

lidských ideálů, k nimž celé lidstvo, nuceno svou přirozeností, směřuje jako k nejvyšším všelidským hodnotám, Váross nedospěl. A přece jen na stanovení těchto ideálů metodou vědeckou lze postavit objektivní stupnici a systém hodnot co do výše. Váross naopak takový pevný systém hodnot pod vlivem Messerovým odmítá; činí tak proto, že má, stejně jako Messer, na mysli pouze idealistické spekulativní systémy.

Druhý díl mých problémů hodnoty bohužel nevyšel, řešení svrchu zmíněných problémů je naznačeno pouze v mých drobnějších pracích a Városovi nelze vytykat, že k nim nepřihlédl.

U Várose se též nikde nedočteme, že existují tři nesouměřitelná kritéria hodnoty. Vedle základního kritéria, tj. výše hodnoty, existují ještě dvě kritéria: extenzity a intenzity hodnot, která jsou s prvým nesouměřitelná. Nelze např. objektivně rozhodnout, co je hodnotnější: zda vědecká nebo umělecká sláva, či zdraví.

Plně nutno naopak s Városem souhlasit v jeho popírání axiologického monismu, tj. redukování všech hodnot na společného jmenovatele — na slast (164). Váross správně uvádí ve shodě s Pfändrem, že mnohé naše záměry sledují docela jiný cíl než slast. Právě tak užitečnost nebývá vždy motivem jednání (189). Poznání a hodnocení Váross správně označuje za akty kognitivní (171). Psychologicky věrně objasňuje, jak hodnotící postoje mohou bránit objektivnímu poznání. Správně chápe též jedinečnost a neopakovatelnost hodnocení. Városovi je nutno dát zcela za pravdu, že každý předmět poznání vyžaduje aplikování postupu jemu přiměřeného (222), a že je nesprávné se domnívat, že mezi kvantifikovatelností a vědeckostí je přímá úměrnost. Úsilí zmocňovat se šíře kvalit postupy kvantitativními má oprávněnost jen relativní. Takový postup může být jen pomocný a nestačí k postihnutí podstatných specificky kvalitativních jevů.

Proti Heydemu má Váross nepochybně pravdu, že existují normy individuální a že člověk si může sám poručit. Správné je i Városovo tvrzení, že hodnotící soudy jsou syntetické, protože stanoví reálný vztah k našim tendencím a ten v objektech přímo obsažen není.

Nelze tu zachytit všechny Városovy myšlenky, které jsou pro axiologii přínosem. To, že mám proti Városovým názorům některé námítky, neznamená, že bych jeho práci vůbec necenil. Jeho polemika proti mému stanovisku vedla mne také k novému jeho promýšlení a posléze k pevnému přesvědčení o jeho správnosti. Városova kniha je podnětná a mohla by vést k plodné diskusi o axiologických problémech, u nás tak dlouho zanedbávaných.

Blahoslav Zbořil

*Igor Hrušovský: Probleme der Philosophie; vyd. SAV, Bratislava 1970, 216 str.; Problémy filozofie; Obzor, Bratislava 1970, 136 stran.*

Publikaci obou nových knih I. Hrušovského je možno a třeba z mnohých důvodů (shrňme je v závěru recenze) vřele přivítat.

Musíme nejdříve zdůvodnit, proč o obou knihách píšeme jen jednu recenzi. Německá podoba knihy totiž není „jenom“ překladem verze slovenské. Na druhě straně však obsahové rozdíly mezi oběma knížkami nejsou příliš velké. Ponecháme-li stranou rozdíly spíše formálního rázu (německá verze je opatřena jmenným rejstříkem, v německé verzi je résumé v jazyce francouzském, ve slovenské v jazyce slovenském, slovo „kontext“ ze str. 84 slovenské verze je na str. 136 německé verze zjevně chybně přeloženo jako „Kontakt“ atd. atp.), pak zjistíme, že existuje celkem třináct významnějších rozdílů mezi nimi.

Především — struktura kapitol i podkapitol obou knih je v podstatě stejná, ovšem až na to, že — ve slovenské verzi je v 11. kapitole navíc podkapitola s nadpisem *Filozofia ako výsledok dejinnofudskej praxe* (s odkazem na poslední práce J. Zeleného). Ve třech případech — vždy v rozsahu 9—21 řádků — nalézáme ve slovenské verzi text, který v německé verzi chybí (o praxi v marxistické filosofii, proti fetišistickému operování s filosofickými pojmy s odkazem na „jistého sovětského filosofa“, E. Filovou a T. Münze a v posledním odstavci celé knihy souhrnně o autorově dialektickostrukturálním hledisku jako o principu — s dvojitým odkazem na názor M. Krále). V sedmi případech — vždy v rozsahu 3—10 řádků — jde o text, a kterým se shledáváme v německé verzi, nikoli však ve verzi slovenské (podrobnější interpretace Tondlovy kritiky mentality kultu, o tlaku na ideologické obory, proti prosazování momentálních ideologických a taktických hledisek ve filosofii, odsudek jednostranného služebného poslání filosofie, o ztrátě svobody konkrétních lidí tam, kde ztrácejí kontrolu nad existující společností, o demokratizaci společnosti až k její skutečné samosprávě, o modelech socialismu). Konečně pak k významnějším rozdílům patří, že v německé verzi se dvakrát jmenovitě odkazuje na Kosíkovo stanovisko a jednou na myšlenku Kolakowského, kdežto

ve slovenské verzi je v těchto případech buď nejmenovitý odkaz, nebo pouhá interpretace příslušného stanoviska či myšlenky.

Obě knihy je tedy možno recenzovat najednou (v jedné, jediné recenzi), protože s výjimkou uvedených rozdílů jde o knihy shodné, čili v podstatě jde o jednu a tutéž knihu.

Autor se ve dvanácti kapitolách své knihy obírá bytím a podstatou, kauzálním a dialektickým determinismem, strukturací reality, specifickými vlastnostmi biosféry, imanentním vývojem, logikou a empirií, dialektikou poznání, vědeckým poznáním, estetikou a gnoseologií, epochálními mentálními iniciativami, předmětem a vývojovou dialektikou filosofie, integritou tvorby a dezalienací. Už z tohoto výčtu názvů jednotlivých kapitol (v recenzovaných knihách jsou ovšem tyto názvy v nominativě a očíslovány) je zjevné, že autor v tomto svém novém dvojčlenném svazku podává koncizní obraz, skutečný přehled stěžejních myšlenek celého svého dosavadního díla.

Už nejednou byla vyzvednuta velká podnětnost filosofických prací I. Hrušovského (srovnej např. Filosofický časopis (CSAV, 1967, 2, str. 177—188). V této recenzi bychom se chtěli zamyslet nad některými vybranými, vskutku živými problémy, zvláště pak nad těmi, jejichž formulace v recenzovaných knihách přímo provokuje k zaujetí jiného stanoviska. Stanovený rozsah recenze nám však bohužel nedovolil takové rozvinutí všech zvolených problémů, jaké by bylo žádoucí. Budeme muset leckdy pouze vyslovit či jenom naznačit nesouhlas bez uvedení veškeré (někdy dokonce jakékoli) přesvědčivé argumentace.

I. Hrušovský sice není krajně empiricky, tedy empiristicky orientovaný filosof, přece jen však klade poněkud jednostranný důraz na empirii, pojímanou zjevně (explicitně se o tom nikde nepojednává) především jako smyslová zkušenost, a ovšem také jako zaměření na jednotlivé, na jednotlivý vztah, hlavně ve struktuře, na jednotlivou vlastnost apod. Pro něho je realita či skutečnost prakticky vždy empirická. Z toho důvodu je „ontologická podstata skutečnosti... posílnutelná i ba empiricky výrokmi“ (16, 24; pokud jsou dále v závorce uvedena dvě čísla, prvé bude vždy odkazem na slovenskou verzi knihy, druhé na německou). Tím, že substantní kategorie určujeme blíže kategoriemi atributivními, není ještě řečeno, že v jsoucnu existující podstaty (relativně stále věci) jsou redukovatelné jen na své vztahy a vlastnosti. Nejsou ani jenom strukturou či systémem vztahů určitého stupně (něčím takovým jsou v podstatě pouze pro speciální vědy); jsou také dialektickými celky či totalitami (to hlavně pro filosofii). Autor připomíná a nekrůtí, ani nijak jinak nekomentuje názor filosofů Vídeňského kroužku, že tautologický charakter logiky vylučuje možnost racionalismu, tj. možnost vyvozování nových konkrétních poznatků holými logickými operacemi (56, 91). Jenže to je příliš úzké pojetí racionalismu. Je-li naše filosofie empiricko-racionální filosofii praxe, pak to znamená, že počítá také s tzv. relativně apriorními poznatky (viz sborník K metodologii experimentálních věd, Praha 1959, str. 251), že konkrétnost poznatků pojmá také ve smyslu jejich myšlenkové, nejen empirické konkrétnosti, a především že klade velký důraz na úlohu praxe nejen v pojetí poznávacího procesu, ale jako na ontotvorný jev, jako na nejvýznamnější formu sebe sama stále rozvíjejícího lidského bytí. Nemůžeme se ubránit dojmu, že strukturálně dynamické pojetí *podstaty* v Hrušovského dílech publikovaných v šedesátých letech bylo důsledněji dialektické, než je pojetí vyložené v recenzovaných knihách.

Rozlišení problematiky nezávislosti bytí jako otázky *jen* gnoseologické od problému povahy bytí jako otázky rovněž *jenom* ontologické (12, 19) je málo přesvědčivé. Všechno, co autor uvádí jako důkaz gnoseologického charakteru prvé z nich, je dokladem o nevyhnutelné existenci gnoseologických aspektů každého ontologického problému a současně o neudržitelnosti (už od dob Kantových) takové nedialektické ontologie, která tyto aspekty nebere v úvahu. To je proton pseudos všech předmarxistických a nemarkistických ontologií a metafyzik, tedy i materialistických (u idealistických patří ovšem jejich idealismus k jádru tohoto jejich základního omylu). Opačně to platí i o gnoseologii, která — pojmá-li se důsledně dialekticky — nemůže nemít své aspekty ontologické. Marxisticko-leninský filosof může jen kriticky přistupovat k názoru, že věty trans-empirické metafyziky nemají žádný kognitivní význam (R. Carnap) a že není jiného poznání než poznání empirickostrukturálního. To druhé platí v hrubých rysech o speciálních vědách, i když i tam v některých fázích vědeckého poznání je nutná předempirická racionalita; fyzik L. Boltzmann na přelomu minulého a našeho století psal např. o nutnosti předempirických východisek pro budování vědeckých hypotéz. Současný empiristický myslitel W. P. Alston je k větám metafyziky (on by za metafyziku považoval i dialektikomaterialistickou ontologii, kdyby ji znal) přece jen tolerantnější než Carnap (srovnej jeho Filosofii jazyka, 1964, str. 82; jiná věc, s níž nelze souhlasit, je, že stejně tolerantní je k větám všech metafyzik bez rozdílů, dokonce i k větám teologickým).

Domníváme se, že autorovi se nepodařilo ve 4. kapitole konkrétněji zdůvodnit, proč „pojem totality možno korektně a adekvátně používať iba v biotickej oblasti v širokom zmysle“,

jak to přislíbil v závěru 3. kapitoly (rozuměj v úvahách a v poznámkách o této oblasti; 38 a d., 60 a d.). Nemohlo se to podařit, protože přístup k abiotické oblasti jako k celku či k celkům, tedy jako k dialektické totalitě či k dialektickým totalitám je natolik oprávněn, nakolik se i tato oblast vyvíjí dialekticky. Dialektiku nelze bez negativních důsledků pro filosofické uvažování redukovat na *hledisko totality*, nelze je však z dialektiky — ani z dialektiky neživé přírody — vyloučit. *Veškerá* skutečnost není jen dialekticky protikladná (45, 72), ale jako objekt filosofických úvah je dialektickým celkem či totalitou, popř. souborem nebo strukturou dialektických totalit. Jiná věc je, že k neživé přírodě nepřístupují přílušné exaktní přírodní vědy ani jako k dialektické totalitě, ani jako k souboru takových totalit. Domníváme se, že eliminace jednoho z centrálních určení dialektiky z abiotické sféry je dialektikou nedůsledností připomínající obdobnou nedůslednost existencialistického dialektika J. P. Sartra. (U něho jde ovšem o nedůslednost výraznější a jednoznačnější.)

Rozlišování kauzálního a dialektického determinismu (6, 9; 21 a d., 31 a d.), pokud by implikovalo připuštění existence takových kauzálních souvislostí v objektivní realitě, které nejsou současně dialektické, by nebylo plodné. Jiné je, že v dějinách filosofie i v myšlení některých speciálních vědců se často operuje s různými koncepcemi nedialektické kauzality, a to někdy celkem funkčně. Dialektické pojetí kauzality (u I. Hrušovského: její široké pojetí) není však zase tak široké, aby bylo ztotožnitelné s totalitou vývojového, deterministicky orientovaného procesu; je jenom jednou ze stránek tohoto procesu. Autor píše o kauzalitě jako o pojmu či *kategorií*, jindy jako o *zákonu* a někdy dokonce jako o *principu*. V naší filosofii je prospěšné tyto tři typy jevů rozlišovat.

Více než problematické se zdá být tvrzení, že s typickými vývojovými jevy je možno se setkat jen v biosféře (46, 76), i když jsou v ní jistě nevýraznější, protože probíhají nerovnatelně rychleji než v neživé přírodě. Kdyby měl autor beze zbytku pravdu, pak by se z neživé přírody na určitém jejím vývojovém stupni nemohly vyvinout elementární formy života a z ní pak celá biosféra. O „*imanentním* vývoji“ v autorově pojetí to ovšem platí ex definitione.

K velkým kladům filosofických prací I. Hrušovského patří odjakživa jeho úvahy o dialektické logice. V této knize dosáhly vyššího stupně hlavně proto, že se v nich autor jednoznačně distancoval od pokusů formalizovat tuto typickou filosofickou disciplínu; zdůraznil totiž, že je neformalizovatelná. Je ovšem problém, zda je plodné pojímat její obsahnost tak široce, že se prakticky ztotožňuje s marxisticko-leninskou filosofií, tedy s vědou o zákonech veškerého pohybu a utváření (8, 11; na toto pojetí, v Sovětském svazu ojedinelé, byl ochoten už v r. 1959 „v zájmu jednoty“ rezignovat i jeho hlavní obhájce V. I. Čerkesov). Podle našeho názoru nezkoumá dialektická logika rozporný pohyb veškeré skutečnosti (57, 93), ale jen dialektickou myšlenkovou reprodukci veškeré skutečnosti, hlavně pak rozpracovává svou svébytnou metodologii (dialektikologickou metodologii). Autor má pravdu, když pochybuje o možnosti Rogovského směrové logiky postihnout podstatu rozpornosti pohybu; žádná formální logika se nemůže k této podstatě se zdarem ani přiblížit, což ovšem není její nedostatek, ale spíše klad, že je prostě něčím zcela jiným, co může proto úspěšně plnit své specifické, nefilosofické funkce. Filosofickoteoretická rekonstrukce rozpornosti pohybu (v totalitě jejich podstatných určení) se však nevyčerpává ani vytyčováním rozdílů mezi matematickou a fyzikální geometrií a mezi časovým bodem a časovým úsekem, i když i k nim je žádoucí přihlížet při interpretaci známého hegelovsko-engelsovského výroku o podstatě rozpornosti pohybu.

I. Hrušovský má pravdu, když tvrdí, že s absolutností poznatků (rozuměj: nedialekticky pojímanou) není žádná věda slučitelná (75–76, 122–123). Považuje však autor opravdu za neplošné akceptovat dialektickou koncepci absolutnosti, tedy také absolutnosti poznání?

Věta „*tzv. umelecké poznání je nezmysel*“ (80, 131; v německé verzi je „*künstlerische Erkenntnis*“ v úvozovkách, což je přesnější) je příliš krajní a autor ji na dalších řádcích a v dalších odstavcích v podstatě sám vyvrátil. Má ovšem pravdu, že redukce umění na umelecké poznání (to, myslím, chtějí vyjádřit ty úvozovky v německé verzi) něčím takovým opravdu je.

Existují dva hlavní důvody, proč je možno a třeba novou knihu Igora Hrušovského v obou jejích podobách všele přivítat. Především proto, že je nejkonciznějším přehledem celého dosavadního filosofova díla, a za druhé proto, že právě ve své konciznosti je neobyčejně podnětná, přímo provokující k diskusi. To druhé patří v každé skutečné filosofické práci vždy k tomu nejceněnějšímu.

Svámi diskusními připomínkami jsme v žádném případě nemínili zpochybňovat vysokou hodnotu autorových filosofických myšlenek jako takových. Chtěli jsme naopak vyzvednout jejich velkou filosofickou relevanci.