

SPORY O MODERNOSŤ V SLOVENSKOM (FILOZOFICKOM) MYSLENÍ

VLADIMÍR BAKOŠ, Filozofický ústav SAV, Bratislava

BAKOŠ, V.: Arguments Concerning Modernity of Slovak (Philosophical) Thinking
FILOZOFIA 61, 2006, No 10, p. 775

The arguments concerning modernity of Slovak thinking manifested themselves in the course of the 20th century in confrontations of two streams: traditionalistic and modernistic ones. The Hegelianism as the intellectual source of the national philosophy was rejected, while the conservatives criticized severely modern philosophy for its secularization tendencies. Against Kant Thomas Aquinas and neothomism were picked up; the philosophical synthesis should have been grounded in metaphysical principles. The divergence of incommensurable positions of transcendence and immanence manifested itself in full size in conflicts between the representatives of Catholic modernity and the avant-garde theoreticians and surrealist poets. The same applies to the philosophical disagreements concerning the nature of knowledge between the adherents of intuitive realism on one side and critical realism on the other side. In Slovak milieu the enforcing of modernity always had to face the opposition or even an open negation of modernism.

Key words: Modernity – Paradigm of transcendence and immanence – Neothomism – Intuitivism – Critical realism

Motto:

*„Moderné prúdy, ktoré žiaľbohu
v poslednej dobe i u nás už počínajú
kličiť, nám veru nepomôžu.“*

(Albert Škarvan, 1903)

Medzi najcharakteristickejšie ideové príznaky modernej doby patria skepticizmus, relativizmus a agnosticizmus. Z istej interpretačnej perspektívy môže znamenať agnosticizmus nielen „poprenie poznateľnosti nadprirodzenej a nadzmyslovej skutočnosti, ono klasické ‚ignoramus‘ a Spencerovo alebo Russelovo ‚unknowable‘“ – čo bolo označené ako jeho záporná stránka –, ale možno mu pripisovať aj kladnú stránku, ktorou je zásadné priznanie sa človeka „k výhradne empirickému a konkrétnemu bytiu, k úsiliu zvládnuť ľudský život a vybudovať ho len v oblasti zmyslovej danosti. To, pravda, znamená zásadné neuznanie a zneváženie ideových hodnôt, abstraktnej objektivity“ – ako namietal katolícky intelektuál Ferko Skyčák v 40. rokoch 20. storočia ([23], 221). Jeho kritika pozitivisticky orientovanej filozofie bola aj adresnejšia. Tak sa podľa neho programový scientista Igor Hrušovský svojou *Teóriou vedy* pridral k novopozitivismu, aby sa propagovaním ich názorov pokúsil „podvrátiť obnovené

hnutie metafyzické a obrátiť číro empirický svetonáhľad“, a obdobne ďalšou prácou *Vývin vedeckého myslenia* chcel „vybudovať svetonáhľad nielen bez duše a Boha, ale aj bez metafyziky a ontológie“; to bolo súčasne biľagované ako „učené, ale jednostranné filozofické ľavičiarstvo“ (cit. podľa [23], 21). Táto kritická oponentúra pritom výstižne pomenovala antimetafyzický základ filozofického scientizmu. Hrušovský písal o nemožnosti metafyziky, ktorá „chce zo skúsenosti usudzovať na transcendentné“, koncom 30-tych rokov 20. storočia v štúdii o R. Carnapovi ([9], 292). Metafyzický spôsob reči považoval za nekorektný, zmysluprázdny z hľadiska syntaktického (vety sú konštruované protisyntakticky) aj sémantického (tieto vety chcú označovať niečo nadempirické, užívajú slová bez významu). Metafyzické výpovede nie sú ani verifikovateľné, ani falzifikovateľné („sú proste bez akéhokoľvek zmyslu“, ide o „pseudovety“) ([9], 292).

Spory a konfrontácie uvedených dvoch nesúmerateľných paradigmatických pozícií sa tiahnu decéniami 20. storočia a tvoria podložie osobitnej línie sporov o modernosť v slovenskom filozofickom myslení.

Spor modernej doby. Už pred sto rokmi jedna skupina slovenských intelektuálov tematizovala tento spor, ktorého jadro videli v otázke, či si zachová svoju dominanciu dichotomická koncepcia sveta pozemského a nadpozemského na báze paradigmy transcendencie, alebo sa myslenie emancipuje na báze modernej vedy a „kráľovnou vied“ sa stane filozofia. „Je prirodzené, že tu mýtus musí ustúpiť vede, že moderný človek nepodrží dogmy, ktoré sú v protive s rozumom a skúsenosťou,“ tvrdil masarykovec Bohdan Pavlů ([19], 14). Bol presvedčený o tom, že „v spore medzi autoritou a slobodou bádania, medzi zjavením a skúsenosťou, rozumom, medzi tajomstvom a problémom, medzi neomylnosťou a pravdepodobnosťou, medzi tradíciou a kritikou, medzi subjektívnosťou a objektívnosťou, čo je práve podstatou sporu medzi mýtom a vedou, moderný človek postaví sa na stranu vedy“ ([19], 14).

Boli to práve slovenskí masarykovci, ktorí celkom programovo vyzdvihovali vedecké myslenie, vyžadujúce opierať sa o empiriu a dokázateľnosť tvrdení. Čo nie je v súlade s ľudskou skúsenosťou a čo nemožno racionálne zdôvodniť, to nemožno považovať za pravdivé. „Vedecká pravda je dôvodmi, skúsenosťou, rozumom zaručená skutočnosť. A pravdou je každá pravda len dotiaľ, kým obstoí pred kritikou vedeckou,“ písal hlasista Vavro Šrobár ([24], 261).

Dôvera v rozum a vedu, stavajúca na predpoklade možnosti racionálneho poznania sveta i jeho usporiadania a ďalšieho vzostupného vývinu, sa v podaní slovenských masarykovcov snúbila so svojskou podobou realistického, prirodzeného postoja „zdravého rozumu“. Tieto postuláty boli súčasťou úsilia o spozemštenie svetového a životného názoru. Myslenie, ktoré nepotrebuje inú autoritu okrem autority rozumových dôkazov a kritickosti, kladlí proti svetovému názoru založenému na viere, autorite a tradícii.

Slovenskí masarykovci sa programovo usilovali vnášať do slovenského života to, čo bolo charakteristické pre európsku modernitu od jej novovekých počiatkov: koncept racionality (metód myslenia a postupov zvládania ľudských a spoločenských

problémov), dôraz na význam vedy, vzdelania, osvety, presvedčenie o nezadržateľnom pokroku a o legitimitě demokracie ako optimálnom spôsobe používania moci. Išlo im o zosvetštenie života, o postupnú sekularizáciu, ktorá bola výrazným sprievodným znakom európskej modernizácie. Nezaujímali však negatívny postoj k „subjektívnemu náboženstvu“, ktorému prisudzovali v masarykovskom duchu predovšetkým mravnú funkciu. Ich pokrokársky, aktivistický realizmus sa rozprestieral medzi dvoma pólmi: moralitou a intelektualitou. Snaha „naštepíť“ moderný, vedecký obraz sveta na duchovno-kultúrny tradicionalizmus slovenského života neraz uviazla v pokrokárskej propagácii a výsledkom bola ambivalentnosť ich postojov: Hlasisti neboli ani dôslední, ani radikálni modernisti, ako by sa mohlo na prvý pohľad zdať. Pokrokársky optimizmus bránil hlbšej kritikej sebareflexii, ale najmä poodhaliť príčin krízových javov modernity, medzi osvietenскеj racionality, ohraničenosti ideológie pokroku a pod. Nebolo by však celkom adekvátne očakávať od nich už v tomto období kritickú reflexiu utilitárneho diskurzívneho racionalizmu či prakticistického, redukcionistického scientizmu a ďalších jednostranných tendencií a prejavov modernity, ktoré sa plne rozvinuli v 20. storočí; napokon, sebareflexia, resp. sebakritika moderny v európskom kontexte prichádzala až v jeho priebehu (bližšie pozri napr. [33]).

Čo však možno z tejto iniciatívy vyzdvihnúť, to bol ich otvorený vzťah k súčasnému európskemu myšlienkovému prúdeniu, snaha o nové riešenie tradičnej polarizácie duchovnej orientácie na Slovensku (dilemy *Východ, či Západ*) a ich príklon k západoeurópskemu (osobitne anglosasko-francúzskemu) kultúrnemu a intelektuálnemu okruhu. Čerpali z ideového prelomu, ktorý sa odohrával v európskej spoločnosti a myslení v čase odvratu od abstraktnej špekulácie, apriorizmu systémovej filozofie a silných pozitivisticko-scientistických tendencií, ktoré boli výsledkom rozmachu prírodovedeckého poznania. Z týchto pozícií kriticky revidovali tradičnú myšlienkovú orientáciu slovenskej inteligencie.

Odmietnutie hegelovstva. Kým konzervatívna koncepcia národnej filozofie bola založená na recepcii Hegelovej filozofie, masarykovci nepovažovali recepciu hegelovstva (osobitne štúrovcami) za priaznivý zásah do slovenského kultúrneho vývinu. V Hegelovej filozofii ducha videli vrcholný prejav špekulatívneho apriorizmu. Podľa Bohdana Pavla táto filozofia svojím mesianizmom zoslabovala na Slovensku aktivitu a viedla ku konzervativizmu. Závislosť od hegelovského „hyperidealizmu“ vyvolala u slovenskej inteligencie sklon „myslieť v dialektických formách na základe apriórnych súdov a nekontrolovať svoje úsudky empiriou“, píše B. Pavla ([19], 6). Hlasisti poukazovali na to, že „hegelovsko-štúrovské idey o absolútnom duchu v umení i na inom poli, i v živote panujú u nás i dnes, keď druhý kultúrny svet prešiel už myšlienkovou revolúciou ideí Stirnerových, Marxových, Nietzscheho, ba i Tolstého, a to preto, že panujúcou mienkou u nás býval vždy konzervativizmus, ktorý neuznával, ba zatracoval individualitu, osobitnú mienku a každú novotu a žiadal uniformovanie umenia i celého života duchovného,“ ako napísal Pavol Bujnač ([3], 149).

Oponentúra proti tradovanému hegelovstvu však nenadobudla rozvinutú, špeci-
ficky filozofickú podobu. Ani inklinácia hlasistov k pozitívizmu (a propagácia nie-
ktorých jeho zásad) nevýstila v tomto období u nás do jeho hlbšieho rozvíjania. Ich
myšlienková iniciatíva nadobúdala predovšetkým svetonázorové zacielenie. Jedno-
značné a sčasti jednostranné odmietnutie „hegelizmu“ z pozitivistických pozícií ne-
sledovalo dostatočne ani cesty európskej antisystémovej kritiky metafyzickej filozofie.
Jej hlasistická kritika je ešte v zásade osvieteniská, nesleduje cesty radikálnej
sebareflexie modernity, či až „nihilistického“ nietzscheovského radikálneho odmiet-
nutia možnosti akejkoľvek metafyziky. Hlasisti si však uvedomovali, že „z tej meta-
fyzickej výšky pozornosť obrátila sa nadol k životu skutočnému. Miesto duchovných
vied začali prekvitať vedy reálne, miesto filozofie zaujali prírodné vedy. Abstrakcia
prestala a na celom vedeckom poli udomácnila sa indukcia, ktorá do ohľadu brala
v prvom rade zjavy prírodné“ ([3], 8).

Kant, alebo sv. Tomáš? Estetik P. Bujnák konštatoval, že „idealistická filozofia
Hegelova, ktorá prišla po Kantovi, bola vlastne úpadkom nazpäť do mysticizmu.
Preto v novšom čase návrat ku Kantovi, preskočením Hegela, Schellinga a Fichteho,
znamenal pokrok vo filozofii a znamenal by i u nás voči hegelianizmu, od ktorého
sme vlastne ešte teraz neupustili a nepokročili“ ([21], 199). Preto poukazoval na to,
že proti tradičnej filozofickej orientácii by určitou alternatívou mohla byť kantovská
filozofia, keďže „zodpovedá duchu slovenskému“. Táto, hoci si zachovávala značný
vplyv v prostredí evanjelickej školskej filozofie, zostávala mimo sústredenejšej po-
zornosti, resp. bola v katolíckom prostredí odsudzovaná.

Proti súvekému filozofickému heslu *Späť ku Kantovi!*, ktoré znamenalo návrat
k novovekým zdrojom a postavám empiricko-racionalistickej tradície, vystúpil na
stránkach Národných novín (1903, č. 46 – 50) katolícky kňaz František Jehlička,
ktorý v súlade s oficiálnou katolíckou náukou vytýčil potrebu návratu k tomistickej
scholastike a metafyzike. Súčasne radikálne zavrhol filozofickú líniu novovekého
empirizmu a racionalizmu a osobitne odmietol najmä empiricko-fenomenalistický,
antimetafyzický prúd filozofickej moderny, ktorý vyúsťoval do pozitívizmu. Podľa
neho I. Kant, nadväzujúci na Huma, sa stal „otcom blúznivého idealizmu pokantov-
ského, jehož neúspechy tak pokorujúco účinkovali na najnovšiu filozofiu, že dnes už
ochotne berie na seba poníženu podobu a meno agnosticizmu, realismu, pozitívizmu...“ ([15], 10).

Zámerom Jehličkovho vystúpenia proti novovekej filozofii, ktorý odrážal postoj
konzervatívneho katolíckeho i evanjelického krídla v slovenskom národnom tábore,
bolo čeliť tým ideovým a filozofickým prúdom, z ktorých čerpala liberálne oriento-
vaná inteligencia u nás. S úsilím doložiť protináboženskú tendenciu novovekej filozofie
polemizoval masarykovec Anton Štefánek osobitne s tvrdeniami, ktoré mali dis-
kvalifikovať túto filozofiu ako protináboženskú (v sérii statí na stránkach Hlasu [25]).
Ukazoval, ako novoveká filozofia vylúčila metafyziku z rámca prísnej vedy, pretože
„vedenie znamená toľko, čo demonštrovanie istého poznatku empirickým spôsobom“.
Konštatoval, že Hume a jeho nasledovníci Comte, Spencer a ďalší vylúčili „direktne

metafyziku z vedy“. Z ich agnosticizmu však nemožno vyvodzovať, ako to urobil Jehlička, „religiózný nihilizmus“ ([25], 342). Štefánkovi a ostatným hlasistom išlo predovšetkým o obhajobu základných princípov modernej filozofie a vedy, zásad kritickosti a vedeckosti proti intelektuálnej rigidnosti (bližšie pozri [1], 134 – 142).

S hyperkritickým, až odsudzujúcim postojom k novovekej filozofii, a osobitne práve proti Kantovi, sa na Slovensku stretávame aj v nasledujúcich desaťročiach. V protiklade ku kantovskej filozofii obhajovali jeho kritici klasickú metafyziku ako „najistejšiu a najvyššiu vedu“ a horlili za návrat k scholastickej noetike. Podľa novotomistu Cyrila Dudáša Kant bol svojou kritikou poznania iniciátorom revolučného duchovného hnutia, ktoré malo za cieľ „povaľiť k zemi“ aristotelovsko-tomistickú metafyziku. Tým, že sa subjekt stal autonómnym činiteľom rozumového a poznávacieho poriadku, sa začalo filozofické myslenie „zmietat’ v imaginárnej oblasti myslia-cieho subjektu, z čoho sa vyvinul boj predpojatej vedy proti náboženstvu, ktorý boj je akýmsi skrátеныm a zjednodušeným výrazom celého toho duševného rozkladu, ku ktorému viedla naprostá nezávislosť tvorčieho rozumu. Ak totiž Kant dokazoval, že rozumom si konštruujeme tvárnosť vecí, má to osudové následky pre kresťanský transcendentizmus: ak je problematickou reálna existencia sveta, tým viac by bola problematickou reálna existencia Boha“ ([6], 16). Ešte aj podľa Ferka Skyčáka (tendujúceho k modernizmu) Kant síce chcel údajne ochrániť duchovný život pred „naturalistickým rozkladom“, no jednako „svojím apriórnym racionalizmom bol vlastne tým ‚všedrvičom‘, čo sa dôkladne pričínil o rozvrat novodobého života“ ([23], 91). Kantova filozofická iniciatíva, zásadná pre smerovanie celého moderného filozofického myslenia, sa tak v slovenskom prostredí nestretávala s priaznivou odozvou. Prívrženci paradigmy transcendencie museli postaviť do kontrapozície proti fenomenalizmu modernej filozofie tradičnú substanciálno-metafyzickú koncepciu. Preto už Jehlička tvrdil, že „miesto Kanta alebo Humea, vrátiť sa máme z príčin teoretických a dejinných k sv. Tomášovi, a tým spolu k Aristotelovi a nesmrteľnému Platónovi. Áno, ja smelo hlásam: späť k sv. Tomášovi!“ ([15], 28).

Ite ad Thomam. Impulz na obnovenie filozofie T. Akvinského mal byť odpoveďou na znepokojivé a „deštruktívne“ výzvy modernity. Tomizmus, nazvaný „filozofiou perennis“, sa stal záväznou platformou katolíckej náboženskej filozofie; bol kodifikovaný encyklikou Leva XIII. *Aeterni patris* (1879).

Novotomizmus chcel svojím spôsobom vytvoriť koexistenciu s novovekou vedou a filozofiou. Východiskom bolo presvedčenie, že veda a náboženstvo si zásadne neprotirečia. Viera a rozum sa v takomto chápaní komplementárne dopĺňajú. Medzery v poznaní je potrebné dopĺňať vierou, harmonizovať vieru a rozum. Novotomizmus sa venoval takej metafyzickej interpretácii vedeckých poznatkov, ktorej dôsledky nemali byť v rozpore s náboženským výkladom sveta. Hoci sa z týchto pozícií kritizoval modernizmus, postupne sa (ako ukázal vývoj) novotomisti usilovali rešpektovať pohyb v oblasti moderného myslenia, osobitne prírodných vied, a systematicky akceptovať ich podnety, resp. zosúlaďovať nové poznatky s teologickým výkladom a katolíckou vieroukou. Chceli zlúčiť moderné vedecké poznatky s náboženskou

dogmatikou a apologetikou kresťanskej filozofie (a to aj u nás, hoci sa tu odmietal napr. darvinizmus, freudizmus a iné moderné teórie; bližšie [17]).

Filozofická syntéza sa mala budovať na metafyzických princípoch, pričom vzorom bola tomistická metafyzika. Už F. Jehlička písal, že tomistická filozofia nie je zavŕšená, ale má sa dopĺňať „pravými výdobytkami myslenia moderného“, je to myšlienková sústava, ktorá je schopná „ďalšieho organického vývoja“ ([15], 33). Aj podľa F. Skyčáka obnovená náuka sv. Tomáša, „pestovaná nespočetnými mysliteľmi, je dnes azda jedným z najdôležitejších filozofických a svetonáhľadových smerov. Životná múdrosť sv. Tomáša aj pre nás Slovákov musí byť rozhodným životným činiteľom, a to obzvlášť v dnešných prelomových časoch“ ([23], 91). „Návrat k tomizmu neznamená obnoviť staré teórie, ale hľadať večnú substanciu vecí tak, ako ju našiel sv. Tomáš,“ zdôrazňovali jeho zástancovia ([2], 616). Boli presvedčení o tom, že tomizmus je stále aktuálny a vyhovuje súčasným potrebám doby. „Ovocie toto je stále svieže, metafyzika ostane stále *moderná* [sic! – V. B.], lebo historicky a kriticky je výsledkom snaženia nesfalšovaného, čistého humanizmu. Akvinského učenie je skutočne vždy aktuálna filozofia perennis (filozofia večná, trvale platná)“ (l.c., 617).

Spochybnenie moderny. Pokusy o intelektuálnu modernizáciu, o výraznejšiu filozofickú inováciu narážali v tomto prostredí na značné prekážky; aj filozofia sa tu tradične chápala ako pomocná veda, „ancilla theologiae“. Osobitne problematické bolo to, že v mene dôsledného návratu k teologicko-filozofickým princípom Tomáša Akvinského sa požadovalo od prívržencov novotomizmu, aby zavrhovali zásady a ducha modernej filozofie. Tomizmus chcel byť liekom na „novodobý duchovný zmätok“; objasnenie ideových koreňov myšlienkových tendencií ovládajúcich vtedajší svet mal slovenskej verejnosti priniesť napríklad preklad práce čelného predstaviteľa novotomizmu Jacquesa Maritaina o pôvodcoch duchovnej rozháranosti moderného sveta; videl ich v oblasti náboženskej (Luther), filozofickej (Descartes) i mravnej (Rousseau) [16].

Treba však poznamenať, že riešenie pomeru k novodobej filozofii zahrnuje aj v európskom kontexte široký diapazón stanovísk: od jej globálneho zatracovania, odmietania akýchkoľvek kompromisov, nepripúšťania nijakých zmien vo vzťahu k nej až po otvorenú nechuť vynášať proti modernej filozofii znevažujúce výroky a artikuláciu požiadavky kriticky sa vyrovnávať s jej podnetmi a v konfrontácii s nimi preverovať správnosť vlastných princípov. Časť slovenskej inteligencie sa však stotožňovala s hyperkritikou modernej „skepticko-agnostickej filozofie“, spochybňujúcej možnosť „pravej metafyziky“ a „absolútneho poznania“, pretože v nich videli negáciu religiózneho pohľadu na svet. Negatívny vplyv subjektivismu a relativizmu modernej filozofie sa údajne preniesol aj do teologického modernizmu [22]. Katolícky modernizmus, ktorého ambíciou bolo zmeniť „antikvárne na moderné“, t. j. zosúladiť učenie cirkvi, katolícku vieru s modernými metódami myslenia a výsledkami moderných vied, bol odsúdený dekrétom *Lamentabili* a encyklikou *Pascendi dominici gregis* pápežom Piusom X. (roku 1907). Moderná filozofia (osobitne kantovská, resp. pokantovská) bola odsudzovaná ako inšpiračný zdroj „bludného učenia“ kato-

lických modernistov; medzi „bludnými tézami“ modernistov (uvádzaných v celkovom počte 65) nachádzame aj agnosticizmus, imanentizmus a evolucionizmus ([18], 572).

Negatívny postoj k novovekej modernite, osvietenstvu a racionalizmu, antropocentrizmu a sekularizácii a súčasne volanie po návrate k tradícii môžeme sledovať aj v slovenských podmienkach v 30. a 40. rokoch 20. storočia. Teologickí filozofi inklinovali ku kritike novovekej moderny a s ňou spätých myšlienkových smerov. V tomto zmysle išlo o účasť na určitom protipohybe, o participáciu na úsilí o návrat k tradícii, resp. k hodnotám premoderne organizovaného spoločenského a duchovného života. Nie teda modernita, ale to, čo jej predchádzalo – premoderna, resp. idealizovaný stredoveký svet – predstavovalo dokonale ucelený, vnútorne jednotný, „univerzálny organický svet“, ďaleko prevyšujúci rozporuplnú, protikladnú štruktúru moderného života. „Poskytuje nám žiarivý, žiaduci exemplár preorientovania a znovusporiadania spoločnosti vo všetkých vzťahoch“, písal aj modernejšie zameraný Ladislav Hanus ([7], 210).

Niektorí katolícki intelektuáli, spomedzi ktorých treba vyzdvihnúť citovaných L. Hanusa a F. Skyčáka, duchovne otvorení svetu hodnôt, myšlienok a problémov, s ktorými sa stretávali, si však uvedomovali potrebu otvorenosti a dialógu, to, že novotomizmus, resp. „scholastika dneška“ má byť poučená hľadaním i tápaním novovekej i súčasnej filozofie, že sa musí vyrovnávať s najnovšími poznatkami vied, výdobytkami novodobej racionality. Kritizovali skepticizmus, relativizmus a agnosticizmus modernej filozofie, jej nedocenenie „abstraktnej ideovosti“, resp. metafyzického odôvodňovania otázok a poukazovali na to, že „naša doba volá stále hlasnejšie po rozumnej objektivite“, že je potrebné stavať na pevnom základe „rozumovej objektivity skutočnosti“, t. j. na ontologicky platnej racionalite. Ako písal F. Skyčák: „Práve v tom je hlavná výkonnosť dnešnej scholastiky, že usmerňuje toto živelné hnutie za rozumnú realitu svojou enormnou filozofickou skúsenosťou, vycibrenou pomocou moderných vymožeností“ ([23], 88 – 89). Boli dokonca presvedčení o tom, že zatiaľ čo „sofistická filozofia modernej doby sklamala“, klasická scholastická filozofia, ktorej základom sú „absolútne a pozitívne zákony bytia i myslenia“, sa naopak stala „zasa aj *modernou* [sic! – V. B.] v pravom zmysle slova“ ([23], 73). Osobitne tomistický svetonáhľad mal umožňovať práve modernému človeku riešiť „základnú otázku, otázku poznania a konania“ ([23], 79). „Niektorým sa pozdáva, že tomizmus je filozofiou nemodernou, stredovekou, keďže pochádza od sv. Tomáša († 1274). Aká neznalosť vecí! Tomizmus má základy, základné filozofické pravdy od sv. Tomáša – a pravdy vždy ostávajú pravdami. Ináč tomizmus sa usiluje na tých základoch vybudovať čo najmodernejší, pravej modernej kultúre najzodpovedajúcejší svetonáhľad“ ([23], 70). Z hľadiska filozofie, apodikticky chápanej ako filozofická cesta odhaľovania absolútnych právd a nadprirodzených duchovných hodnôt, mohli byť takéto pretenzie oprávnené; takáto absolútna filozofia je vždy súčasná, ergo je „večnou filozofiou“.

Pozícia novovekej moderny. Novoveká laicizovaná, sekularizovaná filozofia a veda (ktoré bazirovali na tom, že sa opierajú o zmyslové fakty, pričom rozum skúma empirickú oblasť skutočnosti) naďalej narážali na nedôveru, nepochopenie i odmietanie zo strany teologicky zdôvodňovaného postoja. Filozofovanie nezávislé od viery sa sledovalo so značnou dávkou nedôvery. Duchovná hegemonia dichotomického pohľadu na svet sa mala zachovávať – to bol, pochopiteľne, v modernej dobe už len ťažko dosiahnuteľný ideál. Pre teologický postoj boli veda a filozofia naďalej prijateľné ako jeho pomocnice. Ich závery bolo možné prijímať len s podmienkou, nie ich bezvýhradne zovšeobecňovať až na úroveň samej podstaty, či dokonca priznávať im právo kontroly samotnej viery. Teológia stavajúca na racionalistickej metafyzike bola presvedčená o tom, že z vedy možno vyvodzovať metafyzické dôsledky na prospech náboženského výkladu sveta.

V novovekej modernej myšlienkovvej tradícii sa však presadil odlišný koncept poznania: Novoveká filozofia a veda sa etablovali na postuláte autonómneho poznania prostredníctvom rozumu bez nevyhnutného legitimizovania tohto vedenia nejakou transcendentnou inštanciou či autoritou, ale práve a iba vlastnými prostriedkami empirického skúmania a racionálneho dokazovania. Myslenie moderny zakotvené v paradigme imanencie nevzťahovalo kompetencie poznania na nejaký iný, transcendentný svet. Ako také bolo filozoficky antimetafyzické, svetonázorovo sekularizačné a antitradicionalistické; u nás sa rozvíjalo osobitne v línii empirického, pozitivisticko-realistického myslenia, masarykizmu, neskôr novopozitivismu a štrukturalizmu (bližšie pozri [1]).

Napriek uvedenému vymedzovaniu vo vzťahu k modernej filozofii aj myslenie zakotvené v paradigme transcendencie predstavuje jednu modalitu súdobého myšlienkového prúdenia a možno ho považovať za legitímneho súputníka novovekej modernity; hoci nemožno bagatelizovať jeho dominantné tendovanie k premoderne. V tejto súvislosti možno poznamenať, že v samotnej moderne možno nájsť prevažujúcu tendenciu k univerzalite a úsilie previesť mnohosť na jeden hlavný, dominantný princíp či ideu. Odvrátenou stranou hlbokej túžby po jednote (homogénnosti), idey jednoty ako organizujúceho princípu života, ktorá bola v postmodernistickej interpretačnej perspektíve vlastná novovekej moderne, bol však štrukturálny útlak všetkého, čo sa odlišovalo a čo sa usilovalo o niečo odlišné [32]; takto absolutizované podnety modernity v podmienkach totalitných režimov a ich ideológií tragicky pervertovali (ako sme sa presvedčili aj v našich podmienkach). Je preto zrejme oprávnená postmoderná požiadavka rozísť sa s meta-rozprávami, ktoré boli založené na jedinej vedúcej ideí. Veľké príbehy už nie sú také dôveryhodné [14]. Dnes je zjavné, že žiadnu paradigmu nemožno absolutizovať, neexistuje žiadny všezahrnujúci superdiskurz; naproti tomu diferenciácia a myšlienková pluralita je znakom kultúrnej vyspelosti. Takýto postoj možno akceptovať práve na základe znalosti krivolakých ciest moderného myslenia a peripetií moderného života v 20. storočí. Ak akceptujeme reálnu pluralitu, ba heterogénnosť, nesúmerateľnosť paradigiem, a zároveň rovnocennosť diferentných diskurzov, tak je neadekvátne či prinajmenšom nečasové aj akékoľvek úsilie o jediný možný výklad dejín myslenia; ale aj o záväzné, či už pokrokové

ske, alebo tradicionalistické metarozprávanie nášho „malého veľkého príbehu“.

Prielom myšlienkovvej modernosti. Hoci v našich, slovenských podmienkach sme sa stretávali iba s odleskami procesov modernity, moderné tendencie si získavali aj u nás svojich zástancov. Stále aktuálna zostávala úloha prijímať nové podnety európskej proveniencie, a to aj za cenu receptívnosti. Orientácia na západoeurópsku kultúru bola výrazom snahy prekonať ideovú izolovanosť slovenského duchovného života, vedomého úsilia vykročiť z tradičného slovenského provincionalizmu a konzervativizmu, ktorý staval na tradícii, overených hodnotách, tradovanom obraze sveta a spôsobe života vlastnej society. Zatiaľ čo konzervatívci naďalej nevideli nevyhnutnosť rozrôznenosti, plurality kultúrneho a ideového života (aj myšlienková tvorba mala slúžiť predovšetkým bezprostredným potrebám zápasu za národnú emancipáciu), modernisti sa pokúšali o prelomenie tradicionalizmu smerom k modernite, pluralite a dynamike moderného videnia a spôsobu života. Hoci sa viaceré programové postuláty, s ktorými vstupovali do arény slovenského života, nedarilo realizovať, nezmenšovala sa tým aktuálnosť modernistickej iniciatívy.

V čase dynamickej akcelerácie vzdelanosti u nás v medzivojnovom období a s nástupom novej intelektuálnej elity dostali aj myšlienkové konfrontácie nových protagonistov nové dimenzie. Nastupujúce generácie či generačné združenia pokračovali v sporoch o modernosť a jej miesto v slovenskom živote. Na jednej strane sme svedkami znovuoživenia filozofie zakotvenej v nábožensko-teologickej paradigme odkazujúcej na premodernu a stavajúcej na metafyzike a pojme transcendentna. Na druhej strane masarykovské pozitivisticko-realistické myslenie udržovalo líniu vedeckého kriticismu a filozofického imanentizmu (pre ktorý je pojem transcendentna „fiktívnym pojmom“). Aj za cenu redukcionizmu na túto líniu revidujúco nadviazala novopositivisticko-štrukturalistická škola. Scientisti zoskupení v Spolku pre vedeckú syntézu (1937) stavali na programovom rozvíjaní vedeckého myslenia, na vedeckom empirizme a noetickom kriticisme, v estetickom myslení sa napájali na súdobé najmodernejšie tendencie (ruský formalizmus a český štrukturalizmus).

Avantgardistický koncept modernosti. Avantgardní modernisti chceli čeliť snahám hermeticky uzatvárať Slovensko pred moderným svetom a jeho civilizačno-kultúrnou inovatívnou dynamikou. Programovo sa vymedzovali proti klasickej tradícii (ale aj tu sa prihlásili k tradícii nonkonformného umenia minulosti, napr. k rebelejúcemu romantikovi J. Kráľovi), ako aj proti dobovo aktuálnemu tradicionalizmu, prítomnému v slovenskej spoločnosti. Snaha vyslobodiť slovenské myslenie a tvorbu z pút tradovaných, neraz autoritatívne vystupujúcich konceptov sa niesla v znamení programového úsilia aplikovať najmodernejšie postupy a poznatky. Duchovná klíma prevládajúca v slovenskej spoločnosti však nebola priaznivá pre radikálny rozchod s tradičným pohľadom na svet. V čase dynamického šírenia modernity sme však svedkami rozporuplných tendencií, keď tu súčasne s programom moderny existujú tradicionalistické prvky.

Významný bol fakt, že aj slovenské myslenie sa inšpirovalo európskou moder-

nitou a usilovalo sa zapájať do vtedajšieho filozofického a kultúrneho prúdenia. S ideovými a estetickými kritériami modernizmu sa na jednej strane vedome usilovali korešpondovať avantgardní modernisti v spolupráci s medzinárodnou (francúzskou a českou) avantgardou. Na druhej strane predstavitelia tzv. katolíckej moderny nerozumeli avantgardistickému radikalizmu, tradičné hodnoty považovali za čosi inherentne obsiahnuté vo vlastnom pohľade na svet. V umení chceli tvoriť novú poéziu inšpirovanú moderným básníctvom, symbolizmom, poetizmom, čiastočne aj surrealizmom, hoci boli svetonázorovo zakotvení inde ako avantgardisti. Svoju kontemplatívnu tvorbu opierali o videnie a chápanie sveta zakotvené v paradigme transcencie.

Katolícka moderna. Už v 30. rokoch prenikala na Slovensko prostredníctvom prekladov prác francúzskeho náboženského mysliteľa Henriho Bremonda koncepcia básnickej tvorby blízkej mystickej skúsenosti. Išlo o koncepciu poézie ako cesty k poznaniu tajomnej reality a transcendentných právd, ktoré sa vymykajú racionálnemu uchopeniu. Umenie tu bolo chápané ako prostriedok vyjadrenie absolútna v umeleckej forme. Koncepcia „čistej poézie“ stavala na zdanlivo nespochybniteľnom predpoklade možnosti vyššieho, čistého zrenia podstaty skutočnosti. Básnická tvorba a mystická senzibilita sa tu prelínajú, mystický a básnický zážitok sú kompatibilné. Básnik i mystik sa spájajú s Bohom, ktorý je realitou všetkých realít; zatiaľ čo mystik tento vzťah pomenúva, básnik sa pokúša o básnickú skúsenosť, ktorá je analógiou mystickej skúsenosti.

Kresťanská religiozita, duchovné hodnoty, katolícka spiritualita (kde javy pozemskej skutočnosti získavajú adekvátne ohodnotenie vo vzťahu k „nadrealite“ večného, nadpozemského bytia) tvorili pozadie i horizont umeleckej kreativity básnikov katolíckej moderny. Dôležité bolo to, že sa jej predstavitelia usilovali dostať do kontaktu s modernými básnickými smermi a chceli nerigorózne reagovať na podnety modernizmu. Vo vlastnej umeleckej aktivite sa niektorí katolícki básnici, napríklad P. G. Hlbina či R. Dilong, približovali modernému básnickému čítaniu a využívali aj umelecké postupy vlastné poetizmu a nadrealizmu. Táto poézia, v ktorej nechýbalo formálne novátorstvo, bola ontologicko-noeticky rámcovaná horizontom náboženského pohľadu na svet. Preto sa čoskoro ukázalo, že aj niektoré pokusy či len náznaky pokusov zmierovať kresťanskú spiritualitu so surrealizmom boli neprijateľné pre obe strany.

V transcendentne zakotvenom myšlienkovom prúde sa profilovali aj modernejšie orientované osobnosti ako L. Hanus, F. Skyčák, J. K. Šmálov, ktoré viedli spor o modernosť na intelektuálnej úrovni. V intenciách novotomistickej filozofie a estetiky vyslovovali nespokojnosť so svetonázorovou orientáciou a umeleckým smerovaním avantgardistického modernizmu. V súčasnom umení postrádali pevné metafyzické, transcendentné zakotvenie i vyústenie tvorby, keďže v umení videli predovšetkým „prejav ducha“ (J. Kútnik-Šmálov).

Vyznávači duchovného univerzalizmu popierali, že by avantgardný modernizmus (konkrétne nadrealizmus) vznikol z vývinových potrieb slovenského umenia,

a upierali nadrealistom právo odvolávať sa na domácu literárnu tradíciu. Podľa nich išlo skôr o napodobňovanie francúzskej a českej surrealistickej poézie; nadrealizmus biľagovali ako „kvet, presadený k nám z cudzích končín“ (J. Kútňík-Šmálov) či ako „umelú kvetinu“ prenesenú k nám z Česka (J. E. Bor). Neprajní kritici súčasne útočili na európsky surrealizmus pre jeho ideovú pozíciu a myšlienkové zdroje, akými boli psychoanalýza či dialektický materializmus.

Antimetafyzickosť avantgardy. Nadrealizmus sa stával predmetom intelektuálnych sporov práve zo svetonázorového stanoviska. Išlo totiž o hlbšiu disparátnosť dvoch umeleckých a myšlienkových zoskupení, ktorej korene spočívali v odlišnosti dvoch diametrálne kontradiktórických paradigiem. Avantgardistický pohľad na svet bol charakteristický svojou antimetafyzickosťou. Nadrealisti sa v antimetafyzickej intencii stretali so scientistami. Už sme citovali I. Hrušovského, ktorý písal o syntakticko-sémantickej bezvýznamovosti slova „boh“, používaného v metafyzickom spôsobe reči (tento postoj zaujal v kontexte výkladu zásad novopozitivistických, logicko-syntaktických rozborov R. Carnapa ([9], 293)).

Zakotvení v pozemskej imanentnosti pohybovali sa v uvedomelom protiklade k svetonázorovým systémom, ktoré budovali na transcendentno-metafyzickom obraze sveta. Imanentizmus avantgardy, ktorý mal kľúčový význam, podstatným spôsobom určoval aj ich estetiku, resp. poetiku. Nadrealisti rozhodne nemohli prijať chápanie umeleckého diela ako sprostredkovateľa nevysloviteľného transcendentna; pritom aj v poézii niektorých nadrealistov sa vyskytovali náboženské motívy a symboly; tie však „nie sú dôkazom kresťansko-dogmatického sveta“ ([20], 192). Avantgardisti jednoznačne odmietli, explicitne ústami svojich ideológov, kritikov a teoretikov (M. Považan, K. Šimončič, M. Bakoš) transcendentné zakotvenie tvorby. V nadrealistickom lyrizme sa poézia vedome zbavila „istej špekulatívnosti“. Ako napísal roku 1938 Michal Považan, „surrealizmus poskytuje veľké možnosti novej lyriky v obracaní pozornosti na veci tohto sveta. Surrealizmus takto odlučuje filozofiu a špekuláciu od poézie a každej oblasti vymedzuje správne pole pôsobnosti“ ([20], 85). Podľa neho „poézia nikdy dobre netlmočila myšlienky, nemala ani šance na profétstvo; ak sa tak zdalo, bol to falošný výklad poézie,“ resp. konštatoval, že nadrealistická poézia je „obrátená chrbtom k špekulatívnej a zvukofarebnej poézii“ ([20], 101 – 102).

Umelecký koncept nadrealistov bol oslobodený od metafyzických nárokov. Hodnota umenia nie je určovaná vzťahom k tradovaným hodnotám ani k transcendentným ideám. Dôležité (práve vzhľadom na slovenskú tradíciu) bolo ich uvedomelé zakotvenie tvorby v pozemskej imanencii. V tomto sa avantgardní modernisti plne zhodovali s umeleckým modernizmom 20. storočia. V modernistickom koncepte umenie nie je akýmsi zrkadlom sveta, ale predpokladá predovšetkým nové videnie, ktoré môže osvetliť to, čo je skryté, či to, čo sa skrýva. Modernisti verili v nové možnosti vyslovenia tradične nevysloviteľného, ktoré je prítomné, ba determinuje človeka bazálne (o sile nevedomia ich poučil S. Freud). Iracionálne nechápali ako akúsi zvláštnu nepoznatelnú oblasť bytia, ale práve ako jednu, a to podstatnú, vrstvu ľudského prežívania skutočnosti. V umeleckej tvorbe sa spodobuje nie spirituálno-

tradicionalistické, ale surreálno-modernistické poňatie iracionálna. Bolo to napokon v súlade s dialekticko-dualistickou doktrínou surrealizmu, že sa tu spájali zdanlivo protikladné princípy racionality a iracionality, reálna a ireálna, sna a skutočnosti.

Avantgardným modernistom už nešlo o zobrazovanie nejakej ríše či vízie transcendentna. Na rozdiel od umeleckej tvorby, ktorá mala vlastné oprávnenie, legítimované odhaľovaním, sprostredkovaním duchovnej podstaty skutočnosti, modernisti chceli tvoriť pre ňu samotnú, uvedomujúc si autonómnosť tvorby a tvorcu, ako aj umeleckého diela ako artefaktu *sui generis*. Subjekt umeleckej tvorby je v takomto koncepte autonómny a aktívny, nie receptívny, ale kreatívny, resp. ontotvorný – v akte spontánnej tvorby vytvára „nový svet“. Kreatívny akt umelca nebol založený na tradičnej obrazotvornosti (a už vôbec nie na klasicky apriórnom estetickom konceptualizme), ale na spontánnosti, uvoľňovaní imaginácie, na automatizme tvorby, pričom nie za cenu zrieknutia sa poetickosti: malo ísť o „poéziu nového videnia“. Schopnosť vidieť javy a procesy z nového zorného uhla, rozvíjanie novej senzibility, voľná obraznosť sa stali základom nového lyrizmu, novej poetiky.

Zakotvenosť v imanencii, anti-metafyzickosť, modernistická estetika a poetika, požiadavka autonómnosti, nezávislosti umenia (nie bez typicky avantgardistickej pretenzie na nutnosť premeny sociálneho sveta) sa stali pochopiteľne „tŕňom v oku“ všetkých „ochrancov“ tradičných podôb slovenskej kultúry (a to nielen v 30. a 40. rokoch, ale aj neskôr v dobe nadvlády socialisticko-realistického estetického kánonu). V slovenskom prostredí postuláty moderny a avantgardy „klali oči“, pretože sa tu považovalo za „prirodzené“, že tvorcovia budú prijímať vlastnú tvorbu ako niečo odvodené od onoho podstatnejšieho – národa, ľudu, či triedy; alebo klasicky: od idey, ducha, krásy, pravdy a dobra – a že subjekt umeleckej tvorby budú chápať ako jeho médium. Pre odmietnutie závislosti od mimoumeleckých prvkov boli modernisti obviňovaní z *l'art pour l'artizmu*, neskôr z formalizmu, resp. kozmopolitizmu. Úsilie o presadenie avantgardistickej modernity sa tak v slovenskom prostredí opätovne stretalo s nedôverou, ba až s negáciou. Dochádzalo k opakujúcim sa pokusom odmietnuť umelecké smerovanie avantgardizmu, ba aj priamo eliminovať z rámca národnej kultúry nadrealizmus a vôbec modernizmus ako „umelý kvet“, ako cudzorodý prvok. Neskôr ho vykazovali z tzv. pokrokovej socialistickej literatúry; spomeňme, že v 50. rokoch dostal nadrealizmus nálepku „beznárodný modernizmus“. Dialo sa tak v mene údajnej obrany hodnôt: v prvom prípade tradičného národného svojrázu, v druhom domestikovaného internacionalistického, triedneho princípu.

Spor o charakter poznania. Spory o modernosť vo filozofickom myslení u nás sa ako akýsi spodný prúd ťiahli celým 20. storočím. Ich nové dejstvo môžeme zaznamenať v štyridsiatych rokoch, keď sa v slovenskej filozofii naplno rozohorela epistemologická konfrontácia súvisiaca s problematikou poznania medzi predstaviteľmi intuitivizmu („ideálrealizmu“) a kritického realizmu („logického empirizmu“). Reprezentovali ich na jednej strane N. O. Losskij a jeho stúpenec Jozef Dieška a na strane druhej scientista Igor Hrušovský, na ktorého jeho kontrahendi zacielili ostrie svojej kritiky ako na slovenského „carnapistu“ (hoci aj S. Štúr bol zástancom kritického

realizmu v noetike, do uvedeného sporu nezasiahol).

V tomto noetickom spore išlo o konfrontáciu dvoch diametrálne odlišných, nesúmerateľných paradigmatických pozícií: filozoficko-teologickej a filozoficko-scientistickej (ktoré predstavujú aj dve základné línie vývinu modernej slovenskej filozofie). V prvom prípade sa tvrdilo (nie bez absolutistických nárokov), že filozofické poznanie je „úplné“ a že jeho základom je metafyzický predpoklad ideálnej podstaty a celostného usporiadania sveta, „kde všetko je imanentné všetkému“, t. j. akýsi idealistický monizmus. V druhom prípade sa neprijímala žiadna metafyzická opora, v teórii poznania sa neakceptovali nijaké pretenzie na možnosť absolútneho poznania, na báze skeptického (realistického) kriticismu sa uznávalo, že poznanie je neúplné, hypotetické a že prostredníctvom vedecko-filozofických metód môžeme dosiahnuť len istú úroveň pravdepodobnosti poznania.

Intuitívny realizmus pretendoval na to, že je najadekvátnejším výrazom realistického obratu v súčasnej noetike, ktorým sa údajne prekonal noetický idealizmus, ku ktorému sa priradzovali aj teórie sprostredkovaného poznania, t. j. kritický realizmus. Dieška kritizoval moderné (novoveké) koncepcie sprostredkovaného poznania, proti ktorým chcel argumentovať v prospech teórií poznania bezprostredného. Domnieval sa, že intuitivizmus prekonáva noetický subjektivizmus modernej filozofie, ktorý od Descarta až po Kanta chápal noetický subjekt ako aktívny, tvorivý subjekt pretvárajúci v procese poznania samotný objekt. Podľa intuitivistov poznanie skutočnosti prebieha intuitívnym nazeraním, nie je teda utváraním, ale bezprostredným postihovaním samotnej pôvodnej, originálnej skutočnosti v jej pôvodine, a nie iba v „reprezentácii“, resp. vo „vnútornom obraze“ v našom vedomí. Pri poznaní „vstupuje do vedomia sám originálny, pôvodný predmet, a nie iba jeho kópia, obraz, predstava a pod.“ ([4], 140). Ani zmyslové kvality (farby, zvuky, teplo, chlad) nie sú psychickými stavmi subjektu (ako ich chápal napr. Descartes), ale sú to „vlastnosti samých materiálnych procesov, ako to hlásala stredoveká filozofia“ ([13], 99). Ak by sme podľa Diešku pripustili subjektívnu závislosť zmyslových kvalít, priviedlo by nás to k noetickému skepticizmu, fenomenalizmu, ba k idealizmu. Podľa Losského poznávajúci subjekt ako nadčasový a nadpriestorový činiteľ (na základe koordinácie s poznávaným objektom) môže zamerať svoje intencionálne akty na ľubovoľný predmet sveta v origináli; tieto akty na predmete nič nemenia, robia ho len známym, uvedeným, t. j. imanentným vedomiu; to nie je iba súhrnom subjektívnych zážitkov, ale transindividuálnou sférou, zahrnujúcou tak poznávajúci subjekt, ako aj poznávaný predmet. Takáto noetická pozícia by však bola neudržateľná bez vlastného metafyzického založenia; napokon, Dieška otvorene priznával: „Uznávame, pravda, že naše riešenie noetickej záhady vedie nevyhnutne k metafyzike... táto metafyzická báza nie je slabinou nášho riešenia, ako často pozitivistické kruhy poukazujú, ale naopak, veľkou jeho prednosťou, keďže skrz správne postavenú noetiku je zdôvodnená a povedali by sme po Kantovi znovu rehabilitovaná aj metafyzika ako koruna všetkých filozofických disciplín a jadro celej filozofie“ ([4], 149).

Treba poznamenať, že hoci Dieška zdieľal presvedčenie, podľa ktorého „učenie o bezprostrednom poznaní skutočnosti je najpriliehavejšou noetickou teóriou, o ktorú

sa kresťanský svetonáhľad môže opierať“ ([5], 124), predstavitelia katolíckeho novotomizmu takéto pretenzie intuitivizmu odmietali; obhajovali novotomistický kritický realizmus a pochybovali o dôslednej kresťanskosti tejto filozofie (napr. Š. Hatala v recenzii Losského práce *Absolútne kritérium pravdy* [8]).

Zatiaľ čo intuitívni realisti tvrdili, že v myslení bezprostredne, intuitívne uchopujeme predmet, ako je nám daný, kritickí realisti zdôrazňovali, že predmet nám nie je daný bezprostredne, nemôžeme ho uchopiť priamo, intuitívne, ale iba prostredníctvom našich poznávacích schopností: zmyslovej skúsenosti a myslenia, usudzovania.

Polemický kontrahend intuitivistov novopozitivistu Igor Hrušovský dôvodil, že poznanie vonkajších predmetov je kauzálne sprostredkované jednak subjektívne zmyslami, jednak objektívne fyzikálne (napr. elektromagnetické vlny atď.). Zmyslové kvality sú spoločným výsledkom stretnutia objektu (predmetu) a subjektu. Reálne predmety poznávame sprostredkované pomocou pojmového aparátu a rozličných induktívnych pochodov. Ide teda o zmyslové dáta a na ich základe utvárané pojmové konštrukcie (skúsenostné dáta najbezprostrednejšie vyjadrujú elementárne výroky). Avšak subjektívny pocit istoty pri empirickej verifikácii výpovedí nemôže mať absolútne objektívnu hodnotu. Predmet (objekt) nemôžeme poznať v jeho „totalite“ a priamo v „origináli“, v jeho ontologickej kvalite, ale iba prostredníctvom zmyslových kvalít predmetov a ich vzťahov. Naše empirické poznatky nemôžu postihnúť realitu v jej kvalitatívnej úplnosti a podstate, ale môžu viac-menej adekvátne, t. j. „do istého stupňa zodpovedať štruktúre reálnej skutočnosti“ ([10], 8). Poznávacie funkcie sú totiž špecificky odlišné od ontologickej kvality reálnej skutočnosti. Zmysly poskytujú „povrch“, javovú rozmanitosť sveta, ale pojmy, teoretické poznatky a ich sústavy (napr. veda) viac-menej adekvátne zachycujú štruktúru reálnej skutočnosti, resp. štrukturálne a funkcionálne vzťahy reality, nie však jej podstatu (substanciu).

Hrušovský obhajoval základné tézy vlastného poňatia kritického realizmu: kauzálnu sprostredkovanosť, nie bezprostrednosť poznania; tézu o nezávislej existencii objektívnej reality, ktorej štrukturálne a funkcionálne vzťahy čoraz adekvátnejšie zachytávame v pojmových sústavách; tézu o špecifickej odlišnosti našich poznávacích funkcií od ontologickej kvality reálnej skutočnosti; tézu o zaznamenávaní štrukturálno-funkcionálneho utvárania reálnej skutočnosti (i zákonitej kontinuity diania), nie však ontologickej podstaty, kvality skutočnosti; tézu o čoraz hlbšom prenikaní do vonkajšej skutočnosti a o zdokonaľovaní poznania v dialektike teórie a skúsenosti.

Polemika medzi zástancami kritického a intuitívneho realizmu, ktorá sa rozohrala začiatkom 40. rokov, pokračovala aj v povojnovom období. Výrazným krokom pri zostrovaní tohto sporu bolo už prvé podujatie Vedeckej syntézy v máji roku 1945, keď na pôde tohoto vedeckého spolku prebehla diskusia o intuitívnom realizme s cieľom „zúčtovať“ s intuitivizmom v slovenskej filozofii. Predovšetkým I. Hrušovský podrobil kritike „absolutistický a statický postoj“ v otázke poznania reálnej skutočnosti. Vo svojej prednáške odmietol postulát intuitívneho realizmu, podľa ktorého sme schopní poznať originálnu a ontologickú „kvalitu“ reálnej skutočnosti, pretože „poznávacie funkcie sú špecificky odlišné od tejto ontologickej kvality, a vysvetlil, že vede postačí, že vo výskume reálnej skutočnosti postupujeme vždy

d'alej a d'alej a že vedecká skúsenosť a experiment sa diferencujú a odhaľujú nám vždy adekvátnejší obraz sveta,“ ako sa uvádza v správe o tomto podujatí ([31], 3).

Načrtnuté noetické konfrontácie, v ktorých sa na špecifickej filozofickej úrovni tematizovalo dobové úsilie o presadenie myšlienkového modernosti v našom prostredí, si oprávnené zaslúžia bližšiu pozornosť (pozri tiež [12]; [27]).

Súdoba intelektuálna polarizácia, až divergentnosť sa prejavila aj v diametrálne odlišnom tematicko-problémovom zameraní novokonštituovaných časopiseckých tribún slovenských filozofov: na jednej strane Filozofického zborníka MS s jeho preferenciou náboženskej, kresťanskej filozofie a na strane druhej periodika *Philosophica Slovaca* ako tribúny predstaviteľov pozitivisticko-scientistickej orientácie. Treba však vyzdvihnúť, že v tomto období sa ešte mohli relatívne nehatene rozvíjať všetky pluralitné tendencie prítomné v našom vtedajšom kultúrnom a myšlienkovom prostredí (k ruptúre došlo až po politicko-mocenskom zvrate po februári 1948).

Filozofia imanencie. V uvedených sporoch o modernosť sme mohli vidieť, ako sa konkrétne v našom myslení konfrontovali dve nesúmerateľné paradigmatické línie transcendencie a imanencie. Filozofickú pozíciu, ktorá je charakteristická tým, že neprijíma žiadnu metafyzickú oporu, či sa už predstavuje ako univerzálna racionalita, alebo ako ontická (supra-racionálna) esencialita, možno vymedziť ako filozofiu imanencie. Ideál nespochybniteľného základu, ktorý nielenže je transcendentný, ale aj determinuje všetko ostatné, sa ukázal ako ilúzia (aspoň z pohľadu imanentistov). V každom prípade sa ukázala inšpirujúca sila a perspektívna potencialita takéhoto oslobodenia myslí. Imanentisti odmietli pojem transcendentna a substancie (príp. aj pojem absolútna) ako metafyzické pojmy, v teórii poznania neakceptovali nijaké absolutistické nároky. Hoci sa tým zriekli istoty, ktorú poskytovala metafyzická perspektíva, neskĺzli do úplného nekritického relativizmu.

Spomedzi mysliteľov pohybujúcich sa v okruhu paradigmy imanencie možno vyzdvihnúť Svätopluka Štúra, ktorý sa vedome snažil udržiavať líniu slovenského masarykizmu. Koncom 30. rokov 20. storočia ako výsledok svojich filozofických úvah kládol postulát, že „všetko naše poznanie je imanentné, založené na skúsenosti, že na základe nášho psychofyzického procesu poznávacieho iné ani byť nemôže a že sme tedy celou svojou etikou viazaní výlučne len na toto poznanie imanentné, ktoré jediné je pre ňu smerodajné“ ([28], 95). V takomto chápaní zmysel a hodnota ľudského života a diela spočíva výlučne v našej imanentnej skutočnosti.

Na základných imanentných pozíciách staval aj v oblasti etiky. Preto keď mu aj náboženský filozof M. Chladný-Hanoš neskôr vyčítal, že neuznáva heteronómny základ morálky, že kladie údajne neprekonateľnú priepasť medzi etikou a náboženstvo a hlása „mravnostný progresizmus“ ([11], 98 – 110), Štúr v polemickej odpovedi konštatoval, že sa s ním rozchádza „v samých základoch“ a vo filozofii sa riadi „myšlienkovou záväznosťou, ktorá nepozná absolútnu, vopred danú myšlienku (nech už akokoľvek nazvanú), pretože to odporuje nášmu poznaniu“ ([29], 227). Vytkol mu tiež, že sa mýli, ak si myslí, „že by mohla byť národu škodlivá pokroková filozofia, organicky vyplývajúca z najlepších tradícií európskej kultúry a jej najbystrejších

hláv. Národu škodí niečo iné: myšlienkové spiatočnícťvo“; konštatoval, že Hanošovo myslenie sa pohybuje na úrovni F. Jehličku s jeho odsúdením novovekej filozofie, a zdôraznil, že proti tejto „chorobe ducha“ je len jeden liek: „otvoriť si okná do novoveku!“ ([29], 229).

Štúr popieral možnosť poznateľnosti akejsi vyššej, „pravej, absolútnej“ skutočnosti. Skutočnosť je jednotná, transcendentný svet, celkom odlišný od našej skutočnosti, označoval za umelý predpoklad nášho vedomia. Z hľadiska tejto jednotnej, imanentnej skutočnosti odmietal pojem transcendentna. Transcendentno bolo špekulatívne vykonštruované „ako zvláštna ideačná oblasť“, ktorej v skutočnosti nič nezodpovedá. Transcendentno je našimi poznávacími schopnosťami nepoznateľné, je pre poznanie skutočnosti bez významu. Je to nezachytiteľný, nedefinovateľný pojem, ktorý nemožno vo vedomí imanentne prežiť, je to prázdny, „fiktívny“ pojem ([28], 7).

Na druhej strane Štúr patril aj medzi kritikov modernity, osobitne ciest a jednostranností moderného európskeho myslenia, ich protikladov, rozporov a dualizmov. Nachádzal ich v novovekej moderne od osvietenstva až po 20. storočie. Ukazoval na myšlienkové peripetie moderného človeka, ktorý ani v myslení, ani v živote nestrávil a organicky neprekonal dualizmus, tkvejúci podľa neho v hlbokom rozpore moci a ducha; dualizmus podľa neho neprekonal ani najväčší syntetik novoveku Hegel. Po rozmachu osvietenských koncepcií 18. storočia a klasickej filozofie 19. storočia sa v romantickom a novoromantickom myslení a čítaní prejavilo úsilie o nadvládu subjektivismu nad objektívnou skutočnosťou a na druhej strane v pozitivizme, historickom materializme a prírodovedeckom racionalizme úsilie o nadvládu abstraktného objektivismu nad všetkým subjektívnym, individuálnym a zvláštnym. Štúr osobitne kritizoval naturalizmus, ktorý nahradil ducha (neveriac v neho) vôľou k moci. Základné hybné a konštruktívne sily a idey modernej doby sa zvrátili vo svoj opak. Približne od polovice 19. storočia sa pôvodne kladné a rozvojové sily postupne menili na sily záporné – „preto sme dospeli od najprv oslobodzujúceho hospodárskeho liberalizmu k hospodárskemu imperializmu, od humanitného nacionalizmu k vylučnému beštiálnemu šovinizmu, od humanitného socializmu k marxizmu-leninizmu s najbrutálnejším despotizmom malej hrstky ľudí, ale so svetovládnu vôľou k moci, od postupnej demokratizácie spoločnosti sme skočili späť k najhrubšiemu totalitarizmu, či už fašistickému, nacistickému, alebo komunistickému, a každý z nás už pocítil na svojom vlastnom tele i na duši, čo tieto negácie v živote jednotlivcov a národov znamenali,“ napísal vo svojom filozofickom závete ([30], 244).

Peripetie vývinu. Načrtnuté spory o modernosť boli prejavmi diferenciačného procesu prebiehajúceho v slovenskom myslení uplynulého storočia. Spor tradicionalistov a modernistov („pokrokárov“), ktorý sa manifestoval začiatkom 20. storočia v odmietnutí tradovaných myšlienkových zdrojov národnej filozofie (osobitne hegelovstva), v ambivalentnosti postojov (napr. v otázke vzťahu viery a vedy) a na strane konzervatívnej v ostrej kritike novovekej filozofie (pre jej sekularizačné tendencie), bol dlhotrvajúci a ako ponorná rieka poznamenával slovenský intelektuálny život. Kritici modernity poukazovali na potrebu budovania na metafyzických základoch a aj

pre Slovákov videli cestu z údajného duchovného zmätku moderny v návrate k overeným hodnotám a v rozvíjaní myslenia zakotveného v paradigme transcencie. Impulz na obnovenie filozofie T. Akvinského mal byť odpoveďou na znepokojivé a „deštruktívne“ výzvy moderny.

Proces pluralizácie však pokračoval aj v slovenských podmienkach, kde sa postupne stále výraznejšie presadzovali impulzy moderny v myslení, kultúre a umení. V 30. a 40. rokoch sa tak dialo v konfrontáciách medzi avantgardistickými modernistami a katolíckou modernou v rovine svetonázorovej i umeleckej. Súperenie medzi zástancami brémondovskej koncepcie duchovnej „čistej poézie“ a surrealistickej „poézie nového videnia“ sa nieslo v znamení úsilia uplatniť inšpirácie a tvorivé postupy súčasného európskeho modernizmu. Vo filozofii sa divergentnosť paradigmatických pozícií imanencie a transcencie plne manifestovala v spore o charakter poznania medzi prívržencami intuitívneho a kritického realizmu.

Diferenciačný proces, v ktorom sa rozvíjala pluralita vtedajšieho intelektuálneho života, však opätovne hatila ingerencia totalitných ideológií; po intermezze vojnového „kresťanského totalizmu“ zaujal celý priestor po dominantnom nástupe ideového monopolu komunistickej moci marxizmus-leninizmus. Nielen že boli zahatané možnosti prejavov myšlienkového pluralizmu, ale osobitne podnety moderny nemohli byť v našom prostredí dostatočne zúročené. Voči ich prieniku stáli naďalej bariéry, apriórne sa odmietali idey a koncepty, v ktorých sa videlo spochybnenie teraz už nie tradične preberaných hodnôt či stereotypov, ale nových revolučných ideí, kánonov a schém. Čoskoro tak pribudol nový dogmatizmus a nastalo potieranie modernizmu a jeho prejavov, ktoré boli nálepkované ako kozmopolitizmus, formalizmus, buržoázny akademizmus a pod. V čase nadvlády paradigmy marx-leninizmu sa spor mýtu a vedy (v podstate osvietenový) transformoval a prejavoval v podobe dlhých (niekedy menej, inokedy viac otvorených) konfrontácií zástancov vedeckého a ideologického variantu oficiálneho filozofického diskurzu.

V priebehu 20. storočia sa tento intelektuálny pohyb prejavil v sporoch o modernú filozofiu, resp. o chápanie modernosti a potrebu jej uplatnenia v slovenskom kultúrnom a intelektuálnom živote. Konfrontácie prebiehali v paralelných, ale niekedy i krížiacich sa líniiach, často bez ochoty či schopnosti nadviazať skutočný dialóg a zrieť sa práva na vlastnú výlučnosť. Peripetie vývinu ukázali, že vyhraňovanie polarít tradicionalizmus verzus modernizmus, transcendencia verzus imanencia, vyzdvihovanie či potláčanie týchto základných paradigmatických pozícií vyúsťovalo neraz do jednostrannosti, až násilného vnucovania jednej z nich ako takmer absolútne platnej a určujúcej; pritom paradoxne ani jedna nedostala možnosť dlhodobejšieho nehateného rozvinutia. Poznamenajme, že v našej „posttotalitnej“ súčasnosti nedochádza k otvorenejším konfrontáciám a je zrejma aj neochota či neschopnosť nadviazať skutočný dialóg, keď nad zdanlivou toleranciou prevažuje vzájomná nevšímavosť. Predstava, že by bolo možné dospieť k harmonizácii uvedených protikladných tendencií, by bola ilúziou, čo ale neznamená, že by bolo neoprávnené pokúšať sa o vytvorenie priestoru pre ich vyváženosť („vybalansovanie“), ako aj pre obhajobu oprávnenosti a rovnoprávnosti ich prejavov v rozmanitých životných a spoločenských

formách. Pluralita tendencií a otvorenosť možností napokon predstavujú najpozitívnejšie aspekty vývoja aj v našej „postmodernej“ súčasnosti.

LITERATÚRA

- [1] BAKOŠ, V.: *Kapitoly z dejín slovenského myslenia*. Bratislava 1995.
- [2] BEŇUŠKA, P.: Návrat k tomizmu. In: *Kultúra*, V, 1933, č. 7 – 8, s. 614 – 619.
- [3] BUJNÁK, P.: *Zo slovenskej estetiky*. Bratislava 1957.
- [4] DIEŠKA J.: Kritický, či intuitívny realizmus? In: *Filozofický zborník MS*, V, 1944, č. 3, s. 136 – 150.
- [5] DIEŠKA J.: *Kritický, či intuitívny realizmus? K sporu o bezprostredné poznanie skutočnosti v súčasnej noetike*. Bratislava 1944.
- [6] DUDÁŠ, C.: *Hľadanie absolútna. Štúdia z filozofie náboženstva*. Bratislava 1942.
- [7] HANUS, L.: Kresťan a dejiny. In: *Verbum*, I, 1947, č. 5.
- [8] HATALA, Š.: Absolútne kritérium pravdy (rec.). In: *Verbum*, 1947, č. 3.
- [9] HRUŠOVSKÝ, I.: Rudolf Carnap a logická syntax. In: *Áno a Nie*. Sborník 1938. Zredigovali N. Bakoš a K. Šimončíč. Bratislava 1938, s. 285 – 298.
- [10] HRUŠOVSKÝ, I.: *Kritika intuitívneho realizmu. Príspevok k teórii poznania*. Trnava 1945.
- [11] CHLADNÝ-HANOŠ, M.: Kritické poznámky ku knihe Sv. Štúra „Rozprava o živote“ z hľadiska kresťanskej morálky. In: *Filozofický zborník MS*, 8, 1947, č. 2, s. 98 – 110.
- [12] KOPČOK, A.: Na okraj jedného historicko-filozofického návratu (K filozofickému kontextu, začiatku, priebehu a metamorfóze gnozeologických sporov v slovenskej filozofii 40. rokov). In: *Organon F*, 1996, č. 3, s. 298 – 307.
- [13] LOSSKIJ, N. O.: Kritika noetiky R. Carnapa z hľadiska ideálu poznania. In: *Filozofický zborník MS*, V, 1944, č. 3, s. 98 – 136.
- [14] LYOTARD, J. F.: *O postmodernismu. Postmoderno vysvetľované deťmi. Postmoderní situace*. Praha 1993.
- [15] MARGIN (F. Jehlička): *Novoveká filozofia a Slováci*. Martin 1903.
- [16] MARITAIN, J.: *Troja reformátori. Luther – Descartes – Rousseau*. Trnava 1947.
- [17] MÜNZ, T.: Náboženská filozofia na Slovensku v prvej polovici 20. storočia. In: *Filozofia*, 1994, 49, č. 7, s. 403 – 481.
- [18] NANDRÁSKY, K.: Kalvária katolíckeho modernizmu (Pri príležitosti 90. výročia jeho odsúdenia). In: *Filozofia*, 1997, 52, č. 9, s. 561 – 580.
- [19] PAVLÚ, B.: *Pokrokovosť a konzervativizmus na Slovensku*. Budapešť 1911.
- [20] POVAŽAN, M.: *Novými cestami. Kritiky, štúdie, prejavy*. Zost. M. Bakoš. Bratislava 1963.
- [21] Prúdy, roč. II, 1911.
- [22] ROUVAIN, F.: Modernizmus a moderná filozofia. In: *Kultúra*, V, 1933, č. 7 – 8, s. 610 – 614.
- [23] SKYČÁK, F.: *Kritické reflexie filozofa a teológa*. Bratislava 2000.
- [24] ŠROBÁR, V.: Viera a veda. In: *Prúdy*, 4, 1913, č. 7, s. 257 – 273.
- [25] ŠTEFÁNEK, A.: Novoveká filozofia a Slováci. In: *Hlas*, roč. V, 1903, č. 5, č. 7 – 12.
- [26] ŠTEFÁNEK, A.: Masaryk a Slovensko. In: *Sborník přednášek o T. G. Masarykovi*. Praha 1931.
- [27] ŠULAVÍKOVÁ, B.: K sporu o poznanie v slovenskej filozofii štyridsiatych rokov. In: *Filozofia*, 1986, 41, č. 5, s. 564 – 575.

- [28] ŠTÚR, S.: *Problém transcendentna v súčasnej filozofii*. Spisy FF UK v Bratislave XXVII, 1938.
- [29] ŠTÚR, S.: Malá poznámka k veľkému problému etiky. In: *Philosophica Slovaca* II – III, Bratislava 1947, 48, s. 227 – 229.
- [30] ŠTÚR, S.: *Zápasy a scestia moderného človeka*. Bratislava 1998.
- [31] Vr.: Schôdzka obnovenj Vedeckej syntézy. In: *Pravda*, 8. mája 1945.
- [32] WELSCH, W.: *Postmoderna. Pluralita jako etická a politická hodnota*. Praha 1993.
- [33] ZIMA, P. V.: *Moderne/Postmoderne – Gesellschaft, Philosophie, Literatur*. Tübingen und Basel 1997.

Príspevok vznikol vo Filozofickom ústave SAV ako súčasť grantového projektu č. 2/4129/26.

PhDr. Vladimír Bakoš, CSc.
Filozofický ústav SAV
Klemensova 19
813 64 Bratislava 1
SR

Filozofický ústav SAV si Vás dovoľuje pozvať na
konferenciu doktorandov

Myseľ, jazyk a kultúra,

ktorá sa bude konať vo Filozofickom ústave SAV, Klemensova 19, Bratislava
dňa 15. januára 2007
v rámci štvrtého ročníka cyklu **Mladá filozofia**.

Ťažisková téma konferencie sa bude rozvíjať v dvoch sekciách:

1. Jazyk, myseľ, veda a logika;
2. Dejiny filozofie, kultúra a hodnoty.

Začiatok podujatia: **9.30 hod.**