

Tošenovský, Ludvík

Na cestě za pravdou v gnoseologii

Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. G, Řada sociálněvědná. 1958, vol. 7, iss. G2, pp. [68]-82

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/111796>

Access Date: 20. 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.

LUDVÍK TOŠENOVSKÝ

NA CESTĚ ZA PRAVDOU V GNOSEOLOGII

Českoslovenští filosofičtí pracovníci jsou v současné době s to předkládat čtenářům daleko více původních prací, než tomu bylo v době nedávno minulé. Jedním z přesvědčivých dokladů pravdivosti tohoto tvrzení je téměř čtyřsetstránkový sborník *Otázek teorie poznání*.¹

Proti některým jiným sborníkům má tento sborník tu přednost, že přes různorodý materiál — autoři pracují s materiálem z estetiky, pedagogiky, logiky, psychologie aj. — je v pravém slova smyslu monothematický, neboť z různých stránek osvětluje některé důležité otázky *teorie poznání*.

Úkolem této diskusní stati není zevrubně zhodnotit zmíněný sborník, i když jde o to provést také jeho *stručné* hodnocení. Článek chce především diskutovat o sporných a chybně řešených otázkách. To je jeho hlavní úkol. Přitom různorodost materiálu a jistá svéráznost názorů jednotlivých autorů prakticky téměř vylučují takové zpracování problematiky sborníku, které by vycházelo z rozboru celkového stanoviska celého desetičlenného kolektivu autorů. Je tedy nutno pojednat o každé ze studií zvlášť. To však na druhé straně ze stejných důvodů a pro velký rozsah některých prací do sborníku zařazených nutí autora tohoto článku spojit se v některých případech pouze se stručnými kritickými glossami.

V úvodní stati Ladislava Tondla *O programu vědecké teorie poznání* se autoři hlásí k leninskému odkazu v této věci. Ladislav Tondl výslovně připomíná Leninův výčet oblastí, z nichž se má vytvořit *teorie poznání* (a dialektika).

Vidí celkem tyto tři složky svého programu: 1. protože *teorie poznání* je zobecněnou historií poznání, chtějí se autoři sborníku opírat o studium dějin filosofie, dějinného vývoje lidského vědění vůbec a vývoje jednotlivých věd zvlášť (přitom kladou důraz na studium vzniku a vývoje filosofických kategorií a studium metod vědecké práce); 2. druhou složku programu vidí v analýze předhistorie a vzniku lidského poznání, jakož i ve studiu vztahů ontogenese a fylogenese lidského poznání, a konečně 3. třetí složku svého programu spatřují ve vlastní analýze poznávacího procesu.

S tímto programem vědecké práce v teorii poznání je možno plně souhlasit. Zvláště je třeba přivítat druhou složku tohoto programu, protože některé názory Ladislava Tondla, zveřejněné v poslední době (konkrétně v jeho doslovu k českému vydání Garaudyho Materialistické teorie poznání, SNPL, 1957, str. 286—287, a v jeho populárním výkladu Základů teorie poznání, RP, 1956) budily dojem, že jejich autor nedoceňuje význam zevrubného studia jak předhistorie a vzniku lidského poznání, tak otázek fyziologického základu vývoje poznání pro gnoseologii. Budou-li se autoři sborníku i v budoucnu opírat také o ty vědecké disciplíny, které studují biogenesi, antropogenesi, psychologii dítěte apod., může to jen vést k dalšímu prohloubení jejich stanoviska při řešení různých gnoseologických otázek. Zdá se však, že se Ladislav Tondl dosud nezabavil jistého podceňování této složky jejich programu, když píše o antropogenesi a vzniku lidské psychiky jako o problémech, ležících „spíše na okraji zájmu teorie poznání“ (str. 10), místo aby vycházel z toho, že určité otázky vztahující se k problému antropogenese i k problému vzniku lidské psychiky musí tvořit přímo součást základů vědecké teorie poznání.

Jisté pochybnosti o tom, zda autoři správně chápou význam tvůrčí vědecké práce ve filosofii v naší současné společenské situaci, vzbuzují některé výroky v prvých dvou odstavcích stati (str. 5—6). Ladislav Tondl vedle stručné analýsy objektivních příčin známé stagnace v humanitních vědách a vedle velmi obecného vysvětlení, k čemu chtějí autoři přispět svým sborníkem, uvádí, že se „snaží jít ve stopách té vědy, která se nebála, která dovedla říci své »a přece«“ (str. 6). Všude tam, kde autoři říkají své „a přece“ v soulase se skutečností, se skutečnou vědeckou pravdou, je to jistě na místě. Avšak po jednostranném zdůraznění úlohy objektivních příčin a s přihlédnutím k některým pasážím sborníku

(viz dále) nemůže si být čtenář naprosto jednoznačně jist tím, proti komu a proti čemu chťejí někteří z autorů zamířit své „a přece“.

Některé ne zcela jasné a jednoznačné formulace z úvodní stati však nijak nemohou setřít a také nestírají tu skutečnost, že celý autorský kolektiv si vytyčil dobrý program své další vědecké práce v oblasti teorie poznání.

Svědčí o tom také první studie sborníku *Prvky smyslového nazírání ve světle učení I. P. Pavlova o dvou signálních soustavách*, kterou napsal Petr Olšanský.

Autor se nejprve obírá některými otázkami psychofysického problému, dále počítkem a v poslední kapitole vjemem.

Šlo mu hlavně o to, jak konkrétně je lidské smyslové vnímání doprovázeno pojmovým myšlením. Je myslím škoda, že se neobíral také představou, která tuto známou pravdu potvrzuje nejvýrazněji, a kde proto musí velmi plasticky vyniknout také všechny souvislosti mezi vnímáním a myšlením.

Své vývody opel autor o učení I. P. Pavlova o vztahu dvou signálních soustav. Na základě svého rozboru došel k závěru, že u počítků jde o jakousi zprostředkovanou „fysiologickou přípravu zákonitostí typických pro abstraktné myšlenkové procesy už v rámci smyslového nazírání“, kdežto „u vjemů(.) jde už o bezprostřední ovlivnění struktury smyslových dat abstraktním poznáním prostřednictvím struktury slovních označení“ (str. 40). Autorova analýsa některých souvislostí počítka a vjemu s myšlením, i když není ani zdaleka úplná (zato autor vidí řadu problémů, které čekají na své řešení), nevyvolá pravděpodobně zásadnějších námitek, snad kromě požadavku, aby autor upustil od tvrzení, že *všechny* stupně vývoje živé hmoty (hned od vzniku živé hmoty) jsou uzpůsobeny vytvářet počítky (str. 23). To je pochopitelně v rozporu se známým biologickým poznatkem, že teprve u mnohobuněčných organismů aspoň s nejelementárnější nervovou soustavou se vyvíjejí speciální strukturální útvary, jakési nejnižší vývojové formy receptorů, a že tedy teprve u těchto organismů lze mluvit o počítech. Jinak však možno mít proti jeho rozboru ústředního problému studie už jen ty výhrady, jež vyplývají z několika zásadních námitek proti některým jeho poznámkám k psychofysickému problému. Přejděme proto k těmto námátkám.

Vzhledem k tomu, jak autor charakterisuje na různých místech stati celkem oprávněně podstatu ideálního, psychického (např. str. 14, 15, 30 a inče) bylo by možno přehlédnout určitou autorovu nepřesnost, kdyby tato nepřesnost nebyla pravděpodobně jednou z příčin jeho, jak se zdá, zcela chybného pojetí materialistického monismu naší filosofie. Jde o závažnou část ze vstupní pasáže k celé stati, v níž se říká, že fyziologie vyšší nervové činnosti chápe přírodu v její jednotě, „projevující se v nekonečně mnoha rozličných formách, při čemž tak zvané ideální, psychické atp. jí představuje pouze jednu z těchto forem, podléhajících stejné objektivnímu zkoumání jako kterákoliv jiná forma h m o t y“ (str. 14; podtrhl L. T.).

V této myšlence jsou obsažena dvě nepravdivá tvrzení, jejichž nepravdivost zvláště ostře vynikne, spojíme-li si je s některými dalšími autorovými vývody.

Autor předně zde dovozuje, že fyziologie vyšší nervové činnosti chápe přírodu v její jednotě. O dvě stránky dále tvrdí, že marxistický monismus vystihuje kvalitativní rozrůzněnost přírody, neohraničenou rozrůzněnost základů všeho bytí — hmoty (při čemž zcela zbytečně a ovšem s jistými výhradami — označuje marxisty v tomto ohledu za „fenomenologické pluralisty“). Podle autora to vypadá tak, že jednotu světa chápe „fyziologie“, kdežto jeho kvalitativní rozrůzněnost filosofie. Ve skutečnosti však fyziologie — stejně jako každá jiná skutečná věda — přistupuje ke zkoumání svého speciálního předmětu až uvědoměle, ať bezděčně z dialektickomaterialistických posic, pojmácích svět nejen v jeho kvalitativní rozrůzněnosti, ale i v jeho dialektické jednotě. Nekonečné množství věcí, charakterizovatelných dialektickou jednotou jejich kvalitativních a kvantitativních určení, existuje rozrůzněno i spjatou v pevnou dialektickou jednotu, spočívající v materiálnosti všech jednolivých věcí.

A s tím souvisí druhé nepravdivé tvrzení citované these. Třebaže ne přímo, přesto však zcela nedvojsmyslně (mluví se tu totiž o psychickém jako o kterékoli jiné formě hmoty) autor považuje psychické za *formu hmoty*. Tento autorův názor se výrazně projevil v jeho úvahách, v nichž mu znemožnil pochopit složitost otázky neexistence substanciální odlišnosti mezi vědomím a nervovými procesy. Autor napsal, že „uvnitř lidského procesu poznání ... neexistuje *substanciální* odlišnost mezi vědomím jako obsahem činnosti nervových procesů a mezi těmito procesy samými“ (str. 19). Jde o to, že autor v boji proti vulgárně a mechanicko-materialistické představě hmoty jako neměnné substance všeho bytí se rozhodl odmítnout nejen pojetí neměnnosti této substance, ale i substanci samu. O hmotě mluví jako o základu všeho bytí a nechce připustit, že hmotu právě jako základ všeho bytí označujeme shodně s klasiky za substanci nebo za podstatu světa (při čemž jinak užíváme

českého výrazu „podstata“ pro označení podstatného v *jednotlivých věcech*, čímž v těchto jednotlivých věcech nebývá pochopitelně jen jejich materiálnost). Protože autor odmítl chápat hmotu jako substanci, není s to beze zbytku pochopit ani otázku neexistence substanciální odlišnosti mezi vědomím a nervovými procesy. Ve skutečnosti je tomu tak, že substanciální odlišnost mezi vědomím a příslušnými nervovými procesy neexistuje, protože vědomí nelze pokládat za zvláštní substanci vedle hmotné substanciálnosti nervových procesů; takový názor je arci zcela nepřijatelný dualismus. Existuje však *kvalitativní* odlišnost mezi nimi; nervové procesy jsou ve své podstatě substanciálně hmotné, kdežto vědomí (které ovšem není jediným „obsahem“ nervových procesů a které je především produktem těchto procesů) není nic substanciálního, ale je funkce, je výsledkem hmotných nervových procesů a není na tyto procesy redukovatelné. Autor si znemožnil pochopit plně tuto otázku, protože zastává „zásadně“ antisubstancionalistické stanovisko a protože v citované thesi nespřávně chápe psychické jako formu hmoty, kteréžto pojetí se dá jen těžko vysvětlit poznámkou pod čarou, že fyziologie (zajímavé, že nemluví o filosofii) považuje ideální vždy za druhotné, odvozené (str. 14).

Naproti tomu lze vcelku souhlasit s autorovou kritikou Lebeděvovy argumentace při jeho výkladu Leninovy these o relativnosti vztahu vědomí a hmoty mimo rámeček první stránky základní filosofické otázky. Jisté je správné jeho tvrzení, že nositelem ideálního, tj. vědomého, psychického, je jediné lidský mozek a že žádná jiná *známá* forma hmoty tuto vlastnost nemá.

V závěru třeba zdůraznit, že studie Petra Olšanského přes uvedené nedostatky je poctivá práce autora, jemuž se podařilo vnést trochu světla do otázky vztahu myšlení k vjemu a počítku (charakterisovat podstatu poměru mezi počítkem a myšlením jako „zprostředkovanou přípravu“ toho, co je typické pro myšlení, a podstatu vztahu mezi vjemem a myšlením jako „bezprostřední ovlivnění“ vjemů myšlením prostřednictvím jazyka). Jde v podstatě o práci, která přináší některé nové pohledy; většinou však pouze usoustavňuje známé pravdy.

Další studii sborníku *Marxistická theorie poznání a „theorie symbolů“* napsal Vojtěch Tlustý.

Studii lze stručně charakterisovat jako koncentrované úsilí setřít obecně známý kvalitativní rozdíl mezi teorií znaků (symbolů) a leninskou teorií odrazu. Autor např. píše: „Kvality pocíťovaných dojmů nepřísluší ovšem „věcem o sobě“. „Patří k nim“ pouze v tom smyslu, že odpovídají určitým jejich stránkám, které zachycujeme úplněji objektivním abstraktním poznáním. V tomto ohledu mají smyslové odrazy charakter znaků objektivní reality“ (str. 63; podtrhl L. T.). O kvalitě „pocíťovaných dojmů“ (přesněji o počítečích, vjemech a představách) neřekl tedy autor nic nového, jenom se je pokusil charakterisovat jako znaky, kdežto materialisté (nejen dialektičtí) je pokládají za odrazy (obrazy apod.). Jestliže materialisté pokládají poznání za proces stále přesnějšího odrážení reality v lidském vědomí (nebo za něco podobného), autor kategoricky požaduje: „My... musíme chápat poznání jako proces stále přesnějšího označování objektivní reality prostřednictvím vědeckých pojmů...“ (str. 47; podtrhl L. T.). Dokladů podobného přechodu na stanovisko noetické teorie znaků by bylo možno uvést bezpočet, stejně jako thesů, z nichž vyplývá, že se autor subjektivně snaží zůstat stoupencem teorie odrazu. Už z toho je vidět, že v jeho studii jde v podstatě o stírání rozdílu mezi těmito dvěma protikladnými teoriemi.

Vyvstává otázka, co autora vedlo k tomu, aby se pokusil setřít rozdíl mezi teorií odrazu a teorií znaků (resp. symbolů). Subjektivně možná úsilí rozvinout marxismus apod., ve skutečnosti však to vypadá tak, jako by mělo jít o revisi jednoho ze základů naší filosofie. Autor sám ve své stati uvádí, že k napsání studie jej přiměla dogmatická interpretace Leninovy kritiky Helmholtzovy teorie symbolů v pracích různých marxistických gnoseologů (srovnej str. 42), hlavně to však byla snaha, což autor konečně také doznává, dokázat, že teorie znaků (a symbolů ve smyslu znaků) nemusí být vždycky, tedy také ne v některých současných buržoazních filosofických systémech, teorií idealistickou (srovnej str. 76).

Avšak tento hlavní záměr se autorovi nezdařil a zdařit nemohl. Nejenže jeho spoluautoři sborníku J. Beránek a J. Přenosil píšou právem v jedné z dalších studií o agnosticizmu Helmholtzova symbolismu (str. 207), ale ani autor jmenovitě neuvedl (a ani nemohl, protože takový pokus je předem odsouzen k nezdaru) žádnou formu teorie znaků u některého současného filosofa nebo v některém filosofickém systému, jež by byla teorií materialistickou, která by obsahovala materialistické odpovědi na obě stránky základní filosofické otázky. A nejen to. Jeho stať dokazuje, že samo vytyčení úkolu provést takový pokus je už začátkem ústupu od materialistického stanoviska.

Autorovi se do jisté míry podařilo dokázat nepřesnosti v různých interpretacích Leninovy

kritiky Helmholtzovy teorie symbolů. Sám však Leninovu kritiku plně nepochopil, tvrdí-li, že Lenin nazývá také „praktické kritérium správnosti v označování objektivní reality pomocí našich vjemů“ Helmholtzovou „gnoseologickou nedůsledností ve směru materialistickém“ (str. 45). Lenin naopak plným právem říká o Helmholtzovi, když vyložil jeho pojetí tzv. „praktické pravdy“, že „Helmholtz tu upadá do subjektivismu“.² Autor se snaží — a to je velmi zlé — vzbudit dojem, že se shoduje s Leninem ve své snaze vsugerovat čtenáři představu, že Helmholtz chápal praxi (pojímanou marxisticky!) jako kritérium pravdy (pojímané snad také ve shodě s marxismem?!).

Autor vůbec nepokládá za nutné seriózně se obírat těmi Helmholtzovými výroky, které cituje Lenin. Jsa překvapen celkovým přírodovědeckým materialismem v díle Helmholtze — přírodovědce (a v tom je u Helmholtze nesporné leccos společného se Sešenovem), pokládá citaci jiných výroků Helmholtzových, než které uvádí sám, za „zkreslení skutečného jádra“ (str. 47). Vystává otázka: skutečného jádra — čeho? Jestliže autor mluví charakteristiku celého Helmholtzova přírodovědeckého díla, pak má v podstatě pravdu. Avšak o to zde přece nejde. Jde o jeho teorii symbolů. A tu je třeba říci, že jádro této *filosofické* Helmholtzovy teorie zkreslil Vojtěch Tlustý naprosto jednostranným výběrem citátů (a zčásti i jejich zkresleným výkladem), nikoli Lenin a po něm ostatní marxističtí autoři.

Vojtěch Tlustý hovoří o znakovém anebo symbolickém charakteru nejen u prvků smyslového vnímání, ale i znakovém charakteru pojmů (str. 57). Na jedné straně je si sice vědom toho, že i „nejabstraktnější pojmy“ jsou odrazy objektivní reality“, a ne „pouhé znaky“ (str. 58), na druhé straně však o několik stránek dále se pokládá za oprávněného formou otázky nenaznačovat, že je tomu spíše tak, že „všechny vědecké pojmy jsou specifickými znaky (symboly) objektivní reality“.

Autor má za to, že spor marxistů se stoupenci teorie znaků je převážně otázka terminologická. Sám však nikde obsah pojmu „znak“ nedefinuje, ba naopak, využívá jeho nejasnosti ke stírání rozdílu mezi znakem a odrazem. Mezi marxisty je však přijato všeobecně toto Helmholtzovo vytyčení rozdílu mezi obrazem (zobrazením) a znakem: „vom Bilde verlangt man irgend eine Art der Gleichheit mit dem abgebildeten Gegenstande (von einer Statue Gleichheit der Form, von einer Zeichnung Gleichheit der perspektivischen Projektion im Gesichtsfelde, von einem Gemälde auch noch Gleichheit der Farben). Ein Zeichen aber braucht gar keine Art der Aehnlichkeit mit dem zu haben, dessen Zeichen es ist. (Die Beziehung zwischen beiden beschränkt sich darauf, dass das gleiche Objekt, unter gleichen Umständen zur Einwirkung kommend, das gleiche Zeichen hervorruft, und also ungleiche Zeichen immer ungleicher Einwirkung entsprechen.)“³

Chápeme-li takto znak, pak je jasné, že nelze zaměňovat skutečnost, že v jazyce (a také v různých formulích v chemii, ve fyzice a v matematice) jsou pojmy *označovány* různými slovy a značkami, jež jsou v podstatě *znaky* neboli *symboly* těchto pojmů, s faktem, že samy *pojmy* (vědecké i nevědecké) jsou *odrazy* skutečných věcí, vztahů mezi nimi a vůbec různých skutečných jevů.

A kdybychom připustili, že znak se může (protože se nemusí) shodovat — rozumí se také relativně, nejen absolutně — s tím, čeho je znakem, pak skutečnost, že u znaku jde jen o *možnost* takovéto shody, kdežto u odrazu o existenci, o její aktuálnost, je dostatečným důvodem k odmítnutí termínu „znak“ jako slova označujícího pojem, jenž je kvalitativně odlišný od pojmu, označovaného u všech materialistů slovy „odraz“, „obraz“ apod.

Autor na jednom místě upozorňuje, že je třeba vidět rozdíl mezi pojmem „znak“ a pojmem „symbol“. V tom s ním souhlasím. Vidím jej mimo jiné také v tom, že slovo znak má ještě další význam. Někdy totiž označujeme slovem znak také „hmotné vlastnosti“ (říkáme např., že předmět má ty a ty znaky). Jenže tato skutečnost mohla by se uvést jako další důvod, proč nejsme ochotni zaměnit „odraz“ „znakem“, protože používání tohoto slova s dvěma významy vytváří nebezpečí, že se materialistickými mohou jevit i takové these, v nichž je ve skutečnosti materialismu velmi málo. Slovem „odraz“ sice také označujeme pojmy určitých hmotných fyzikálních jevů (popř. biologických aj.; o tom viz dále!), zde však jde o tak výrazný rozdíl, že tato homonymní slova „odraz“ neskrývá v sobě prakticky žádné nebezpečí.

Vojtěch Tlustý ukázal na některé nepřesnosti a chyby v pracích Todora Pavlova a F. I. Chaschačicha. Je např. pravda, že se Todor Pavlov ve své Teorii odrazu (na str. 108 slov. vyd.) zcela chybně vyjádřil „o duši“. Bylo by však možno uvést bezpečet dokladů z celého jeho díla (i z díla kritizovaného), že psychické chápe skutečně ve shodě s klasiky jako vlastnost, jako funkci mozku. Avšak pro několik nepřesností a chyb nebylo třeba ještě volit takový tón kritiky, s jakým bychom se neměli setkávat v diskusí mezi marxisty. Tím spíše ne u autora, jehož stať není bez nedostatků. Např. autorovo pojetí tzv. sekundárních kvalit je zřejmě v rozporu se skutečností (přehlízí existenci hmotného objektivního

zdroje, tj. zapomíná, že vlastnost odrážet vlny určité délky a frekvence má svou příčinu v hmotné skutečnosti, nebere v úvahu, že obraz na sítnici není ještě subjektivní obraz, a tím méně znak zmíněné vlastnosti: odrazem této vlastnosti, nikoli znakem, je teprve počitek atd.). Autor nás zbytečně straší ideologickými důsledky toho, nebudeme-li respektovat rozdíl mezi zeleností stolu jako hmotného předmětu a zeleností stolu jako pojmu (str. 74—75), protože ve skutečnosti každý člověk vnímá jako zelený (ovšem za normálního osvětlení a vůbec za normálních podmínek) jen takový stůl, který je natřen zelenou barvou. A to je objektivní hmotný stůl, jehož odrazem (nikoli znakem nebo symbolem) je pojem „tento zelený stůl“. (Přitom se nikdo nebude přít s tím, kdo bude tvrdit, že tento pojem v jazyce je označen třemi znaky — slovy, která mohou být v různých jazycích foneticky zcela různá a mohou mlt i poněkud jiné významy.)

Nelze souhlasit s autorovým naprosto nehistorickým výkladem Demokritova atomismu, s jeho extrapolací některých dnešních představ o atomech do pojetí Demokritova (pozn. pod čarou, str. 65). Nelze souhlasit ani s jeho tvrzením, že objektivní realita je nám dána jako realita subjektivní (str. 64). Ve skutečnosti je tomu tak, že ve své praxi přicházíme do styku s objektivní realitou jako s *objektivní* realitou; totéž platí o našem pravdivém poznání spjatém s praxí.

Nelze souhlasit ani s mnoha dalšími jen zdánlivě novátorskými thesemi. Ty jsou ve skutečnosti pouze staronovým zbožím různých nemarxistických filosofii. Skutečně nových vědeckých poznatků a podnětů k tvůrčí vědecké práci je ve studii (přes její bezvadnou vědeckou formu) prapernatě málo. Bude to kromě toho, co jsem již uvedl, požadavek vycházet nejen z toho, co mají takové pojmy jako odraz, obraz, kopie apod. společného, ale také z toho, čím se liší. Nový je snad také autorův pokus rozlišovat stupně objektivnosti a subjektivnosti (str. 72).

Největším záparem studie je to, že autor „přehlédl“, že byli Leninův boj proti theorii znaků (symbolů) nutný v zájmu pravdy a tím i naší filosofie koncem prvního desetiletí tohoto století, pak na začátku druhé poloviny našeho století (v době, kdy v buržoazní filosofii převládá subjektivní idealismus, zneužívající ve stále větší míře mnohoznačnosti a neurčitosti takových pojmů, jako je znak, zkušenost aj., k tomu, aby budil zdání vědeckosti) je tento boj přímo naléhavě potřebný.

Gnoseologická úloha abstrakce je název další studie sborníku napsané Ladislavem Tondlem.

V první kapitole se autor obírá gnoseologickými předpoklady theorie abstrakce. Po dvou úvodních poznámkách, v nichž se jednak pokouší o fyziologický výklad průběhu abstrakčního procesu, jednak ukazuje na různý význam pojmu abstrakce v dějinách filosofie a logiky, vykládá své gnoseologické východisko, při čemž používá bohatě materiálu z dějin filosofie, z fyziky, z tradiční logiky i logiky symbolické; mezi jiným zde podává výstižnou kritiku Kantova dělení soudů na analytické a syntetické (str. 92—94). Nakonec pak v první kapitole charakterizuje gnoseologickou kategorii „pojmové určení“, kterou vědomě přejímá od Hegela a kterou se snaží interpretovat materialisticky. Tato úvodní kapitola o gnoseologických předpokladech abstrakce při své velké různorodosti obsahuje nejen mnoho zajímavých myšlenek, ale také nejvíce myšlenek sporných, po případě takových, s nimiž nelze souhlasit.

Patří k nim především, jak se zdá, příliš jednostranně relativní, antropocentrické pojetí podstaty, podstatnosti (viz např. 2. pozn. pod čarou na str. 83). Patří k nim také autorovo „zásadné“ antisubstancionalistické stanovisko, které se nepodařilo, jak jsem již výše ukázal, obhájit Petru Olsánskému a které rozvíjí také autor jedné z dalších studií Miroslav Kusý (blíže o tomto problému pojednáme v diskusi o názorech autora této studie; u L. Tondla srovnej hlavně na str. 86, str. 112 a první pozn. pod čarou na str. 108).

Autor používá pojmu znak v podstatě ve smyslu vlastnosti věci. Z nepochopitelných důvodů však jeho obsah vykládá (v třetí pozn. pod čarou na str. 83) jako „určení“ takové vlastnosti věci, při čemž z celého výkladu je jasné (viz např. str. 192, 2. pozn. na str. 83), že „určení“ chápe subjektivně, nikoli objektivně. Kdyby čtenář — na štěstí pro sebe i pro autora — nezapomněl na tento jeho výměr „znaků“, musel by mít na několika místech jeho studie, kde se mluví o znaku o b j e k t u (např. str. 98) dojem, že i Ladislav Tondl se pokouší setřít kvalitativní rozdíl mezi gnoseologickou theorií znaků a naší theorií odrazu. Avšak u L. Tondla o to nejde. Spíše třeba konstatovat jistou nepřesnost v jeho výměru „znaku“.

V prvním bodě autorových závěrů z jeho gnoseologického východiska je nesporně racionální jádro, které obsahuje jak klady jeho výkladu základních gnoseologických předpokladů, tak i téměř všechno to, co mu umožnilo v druhé kapitole provést brilantní kritiku nedostatků empiristické theorie abstrakce pro potřeby takové vědy, jako je kvantová fyzika (na str. 107). Myslím však, že formulace tohoto bodu není prosta nedostatků. Zní

takto: „Objektem poznání nejsou věci, jevy, procesy atd. (případně určité třídy těchto objektů), charakteristické samy o sobě určitými znaky, ale jevy v určité situaci, v určitém systému vztahů k jiným jevům apod. Pojem jednotlivého, absolutně izolovaného objektu je jen abstraktní konstrukcí našeho myšlení, která postačí pro každodenní myšlení, pro »domácí potřebu«, pro vědu jen v nejelementárnějším stadiu interpretace“ (str. 99). Hlavní nedostatek této formulace (ostatně v jistém smyslu i formulací druhého a třetího bodu na téže stránce) spočívá v nebezpečné krajnosti zveličující význam vztahů, v nichž by se mohly rozpustit prakticky všechny věci a nakonec celý svět; svět by pak měl být jen systémem vztahů. K takovým důsledkům ovšem Lad. Tondl nedochází, ale jsou v jeho závěrech implikovány. Je třeba vycházet z toho, že předmětem poznání jsou jednak věci, jevy a procesy v jejich vzájemných bohatých vztazích, jednak vztahy jako vztahy mezi věcmi, jevy a procesy. Úkolem vědy je poznávat stále hlouběji podstatu *věcí* a postihovat stále větší počet co nejpodstatnějších *vztahů*.

A pak nelze zapomínat ani na to, že každý pojem je „abstraktní konstrukcí našeho myšlení“, a přesto mu vždy „něco“, alespoň pranepatrné a bezvýznamné „něco“ ve skutečnosti odpovídá. Pojmu „jednotlivého absolutně izolovaného objektu“ odpovídá v hmotné skutečnosti relativně izolovaný objekt, pojímaný nepřesně jak objekt absolutně izolovaný.

Že je třeba studovat věci a jevy v jejich vzájemné souvislosti, je sice obecně známo, ale kladem závěrů vyvozených Lad. Tondlem z jeho gnoseologického východiska k rozboru teorie abstrakce je to, že tak upozorňuje na důležitost druhého a osmého prvku dialektiky ze známých Leninových šestnácti prvků dialektiky (třebaže se na Lenina nedovolává a třebaže tak činí asi spíše pod vlivem rozvoje moderních věd a novodobé logiky vztahů a kvantivy).

V druhé kapitole své studie autor provedl rozbor a již zmíněnou kritiku empiristické teorie abstrakce, charakterisoval proces abstrakce ve vědě a zamyslel se krátce nad poměrem mezi abstrakcí a experimentem.

V třetí kapitole se obírá problémem postupu poznání od abstraktního ke konkrétnímu. Když odpověděl nejdříve v duchu empiristické teorie abstrakce negativně na otázku, zda proces abstrakce obohacuje vědění, ukázal s poukazem na rozvoj moderní přírodovědy, že zavedení abstraktnějších určení znamená v ní zavedení určení bohatších a obsažnějších a že taková abstraktní určení zahrnují v sobě větší obzor vědění; ukázal, že z těchto důvodů proces abstrakce v tomto smyslu vědění obohacuje (str. 120). Dále zdůraznil význam výchozích pojmových určení ve všech vědách (hlavně na vývoji fyziky a částečně i politické ekonomie); závěrečnou podkapitolu věnoval především ústřednímu problému třetí kapitoly (postupu poznání od abstraktního ke konkrétnímu). Teprve ke konci tohoto svého výkladu a toliko zcela neúplně svou zmínkou o vědomé, racionální abstraktnosti a svou pravdivou thésí, že „konkrétní abstrakce“ není *contradictio in adiecto*, jen naznačil (přímo to nevysslovuje), že naše poznání současně postupuje také od konkrétního k abstraktnímu.

Vyvstává otázka, zda se Tondl nedal příliš jednostranně ovlivnit Ijzenkovým článkem,⁴ i když se o něm nikde nezmiňuje (mohl ovšem dojít k podobným názorům i samostatně), a zda tudíž také na něho nepadá s plnou vahou ostří Jefimovovy kritiky.⁵ Ijzenkov totiž v podstatě absolutisoval naše pojetí procesu poznání jako postupujícího od abstraktního ke konkrétnímu, protože podcenil tu stránku vědecké metody, která záleží v postupu od konkrétního k abstraktnímu a již se liší Marx od Hegela (naproti tomu tu stránku vědecké metody, v níž se Marx s Hegelem shoduje, zabsolutnil).

Je nesporné, že velkým kladem Tondlovy práce je jeho kritika omezenosti empiristických teorií abstrakce počínaje Lockem a konče logickými pozitivisty. Avšak stržen svou kritikou nevzal v dostatečné míře v úvahu, že spolu s racionalistickým pojetím abstraktního jako neúplného určení, jako poznatku méně obsaženého a historicky nižšího, zůstává v naší filosofii zásluhou klasiků zachován v pojmu „abstraktní“ i obsah zděděný po těch předchůdcích vědecké filosofie, kteří byli empiriky, totiž „abstraktní“ se rovná také „vysoce obecný“, „odtažený“ apod. Že je třeba se dívat na postup poznání z obou stránek, ostatně výstižně formuloval Miroslav Kusý v jedné z dalších studií (na str. 181, 2. odst.).

Studie L. Tondla je vysoce podnětná. Přímo vyzývá jak k souhlasu se svými nemalými pozitivními výsledky, tak i k diskusi o některých autorových názorech a závěrech. Patří nesporně k hodnotným statím sborníku.

Eva Procházková uveřejnila ve sborníku svou studii *Úloha jazyka v procesu poznání*.

Autorka se obírá v pěti kapitolách velkým množstvím problémů. V podstatě ukazuje, že jazyk má pro proces poznání velký význam. Připomíná, že se v pojmech odráží logika věcí, o níž se opírá výstavba jazykových znaků, bez nichž nejsou pojmy myslitelné. Protože spojení jazyka a myšlení vyplývá z dalších hlubokých příčin — nejen z toho, že myšlenky předpokládají jazyk, aby byly sdělitelné, má jazyk pro poznání přímý význam.

Není totiž bezpodmínečně nutný jenom ke sdělení myšlenek, ale také k úspěšnému průběhu vlastního procesu poznání. Autorka však vystupuje současně i proti jednostrannému přehánění tohoto významu jazyka. Když se začne v procesu poznání přehánět význam formy, smyslového substrátu duchovní produkce, tj. jazyka jako „ztělesnění“ myšlenky, vede to k mylnému názoru, že „veškerý smysl myšlení a poznání je již přímo v jazyce (nominalismus)“ (str. 157). V takovém případě se má mylně za to, že poznání je jenom věcí jazyka.

To je jistě správná kritika důsledků, k nimž vede zmíněné jednostranné přehánění významu jazyka. Je tohiko třeba litovat, že autorka nedovedla důsledně vycházet z toho, že slova jsou znaky pojmů, že významy slov — toť pojmy, a že tedy nelze mluvit nejen o pojmech jako o znacích věcí, protože jsou jejich odrazy, ale ani o slovech jako o znacích věcí (objektů apod.). Píše např., že „význam slov a slovních spojení (tj. p o j m y, protože — jak sama říká na str. 139 — význam znaků-slov se kryje s pojmy; pozn. L. T.) upevněný zvykem a zkušeností je tím, co je uvádí k předmětům ve vztah označování“ (str. 133). Jenže pojmy jsou odrazy předmětů a nemohou proto s nimi býti pouze ve vztahu označování. Taková formulace se dá vysvětlit jen jako nepřipustné směšování teorie znaků s teorií odrazu. Nebo na str. 147 píše, že významem znaku je věc, třebaže v daném případě, kdybychom připustili, že ještě nejde o význam pojmový (o tom viz v dalším odstavci), je jím nesporně představa této věci, nikoli věc sama. Není ani zcela přesné to, říká-li autorka, že „jazykové znaky jsou sysémantické (tj. nejsou-li pouhými jmény a označují-li už určité pojetí předmětu; pozn. L. T. podle autorky) jen tehdy, v y j a d ř u j e - l i každý o sobě pojem“ (str. 145; podtrhl L. T.). Bylo by nesporně přesnější, kdyby autorka nepsala o tom, že jazykový znak v y j a d ř u j e pojem, ale že o z n a č u j e pojem.

Obě zmíněná místa jsou z kapitoly, v níž se autorka obírá p o j m e n o v á v á n í m. Jak se zdá, mylí se, když předpokládá, že člověk ve své fylogenesi nejdříve pojmenovával jedinečné věci, že teprve pak si je uváděl ve vzájemné vztahy a že tím začal vytvářet jejich pojmy a současně věci a jejich vztahy poznávat. Je pravděpodobnější, že si člověk uvědomoval elementární vztahy už při pojmenovávání jedinečných věcí (jakýmiisi jejich „vlastními jmény“). Rozhodně byl tento akt pojmenovávání projevem toho, že si lidé začínali uvědomovat vztah této věci k sobě, jejich prospěšnost, škodlivost apod. Že už v tom případě, když šlo o označení slovem velmi konkrétní (v empirické slova smyslu) představy jedinečné věci, byl vlastně slovem označován *pojmem* této věci, to ostatně dokládá Miroslav Kusý zcela přesvědčivě na etnografickém materiálu ve své studii v též sborníku (str. 178 dole a d.).

Ve studii E. Procházkové je však vedle sporných nebo nepřesně řešených problémů řada dalších dobrých nebo aspoň výstižně formulovaných myšlenek. Autorka dovedla velmi zdařile charakterisovat vzájemný vztah mezi jednotlivým znakem-slovem a systémem znaků-slov (str. 156), symboličnost vědeckého jazyka (str. 155 dole), jakož i to, co je společné všem vlastnostem věcí, totiž to, že jsou objektivní a že neexistují mimo souvislost s ostatními věcmi (str. 146).

Ostatní tomu jsou sporné, po případě nesprávné některé další její názory. Autorka chápe jazyk nejen v běžném smyslu jako jazyk slov (s tímto obsahem pojmu jazyk pak pracuje ve vlastní studii), ale i v širším slova smyslu, tj. zahrnuje do pojmu jazyka i posuňky, slzy, výkřiky, zblednutí a zčervenání, ba naprosto zbytečně a v podstatě bezdůvodně i pití, mytí a jídlo. Zde má ovšem na mysli zjevně nikoli jídlo jako užitnou hodnotu, ale jedení jako proces konzumpce této užité hodnoty. Své zařazení také těchto činností do pojmu „jazyk“ se pokouší (bez větší naděje, že někoho přesvědčí) odůvodnit tím, že jde rovněž o znaky psychických procesů, totiž o znaky pocitu, vůle uspokojit nějakou potřebu. Je možné, že o jakýsi znak ve velmi širokém slova smyslu tady jde, běží však zcela určité o znak, který nemá nic společného s pojmem „jazyk“.

Nesouhlas nemůže nevyvolat these, že „jazyk . . . nechce skutečnost zobrazit, ale chce ji popsat . . .“ (str. 136). Je jasné, že jazyk nemůže nic chtít, že jazyk ve svých slovech označuje pojmy, jež jsou odrazem skutečnosti. Přitom se rozhodně nespokojujeme jen popisem. Tvrdit, že jen „v popisu a ne v zobrazení se může uskutečnit poznání“ (tamtéž) je při nejmenším velmi nejasné. Poznání, vědecké i nevědecké, se uskutečňuje zobrazováním, odrážením skutečnosti, při čemž k „realisaci“ myšlenek, které jsou výsledkem těchto procesů, je bezpodmínečně třeba jazyka. Čili jazyk je zde nutný k tomu, aby označil, aby ve slova „oděl“ pojmové myšlení, jež je samo myslitelné jen v pojmech „oděných“ ve znaky, ale ne proto, „aby v popisu . . . uskutečňoval poznání“.

V odpovědi na otázku, jak je možné se dorozumět o obsahu pojmu, jestliže slovo pojem pouze zastupuje (tj. je pouze jeho znakem), podala autorka zajímavý výklad (str. 159—160), který by byl ještě zajímavější a hlavně přesnější a pravdivější, kdyby byla vzala v úvahu také praktickou činnost a její význam pro vznik možnosti domluvit se o obsahu pojmu.

Autorka však místo toho na závěr svého výkladu konstatuje pouze deklarativně, že „byla ovšem vycněhána stránka praktické činnosti, která je jedním z nejdůležitějších činitelů, na jehož základě se tvoří myšlení a odpovídající mu formy“ (str. 160).

Autorka se dále domnívá, že všechno abstraktní, i složitě zprostředkované, těžko pochopitelné, dokonce i nepochopitelné, je prý převeditelné na smyslovou zkušenost. Ladislav Tondl právem kritisoval podobný názor logických pozitivistů. Zdá se, že vliv Vídeňského kroužku, zprostředkovaný pravděpodobně Ernestem Morgenrothem (viz literaturu na str. 163), zanechal v autorčiných názorech jisté stopy; přitom asi jistou část viny na kritisovaných nedostatcích statí má také ne zcela kritické autorčino studium Cassirerovy „Philosophie der symbolischen Formen“.

Studie Evy Procházkové obsahuje, jak jsme viděli, mnoho sporných a chybných tvrzení. Kromě toho však je v ní také spousta cenných, velmi zajímavých a podnětných myšlenek, z nichž jsem se mohl pro nedostatky místa zmínit pouze o některých; proto patří tato studie beze sporu k těm statím sborníku, které lze hodnotit kladně.

Další studii je statí Miroslava Kusého *Logické prostriedky*.

Největším kladem a přínosem této studie je úspěšný pokus o dialektickologický rozbor logických prostředků, tj. analysis, syntheses, abstrakce a generalisace. Autor vychází z předběžných určení těchto logických prvků v tradiční logice (str. 168—169). Ukazuje pak na nedostatečnost a jistou metafyzičnost těchto určení. Dále provádí podrobnou analýsu jejich vzájemné souvislosti a velmi úspěšně a přesvědčivě odhaluje jejich dialektickou jednotu, nezapomínaje ani na jejich zvláštnosti. Objevuje celou složitost jejich „jednoty v rozdílnosti“. Uvedu aspoň malý příklad. Běžně se v tradiční logice zdůrazňuje, že abstrakce je pokračováním analýsy, protože podstatné znaky (jejichž znalost je nutná k tomu, abychom mohli v procesech tvoření pojmů abstrahovat od znaků nepodstatných) můžeme vydělit pouze na základě analýsy objektu. Autor však ukazuje na to, že takový pohled je jednostranný, protože také provedení analýsy je možné pouze s pomocí abstrakce. Abstrakce je takto pokračováním nejen analýsy, ale také tím, co nutně před analýsu předchází. Jejich vztah, jejich závislost je tedy oboustranná (str. 188). Takových hluboce dialektických postřehů je ve studii velké množství.

Je jasné, že se autorovi mohl podařit dialektickologický rozbor logických prostředků jenom proto, že k němu přistoupil s jasnou představou o poměru mezi tradiční a dialektickou logikou. Svědčí o tom mimo jiné jeho these, že skutečné řešení pojmotvorného procesu je možné pouze v tom případě, jestliže tradiční logiku nepokládáme za hranice, ale za dílčí případ aktuálního procesu myšlení a poznání (str. 168); svědčí o tom také jeho zjištění, že tradiční logika sice neodmítá, ale předpokládá pojmotvorný proces, ovšem pouze jako předstupeň, jako přípravu k vlastní klasifikační činnosti, kdežto v logice dialektické tvoří pojmotvorný proces její vnitrosystémovou složku, takže v ní není pouhým přívěskem, pouhou proklamací z hlediska logiky jako vědy (str. 166).

Velmi výstižná je autorova charakteristika poměru mezi jedinečným a všeobecným. Zní takto: „Každý předmět a jav přírody je individuální, zvláštní. Všeobecné sa v přírode vyskytuje len cez toto jedinečné a nemá žiadnu inú existenciu. Pojem naopak obsahuje iba všeobecné, jedinečné sa môže v pojme odrazit len cez toto všeobecné. V prírode jestvuje všeobecné v jedinečnom, v pojme jedinečné vo všeobecnom.“ (str. 175). Škoda, že Kusý v závěru poněkud znehodnotil tuto svou vpravdě marxistickou myšlenku tvrzením, že „reálné jestvujú iba jedinečné objekty“ (str. 194; podtrhl L. T.). I když má pravdu, říká-li, že „všeobecné, ako také, nemá samostatnú existenciu mimo jedinečné“ (tamtéž), nelze nevidět, že ani jedinečné jako takové nemá samostatnou existenci mimo všeobecné a že výskyt všeobecného „skrže“ jedinečné, v tomto jedinečném, jeho projev „skrže“ jedinečné je rovněž reálný. (Otázku reálnosti, přesněji „objektivní existence“ jedinečného a obecného v podstatě správně vyložil Ivo Tretera v jedné z dalších studií sborníku (str. 253).

Co však zcela určitě vyvolá živou diskusi, je autorovo antisubstancionalistické stanovisko, jež sdílí s Lad. Tondlem a s některými dalšími spolupracovníky. Je si toho vědom, a proto v závěru studie odpovídá na očekávané námítky. Jeho nepodařeným pokusem vrátit jednu z nich je třeba se obírat hned na začátku naší stručné analýsy problému. Jde o výtku, že autor ve svém rozboru redukuje vztahy objektu a jeho vlastnosti na vztah objektu poznání a jeho logických znaků, že tedy tyto vztahy vysvětluje jenom „vzhlédem k subjektu“, že přehlíží jejich objektivní význam. Podstata této výtky spočívá stručně řečeno v tom, že jeho rozbor těchto vztahů je jenom gnoseologický, a nikoli také „ontologický“. Je smutný fakt, že v marxistické práci, která je veelku nesporným přínosem, objevuje se tvrzení, že jiná analýsa těchto vztahů kromě gnoseologické, tedy také „ontologická“, by byla metafyzickou, a proto jednostrannou a chybnou interpretací. Autor s odvoláním na fakt vývoje poznání, který přesvědčivě dokazuje nutnost také gnoseologické analýsy těchto

vztahů, pokládá se za oprávněného prohlásit, že „gnoseologická interpretácia uvedeného vztahu je jedinou vedeckou interpretáciou (str. 197/198). Jelikož tím autor, jak sám vysvětlil, myslí zkoumáním objektivních vztahů objektu a jeho vlastností „vzhľadom k subjektu“, dostává se, ať chce nebo nechce, na stanovisko všech těch, kdož viděli a vidí v marxistech od samého zrodu jejich filosofie „metafysiky“, protože marxisté vycházejí z uznání existence objektivní reality, nezávislé na jakémkoli poznávajícím subjektu. Kdyby měl autor pravdu a vztahy objektů a jejich vlastností mohly být zkoumány jenom *gnoseologicky*, pak by musel vytyčit požadavek likvidace některých konkrétních věd, jako jsou paleontologie a celá historická geologie, které zkoumají objekty, vztahy mezi nimi a procesy, jež probíhaly v době, kdy nemohlo jít a také vskutku nešlo o žádný jejich vztah k lidskému subjektu. To by byl ovšem požadavek absurdní.

Možno tedy mít za to, že autor tuto předpokládanou námitku nevyvrátil, ba naopak se zdá, že svou obhajobou proti této námitce bezděčně přispěl již částečně k důkazu neudržitelnosti „antisubstancialistického“ stanoviska.

V čem však záleží toto stanovisko? Autor je vykládá hned na začátku první podkapitoly první kapitoly (str. 169 a d.). Kdyby šlo o zvláštní studii polemizující s tímto názorem, bylo by třeba podat jeho podrobnou a pečlivou interpretaci. Zde však musí postačit jen kritické poznámky k těm závěrům, s nimiž nelze souhlasit.

Především nelze souhlasit s tím, že „po oddělení všech znaků od daného predmeta myslenia nám zostane iba ich holá negácia, čiže nám nezostane nič“ (str. 170; podtrhl L. T.). Ke kritice této these je třeba předeslat objasnění pojmů znak a „předmět myšlení“ „Znak“ je podle autora technický *logický* termín, který autor chápe v souhlase s klasifikační logikou jako „vlastnost“ [tj. v souhlase s logikou podstaty a kvality, nikoli ve smyslu tzv. logiky vztahové, nikoli tedy jako „vztah předmětu k jiným předmětům“ (viz tento výměr „vlastností“ u Evy Procházkové, str. 146), protože pak by byla argumentace proti citovanému názoru až příliš jednoduchá. Zůstane-li totiž po odečtení znaků absolutně všech předmětů jen jejich negace a kdyby byly znaky (samozřejmě „ontologicky“) jenom vztahy, pak by to znamenalo, že svět je ve své podstatě složen jenom ze vztahů, bez věcí, bez objektů, mezi nimiž jsou vztahy jediné možné. To je arci absurdní.]

Zásadně důležité je autorovo pojetí obsahu pojmu „předmět myšlení (či poznání)“, jehož výkladu se autor nikde nevěnuje. Tento pojem totiž lze chápat buď jako *předmět* myšlení nebo jako *předmět myšlení*. Buď jako hmotný na poznávajícím subjektu nezávislý objekt, který může být posilován myšlením, nebo jako myšlenkový odraz tohoto objektu ve vědomí poznávajícího, myslícího člověka.

Protože se autor zcela mylně domnívá, že celý problém je řešitelný pouze *gnoseologicky*, ovšem *gnoseologicky* v jeho pojetí, chápe „předmět myšlení“ (na jiných místech „předmět poznání“) jen ve druhém významu. Pak má ovšem pravdu, že v tomto předmětu *myšlení*, tj. v odrazu hmotného objektu v našem myšlení, nezbuďte po oddělení (jež je však možné vzhledem k nekonečnosti poznávajícího procesu jen jako limitní, čistě theoretický případ) téměř nic. Přesněji řečeno — zbuďte, jak si autor uvědomuje v závěru své studie, to, co v takovém subjektivním odrazu objektivní věci je navíc nad tyto znaky, totiž jejich „jednota, komplex, zákon usporiadania a hierarchie týchto vlastností“ (str. 197). Pak je ovšem zcela jasné, že tyto odrazy ve vědomí, že tato součást myšlení není nic substancialního. Jenže v tomto případě najde o zjištění něčeho nového. Konstatuje se vlastně jenom poněkud složitějším způsobem, že myšlení není samostatnou substancí.

Zcela jinak musí dopadnout analýza našeho problému, chápeme-li tyto klíčové pojmy jako odrazy skutečnosti existujících nezávisle na poznávajícím subjektu, chápeme-li „*předměty myšlení*“ jako *hmotné* objekty a znaky či vlastnosti, nikoli jako logické technické termíny, ale jako skutečné hmotné vlastnosti a skutečné hmotné znaky těchto hmotných objektů. V dalším výkladu budeme rozumět významu těchto slov v tomto smyslu (marxista by řekl, že je budeme chápat „metafysicky“ nebo „dogmaticky“).

Nyní je třeba podrobit stručnému rozboru tyto autorovy these: „Z predmetov a javov objektívneho sveta nemôžeme vydeľovať substanciu v zmysle nositeľ vlastností“, dále: „pojem hmoty v dialektickom materializme je pólovým protikladom... pojmu substancija ako nositeľa vlastností — a konečně: „vlastnosti, samotné sú vlastnosťami predmetnými, hmotnými... nie je hmota a vlastnosti, ale... sú iba *hmotné vlastnosti*“ (vesměs str. 170).

Ideální *substance* jako nositel akcencí byla ve scholastické filosofii a v podobě scholastických i jiných residuů i v některých pozdějších filosofických systémech skutečným protikladem pojmu hmoty, té hmoty, která podle těchto filosofii závisela na duchovní substanci, která byla determinována touto substancí. Za substancialní bylo považováno *duchovní*.

Substance ve smyslu idealisticko-monistickém (ostatně i ve smyslu dualistickém), jež se ještě k tomu navíc označuje za nositele akcencí, je opravdový polární protiklad dialekticko-

materialistického pojetí hmoty. Lze však stěží obhájit nebo vysvětlit monismus kteréhokoliv materialismu (tedy také dialektického), nechápeme-li hmotu jako substanci, tj. jestliže — snad s nepodstatnými odchylkami ve významu — nevycházíme z pravdivosti these: hmota rovná se substance. Náznorný důkaz podal Petr Olšanský, který se o to (tj. nevycházet z uvedeně these), jak jsme již uvedli, pokusil. Jeho pokus o něco podobného se však nezdařil a podle mého soudu ani zdařít nemohl.

Autor má pravdu, chce-li říci, že „hmotná vlastnost“ se má k „hmotě“ jako část k celku, kde každý člen tohoto vztahu ztrácí svůj význam (přesněji: ztratil by nejen svůj význam, ale jakoukoli faktickou existenci) mimo tuto relaci; ovšem nikoli jen pojem „hmotná vlastnost“ a pojem „hmota“, ale jejich hmotné objektivní koreláty, jejich zdroje (srovnej str. 197).

Uznáme-li pravdivost zjištění o této relaci, musíme uznat i to, že existují nejen „hmotné vlastnosti“, ale také „hmota“ a že existují nikoli každý z nich zvlášť, ale ve vzájemné dialektické jednotě. Existují hmotné vlastnosti hmoty a tím zároveň hmota jako komplex hmotných vlastností.

Problém, je-li hmota nositelkou těchto vlastností či nikoli, považují za scholastický nejen se zřetelem na jeho původ a hlavně původní rozpracování, ale hlavně vzhledem k neplodnosti spekulace, kterou musí zcela zákonitě vyvolat.

Nedomnívám se, že jsme celý problém beze zbytku vyřešili. Zbývá při nejmenším řešit otázku vztahu hmoty (= substance) k podstatě jednotlivých věcí a některé jiné podobné otázky. To jsou však již otázky dílčí. Ty se nedotýkají přímo naší kritiky ke stanovisku Miroslava Kusého a některých jeho spolupracovníků, kteří považují pojem substance za neslučitelný s dialektikomaterialistickou filosofií.

Na závěr bych chtěl ještě konstatovat, že nesdílím s Miroslavem Kusým jeho názor (viz str. 174), že se u matematických pojmů a pojmů klasické fyziky mění pouze interpretace jejich obsahu, nikoli sám obsah (ovšem ve smyslu odrazu skutečnosti v pojmu, nikoli sama skutečnost). Se změnou interpretace jejich obsahu dochází i ke změně samého pojmu, i když právě v těchto disciplínách je relativní stabilita pojmů nesrovnatelně větší než v různých jiných vědách. Protože chápeme euklidovskou geometrii jako zvláštní případ celé moderní geometrie a klasickou fyziku jako zvláštní případ moderní fyziky, nemůžeme nevidět, že v těchto disciplínách prakticky všechny důležité vědecké pojmy musely jako důsledek pokroku v těchto vědách dosáhnout s novou interpretací svých obsahů i dalšího stupně svého vývoje.

Studie Miroslava Kusého představuje velmi záslužný kus poctivé práce v dialektické logice, tj. v oboru, o němž se hodně mluví a povšechně píše, ale v němž se velmi poskrovnu pracuje; zároveň však obsahuje některé názory, které jsme musili odmítnout.

Zvláště je třeba přivítat jako příklad velmi správné a nanejvýš žádoucí volby tematu (a nejen volby tematu) další studii sborníku *Neovitalistická teorie poznání Fr. Mareše*, jejímiž autory jsou J. Beránek a J. Přenosil.

Podstata vitalismu od jeho zárodků v antické filosofii až po novodobý holismus spočívá v metafysickém zabsolutnění relativních hranic mezi organickou a neorganickou přírodou, z něhož vyplývá přesvědčení, víra v existenci zvláštního duchovního principu (entelechie, vis vitalis apod.), chápaného z počátku hlavně jako tvůrce, přičina života, později jen jako jeho řídicí síla. Byl tedy také Marešův neovitalismus systémem objektivně idealistický. Protože objektivní idealismus nepředstavuje pravděpodobně hlavního a nejnebezpečnějšího nepřítele u nás (třebaže v nefilosofické formě má u nás stále ještě nejmasovější základnu), mohlo by se zdát, že autoři volbou svého tematu nezaujali na „filosofické frontě“ východisko ve směru žádoucího hlavního kritického náporu proti záplavě různých moderních subjektivně idealistických koncepcí. Ukazuje se však, že neovitalista Frant. Mareš (ostatně podobně jako jiní neovitalisté) používá ke zdůvodnění svého systému převážně subjektivně idealistické gnoseologie. Proto kritika teorie poznání Frant. Mareše je nejen kritikou objektivně idealistického základu jeho systému, ale i subjektivně idealistických (a ovšem i iracionalistických) prvků jeho gnoseologie. První kapitola stati, obírající se analýsou Marešovy subjektivistické gnoseologie, ukazuje na Marešův agnosticismus a iracionalismus. Vlastní rozbor autoři počínají výkladem o tom, jak i Marešovi neurčitost pojmu *zkušenost* umožňuje „při vhodném použití vpašovat do vědy idealistické názory . . . , ale jindy zase se s pomocí materialistické interpretace sofisticky zachránit z nesmyslného a neobhajitelného solipsistického závěru, jenž logicky nutně plyne ze subjektivistického východiska“ (str. 204). Argumentace autorů v této věci je správná a přesvědčivá. Jen se mi zdá, že je sporné, můžeme-li v naší filosofii sám pojem „zkušenost“ považovat za filosoficky neutrální (str. 203). Neutrální je slovo, termín, ale pojem „zkušenost“ myslím filosoficky neutrální není. Svědčí o tom to, že o jeho výklad a o jeho obsah je sváděn prudký boj mezi materialisty a idealisty; domnívám se, že důkladné analýze této kategorie by se měla věnovat co největší pozornost.

Mareš chápe zkušenost jako vnitřní prožitky (srovnej str. 204); v takto chápané zkušenosti spatřuje hranici našeho pojmového poznání (včetně vědeckého). Existence vnějšího světa a ostatních lidí je za touto zkušeností, a proto ji pouze postulujeme; nic o ní nemůžeme vědět, její podstatu nemůžeme poznat (jde zjevně o známý druh agnosticismu).

Autorům se podařilo velmi přesvědčivě ukázat na základní rozpor každého vitalismu a Marešova typu neovitalismu zvlášť. Na jedné straně se tvrdí, že *podstata* vnějšího světa, tedy také života je nepoznatelná, na druhé straně však samým základem systému je předpoklad, že *podstata* života je „*vis vitalis*“ apod. (srovnej str. 209, 210). Neovitalista Mareš (a nejen on) si pováhá z tohoto rozporu iracionalismem, názorem, že tato podstata je zjištělná, postižitelná intuicí, citem. Na jedné straně se má za to, že rozumem zjištělná pravda je jen relativní, což při redukci vědeckých poznatků na vztahy mezi subjektivními prožitky a při popírání absolutnosti takovéto pravdy (spocívající především ve stále důkladnějším poznávání podstaty skutečných věcí) nutně představuje gnoseologický relativismus par excellence. Na druhé straně se však vyhrazuje intuici a citu schopnost bezprostředně nazírat na podstatu a poskytovat věčně absolutní poznání. Pravda je tedy jednak relativní (osvojevaná rozumem apod.), jednak absolutní, již nazíráme intuicí, citem; proto prý je skutečná pravda jenom v citu. (Odtud i název jednoho Marešova spisu.) Na jedné straně se otázka pravdy považuje za nerozluštitelnou (str. 206) a relativní pravda se připouští jen pro svou užitečnost (jako by pravdivost „pravdy“ nebyla právě příčinou její užitečnosti; str. 206—207), na druhé straně skutečná absolutní pravda prý „bytuje o sobě jako osoba... je duchové povahy... pravda jest bůh, osoba“ (str. 232). Je jasné, že toto řešení vztahu mezi absolutním a relativním momentem pravdy, řešení, které bychom mohli označit za agnosticko-theologicko-pragmatistické (posledního termínu je použito pro zmíněné Marešovo pojetí užitečnosti pravdy), autoři právem podrobili ostré kritice, jež je značným přínosem v naší filosofické literatuře. Patří k nejlepším pasážím sborníku.

Vysoké úrovně je i jejich kritika Marešova řešení psychofysického problému a jejich výklad materialisticko-monistického stanoviska naší filosofie (na str. 220—221), v němž se sice mohli obejít bez pojmu „substance“ v jeho dialektikomaterialistickém pojetí, protože v tomto významu správně užívali pojmů „hmota“, „hmotný“, ale neubránili se jistě nepřesnosti. Ani za hranicemi gnoseologické otázky priority — posteriority nelze totiž pokládat psychické jednoznačně za objektivní hmotný proces ve smyslu tam uvedeného citátu z I. P. Pavlova, tj. absolutně ztotožňovat psychické s nervovou činností, ale je třeba je považovat za *stránku* hmotného procesu, za funkci mozku.

Velmi zajímavé, stručné a výstižné autoři vložili historii představ o duchovním principu života (entelechii, *vis vitalis* apod.), pojímaného z počátku z hlediska kauzálního i teleologického, dnes již — podobně i u Mareše — *výhradně* z hlediska teleologického. Mareš, opíraje se o Kantovu kritiku wolffovského teleologismu, vytvořil svou ne příliš svéráznou formu teleologismu, kterou autoři podrobili velmi úspěšné kritice. Škoda, že nezvyšili její přesvědčivost přesnějším výkladem stanoviska vědecké filosofie v této otázce, že neukázali na existenci relativní účelnosti v organické přírodě i na cílevědomost v jednání lidí a že nevysvětlili, jak tato relativní účelnost a tato cílevědomost jsou konec konců určovány objektivními zákony, objektivními podmínkami života.

Ale i tak představuje jejich studie jednu z nejlepších prací sborníku — ne-li nejhodnotnější.

Záslužnou prací je i studie Ivo Tretery *Gnoseologické otázky teorie vyučování*.

Hned v úvodu stati upoutá oprávněná kritika Příhodova zjednodušujícího výkladu dialektikomaterialistického základu pedagogiky. Autor si nevytyčil úkol ukázat, jak takový výklad má vypadat, ale pouze úkol rozebrat některé „hlavní otázky z bohaté problematiky gnoseologických základů teorie vyučování“ (str. 236). A tento úkol vcelku úspěšně splnil.

Autor má pravdu, vytyká-li Milanu Foltinovi, že rozeznává dva druhy poznání: 1. přímé, bezprostřední (tj. smyslové), 2. sekundární, nepřímé (tj. abstraktní, logické). Autor přesvědčivě vykládá, že *smyslové* a *logické* je v poznávacím procesu (a mělo by být i ve vyučovacím poznávacím procesu (a mělo by být i ve vyučovacím poznávacím procesu) v dialektické jednotě. Nedostatkem jeho výkladu je však to, že nepřihlíží dostatečně k vývoji této jednoty, že zapomíná, že ve fylogenesi společensko-historického procesu poznání, stejně jako v ontogenesi poznávacího procesu mladého člověka převládá v prvé etapě „smyslové“, které je doprovázeno jen elementárním, stále se zdokonalujícím logickým myšlením, kdežto v druhé etapě převládá „logické“, abstraktní myšlení, jež se opírá o „smyslové“. Přitom v obou etapách hraje svou úlohu praxe. Ta se rovněž vyvíjí a její úloha v poznávacím procesu se také neustále mění.

K této prevalenci logického a abstraktního ve vývoji poznávacího procesu u mladého člověka dochází však nepochybně později, než předpokládají někteří naši pedagogičtí theoretikové. Jinak by museli naléhavěji požadovat, aby se mládež dostávala ke studiu na vysoké škole, zvláště ke studiu theoretických disciplín, o něco později.

Studie Ivo Tretery vnáší zdravé a jasné světlo do oblasti, v níž je toho skutečně velmi zapotřebí. Stačí se podívat na některé běžné vysokoškolské studijní pomůcky, abychom kladně ocenili přínos autorovy studie.

Nejobsáhlejší studii sborníku (téměř stostránkovou) je práce Jaroslava Volka *O specifictví předmětu uměleckého odrazu skutečnosti*.

Otázka předmětu kterékoli vědy je otázka gnoseologická. Zároveň je to však důležitá otázka příslušné vědy. S estetikou je to poměrně hodně složité. Souhlasíme-li totiž se závěry nedávné sovětské diskuse o předmětu estetiky a tedy také s tím, že estetika je věda o umění (nikoli o krásnu, i když pochopitelně zkoumá také tuo kategorii), že tudíž jejím předmětem je umění, pak pochopitelně vyvstává otázka, co je předmětem tohoto předmětu estetiky, co je předmětem umění a v čem spočívá jeho specifictví.

Autor si vytkl úkol podat odpověď na poslední otázku, tj. ukázat, v čem jsou zvláštnosti uměleckého odrazu skutečnosti, jež odlišují předmět umění od vědy i od ostatních forem společenského vědomí.

Autor začíná svou analýzu pokusem odpovědět na otázku, co je to umění a co je to odraz. Otázku, co je to umění, klade „ve třech rovinách“: 1. co všechno se považovalo a považuje za umění, 2. na které jevy se vztahuje přívlastek „umělecký“ („umění“), 3. co je podstatou umění. V odpovědi na otázku v „prvé rovině“ zjišťuje, že přes proměnlivost a relativnost představ o tom, co je umění, existují takové výtvoary a takové druhy lidské činnosti, které po dlouhá staletí a celkem beze změn byly považovány za umění (str. 267). V odpovědi na otázku „v druhé rovině“ ukazuje, že pojem „umění“ se vztahuje a) k uměleckým dílům, b) k tvorbě uměleckých děl, c) ke konsumu (konsumpci) uměleckých děl, d) ke „stopám“ této konsumce ve vědomí konsumentů. Autor nato dovozuje, že pod slovem umění bude v jeho stati „vždy a důsledně myšlen nějaký soubor uměleckých děl“ (str. 269).

Jenže autor už na nejbližších stránkách z důvodů celkem pochopitelných přestal být v tomto směru naprosto důsledný. Jako výchozí thesei pro svůj další výklad (konec druhé a začátek třetí kapitoly) si totiž zvolil odpověď na otázku, co je podstatou umění (viz „třetí rovinu“ otázky, co je umění): „umění je odraz skutečnosti“. Přitom ve své specifikaci obsahu pojmu uměleckého odrazu (str. 271) uvedl, že procesem odrazu je a) celý proces odrážení uměleckých děl, b) jeho výsledek (prchavý — v hlavě umělce a umělecké dílo), c) proces konsumu uměleckého díla, d) „stopy“ ve vědomí konsumenta. Vidíme, že umění a proces uměleckého odrazu jsou v podstatě charakterisovány stejnými faktory (u uměleckého odrazu je zaměřeno pořadí a) a b)), a že tedy thesei „umění je o d r a z skutečnosti“ byly do umění zařazeny opět ty významy pojmu umění, jimž se chtěl autor „vždy a důsledně vyhýbat“. Stačilo by však výchozí thesei stylisovat tak, že „umění je výsledkem odrazu skutečnosti“ a vnitřní rozpor autorova výkladu by téměř zmizel. Zato by však lépe vynikla skutečnost, že zúžujeme značně obsah pojmu umění, chápeme-li umění jen jako soubor uměleckých děl, jen jako výsledek umělecké činnosti.

V druhé kapitole autor provádí velmi povrchní kritiku pojetí odrazu u Todora Pavlova. Vyvracet všechny jeho nepřesnosti a dokazovat jeho naprosto nepochopení myšlenek Todora Pavlova by zabralo hodně místa. Stačí snad na důkaz jeho nepřesnosti uvést jenom fakt, že se autor dovolává šesti různých stránek z Theorie odrazu (str. 270), aby doložil Pavlovovo zúžení sféry odrazu na „změnu vnitřního“, při čemž ani na jedné z těchto stránek T. Pavlov tohoto obratu nepoužil. Autor vůbec nepochopil z Pavlovova výkladu jednotu a rozdíl mezi vnitřním odrazem a vnější zpětnou reakcí jako dvěma stránkami celkového procesu odrazu, ani Pavlovovo rozvinutí Leninova předpokladu, že „každá hmota má vlastnost v podstatě příbuznou s čítím, vlastnost odrazu“.⁶ Jinak by si byl vědom rozdílu „psycho-logického odrazu (podle Pavlova — přesněji snad „odrazu ve vědomí“) od všech ostatních forem odrazu, neodmítal by vidět biologický odraz prostředí v organismu také v podobě výměny látkové a nesrovnával by naprosto nevěcné názory Todora Pavlova s názory stoupců idealistické sémantické filosofie (domněle v neprospěch T. Pavlova).

Na samém začátku práce se tedy střetáváme nejen se svými postřehy, ale také s poměrně velikými nepřesnostmi a vnitřními rozpory ve výkladu. Na štěstí téměř celou zbývající část (mimo některé nedostatky, o nichž pojednáme dále) lze pokládat za zdařilou. To platí o jeho aplikaci leninského učení o třech členech poznání na umění, hlavně o jeho důkazu, že třetím členem poznání je také „objektivní forma vyjádření odrazu, ať už v znakové nebo obrazové formě, nebo kombinaci obou“ (str. 276; mimochodem řečeno, jde zde o to, co by asi T. Pavlov nazval „vnější zpětnou reakcí“, jež je těsně spjata s vnitřním odrazem

v umělcově nitru). Platí to také o jeho srovnání umění a vědy (IV. kapitola a str. 343), o jeho polemice s Sobolevem, Tomofejevem a hlavně s Burovem (třebaže svou pravdu v polemice s Burovem podpírá na jednom místě také — a to zcela zbytečně — pojmem „člověka“, jehož Burov označuje za předmět umění, jako pouhé abstrakce v duchu empiristické teorie abstrakce, kritizované právem Lad. Tondlem). Také jeho výklad dialektiky subjektu a objektu, gnoseologické a „ontologické“ objektivnosti i rozdílu mezi objektivní a subjektivní realitou je úspěšný.

A právě v dialektické jednotě objektivní reality a subjektivní reality umělcovy, v níž jsou obsaženy prvky společensky podmíněné, i prvky umělcovy individuality, vidí autor specifičnost předmětu uměleckého odrazu skutečnosti. A „tak jako předmět uměleckého odrazu skutečnosti má svou stránku objektivní a subjektivní, tak i *výsledek* tohoto odrazu má svou objektivní a subjektivní stránku: *umělecký obraz je jednotou zobrazení a výrazu* (přitom autor definuje výraz jako „odraz subjektivního v uměleckém díle“ v jeho nezbytně integrální jednotě se zobrazením; viz str. 310, pozn. L. T.); bez zobrazení by nebyl právo objektivní reality a nebyl by vůbec *obrazem*, bez výrazu by nebyl právo subjektivního slože předmětu a nebyl by *uměleckým obrazem*“ (str. 314). Z hlediska gnoseologického se zdá být autorova argumentace přesvědčivá. Rozhodující slovo o tom, zda jde skutečně o úspěšné řešení otázky specifičnosti uměleckého odrazu či nikoli, patří ovšem estetikům.

Přesvědčivý je i výklad o poznávací funkci umění (str. 314—316), mimo zcela zbytečnou (podle mého názoru) obavu, že by se někdy v budoucnosti mohlo najít umění, v němž by nebyl obsažen žádný prvek zobrazení. Umění používá a vždy bude muset používat jen těch barev, tvarů, zvuků, pohybů atd., které nalézáme v hmotné „neumělecké“ skutečnosti, a ty nikdy nebudou moci alespoň v něčem nezobrazovat tuto hmotnou skutečnost. V osmé kapitole přitom nalézáme velmi výstižný kritický rozbor názorů těch theoretiků, kteří odmítají objektivní v předmětu umění. Autor také podal velmi zajímavý výklad o zobrazování v takové zdánlivě „nezobrazivé“ oblasti umění, jako je hudba (str. 322—329).

Zdá se však, že měl a mohl podat důkladnější analýzu společenské funkce umění v souvislosti s těmi prvky umělcovy subjektivní reality, jež jsou podmíněny společensky a které představují jednu ze složek specifika předmětu uměleckého odrazu skutečnosti. Přitom je plně v právu, odsuzuje-li „všechnoisumus“ (tj. požadavek, „aby každé dílo odráželo život po všech stránkách a ještě ve správných proporcích dříve stanoveného pořadí důležitosti těchto stránek“; str. 352). Tón, v jakém o něm píše, je, jak se zdá, výrazem příliš černého pohledu na naši přítomnost nebo nedávnou minulost.

Je nutno vcelku souhlasit s autorovou thésí, že typisace je otázkou zpracování, ne volby *thematu* (str. 353), ovšem s výhradou, že volba *thematu* také není, nechceme-li popřít zobrazovací funkci umění (a to autor nechce), zcela bez významu pro vytvoření díla postihujícího typické v naší současně společenské objektivní realitě. Je ovšem pravda, že dobrý umělec zachytí v zdánlivě netypickém námětu atmosféru doby hlouběji, než průměrný nebo slabší umělec v *thematu* sebe očividněji „typickém“. V každém případě je otázka typického v umění hodně složitá, možná složitější, než si uvědomuje autor rozebírané studie.

Na závěr musím vyjádřit svůj nesouhlas s tím, že autor předpokládá, že marxistická filosofie bude (je?) vědou „spíše v nějakém budoucím uspokojivějším stavu než v dnešní situaci“ (str. 350). Autor zapomíná, že marxistická filosofie ve svém vývoji sice měla a má své vrcholy i svá období přechodné stagnace, že však její *podstata* (řešení základní filosofické otázky, materialistické pojetí dějin lidské společnosti atp.) byla od samého začátku jejího zrodu vědecká a že tedy tato filosofie nikdy vědou neprestala být.

K autorovu výčtu nedostatků marxistické filosofie (dogmatismus, „pragmatický utilitarismus vůči politické praxi“; tamtéž), jejichž odstranění vytvoří předpoklady k dalšímu jejímu bohatému rozvoji, je třeba přičíst také objektivismus, který se projevuje v pokusech smířovat vědeckou filosofii s filosofii nevědeckou. Nutnou součástí „gnoseologicky nesubjektivního odrazu objektivní skutečnosti“ (tamtéž), tedy i odrazu společnosti rozdělené na třídy, je také zaujetí bojového postavení po boku té třídy, která je nositelem pokroku a na jejíž straně je historická pravda.

Je nesporné, že jinak kvalitní práci Jaroslava Volka by velmi prospělo, kdyby její autor do hloubky promyslel tyto známé pravdy, na něž nelze pro jiné méně významné pravdy zapomínat. Nebylo by na škodu, kdyby se také zbavil neúčelného bezdůvodného používání novopositivistických výrazů a obrátů, kdyby se tedy např. místo pomoci „protokolů všeobecné evidence“ (str. 318, 344), „referentů“ (str. 268, i když i autora v uvozovkách) snažil vyjádřit totéž všeobecně srozumitelnou terminologií naší filosofie nebo někdy také běžným obratem hovorového jazyka; bylo by to na prospěch *skutečné* vědeckosti jeho prací.

Přes uvedené nedostatky přinesla studie Jaroslava Volka nemalý příspěvek k řešení

otázky o zvláštlostech uměleckého odrazu skutečnosti — aspoň z hlediska gnoseologického. Pro velký rozsah stati se mohl autor dotknout i mnoha otázek specificky estetických, jejichž posouzení by se mělo stát záležitostí estetiků. To platí ostatně i o jeho řešení základní otázky thematu.

Poslední studii sborníku napsali Vojtěch Tlustý a Jaroslav Klofáč: *K otázce protikladu materiálního a ideálního ve společnosti*.

Takto formulovaný problém patří nesporně také do gnoseologie; jeho existence představuje jeden z přesvědčivých důkazů, že historický materialismus je filosofická disciplína. Autoři však tomuto ústřednímu problému své studie věnovali poměrně málo pozornosti, rozhodně méně, než věnovali mnoha různým dílčím otázkám patřícím větším dílem do problematiky historického materialismu. Výsledkem toho jsou také neúplné a nepřesné these, jako např.: „Protiklad vědomí a hmoty (je) relativní, protože nejde o dvě zvláštní podstaty jevů, nýbrž o dva aspekty specifických jevů (str. 378; podtrhl a slovo v závorce podle smyslu doplnil L. T.); nebo: „O »ideálním« mluvíme proto v gnoseologickém smyslu, jinak bychom museli považovat všechny společenské vztahy jak za ideální, tak za materiální podle toho, s které stránky bychom je zkoumali, protože společenská činnost má vždy svůj aspekt duchovní činnosti a materiální činnosti“ (str. 383, podtrh L. T.).

Autoři tedy v duchu známé Leninovy these v podstatě zjišťují, že protiklad společenského bytí (hmoty, hmotných vztahů) a společenského vědomí (ideálního) je mimo jeho gnoseologický smysl jen relativní. Dále zjišťují, že společenské vědomí není zvláštní substancí (podle autorů: „podstatou jevů“, což není nesprávné, máme-li na mysli podstatu veškerého absolutně nekonečného množství věcí a jevů) vedle hmotné substanciálnosti společenského bytí. Avšak nepřesnost citovaných thesů po případě jejich neúplnost, kterou by autoři možná odstranili, kdyby základní otázce své studie věnovali více pozornosti, spočívá v názoru, že mimo rámec gnoseologické otázky, nemluvíme-li o materiálním a ideálním v gnoseologickém smyslu, je zcela hostejné, považujeme-li společenské bytí a společenské vědomí za materiální nebo za ideální, protože prý jde o dva aspekty specifických jevů. Nepřesný je právě náznak, jako by zde (mimo rámec základní filosofické otázky) šlo o něco třetího, co můžeme považovat za hmotné i ideální, co je tedy ve své charakteristice konec konců závislé na úvaze zkoumatele. Ve skutečnosti však toto „něco“ je právě hmota, hmotné bytí se *všemi* jeho stránkami (i s vědomím).

Z toho, co autoři napsali proti objektivnímu idealismu, je vidět, že jsou si plně vědomi toho, že společenské ideje nemají samostatnou existenci, že „jsou stránkou závislou“. Zdá se však, že části citovaných thesů mnou podtržené, pokud nejsou doplněny a rozvedeny v duchu materialisticko-monistického chápání společnosti, tají v sobě nebezpečí subjektivně idealistického pojetí otázky.

Autoři podrobují ve své studii stručnému rozboru spoustu kategorií a pojmů. Analysují např. společenské bytí, materiální život společnosti, materiální podmínky života společnosti, ideologii, základnu a nadstavbu atd. Používají přitom gnoseologicko-logické metody, jejichž nedostatků jsou si veelku vědomi (str. 360, 387). Jejich velká chyba nespočívá však jenom ve volbě metody (o ní viz dále), ale také v nedůsledném používání zvolené metody.

Autoři např. doporučují používat místo pojmu „formy společenského vědomí“ termínu „společenské formy vědomí“. Jejich pokus odůvodnit toto doporučení je veelku nelogický, což odporuje jejich záměru používat gnoseologicko-logické metody. Autoři se totiž odvolávají na Marxe a poukazují na to, že vědomí je konec konců vždy společenské, a proto je prý vhodnější používat výrazu společenské formy vědomí. Doporučují tedy nepoužívat v tomto obratu termínu společenské vědomí (srovnej str. 374, pozn.). Přitom však na mnoha místech (str. 373, 371 a jinde) používají pojmu společenské vědomí, na který se přece také vztahuje výše uvedený „argument“. Protože však je nutno individuální vědomí i při jeho společenské podmíněnosti rozlišovat od společenského vědomí (nikoli však asi, jak spekulativně doporučují autoři, společenské vědomí od vědomí vůbec jako odrazu světa vůbec; viz str. 375), je správné hovořit nejen o „společenském vědomí“, ale i o formách tohoto společenského vědomí.

Dále autoři uvádějí známou thesi, že různé instituce patří sice do nadstavby, nikoli však do společenského vědomí (str. 371). Přitom její pravdivost nicím nedokazují a ani se dokazovat nepokoušejí. A přece otázka institucí je poměrně dost složitá. Zamyslíme-li se jen nad zmínkou autorů (na str. 373) o tom, že společenskému vědomí se dostává v institucích „materiálního obalu“, nemůže nás nenapadnout, že na druhé straně instituce (např. církev) nejsou jen „materiálním obalem“ idejí (nejsou to např. jenom kostely a kláštery jako budovy, jisté materiální vztahy mezi drobným kněžstvem a biskupy apod.), ale že k institucím patří a dokonce v jistém smyslu jsou jejich podstatou právě ideje (např. náboženské). A právě k této složitosti otázky institucí autoři nepřihlédli.

Z jejich schematu (I, str. 375) není jasné, proč uvádějí výrobu až za všemi ostatními materiálními podmínkami života společnosti (a proč podobně i vztahy lidí k přírodě a společensko-biologické vztahy lidí uvádějí před výrobními vztahy), třebaže by se zdálo logičtějším uvést je ve sledu odpovídajícím jejich významu ve společnosti. Kromě toho v téměř schematu sa zdá být nesprávné (aspoň to odporuje zžitému používání těchto pojmů) považovat výrobní vztahy jen za vztahy lidí k výrobním prostředkům (vlastnické vztahy). Běžně se má za to, že tyto vlastnické vztahy jsou nejdůležitější výrobní vztahy, že tedy pojem „výrobní vztahy“ je nadřazen pojmům vlastnické vztahy“ a „vztahy lidí ve výrobním procesu“.

Kromě těchto sporných, chybných nebo nelogických pasáží je však ve studii několik zajímavých míst, např. celé schéma IIa, uvádějící zvláštní skupinu tzv. „ideologických vztahů mezi lidmi“ a některá další místa.

Vcelku platí o nedostatech této studie, že jsou „symptomem hypotheticko-deduktivního rázu práce. Nejde nám ovšem o zavrhování vědecké invence (tvoření pracovních hypotéz, uplatňování nápadů, tvůrčího hledání, a třeba i apriorního), nýbrž právě jen o . . . nerovnováhu mezi nápady a jejich kontrolu, mezi hypotézami a jejich ověřováním.“ (Citovaná slova jsou z polemiky Jaroslava Volka s Burovem — ve sborníku na str. 289, hodí se však téměř beze zbytku i na poslední studii sborníku.)

*

Celý sborník je sveráznou jednotou úspěšných, méně úspěšných, ba až nezdařilých pokusů řešit některé gnoseologické otázky; ojedinele jde dokonce o zkomolení marxistické teorie poznání. Naše stať chtěla a mohla na tyto pokusy v podstatě jen upozornit a stručně je komentovat.

Uveřejnění tak rozsáhlého sborníku statí je událost pozoruhodná — už proto, že jde o sborník *původních* prací, které *mohou* reagovat na situaci na naší „filosofické frontě“ a které by měly odrážet náš myšlenkový kvas s kritickým přihlédnutím k tradicím československého filosofického myšlení. Kdyby této možnosti využili autoři všech, nejen některých statí sborníku, bylo by možno Otázky teorie poznání přivítat daleko radostněji.

Avšak i tak lze sborník hodnotit jako přínos do diskuse o několika důležitých otázkách teorie poznání. Některé studie sice přicházejí s názory a problémy, jež jen stěží mohou podnitit skutečně plodnou vědeckou práci a výměnu názorů, většina však přináší problematiku živou. V každém případě je celý sborník výzvou, vybudnutím k dalšímu postupu vpřed po cestě za pravdou v gnoseologii.

Červen 1957.

P o z n á m k y

¹ *Otázky teorie poznání*. Sborník statí, SNPL, 1957, stran 389.

² *Vl. I. Lenin*, *Materialismus a empiriokriticismus*, SNPL, 1952, str. 219/220.

³ *Hermann von Helmholtz*, *Vorträge und Reden*, V. Aufl., 2. Band, Braunschweig, 1903, S. 222; podtrhl L. T. *Lenin* cituje v *Materialismu a empiriokriticismu* (str. 220/221) totéž místo (podle vydání z r. 1884) poněkud zkráceně. Vynechal pasáže, které jsem dal do závorky, protože je právem pokládal za nepodstatné pro charakteristiku Helmholtzova pojetí rozdílu mezi obrazem (zobrazením) a znakem.

⁴ *E. V. Iljenkov*, *O dialektice abstraktno i konkretno v naučno-teoretickeskom poznánii*, *Voprosy filosofii*, 1955, Nr. 1, str. 42 i d.

⁵ *S. F. Jefimov*, *Konkretnoje poňatije i čuvstvennoje znanie*, *Voprosy filosofii*, 1956, Nr. 3, str. 64 i d.

⁶ *Vl. I. Lenin*, *Materialismus a empiriokriticismus* (viz 2. pozn.), str. 79.