

SPOR O GARAUDYHO CHÁPANIE MARXIZMU

MILAN ZIGO

Pluralizmus marxistickej filozofie je faktom. Na jeho existencii nič nemení, že pre niekoho je faktom príjemným, lebo v ňom vidí výraz rozvoja tejto filozofie, pre iného zasa nepríjemným až odsúdeniahodným, pretože ho považuje za znak jej úpadku. V dejinách rozpadu monolitnej stalinskej jednoty (ktorá nikdy nebola tak monolitnou, akou chcela byť a akou sa pri povrchných retrospektívach aj dnes kdekomu vidí) bude hrať bezvýznamnú úlohu dielo Rogera Garaudyho, komunistického filozofa, ktorý je zaujímavý z mnohých ohľadov. Jeho osobný vývin v základných črtách výrazne korešponduje s premenami marxistickej filozofie za posledných 15–20 rokov, ďalej je filozofom strany, ktorá nie je pri moci, čo samo osebe — videné z našej perspektívy — robí jeho stanoviská zaujímavými, vždy nástojil na praktickopolitickom momente svojho filozofického uvažovania a podobne. Hoci jeho práce, najmä tie v podogmatickom období, majú neveľmi systematický, skôr iba rapsodický charakter, predsa predstavujú určité významné iniciatívy so značným odborným i praktickým dosahom. Taká je i posledná jeho práca *Marxismus 20. století* (Praha 1968, 181 strán, Francúzsky originál: *Marxisme du XX^e siècle*. Paris, La Palatine 1966, 233 strán), ktorá jednak zhrňuje, ale i dopĺňa a precizuje filozofove myšlienky z jeho predošlých diel (najmä *Perspektívy človeka, Realizmus bez brehov, Od kliatby k dialógu*), predovšetkým však nastoľuje niektoré nové témy. Hlavným zámerom autora je načrtnúť takú koncepciu marxizmu, či skôr určité základné pojmy a princípy takejto koncepcie, ktorá by bola na úrovni dňa. A tu vystupuje na scénu pluralizmus v podobe otvorených i menej otvorených výhrad a kritik. Najucelenejšie ich sformuloval prof. Jean Orcel v 135. čísle teoretickej revue FKS *La Pensée*, a preto sme si jeho stať zvolili za základ tohto informatívneho článku o Garaudyho knihe a o reakciách na ňu.

Bez toho, že by sme chceli autorov, ktorých námietky voči Garaudymu tu spomenieme, zaradiť medzi prívržencov „tradicionalizmu“ v marxistickej filozofii (o dogmatizme ani nehovoriac), jednako len musíme uviesť -- vychádzajúc z charakteru ich výhrad —, že ich spája názor, že tie či oné stránky Garaudyho koncepcie marxizmu sa priveľmi a nie dosť zdôvodnene rozchádzajú s niektorými základnými princípmi tohto smeru a jeho klasikov. Konečne, už taký epizodický fakt, ako je Orcelova poznámka, že autor mal svoju knihu nazvať *Marxisme en 20^e siècle*, pretože nejestvuje nejaký marxizmus 20. stor. odlišný od marxizmu 19. storočia, ale existuje a treba hovoriť jednoducho o marxizme v 20. storočí, dosť výrečne naznačuje podtext jeho námietok. Ako sme povedali, platí to aj o ďalších autoroch. Pravda, Garaudyho vývody sa museli dotknúť aj inej skupiny francúzskych marxistov, Althusera a jeho prívržencov, voči ktorým tiež formuluje explicite či implicitne výhrady zásadnej povahy.

Preberme teraz hlavné body sporu podľa tematických okruhov, ako ich stanovil Orcel. Prvý okruh tvoria problémy, týkajúce sa pojmu štruktúry a postoja k štrukturalizmu, ďalej je tu komplex problémov súvisiacich so vzťahom pojmov a modelov a konečne

otázky protikladnosti pojmu a mýtu (s ktorými úzko súvisia aj Garaudyho názory na náboženstvo a umenie).

1. *Štruktúra a štrukturalizmus.* Tento problém je, pokiaľ ide o teoretickú sféru, najdôležitejším predmetom sporu, pretože tu sa Garaudy usiluje zdôvodniť potrebu integrácie pojmu štruktúry a štrukturalnej metódy do dialektického myslenia. Toto úsilie je diktované záujmom ďalšieho rozvoja dialektickomaterialistického myslenia. Podľa Garaudyho jednou z črt moderného humanizmu je to, že v ňom mimoriadnu úlohu hrá pojem *štruktúry*. „Súčasnú úspechy „štrukturalizmu“ možno vysvetliť jednak tým, že je to *filozofia*, ktorá zodpovedá chápaniu sveta, vyplývajúceho v polovici 20. storočia z celkového rozvoja prírodných a spoločenských vied, a jednak tým, že z tohto svetového názoru vyplýva *metóda* bádania, ktorej použitie sa v najrôznejších disciplínach (ako napr. v kybernetike) ukázalo byť veľmi plodným. A výsledky tejto metódy sú ešte lepšie, ak sa štrukturalizmus spája s kybernetikou v dialektickej perspektíve. Pojem štruktúry v dnešnom zmysle tohto termínu je nositeľom istej filozofie. Pokúsme sa vystihnúť jej charakter: je to filozofia, ktorej základnou kategóriou už nie je kategória *bytia*, lež kategória *vzťahu*. Súvis medzi touto orientáciou a „operatívnym“ charakterom poznania je dobre viditeľný: Keďže realitu nemožno definovať mimo technických a rozumových operácií, ktorými ju chápeme a ovládame, nie je už veľkým poslaním poznania rozjímať o prvotných elementoch, či najvyšších princípoch, ktorými každý moment nadobúda *zmysel* a realnosť podľa funkcie, akú zastáva vnútri totality. Z moderného, operatívneho chápania rozumu vyplýva hlavná myšlienka štrukturalizmu: primát vzťahu nad bytím a celku nad časťami. Nie je možné povzniesť sa k prvotným elementom a hľadať v súvislosti s tým na vzťah ako na reláciu, ktorá je voči týmto elementom *vonkajšia* a *podriadená*. Treba naozaj uznať, že to, čomu sa bežne vraví element, má zmysel a je reálne jedine ako uzol vzťahov, z ktorých sa skladá. Štrukturalizmus vo všetkých disciplínach, nastupuje namiesto atomizmu.“ (R. Garaudy, *Marxismus 20. st. letí*, 54—55). Tieto konštatácie (a ďalšie, ktoré naň nadväzujú) sú nesporne filozoficky mimoriadne závažné.

Orcelova pozornosť k tejto časti Garaudyho vývodov má okrem teoretických aj jeden závažný praktický dôvod: Garaudyho kritik je významným odborníkom v oblasti mineralógie (je členom Inštitútu). Už z jeho profesie teda vyplýva zvýšená pozornosť k rečiam o štruktúre, štrukturalizme, no a dodajme, že aj spôsob, akým k týmto pojmom pristupuje. Orcel predovšetkým namietá, že nejestvuje nejaký jeden štrukturalizmus, ale sú štrukturalizmy, a najmä že na pojme štruktúry sa nemožno snažiť s úspechom vybudovať filozofiu. Garaudy ako filozof vraj preceňuje pojem štruktúry. Samozrejme, preceňuje ho na úkor dialektiky. Pojem štruktúry ako vedecký pojem nie je primárnym pojmom, ale predpokladá objekt, ako aj rôzne druhy procesov. „Nemožno teda vraviť, ako to robí R. Garaudy, že pojem štruktúry dominuje filozofii, ktorej základnou kategóriou nebude už *bytie* lež *vzťah*. Veď predsa medzi „bytiami“, ktoré tvoria štruktúru, medzi *celkom* a *časťami* jestvujú dialektické súvislosti. A zdá sa mi nesprávne tvrdiť, že vo všetkých disciplínach nastupuje namiesto atomizmu štrukturalizmus.“ (J. Orcel, *A propos de Marxism du XX^e siècle [Contre la confusion]*. La Pensée 134, 69). Odvolávajúc sa na kryštalografiu, dokumentuje ďalej autor, že predsa štruktúry aj na atómovej úrovni sú určitými faktami determinované a ďalej, že je úzky súvis medzi štruktúrou a genézou, pričom proces tvorby novej štruktúry je vždy procesom modifikácie starej štruktúry. (Tamtiež, 69—70.) Orcel rozvádza niektoré ďalšie filozoficky relevantné momenty prírodovedeckého pojmu štruktúry, ktoré sú však — okrem konštatovania určitých spoločných črt chápania štruktúry v prírodných a spoločenských vedách — v našom kontexte vedľajšie.

Treba ešte upozorniť na jednu závažnú okolnosť všeobecnejšieho rázu, ktorá dokresluje dôvody, pre ktoré kritik tak naliehavo nástojí na prioritě pojmu bytia. Ide tu totiž o reakciu nielen na Garaudyho myšlienky o štruktúre, ale aj na (z filozofického aspektu) základnú dimenziu knihy: pokus o nové a či prehĺbené chápanie marxistickej filozofie ako filozofie aktivity, sprevádzaný v marxistickej filozofii zatiaľ nevidaným ocenením fichteovského aktivizmu. Vo Fichtem vidí Garaudy zhodne s Guéraultom prvý zdroj existencializmu, ale témy existenciálnej filozofie sa u tohto nemeckého mysliteľa podľa neho traktujú vraj vo vnútri racionalistickej filozofie. Fichteovský „existencializmus“ má dve dimenzie: dimenziu racionálnu a dimenziu sociálnu, o ktoré je dnešný existencializmus ochudobnený. Preto fichteovské chápanie činu je podľa Garaudyho pre marxizmus oveľa podnetnejšie ako existencialistické. Môže byť odrazovým mostíkom pre vytvorenie nesubjektivistckej teórie subjektivity, ktorá je podľa autora jedným z hlavných poslání tejto filozofie. Táto teória musí vychádzať z uznania toho, že „subjektivita je predovšetkým potvrdením toho, že vedomie sa nemôže vyrovnat' seba samému. Vedomie sa niekedy môže vyrovnat' bytiu, preniknúť ho, nemôže sa ale vyrovnat' svojmu aktu, ktorého prostredníctvom sa nevyhnutne transcenduje a tvorí. Subjektivita teda nespadá do okruhu bytia, lež do okruhu činu.“ (R. Garaudy, c. d. 71). A vôbec, marxizmus nie je filozofiou bytia, ale filozofiou činu.

V tomto vyzdvihovaní Fichteho vidí Orcel prejav Garaudyho „neblahého sklonu“ stavať všetko, čo pochádza od človeka, proti tomu, čo pochádza z prírody. (Čitateľ, ktorý pozná Garaudyho rozhorčený zápas so Sartrom o dialektiku prírody, sa iste prekvapí a pousmeje pri tejto výčitke.) Svojím chápaním marxizmu ako „filozofie činu“ podlieha vraj Garaudy zvodom voluntarizmu. „Nech by zásluhy Fichteho boli v jeho dobe akékoľvek veľké“, píše Orcel, „prepíate zdôrazňovanie ‚človeka-tvorcu‘ zastiera nerozlučný vzťah, ktorý zjednocuje človeka s prírodou“. A podľa očakávania ešte poznamenáva: „Ostatne ostré, doktrinárske protipostavenie ‚činu‘ a ‚bytia‘ mi pripadá dosť metafyzické, lebo v skutočnosti je to bytie, ktoré čini, bytie prírodné a bytie historické.“ (J. Orcel, c. d., 68.)

Garaudy odpovedá svojmu kritikovi v tomto bode predovšetkým poukazom na to, že neporozumel jeho myšlienke, že teda mieri v podstate (nie v jednotlivostiach) vedľa. Veď predsa všade tam, kde sa operuje pojmom štruktúra, nemusí ísť ešte o štrukturalizmus. Treba rozlišovať prinajmenšom tieto tri veci: pojem štruktúry, štruktúrálnu metódu a štrukturalistickú filozofiu. To, čo Garaudy odporúča integrovať do marxizmu, je štruktúrálna metóda v chápaní Lévi-Straussa. Táto metóda nevychádza z tradičnej definície štruktúry, ktorú používa aj Orcel (štruktúra = spôsob usporiadania, organizácie prvkov hmoty). Táto metóda „stavia otázku práve k pojmu „prvok“: odmieta, ako napísal Lévi-Strauss (v diele *Štruktúrálna antropológia* — pozn. M. Z.), chápať termíny ako nezávislé entity, berúc naopak za základ svojich analýz *vzťahy* medzi termínami. A ďalej, pokračuje Lévi-Strauss, zavádza pojem *systému*. A tak už máme dve charakteristické črty tejto metódy: kladie dôraz na prvotnosť *vzťahu* voči *prvkom* a *celku* voči *častiam*. K tomu možno pripojiť dve ďalšie črty štruktúrálnej metódy v humanitných vedách: *sociálnu štruktúru* si napríklad nemožno pliesť so *spoločenskými vzťahmi*, tieto sú totiž vedomým javom, zatiaľ čo štruktúra je čímsi nevedomým.“) R. Garaudy, *Note sur la structure, le modèle et le concept*. La Pensée 135, 120.) Ani argument s atomizmom, ktorý používa Orcel, neobstojí. Veď predsa teória atómu v modernej fyzike nie je už vôbec „atomistická“.

Pravda, stretávame sa aj s úsilím vybudovať, vychádzajúc zo štruktúrálnej metódy, štrukturalistickú filozofiu, ktorá by vlastne ani nebola filozofiou, pretože filozofiu považuje principiálne za nelegitímnu. „Táto implicitná filozofia vzniká z nesprávnej

a doktrinárskej extrapolácie metódy. Tí, čo chcú zo štruktúrálnej metódy urobiť nástroj vedeckého bádania, si dávajú dobrý pozor pred touto svojvoľnou generalizáciou.“ (Tamtiež, 121.) Správne chápaná štruktúrálna analýza sa nevylučuje s dialektickou metódou (ako to zdôraznil aj Lévi-Strauss), ale považuje sa za jej doplnok.

Garaudyho dištančovanie sa od štrukturalizmu ako filozofie je celkom jednoznačné: „... keď sa prechádza od legitímneho metodologického postulátu vydeliť z danej oblasti skúmania štruktúru systému s tým, že sa predbežne abstrahuje od jeho histórie a od aktivity subjektu k metafyzickému postulátu, podľa ktorého štúdium ‚štruktúry‘ (v presnom význame, ktorý dostáva toto slovo v štruktúrálnej metóde) odkrýva totalitu poznateľného a principiálne vylučuje všetku históriu a akýkoľvek subjekt, dochádza sa k nesprávnej extrapolácii. Prechádza sa od štrukturalizmu ako vedeckej metódy k štrukturalizmu ako filozofii, ktorá však nechce priznať svoje meno, ktorá vlastne pretenduje na to nebyť filozofiou (ako volakedy pozitivizmus). Je to ‚filozofia smrti človeka‘, zakladajúca sa na postuláte, že človek je daká bábka, ktorú na scénu uvádzajú štruktúry.“ (Tamtiež, 121 – 122.)

Túto kritiku štrukturalistickej filozofie upresňuje Garaudy v štúdiu, ktorá predchádza citovanej odpovedi kritikovi. Tu polemizuje predovšetkým s Foucaultom, voči ktorému má jednak faktické a jednak principiálne námietky. Hoci aj tie prvé sú zaujímavé, obmedzíme sa tu len na formuláciu jadra tých druhých. Spočíva v tom, že Foucaultov štrukturalizmus, ktorý dokáže dobre načrtnúť stratifikáciu postupných etáp poznania, nevie nič povedať o prechode od jednej etapy k druhej. Otázka, ako dochádza k prechodu od jednej štruktúry k druhej, ostáva bez odpovede. (Zaznamenajme, že pri tejto námietke sa Garaudy explicitne odvoláva na Sartrovu odpoveď štrukturalistom v časopise *L'Arc!*) (R. Garaudy, *Structuralisme et „mort de l'homme“*. La Pensée 135, 117.) Táto Garaudyho štúdia upresňuje jeho predstavu o mieste štruktúrálnej metódy v marxistickej filozofii. Na rozdiel od Foucaulta i Althusera, ktorí tak či onak redukujú človeka na komplex štruktúr, a preto hovoria o „smrti človeka“ (Foucault), alebo o marxizme ako o „teoretickom antihumanizme“ (Althusser), čím negujú úlohu človeka, „Marx držal v rukách oba konce reťaze: moment štruktúry, štrukturovanie minulosťou, ale zároveň aj moment tvorivej aktivity človeka, ktorý tieto štruktúry vytvoril. A v tom je kľúč k riešeniu problému.“ (Tamtiež, 112.) Garaudyho konečné slovo o štrukturalistickej filozofii v tejto štúdiu je jednoznačné — zodpovedá tomu, čo sme už uviedli: „Táto doktrína, ktorá je neschopná zdôvodniť nielen históriu, ale ani teoreticky osnovať nevyhnutnosť robotníckej strany, nevyhnutnosť aktívneho života, vedie v mene nového scientizmu či nového pozitivizmu k abstraktnému determinizmu štruktúr a k pojmu, ktorý eliminuje človeka.“ (Tamtiež, 119.)

Pritom ale aj v tejto štúdiu oceňuje štruktúrálne metódu (opäť najmä Léviho-Straussa), pričom jej význam pre marxizmus určuje takto: „Štruktúrálna metóda môže nám marxistom pomôcť korigovať úzku a mechanistickú interpretáciu Marxovej metódy tým, že pripomína, že vnútorná a štruktúrálna analýza je prvou a nevyhnutnou etapou každého skúmania.“ (Tamtiež, 115.) V tom istom čísle *Pensée* však formuluje iný francúzsky marxistický filozof, L. Sève, hoci skôr len v narázkach, ďalšie výhrady voči Garaudyho akceptovaniu štrukturalizmu i v tomto ohraničenom, metodologickom zmysle. Sève sa predovšetkým pýta: Ako môže výlučne vedecká metóda viesť k čiste svojvoľným ideologickým interpretáciám, pričom pod termínom „ideologický“ má na mysli to, čo Garaudy označuje ako nedovolená filozofická extrapolácia. (L. Sève, *Méthode structurale et méthode dialectique*. La Pensée 135, 64.) A ďalej vyslovuje pochybnosti o možnosti integrovania štruktúrálnej metódy do marxizmu, pochybnosti zásadného charakteru: „Požiadavka asimilovať štruktúrálne metódu znamená pre marxistov predo-

všetkým celkom rigorózne určiť jej teoretické vyjadrenie prostredníctvom dialektickej metódy. Pretože ak štruktúrálnu metódu môže marxizmus integrovať ako vedeckú metódu, musí sa táto dať vyjadriť takou nepochybnou vedeckou metódou, akou je metóda dialektická. Celý problém spočíva v tom, vedieť ako. Každé presvedčenie, že by bolo možné asimilovať štruktúrálnu metódu tým, že sa obratne vyhneme tomuto určeniu jej presného teoretického vyjadrenia dialektikou, by znamenalo znižovať vedeckú asimiláciu s eklektickým pripájaním, či akýsi verbálny mimetizmus". (Tamtiež, 65.) Po obsiahnej analýze účinnosti štruktúrálnej metódy prichádza Sève k záveru, ktorý je nesporne nepriamou polemikou s Garaudym, o to závažnejšou, že vychádza súčasne s Garaudyho odpoveďou Orcelovi, v ktorej — ako sme už uviedli — dištancujúc sa od štrukturalistickej filozofie, oceňuje štruktúrálnu metódu. Sève píše: „Štruktúrálna metóda by sa podľa mňa mohla charakterizovať ako veľmi rozvinutá nedialektická logika vnútro-uzlových úsekov dialektických protikladov, chápaných tu zjednodušene ako invariantné systémy. V tomto zmysle možno bez akéhokoľvek eklekticizmu pripustiť, že marxista môže uznávať platnosť štruktúrálnej metódy povedľa metódy dialektickej. Avšak problémy, ktoré nevyhnutne stavia prvá metóda, nachádzajú svoje riešenia iba v druhej.“ (Tamtiež, 89.) Vo výpočte pozitív štruktúrálnej metódy nenecháva Sève nikoho v neistote, že svoje tvrdenie, že táto metóda dovoľuje iba stavať, či jasnejšie formulovať určité problémy, a že aplikovateľná iba povedľa dialektickej metódy (a je teda do tejto neintegrovateľná), myslí celkom vážne. To, pravda, mieri jasne proti Garaudyho snahe integrovať štruktúrálnu metódu do dialektickej, ako metódu, ktorá je okrem iného „skvelým protijedom proti dogmatizmu“ a tiež proti rozličným pokúšeniam pozitivistického redukcionizmu. (R. Garaudy, *Marxismus XX. století*, 56.)

Ak Garaudymu dobre rozumieme, jeho dôraz na štrukturalizmus vyplýva z toho, že v štruktúrálnej metóde vidí najvhodnejšiu metódu súčasnej vedy, ktorá zároveň plne umožňuje (ak nechceme povedať, že v konečnom dôsledku vlastne núti) spájať vedecký prístup k človeku, spoločnosti, svetu s akceptovaním činnnej stránky človeka, metódu, ktorá umožňuje spojiť vedeckosť a humanizmus. A to sú pre Garaudyho dva metodologické atribúty marxistickej filozofie. Ostatne, možno sa o tom presvedčiť aj z niektorých Garaudyho replík. V súvislosti s Orcelovou kritikou naznačuje, že výhrady tohto kritika sú diktované nedostatočným zmyslom pre ľudský, nazvime to antropologický rozmer marxistickej filozofie. Naozaj, Orcel vyčíta Garaudymu „nešťastný sklon stavať všetko, čo pochádza od človeka proti všetkému tomu, čo pochádza od prírody.“ (J. Orcel, c. d., 68) Garaudy namietá, že rešpektovanie kontinuity medzi prírodou a človekom v marxizme nielen nevyklučuje, ale naopak predpokladá súčasné uznanie ich diskontinuity.

Orcelova kritika je v mnohom poplatná zle skrytému antifilozofizmu mnohých prírodovedcov, či naturalistickému chápaniu dialektického materializmu (čo oboje tak veľmi pripomína starý pozitivismus), ktoré proti neoprávneným nárokom filozofie na prílišnú samostatnosť vzhľadom k vedám stavali nemenej škodlivú predstavu o filozofii ako voľajakom apendexe vied. Nazdávame sa, že nasledujúce Orcelove riadky túto tendenciu dostatočne preukazujú: „Vedec na základe daností vedy, v ktorej pracuje, na základe vlastnej činnosti musí sám prehĺbovať dialektický materializmus a prispievať k jeho obohateniu. Musí však úzko spolupracovať s filozofom, lebo dialektický materializmus neoddeľuje oblasť prírodných vied od sféry humanitných disciplín. Snaží sa o jednotu koncepcie sveta z hľadiska jeho premien. Ak „filozofi“ a „vedci“ budú pôsobiť vždy s hlbokým vedomím týchto princípov, nepotknú sa napríklad na pojme hmoty tým, že oddelia vedecký pojem od filozofického. Pochopia, že ide o dva momenty, dve vývinové etapy vo vypracúvaní pojmu hmoty s dialektickým pohybom od konkrétneho

k abstraktnému, od zvláštneho ku všeobecnému, že „vedecké“ skúmanie nekonečne rozmanitých stránok „hmoty“ obohacuje tento pojem čo do obsahu i rozsahu, a že takto získavame bez prestania sa zdokonaľujúcu predstavu totality, ktorú i so všetkými dialektickými interakciami jej častí tento pojem vyjadruje.“ (Tamtiež, 77.) Netreba hádam obširných komentárov na to, aby sme videli nakoľko zjednodušujúca je táto predstava o vzťahu filozofie a vied, o spolupráci vedcov a filozofov. Nech už máme na Garaudyho chápanie subjektivity, činnjej stránky človeka atď. akýkoľvek názor, samé postavenie tejto úlohy má zoči-voči takýmto „prírodovedeckým“ predstavám o filozofii pozitívny význam.

Avšak Garaudy bojuje aj na druhom fronte: proti štrukturalistickému scientizmu, a to tak mimo marxizmu ako aj v marxizme samom. V mene svojho chápania marxizmu ako humanizmu (ktorý nie možný bez uznania ľudskej subjektivity) píše v citovanej knihe na adresu štrukturalistických filozofov, ale predovšetkým na adresu Althusera a jeho prívržencov: „Najhorším omylom by bolo, keby sme uverili, že pre marxizmus neexistuje človek, ale iba súhrn spoločenských vzťahov, že ľudia, nie sú subjektami dejín, ale iba účinkami a nositeľmi spoločenských vzťahov, že u Marxa nejestvuje centrum v podobe subjektov vytvárajúcich zmysel, niet ľudí, ktorí robia dejiny. Toto poňatie po dlhý čas šírili nepriatelia marxizmu a dnes ho v novej podobe (na základe určitej interpretácie štrukturalnej lingvistiky a freudizmu) preberajú niektorí ideológovia, čo sa hlásia k marxizmu.“ (R. Garaudy, *Marxismus 20. stoloří*, 126—127.)

Záverom tejto časti (ktorej sme práve pre jej základný význam venovali toľko miesta) pripomeňme, že Garaudyho snahou je obhájenie a rozvinutie marxistickej filozofie nielen ako filozofie humanistickej, ale aj ako filozofie v modernom zmysle univerzalistickej. „Zmierme proste dve tézy: tézu, podľa ktorej je hmota na všetkých úrovniach nevyčerpatelná a tézu, podľa ktorej sa v podobe práce vynorila celkom nová forma materiálneho bytia, v ktorej budúcnosť hrá (prostredníctvom vytýčeného cieľa a projektu) aktívnu úlohu a vytvára donekonečna stále nové možnosti.“ (Tamtiež, 128—129.) Garaudyho boj za integráciu štrukturalnej metódy do marxistickeho myslenia vyplýva z presvedčenia, že táto metóda je jedným z nevyhnutných predpokladov práve takéhoto chápania sveta, človeka a ich pomeru, jeho boj proti — ako on vraví — doktrinárskemu štrukturalizmu vyplýva z presvedčenia, že posledne menovaná koncepcia toto chápanie znemožňuje, pretože „zabíja človeka“.

Všimnime si teraz aspoň stručne ďalšie dve skupiny námietok.

2, *Pojmy a modely*. Cieľom vedy, podľa Orcela, je dospieť k inteligibilite reality a bez pojmu niet inteligibility. Preto ho prekvapuje, že Garaudy priveľmi nadsadzuje význam modelu na úkor pojmu. Prostriedkom explikácie je predsa pojem a nie model, ktorý má koneckoncov význam iba prostredníctvom pojmu. „... špecifickou črtou ľudského myslenia je práve to, že je konceptuálne. A model je určitou konštrukciou ducha, ktorá sa postupne tou mierou ako progreduje veda, vytvára na pomoc čoraz bohatším pojmom.“ Takže „medzi modelom a pojmi, ktoré ho utvárajú, jestvuje dialektický vzťah a tieto sú vo vzťahu k modelu prvotné.“ (J. Orcel, c. d., 72.)

Problém vzťahu pojmu a modelu vzniká u Garaudyho v súvislosti s pokusom dôsledne domyslieť „činné“ chápanie marxistickej filozofie aj v oblasti gnozeológie. Ustavične si uvedomuje, že marxistická filozofia nie je predkritickou filozofiou, a preto nemôže podliehať jej ilúziám, a že zároveň je to filozofia, v centre ktorej je predstava činného človeka, čo sa nemôže nepremietnuť aj do jej gnozeológie. Túto nemožno postaviť na pojme odrazu, či presnejšie tento pojem nie je pre ňu dostatočným základom a pri povrchnom, alebo dogmatickom prístupe vedie k nedialektickému chápaniu poznania. A tu v snahe vyvarovať sa tomuto nebezpečenstvu objavuje sa u Garaudyho pojem

modelu. „Ostáva teda pravdou, že poznanie je *svojou povahou* „odrazom“ v tom zmysle, že je poznávaním reality, ktorá nie je naším výtvorom, a že *svojou metódou* je zároveň „konštrukciou“. Pojem „modelu“ nám umožňuje zachovať oba podstatné momenty marxistickej teórie poznania: materialistický moment odrazu (zakazuje nám idealistický, heglovský omyl — zmešovanie pojmovej rekonštrukcie reality s jej konštrukciou, vytváraním) a moment *aktívny*, moment konštrukcie (zakazuje nám dogmatický klam, pri ktorom sa tento dočasný model zamieňa za absolútnu a dovŕšenú pravdu).“ (R. Garaudy, *Marxismus 20. století*, 36.) Alebo z iného aspektu, z aspektu procesualnosti poznania, historickosti vedy: „Poznanie je v skutočnosti zároveň *odrazom* (ako už hotová veda) i *projektom* (ako práve sa utvárajúca veda).“ (Tamtiež, 43.)

Dôraz, ktorý sa v uvedených Orcelových formuláciách kladie na subordináciu modelu pojmu, má tvoriť východisko pre argumentáciu proti Garaudyho nedoceňovaniu odrazu a nesprávne chápaniu vzťahu odrazu a pojmu. Vrávime „mä“, pretože v tomto bode je Orcelova kritika málo priebojná. Obmedzuje sa vlastne na dokázanie toho, proti čomu by zrejme nič nenamietal ani Garaudy, že totiž pojem je významným prvkom teoretického myslenia, a že sa buduje na základe empirického materiálu. Pojem odrazu sa v tejto časti Orcelovho článku nijako novo neformuluje, ani nešpecifikuje. Nazdávame sa, že nedorozumenia sú tu plodom neujasneného či jednostranného chápania pojmov (odraz, model) na jednej i na druhej strane. Garaudy uvažuje pojem odrazu iba v jeho metafyzickomaterialistickom chápaní, Orcel zasa berie iba bežné prírodovedecké poňatie modelu a prehlíada, že Garaudy dáva tomuto termínu v gnozeologických súvislostiach i čiastočne nový obsah.

Z prírodovedeckých pozícií (teda bez prihliadnutia k špecifiku Garaudyho používania pojmu model) prišiel Orcelovi nepriamo na pomoc aj známy francúzsky prírodovedec — astronóm P. Laberenne, ktorý sa náramne čuduje údajnému Garaudyho preceňovaniu pojmu model a na úvahách o určitých stránkach modelov v dnešnej astronómii dokazuje oprávnenosť tohto svojho údivu. Výsledkom jeho úvah je konštatovanie, že „používanie modelov ako sa veľmi často praktizuje v tejto oblasti (t. j. v astronómii — pozn. M. Z.), obracia sa chrbtom k dialektickému materializmu a nakoniec smeruje do statického *formalizmu*, ktorý sa často skryte alebo aj otvorene druží k idealizmu.“ (P. Laberenne, *Quelques remarques sur la valeur des modèles dans les théories cosmologiques*, La Pensée 136, 92.) Bez toho, aby sme sa púšťali do diskusie o úlohe modelov v astronómii, poznamenajme, že Laberennove názory sa nám vidia extrémne (čo aj sám vari cíti, keď vzápätí vraví, že jeho poznámky sa nesmú chápať ako zákaz používania modelov v kozmológii), a že — pokiaľ nimi mierí aj proti Garaudy — idú v podstate mimo diskutovaného problému.

Vráťme sa však ku Garaudy, k jeho odpovedi Orcelovi. Nepovažuje za potrebné nič meniť na svojom chápaní modelu a tie Orcelove vývody, ktoré nie sú prostým obviňovaním, ale v ktorých sa na príkladoch z vied analyzuje vzťah modelu a pojmu, či modelu a odrazu, považuje nie za kritiku, ale za zaujímavý pokus o upresnenie dialektického vzťahu medzi pojmom a modelom. K tomu chce, ako vraví, prispieť niektorými vlastnými myšlienkami: Pojem má vlastne dve „časti“. Jednu tvorí to, čo sa už dosiahlo, druhú predstavuje hypotéza. Pojem je teda súčasne bilanciou i plánom skúmania. Hypotetická časť, program obsiahnutý v pojme je práve to, čo sa nazýva modelom. „Keď vravím ‚atóm‘, myslím tým to, čo veda už vie, napríklad Bohrov model, ale tiež to, s čím prichádzajú súčasní fyzici a čo ešte nie je definitívne. Avšak tým sa pojem modelu nevyčerpáva. Pojem reprezentuje samú vec a model je, povedané s Couffignalom, ‚systém, ktorý predstavuje isté analógie ku skúmanému systému a dovoľuje odhaliť v ňom ďalšie‘. Napríklad prví z tých fyzikov, čo si atóm predstavovali ako sľečnú

sústavu, dobre vedeli, že atóm ňou nie je. Ale mysleli si, že priblíženie dvoch „pojmov“ povedie k ich vzájomnému upresneniu a stane sa podnetom plodných výskumov. Model nie je zahrnutý v pojme skúmaného objektu... V pojme je idea prináležitosti, v „modeli“ idea analógie. V limitnom prípade je však pojem azda aj modelom objektu, určitým druhom slovného a či intelektuálneho modelu.“ (R. Garaudy, *Note...*, 123—124.) Tieto a ďalšie myšlienky považuje Garaudy za pracovné hypotézy a pre nás sú zaujímavé ako pokračovanie a určité sprecizovanie toho, čo na danú tému povedal vo svojej knihe.

3. *Pojem a mýtus*. V tomto bode je Orcelova kritika najstručnejšia, hoci problematika, ktorej sa dotýka, je, aspoň nám to tak z Garaudyho knihy vyplýva, naozaj zložitá i košatá. Ved' s pojmom mýtu operuje Garaudy tak v oblasti gnozeologickej, ako aj pri úvahách etických, estetických, alebo pri diskusii o náboženstve a o dialógu s ním. Práve táto rozvetvenosť aplikácie pojmu mýtus nás núti držať sa tu skôr kritika ako kritizovaného a stručne zreferovať o jeho priamych a sčasti i nepriamych výhradách. Výhrady sa týkajú práve kapitoly o náboženstve. Podľa Orcela Garaudy v tejto kapitole „podceňuje pojem v prospech mýtu“. To, že vychádza z existencie fantastickej reflexie mimoprirodných síl, typickej pre ľudské vedomie na úsvite ľudstva nevyvoláva nijaké námietky. Opodstatnené je aj odvolávanie sa na Leninov výrok o možnosti transformácie abstraktného pojmu na fantastickú predstavu. „Avšak je nesprávne napísať, ako to robí Garaudy, že „rítus je prvou technikou, tak ako mýtus je prvou vedou“. A táto ambiguita medzi vedou a náboženským myslením, medzi racionálnym pojmom a mýtom sa u neho objavuje aj tam, kde pripomína určité Einsteinove idealistické stanoviská v diele *Ako vidím svet*, kde sa tvrdí, že v ľudskom myslení jestvuje určitá „kozmická religiozita, ktorá je najmocnejšou a najušľachtilejšou pákou vedeckého bádania“... Nech si o tom R. Garaudy myslí čokoľvek, takýto postup znamená, že sa vede podkladá mystický základ, že sa racionálny pojem znehodnocuje v prospech mýtu.“ (J. Orcel, c. d., 75—76.)

V odpovedi na tento bod kritiky, ostatne v odpovedi veľmi stručnej, zdôrazňuje Garaudy, že s problémom mýtu prichádza do styku pri premýšľaní o genéze racionality, že teda niet dôvodu chápať tieto jeho úvahy ako snahu o podriadenie sveta vedy svetu mýtu. Medzi týmito svetmi však existuje, ako napísal H. Wallon, nesporný vzťah i funkčná podobnosť. Jedno i druhé, dodajme, je pre Garaudyho pokus o načrtnutie vlastného chápania marxistickej filozofie a pre ujasnenie jej pomeru k náboženstvu dôležité. Každý iný výklad je nedorozumením. Garaudy vlastne ani tak neargumentuje v prospech seba, ako na obranu H. Wallona, od ktorého čerpal myšlienky o význame mýtu pre vývin racionálneho myslenia. „Keď sa tento veľký racionalista 20. storočia“, píše Garaudy o Wallonovi, „naozaj celým svojím dielom, ktoré kladie dôraz na aktívny moment poznania, zasadil o to, aby v genéze rozumu mal svoje miesto aj moment mýtu, neznamenalo to stotožňovanie mýtu a rozumu, znižovanie rozumu na úroveň mýtu, ale išlo tu o čo najlepšie zvýraznenie problému podobnosti ich funkcií... a základnej odlišnosti ich štruktúry.“ (R. Garaudy, *Note...*, 122—123.)

O tom, že Garaudy nenadraduje mýtus pojmu, a že pojem mýtu má svoju pomerne jasnú funkciu v jeho filozofii „činnej stránky“ svedčí a nakoniec aj tieto formulácie z kritizovanej knihy: „Mýtus nie je ani zakotvením v posvätnom, ani zakotvením v pôvodnej prírode. Ak je jazykom transcendentie, nemôže ísť o transcenciu chápanú ako volačo vonkajšie, alebo naopak čosi prítomné: nejde o transcenciu zhora (tj. transcenciu boha), ani zdola (transcenciu danej, celkom hotovej prírody). Mýtus nie je účasťou, je tvorbou. Mýtus u Marxa nie je (ako u Freuda) výrazom — hoci aj sublimovaným — *žiadosti*, ale je momentom *práce*. A to je zásadný rozdiel, pretože

žiadost' je pokračovaním prírody, zatiaľ čo práca prírodu transcenduje.“ (R. Garaudy, *Marxismus 20. století*, 140—141.)

Hoci hovoriť o podtexte nie je obzvlášť vedecké a je vždy dosť riskantné, predsa len tu výnimočne zoberieme na seba toto riziko a vyslovíme domnienku, že Orcelove výhrady v tomto paragrafe súvisia s určitou nedôverou k niektorým Garaudyho myšlienkam o dialógu komunistov a kresťanov. Na podporu tejto domnienky uvádzame, že výhrady, podobné výhradám Orcelovým, odznali už dávno pred vyjdením tu citovanej knihy (na zasadnutí ÚV FKS predvlani na jar) najmä v spojitosti s Garaudyho brožúrou o dialógu. „Som prekvapený“, povedal vtedy L. Sève, „Keď vidím ako náš súdruh zmieruje najmä protiklad medzi vedou a mýtom, vyhlasuje, že „veda sa nedotýka toho základného“, bez naozaj pozorného preskúšania zavádza do marxistickej teórie poznania pojmy ako „projekt“ a „model“ a to všetko v mene akejsi romantickej koncepcie tvorivého aktu, ktorý charakterizuje človeka, pričom sa zdá, že marxistu, ktorý by s tým nesúhlasil, považuje už vopred za bezduchého dogmatika.“ (L. Sève, *Pour un développement créateur du marxisme*. Cahiers du communisme 5—6, roč. 1966, 97.) Trochu z iných, praktickejších pozícií sa pri tejto otázke zastavil aj G. Besse, keď —uznávajúc, podobne ako Sève, viaceré pozitívne stránky Garaudyho prístupu ku kresťanstvu — povedal: „R. Garaudy odmieta scientizmus. Odvoláva sa na Wallonove práce, ktoré poukazujú na plodnú úlohu mýtu v dejinách ľudstva. Avšak to nás neopravňuje povedať, ako to robí on, že veda si musí klásť úlohu ‚odpovedať‘ na ‚otázky‘ veriacich ľudí. Lebo to, čo robí vedu vedou je práve okolnosť, že stavia otázky ináč, že ruší a odstraňuje chybné otázky... veda neodpovedá na otázky o nadprirodzenom. A práve preto jednu z úloh historického materializmu ako vedeckej teórie spoločnosti je brať náboženstvo nie také ako sa samo podáva, ale osvetliť jeho objektívne korene analýzou protirečení, ktoré plodia náboženskú potrebu. Vidí sa mi, že Roger sa na niektorých miestach ocitá na pozíciách Feuerbacha, teda mimo Marxa.“ (G. Besse, *Communisme, culture et dialogue*. Cahiers du communisme 5—6, roč. 1966, 189—190.)

*

Napriek všetkým kritickým výhradám, uvedeným i neuvedeným, voči poslednej Garaudyho knihe považujeme otázky, ktoré postavil a vo väčšine prípadov i jeho prístup k nim za podnetné v pravom zmysle toho slova. To ostatne v tej či onej miere uvádzajú aj tí kritici, ktorých sme tu spomínali. Táto Garaudyho kniha, tak ako už viaceré pred ňou, je okrem iného vedomou polemikou s niektorými novšími, ale najmä staršími chápaniami dialektického materializmu a svojským projektom, pripustíme, že dosť hmlistým, nového chápania tejto filozofie. Už aj preto k nej musí naozaj vnímavý čitateľ pristupovať kriticky. Tu nám nešlo o nič iné, iba o to, aby sme rekapituláciou niektorých momentov sporu okolo Garaudyho myšlienok tomuto kritickému avšak nie nežičlivému rozvažovaniu nad nimi aspoň trochu napomohli.