

Tošenovský, Ludvík

**[Kosík, Karel. Dialektika konkrétního: (studie o problematice člověka a světa)]**

*Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. B, Řada filozofická.*  
1965, vol. 14, iss. B12, pp. [75]-79

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/106430>

Access Date: 16. 02. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

## RECENZE A REFERÁTY

*Karel Kosík, Dialektika konkrétního (Studie o problematice člověka a světa). NČSAV, Praha 1963, 192 str.*

Stěží by se našel někdo, kdo by chtěl dokazovat, že v naší soudobé československé společnosti je význam filosofie pro život člověka plně doceňován. Filosofické práce z pera současných autorů zůstávají širšími kruhy naší veřejnosti prakticky nepovšimnuty, jejich ohlas bývá nepatrný.

K radosti každého filosofa, jemuž jde skutečně o to, aby se filosofie v našem životě stala tím, čím by měla být, existuje od roku 1963 jediná nesporná výjimka z tohoto povšechně pravdivého zjištění. Je jí stále rostoucí zájem humanisticky vzdělaných čtenářů o Kosíkovo Dialektiku konkrétního. Základní příčinu tohoto zájmu je třeba spatřovat v tom, že jde o knihu nekonvenční, která tvořivě, i když také sporným způsobem rozpracovává svou problematiku. To, že jako první to konstatovaly naše nejvýznamnější kulturní týdeníky, je projevem velké pozornosti, již se tato kniha těší mezi kulturními pracovníky, zvláště spisovateli. A přitom není Kosíkův způsob filosofování prost jisté esoteričnosti; zdá se, že v určité náročnosti jeho úvah vidí někteří čtenáři jakousi předběžnou záruku jejich hloubky. O hluboké myšlenky v této knize také většinou opravdu jde, třebaže mnohé z nich jsou současně velmi problematické.

Autor nazval svou knihu v podtitulu studii o problematice člověka a světa.<sup>1</sup> Už z toho je zjevné, že jde o dílo z řady knižních a časopiseckých prací, které patří do širokého humanizujícího proudu soudobé české filosofie. A je třeba a možno konstatovat, že Kosíkova kniha představuje zatím vrchol tohoto proudu jak co do promyšlenosti svých závěrů, tak co do šíře svého záběru, svého předmětu zkoumání. Z toho důvodu nemůže žádná jediná recenze dost dobře diskutovat o všech rozvinutých nebo jen naznačených otázkách. Autor této recenze má pak k zúžení svého pohledu na recenzovanou knihu, a tedy také k určitému výběru jen některých problémů, na něž se chce zaměřit, svůj zvláštní důvod. I když totiž se zájmem sleduje všechno, co o otázkách člověka v dnešním světě bylo u nás v poslední době napsáno, přistupuje vždy k těmto otázkám především z hlediska současného stavu gnoseologie, a nikoliv jako autor prací zařaditelných do zmíněného proudu.

Pohled na řešenou problematiku pod zorným úhlem marxistické gnoseologie je plně oprávněn. Autor této recenze vychází za prvé z toho, že poznání i s funkcemi praxe v něm obsaženými a dialektika myšlení, tedy to, co studuje a co má v úmyslu studovat i v budoucnu, jsou ve své podstatě sice procesy celospolečenského charakteru, ale jako takové existují pouze v dialektické jednotě s poznáváním, aktivitou a myšlením člověka jako jednotlivce. (Platí to ovšem také naopak. Individuální poznání, aktivita a myšlení existují též pouze v dialektické jednotě s uvedenými celospolečenskými procesy. Oboustranná souvislost mezi nimi je přitom determinována mnoha dalšími faktory nejen společenskými a individuálními, ale také skupinovými — rodinnými, třídními, národními apod.) Za druhé je pak takový pohled oprávněn také proto, že problematika převážně ontologického charakteru, o níž v recenzované knize na prvním místě jde, neoddělitelně souvisí s gnoseologií, čehož si je autor této knihy zjevně dobře vědom; pravdivá teorie poznání je zase nemyslitelná bez svého hluboce pojatého aspektu ontologického.

V této recenzi se proto chceme zaměřit hlavně na diskusi (místy až polemického charakteru) o některých z těch otázek, které představují gnoseologickou a dialektickologickou stránku řešené problematiky.

Živý nerv celé studie je třeba hledat v pojetí skutečnosti. Lidská skutečnost se pojímá jako utváření; praxe ve významu veškeré lidské činnosti se považuje za sféru lidského bytí.<sup>2</sup> Pro tuto velmi široké pojetí praxe v ontologické rovině možno uvádět některé důvody, např. vzrůstající úlohu vědy ve společnosti (ovšem věda jako společenská instituce napomáhající při

využívání svých objevů v praxi není totéž co věda jako poznání, jako systém poznatků). V každém případě je však nepochopitelné, proč autor kategoricky prohlašuje, že praxe „není praktickou činností na rozdíl od teoretizování, nýbrž je určením lidského bytí jako utváření skutečnosti“.<sup>3</sup> Proti takovému názoru existuje tato závažná námitka v podobě nikým dosud nezodpovězené a negativně, myslím, ani nezodpověditelné otázky. Je-li praxe určením lidského bytí jako utváření skutečnosti,<sup>4</sup> čili je-li tímto určením v rovině ontologické, proč by současně nemohla být v rovině gnoseologické něčím, co se liší od teoretizování, a proč by v dialektikologické rovině nemohl existovat k pojmu praxe dialekticky kontrární pojem teorie? Kdyby nemohl, bylo by to v rozporu s tím, že v rovině každé materialistické gnoseologie musí jít o velmi výrazný rozdíl mezi nimi, nemá-li dojít k setření materialistického charakteru samého základu této gnoseologie. Dokonce nelze nevidět, že také v rovině jsoucna jde o dvě kvality, že ani v této rovině nelze házet do stejného pytle např. politicko-ekonomickou teorií a společenskou výrobu.<sup>5</sup> V obou případech jde sice o činnost, ale prvá je činností převážně psychického charakteru, kdežto druhá představuje v podstatě materiální praktickou činnost.

Takové nedostatečně diferencované pojetí skutečnosti, činnosti, praxe apod. můžeme považovat za pseudokonkrétní; to přece není a nemůže být konkrétní totalita. Je nesporné, že autor záslužně připomněl některé subjektivní stránky praxe (str. 154, 156). Nicméně přitom nějak zastřel svou absolutizací kategorie praxe nespornou pravdu, že výtvoři lidské praktické činnosti, jsouc jednou vytvořeny, existují nezávisle na vědomí nejen ostatních lidí, ale samých svých tvůrců.

U skutečnosti se sice nepopírají existenciální momenty, avšak jednostranným důrazem na utváření lidské skutečnosti, na pojetí praxe jako základní sféry společenského bytí autor téměř úplně zatláčil do pozadí nesporný fakt, že objektivní realita včetně jejích materiálně praktických aspektů je natolik nezávislá na vědomí, že může být tímto vědomím odrážena, poznávána. Taková jednostrannost zbytečně nahrává tomistickému kritikovi marxismu J. Hommesovi, který tvrdí, že objektivnost předmětného světa jako nezávislost na člověku je fakticky v marxismu negována tezí, že předmětný svět je pouze ztělesněním praktické činnosti.<sup>6</sup> Pouze nedialektický pohled na vztah materiálně praktických a dynamických aspektů lidské skutečnosti včetně jejího poznání na jedné straně a nedialektické pojetí podstaty procesu odrážení této skutečnosti na straně druhé je něčím vzájemně se vylučujícím.<sup>7</sup> Z toho důvodu nelze akceptovat jisté podcenění dialektické teorie odrazu, i když je pochopitelný autorův nepřímý despekt k její mechanické variantě.

Autor se zmiňuje o odrazu či snímku jen zřídka, a to občas ještě v uvozovkách.<sup>8</sup> Co však obzvlášť jednoznačně dokazuje autorovo nedocnění dialektické teorie odrazu, je význam, který téměř výlučně připisuje *pravdě*. Autor totiž o ní nejčastěji píše jako o nalézající se v podstatě věci, jako o pravdě bytí, světa, skutečnosti apod. (str. 13, 51, 54, 69, 121). O lidských dějinách uvažuje především jako o *děni pravdy* (str. 17; ve skutečnosti jsou především materiálním procesem neutrálním z hlediska pravdivosti, i když jsou také dějinami pravdy, dějinami pravdivého poznávání světa). Ve všech těchto případech se pravda nepojímá v soulaďu s materialistickými teoriemi poznání jako vlastnost poznání nebo jako poznatek či poznatky mající tuto vlastnost, ale spíše jako živá podstata skutečnosti, té skutečnosti, která je především hmotná; souvisí to asi také s essayistickým charakterem některých z uvedených míst knihy. Dvojznačný je též pojem „pravda praxe“. Jeden z důvodů, proč je třeba rozlišovat mezi činností převážně psychického charakteru a materiálně praktickou činností spočívá v tom, že u první jde skutečně o pravdu, u podstaty druhé však nikoliv. O pravdu jde proto ve filosofii, v uměleckém tvůrčím procesu apod. (str. 96, 118), ale pravda není vlastností žádné materiální činnosti. Jenom natolik, nakolik i v této činnosti plní poznání své funkce, je toto poznání pravdivé. (Nepravdivé poznání plní tyto své funkce velmi nedokonale.) Hmotné rezultáty materiálně praktické činnosti nejsou také pravdami, i když jsou v nich zpřemětněny výsledky poznávací činnosti. Obvykle se uvažuje pouze o pravdě materiálních rezultátů umělecké činnosti — o pravdě uměleckých děl, protože obrazotvorná a myšlenková činnost patří k nejpodstatnějším složkám jejich obsahu. Umělecké představy a myšlenky z díla skutečného umělce bývají právem považovány za pravdy.

Nedocnění teorie dialekticky pojmávaného odrazu je krokem zpět. Přece nelze kritiku pseudokonkrétní dogmatické interpretace leninské teorie odrazu dovadět až k negaci *materialisticko-dialektických* a *materialisticko-gnoseologických* momentů naší filosofie. Ostatně nelze ani téměř úplným mlčením o Leninovi<sup>9</sup> obházet skutečnost, že Lenin byl nejen filosofem-scientistou v tom nejlepší smyslu, ale také velkým marxistickým humanistou a humanizujícím myslitelem. Nedá se to sice jednoznačně dokázat rozбором jeho nejnámějších filosofických spisů, vyplývá to však zcela jednoznačně z celého jeho literárního, a nejen literárního díla.

Koskova Dialektika konkrétního je ve své podstatě zaměřena proti dogmatickému způsobu filosofování. Boj proti pseudokonkrétnosti je však pojat ještě šířeji jako boj proti nepravdě ve filosofii. Z pozic autorova pojetí konkrétní totality (str. 27—44), z hlediska jeho pojetí vztahu mezi podstatou a jevem (str. 13), vývoje (str. 24) a vůbec z plného docenění (dokonce jistého přecenění) myšlenkové konkrétnosti skutečných filosofických poznatků se jeví jako poněkud nedůsledné autorovo kladné hodnocení zásluh pozitivismu vídeňské školy o destrukci pseudokonkrétnosti (str. 24, pozn. 8). Interpretace jednoho Neurathova názoru nedokazuje ani to, že Neurath si takové zásluhy získal celým svým dílem, ani to (samozřejmě v míře ještě menší), že takové zásluhy má vídeňský pozitivismus ve svém celku (od Macha až po empirický a logický pozitivismus). Především pro antifilosofické, nejen tedy pro antihumanizující názory je nutno jej důrazně odmítnout, zvláště pak tzv. pozitivistický fyzikalismus (str. 21). Ten je nejen teoretickým posvěcením manipulantského přístupu k člověku a ke společnosti vůbec, ale také redukcionismem převádějícím veškeré vědění včetně filosofického na fyziku. Ostatně překonávání pseudokonkrétnosti ve filosofii je proces prohlubování pravdy ve filosofii cestou boje názorů, což platí o filosofii vůbec a o marxistické filosofii zvlášť. Platí to jak o jejím vztahu k filosofii nemarxistické, tak o vzájemných vztazích mezi jednotlivými jejími proudy a liniemi i mezi jednotlivými stoupenci těchto proudů a linií.

Autor přesvědčivě ukazuje, že kategorie a představy „běžného myšlení“ bývají rozdílné a často velmi protichůdné zákonu jevu, struktuře věci či vnitřnímu podstatnému jádru a jemu odpovídajícímu pojmu; příspěvkem k boji proti pseudokonkrétnosti však není, jestliže autor tuto nespornou pravdu v závorce doplňuje tvrzením, že zmíněné kategorie a představy jsou pouze z „barbarského zvyku“ považovány za pojmy (str. 10). Existuje přece nejen pojem jako odraz podstatného a obecného z jádra, ze struktury věci, ale také pojem jako odraz podstatného a obecného ze „slupky“, z obalu, tj. z jevové stránky věci. Pochopitelně jde zde o nižší řád podstatnosti a většinou i nižší stupeň obecnosti. U druhého typu jde přece také o pojmy. Spíše to nejsou kategorie, protože se nejedná o ten druh pojmů, které tvoří určitý promyšlený systém, i když systém otevřený a stále se vyvíjející, jak tomu je, resp. má být u kategorií filosofických a jak tomu bývá u kategorií jednotlivých speciálních věd.

Před třemi až čtyřmi lety jsme považovali za nutné ukázat na dvě nebezpečí, která byla obsažena v požadavku „konkrétní totality“ v historicko-filosofickém zkoumání, jak jej autor vytyčil v jedné své starší práci.<sup>10</sup> Je možno konstatovat, že autor v recenzované knize pojal konkrétní totalitu v duchu dialektickologického principu subordinace, a že ji tedy výrazně diferencoval od koncepcí připomínajících „teorii faktorů“ (str. 74—81). V podstatě se vyhnul i druhému nebezpečí, totiž iluzi, že v našem poznání existuje v rámci nesporného úsilí dialektiky „uchopit“ věc samu (str. 14) možností postihnout nejen podstatné, ale také *veškeré* jevové, specifické, jednotlivé až jedinečné z poznávaného předmětu a jeho vztahů k předmětům jiným.

Naproti tomu autorovo pojetí postupů našeho poznání (1) od konkrétního k abstraktnímu a (2) od abstraktního ke konkrétnímu je vnitřně rozporné. Analýza Marxova pojetí „zkoumání“ a „výkladu“ (podání, explikace) budí spíše dojem jistého přecenění prvního z obou uvedených postupů (str. 26—27). Charakteristika dialektického myšlení zase naopak připomíná Iljenkovovo<sup>11</sup> přecenění druhého z uvedených postupů (str. 34). Druhý sice představuje převážně dialektickologický aspekt, kdežto první v podstatě aspekt gnoseologický. Dialektické jsou však oba, v obou — i když v různých proporcích — je přítomno dialektické myšlení, jde-li o postupy skutečně pravdivého poznání.

Důraz na dialektičnost myšlení patří ovšem jinak k nesporným kladům autorových vývodů. Někdy však působí poněkud formalisticky a duchaplnicky přílišné hromadění inverzních vazeb a obrátů (str. 165). Je možno jen souhlasit s autorovým vytyčením základních rysů dialektického rozumu,<sup>12</sup> jimiž se tento rozum liší od rozumu diskurzivního (str. 74).

Hluboce pravdivé je také zjištění, že dialektický rozum, tj. v podstatě moderní dialektika, dobývá postupně pro člověka, a tím pro racionálně široké oblasti, které metafyzický rozum považoval za výlučnou doménu iracionalismu, např. oblast lidských hodnot (str. 72—73). Boj proti iracionalismu nelze však dost dobře vést formou vkládání racionálního obsahu do typicky iracionalistických kategorií, jako je mystika, medium a inkarnace (str. 124, 133, 141, 144).

Myšlenkové konkrétní pravdivost poznatků formulovaných v souladu se zákonem dialektické rozpornosti myšlení, což se zdá být těm, kdož absolutizují platnost formálně logických zákonů, něčím iracionálním v marxismu, je dnes již oblastí či jevem v podstatě získaným, vyzdobitým pro dialektické racionálně. A je pozoruhodné, že pouze pomocí kategorie totality, přesněji pomocí všeobecně konkrétního odrazu totality všech souvislostí, v nichž se vyvíjeji vnitřně protikladné stránky myšlenkově reprodukováného procesu, lze pochopit podstatu zmíněného dialektickologického zákona.<sup>13</sup>

Z hlediska metod filosofického poznávání, způsobů a cest objevování nových pravd ve filosofii je v knize pozoruhodný pokus marxisticky interpretovat takové kategorie jako „starost“, „obstarávání“, „každodennost“ aj. Zdá se však, že by bylo pro naši filosofii prospěšnější, kdyby byl někdo podal nejdříve důkladnou historicko-filosofickou analýzu těchto kategorií a příslušných filosofických soustav, v nichž tyto kategorie už dávno zdomácněly, a kdyby se teprve na jejím základě přikročilo k aplikacím těchto kategorií v takových úvahami, o jaké jde v Kosíkové knize. Občasné stručné polemické glosy v textu nebo hlavně v poznámkách tuto mezeru nemohly zaplnit. Pak by byla jistě i autorova kritika univerzální platnosti kategorie starosti pro dělníka i pro kapitalistu (str. 51–52) formulována výrazněji. Ostatně by se měly všechny tyto kategorie — většinou psychologizujícího charakteru — naplnit výsledky konkrétního rozboru podmínek, v nichž žije a bude žít člověk za socialismu.

Zajímavé je, že také autorův — filosoficky jinak podnětný a na názorech mnoha myslitelů poučený — rozbor takové tradičně marxistické kategorie, jako je „práce“, je poměrně dost ahistorický a málo dialektický (kolem str. 143). Rozlišení práce od tvůrčí činnosti je jistě výstižné, nelze však nevidět a přehlížet vyšší společenský smysl práce za socialismu, než jaký má a může mít práce, ba dokonce i tvůrčí činnost za kapitalismu a pro kapitalisty. Rozhodně mnohá domněle tvůrčí činnost není za socialismu něčím cennějším, než je ve své většině poctivá práce, třebaže je primárně motivována existenčně. Ostatně není málo příkladů, i když to jsou jen zárodky budoucího důsledně socialistického až komunistického vztahu k práci, kdy tato práce postupně přechází v tvůrčí činnost. Současně na různých úsecích tradičně tvůrčí činnosti klesá činnost mnohých lidí do polohy námezdní práce. Nejde jen o to, že docent filosofie pracuje, kdežto Aristoteles tvořil, ale také o to, že dnes leckterý vědecký pracovník „jenom“ pracuje, kdežto nejedem nadšený bojovník za nové ve výrobě (ovšem také v umění a ve vědě) opravdu tvoří, dobývá pro společnost skutečné poklady, čímž současně mění také sám sebe; v každém případě velmi výrazně přispívá ke společenskému pokroku.

Z hlediska metod filosofického poznání není bez zajímavosti autorova teze, že filosofie je především a nejprve tázání (str. 150). Každý speciální vědec, tím spíše filosof se musí skutečně „nejprve“ tázat. Je-li však filosofie také „především“ tázáním, to je více než sporné. I velmi hluboce formulované otázky naznačující už určité odpovědi jsou přece jen otázkami. Zvláště v těch liniích naší filosofie, které představují jednak jakýsi empirický (racionálně empirický), jednak racionální (empiricko-racionální) scientismus,<sup>14</sup> nelze ani zdaleka zůstat pouze u otázky. Ostatně ani v recenzované knize, v níž jsou celé nebo téměř celé odstavce otázek (str. 22, 118 aj.), přece jen převažují pozitivní odpovědi nad tvůrčím způsobem kladenými otázkami. Je ovšem autorovou zásluhou, že vysoce vyzvedává význam vytyčování problémů, protože ve filosofii více než kdekoli jinde je již dobře formulovaná otázka z velké části zárukou úspěšného řešení toho nebo onoho problému.

Náš rozbor některých gnoseologických a dialektikologických otázek, jichž se recenzovaná studie také dotýká a které podněcuje, ukázal, že v knize jsou mnohé hluboce pravdivé, současně však mnohé velmi sporné názory. Rozhodně hluboce pravdivé převažují všude tam, kde je autor bojovníkem za pravdu, nespokojeným s pseudokonkrétností filosofického poznání. Určitě však tomu tak není tam, kde je (v duchu svého tvrzení, že plnost života moderního člověka spočívá v tom, že žije ve více světech a systémech historických okolností a vztahů; str. 68) objektivisticky kontemplativní nebo málo kritický vůči myšlenkám oděným sice do dokonalé formy, které však jsou mnohdy ve své podstatě ještě pseudokonkrétnější než ty, proti nimž autor tak úspěšně bojuje.

<sup>1</sup> Autor recenzované knihy v první kapitole, která obsahuje relativně nejvíce gnoseologické problematiky, analyzuje kategorie pseudokonkrétnosti, konkrétní totality i jiné a vykládá své pojetí myšlenkové reprodukce skutečnosti. Druhá kapitola je věnována rozboru některých otázek každodenního života, rozumu a kultury, hlavně pak úlohy ekonomického faktoru v dějinách společnosti, především kultury, třetí pak filosofickým problémům politické ekonomie. V poslední kapitole se autor obírá jednak kategorií praxe, jednak na pozadí úvah o dějinách a svobodě zaujímá shrnujícím způsobem stanovisko k ústředním otázkám problematiky člověka a světa.

<sup>2</sup> Srovnej K. K o s í k, *Dialektika konkrétního*, str. 154.

<sup>3</sup> Tamtéž.

<sup>4</sup> Rozuměj pouze lidské skutečnosti. Kde se vzbuzuje dojem, že utváříme skutečnost vůbec,

- ty, veškerou skutečnost, jako např. nepřímou na str. 34, jde o nepřesnost, která je na mnoha dalších místech uvedena na pravou míru (srovnej str. 52, 154, 157, 172 ad.).
- <sup>5</sup> Na jednom místě autor tvrdí, že „člověk vytváří ekonomii a poezii jako výtvořiny lidské praxe“ (str. 82). Je si vědom rozdílu mezi ekonomikou a poezií, ale rozdíl mezi společenskou výrobou a ekonomickou teorií, mezi konsumpcí poezie obohacující život člověka a poezií jako uměleckou tvorbou mu, jak se zdá, buď uniká nebo k němu nepřihlíží.
- <sup>6</sup> Srovnej J. H o m e s, *Der technische Eros*, Freiburg 1955, Kap. 1–2. Interpretováno podle J. J a n o u š k a, *Praxe a poznání*, NPL, Praha 1963, str. 47.
- <sup>7</sup> Srovnej Janouškovu interpretaci kritiky marxismu z knihy M. G. L a n g e, *Marxismus-Leninismus-Stalinismus*, Stuttgart 1955, a Janouškovu polemiku s touto kritikou; tamtéž (viz J a n o u š e k v pozn. 6), str. 48–49.
- <sup>8</sup> Srovnej K. K o s í k, *Dialektika konkrétního*, str. 22, 86, 116. Při četbě autorovy charakteristiky Marxova Kapitálu jako odyssey by neinformovaný čtenář mohl nabýt dojmu, že toto Marxovo dílo není v prvé řadě poznáním, dialektickým odrazem kapitalistické skutečnosti, její předhistorie a historie jejího vývoje asi do poloviny minulého století, ale především něčím jiným, čím ovšem do jisté míry také je. Srovnej tamtéž, str. 126–128.
- <sup>9</sup> O L e n i n o v i jsou v recenzované knize nepodstatné zmínky na str. 32, 92, 122.
- <sup>10</sup> Srovnej K. K o s í k, *Dějiny filosofie jako filosofie* v konferenčním protokolu *Filosofie v dějinách českého národa*, NCSAV, 1958, str. 20, a L. T o š e n o v s k ý, *O konkrétnosti filosofických pravd*, *Filosof. čas. ČSAV*, 1961, 4, str. 540, pozn. 37.
- <sup>11</sup> Srovnej tamtéž, str. 541–545.
- <sup>12</sup> K tomu srovnej P. V. K o p n i n, *Rassudok i razum i ich funkcii v poznanii*, *Vopr. filosofii*, 1963, 4, str. 64 ad.
- <sup>13</sup> Srovnej L. T o š e n o v s k ý, *O zákonech materialistické dialektiky, jako logiky*, kap. 3, *SPFFBU*, G 8 (1964).
- <sup>14</sup> Ne každý scientismus je zavrženíhodný a druhou stránkou toho, čeho prvou stránkou je machiavellismus; srovnej K. K o s í k, *Dialektika konkrétního*, str. 153. Rozdíl mezi scientistickým a humanizujícím proudem je třeba hledat především v rozdílnosti předmětů jejich zkoumání, i když jsou také zjištělné jisté metodologické rozdíly mezi nimi. Nelze též zapominat na to, že v naší filosofii opravdu objektivně existují uvedené dvě linie. Je pravda, že k dialektické jednotě empirických (racionálně empirických) a racionálních (empiricko-racionálních) stránek naší filosofie dospíváme na základě bezprostřední materiální praxe. Jenže z relativní autonomie filosofického poznání a pak rovněž z rozdílných poznávacích úkolů jednotlivých filosofů a vědecko-filosofických kolektivů vyplývá neoddiskutovatelný fakt, vztahující se hlavně na zmíněný scientistický proud, že těžiště bádání jedněch bude vždy v zevšeobecnování speciálně vědného poznání, kdežto těžiště jiných v analýze obecného, pokud je současně podstatné, a to vždy ve vztahu k tomu jednotlivému, s nímž přichází vývoj společnosti a vědy. Odtud nevyhnutelnost existence zmíněných dvou linií. Jde jen o to, aby mezi prvními (se sklonem k absolutizaci platnosti zákonů formální logiky) a druhými (ti více nebo méně doceňují význam dialektické logiky), stejně jako mezi stoupenci obou uvedených proudů, probíhala soudružská výměna názorů, aby vzájemně kritizovali své nedostatky. Věci rozhodně neprospívá netolerantní nevrzajivost, nabývající někdy dokonce podoby nechutných osobních invektiv a insinuačí.

Ludvík Tošenovský

Jaromír Janoušek, *Praxe a poznání*. NPL, Praha 1963, 256 str.

V monografii, rozvržené do čtyř kapitol (I. Marxistické pojetí praxe, II. Vztahy mezi praxí a poznáním, III. Úloha praxe v procesu poznání, IV. Praxe jako kritérium pravdivosti poznání), zabývá se autor ústředními otázkami gnoseologie.

Tematické zaměření na problémy teorie poznání je nesporně aktuální a užitečné. Stále intenzivnější využívání vědy v nejrozmanitějších oborech praxe socialistické společnosti, rozvoj techniky a vědy a její komunistická perspektiva si vyžadují řešit i řadu obecně metodologických a gnoseologických otázek. Gnoseologická tematika se tak v současné době stává obzvláště blízkou praktickému životu.

V první kapitole recenzované práce autor zejména vymezuje obsah a rozsah marxistického pojmu praxe a všimá si vzniku a vývoje tohoto pojmu. Zdůrazňuje mj., že marxistické pojetí praxe není záležitostí ryzí teorie, nýbrž že vzniklo na podkladě praxe, zobecněním společensko-historické praxe proletariátu. Nejzřejměji je analyzována výroba jako nejdůležitější součást praxe. Poukazuje se při tom na to, že charakter výrobní činnosti se podstatně změnil s vybu-