

lizmu však nemožno vyvodzovať z citátov klasikov ale iba na základe konkrétnej analýzy samej socialistickej spoločnosti. K. Michňák túto analýzu neurobil, dedukuje a logicky vyvodzuje svoje závery v podstate z výrokov a citátov, čo potom nevyhnutne vyznieva nielen pomýlene a nepresvedčivo, ale aj ako nepochopenie nového, tvorivého spôsobu rozpracovania otázok.

Jedenásta kapitola — sociálna revolúcia — svojou stavbou aj obsahom pôsobí v knihe cudzorodo. Keď sa už táto téma zaradila do knihy, bolo potrebné osvetliť jednotlivé teoretické problémy, ktoré v posledných desaťročiach priniesol a prináša revolučný vývin vo svete. Spracovanie problematiky revolúcie sa v podstate v ni-

čom neodlišuje od toho, ako ju podávajú dnes už dávno prekonané a zastaralé učebnice z minulosti.

Zaradiť do knihy jednu kapitolu o sociológii bolo veľmi správne. Žiadalo by sa však, aby sa namiesto historicko-panoramatického obrazu o sociológii, ktorý Milan Svoboda podáva, v kapitole riešili tie problémy a otázky, ktoré sú medzi historickým materializmom a sociológiou páličivé a otvorené.

Aj napriek uvedeným pripomienkam, knihu ako celok možno hodnotiť veľmi pozitívne. Je to tvorivý prínos naznačujúci aj cesty ďalšieho rozvíjania historického materializmu a marxistickej filozofie.

František Vartík

O SMYSLU ŽIVOTA A O VÝZNAMU POJMU „SMYSL“

Dokazovať závažnosť filozofickej úvahy nad smyslom ľudského života v soudobém svete by bolo nošením dříví do lesa. Antropologická problematika sehrála nejenom úlohu hybného motívu při vytváření marxistického světového názoru, ale stala se také faktorem dalekosáhlých obsahových přeměn buržoazního filozofického myšlení, prostřednictvím kterých se toto snažilo čelit myšlenkové iniciativě marxismu, přiznávající však jimi současně závažnost marxismem nastolené problematiky. Problém člověka, jeho života a smyslu tohoto života je tedy klíčovým problémem filozofického vědomí naší epochy v obou jeho třídnicích pólech a je-li v této souvislosti třeba něco vysvětlovat, pak snad pouze tu skutečnost, jak mohla marxistická filozofie, jejíž iniciativa v nastolení problému člověka v současné epoše je nesporná, tento problém později tak dlouho a tak nepokrytě zanedbávat.

Vyřazení antropologické problematiky z okruhu marxistického filozofického myšlení v období kultu osobnosti činí pochopitelnou rozpornost ohlasu vyvolaného

v roce 1957 první Machovcovou úvahou o smyslu lidského života.¹ Nová Machovcova práce *Smysl lidského života*² rozvíjející myšlenkové podněty této úvahy, vychází už s takovým časovým odstupem, který nám dává právo k autoritativnímu soudu nad pochybnostmi a výhradami, vyslovenými kdysi k první Machovcově práci. Dnes už je každému jasné, že alternativa, podle níž měl marxismus přistupovat k jednotlivci z hlediska společnosti a antropologie ke společnosti z hlediska jednotlivce, byla falešnou alternativou dogmatického rozumu a že přesvědčení, podle něhož už sám obrat k antropologické problematice nese s sebou hříchy subjektivismu, bylo optickým klamem, vyvolávaným jednostranností objektivistického a naturalistického zaměření dogmatického marxismu. Jasně je však dnes i to, že Machovcovi zůstala zásluha, na kterou si

¹ M. Machovec, *O smyslu lidského života*, Praha 1957.

² M. Machovec, *Smysl lidského života*, Praha, 1965.

mohou činit nárok pouze ti, kteří jsou ochotni podstoupit riziko povrchního odsouzení, že totiž patřil k prvním, kteří navraceli antropologické problematice její domovské právo v našem filosofickém myšlení.

Nová Machovcova práce vyvolává dnes zcela odlišně otázky nežli jeho prvotina. Rozdíl by bylo možné ve vší stručnosti charakterisovat asi tak, že dnes už nejde o antropologickou problematiku samotnou, ale o její metodologii, že nejde už jen o pouhé nastolení problému člověka, ale o jeho řešení. Řešení, které nám předkládá Machovec, představuje v kontextu naší filosofické produkce takové vybočení z pravidla, které už samotným faktem své existence staví řadu podnětných otázek. Na rozdíl od většiny našich autorů, se totiž Machovec neinspičuje — a toto slovo používáme v té nejméně závazné formě — výboji existenciální filosofie, ať už v Heideggerově nebo v Sartrově duchu, ale myšlenkovými podněty soudobého křesťanského myšlení. Domnívat se, že tato skutečnost nějakým způsobem metodologicky diskvalifikuje Machovcovo úsilí, bylo by velmi povrchním soudem. Jde o to, že soudobý katolicismus a protestantismus rozvíjejí své ideové pozice jako opozici myšlenkových postojů tradičního buržoasního myšlení, jehož je sám existencialismus logickým pokračováním. Soudobé křesťanské myšlení není prostou reprodukcí středověkého křesťanství, ale takovým jeho obrozením, které se důkladně poučilo na kritice, již bylo toto vystaveno se strany buržoasního racionalismu i iracionalismu. Díky tomu představuje určitou syntézu, když už ne syntézu, která v mnoha ohledech překonává jednostrannosti buržoasních filosofických systémů a která si navíc vzhledem ke své opozici může dovolit něco, co je těmto principiálně nedostupné — konfrontovat jejich ideály se skutečností, proklamované hodnoty se skutečnou životní dispozicí člověka. Filosofie, která vytváří svůj teoretický systém tak, že reflektuje teoretický systém jiné filoso-

fie, překračuje ji zpravidla také v metodologickém ohledu. To platí i pro filosofickou antropologii a pro náš případ. Proto je také Machovcova konfrontace s křesťanskou antropologií v mnohém daleko konkrétnější a plodnější, než jak jsme tomu zvyklí z případů, kdy bývá marxismus konfrontován s existencialismem.

Machovcova kniha je rozdělena do dvou částí. První část představuje jakousi kritickou rekapitulaci filosofické interpretace smyslu lidské existence, v které autor sledem stručných výrazů — bůh, slast, osobnost, budoucnost a rezignace — vytváří šťastně výstižnou typologii jejího vývoje. V druhé části staví potom proti „zkušenosti věků“ jejich „perspektivu“ a rozvíjí vlastní marxistické řešení problému smyslu lidského života.

Machovcova odpověď na otázku po smyslu života shrnuje závěry analýsy různých rovin existenční podmíněnosti člověka. Machovec se zamýšlí nad člověkem v jeho relaci s vesmírem, jako nad subjektem práce, jednotkou společenského systému, činitelem života druhých lidí i tvůrcem dějin. V každé z těchto rovin říká Machovec mnoho pozoruhodného, zejména měřeno současnými morálními potřebami naší společnosti. Prokazuje schopnost demystifikovat tradiční náboženské problémy a odhalit za jejich náboženskou formou racionální podstatu, odrážející reálné antropologické problémy. V některých pasážích kapitoly věnované korelacím člověka a systému, rozvíjí Machovec významným způsobem kritiku sociálních deformačí kultu osobnosti, kterou se zabýval už dříve na jiných místech. Zevrubná analýsa existenciálního určení soudobého člověka vede autora k přesvědčení, že smysl lidského života spočívá v dialektickém napětí mezi člověkem a světem, mezi dočasností člověka a věčností skutečností, na niž se člověk svojí diskretností podílí. Definuje-li Machovec smysl lidského života jako „život z hlediska věčnosti“ nebo jako „životní úděl inspirovaný nadčasovostí“ neznamená to, jak

se domnívají Zdeněk Javůrek a Josef Kosek³, že proto rozpor člověka a světa neřešil a odsunul opět smysl lidského života z tohoto bytí do bytí onoho. Machovec nenachází smysl života ve věčnosti, ale ve vztahu člověka k věčnosti, a to je přece podstatný rozdíl. Pokud je problém smyslu jakékoliv lidské činnosti a tedy i činnosti v její komplexnosti — celého života — problémem hodnocení, musí být jeho kritérium vneseno zvenku, i když je sám smysl vnitřním obsahem lidských intencí. Smysl intencíálních aktů člověka se prohlubuje a diferencuje tím, že je srovnáván, že je měřen a měřítko věčnosti je jistě tím nejnáročnějším měřítkem.

Proti Machovcově formulaci smyslu života by se spíše dalo namítnout druhé, že totiž vymezuje smysl života zase jen formálně a nikoli obsahově a že sama věčnost je pouze lidskou představou o věčnosti. Právě v tom se však odlišuje marxistický humanismus třeba od „integrálního humanismu“ neotomismu, že si je vědom relativnosti svých etických kritérií, že jim nepřipisuje absolutní moc nad člověkem, ale že je považuje za jeho vlastní produkty. V tomto rozdílu se ostatně odráží velmi názorně rozdílnost autonomní podstaty marxistické etiky a heteronomní podstaty etického absolutismu veškerých náboženských morálek. Machovcovo vymezení smyslu života je tedy rozhodně správné, i když ne vyčerpávající. Netřeba však zapomínat, že stavět si dnes za úlohu normativní vymezení smyslu lidského života jinak než rámcově, znamenalo by přeceňovat možnosti marxistického etika a snad i špatně oceňovat charakter aktuálních potřeb naší společnosti. V dané etapě vývoje socialistické společnosti je daleko důležitější sformulovat otázku smyslu lidského života jako filosofický problém a postavit před něj co nejširší kruh občanů jako uvědomělé subjekty, než pokračovat v kolejiích dogmatického moralisování a vnucovat společnosti určité úzkoprsé představy jako ideál hrdiny, zavazující k na-

podobování. A to je právě to, co Machovec ve své knize dělá.

Zásluhou knihy je dále i ta skutečnost, že staví před naši filosofickou veřejnost ostrou potřebu další kultivace samotného pojmu „mysl“, který se ukazuje být jedním z nejproduktivnějších, ale současně také nejožehavějších pojmů naší doby. Machovec hledá ve své práci „hlubší“ smysl lidského života, smysl s velkým začátečním písmenem, smysl na úrovni společenského a nikoli individuálního vědomí. Podobný přístup k problému je naprosto oprávněný, uvědomujeme-li si jeho abstraktnost, skutečnost, že se pohybujeme v rovině etiky, která staví otázku smyslu života jako racionální a normativní problém. Teprve tehdy, když se však zamyslíme nad prameny etických řešení smyslu lidského života, střetáváme se s problémem v celé jeho konkrétnosti. Smysl života není jen racionalizovanou deontologickou kategorií, ale také kategorií autentického prožitku, jehož racionalita může klesat až k hranicím rationality a dokonce i pod ně. Nedbání tohoto dvojího významu pojmu „mysl života“ může mít vážné teoretické důsledky. Etika, která osvětluje lidem smysl jejich života bez toho, že by se zamýšlela nad tím, jaký smysl přikládají svému životu autenticky, nebo která se domnívá, že teprve ona vnáší do něho nějaký smysl proto, že považuje za závaznou jeho racionální podobu, nachází se vždy na přímé cestě k heteronomnímu určení smyslu lidského života. Daní, kterou obvykle taková etika platí za svou domnělou ušlechtilost a rigoroznost, je utopičnost, která zákonitě hledá svůj prostředek v násilí, kterému právě ušlechtilost cílů rozvazuje ruce k nejhorším excesům. Kromě toho etika, která se nezná k autentickému smyslu, který připisují svému životu konkrétní žijící lidé, vytváří ve svém deontologickém „hlubším“ smyslu lidského života neživotnou abstrakci,

³ Z. Javůrek, J. Kosek, *Sub speciae aeternitatis*, Literární noviny, č. 42, 16, 10. 1965.

vycházející z abstraktního univerzálního modelu člověka, který je tak charakteristickým nedostatkem všech spekulativních metafysických antropologií. Čím „hlouběji“ taková etika propracovává svoje představy o smyslu života, tím vzdálenější zpravidla bývají reálnému životu a tím násilněji musí být potom do něho uváděny. Etický „hlubší“ smysl života stojí vždy v závislosti na autentickém smyslu, který přisuzují svému životu jednotlivci, i když může být tato závislost nepřímou. Popírat tuto závislost, znamenalo by popírat, že život předchází morálce a chtění morálnímu chtění. V tomto případě se absolutisace morálky obrací proti ní samé: kdyby chtění nepředcházelo morálnímu chtění, nebylo by důvodů k existenci morálky.

Rozlišení etického a autentického významu pojmu „smysl života“ má konečně ještě poslední závažný důvod. Etický „smysl života“ musí mít racionální podobu, nemusí však být autentickým. Autentický „smysl života“ však může mít racionální podobu, aniž musí být proto ještě etickým. Právě dnes, v epoše obecně konstатовané morální krise, kdy lidé stále rychleji ztrácejí důvěru ve správnost morálních postulátů a kdy se také stále překotněji racionalisují veškeré lidské vztahy, racionalisuje se zcela přirozeně také vztah člověka k jeho vlastnímu životu a lidé se pokoušejí racionálně postihnout smysl života subjektivním zhodnocením své dosavadní životní zkušenosti. Racionální postižení smyslu, který má pro ně jejich život, stává se mocným faktorem vystupňování jejich životní aktivity, rozvinutí jejich potřeb a zájmů a jejich plynulejšího uspokojování, nestává se však tím ještě samočinně faktorem s morální hodnotou. Příkladem takové empirické a — třeba přiznat — přísně účelové a adekvátní ale amorální racionalisace smyslu lidského života v kapitalistické společnosti je nechalvalně známá „profit ethics“, jejíž název je ovšem podle logiky věci *contradictio in adjecto*.

Pojem „smyslu života“ je však sémanticky příliš mnohoznačný, než aby byl

tímto rozlišením určen dostatečně. Ještě dříve, než si položíme otázku po jeho vlastním významu, ocitáme se na rozpacích, v jakém smyslu vlastně hovoříme o „smyslu života“. Je to subjektivní anebo objektivní určení lidského života? Je to to, co si člověk subjektivně myslí o svém životě, nebo je to role, kterou objektivně hraje v životě společnosti? Role, která mu připadá živelně, nebo z vůle vyššího supraindividuálního subjektu? Machovec tento subjektivní a objektivní význam pojmu rozlišuje, nedává mu však žádný terminologický výraz, a proto místy jeho argumentace ztrácí potřebnou konkrétnost. Musíme s autorem souhlasit, pokud polemizuje proti ideologickým důsledkům idealistické objektivisace smyslu individuálního lidského života nebo celých lidských dějin — proti fatalismu, absolutismu a antihumanismu takové objektivisace. Horší je to už, když z této polemiky vyvozuje závěr, podle něhož může dát smysl lidskému životu pouze člověk sám.⁴ V takovém případě se sice překonává inverze náboženského odcizení člověka, nepřekračuje se však úzkost náboženské interpretace problému. Humanismus, který by se spokojoval tím, že by proti náboženskému stanovisku, připisujícímu smysl lidské existenci supraindividuálně kladl stanovisko, že lidskému životu může dát smysl pouze sám jednatel, který tento život žije, nemohl by hájit zájmy člověka právě v těch oblastech, v kterých je dnes lidská existence člověka nejvíce ohrožena. Na rozdíl od 18. století nejde ve 20. století ani tak o to, jaký smysl bude dávat svému životu jednatel, jako spíše o to, jaký smysl mu přisuzují lidé, společnost. Člověk, zaplétaný do stále rozlehlejšího a nepřehlednějšího pletiva společenských vztahů, má v něm smysl nejen sám pro sebe, ale i pro jiné a vývojová tendence společnosti 20. století, její rostoucí „masovost“, „institucionalisace“, „houstnutí“ společenských vztahů a jejich proplétání

⁴ M. Machovec, *Smysl lidského života*, Praha 1965, 23.

a překrývání vytvářejí situaci, v které se osobní smysl lidského života dostává do stále ostřejšího konfliktu s jeho mimosobními smysly a je v těchto konfliktech postupně zatlačován do pozadí. To je konec-konců problematika, na níž si získal slávu existencialismus, nezávisle na tom, jak už vlastně tuto problematiku vyřešil.

Jak je vidět, pojem „smysl života“ je „subjektivním“ pojmem jen v tom smyslu, že je vždy vázán na určitý subjekt. V takovém případě je ovšem nezbytně vždy relativní, podle toho o jakého druhu subjekt jde. Jde-li o subjekt individuální, je subjektivním, váže-li se však ke kolektivnímu nebo mystickému supraindividuálnímu subjektu — je objektivním ve vztahu k individuálnímu subjektu. Nerozlišíme-li v každém konkrétním případě, kdo je subjektem hodnocení lidského života a tedy nositelem jeho smyslu, zaplétáme se nevyhnutně do paradoxů, známých z existencialismu. Život jednotlivce je potom i absurdní i smysluplný a dějiny mají i nemají historický smysl.

Ale ani tím naše těžkosti s vymezením daného pojmu ještě nekončí. Co to vlastně znamená, říci o lidském životě, že má „smysl“? Má každý lidský život smysl, nebo ho získává teprve díky zvláštní subjektivní reflexi?

Zodpovězení této otázky záleží od toho, přisuzujeme-li pojmu „smysl“ pouze kognitivní, nebo také intenciální význam. Sledujeme-li jeho sémantický pohyb, předsvědčíme se, že termín „smysl“ nemá pouze význam „význam“ (oba termíny hrají významnou úlohu v sémantice, nejsou však používány jednotně), ale že je současně výrazem pro intenciální vztah subjektu k intenciálnímu předmětu. Tento vztah může, ale také nemusí být zprostředkován racionálně, může být uvědomovaným, ale i neuvědomovaným vztahem, vědomým i neuvědomovaným chtěním. Paleta významů „smyslu“ se tak dále rozšiřuje. V kognitivním smyslu má každý lidský život „smysl“ (nebo přesněji „význam“), protože má svůj obsah, který je možné

vyjádřit jeho biografií. V intenciálním smyslu však život nemusí mít pro každého člověka smysl v každém okamžiku jeho života, i když v kterémkoliv životním okamžiku člověk připisuje svému jednání nebo předmětům, které ho obklopují nějaký smysl. Přitom ovšem platí, nezužujeme-li význam „smyslu“ jen na jeho racionální výraz, že život může mít pro člověka jistý smysl, aniž o něm racionálně uvažuje a je schopen výsledek svých úvah racionálně vyjádřit.

Všechny tyto logické distinkce se mohou zdát na první pohled zbytečně subtilní a samoúčelné, filosofie se však stává exaktní vědou právě jen v té míře, v jaké na takových distinkcích trvá. V širších souvislostech se potom zpravidla ukazuje, že ani zdaleka nebyly natolik samoúčelnými, jak se to na první pohled zdálo. Je tomu tak i v našem případě. Většina z významových rozdílů, o nichž jsme se zmiňovali, slouží totiž jako výchozí momenty rozdílných etických interpretací smyslu lidského života, jejichž sociální pozadí by se jen těžko dalo postihnout bez jejich přesného pojmového uchopení.

Závěrečná kapitola Machovcovy práce vybočuje v jistém smyslu z obecného zaměření knihy, rozhodně však patří k jejím nejzajímavějším partiím. Problém dialogu v té podobě, v jaké ho rozvíjí autor, je rozhodně problémem značně podstatnosti, který se dotýká nejrůznějších oblastí lidské komunikace. Machovec přistupuje k dialogu jako k intenzivnímu komprehensivnímu styku lidí, který má už díky samotné intenzivnosti své formy hluboký morální smysl. V dialogu vychází člověk na hranice svého já způsobem, při němž si toto já uvědomuje tím, že ho prohlubuje. Rozvíjení dialogu, a to nejen vnějšího, ale i vnitřního není ovšem jen prostředkem morálního rozvoje lidské osobnosti. Autor správně naznačuje širší ideologické a politické důsledky obecné teorie dialogu, který je významným konsolidačním faktorem společenského dění. Positivní interpretací dialogu vyrval Ma-

chovec z držení náboženského fideismu veľmi závažný antropologický problém, jehož význam si ľahko domyslíme. Dialog jako morálny postulát „otvára“ človeka nejobsažnejšiemu pôsobeniu — vlivu druhého človeka, aniž by pritom podrižoval jeho individualitu individualite druhého. Dialog není tedy ani „poslušnosť“ klerikalismu, ani „oddanosti“ dogmatismu. Díky tomu stává se dialog jedním z nejpůsobivějších faktorů subjektivního rozvoje člo-

věka, takového rozvoje, v kterém člověk není vytrhován ze společenských vazeb s jinými lidmi.

Hodnotit přínos nové Machovcovy práce znamená ocenit především nové problémy a nová řešení starých problémů, které přináší a v kterých překračuje horizont našeho mladého antropologického myšlení. V současnosti je to asi to hlavní, co marxistická filosofie člověka potřebuje.

Jiří Suchý

PATOČKOVA MONOGRAFIA O ARISTOTELOVI

Nemienim o práci J. Patočku* podrobne referovať a tým do určitej miery suplovať u čitateľa jej štúdium. Naopak, chcem stručným spôsobom upozorniť na jej obsah, t. j. na šírku problematiky, ktorú autor do tohto svojho diela zahrnul a charakterizovať spôsob, akým sa jej zmocňuje. Robím to s vedomím, že opačným postupom, obšírnym referovaním by som mohol „zanepřázdneneému“ čitateľovi skôr uškodiť ako pomôcť.

Patočkovo dielo je z rodu dejinno-filozofických monografií majúcich na zreteli skôr vývoj názorov na určitý čiastkový problém z celého komplexu filozoficko-teoretických otázok ako ucelený rozbor jedného systému. Konkrétne a predovšetkým ide o problém pohybu, ako ho zvládol Aristoteles, ale jeho stanovisko je načrtnuté i hodnotené na pozadí názorov jeho predchodcov i nasledovateľov od počiatku gréckej filozofie až po Hegela. Rozsah jednotlivých kapitol, poprípade ich zaradenie (napr. o J. A. Komenskom) sa môže zdať neúmerne, ale treba si uvedomiť, že to bude názor aspoň do určitej miery ovplyvnený aj osobnou orientáciou konkrétneho čitateľa.

Autor spravidla dochádza k záverom analýzou a diferencovanou prenikavou interpretáciou prameňov (samozrejme aj na základe obdivuhodnej erudície filozoficko-historických prác iných autorov).

V 1. kapitole *Počátky matematizace pohybu a Aristotelova úloha v jejím rozvoji* si všima pred Sokratovských fyzikov a výstižne podáva teóriu platónskej redukcie z jeho posledného obdobia činnosti.

Druhá kapitola *Grammata a stoicheia v řecké filosofii do Aristotela* upozorňuje na jazykovo-skladobné motívy pri problémoch budovania filozofických systémov (najmä Platóna).

Najširšie a pritom najpodrobnejšie hovorí o týchto otázkach v kapitole 3. *Aristotelova filozofická prírodoveda*. Nestrácajúc zo zretela niektoré imanentné motívy vývoja filozofických teórií v antickom Grécku, snaží sa preniknúť k vlastným prvkom a metódam Aristotelovho teoretického myslenia. „Aristotelova Fyzika je dedičkou Platónovej redukcie. Platón ukázal, že úkolem vedy je redukcia zjevů na princípy (a přehnal tuto myšlenku až v nauku, že všechny jevy je možno odvodit konečně z týchž princípu). Aristoteles revidoval nauku o princípech našel touto revizí základy jsoučna fyzického, pohyblivého jako takového a domníval se, že výklad *Fysis* a jejich *Fainomena* z hle-

* J. Patočka, *Aristoteles, jeho předchůdci a dědicové* (Studie z dějin filosofie od Aristotela k Hegelovi) NČSAV, Praha 1964.