto duchovného činiteľa, možno hovoriť o jeho dvoch dimenziách. Prvá
je noetická a stavia na veľmi jednoduchej dedukcii. Objekty poznania, ktoré sa vo vedomí
prezentujú ako udalosti (ako príklad Losskij uvádza radosť, smútok, let škvránka), majú
vždy časovú a priestorovú formu, vznikajú a zanikajú, „no ‘ja’, uvedomujúce si všetky

tieto udalosti, samo neplynie v čase, neodpadá do minulosti a nerodí sa vždy znovu a znovu: ono sa nezdokonaľuje, ale nevyhnutne je ako jedno a to isté 'ja', stojace nad prechodným plynutím udalostí v čase. A tak je nie udalosťou, ono prináleží ontologicky (byťostne) k inej oblasti bytia, ako sú udalosti ... 'ja' je ideálne bytie.“ ([5], 32).

Na tejto noetickej dimenzii výkladu „ja“ ako nadčasového a nadpriestorového činiteľa buduje svoju noetiku intuitívneho realizmu J. Dieška. Pre Losského je táto noetická dimenzia skôr čiastkovým príkladom metafyzickej dimenzie tohto pojmu. Jej ideovú platformu tvorí jeho koncepcia hierarchického personalizmu. Podľa nej svet ako organický celok je množinou substancionálnych činiteľov, reprezentujúcich ideálne bytie; k takým patrí elektrón, protón práve tak ako moje „ja“. Potom: „Celý svet je taká organická jednota, že všetko je imanentné všetkému“ ([5], 39), každý substancionálny činiteľ ako čisto duchovné nadčasové a nadpriestorové bytie „môže hojne nahliadať do útrob cudzieho bytia“ ([5], 37). Losskij teda primárne nekoncepuje svoju predstavu substancionálneho činiteľa ako noetickú kategóriu, ale ako rozhodujúcu zložku svojho metafyzického systému.

b) Vzťah subjektu a objektu. Vráťme sa však na pôdu noetickej problematiky. Intuitívny realizmus sa svojou noetickou koncepciou chce napájať na tie tendencie vo vývine filozofie nášho storočia, ktoré hľadajú cesty prekonania tradičného idealizmu a materializmu v „realistickom“ obrate filozofického uvažovania. Zjednocovacie puto rozmanitých realistických prúdov Dieška správne vidí v gnozeologickej pozícii, podľa ktorej reálny svet existuje nezávisle od subjektu a v procese poznávania si objekt poznania zachováva svoju reálnu existenciu. K diferenciacii názorov však dochádza pri výklade spôsobov, procedúr poznávania skutočnosti nezávislej od subjektu. Rozhodujúca väčšina realistických smerov vychádza z faktu ontologickej odlišnosti subjektu a objektu, z čoho vyplýva, že sa nemôžeme bezprostredne zmocňovať objektu poznania, nemôžeme ho poznať v origináli. Dôvodí sa, že subjekt poznania predstavuje zložitý komplex telesných i psychických či mentálnych zložiek, podmieňujúcich jeho poznávacie možnosti a schopnosti, že proces poznania, postupujúci od zmyslového nazerania, od utvárania empirického obrazu vonkajšej skutočnosti k myšlienkovému, pojmovému spracovaniu poznatkového materiálu, ako aj intervenujúce vplyvy vonkajšieho prostredia nevyhnutne vyžadujú sprostredkujúci článok, prezentujúci vonkajší objekt v podobe obrazu či v špecifickej podobe odrazu objektu vo vedomí subjektu. Z toho vyplýva, že subjekt nemá prostriedky na bezprostredný, jednoznačný dôkaz o existencii objektu v jeho origináli, že približovanie sa k objektu, zdokonaľovanie možností jeho poznania vyžaduje procedúry overovania, experimentu, zlepšovania technických prostriedkov. Nechýbajú ani názory, že jedine prax môže overiť stupeň pravdivosti poznania objektu. Ako presvedčivý argument pre takýto prístup k problematike poznania sa uvádza vývin vedeckého poznania, rozvoj vedy, techniky a ľudskej civilizácie vôbec.

Podľa Losského a Dieška existuje aj iná alternatíva riešenia noetickej problematiky na báze filozofického realizmu, alternatíva, ktorá by umožňovala poznávať vonkajšie objekty priamo bezprostredne, tak, ako existujú v origináli. Predpokladá vzdať sa „obrazov“, „reprezentácií“, „symbolov“ ako sprostredkujúcich článkov, vyčistiť priestor medzi subjektom a objektom od intervenujúcich činiteľov telesnej a psychickej povahy, a tak

umožniť subjektu nazerať objekt bezprostredne, v origináli. Na čom bude potom spočívať vzťah subjektu a objektu, akými prostriedkami sa subjektu môže zmocňovať objekt bezprostredne, uchopovať ho v origináli?

Riešenie tohto problému nachádzajú v zavádzaní a výklade takých pojmov ako spontaneita subjektu, intencionálny akt, imanencia, noetická koordinácia subjektu a objektu. Osvetlíme si bližšie tieto základné pojmy intuitívneho realizmu,

Spontaneita subjektu je výraz používaný na zdôraznenie aktívnej povahy subjektu (stále musíme mať na mysli, že ide o „ja“ ako substanciálneho činiteľa). Na rozdiel od interpretácie subjektu ako činiteľa, ktorý si sám vytvára objekt poznania, alebo vytvára obraz o ňom (noetický idealizmus), Dieška limituje túto aktivitu iba na akty poznávania alebo postihovania objektu ([2], 109). Kým u neho má aktivita subjektu skôr nazeraciu povahu, Losskij jej pripisuje tvorivé potencie. „Byť príčinou udalosti – píše – to značí byť substanciálnym činiteľom, ktorý tvorí udalosť ... udalosti sa netvorí predchádzajúcimi udalosťami, ale dajakým substanciálnym činiteľom, t. j. nadčasovým bytím.“ ([5], 35).

Intencionálne akty, zvyrazňujúce spontánnu aktivitu subjektu, sú tými produktami subjektu, prostredníctvom ktorých subjekt zameriava pozornosť na objekt. Podľa Diešku „bezprostredné poznanie skutočnosti je možné iba tak, že poznávajúci subjekt a nadčasový a nadpriestorový činiteľ v ňom má schopnosť vytvárať čisto psychické akty poznania, ktoré zameriava priamo na predmet a tým ho bezprostredne poznáva. V tom zmysle je každé poznanie, či konkrétne (zmyslové), či abstraktné (rozumové) nazeraním alebo intuíciou. A práve v tejto intuícii, v týchto čisto psychických intencionálnych aktoch spočíva vlastná podstata všetkého poznania.“ ([2], 114). (Ako intencionálne akty sa uvádzajú akty pozornosti, rozlišovania, uvedomovania, spomínania, pamäti a pod.). „Intencionálne akty vnímania atď. – píše Losskij – zamerané na predmet nemenia nič v ňom; preto poznávame predmety v pôvodine, t. j. také, aké existujú nezávisle od nášho „ja“ a nášho poznania.“ ([5], 37). Ak poznáme Losského metafyzickú pozíciu, nebude ťažké rozšifrovať myšlienku, ktorú bezprostredne rozvádza takto: „To značí, že svet je systém bytostí, zviazaných intímne medzi sebou, výsledkom čoho každé „Ja“ môže hojne nahliadnuť do útrob cudzieho bytia.“ ([5], 37).

Imanenciou treba u Losského a Diešku chápať špecifický vzťah subjektu a objektu. „Tieto spolu – ako hovorí Dieška – vytvárajú vedomie ako jednotný celok, takže vzniká medzi nimi určitý súvis, istá relácia. Čo je to ale za relácia? Zrejme to nie je dajaký priestorový vzťah vedľa seba, blízkosti a pod. Ale ani vzťah časovej koexistencie alebo sukcesie: je to skôr špecifická, na nič iné redukovateľná, čisto **duchovná** relácia „imania vo vedomí“, relácia, ktorá nám je celkom pochopiteľnou, keď povieme: ja mám tento alebo onen predmet v zornom poli môjho vedomia.“ ([2], 116). Noetický význam imanencie podľa Diešku spočíva v tom, že umožňuje preklenúť priepasť medzi subjektom a objektom.

Noetická koordinácia subjektu a objektu v podstate zdôvodňuje, ako píše Dieška, nutnosť imanencie a intuície a pomáha osvetliť aktivity subjektu na základe organického poňatia sveta ako celku. „Noetickou koordináciou rozumie Losskij také spojenie subjektu a objektu v poznaní, že oba spolu vytvárajú celok vedomia.“ ([2], 115). „Koordinácia sub-

jektu a objektu poznania ešte nie je poznaním, t.j. ešte nie je intuíciou: no dáva možnosť subjektu usmerňovať akty vedomia, pozornosti, rozlišovania na objekt, t.j. vykonať akt intuície. Pretože subjekt je bytie nadčasové a nadpriestorové, tak aj jeho koordinácia s objektami nie je priestorová blízkosť, ani nie je spolujestvovanie v čase: je to spojenie subjektu so svetom, ktorý stojí nad každou priestorovou i časovou rozdrobenosťou. Preto je možné poznanie o predmetoch ďalekých od môjho terajšieho života.“ ([5], 38). To znamená, že poznanie v pravom zmysle tohto slova sa týka iba sféry vzájomných vnútorných relácií medzi substanciálnymi činiteľmi, teda toho, čo tvorí ontologickú podstatu reálnych daností bytia, a jeho bezprostrednosť vyplýva z metafyzicky postulovanej tézy, že všetko je imanentné všetkému.

c) **Objekt poznania.** Zo všetkého, čo sme doteraz povedali o subjekte poznania („ja“ ako substanciálny činiteľ), o intencionálnych aktoch ako čisto duchovných aktivít, pomocou ktorých sa subjekt zameriava na objekt, by sa mohlo zdať, že v noetike intuitívneho realizmu je objekt takmer bezproblémovou zložkou noetickej reflexie. Podľa Losského však takýto predpoklad je veľmi povrchný a nezakladá sa na pravde. Nesúhlasí so Solovjovom, ktorý, vychádzajúc z tézy o prítomnosti predmetu vo vedomí, o „očividnosti“ tejto prítomnosti, ktorá zdôvodňuje absolútne kritérium pravdy, sa domnieva, že v podstate odpadajú všetky spory o ňom. V skutočnosti je predmet veľmi zložitým útvarom reálnej skutočnosti a azda ešte zložitejším je jeho poznanie. Nie, že by bolo spochybnené absolútne kritérium pravdy ako ontologický postulát, záväzný pre noetické uvažovanie z pozície intuitívneho realizmu. Na vine, tvrdí Losskij, nie je kritérium, ale my, „pretože ho neumne používame“. Ako príklad uvádza: „chirurgické nástroje môžu byť veľkolepé, no úspešnosť operácie závisí nielen od nástrojov, ale i od toho, či ich chirurg vie obratne používať“ ([5], 51). Tým chce povedať, že poznávanie skutočnosti v jej originalite vyžaduje osobitné schopnosti intuitívneho nazerania, „vysoký stupeň kultúry ducha“, zvládnutie náročných stupňov duchovného cvičenia.

Existujú dve kvalitatívne odlišné sústavy reálnych objektov, vyžadujúce kvalitatívne odlišné formy intuície ich poznania. Do prvej patrí všetko to, čo má povahu **reálneho bytia**, t.j. všetko to, čo má časovú a priestorovú formu a čo sa vedomiu pomocou zmyslovej intuície prezentuje v podobe **udalostí**. Do druhej sústavy radí Losskij objekty ideálnej povahy, to, čo označuje ako „ideálne bytie“. „Ideálne bytie – píše Losskij – je podmienkou jednoty, vzájomnej súvislosti a systematického charakteru sveta... Najdôležitejšími druhmi ideálneho bytia sú nadčasové a nadpriestorové substanciálne činitele... Také je napr. ľudské ja, ďalej je to príklad elektrónu ako zdroja priťahovania a odpudzovania sa.“ ([8], 3). Ríša ideálneho bytia je značne diferencovaná. Je to jednak ríša ideálov v platónskom slova zmysle (Losskij v tejto súvislosti proklamuje svoj vzťah k platonizmu a nabáda k jeho oživeniu). Sem zahrňuje všetky ideálne formy bytia, logické a matematické pojmy a kategórie, vzťahy, jednoducho všetko to, „co nemá ani fyzikálneho, ani psychického charakteru: v své terminologii může být řečeno, že náleží do říše **ducha**“ ([9], 11). Toto súcno participuje na reálnom bytí, je dôležitou podmienkou jeho poznania. Jeho poznanie sa uskutočňuje pomocou intelektuálnej intuície. Najvyšší stupeň ideálneho bytia predstavujú „superlogické alebo metalogické princípy, nadriadené zákonom totožnosti,

protirečenia a vylúčenia tretieho“ ([10], 179). Objekty tejto sféry ideálneho bytia možno poznávať iba prostredníctvom mystickej intuície.

Vráťme sa však na pôdu „reálneho bytia“, reálnej skutočnosti, s ktorou sme v každodennom styku, a skúmajme povahu objektu poznania tak, ako sa prezentuje v našej bežnej skúsenosti. Pripomíname, že pod objektom poznania chápeme tu zložku reálnej skutočnosti, ktorá je už predmetom poznania, a nie predmet skutočnosti ako taký, teda predmet, ktorý sa (zatiaľ) nachádza mimo zorného poľa nášho postihovania skutočnosti. V noetických úvahách Diešku Losského predmet ako taký vždy figuruje ako objekt vedomia, teda predmet, ktorý „neprestupuje hranice **prítomného** vo vedomí a predstavuje v sebe **samosvedectvo** predmetu o sebe“ ([5], 29)

Dieška bez výhrad akceptuje „absolútne presvedčivé východisko filozofie“ formulované Losským takto: „Poznanie o predmete, ktorý je imanentný vedomiu, je úplne pravdivé ... Kritérium absolútnej pravdivosti tohto poznania je **očividnosť**, t.j. že sa skladá z toho, čo jestvuje vo vedomí. Pochybnosti v takomto poznaní niet, pretože toto poznanie nie je kópia predmetu, ono jednoducho priamo v sebe obsahuje svoj predmet v **pôvodine** ako poznáný.“ ([5], 29). Na prvý pohľad by sa mohlo zdať, že pre intuitívny stav v podstate neexistuje problém poznávania predmetov reálnej skutočnosti v ich pôvodnej danosti, že pravda o predmete je garantovaná jeho vlastným samosvedectvom, imanentnosťou vo vedomí. Viacerí oponenti intuitívneho realizmu bazirujú práve na takejto naivite v prístupe k zložitej štruktúre poznávacieho procesu a nedostatočne sledujú ich úsilie zbaviť intuitivizmus práve naivnosti, t.j. zdôvodniť ho „zložitým systémom dôkazov“. Práve pri používaní základného kritéria pravdy sú nútení stúpenci intuitívneho realizmu priznať zložitosť noetickej problematiky. Táto im vyplýva jednak zo zložitej štruktúry vedomia, subjektu poznania, a jednak zo zložitej štruktúry objektu poznania. To však tvrdia aj ich odporcovia, ba i taký nekompromisný kritik intuitívneho realizmu, akým bol I. Hrušovský. Rozdiel medzi nimi vyplýval z odlišných filozofických postojov, a teda aj prístupov k problematike poznania.

V podstate ide o odpoveď na dve otázky: či možno predmet poznať v jeho **úplnosti** a či ho možno poznať v jeho **podstate**. Odpoveď I. Hrušovského na prvú otázku je takáto: „V skutočnosti empirické výroky sú iba hypotetické a miera ich hypotetičnosti kolíše podľa rozsahu zistených determinujúcich činiteľov. Procesy reálneho sveta nemôžeme teoreticky obsiahnuť v ich úplnosti, takže naše výroky o nich platia iba približne. Úplne v ich totálnosti mohol by ich poňať vskutku iba laplaceovský duch.“ ([11], 15). Predmet teda podľa Hrušovského nemožno poznať v jeho úplnosti preto, lebo každý výrok o čo i len najnepatnejšej zložke, časti predmetu má výlučne hypotetický charakter. Prečo tomu tak je, vyplýva z odpovede Hrušovského na druhú otázku. „V skutočnosti – píše – 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.“ ([11], 8). Hrušovský, ako vidíme, kladie nepreklenuteľnú priepasť medzi subjekt a objekt poznania, a to z dôvodov odlišnosti poznávacích funkcií subjektu od ontologickej kvality, od podstaty objektu.

Pozoruhodné je stanovisko k uvedeným otázkam, ktoré sformuloval Losskij práve v polemike s I. Hrušovským. „Ľudské ja – uvádza Losskij – 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 nepoznateľného, namietajúc tak proti Carnapovi na jeho myšlienku, že poznanie podstaty predmetu je cieľ metafyzický, ktorý vôbec nemožno uskutočniť“ ([12], 7).

Pokiaľ ide o odpoveď na prvú otázku, na prvý pohľad by sa mohlo zdať, že Hrušovský i Losskij zastávajú blízke stanoviská. A predsa ide o dva zásadne odlišné filozofické postoje. Kým pre Hrušovského nemožnosť poznať predmet v jeho úplnosti vyplýva z hypotetickej povahy všetkých možných výpovedí o ňom, Losskij zdôvodňuje nemožnosť poznať predmet v jeho úplnosti **fragmentárnou** povahou našich poznatkov. Predmet chápe ako celostný útvar, zložený z nekonečného množstva zložiek, udalostí, procesov, predstavuje teda nekonečný zdroj kvalitatívne diferencovaných, špecifických stránok. Podľa Losského je však podstatný fakt, že v každom svojom fragmente predmet prezentuje subjektu časť (čo ako nepatrnú) svojej podstaty. Inak povedané, každý fragment prináša síce čiastkovú, pritom však absolútne pravdivú, a nie hypotetickú informáciu o predmete, ktorého je vnútornou zložkou. Na podporu uvedeného stanoviska J. Dieška uvádza: „Ak procesy reálneho sveta nemôžeme obsiahnuť v ich úplnosti, to ešte podľa nás nenúti k uzáverom na hypotetickú platnosť našich empirických poznatkov. Veď je faktom, že nepoznáme totálnu realitu. To netreba zdôrazňovať. Vyplýva ona z obmedzenosti a nedokonalosti našich poznávacích schopností.“ ([6], 49).

Odpoveď na druhú otázku má veľmi dôležitý ontologický podtext. N. Losskij vo viacerých prácach kritizuje Kanta, najmä jeho tézu o nepoznateľnosti „vecí osebe“. Ak si odmyslíme jeho spájanie pojmu podstaty s pojmom substanciálneho činiteľa, musíme oceniť nosnosť jeho tvrdenia, že podstata nie je niččo principiálne neprístupné nášmu poznaniu, pretože v „predmete niet ničoho principiálne nepoznateľného“, že poznávajúc isté stránky predmetu poznávame určité stránky jeho podstaty. Hrušovského kategorické tvrdenie, že ontologická kvalita reálnych predmetov je principiálne neprístupná nášmu poznaniu, prinajmenej zahmlieva problematiku a otvára bránu skepticizmu a agnosticizmu na pôde teórie poznania. Škoda, že J. Dieška v kritike Hrušovského postoja neuviedol nič okrem argumentácie, že aj Lenin „bojuje proti agnosticizmu Kantových „vecí osebe“, že popiera „principiálny rozdiel medzi javom a vecou v sebe“, že sa postupne zmocňujeme samej podstaty predmetov a pod.

Intuitívny realizmus teda nemôže neprihliadať na „zložitosť sústavy konkrétného predmetu“, a to aj napriek tomu, že je imanentný vedomiu, ako aj na zložitosť „sústavy vedomia“. V sústave vedomia poznanie predmetu komplikujú intencionálne akty. Napríklad „akty uvedomovania a pozornosti privádzajú predmet z podvedomia do vedomia“, čo u rôznych ľudí môže mať rozmanitú podobu, d'alej „akty rozlišovania robia predmet nielen uvedomelým, ale aj poznaným“ ([3], 48), čo u rôznych ľudí má rôzny priebeh. Jestvuje však aj „ešte horší nedostatok poznania“: „Duševný život človeka je zložitý, a preto

často k činnosti poznania predmetu pridružujú sa iné, nepoznávajúce akty, napr. spomínanie na podklade trvalej asociácie predstáv alebo fakty fantázie. Z toho k objektívnym danostiam skúsenosti pripájajú sa subjektívne prídavky. „Keďže tieto sa skladajú z „transsubjektívnych daností“ minulej skúsenosti a subjekt ich často spája s „elementami, skutočne prináležiacimi pozorovanému predmetu“, dochádza k „nepresnosti vnímania, ilúzie a halucinácie“ ([5], 49). Ako príklad Losskij uvádza zmyslové klamy, napr. vnímanie palice napoly ponorenej do vody, ďalej rôzne halucinácie, sny (pričom „napr. sny veštárske sú prejavy jasnovidectva a teda opravdivého nazerania skutočnosti“ ([5], 50)).

Rovnaké ťažkosti spôsobuje aj zložitá sústava konkrétneho predmetu, predovšetkým fakt, že jednotliví ľudia podľa záujmu, potrieb, cieľov si vyberajú rôzne fragmenty z predmetnej skutočnosti. „Vzhľadom na ťažkosti poznávania zložitého predmetu a hlavne na nebezpečenstvo subjektívnych prídavkov je potrebné kontrolovať svoje sudy cestou všetkých prostriedkov, vypracovaných vedou ([5], 51), pravda za predpokladu, že všetky prostriedky používané vedou sa „zakladajú na zahrnutí samého predmetu v pôvodine do okruhu vedomia“ ([5], 51).

C. Intuitívny realizmus a neorealizmus. Predstavitelia intuitívneho realizmu – ako sme sa už o tom zmienili – poukazujú na určitú príbuznosť ich učenia s filozofickou pozíciou stúpcov anglo-amerického neorealizmu. Losskij im síce pripisuje zásluhu za to, že „vypracovali niektoré čiastočné problémy noetiky, najmä skúmanie rozdielov vo vnímaní toho istého predmetu rozličnými pozorovateľmi a dôkazy toho, že tieto rozdiely nedávajú právo pokladať obsah vnímania za subjektívny“ ([5], 61-62); súčasne im vytýka, že priveľmi približujú predmet vonkajšieho sveta pozorovateľovi, čo podľa neho vedie k eliminácii subjektu v poznávacom procese. Dieška sa na jednej strane stotožňuje s uvedenou Losského kritikou neorealizmu, na druhej strane pozitívne hodnotí ich úsilie budovať noetickú teóriu na vedeckom základe. Spomenuli sme tiež zarážajúcu neznalosť ideovej diferenciácie v tomto hnutí, najmä pokiaľ ide o americký neorealizmus na jednej strane a anglický neorealizmus na strane druhej. Losského kritika – treba povedať, že dosť všeobecná a povrchná – sa týka výlučne amerického neorealizmu. Z predstaviteľov anglického neorealizmu uvádza iba meno S. Alexandra bez najmenej zmienky o jeho koncepcii. Najviac však prekvapuje absencia čo i len nepatrnej zmienky o A. N. Whiteheadovi, tvorcovi uceleného systému tzv. organizmickej filozofie, hoci ho budoval v 30-tych rokoch nášho storočia a vďaka jeho kľúčovému dielu *Process and Reality* (1928) sa jeho autor stal známym vo filozofickej verejnosti takmer na celom svete. Uvádzame to preto, že ak vôbec možno hľadať určité styčné body medzi intuitívnym realizmom a neorealizmom, tak je to práve v koncepcii A. N. Whiteheada. Pretože nám je organizmická filozofia a myšlienková orientácia neorealizmu vôbec značne blízka, pokúsime sa ukázať, čo obe koncepcie spája a čo ich rozdeľuje. Pri tejto konfrontácii sa pokúsime prezentovať našu vlastnú interpretáciu organizmickej filozofie, veľmi blízku ideovej platforme anglických neorealiztov: zvyrazňuje ju kozmologická idea organickej evolúcie, ktorá naznačuje určité odlišnosti v chápaní podstaty a smerovania univerzálneho evolučného procesu.

Predovšetkým je pozoruhodná zhoda v základnom metafyzickom prístupe ku skutočnosti v jej univerzálnej určení. Skutočnosť sa chápe ako **organický celok**, ako univerzálna, **vnútorná** jednota všetkých zložiek, ktoré ju tvoria. Samotné tieto zložky majú ontologický status organických celkov, špecificky štruktúrovaných, prezentujúcich sebe vlastnú individuálnu kvalitu, odlišnosť, jedinečnosť a ničím nenahraditeľnú pozíciu v štruktúre celku. Môžeme ich nazvať organizmami (v prípade neorealizmov) alebo substanciami (v prípade intuitivistov), čím sa má zdôrazniť ich vnútorná členitosť, ale i viazanosť ich zložiek. Takými sú elementárne častice, atómy, molekuly, živé organizmy, človek i Boh. Podľa stupňa vnútornej zložitosti, funkčnosti ich aktivít, stupňa sebauvárania sa konštituuje hierarchicky štruktúrovaný organický celok univerza. V takomto chápaní základných zložiek skutočnosti sa oba filozofické prúdy dovoľávajú určitej príbuznosti s Leibnizovou koncepciou monád, čím chcú naznačiť, že odmietajú relativizáciu ich individuality, akú vyžaduje Fichteho Absolútne ja, Hegelova Absolútna idea či Husserlovo transcendentálne „ja“. Podľa Losského napr. „individuálne ‘ja’ je samostatné bytie, neredukovateľné na prejavy dajakého, celý svet objímajúceho, nadindividuálneho ‘ja’“. Ono je spojené so všetkými bytosťami celého sveta cestou koordinácie s nimi.“ ([5], 43). Výklad tohto „spojenia“ však – ako ukážeme – ukazuje zásadnú odlišnosť Losského metafyzickej koncepcie „hierarchického personalizmu“ od „organizmickej filozofie“ anglických neorealizmov.

Podstatnú odlišnosť oboch koncepcií treba hľadať vo výklade základných ontologických zložiek „organickej sústavy sveta“ – substancijných činiteľov, resp. organizmov. Treba povedať, že Losského metafyzický systém – sám ho nazýva spiritualistickým monizmom – je výrazne poznačený tradičným chápaním substance. Substanciu chápe ako čisto duchovný substrát zložiek bytia, ktoré nazýva substancijnými činiteľmi: sú samototožné, podmienené iba samé sebou, nemajú ani časovú, ani priestorovú formu, majú status ideálneho bytia a ako také sa „nezdokonaľujú“, sú „vždy jedno a to isté“. Ich „život“ je však značne diferencovaný podľa miesta, aké zaujímajú v hierarchickej štruktúre bytia. Samotné určenie tohto miesta sa dá ťažko objasniť bežným uvažovaním: rozhodujúcu úlohu tu zohráva axiologický ekvivalent, na výklad ktorého Losskij používa termíny ako „hriech“, „zlo“, „telesnosť“, „ríša Satana“ a pod. Ich pričinením sú substancijni činitelia „vtáňovaní“ do sféry „reálneho bytia“ a dostávajú podobu „metapsychofyzického“ bytia. V tejto podobe, bez toho, aby sami zmenili svoju podstatu, vlastnými aktivitami produkujú psychické i fyzické procesy a tým „udalosti“, reprezentujúce reálne bytia, „každodenný život“ substancijného činiteľa. Zmysel tohto všetkého Losskij objasňuje v knihe *Podmienky dokonalého dobra*; pokúsime sa ho načrtnúť na inom mieste.

Teraz azda len toľko, že zmysel „sebarealizácie“ prostredníctvom uvádzaných tvorivých aktivít vidí Losskij v „túžbe“ dosahovať stále vyšší stupeň dokonalosti cestou zbavovania sa záťažných udalostí reálneho bytia a prípravy pre večný život v „božej ríši“.

Protipólom metafyziky spiritualistického monizmu je metafyzika materialistického monizmu. Spája ich veľmi blízke vymedzenie pojmu substance. Neprekvapuje preto, že J. Dieška, odporca materializmu, nachádza viaceré styčné body medzi noetikou intuitívneho realizmu a noetikou, akú rozvíja a obhajuje Lenin v práci *Materializmus a empirio-*

kriticizmus (naivné východisko teórie poznania, pozriteľnosť podstaty, veci osebe, možnosť približovania sa k absolútnej pravde, kritika subjektivismu, agnosticizmu, solipsizmu a pod.)

Organizmičná filozofia buduje na zásadne odlišnej metafyzickej pozícii. Predovšetkým odmieta substančný model ako idealizmu, tak aj materializmu. Proti statickému charakteru substanciálnych zložiek či substrátov reprodukujúcich svoju podstatu, samotnosť stavia dynamické, vnútorne diferencované a súčasne permanentne sa zjednocujúce štruktúry – organizmy – nachádzajúce sa neustále v procese sebautvárania. Zdôrazňovaním primárnosti stávania sa (procesuality) pred bytím sa organizmičná filozofia chce dištancovať od tých novovekých filozofií, ktoré sú poznačené „ťažkosťami opisovania sveta v pojmoch subjekt a predikát, substancia a kvalita, jednotlivé a všeobecné“ ([13], 68), teda od filozofií budujúcich buď na substančnom substráte ducha alebo na substancii hmoty.

Pri opise každého, aj toho najelementárnejšieho organizmu treba brať do úvahy vzájomné pôsobenie, vnútornú previazanosť materiálnych a duchovných procesov, prostredníctvom ktorých sa konštituuje ich štruktúra, prebieha proces sebautvárania, vznikania zložitejších organizmov. Duchovná zložka pritom zvyrazňuje aktivity, zjednocujúce rozmanité zložky do funkčných celkov a u vyšších organizmov zvyrazňuje hodnotové, cieľové aspekty sebautvárania a má podobu psychických, mentálnych či intelektuálnych aktivít. Organizmus je v ustavičnom procese sebautvárania, preto jeho „životnú históriu“ možno opísať iba prostredníctvom aktuálnych udalostí, predstavujúcich časovú postupnosť tohto procesu. Inak povedané, organizmus ako celok pretrváva, ako aktuálna udalosť v každom okamihu „umiera“, aby sa znova „narodil“ bohatší o novú prítomnosť (viď [13], 113–114). Podrobnejší rozbor organizmickej filozofie, ktorý azda pomôže lepšie objasniť jej základné východiská, obsahuje moja úvodná štúdia k prekladu knihy A. N. Whiteheada *Veda a moderný svet* (Bratislava 1988). Treba ešte povedať, že proces organickej evolúcie, sebautvárania organizmov, ich včleňovania do kvalitatívne vyšších organickej štruktúr (spoločenstiev) nemá iný cieľ ako dosahovanie „uspokojenia“ ako výrazu životnej istoty, ktorá sa graduje získavaním a zdokonaľovaním harmonizácie vnútorne diferencovaných, rozporných tendencií. Boh v koncepciách neorealitov figuruje nie ako činiteľ-tvorca, ale ako ideál, ktorý sa sám uskutočňuje, aby sa dosiahol najvyšší stupeň harmonickej jednoty sveta, realizujúci idey dobra, pravdy a krásy.

Odlišnosť metafyzických východísk predurčuje odlišnosť noetických pozícií v týchto filozofických smeroch. A predsa aj na pôde teórie poznania nachádzame určité styčné body. Aj u anglických neorealitov sa stretávame s takými pojmami ako imanentnosť, intencionalita, bezprostrednosť a „naivný“ pohľad na skutočnosť ako východisková báza pre teóriu poznania. Veľa styčných bodov nachádzame aj v kritike subjektivismu, agnosticizmu, solipsizmu a pod. Zásadný rozdiel naznačuje však výklad týchto pojmov. Tak napr. postulát „naivnosti“ v noetických úvahách neorealitov vôbec neimplikuje možnosť uchopovať skutočnosť bezprostredne v origináli: má naznačiť požiadavku, aby naše teoretické uvažovanie, zovšeobecňovanie nestrácalo zo zreteľa, že ich východiskovým zdrojom, z ktorého musia vychádzať a ku ktorému sa musia vracieť, je skutočnosť, ako ju bežne, bezprostredne postihujeme v našej každodennej skúsenosti. S tým súvisí aj odlišné chápanie noetického významu pojmu „skúsenosť“. Kým predstavitelia intuitívneho realiz-

mu ho spájajú s pojmom „intuícia“ (zmyslová, intelektuálna, mystická), neorealisti, najmä stúpenci organizmickej filozofie, dávajú tomuto pojmu odlišný zmysel. Podľa nich zmyslová skúsenosť, ktorá sa v tradičných noetických úvahách považuje za základ výstavby teórie poznania, je vyšším typom skúsenosti: jej základ, „pôdu“, z ktorej vyrastá, treba hľadať v ne-zmyslovej skúsenosti vyjadrujúcej elementárny aktívny vzťah zložiek k predmetnej skutočnosti. A. N. Whitehead to vyjadril takto: „Živým orgánom skúsenosti je živé telo ako celok. Každá nestálosť ktorejkoľvek jeho časti, či už chemická, fyzikálna alebo molekulárna, vyvoláva aktivitu, ktorej cieľom je prispôsobovanie v rámci celého organizmu. Ľudská skúsenosť má svoj pôvod práve v týchto fyzikálnych aktivitách.“ Obrazne to dokrešľuje takto: „Nemôžeme vymedziť, ktorými molekulami mozog začína a ktorými ostatok tela končí. A ďalej, nemôžeme povedať, ktorou molekulou telo končí a ktorou vonkajší svet začína. Je pravda, že mozog pokračuje v tele a že telo pokračuje v celku vonkajšieho sveta.“ ([14], 289-290). Zmyslová skúsenosť predstavuje potom vyššiu fázu poznávacích aktivít organizmu, v ktorej sa bezprostredné bytie prezentuje a odráža v pocitoch, vnemoch a nadobúda charakter empirického poznávania skutočnosti.

Odlišné je aj chápanie princípu imanentnosti. V úvahách neorealistov sa s ním stretávame v dvoch rovinách. V prvej tento pojem vyjadruje vnútornú, možno povedať bytostnú väzbu medzi jednotlivými zložkami či organickými štruktúrami v tom zmysle, že sebauváranie organizmu sa uskutočňuje „vstupovaním“ iných zložiek, entít, organických štruktúr do jeho vlastnej štruktúry. V druhej rovine sa tento termín používa na vyjadrenie kontinuity evolučnej postupnosti; predpokladá Bergsonovo chápanie trvania ako časovej jednotky, v ktorej minulosť, prítomnosť a budúcnosť bezprostredne na seba nadväzujú a v tomto zmysle sú aj imanentné.

Pojem intencionality má kľúčový význam v oboch noetických koncepciách. No kým predstavitelia intuitívneho realizmu ho chápu ako čisto duchovný vzťah medzi substantiálnymi činiteľmi, umožňujúci bezprostredne „nahliadať“ objekt poznania, prezentovať ho subjektu v origináli, neorealisti ním vyjadrujú aktivity, prostredníctvom ktorých sa uskutočňuje vzájomné pôsobenie, „látková výmena“ medzi organizmami. Tieto aktivity zo strany subjektu vyjadrujú rôzne formy emocionálneho vzťahu k objektu, zvyrazňujúce bytostné potreby, záujmy, túžby, ciele, jednoducho subjektívny zámer zo strany subjektu získať prostriedky pre sebauváranie. Intencionálne akty majú diferencovanú formu podľa toho, či sa uskutočňujú na úrovni fyzikálnych, chemických, biologických, psychických a konečne mentálnych aktivít.

Ako sme videli, na metafyzickom princípe organickej jednoty sveta možno budovať zásadne odlišné filozofické koncepcie. Jadro tejto odlišnosti treba vidieť v samotnom prístupe ku skutočnosti a v spôsoboch jej zmocňovania sa. Poukážeme na to v nasledujúcej časti nášho príspevku.

D. Metafyzický personalizmus N. O. Losského. V roku 1944 vyšla ako 3. zväzok spisov Filozofického odboru Matice slovenskej v Martine Losského kniha *Podmienky dokonalého dobra* s podtitulom *Základy etiky*. Autor v nej predkladá svoj systém etiky, resp. svoje učenie – ako píše – o „metafyzických podmienkach možnosti mravného ideá-

lu“. Toto dielo si (v závere nášho príspevku) zaslúži pozornosť, pretože veľmi jasne, konzekventne odкрýva podmienenosť, vnútorné súvislosti noetických a ontologických aspektov intuitívneho realizmu s metafyzickou koncepciou spiritualistického monizmu, resp. s koncepciou metafyzického personalizmu, ktoré sú hlboko zakotvené v nábožensko-etickej doktríne svojsky vykladaného kresťanského (pravoslávneho) mysticismu.

Celá stavba Losského filozofického systému stojí na predpoklade existencie absolútnych hodnôt. Chápe ich ako univerzálne, ideálne konštanty, ktoré určujú sebautváranie každého substanciálneho činiteľa, dávajú zmysel a konečný cieľ všetkým jeho aktivitám. V takomto chápaní ich nemožno považovať za prostriedky na dosahovanie určitých predstáv, na uspokojovanie potrieb, ale za samohodnoty, za to, čo je cieľom samo osebe, a uspokojenie je len ukazovateľom dosahovania tohto cieľa. Absolútne hodnoty (napr. pravda, dobro, krása, sloboda) patria do sféry ideálneho bytia a ako také nie sú prístupné bežným poznávacím procedúram, ba ani vedeckému spôsobu uvažovania. „Absolútne hodnoty – píše Losskij – ako všetko, čo sa vzťahuje na oblasť prvotného, nemožno dokázať vývodmi z nejakých druhotných princípov: možno na ne iba bezprostredne nazerať a spoznávať ich.“ ([14], 5).

Ako vidíme, gnozeologický postulát bezprostrednej povahy poznania, uchopovania objektu poznania v jeho pôvodine, ktorý tvorí myšlienkové jadro noetiky intuitívneho realizmu, nie je výsledkom zovšeobecnenia empirických a racionálnych poznávacích procesov. Je skôr extrapoláciou aktov mystickej intuície či kontemplácie, teda mimoracionálnych spôsobov, o ktorých je Losskij presvedčený, že umožňujú bezprostredne nazerať ideálne bytie a hodnoty, ktoré prezentuje. Zaiste nemožno nikomu zazlievať, že verí v existenciu „čistého bytia“, ak je presvedčený, že si osvojil spôsoby bezprostredného nazerania tejto sféry. „Poznanie“ tohto druhu, ku ktorému údajne dochádza v extatických stavoch u ľudí obdarených takýmito schopnosťami (svätci, mystici), je zatiaľ z psychologického hľadiska veľkou neznámou a nemožno a priori vylúčiť, že existuje, že prináša kvalitatívne nové možnosti zmocňovania sa určitej sféry skutočnosti. Základnou chybou Losského noetiky intuitívneho realizmu je podľa nášho názoru spomínaná extrapolácia úvah uplatňovaných v oblasti „prvotného“, v oblasti, ako to on nazýva, „ríše kráľovstva božieho“ na oblasť bežnej, reálnej skutočnosti tak, ako ju poznávame prostredníctvom našich zmyslových a racionálnych poznávacích aktivít. Preto je táto noetika neadekvátna potrebám reálneho poznávania vonkajšej skutočnosti, predovšetkým potrebám vedeckého poznania. Súčasne je vnútorne nekonzistentná: na jednej strane o objekte poznania v podstate nič nehovorí, na druhej strane ho rozkladá na nekonečné množstvo aspektov, udalostí, ktoré úplne relativizujú možnosti jeho poznania.

Podľa Losského hlavným a určujúcim zmyslom ľudského konania, ale i celého kozmického evolučného procesu, ak má napredovať, je cesta k Bohu, ku kráľovstvu Božiemu. Je to cesta ustavičného zdokonaľovania sa v láske, pravde, v konaní dobra, zbavovanie sa egoizmu a otváranie sa celému svetu. Tento cieľ chce zdôvodniť nielen argumentami kresťanského náboženstva, ale i prostriedkami filozofického spôsobu uvažovania. „Preto – píše – keď tvrdíme, že sú uskutočniteľné požiadavky nášho svedomia ísť smerom ku kráľovstvu božiemu, treba sa stále obracať k metafyzickým učeniam o sústave našej

riše bytia, o jej spojení s naším mravným konaním a o ontologických podmienkach, ktoré napomáhajú dosiahnutie ideálu, alebo mu prekážajú.“ ([15], 257).

Metafyzické učenie o sústave našej riše bytia a jeho ontologické zdôvodnenie Losskij rozvinul vo svojom známom systéme hierarchického alebo metafyzického personalizmu. Ide o ucelený, vnútorne konzistentný systém, ktorým sa Losskij nesporne zaradil medzi významných mysliteľov našej doby. Pochopiť jeho nosné ideové zložky, argumentáciu, ktorou ho zdôvodňuje, umožňuje nadväznosť jeho uvažovania na európsku filozofickú tradíciu, ako aj úsilie zohľadňovať poznatkový materiál novovekej vedy. Treba mať však stále na zreteli, že jeho metafyzický systém nie je samoučelný: jeho hlavným poslaním je zdôvodniť náboženskú vieru v existenciu „prvého bytia“, ktoré predchádza „našej riši bytia“ a ku ktorému smeruje jej vývin.

Už sme neraz poukázali na Losského chápanie sveta, presnejšie našej riše bytia ako organického celku, ako systematickej jednoty, preniknutej vzťahmi. Neprijme myšlienku, že by takto chápaný svet sa mohol vyvíjať sám osebe, že by jeho „sebautváranie“ bolo podmienené iba špecifickou povahou jeho zložiek, sledujúcich cieľ sebazdokonaľovania ako podmienky pre vstup do vyšších organických sústav. Podľa Losského musí existovať „nadsystémový princíp“ ako základ našej riše bytia. „Musí byť nadsystémový, pretože inak by vznikla otázka, aký ešte vyšší princíp ho podmieňuje. Tento princíp ako nadsystémový je nezrovnateľný so svetom, t.j. „nevyjadriteľný v nijakých pochopoch, primeraných svetu a jeho prvkom“ ... „Je princípom nie jednoducho neosobným, ešte menej bezosobným, ale nadosobným, nadrozumným, nadbytosným, metalogickým, nadlogickým atď. V tomto svojom význame je nadsvetový princíp predmetom nie intelektuálnej, ale mystickej intuície. Toto božské nadsúcnosť, pretože je nezrovnateľné so svetom, je oddelené od sveta neprekonateľnou hranicou v tom zmysle, že svet nie je jeho emanáciou, ani produktom jeho vývinu, vôbec nie je niečo takéto, čo by bolo totožné s ním aspoň čiastočne, ako učí panteizmus.“ ([15], 34).

Predmetom filozofie v našej grécko-latinskej tradícii vždy bolo skúmanie a formulovanie najvšeobecnejších ideí a princípov. Vo svojej systémovej podobe sa táto filozofia usilovala vybudovať vnútorne koherentné a konzistentné sústavy, na báze ktorých by mohla objasniť a zovšeobecniť všetky zložky skúsenosti. V takomto zmysle pristupovala aj k náboženskej skúsenosti. Svedčia o tom diela takých veľkých systematikov filozofie, akými boli Aristoteles, Platón, Akvinský, Descartes, Hegel a i. Pravdu má preto Losskij, keď tvrdí, že filozofia „sa musí opierať nielen o intelektuálnu intuíciu, ale aj o všetky druhy skúsenosti, zahrňujúc do toho i náboženskú skúsenosť“ ([15], 35). Pravda, je tu jedna základná podmienka: všetky tieto skúsenosti musia byť komunikovateľné a postupy ich zovšeobecňovania musia zodpovedať pravidlám racionálneho, logického spôsobu uvažovania. Každý nadracionálny, nadlogický princíp sa však vymyká možnosti podriaďiť sa týmto procedúram, preto nemôže byť súčasťou filozofického spôsobu uvažovania. Je preto nepochopiteľné, ako chce Losskij transponovať to, čo je mimologické, nadracionálne, do oblasti, kde práve racionnosť, logickosť sú určujúcou podmienkou uvažovania. Zrejme tu ide skôr o zážitky, vo svojej podstate čisto osobné, a preto nekomunikovateľné, zato však s mimoriadne silným emocionálnym nábojom, zážitky, aké sú podľa Losského schopní prežívať svätci, ale i ľudia s hlbokou náboženskou vierou.

Z povahy „prvotného“, „nadsystémového princípu“, „božského súcna“, ako ich vykladá Losskij, vyplývajú niektoré jeho závery, ktoré treba považovať skôr za výplod voľnej špekulácie ako za záväzne empiricky a racionálne podložené myšlienkové postupy (hoci svoje učenie nazýva aj „univerzálnym empirizmom“). V každom prípade sú v rozpore s našou bežnou skúsenosťou, nezodpovedajú ani dobovej úrovni vedeckého poznania a domnievame sa, že sú v rozpore aj s niektorými základnými princípmi kresťanskej filozofie. Jedným z takýchto záverov je aj postulát o absolútne nepreklenuteľnej priepasti medzi „nadprirodzeným“ svetom a „našou ríšou bytia“. „Svet – píše Losskij – je niečo absolútne inej povahy v porovnaní s božským nadsúcnom, nemôže byť v nijakom zmysle slova vyvedený z božského princípu, ale spolu s tým nemôže existovať nezávisle od neho: z toho vyplýva, že pôvod sveta možno chápať iba ako stvorenie z ničoho: božský princíp je staviteľom a svet je výtvorom.“ ([15], 35).

Idea kreacionizmu tvorí jeden zo základných pilierov kresťanskej náboženskej filozofie. Z Losského výkladu však vyplýva, že je plne realizovaná iba v „kráľovstve božom“, jeho členovia sú totiž „dokonalí, zbožnení a žijú absolútne plným životom. Preto v kráľovstve božom niet vývinu, niet pokroku ako postupného zdokonaľovania, tvorivá aktivita jeho členov je nekonečne rozličná, no vždy krajne dokonalá.“ ([15], 253). Oveľa komplikovanejšia a rozporuplnejšia je jeho aplikácia kreačnej idey na „našu ríšu bytia“. Tá je totiž už vo svojej podstate nedokonalá. Činitelia, ktorí ju tvoria, buď usilujú o dokonalosť a približujú sa k prvej, alebo sa od nej odvracajú, vzdávajú sa od nej. V danom zmysle tu teda existuje vývoj, zmena, progres či regres. „Celý svet – píše Losskij – sa skladá z nekonečného množstva substanciálnych činiteľov a z udalostí nimi tvorených. Všetci majú vyššie uvedené vlastnosti: nadčasovosť, nadpriestorovosť, činnosť zameranú k cieľu atď. Stupne ich vývinu a podľa toho miera zložitosti ich života sú krajne rozličné, počnúc takými prostými činiteľmi ako elektrón až po také, ako je ľudské „ja“, a ďalej súcna ešte vyššieho druhu, činitelia, ktorí si uvedomili absolútne hodnoty a povinnosť uskutočniť ich v živote, sú aktuálne osobnosti. Činitelia nemajúce toto vedomie sú obdarení vlastnosťami, na základe ktorých môžu dorastať do tohto vedomia, preto ich možno nazvať potenciálne osobnostnými bytosťami. Takým spôsobom svet sa skladá z **aktuálnych a potenciálnych osobností**.“ ([15], 39). Tento Losského výklad tvorí jadro toho, čo nazval metafyzickým personalizmom.

Losskij neraz poukazuje na určitú príbuznosť svojho učenia o substanciálnych činiteľoch s Leibnizovým učením o monádach. Aj monády sú totiž nepriestorové, nečasové, nezničiteľné, individuálne neopakovateľné a vzájomne nenahraditeľné. Zásadný rozdiel medzi oboma učeniami spočíva v tom, že Leibnizove monády sú výtvorom jeho matematicko-racionalistického spôsobu uvažovania. Veci podľa neho môžeme pochopiť iba tak, že ich postupne rozkladáme na stále jednoduchšie zložky. Monáda predstavuje konečný produkt takejto analýzy: je úplne jednoduchou, ďalej nerozložiteľnou entitou. Leibnizova analýza je však výlučne filozofickou metódou, a preto monáda nemôže mať nič spoločné s predstavou akéhosi fyzikálneho bodu. Je teda metafyzickou entitou, plodom čisto racionalistickej špekulácie. Losskij naproti tomu svoje substanciálne činitele chápe ako konkrétne duchovné entity, ako zložky ideálneho bytia: preto sú nadčasové, nadpriestorové, sú vždy „jedno a to isté, stojace nad prekotným plynutím udalostí v čase“ ([15], 32). Na

zdôvodnenie ich existencie, ako uvidíme ďalej, používa axiologické argumenty. Od Leibnizových monád sa líšia aj tým, že navzájom „komunikujú, sú schopné nahliadať“ jedna na druhú, spájať sa do vyšších a zložitejších organických štruktúr. Okrem toho majú schopnosť vytvárať objekty, ktoré majú časovú a priestorovú formu, tzv. udalosti, teda všetko to, čo predstavuje reálne bytie.

Pripomeňme si ešte, že substanciami činitelia sú duchovnými centrami, zdrojom úsilia o sebazdokonaľovanie, teda úsilia „dosiahnuť absolútnu plnosť bytia“. „Všetci sa snažia dosiahnuť absolútnu plnosť bytia, ale ju nemajú. Obsah života najprostejších z nich, takých ako elektróny, protóny atď. blížila sa k nule.“ ([15], 253). Ani tu však nekončí regres: existujú bytosti „ktorých život sa pre mimoriadnu sústredenosť na seba blíži podľa svojej bezobsažnosti k nule. Sú to bytosti, ktoré pod vplyvom pýchy vstupujú do súperstva s Bohom a nenávidia ho.“ ([15], 253). Losskij ich označuje za predstaviteľov satanskej prírody a umiestňuje ich „tesne až do negatívnej nekonečnosti“. Táto podivuhodná predstava hierarchizácie „našej ríše bytia“ má výslovne mystický podtext a ako taká je nesúmerateľná s predstavami človeka požadujúceho empirické a racionálne zdôvodnenie. A predsa obsahuje viaceré pozoruhodné východiská a podnety pre uvažovanie v takej zložitej oblasti reálneho diania. Jej nosnou osou je idea kozmickej evolúcie, permanentného dejinného progresu (ale i možného regresu), idea vnútorného utvárania stále zložitejších, kvalitatívne vyšších organických celkov, ako aj idea nevyhnutnej hybnej sily, zacielenosti tohto kozmického evolučného procesu. „Pretože všetci činitelia sa snažia dosiahnuť absolútnu plnosť bytia a konajú cieľu primerane, opierajúc sa o všetku svoju skúsenosť, nikdy nezostávajú v jednom stave.“ ([15], 254).

Losského koncepcia kozmickej evolúcie buduje na troch pozoruhodných predstavách.

1. Prvou je predstava evolúcie ako vnútorného procesu, ktorý uskutočňujú substanciami činitelia obdarení tvorivými potenciálmi, slobodou rozhodovania a túžbou po „výšinách dokonalosti“. Vonkajšie okolnosti, tlaky, usmerňovania môžu byť zdrojom skúsenosti, no nemôžu determinovať činnosť týchto činiteľov. Obdarení tvorivosťou, slobodou rozhodovania a túžbou po dokonalosti sami rozhodujú o svojom osude, o tom, či pôjdu cestou progresu alebo cestou regresu. Cestu progresu Losskij nazýva normálnou evolúciou. „Vývin možno nazvať **normálnym**, ak postupuje podľa noriem božskej myšlienky o svete, ak je sprevádzaný vzrastom v dobre a ak vedie k prahu kráľovstva božieho. Môže sa však uberať i smerom opačným, tým, že vzrastá v zlom a v stále stúpajúcom protivenstve voči Bohu. To je satanský vývin.“ ([15], 53). „Normálna evolúcia – píše Losskij na inom mieste – totiž vzostup padlého bytia nahor od elektrónu k bránam kráľovstva božieho nie je vnímanie harmonického celku všetkých hodnôt... Aby sme pochopili, prečo je to tak, stačí uvedomiť si, že činitelia, ktorí sú na nižších stupňoch neorganickéj prírody, sú izolovaní od seba, a preto majú len minimálnu tvorivú silu a sú okrem toho úplne zbavení vedomia a poznania. Pravda, vo svojom predvedení majú títo činitelia celý svet i nadsvetový princíp so všetkými jeho hodnotami a preto, čo i nevedome túžia po výšinách dokonalosti, nemôžu sa nijako uspokojiť s nižšími stupňami bytia.“ ([15], 73).

Tieto myšlienky by nás mohli priviesť k predstave, že Losskij chápe evolúciu ako vnútorný proces vnútorných aktivít, zmien a premien substanciami činiteľov ako ich

dôsledkov a v konečnom dôsledku ako proces sebautvárania, sebazdokonaľovania sveta (normálna evolúcia). Takéto stanovisko by sa približovalo k moderným, vedecky zdôvodňovaným predstavám evolúcie. Z filozofického hľadiska by viacmenej korešpondovalo s názorom anglických neorealistov (idea organickej evolúcie). Losskij však nemôže pripustiť svojvoľnosť či spontánnosť tvorivých aktivít substanciálnych činiteľov, nemôže pripustiť, že by evolučný proces nebol ničím determinovaný (okrem týchto aktivít) a že by znamenal spontánne utváranie vyšších štruktúr z nižších. „Celý tento proces normálnej evolúcie – píše – uskutočňuje sa spravovaním vyššej, v konečnom súhre nadsvetovej sily. Naturalista, ktorý vidí vo svete len slepú hru mechanických faktorov, myslí, že každý neskorší typ prírodného bytia je úplným výtvorom predchádzajúcich typov prírodného bytia... Z toho, že vyššie formy alebo typy bytia zjavujú, alebo odkrývajú sa po nižších – hovorí Solovjev – nevyplýva, že by vyššie boli vytvárané alebo spôsobené nižšími... Vyššie, kladnejšie a plnšie spôsoby bytia existujú (metafyzicky) pred nižšími, hoci sa zjavujú a odkrývajú za nimi. Tým sa nepopiera evolúcia: nemožno ju poprieť, ona je faktom... Evolúcia nižších typov bytia nemôže vytvoriť sama osebe vyššie typy, ale ona tvorí materiálne podmienky, alebo dáva zodpovedajúce prostredie na vytvorenie alebo odkrytie vyššieho typu.“ ([15], 66).

Ked'že tento smer uvažovania sa nám zdá nesúmerateľný s racionálne a empiricky podloženými spôsobmi argumentácie dokazovania či kritickej analýzy, uspokojíme sa len s konštatovaním, že taká zdôrazňovaná vnútorná spontánnosť, tvorivosť, sloboda rozhodovania je dokonale limitovaná „správcovstvom“ vyšších, nadsvetových síl. Vývoj má však progresívny, ale i regresívny smer, preto musia existovať popri pozitívnych aj negatívne nadsvetové sily a jedny i druhé musia pôsobiť či už v podvedomí, alebo vo vedomí substanciálnych činiteľov. Ako môžu zodpovedať za svoje činy, smerované tam alebo onam, činitelia, ktorí nemajú schopnosť poznania, vedomia, uvažovania? Prečo je elektrón či atóm bližšie k satanskej ríši ako ničivý vírus alebo baktéria? Losskij, ako uvidíme, vie odpovedať aj na tieto otázky.

2. Ďalšou pozoruhodnou zložkou Losského koncepcie kozmickej evolúcie je kľúčový pojem jeho metafyzického personalizmu, substanciálny činiteľ. Chce ním vyjadriť to, čo je podstatné pre každú individuálnu danosť bytia, čo v platónskom slova zmysle tvorí ideálny substrát bytia. V práci *Absolútne kritérium pravdy* uvádza, že substanciálny činiteľ sa vzhľadom na svoju ideálnu formu bytia nemení, „je jedno a to isté“, „nezdokonaľuje sa“ a pod. V práci *Podmienky dokonalého dobra* naproti tomu uvádza, že „nikdy neostáva v jednom stave“, teda sa mení, pretvára. Túto zmenu substanciálneho činiteľa nazval „**prevteľovaním**“. Učeniu o prevteľovaní pripisuje základný význam vo svojom systéme etiky, aj keď si je vedomý, že – ako uvádza – mnohí pravoslávni a katolícki teológovia ho nebudú akceptovať ([15], 259). Aj v tomto prípade sa odvoláva na Leibniza. „Podľa neho všetky monády sú stvorené Bohom pri stvorení sveta. Tie z monád, ktoré pod vplyvom hriechu padli, vyskytujú sa spočiatku v prírode na nižších stupňoch ako človek a sú podrobené procesu evolúcie, prechádzajúce prevteleniami, ktoré Leibniz nazýva **metamorfózy**... Prechod monády od živočíšneho typu človeka k rozumovému ľudskému sa uskutočňuje prostredníctvom doplnujúceho tvorivého aktu Boha, ktorý Leibniz nazýva slovom „**transcreatio**.“ ([15], 259).

Z výkladu Losského nie je jasné, či sa prevetľovanie vzťahuje len na ľudského substanciálneho činiteľa, jeho „dušu“ (ako je to u Leibniza), alebo sa uskutočňuje aj na nižších stupňoch vývoja, či ku kvalitatívnym zmenám tu dochádza výlučne v aktoch prevetľovania, kým v prechode od živočíšneho typu človeka k typu homo sapiens bol potrebný doplnujúci tvorivý akt Boha. Došlo k uskutočneniu tohto aktu pred cca 7 miliónmi rokov (R. Leakey), keď sa vyčlenila čeľaď hominidov, alebo – ak za živočíšne typy človeka považujeme aj predstaviteľov ďalších vývinových článkov antropogenézy (homo habilis, australopithecus, homo erectus, homo sapiens neanderthalis až po cromagnonský typ spred 20.000 rokov) – na aký typ substanciálneho činiteľa možno viazať ono prevetlenie čiže zrod človeka vybaveného rozumom a vedomím? Okrem toho pre celú túto postupnosť antropogenézy je najcharakteristickejší práve rast a uplatňovanie rozumových dispozícií. Napriek tomu ostáva najväčšou záhadou, otázkou všetkých otázok (Poršnev) onen nultý bod, z ktorého sa proces antropogenézy začal odvíjať.

Keby sa Losského uvažovanie pohybovalo výlučne v priestore „abstraktno-ideálnej sféry bytia“, keby jeho substanciálni činitelia boli čistou myšlienkovou abstrakciou alebo podobne ako u Leibniza metafyzickým bodom, to znamená, keby ich „bytie“ nespájal s takými konkrétnymi štruktúrami reality, ako sú elektróny, atómy, živé organizmy, človek, potom by bola pochopiteľná ľahostajnosť, s akou ignoruje poznatkový materiál, výsledky vedeckého výskumu a pod., ale i úsilie filozofov zovšeobecniť tieto výsledky a využiť ich v systematickom filozofickom uvažovaní o základných otázkach bytia. Bez toho, aby sme zaznávali či podceňovali spôsoby uvažovania mystikov, náboženských filozofov, si myslíme, že Losského mystické vízie pri skúmaní ontologických či gnozeologických otázok reálneho bytia sú neadekvátne a nemôžu prispieť k riešeniu nielen vedeckých, ale ani filozofických otázok, ktoré stoja v centre filozofického bádania.

3. Ďalšia predstava kozmickej evolúcie sa viaže na problém hybnej sily vývoja. Jednou cestou vpred je podľa Losského cesta mravnej evolúcie, t.j. cesta k Bohu. „**Základné zlo** – píše Losskij – je zlo **mravné**: spočíva v porušení stupnice hodnôt, hlavne v samoláske, sobectve, t.j. vo väčšej láske k sebe ako k Bohu a ostatným bytostiam... Roztržky, rozpadnutie, porušenie celistvosti sveta, ktoré vznikajú pod vplyvom odpadnutia od Boha, vedú k rôznym druhom odvodeného zla... V celom konaní bytosti, ktorá odpadla od Boha a porušila sebecký vzájomný pravidelný pomer hodnôt, prejavujú sa duševné nedokonalosti a im zodpovedajúce duševné utrpenia i nedokonalosti telesné a telesné útrapy... Na pôde sobeckej výnimočnosti a vzájomnej nevráživosti bytosti, odpadnutej od Boha, konajú činnosti vzájomného odpudzovania, vytvárajúce pomerne nepreniknuteľné telesné objemy; nepreniknuteľné telesá sú telesá **hmotné**... Oblasť bytosti odpadnutej od Boha možno označiť názvom **psychomateriálna ríša**. V kráľovstve božom niet vzájomného odpudzovania a preto ani hmotných procesov. Telá členov kráľovstva božieho môžu sa skladať len zo svetelných, zvukových, tepelných a podobných obsahov prístupných zmyslom, ktoré obsahy stelesňujú absolútne hodnotný duchovný obsah a majú hodnotu absolútnej krásy.“ ([15], 51).

Uvedená Losského predstava kozmickej evolúcie, budovaná na báze akéhosi univerzálného morálneho „kódu“, jednoznačne potvrdzuje, že jeho systém metafyzického personalizmu predstavuje v dejinách filozofického i náboženského myslenia ojedinelý, unikátny prípad globálnej personifikácie. V podstate ide o svojvoľnú extrapoláciu hod-

notového systému, rozvíjaného a uplatňovaného výlučne v rovine ľudského bytia, diferencujúceho sa podľa rôznych filozofických prístupov, resp. náboženských postojov. Univerzálne uplatňovanie uvedeného morálneho „kódu“, t.j. jeho uplatňovanie na všetky zložky neživej a živej prírody nielenže nemá nič spoločné s kompetentným uvažovaním o skutočnosti; nevyhnutne vedie k absurdnostiam, ktoré však Losskij uvádza ako príklady potvrdzujúce jeho správnosť. Tak napr. na cestu satanského vývinu sa vydala kukučka a iné tvory. „Samec i samica vyznamenávajú sa mimoriadnou pohlavnou vášnivosťou. Samička oddáva sa niekoľkým samcom ustavične. Pri niektorých pavúkoch sa stretávame s niečím podobným ako „Haine dans l'amour“ – niečo, čo pripomína správanie Kleopatry. Samička totiž zožiera samca po pohlavnom akte, ak sa mu nepodari zavčas utiecť.“ ([15], 74-75). Ešte horšie sú na tom termity, u ktorých sú „všetky funkcie jednotlivcov socializované. Každý jedinec je znížený na stupeň iba orgánu spoločenského celku a zjavne stráca svoju cenu ako individuum.“ Okrem toho termity „žerú nielen mŕtvol zomretých termitov, ale aj ich súdruhov“. A potom paraziti: „tým, že žijú na cudzí účet, degenerujú niektorí príživníci aj anatomicky“. Napr. taká pásomnica: „nemá črevá... ani krvný obeh, nemá ani zvláštne ústroje zmyslové. Zato sa vyznamenáva priam prebytkom ústrojov pohlavných, mužských i ženských spolu.“ ([15], 75). Myslím si, že uvedené „dôkazy“ morálneho úpadku v živočíšnej ríši netreba komentovať. Sú v rozpore nielen so skutočnosťou, ale i so zdravým rozumom.

Príspevok vznikol vo Filozofickom ústave SAV ako súčasť grantového projektu č. 2/2050/96.

LITERATÚRA

- [1] WHITEHEAD, A. N.: Veda a moderný svet. Bratislava 1988.
- [2] DIEŠKA, J.: Kritický či intuitívny realizmus. Bratislava 1944.
- [3] RUSSELL, B.: The Problems of Philosophy. London 1912.
- [4] DIEŠKA, J.: Problém intuitívneho realizmu v súčasnej noetike. In: Filozofický zborník, roč. 1943, č. 3.
- [5] LOSSKIJ, N. O.: Absolútne kritérium pravdy. Matica slovenská 1946.
- [6] DIEŠKA, J.: Problém noetického realizmu v Leninovom diele Materializmus a empiriokriticizmus. Martin 1946.
- [7] POPPER, K.: Objective Knowledge. London 1974.
- [8] LOSSKIJ, N. O.: Intellectual Intuition and Ideal Being. Praha 1934.
- [9] LOSSKIJ, N. O.: Ideálna podmienka poznání. In: Ruch filozofický, roč. IV. č. 6-7, 1924.
- [10] LOSSKIJ, N. O.: Mystical Interitien. Praha 1938.
- [11] HRUŠOVSKÝ, I.: Kritika intuitívneho realizmu. Trnava 1945.
- [12] LOSSKIJ, N. O.: Odpoveď Dr. I. Hrušovskému na jeho kritiku intuitívneho realizmu. Bratislava 1945.
- [13] WHITEHEAD, A. N.: Process and Reality. Cambridge 1929.
- [14] WHITEHEAD, A. N.: Adventures of Ideas. London 1933.
- [15] LOSSKIJ, N. O.: Podmienky dokonalého dobra. Turč. Sv. Martin 1944.
- [16] CARNAP, R.: Logische Syntax der Sprache, Wien 1934.

Doc. PhDr. Ján Bodnár, CSc.
 I. Bukovčana 28
 481 08 Bratislava
 SR