

REÁLNY SVET A JEHO POZNÁVANIE V SLOVENSKEJ FILOZOFII 40. ROKOV

BLANKA ŠULAVÍKOVÁ, Kabinet sociálnej a biologickej komunikácie SAV, Bratislava

ŠULAVÍKOVÁ, B.: The Real World and Its Cognition in Slovak Philosophy of the 1940s
FILOZOFIA 63, 2008, No 10, p. 883

In Slovak philosophy of the 1940s the problematic of the real existence of the external world as well as the interpretation of the process of cognition became the most burning issues. This had several reasons: a new generation of professional philosophers was taking the philosophical floor. They had to face the predomination of Czech positivists and critical realists of the previous period; they have also to respond to intuitive realism (especially its epistemology); and last, but not least, they also had to take into account dialectical materialism and its growing influence after the World war 2nd. Thus philosophers like S. Felber, I. Hrušovský, J. Cíger, and M. Topol'ský had to search for their own grounds on which to build their philosophical systems. However, they did not automatically accept the existing solutions, but rather found their own ways of practicing philosophy.

Keywords: S. Felber – I. Hrušovský – J. Cíger – M. Topol'ský – Intuitive realism
– Dialectical materialism – Real world

Úvod. V rozsiahlej štúdií *Reálny svet a jeho poznávanie* (1946) sa Stanislav Felber sústreďuje sa na výklad realistického postulátu noetickej nezávislosti vonkajšieho sveta a rieši problematiku poznávacej interakcie subjektu a objektu. Táto téma bola v tom čase na Slovensku živá v súvislosti s tzv. sporom o noetický realizmus, ktorý tu vtedy prebiehal prostredníctvom polemiky s koncepciou intuitívneho realizmu. V tomto texte sa nesústreďíme na intuitivistickú interpretáciu poznania ako bezprostredného nazerania predmetu v origináli ani sa nebudeme venovať konkrétnym dejinám tohto sporu, ale načrtne Felberove postoje a názory ďalších autorov, ktorí sa v tom čase publicisticky dotýkali tohto problému a ich interpretácia bola priamo protichodná, ba často aj doslova namierená proti východiskám i záverom tejto koncepcie. Aj keď sa teda nebudeme venovať len Felberovej rovnomennej štúdií, názov jeho článku vystihuje aj obsah textov, ktoré sa dotýkajú ostatných autorov, ktorých budeme spomínať. Všetci obhajujú realistický predpoklad nezávislej existencie vonkajšieho sveta, ale – na rozdiel od intuitívneho realizmu – zdôrazňujú jeho *relatívnu* poznateľnosť a vysvetľujú poznávaciu interakciu na báze *sprostredkovanosti*.

Pozícia Stanislava Felbera. Aj novopozitivistické stanovisko (na rozdiel od pozitivistického) v noetickej otázke považuje S. Felber za realistické. Zdôrazňuje, že pod pojmom „reálny svet“ je potrebné chápať nielen veci, ale aj vzťahy a deje, čiže je potrebné chápať ho dynamicky. Realistická téza, že svet existuje „nezávisle od subjektu“, však neznamená, že by subjekt nemal možnosť zasiahnuť do reálneho sveta, a naopak, že by

ten nemohol pôsobiť na subjekt. Práve možnosť takýchto zásahov je pre neho dôvodom, prečo sa stavia na realistické stanovisko, nie však na stanovisko naivného realizmu, ktoré kritizuje. Na adresu Diešku, ktorý rovnako ako Losskij tvrdí, že koncepcia intuitívneho realizmu vyzdvihuje stanovisko naivného realizmu na vedecké základy,¹ hovorí, že tézy naivného realizmu nie je možné prijať ako východisko vedeckej noetiky. Dokonca nie sú postačujúce ani v myslení nevedeckom: „... bolo by treba naivity, vylúčené u človeka len trochu civilizovaného, aby veril, že palica ponorená do vody, je ozaj zlomená, keďže ju tak vidím, a aby sa nepokúsil o kritiku, hoc aj nevedomelú a nepresne formulovanú. Tým menej možno súhlasiť s Dieškovým tvrdením, že o platnosti týchto téz² je presvedčený každý teoretik poznania v praktickom živote, skôr by bolo možné povedať, že z nich každý vychádza, aby mohol postupnou kritikou (aj keď nie vždy vedome prevedenou), dôjsť k presne formulovanému a vedeckému stanovisku“ ([5], 72 – 73).



S. Felber

Felber sa pokúsil v stručnom prehľade naznačiť vývoj realizmu od chápania celého sveta ako mystického komplexu, kde ešte niet rozporu subjekt – objekt, až po krajné vyostrenie tohto rozporu. Otázka poznávania sveta sa tým podľa neho dostáva do závozu: Na jednej strane je nehmotný, nadčasový, nadpriestorový subjekt, na druhej strane je hmotný, časový a priestorový objekt, a to v úplnom protiklade. Tak napríklad v koncepcii N. Hartmanna je subjekt uzavretý do seba (princíp imanencie vedomia) a nemôže uchopiť objekt, ktorý je vo vzťahu k nemu transcendentný; to tvorí v jeho koncepte základnú apóriu poznania. Napriek tomu, že Felber kritizuje Hartmanna za túto apóriu, jeho postup pri obhajovaní princípu noetického realizmu sa blíži jeho prístupu. Rovnako ako on

vychádza z dualizmu subjektu a objektu, pričom ich necháva splynúť v syntéze reálneho sveta. V tejto súvislosti hovorí: „Zdanlivo neprekonateľný rozpor subjekt – objekt rieši sa bez mystických a metafyzických hmlistých predpokladov celkom hladko sám, keď uvá-

¹ Ako o tom hovorí sám Losskij: „Intuitivizmus nie je nič iného, len naivný realizmus zbavený naivného charakteru a vypracovaný v pevnú noetickú teóriu“ ([8], 9).

² Ide, samozrejme, o tézy: 1. Vonkajší svet existuje nezávisle od poznávacieho subjektu; 2. Skutočnosť tohto sveta poznávame také, aké naozaj sú ([4], 72).

žime, že subjekt aj objekt sú čiastkami reálneho sveta... Dva protiklady subjekt a objekt splývajú tak v syntéze reálneho sveta... Reálny svet ako syntéza subjektu a objektu je od subjektu nezávislý do tej miery, že existuje aj pred vznikom, aj po zániku subjektu, ale jednako je od neho závislý ako celok od časti“ ([5], 83). Aj samotný poznávací akt interpretuje Hartmannovým spôsobom:

„Procesy v objekte *navodia* procesy subjektívne, ktoré teda akosi reprezentujú dianie v objekte“ ([5], 87). Preberá teda jeho termín „*reprezentácia*“ a sám to vysvetľuje tak, že termínu „obraz“ sa vyhýba, lebo vyvoláva predstavu mechanického odzrkadľovania. Hartmannovým termínom „*reprezentácia*“ chce zároveň vylúčiť aspekt podobnosti medzi vonkajším svetom a jeho obrazom vo vedomí. Podľa nášho názoru sa dal Felber zjavne inšpirovať Hartmannovou verziou. Kým však v Hartmannovej kriticko-realistickej koncepcii „*novej ontológie*“ pojem *reality* označuje spôsob bytia, ktorý zahŕňa materiálnu aj ideálnu zložku ako rovnocenné sféry, u Felbera je reálny svet materiálny. Zdá sa pravdepodobné, že k využitiu niektorých prvkov Hartmannovej terminológie ho viedlo najmä úsilie podčiarknuť sprostredkovaný charakter poznávania oproti koncepcii intuitívneho realizmu, ktorá poznávací akt interpretuje ako „*nazeranie predmetu v origináli*“.

Termín „*reprezentácia*“ Felber používa aj v štúdiu *Použitie a správnosť matematických viet*, ktorá vyšla v roku 1948, kde opätovne zdôrazňuje, že medzi subjektom a objektom neexistuje neprekonateľná priepasť. Sú podľa neho súčasťou reálneho sveta. Čo je z jedného hľadiska subjektívne, z druhého je objektívne, ba jedno sa mení na druhé, takže sú to len dva relatívne predpoklady, ktorých rozpor sa vyrovnáva „v syntéze reálneho sveta“ ([7], 102). Toto tvrdenie znova pripomína Hartmannovo riešenie základnej „*apórie poznania*“, ktorú Felber kritizuje. Hartmann ju formuluje nasledovne: Ak je každý akt poznania konfrontáciou poznávajúceho a poznávaného, subjektu a objektu, ako môže vedomie poznávať transcendentný predmet, ak nemôže obsahovať nič iné len svoje vlastné obsahy? A uzatvára: Prekročenie izolácie subjektu a objektu nemôže samotná teória poznania vyriešiť ([9], 24). Dá sa pochopiť len tak, že fenomén poznania pochopíme ako vzťah ontologický, že pochopíme reálne jestvujúci objekt a reálne jestvujúci subjekt ako súčasť všeobšiahlej sféry reálneho bytia ([9], 76).³ Ako sa teda zdá, nielen Hartmann, ktorého za to Felber kritizuje, nedokázal „*apóriu poznania*“ uspokojivo vyriešiť; obaja sa jej vyhlí tak, že subjekt a objekt zahrnuli do sféry reálneho bytia v snahe odstrániť ich protikladnosť pomocou ontologickej jednoty. Podľa Felbera však ide len o relatívne protiklady, v podstate nejestvuje dualizmus subjektu a objektu. Smeruje k monistickému riešeniu: reálny svet je materiálny, subjekt a objekt sú jeho súčasťou. Ich protikladnosť (špecifickosť) tak nie je ontologická, ale len gnozeologická.

V týchto intenciách napokon Felber podáva aj svoju vlastnú formuláciu realizmu prostredníctvom nasledujúcich téz: „a) Existuje večný a nekonečný reálny svet, t. j. hmo-

³ Samotný poznávací akt potom prebieha podľa Hartmanna ako „*uchopovanie*“ (Erfassen) čít predmetu subjektom: „*Ide o uchopenie čít predmetu a ich vtiahnutie do svojej sféry*“ ([9], 94). Predmet sa potom u neho „*nekonštituuje*“, ako u Husserla, ani „*nevytvára*“, ako u novokantovcov, ale „*reprezentuje*“ sa vo vnútri vedomia obrazmi, ktoré sú vlastné iba vedomiu. Medzi predmetom a jeho reprezentáciou vo vedomí človeka nie je jednoduchý príčinný vzťah, ale nemechanická „*transkauzálna determinácia*“, vo výsledku ktorej vedomie formuje svoje vlastné obsahy ako symbolickú reprezentáciu predmetu. Akým spôsobom sa zmyslové kvality menia na symboly, zostáva nepochopiteľné (v Hartmannovej terminológii je to „*iracionálny zvyšok*“).

ta. b) V tomto svete prebieha proces so svojou vnútornou zákonitosťou, ktorou je determinovaný. c) Svetový proces rozdeľuje sa sám v sebe na dva protiklady, na procesy subjektívne a objektívne, čím vzniká rozpor subjekt – objekt. d) Nositeľom subjektívnych procesov je zasa len hmota, no hmota veľmi komplikovaná, majúca svoju vlastnú špecifickú zákonitosť. Nositeľom objektívnych procesov je ostatný svet. e) Procesy subjektívne sú navodené procesmi v objekte, to značí, že sú determinované celkovým svetovým procesom. Sú teda subjektívnou reprezentáciou objektívnych dejov. Táto reprezentácia je subjektívnym poznávaním. f) Pôsobenie objektu na subjekt prechádza ako prvou inštanciou zmyslovými receptormi; ich technickou nedokonalosťou je spôsobené, že v subjekte sa nereprezentuje celkový proces objektívny celý, ale len vo svojich častiach a v prierezoch. Subjektívne poznávanie je teda vždy hypotetické. g) Rozpor subjekt – objekt sa vyrovnáva v syntéze reálneho sveta. Rozpor subjektívneho a objektívneho procesu sa vyrovnáva v syntéze celkového procesu reálneho sveta a naše subjektívne poznanie participuje tak na objektívnej skutočnosti, na „absolútnej pravde“. h) Naše poznanie rozdeľuje sa na protiklady logickej syntaxe a sémantiky; ich neprestajnou dialektickou súhrou a zahŕňaním vždy širších komplexov čiastočných procesov dospievame vždy k presnejšej reprezentácii objektívnych procesov, hoci pravda, úplná reprezentácia celkového procesu nekonečného a večného sveta nie je možná. i) Poslednou hranicou nášho poznania je hmota, ktorá je jedinou poznateľnou reálnou entitou vôbec a ktorá je teda súčasne akýmsi styčným bodom medzi subjektívnym poznaním a objektívnou skutočnosťou“ ([7], 102).

Podľa Felbera nejestvujú poznatky, ktoré by absolútne verne a nesprostredkované odrážali objektívnu realitu. Všetky sa zakladajú na skúsenosti, sú sprostredkované, a preto sú hypotetické, avšak v dialektike teórie a skúsenosti stále presnejšie reprezentujú objektívne procesy ([7], 102). Vo svojej knihe *Vedomie a podvedomie* z roku 1948 dopĺňa tieto svoje postoje o vysvetlenie determinovanosti mentálnych procesov. Táto sa nedá podľa neho stotožňovať s nejakou mechanickou alebo automatickou závislosťou od vonkajších podnetov: „Nervová sústava má svoju špecifickú zákonitosť, danú jej štruktúrou, a neodpovedá na vonkajšie podnety ako stroj. Jej reakcie nie sú určené len týmito podnetmi, ale aj jej prehistóriou a procesmi, ktoré práve v nej prebiehajú. Naše vedomé konanie je určované procesmi vedomými, ktoré sú syntézou z popudov vonkajších a vnútorných a sú teda – ako každá syntéza – niečo vyššieho a dokonalejšieho než protiklady, z ktorých vznikli“ ([4], 54 – 55). Aj keď je teda naše myslenie a konanie prísne určované zákonitosťou, aj keď je teda determinované, jednako len má aj svoju autonómiu, svoju *slobodu* vo vzťahu k ostatnému reálnemu svetu.

Stanovisko Juraja Cígera. Otázku reálnej identity považuje J. Cíger za prvoradý filozofický problém ([1], 104). Aj celá veda podľa neho závisí od toho, ako je nám reálne dané vo vedomí, nakoľko možno z jeho názornej reality uzatvárať na všeobecné zákonitosti a či je to vôbec možné ([1], 126). Kontinuita procesu poznania je založená na procese začínajúcom vnemom a končiacom relatívnou adekváciou pojmu a predmetu, pričom vedomie vlastným aktom evidencie verifikuje nezávislú existenciu ako objektívny jav: „So zreteľom na reálne vnem tvorí intuitívny predpoklad (v zmysle prvotnom) logicko-kritického procesu myslenia, ktorým vzniká rad adekvácií, právd“ ([1], 112). V ich dôsledku je daný objektu ako intencionálny vzťah adekvácie subjektu a objektu. „Spomenutá evidencia vedomia, nevyhnutná, ak má vôbec existovať nejaký pojem a nejaké vedo-

mie, je sama osebe zárukou adekvátnosti spomenutého vzťahu, ktorému nemôžu stáť v ceste nijaké zvecnené a absolútne kantovské kategórie a formy, takže nie je potrebný nijaký predpoklad metafyzickej povahy, napr. predpoklad metafyzickej intuície, ktorým by bolo nutné zaručiť objektívnosť javu“ ([1], 112). Posledné slová zrejme Cíger adresuje intuitívnemu realizmu⁴ a svoju argumentáciu aj ďalej prehľbuje: Fáza zmyslového vnímania by sa dala nazvať „obrazom“ a fáza ukončeného kritického myslenia poznaním. Procesy vnímania nie sú len „príležitosťami“, ale sú v intencionálnom vzťahu adekvácie pojmu s predmetom. Intencionálny akt adekvácie je v rámci samotného pravdivého pojmu vzťahom priamym, pričom táto „priamosť“ nie je intuitívna, ale kriticko-analogická ([1], 113). Samu identitu predmetu nemožno jednoducho stotožniť s identitou všeobecného pojmu, ktorá predstavuje obsahy myslenia bez ohľadu na ich noetický a existenčný vzťah. Mysliaci subjekt sa vyvíja v poznaní, kým predmet nezávisle trvá ([1], 118, 119). Celý subjekt je časťou objektívneho sveta a jeho vedomie je plnoprávnou realitou, danou v evidentnom názore a v reflexii ([1], 126). Psychologické dianie je výrazom kontinua živého uvedomelého organizmu, obsahujúce na najvyššom stupni jednotu duševných úsilí, účel. Človek ako živý a uvedomelý organizmus je schopný účelnej reakcie na imanentné potreby svojho psychofyzického celku, tvorby, syntetického a humanitno-účelného stvárňovania života ([1], 134).

Postoj Michala Topol'ského. V tom istom čísle *Philosophica slovacica* uverejnil k tejto téme svoju stať aj M. Topol'ský s názvom *Objekt a zmysel objektu*. Dokazuje v nej, že každý zmyslový akt sa skladá z dvoch prvkov: z pozorovaného objektívneho faktu (zážitkového obsahu) a z jeho pochopenia. Svojou existenčnou formou však ide o jeden celok. Každý náš obsah, ktorý robí určitý biologický (organický) akt zmyslovým, je subjektívnym prínosom pozorujúceho subjektu k pozorovanému objektu. Z toho však vyplýva záver, že nijaký zážitkový obsah nemôže stratiť prvok čisto osobnostný, prameniáci čisto v subjekte. Znamená to, že každý zážitkový obsah dostáva dvojakú podobu: patrí aj do rámca určitej existenčnej triedy, podmienenej funkčne a relačne, ale súčasne má v sebe aj prvok, ktorý nemôže nijako pochádzať z neho samého, lebo by neexistoval, keby nebolo vnímajúceho subjektu. Zmyslový akt je čosi objektívne a zmyslový obsah je niečo čisto vnútorné ([11], 142, 143 – 144).

Zmyslový akt je vlastne hodnotením určitého zážitkového obsahu zo stanoviska existencie subjektu, ktorý je nositeľom tohto obsahu. Je teda výsledkom, ktorý vzniká na podklade biologickej existencie, a to v jej vedomom vystihovaní zážitkových obsahov. Jej nosnou pôdou je proste žijúci a uvedomujúci si subjekt, lebo bez neho nijaké zhodnocovanie nie je možné ([11], 152). Ako je možné dostať sa odtiaľ k objektívnemu poznatku? Aby vôbec zmyslový obsah mohol byť k určitému zážitkovému obsahu pridaný, je jednoducho nevyhnutná reťaz následných aktov: Musíme dávať pozor na vznik vzťahov nielen

⁴ Priamo sa Cíger obracia ešte v tom istom čísle *Philosophica slovacica* proti Dieškovmu textu *Niekoľko poznámok k sporu o noetický realizmus*, predovšetkým formulovaním výhrad proti Dieškovmu štýlu v tomto príspevku, kde ten svojich protivníkov v polemike o noetický realizmus označuje za ľudí „filozoficky nenadaných“ a ich názory za zaujaté a „noeticky škodlivé“. Cíger vyjadruje názor, že Dieškova kritika je osobná a nekultúrna, lebo zneuctňuje svojich partnerov a upodozrieva ich len za to, že majú opačnú mienku. Takýto spôsob diskusie nepovažuje Cíger za primeraný na stránkach *Filozofického zborníka*, reprezentatívneho časopisu Filozofického odboru Matice slovenskej (pozri [5], 203 – 204).

medzi pozorovanými objektmi a pozorujúci subjektom, ale aj medzi týmito objektmi samotnými. Až vtedy sa začne dohad a súd. Znamená to, že zmyslový obsah sa rodí v okamihu konvergencie aspoň dvoch alebo viacerých zážitkových a obsahových korelácií, v okamihu ich križovania, teda v okamihu ich uchopenia v centrálnom korelačnom bode (Ego). Kým k takejto skutočnosti nedôjde, je vylúčená akákoľvek možnosť zafarbovania zážitkového aktu zmyslovým obsahom ([11], 154 – 155). Michal Topoľský sa teda usiloval vysvetliť podstatu procesu vnímania ešte subtilnejšie než Felber a Cíger; v takejto interpretácii nemá miesto nijaký substanciálny činiteľ, ktorý by bol prepojený svojou ideálnou podstatou s inými ideálnymi elementmi reálneho sveta, ako je to pri vysvetľovaní tohto procesu v intuitívnom realizme.

Koncept Svätopluka Štúra. M. Topoľský na stránkach zmieneného čísla *Philosophica* slovaci uverejnil aj recenziu knižky S. Štúra *Rozprava o živote*, ktorá vyšla v roku 1946. Výstižne v jej úvodných slovách vypovedá o charaktere vzťahu vtedajších slovenských filozofov k problematike poznania: „Na svete niet nič ťažšieho, ako je poznanie skutočnosti. Touto problematikou sa baví človečenstvo takmer od svojich počiatkov, ale stále nie bezo zvyšku. Omyly a životné nedostatky vždy znovu a znovu nútili a nútia mysliteľov skúmať jadro vecí a tak nie div, ak sa otázka poznania skutočnosti stala centrálnou v ľudskom myslení vôbec. Od prvých známych filozofov až po dnešných najpokrokovejších každý najprv pod tlakom omylov prešiel týmto zápasom, aby si mohol zastať na pevnu zem“ ([12], 242).

Topoľský vysoko hodnotí Štúra za to, že v poňatí skutočnosti prekonal tradičný dualizmus ducha a tela, ktorý v myslení na Slovensku (má tu na mysli širší spoločenský kontext, ktorý sa pretavuje do spôsobu života) panuje v tejto otázke ešte od čias štúrovcov. S. Štúr podľa neho ukázal, že duch a telo (rozdvojenie skutočnosti – Štúrovými slovami – na zmyslovo-reálnu transcendentnú – B. Š.) nie sú súčtové existencie, ale naopak, niečo v základe to isté a iba funkčne diferencované. A tým prešiel na moderné stanovisko, dokazujúce, ako v živote to, čo sa nám zdá sumovaním (zážitky a duchovné paralelné akty), nie je ničím iným ako „vrstvením“ života. Čiže nie telo a duch tvoria spolu život, ale naopak, život v kauzálnej reťazi podmienok reaguje na všetko alebo len telom (na konkrétne reality), alebo i duchom (pokiaľ ide o možnosti, reality sociálne atď.) Život tak chápe biologicky ako vyvíjajúcu sa nedeliteľnú celistvosť. Život jednotlivca i celku rastie a dopĺňa sa v žití i v poznaní. Poznanie tak nemôže byť definitívne, ale musí byť relatívne, musí ísť stále za vyvíjajúcou sa skutočnosťou ([12], 243 – 244). Dá sa povedať, že Topoľský v krátkosti veľmi dobre vystihol Štúrov koncept.

Štúr teda taktiež odmieta naivný realizmus a obhajuje kriticko-realistické pozície pri interpretácii poznávacieho procesu. Už vo svojej práci z roku 1938 *Problém transcendentna v súčasnej filozofii* hovorí, že spomínané rozdvojenie skutočnosti na zmyslovo reálnu a transcendentnú má noetické dôsledky: disharmóniu poznávacích schopností, teda nesúlad medzi konkrétnymi predstavami a logickým usudzovaním a vykonštruovanými a priori formami myslenia ([13], 12 – 13). Poznávacie (uvedomovacie) akt sa podľa Štúra (ktorý sa tu opiera o T. G. Masaryka) odohráva v medziach konkrétne zmyslového a pojmového postihovania skutočnosti; hraničné medzníky tvoria potom „predstava“ a „logický súd“: predstava ako nástroj postihovania konkrétneho, logický súd ako výraz myslenia nielen abstraktného, ale priam noeticky univerzálneho ([13], 13). Proces pozna-

nia je potom centrifugálnym kauzálnym reťazcom pozostávajúcim z postupnosti veľkého počtu článkov ([13], 86). Predstava sa vyznačuje zložitými operáciami subjektu na báze vedomia (na ktorých sa podieľajú aj ďalšie zložky psychickej činnosti: pamäť, pozornosť, fantázia a pod.). Pojmovým postihovaním vstupujeme do vyššej polohy poznania, v ktorej ovládame všetko, čo stojí pod ňou: poznanie fyziologických pochodov i pochodov predstavových ([13], 37).

Štúr odmieta existenciu nejakého nadčasového a nadpriestorového *Ja*, ktoré postuluje intuitívny realizmus, aby sa mohol uskutočňovať uvedomovací akt. Hovorí, že prirodzená existencia sveta „nemôže predpokladať ako existenciu sebe predchádzajúcu, existenciu nejakého čistého *Ja*, ale aby sa mohol uskutočniť uvedomovací akt, treba na prvom mieste predpokladať existenciu reálneho sveta, bez ktorého meditujúci subjekt nie je mysliteľný“ ([13], 92). Tak, ako je pre Štúra neprijateľná pozícia tradičného empirizmu a novopozitívizmu, je pre neho rovnako neprijateľné aj stanovisko intuitivistické. Odmieňa teóriu o absolútnom, bezprostrednom poznávaní skutočností v origináli a v tomto kontexte kritizuje aj Bergsona (pozri [13], 61, 62, 92).

Názor Igora Hrušovského. Hoci aj Hrušovský v tom istom čísle *Philosophica* slovacca v roku 1946 uverejnil v diskusii aj články s noetickou problematikou,⁵ v *Problémoch noetiky* z roku 1948 svoje názory na tieto otázky z obdobia štyridsiatych rokov podáva v ucelenej podobe,⁶ preto sa zastavíme práve pri tejto jeho knižke. V nej – ako na to upozorňuje aj P. Cmorej ([3], 591) – v popredí Hrušovského záujmu nie je analýza, ale syntéza, aj keď výber problémov, na ktoré sa zameriava, je silne poznačený optikou analytickej filozofie.⁷ Uvádza tu tiež odkazy na marxistickú filozofiu a vstupuje tu poznámkami aj do polemiky s intuitívnym realizmom, najmä v otázke dát vedomia a kritéria pravdivosti, podčiarkuje svoju tézu o hypotetickosti poznania. Dá sa povedať, že v tejto práci zhŕňa myšlienky, ktoré formuloval v polemike s predstaviteľmi intuitívneho realizmu, a vyvodzuje z nich svoje stanovisko k otázke objektívnosti poznania. Dokazuje, že overovanie empirických výpovedí nikdy nie je úplné a vyčerpávajúce, „naše vedomosti sú len relatívne bezpečné“, všetky empirické výroky sú len hypotézami, nemajú apodiktickú platnosť, ale len určitý stupeň pravdepodobnosti ([10], 228 – 229).

Hoci nasledujúcim názorom I. Hrušovského sme venovali pozornosť na stránkach tohto časopisu už v článku *K sporu o vedecké princípy v slovenskej filozofii 40. rokov* (*Filozofia*, 2007, č. 6), uvedieme ich aj na tomto mieste, lebo bez nich by sme obraz poznania reálneho sveta a jeho poznávania v slovenskej filozofii štyridsiatych rokov ochudobnili o veľmi dôležitú zložku. Pojmom „dáta vedomia“ označuje Hrušovský prežívanie

⁵ Ide o jeho články: *Losského teória pravdy, Okolo filozofie sociologickej školy hospodárskej, Dieška o Leninovi*. Boli venované jeho polemike s intuitívnym realizmom, pričom v nich rozvíja aj niektoré svoje postoje.

⁶ Na mnohých miestach tu doslova opakuje argumenty proti intuitívnemu realizmu, ktoré uvádza aj vo svojej *Kritike intuitívneho realizmu* (1945) a v ďalších textoch, medzi inými aj v článku *Losského teória pravdy*, ktorý uverejnil práve vo *Philosophica* slovacca v roku 1946.

⁷ Podľa P. Cmoreja je to jedno z najvýznamnejších diel slovenskej filozofie prvej polovice uplynulého storočia, ktorú si aj sám autor cenil najviac zo všetkých svojich prác vydaných v 30. a 40. rokoch. Cmorej tiež vyjadruje presvedčenie, ku ktorému sa prikláňame, že Hrušovský sám – napriek všetkým svojim sympatiám k predstaviteľom analytickeho hnutia – nebol analytickým filozofom v plnom zmysle tohto slova. Priklon k syntéze dokumentuje aj ďalší Hrušovského vývin ([3], 591).

bezprostredných daností vedomia: „O týchto danostiach, ktoré práve prežívam, som si absolútne istý. Sú pre mňa celkom nepochybné a evidentné. Je to subjektívne prežívanie, solipsizmus prítomnej chvíle... moje dáta vedomia vyjadrujú to, čo je iba v bezprostrednom vzťahu ku mne, čo je absolútne privátne, to znamená, čo je vo svojej subjektívnosti celkom výlučné“ ([10], 7). Samotná evidencia dát vedomia ešte nie je vlastným poznaním, je to len nepochybnosť zážitku, zreteľ privátnej evidencie bezprostredných dát vedomia nám teda nesmie splyvať s oblasťou empirického poznania. Empirický zreteľ a empirické výroky sú už konštrukciou, ktorá vo svojej funkcii vyjadrovať samostatnú a nezávislú skutočnosť podlieha verifikačným procesom. Empirické poznanie „predpokladá konštruovanie konkrétnych pojmov a zákonov, ktorých platnosť musíme krok po kroku overovať“ ([10], 7 – 9). Hrušovský pokračuje, že dôkaz o reálnej existencii vonkajšieho sveta je len empirický, a teda hypotetický. Ide len o predpoklad, ktorý vychádza z konkrétnej praxe, z prehľbovania poznatkov a ich zhodnocovania v každodennom živote. „Mám teda empirický a praktický dôvod dávať prednosť realistickej hypotéze pred solipsizmom, aj keď solipsizmus je mysliteľný a z hľadiska logiky nie je nijako absurdný“ ([10], 11).

Veda – chápaná ako otvorená štruktúra poznania – nemusí dokazovať absolútnu platnosť poznatkov: tá si podľa Hrušovského názoru celkom vystačí s postulátom objektívnosti poznatku, pričom: „Objektívne poznatky nie sú ani dogmaticky bezpečné, ani relativisticky náhodilé“ ([10], 57). Skutočnosť, že verifikácia empirických výrokov nedosahuje nikdy úplnú istotu, je podmienená tým, „že v nijakom prípade nemožno pojať reálne súvislosti v ich úplnosti“ ([10], 57). „Téza absolútnej pravdivosti našich poznatkov by sa dala hájiť, keby neboli sprostredkované ani fyzikálne, ani fyziologicky, keby nebolo vzťahu medzi poznatkom a poznávaným predmetom, keby sme mali možnosť noeticky absorbovať premet tak, ako je v origináli, keby nebolo problému verifikácie empirických výpovedí. Potom by naše syntetické sudy boli nevyhnutne platné a nadobudli by sme poznávacích schopností laplaceovského vševedúceho ducha“ ([10], 61). Naše poznatky o predmetoch vonkajšieho sveta sú výslednicou špecifickej aktivity nášho subjektu, orientovanej na predmety vonkajšieho sveta, a špecifických vlastností týchto predmetov, sprostredkovaných subjektu. Naše poznatky sú teda subjektívne, ale majú súčasne aj objektívnu funkciu špecificky odzrkadľovať predmety vonkajšieho sveta ([10], 64 – 65).

Hoci vedecké poznatky platia iba hypoteticky, z času na čas sa podľa Hrušovského zdokonaľujú a reálnu skutočnosť poznávame čoraz hlbšie a hlbšie. Vedecké teórie sa budujú a pretvárajú na základe skúmania konkrétneho materiálu a ten sa zas poníma prostredníctvom teórie. A efektom tejto súhry je postupné zdokonaľovanie teórie a prenikavejšie poznanie daného materiálu, jeho štruktúry a pohybových zákonitostí. „V skutočnosti empirické poznanie nie je jednoduchým odrazom reality, lež procesom abstrahovania, utvárania pojmov, zákonov atď., ktoré približne verne zachytávajú zákonitosti reálneho sveta“ ([10], 143).

Záver. Problematika reálnej existencie vonkajšieho sveta a interpretácia poznávacieho procesu sa stala ústrednou témou slovenskej filozofie štyridsiatych rokov. Stala sa takou z niekoľkých dôvodov: Bol tu nástup nových, odborne fundovaných autorov do filozofického života, ktorí sa vyrovnávali s vplyvom dominantných myšlienok z predchádzajúceho obdobia, čo súviselo okrem iného aj s vynúteným odchodom českých pozitivis-

ticky a kritickorealisticke orientovaných pedagógov z bratislavskej univerzity; taktiež išlo o reakciu na intuitívny realizmus, ktorý sa stal oficiálnou univerzitnou filozofiou a presadzoval sa najmä cez gnozeologickú problematiku; a v neposlednom rade išlo aj o vplyv dialektického materializmu, ktorý sa začal na Slovensku udomáčať po skončení druhej svetovej vojny. Tieto skutočnosti sa do veľkej miery podpísali na tom, že názory filozofov, ktoré sme sa v našom texte usilovali v krátkosti predstaviť (týka sa to najmä S. Felbera, I. Hrušovského, M. Topoľského a J. Cígera, nie tak S. Štúra, ktorý – ako je známe – na meniace sa spoločenské pomery reagoval iným spôsobom), väčšinou prechádzali procesom formovania a zmien a tak je ich potrebné aj vnímať: ako proces nachádzania filozofických východísk, o ktoré by mohli oprieť svoju tvorbu. Treba však vyzdvihnúť, že v tejto etape ich odborného vývinu nešlo o mechanické či automatické preberanie riešení alebo marxistických poučiek, ktoré by vyplývalo z potreby ich prispôsobenia sa politickej realite, ale o skutočný proces osobného hľadania vlastných a osobitých ciest.

LITERATÚRA

- [1] CÍGER, J.: Problém existenčného kontinua ako reálnej identity. In: *Philosophica slovacica*, 1946, roč. I, s. 104 – 137.
- [2] CÍGER, J.: Na okraj „Niekoľko poznámok“. In: *Philosophica slovacica*, 1946, roč. I, s. 203 – 204.
- [3] CMOREJ, P.: Od dát vedomia k vedeckým teóriám. (K „Problémom noetiky“ I. Hrušovského.) In: *Filozofia*, 1998, roč. 53, č. 9, s. 591 – 602.
- [4] FELBER, S.: *Vedomie a podvedomie*. Bratislava: SAVU 1948.
- [5] FELBER, S.: Reálny svet a jeho poznávanie. In: *Philosophica slovacica*, 1946, roč. I, s. 68 – 103.
- [6] FELBER, S.: Základy matematiky. In: *Zborník prác slovenského evanjelického lýcea v Prešove*. Prešov 1940.
- [7] FELBER, S.: Použitie a správnosť matematických viet. In: *Philosophica slovacica*, 1947 – 1948, roč. 2 – 3.
- [8] LOSSKIJ, N. O.: Intuitivismus jako základ ideál-realizmu. In: *Současná ruská filosofie*. Praha 1929.
- [9] HARTMANN, N.: *Gründzuge einer Metaphysik der Erkenntnis*. Berlin 1965.
- [10] HRUŠOVSKÝ, I.: *Problémy noetiky*. Trnava: Urbánek a spol. 1948.
- [11] TOPOĽSKÝ, M.: Objekt a zmysel objektu. In: *Philosophica slovacica*, 1946, roč. I, s. 138 – 155.
- [12] TOPOĽSKÝ, M.: - r - Svätopluk Štúr, Rozprava o živote. In: [10], s. 242 – 245.
- [13] ŠTÚR, S.: *Problém transcendentna v súčasnej filozofii*. Bratislava 1938.
- [14] ŠTÚR, S.: *Rozprava o živote*. Bratislava 1946.

Štúdia bola vypracovaná v rámci grantového projektu *Sondy do slovenského filozofického myslenia* VEGA č. 2/7156/28.

PhDr. Blanka Šulavíková, CSc.
KVSBK SAV
Dúbravská cesta 9
813 64 Bratislava 1
SR
e-mail: ksbkblan@savba.sk