

Najvýraznejšou črtou v súčasnej našej filozofii je vyzdvihnutie aktivity človeka — ľudského subjektu, tvorcu ľudskej skutočnosti, t. j. dialektickomaterialistické chápanie javov, problémov a vzťahov proti pasívnemu nazeraciemu materializmu. Mechanistické chápanie teórie odrazu nám v nedávnych rokoch narobilo veľa zla. Znamená to, že sa jej úplne vzdávame? Jej jadra, akéhokoľvek jej prínosu? Bez

prírody, bez objektu nemôže byť poznanie — nebolo by čo poznávať. Ale ani bez človeka, jeho *aktívneho* vzťahu k skutočnosti (ktorej je sám súčasťou a ktorú si pretvára i tvorí) je poznanie nemysliteľné — nemal by *kto* poznávať. Snaha po dôkladne dialektickom chápaní vzťahu objektu a subjektu, ktorá tvorí základ vedeckej filozofie, je aj najvýraznejšou črtou tohto zborníka.

Ján Uher

## „PERSPEKTIVY ČLOVĚKA“ A PERSPEKTIVY MARXISTICKÉ FILOSOFIE

O Garaudyho *Perspektivách človeka* dostávajúci sa do rúk nášho čtenáre s príslovecnou liknavosťou československé ediční politiky celých šiest rokov po jejich parížskom vydaní, rozhodne nelze říci, že by poškozovaly dobrou pověst svého autora jako myslitele, schopného citlivě reagovat na nově vznikající problémy a odvažně je nastolovat k veřejnému posouzení. V živé paměti jsou stále ještě starší Garaudyho práce, v kterých rozbíjel ztrnulost dogmatických předpokladů v otázkách svobody, humanizmu, socialistického realizmu anebo moderního umění. V *Perspektivách človeka* obrací se Garaudyho pozornost novým směrem a sotva mu lze také tentokrát upřít zásluhu o objevný a samostatný přístup k intenciálnímu a existenciálnímu tendencím soudobého buržoazního filosofického myšlení.

Obecným východiskem Garaudyho úvah je změněný ontický statut subjektu v společnosti dvacátého století. O soudobé společnosti se dá říci, že její dynamiku charakterizují hlavně dvě vzájemně související, ale protichůdné tendence. Na jedné straně pozorujeme v dějinách dosud nevídané zrychlení procesu přírodní a společenské emancipace člověka. Na druhé straně však nelze současně nevidět, že právě tento proces neobyčejně zvyšuje nároky na jednotlivce a zcela mimořádně dramatičuje podmínky jeho individuální existence.

Společným duchovním produktem působení obou těchto tendencí je vznik zcela nových životních pocitů a nových forem reflexe lidského bytí, nová historická etapa v rozvíjení lidské subjektivity.

Změny vznikající v individuálním vědomí člověka prosazují se postupně také v oblasti společenského vědomí a jedním z jejich hlavních projevů v buržoazním myšlení je právě intenciální a existenciální filosofie. Buržoazní myšlení mění v těchto filosofických prouděch závažným způsobem celou svoji dosavadní orientaci, mění předmět svého zájmu i metody jeho zkoumání. Pozornost filosofie se — aforisticky řečeno — přesouvá z objektu na subjekt, z obecného na jedinečné, z abstraktního na konkrétní, z podstatného na jevové. Tradiční racionalistické hledisko pasivního nazírání vystřídává hledisko intenciální aktivity, hledisko faktu — hledisko aktu. Jednostrannostem ontologického dogmatismu přicházejí na směnu jednostrannosti fenomenologie a existencialismu.

Garaudy si svoji úlohu nezjednodušuje. Nespokojuje se pouze kritickým odsouzením těchto nových jednostranností v soudobém buržoazním filosofickém myšlení, ale usiluje se především o formulaci vlastního marxistického stanoviska, jde mu

<sup>1</sup> Roger Garaudy, *Perspektivy člověka*, Praha 1965.

o pozitivní řešení problémů, které dogmatický marxismus obcházel mlčením. Už samotným takovým přístupem ke kritice buržoazní filosofie překonává Garaudy úzkoprsost dogmatického přesvědčení o neschopnosti této filosofie nastolit nové, podnětné filosofické problémy, aniž si přitom, přirozeně, plete podobnou schopnost se správným řešením nastolovaných problémů.

Garaudy dělí svoji pozornost rovným dílem mezi existenciální filosofii a různé filosofické modality katolicismu, zabývající se intenciální a existenciální problematikou, aby je závěrem konfrontoval se stanovisky soudobého francouzského marxismu. Mezi vzpomenutými buržoazními směry, na něž autor soustřeďuje svoji kritickou pozornost, hledá však čtenář s jistými rozpaky marné směry, kterému v nastolení intenciálních a existenciálních podnětů náleží nesporná zásluha — samotnou fenomenologii. Je sice pravda, že se fenomenologie dostala do Francie později nežli její vlastní myšlenky, přejímané a dále rozvíjené existencialismem a katolickou filosofií. V současné Francii je však už fenomenologie zcela konstituovaným filosofickým směrem, jehož opominutí — při jeho významu — stává se jedním z nejzávažnějších koncepčních nedostatků recenzované knihy.

Při neobyčejně širce a obsažnosti problémů, kterých se Garaudyho kniha dotýká, není možné neomezit pozornost pouze tím, co je na knize nejzávažnějším — původním hodnocením intenciálních a existenciálních podnětů soudobé buržoazní filosofie.

Garaudy přistupuje k nové problematice buržoazní filosofie s velkou dávkou věcnosti, pozorně ji identifikuje a demystifikuje, zkoumá předkládaná řešení problémů a staví proti nim marxistická řešení tam, kde jsou, nebo svoje vlastní tam, kde taková řešení ještě neexistují.

Intenciální a existenciální proud v soudobé buržoazní filosofii je svým původem, jak jsme se již zmínili, ideovou reakcí na

tradice objektivismu a transcendentalismu, proti jejichž jednostrannostem staví jednostrannosti nového druhu. Vezmeme-li však např. samotný princip „intencionality“, přesvědčujeme se, že jeho uvedení do buržoazního filosofického myšlení představuje, nicméně, jednostrannost takového druhu, která je sama o sobě bohatá velmi rozmanitými ideovými důsledky. V nejširším smyslu třeba pod „intencionalitou“ chápat účelovou zaměřenost lidských vztahů ke skutečnosti. Intenciální subjekt není už trpným účastníkem přírodního a společenského dění, ale východiskem účelné aktivity, ať už jde přitom o vnímání, myšlení, citění, chtění nebo praktické jednání. Aktivitu subjektu ovlivňuje „intence“ — potřeby, zájmy, záměry a cíle vytvářející strukturu osobnosti. Také objekt se kterým vstupuje takto nově chápaný subjekt do složitého systému vztahů, přestává být starým objektem „o sobě“ a stává se objektem, z něhož vytváří subjekt, prostřednictvím významů, které do něho vnáší, smysluplnou totalitu, přesahující sumu významů svých jednotlivých součástí.

Podobné pojetí vztahu subjektu a objektu staví svobodu subjektu před jeho závislostí na objektu a novým způsobem zdůrazňuje odpovědnost člověka za svět, v němž žije. To je nejen jedna z hlavních zásluh fenomenologie, ale také tajemství jejího vlivu na existencialismus a katolickou filosofii, přes rozdílnost motivů, jimiž se jejich zájem o Husserlovy myšlenky řídil.

Mnohým z uvedených důsledků intenciální interpretace vztahu subjektu a objektu není možné upřít dialektickou povahu, kterou se výrazně odlišují od mechanistických stanovisek buržoazního materialismu, positivismu nebo i objektivního idealismu. Garaudy však správně varuje před přeceněním specifické váhy těchto dialektických momentů fenomenologie. Její konkrétnost je konkrétností psychologickou, nikoli však sociální. Husserl neznal ani Marxe, ani Mannheim. Jeho východiskem je sice celostný, ale izolovaný, nesou-

ciální subjekt, jehož vztah k intenciálním předmětům je natolik problematickým, že musí být rektifikován „fenomenologickými redukcemi“, a natolik nejistý, že neumožňuje jednoznačně vypovědět o objektu ani to, zda je, či nikoliv.

Z hlediska izolovaného individua nelze pochopit ani gnoseologickou závislost člověka na objektu, ani sociálně danou závislost praktické emancipace člověka na objektivně správném poznání. Dílčími dialektickými postřehy tu prosivá celková mechanistická podstata fenomenologického pohledu na vztahy subjektu a objektu. Jeho celostnost nemá sociologický parametr. Záporným důsledkům, které s sebou takové zúžení pohledu přináší, nemůže fenomenologie uniknout; není s to uspokojivě zodpovědět ani gnoseologické problémy intencionality, o praktických, při nichž význam sociologického hlediska ještě vzrůstá, vůbec nemluvě. Přes všechnu novost fenomenologií mobilizované metodologie nevedlo její úsilí k očekávanému úspěchu. Hlavní problémy buržoazní filosofie se jí rozřešit nepodařilo a problém ontické kvality objektu a otázka „druhých“ zůstávají i nadále Achillovou patou buržoazního myšlení.

Existencialismus byl zrozen stejnou vývojovou tendencí, která přivedla na svět intenciální myšlení a smysl této skutečnosti je ještě prohlubován úlohou, kterou sehrálo samo toto myšlení při vzniku existencialismu. I když existencialismus kořeni především v Kierkegaardově reakci na panlogismus Hegelovy filosofie, míru jeho závislosti na intenciálních podnětech fenomenologie nelze v žádném případě podceňovat. Garaudy je jedním z mála těch autorů, kteří si tuto skutečnost uvědomují a vyvozují z ní patřičné závěry.

Přestože Garaudy věnuje nemalou pozornost všem hlavním postavám francouzského existencialismu, soustřeďuje ji z pochopitelných důvodů především na osobě jeho protagonisty — Jean-Paul Sartre. Garaudy interpretuje Sartrovo myšlení v podstatě jako napětí mezi bytím a vě-

domím. Dá-li se o Heideggerovi říci, že je existenciálním filosofem bytí, pak by se dalo o Sartrovi říci, že je filosofem nicoty jako atributu vědomí. Při známé Sartrovo poplatnosti německým vzorům existencialismu, připadla právě problému nicoty úloha zkušebního kamene jeho smyslu pro skutečnost a míry jeho myslitelské samostatnosti.

Pro Heideggera je nicota konstitutivním elementem světa, jehož se člověk zmocňuje pocitem úzkosti. Negace, to je výrok o nicotě. Pro Sartra představuje negace takový akt lidského subjektu, kterým je nicota do světa vnášena, takže nemůže být jeho konstitutivním prvkem. To je dost podstatný rozdíl v názorech obou myslitelů, rozdíl, který hovoří nesporně v Sartrův prospěch. Není to však zase takový rozdíl, aby mohl uchránit Sartrovo koncepti nicoty od dalších výtek.

Východiskem Sartrových úvah o nicotě je negace jako záporné určení intenciálních aktů subjektu. Negace je podle Sartra zárukou lidské svobody, protože otvírá člověku „stálou možnost vymanit se z kauzálních řad“,<sup>2</sup> možnost vymknout se omezující ho determinaci a volit vlastní východisko z životní situace. Takto chápaná negace je přirozeně výlučně lidským fenoménem, neboť je vlastně výrazem perspektivnosti lidského přístupu ke skutečnosti a prostředkem budoucí totalizace potřeb, vlastních jen člověku. Materiální změny Sartre za negaci nepovažuje, nejsou „ani afirmací, ani negací“<sup>3</sup>; tyto změny prostě a pouze jsou.

Způsob, jakým Sartre klade otázku vztahu mezi negací a nicotou, činí z ní otázku ontologické důležitosti, umožňující nám podle jejího zodpovězení soudit o celkovém charakteru jeho filosofie. „Znamená negace jako struktura soudícího stanoviska pramen nicoty, nebo je to naopak nicota jako struktura skutečnosti,

<sup>2</sup> Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, Paris 1943, 59.

<sup>3</sup> Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Paris 1960, 169.

kerá tvoří pramen a základ negace?"<sup>4</sup> — ptá se Sartre v *Bytí a nicotě*. V odpovědi na tuto otázku poukazuje na zkušenost, kterou získává člověk v dotazování, vzdálenosti, změně, očekávání, odpuzování, lítosti nebo roztržitosti s ne-bytím. Tato zkušenost nás učí, že vedle entit existujících také „negativity“ jako nevědomost, nepřítomnost, prázdnota či jinost. „To stačí, aby se ukázalo,“ vyvozuje z toho Sartre, „že ne-bytí se nedostává věcem negativním soudem: je to naopak negativní soud, který je podmíněn a který spočívá na ne-bytí... Nutnou podmínkou toho, aby bylo možno říci ne, je, aby ne-bytí bylo u nás i mimo nás neustále přítomno, aby byla nicota v neustálém styku s bytím.“<sup>5</sup>

Sartrovi je třeba především vytknout úzkost jeho pojetí negace. Negace, ve smyslu znicotnění, popření, rozhodně není pouze faktorem intenciální aktivity člověka. Vzniku specificky lidských forem negace předcházelo a stále je provází celé množství forem bezvědomé negace jako neodmyslitelného momentu světového dění a vývoje a nakonec ani všechny lidské formy negace — jako třeba instinktivní ničení — nepředstavují uvědomělé akty lidského subjektu.

Sartre tedy subjektivizuje negaci, intelektualizuje jí, odmítá však považovat za subjektivní její základ — nicotu. Vyhýbaje se takto bezprostřednímu nebezpečí subjektivismu, Sartre si je plně vědom i opačného nebezpečí naivně realistického zvěčnění nicoty, jako je tomu v případě stoického „lection“, nebo jejího mystického hypostazování, jakého se dopouští třeba právě Heidegger. Nemá-li být nicota čistě jen subjektivní kategorií souzení, musí existovat. Je-li však bytí všudypřítomným, nemá nicota kde existovat. K této Bergsonově námitce připojuje Sartre dokonce ještě svoji vlastní: kdyby byla pochybnou existence nicoty, stávala by se pochybnou i existence samotné negace, neboť od bytí není negace odvoditelná.

Toto stanovisko je v souladu s materialistickým momentem Sartrovy filosofie,

podle něhož bytí „o sobě“ je nezávislé na vědomí — bytí „pro sebe“. Jeho filosofii je však vlastní také idealistický moment, předpokládající, že se bytí „pro sebe“ nerodí z bytí „o sobě“. Proto není uvedené vymezení vztahu negace a nicoty konečnou, ale jen aproximativní pravdou. Za závěrem inspirovaným reflexologií následuje ještě další závěr diktovaný vnitřními podmínkami Sartrova filosofického systému.

Sartre připouští, že bytí je pozitivní plností, která v sobě nemůže obsahovat ne-bytí jako cizí strukturu. Na druhé straně však ani nicota nemůže vytvářet sama sebe právě proto, že je ne-bytím, a tedy *není*. Ne-bytí nemůže nihilovat samo sebe, ne-bytí musí být nihilováno. Logické podmínky Sartrova řešení problému postulují tímto způsobem, aby ne-bytí bylo vytvářeno bytím, které proto však nesmí být uzavřenou plností, bytím „o sobě“, ale bytím, které by mohlo „odskočit“ od plnosti skutečnosti, které by bylo s to produkovat (t. j. podle Sartra „nihilovat“) nicotu ve svém imanentním bytí. „Bytí, prostřednictvím kterého přichází nicota do světa, musí být jeho vlastní nicotou,“<sup>6</sup> říká Sartre. A takovým bytím je v jeho systému jen bytí „pro sebe“, tedy lidské vědomí. Člověk, jeho vědomí je tedy oním bytím, „skrze něž přichází na svět nicota.“<sup>7</sup>

Tímto svým druhým závěrem zvrací Sartre fakticky výsledek prvního závěru. Nicota se ukazuje být právě tak subjektivní jako objektivní, ale v konečném řešení přece jen převažuje subjektivní idealismus nad materialismem. To vše konstatuje také Garaudy; jeho celková kritika Sartrovy koncepce nicoty je však příliš povšechná, než aby mohla přesvědčit. Příčina této povšečnosti je nasnadě: Garaudy se neopírá o vlastní domyšlenou koncepci nicoty. Marxistická interpretace nicoty zůstala stát v přílišné závislosti na Hegelovi, je-

<sup>4</sup> Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, Paris 1943, 41.

<sup>5</sup> Tamtéž, 46, 47.

<sup>6</sup> Tamtéž, 60.

<sup>7</sup> Tamtéž, 60.

hož nedostatky — abstraktnost, formálnost a logický subjektivismus — právě existencialismus podrobuje své jednostranné kritice. Je pravda, že dialektický materialismus nepovažuje negaci jen za zápornou formu souzení, nýbrž že ji chápe současně také jako zápornou formu objektivních procesů. Ontologické důsledky tohoto materialistického „obrácení“ Hegela však dosud neřešil. Nepřináší s sebou taková materialistická interpretace negace také nebezpečí naivního zvěčnění nicoty?

Garaudy se této otázce se zřetelnými rozpaky vyhýbá a obchází tak vlastně podstatu problému, s níž právě Sartre poctivě, i když podle nás neúspěšně, zápasí. Garaudy Sartrovi vytýká, že dělá z nicoty „skutečnost, místo aby jako Hegel považoval bytí i nicotu za abstrakce“<sup>8</sup>; vytýká mu, že nevidí v bytí a nicotě „dvě cesty, které jdou vedle sebe“<sup>9</sup> že nepovažuje nicotu za současnou s bytím a pod., a nepozoruje přitom, že podobné výtky by třeba reakčnějšímu Heideggerovu stanovisku, od něhož se právě Sartre pokouší odpoutat, vůbec adresovat nemusel. Cena podobných rad nemůže být velká, nestojí-li za nimi domyšlené řešení vztahu bytí a nicoty a takové řešení za nimi v Garaudyho případě, bohužel, zcela zjevně nestojí.

Všechno svědčí o tom, že přes všechnu ostrost výtek Sartrovi, Garaudy nakonec polemizuje s existencialismem na půdě jeho vlastní formulace problému a nemůže proto ani sám vybočit z alternativy, kterou s sebou tato formulace přináší: subjektivismus nebo objektivizující mystika. To je však alternativa, která je nevyhnutelnou jen při substanciálním přístupu k problému. Nicota přece nemusí mít objektivní statut jen jako substance. Vždyť existuje celá řada abstrakcí, které mají reálný obsah, aniž přitom odrážejí substance. Nicota je jednou z nich. Je to abstrakce, která vyjadřuje objektivní omezenost konkrétního bytí, konečnost a přetržitost bytí v jeho různých jevových formách.

Rozdíl bytí a ne-bytí, bytí a nicoty, je v tomto případě možné vyjádřit zcela jed-

noznačně. Bytí je, ne-bytí není, nebo — přesněji řečeno — není stejným způsobem, jakým je bytí. Bytí je vůbec, ne-bytí však existuje pouze v nějaké relaci. Ne-bytí je proto formou bytí je to abstraktní moment této existence, nikoli její protějšek, je to kvalitativní omezenost bytí, vyplývající z jeho konkrétní určenosti. Proto také, čím konkrétnější bytí, tím širší oblast jeho ne-bytí. A naopak, neabstraktnější bytí, bytí jako takové, je bytím bez ne-bytí.

Při jednotlivých nedostatcích zůstává nespornou zásluhou Garaudyho *Perspektiv člověka*, že objektivně informují o podnětech a iniciativě soudobé buržoazní filosofie v otázkách lidské subjektivity a její totality a právě tím přispívají k rozptylování iluzí, které mohou o těchto podnětech a této iniciativě z neznalosti vznikat. Garaudyho kniha ukazuje především, že hlavně tolik vyzdvihovaná iniciativa buržoazního intenciálního a existenciálního myšlení v soustředění pozornosti filosofie k otázkám lidského subjektu vůbec není tak jednoznačná, jak se o ní tvrdí.

Nepředcházely snad buržoaznímu zájmu o člověka časově i ideově Marxovy *Téze o Feuerbachovi*? Nebyla snad právě v nich poprvé udělána čára pod naturalistickou jednostranností klasického buržoazního myšlení? Dokonce samotní buržoazní myslitelé, jako třeba Jean Hyppolite, připouštějí, že už Marx narazil na antropologickou problematiku, která se ostatně po Hegelovi nabízela už sama sebou. Tuto problematiku však údajně nerozvinul proto, že „opačně než Kant, položil fakta na místo rozumu“<sup>10</sup> a učinil tak ze subjektu klíč k pochopení objektu, nikoli z objektu prostředek všestranného rozvinutí subjektu.

Nejde zde však o nedorozumění, kterému podléhají jednotlivci na obou stranách, v buržoazním i marxistickém táboře?

<sup>8</sup> Roger Garaudy, *Perspektivy člověka*, Praha 1965, 90.

<sup>9</sup> Tamtéž, 91.

<sup>10</sup> Jean Hyppolite, *Etudes sur Marx et Hegel*, Paris 1954, 173.

Potřeba důsledné obhajoby materialistických pozicí vedla v dusné atmosféře dogmatismu, v níž se marxistická filosofie po celé časové období vyvíjela, živelně k absolutizaci ontologické a gnoseologické problematiky jako rozhodujícího bitevního pole boje s buržoazní ideologií a současně i hlavního působistě filosofické práce. Jen tak si lze vysvětlit tu paradoxní skutečnost, že stranou pozornosti marxistické filosofie jako světového názoru emancipujícího se člověka zůstaly právě ony disciplíny, na jejichž půdě se samotný problém emancipace řešil — praxiologie, antropologie, sociologie, etika atd. a ve vztahu k nimž případně ontologické a gnoseologické problematice konec konců jen instrumentální úloha. Naproti tomu vedly buržoazní myslitele vžitě asociace o souvislosti mezi materialismem a naturalismem k unáhleným závěrům o naturalistické a esencialistické podstatě dialektického materialismu a k jeho podcenění jako „předexistenciální“ a dokonce „předkritické“ filosofie.

Je pravda, že dogmatismus poškodil marxistickou filosofii nejen nesprávností institucionálně jí vnucovaných závěrů, ale také omezováním pole její působnosti, svazováním křídel rozletu jejích myšlenek. Není však současně s tím pravdou i to, že se člověk právě v této filosofii poprvé postavil ke skutečnosti jako ten, kdo ji ovládá, a nikoli jako ten, kdo na ní fatálně závisí? I když byla marxistická filosofie zavedena dočasně na úzké cesty jednostranně ontologického a gnoseologického myšlení, nezabavuje ji tato skutečnost historické zásluhy, že to byla právě ona, které náleží iniciativa v objevení a utvrzení převratné úlohy emancipovaného lidského subjektu v objektivní skutečnosti.

\*

Při omezené průchodnosti kanálů, kterými se k nám dostává vědecká informace o stavu západoevropského — a to nejen buržoazního — společenského myšlení, je třeba jen uvítat snahu vydavatelů Garaudyho knihy o aktuálnost a úplnost autorova myslitelského profilu. Připojením

dvou novějších studií k našemu vydání *Perspektiv člověka* získává čtenář nejen užitečnou informaci, ale současně s tím i možnost posuzovat hlavní autorovu práci z širšího hlediska jeho dalšího myšlenkového vývoje. Čtenář přitom s uspokojením zjišťuje, že se první studie nejmenuje *Odpověď Jean-Paul Sartrovi*, jako je tomu u ruského překladu, ale správně, i když už ne tak pádně, *Otázky Jean-Paul Sartrovi* a že ani text obou studií nedoznal žádné úhony.

V první z obou studií zaujímá Garaudy stanovisko k poslední velké Sartrově filosofické práci *Kritika dialektického rozumu*. Až na ojedinělé příliš příkré soudy nelze s podstatou Garaudyho výtek Sartrovi nesusouhlasit. Sartre se ve své nové knize skutečně v mnoha ohledech zpronevřuje progresivnějším pozicím z *Bytí a nicoty* a jeho přesvědčení, že se mu právě v této knize podařilo vytvořit obecné ontologické základy materialistického pojetí dějin, nemůže proto nevyvolávat údiv.

Sartrova jistě dobře míněná snaha přišla nazmar hlavně vinou formální abstraktnosti jeho přístupu k dialektice společenského dění, které se Sartre není s to zmocnit v její rozporné totalitě. Když však Garaudy své oprávněné výhrady vůči neúspěšným výsledkům Sartrova úsilí rozšiřuje za jejich konkrétní rámec a obrací je proti snaze vytvořit mezní model společenského života vůbec, dostává se sám do postavení člověka zasaženého metafyzickou předpojatostí.

Ponecháme-li stranou pozornosti, že se v tomto případě dostává Garaudy do rozporu se svými vlastními názory na prospěšnost kybernetiky, teorie systémů, vztahové logiky a jiných formálních metod, zůstává před námi skutečnost, že je nejen možné, ale také nanejvýš potřebné rozvinout konečně fundamentální Marxovy myšlenky k obecné materialistické ontologii společnosti jako organickému momentu dialektického materialismu.

Dogmatické námítky, se kterými se v této souvislosti setkáváme, prozrazují vedle

živelného konzervativismu především naprostou neschopnost pochopit specifiku společenského bytí jako uvědomělého bytí. Společenské bytí, proto, že je *uvědomělým* bytím, nepřestává ještě být *bytím* a dialektický materialismus jako vskutku důsledná ontologie nemůže ponechávat tuto skutečnost bez povšimnutí. Neudržitelnost dosavadního jednostranně naturalistického rozvíjení ontologické problematiky dialektického materialismu koresponduje zde velmi úzce s nelogičností snahy zařazovat historický materialismus do základní filosofie, je-li samotným dogmatismem definován jako společenská aplikace dialektického materialismu a tedy jako — konkrétní filosofie. Je opravdu těžké pochopit stanovisko lidí, kteří hovoří o revolučním významu objevu materialistického pojetí dějin pro vznik vědeckého světového názoru a týmiž ústy polemizují proti nejzávažnějšímu závěru, který z něho vyplývá: proti rozšíření tradičního naturalistického horizontu ontologie, jehož úzkost byla právě jedním z hlavních projevů omezenosti předmarxovské filosofie.

Vypracování materialistické ontologie společnosti jako obecnějšího a abstraktnějšího východiska historického materialismu je třeba považovat za jednu z nejnaléhavějších úloh při napravování škod napáchaných dogmatismem v oblasti filosofie. Splnění této úlohy nebude bez pozitivních důsledků ani pro vyjasnění vleklých nedorozumění okolo předmětu a poslání historického materialismu a okolo jeho vztahu k pozitivním společenským vědám, především k sociologii. Není proto jistě náhodou, že tato úloha přitahuje k sobě živelně pozornost rostoucího počtu marxistických filosofů a že se třeba také nově připravovaná kniha György Lukáče má jmenovat právě *Ontologie společenského bytí*.

Připouštíme-li oprávněnost snahy o vypracování ontologické koncepce společenského života jako specifické modality bytí, sotva můžeme něco namítat proti tomu, aby tato koncepce bylo rozvíjena nejen v komprehenzivní, ale také ve formální poloze.

Teoretický statut takové formální ontologie by se v ničem podstatném nelišil od statusu ostatních ontologických disciplín. Kromě toho, že by jako ony navazovala na komprehenzivní poznatky, opírala by se navíc ještě o poznatky kybernetiky a ostatních formálních metod a vytvářela tak obecný model společenského života ultimativního stupně abstraktnosti. Sartrovi je jistě možné vytýkat mnohé, rozhodně mu však nelze vytknout oprávněnost snahy o „ontologické zdůvodnění“ historického materialismu, přejdeme-li mlčky přes nevhodnost takové formulace.

Druhou studií připojenou k našemu vydání *Perspektiv člověka* je Garaudyho referát na aktivu francouzských filosofů komunistů z roku 1962. Přestože je tato studie jako referát poznamenána mnoha nectnostmi svého žánru, nelze jí upřít snahu vyrovnat se čestně a se značnou dávkou otevřenosti s filosofickými omyly nedávné minulosti.

Rozhodující předností Garaudyho přístupu ke kritice filosofického a ideologického dogmatismu je pochopení skutečnosti, že v této kritice nelze dosáhnout úspěchu, budeme-li se omezovat pouze evidencí chybných tézí dogmatismu a jejich konfrontací ať už s literou, nebo s duchem klasického marxismu. Není žádným tajemstvím, že dogmatické odtržení teorie od praxe umožňovalo provádět politiku, která z teorie nevycházela a nebyla ani teoreticky proklamovaná a reflektovaná, zatím co, na druhé straně, způsobovala jejich roztržka, že byla rozvíjena teorie, která nejen nenacházela uplatnění v praxi, ale která si navíc vědomě cíl ani nekladla. Složitost této situace není možné postihnout ani s pozitivistickou výzbrojí buržoazních kritiků marxismu, ani s naivním empirismem lidí, kteří se dnes snaží obhajovat „dobré stránky“ dogmatismu. Garaudy se pokouší jít hlouběji. Sociologická interpretace dogmatismu je však v jeho stati spíše jen naznačením postupu než jeho dovedením do nezbytných důsledků. Jeho hlavním přínosem je myšlenka o alienačním cha-

rakteru dogmatického myšlení, umožňující pochopit mnohé z toho, co by jinak muselo zůstat nepochopeno. Existenci dogmatické ideologie nelze totiž vysvětlit ani politickým machiavellismem, ani uvědomělou demagogií. Dogmatická ideologie neklamala pouze lid, ale také sama sebe. Nebyla cynickou lží, ale ideologickým klamem a sebeklamem.

To ovšem neznamená, že bychom ji jako odcizení mohli srovnávat s jeho běžnými ideologickými projevy v buržoazní společnosti. Dogmatismu a kult Stalinovy osobnosti byly cílevědomě a v nové míře uvědomělosti hierarchicky rozvíjenými ideologickými klamy. Vezmeme-li např.jev ideologické inverze, nacházíme mezi tradiční a dogmatickou inverzí kromě řady shodných momentů i podstatný rozdíl. Dogmatická inverze je inverzí, která se brání teoretické reflexi a která se jí umí v rámci vlastního ideologického systému ubránit. Tak třeba kult Stalinovy osobnosti, v celé jeho idealistické, patriarchální a sentimentální kráse zcela nerušeně koexistoval s uznávaným materialistickým pojetím dějin, a to zásluhou toho, že byl kultivován v mimoteoretické rovině hlavně psychologickými a estetickými prostředky a že díky tomu exponoval protikladnost vlastních výchozích teoretických principů a marxismu — idealistického a materialistického principu — jako svár vznícených citů a strážlivého rozumu.

Je třeba vycházet z celkové společenské úlohy dogmatické ideologie a její společenské determinovanosti, abychom pochopili, proč praktické deformace socialismu nebyly plodem teorie a nemohly být ani teoreticky odráženy, a proč jeho teoretické deformace nebyly adekvátním, ale selektivním a deformovaným odrazem socialistické skutečnosti. To jsou důvody, proč musí marxistická kritika dogmatické revize marxismu přistupovat ke kritizovaným jevům komplexně, proč musí zkoumat dogmatismus v jednotě jeho společenské determinace a společenského

poslání a zamýšlet se nejen nad tím, co bylo vysloveno, nýbrž i nad tím, co být vysloveno nemohlo, co však přesto žilo v kulturní politice a v nadstavbové praxi.

Vedle řady jednotlivých bystrých postřehů, uplatňujících se v rámci vzpomenutého metodologického rámce, je třeba přičíst Garaudyho referátu k dobru i to, že svým obsahem a celkovým zaměřením a konečně i svými výsledky vnucuje čtenáři neodbytnou provokující myšlenku: jak málo bylo dosud přes mnohomluvné deklarace učiněno pro faktické překonání dogmatických ideí, kultovních postojů a hodnot.

Tím se však už dostáváme k celkovému hodnocení Garaudyho knihy. *Perspektivy člověka* jsou totiž knihou, která nejen zdůrazňuje potřebu překonání dogmatických přežitků v marxistickém myšlení, ale která je také v mnoha směrech skutečně překonává. Garaudy, vyjádříme-li se v naší filosofii běžnou nefilosofickou terminologií, bojuje na předním okraji filosofické fronty. Tato okolnost sice podmiňuje celou řadu nedostatků, které již známe z předchozích Garaudyho knih, a které by se daly vytknout také recenzované knize: nekomplexnost autorova přístupu k problémům, nevyváženost jejich analýzy, neúplnost erudice, improvizovanost mnoho řešení, logické zkratky a esejistické prohřešky proti požadavkům logické argumentace. Na druhé straně však vděčí Garaudy právě této okolnosti za větší a širší rozhled, než jakým disponuje většina osvědčených týlových pracovníků filosofické fronty, jak je známe převážně ze sovětské filosofické produkce. Garaudy má odvahu pouštět se do řešení nových palčivých problémů a proto může a musí myslet samostatně a původně. V tomto duchu bylo by možné název jeho knihy s uznáním parafrázovat. *Perspektivy člověka* jsou knihou, která otvírá nové nadějnější perspektivy marxistické filosofie. Tato její přednost mnohonásobně převažuje všechny dílčí nedostatky, které je jí snad možné vytýkat.

Jiří Suchý