

Analytický rozum moderního člověka, naučený dělit a rozlučovat předměty svého poznání, rozloučil nakonec také to, co bylo považováno po celá století za jedinečné a nerozlučitelné a za obecný rámec jakéhokoli poznání — duchovní kulturu samotnou. Na rozdíl od materiální kultury — civilizace, měla duchovní kultura už od Cicerových představ o „cultura animi“ výrazně selektivní a hierarchický charakter, který kladl velmi přísná kritéria na transformaci subjektivní ideality v objektivní, individuálních hodnot v kolektivní hodnoty, osobního duchovního světa člověka v duchovní kulturu společnosti. Právě tato kritéria, kontrolující kulturní tvorbu jako „uskutečňování duchovně možného“ (O. Spengler), byla zárukou jedinečnosti a jednotnosti jejích výsledků a nedělitelnosti duchovní kultury jako optimálního systému duchovních produktů člověka. Hlavně díky jim nabývala kultura ve zpětném vztahu k člověku ono zvláštní autoritativní, ale ambivalentní postavení, jemuž nakonec vděčí i za svoje jméno. Kultura je takový sociálně objektivizovaný produkt lidského ducha, který má schopnost člověka kultivovat, i když v člověku pěstuje nakonec pouze ty jeho schopnosti, kterým sama vděčí za svůj vznik.

Současné pluralistické vědomí duchovní kultury nachází svoje ospravedlnění v postřehu, že toto vše je pouze imanentní pravda kulturního vědomí, za kterou musí toto platit velkou dávkou introvertnosti a izolacionismu. Kultura je skutečně jedinečná a jednotná, ale pouze uvnitř sebe samé. Vznik kulturního pluralismu přinášel tedy sebevědomí duchovní kultury jistá rozčarování a omezení a nebyl průvodním zjevem pesimistických tendencí ve vývoji evropského filosofického myšlení pouze náhodou. Přínos kulturního pluralismu pro rozvoj filosofické reflexe kultury je však zcela nesporný. Nejenže umožnil překročit omezující rámce evropocentrického zájmu o dějiny duchovní kultury, ale umožnil také odhalit v interakci různých partikulárních kultur jeden z významných dialektických zdrojů historického vývoje kultury vůbec.

Kulturní pluralismus má dnes celou řadu tváří, neméně rozmanitých než samy významy, v kterých dnes používáme slovo „kultura“. Jednotlivé historické typologie stavějí proti sobě kultury různých epoch, regionální typologie rozlišují Západní a Východní kulturu, komprehensivní hovoří o roztržce humanitní a naturalistické kultury a sociálně-politické zdůrazňují antagonismus třídních kultur.

Jednostranný důraz na historizující analytický přístup k dějinám duchovní kultury znemožnil však kulturnímu pluralismu při všech jeho zásluhách udělit náležitou pozornost aktuálním tendencím současného kulturního vývoje, a to hlavně zrychlující se konvergenci, integraci a akumulaci kulturních hodnot v dnešním světě. Výsledkem těchto tendencí je rostoucí formální uniformita a obsahová

identita soudobé duchovní kultury, v které jakoby nacházela pluralistickým vědomím omezená platnost jedinečnosti a jednotnosti kulturních hodnot svůj nový vnější význam, překračující rámec jednotlivých kulturních systémů.

Problém, před kterým se takto ocitá současná filosofie kultury, je tedy zjevně problémem dialektické povahy. Je to problém kvalitativních rozdílů kulturních hodnot dnešního světa, jejich kontinuity a diskontinuity, shody a rozporů, konkrétního smyslu integračních a desintegračních procesů, prostřednictvím kterých se uskutečňuje složitá interakce existujících kulturních systémů a z jejichž dialektiky vyvstávají stále zřetelněji obrysy nového univerzálního kulturního vědomí soudobého lidstva.

Kulturní schisma našeho světa na socialistickou a kapitalistickou kulturu je společenským faktem, který v této souvislosti upoutává pozornost nejen obtížností svého zařazení do referenčních systémů filosofie kultury a jejich typologií, ale také tím, že se běžně považuje za protiklad a překážku univerzálního rozvoje duchovní kultury. Proti univerzalistickým kulturním tendencím se dnes stavějí silné partikulární vlivy protikladných světových ideologií, které rozdílnou a měnící se interpretací kulturního univerzalizmu nastolují praktickou otázku našeho problému, otázku politického a morálního smyslu univerzálního vývoje kultury v sociálně a politicky rozděleném světě.

Problém univerzalizmu duchovní kultury je tedy současně i mnohostranný problém, který má jak teoretickou, tak i praktickou dimenzi. Je to problém historický i aktuální a třeba jen dodat, že je to také problém futuristický, protože se v univerzalistických kulturních tendencích setkáváme mimo vši pochybnost s dějinnotvorným faktorem, který bude zásadním způsobem ovlivňovat budoucí osudy lidstva. Kromě jiného také proto, že samy tyto tendence mají povahu univerzální zákonitosti soudobého kulturního vývoje.

§ 1 INTERAKCE A INTEGRACE KULTUR

Nejvýraznějším a bezesporu také nejznepokojivějším projevem polární existence sociálně-politických kulturních systémů — kultury socialistické a kapitalistické soustavy — je jejich ideový boj. I když má tento boj především ideologický charakter, je integrativní úloha ideologií v komplexních kulturních nadsystémech soudobého světa natolik silná, že konflikt ideologií přesahuje i do neideologických oblastí a přerůstá ve všeobecný rozpor a konflikt kultur.

K znepokojenému svědomí světa, které se v této situaci stává zákonitě svědkem mnoha násilných zjednodušení a utilitárních zneužití kultury, se obrací tradiční moralismus se zevšeobecňujícími výhradami proti ideologickému vědomí jako proti kořenu zla. Je jen přirozené, že se tyto výhrady obracejí také proti bezprostředním důsledkům tohoto vědomí, proti ideologickému boji, který stojí v běžných představách v přímém protikladu k univerzalistickým tendencím stělesňujícím hlavní rys současného vývoje duchovní kultury. Potlačováním těchto tendencí dostává se ideologismus do rozporu s klíčovými potřebami kultury a charakterisuje nakonec sám sebe jako protivníka kultury.

Ideologické vědomí nachází v této kritice vcelku správně ozvěny idealistického absolutismu, pro který univerzální kultura není výsledkem reálných sociálních procesů, k nimž třeba přičíst i samotný vývoj kultury, ale který považuje univerzální kulturu za apriorní ideální míru reálných partikulárních kultur. Apriornost této míry obnažuje kritický pohled ideologismu oprávněně jako spekulativnost, kterou empirická prověrka zařazuje zpět mezi ostatní účastníky ideologických sporů, které chtěla soudit, jako jedno z relativních hledisek.

Kulturní relativismus, zaznívající v těchto názorech, byl však v stanoviscích dogmatického marxismu zatížen početnými absolutismy. Jejich výskyt byl důsledkem toho, že polemická netrpělivost a planý negativismus znemožnil dogmatismu formulovat problém polaritý socialistické a kapitalistické kultury svým specifickým způsobem, a že jeho stanoviska byla v důsledku toho jen negací moralismu v rámci jeho vlastní formulace problému. Tato formulace má svůj nezměnitelný předpoklad v tom, že považuje názorový konflikt za protiklad názorové jednoty a že tedy rozlučuje ideologický boj a univerzalizmus kultury jako neslučitelné protiklady. Ani jedna, ani druhá strana nebyla proto daný problém s to uspokojivě zodpovědět a dostávala se buď do kolejí bezplodného moralisování reality, nebo naopak na pozice bezperspektivní idealizace její dnešní sociální rozpornosti.

Dogmatismus vytrhoval relativní podobu socialistické kultury z jejích konkrétních sociálních i národních kontextů a povyšoval ji na obligatorní kulturní vzor, jehož dokonalosti chybělo jen zaujetí místa, na které si ve světě činil nárok. S čím většími překážkami se tento nárok setkával, tím více sílily tendence použít k jeho uplatnění mimokulturní prostředky, které v procesu zpětného prověřování a upevňování svých vazeb s kulturou, jíž měly sloužit, měnily postupně smysl těchto vazeb, až změnily nakonec socialistickou kulturu samotnou v pouhý prostředek svých vlastních cílů.

Dogmatický pohled na povahu a poslání socialistické kultury stal se tak v období „studené války“ východiskem zcela specifické „kulturní politiky“, která má značnou část viny na vyhrocení ztrnulé kontrapozice socialistické a kapitalistické kultury jako nehybných kulturních nadsystémů, ochromujících tvořivý rozvoj kultury v obou společenských soustavách a podílejících se na celkovém zotřívání jejich vzájemných vztahů. Obava, kterou dogmatismus pociťoval před vlivem kapitalistické kultury, nevedla za těchto okolností k plodnému řešení skutečně závažných problémů jejich interakce jako dvou odlišných historických typů duchovní kultury, ale jen k malichernému izolacionismu, lopotně hledajícímu argumenty proti komunikaci a interakci konfliktních hodnot.

Jedním z těchto argumentů bylo tvrzení, že komunikace a interakce s kapitalistickou kulturou ohrožuje socialistickou kulturu nebezpečím kulturního a ideologického synkretismu a ztrátou její vlastní duchovní specifičnosti. V pozadí tohoto pesimistického tvrzení stojí zjednodušující předpoklad, že výsledkem komunikace těchto kultur může být pouze jejich mechanická interakce, vyúsťující v neorganickou směs různorodých názorů a hodnot. Dogmatismus přistupoval k tomuto výsledku ze statického hlediska a mocenský způsob jeho uvažování se projevoval také zde v tom, že ho posuzoval jako kompromis a tedy jako oportu-

nismus vůči buržoasní kultuře. Navzájem izolované kultury byly v tomto hodnocení nejen zbavovány svého vnitřního pohybu, umožňujícího jim v procesu interakce překračovat východiska sporu, ale byly také redukovány na holé ideologické podstaty, chápané nadto ještě jen jako jednoznačná a nerozporná stanoviska. Pojmy „socialistická kultura“ a „kapitalistická kultura“, které mají svůj závažný a zcela určitý obsah, dostávaly tak interpretaci, která ignorovala jejich složitou vnitřní diferenciaci a měnila je v nezávazné publicistické fráze, vhodné k jakékoliv účelové manipulaci.

Duchovní kultura naší doby byla vzájemnou izolací obou svých protilehlých pólů zbavena jednoho z nejvýznamnějších zdrojů svého dialektického vývoje. Jejich izolace v období „studené války“ nemůže být proto považována za trvalé teoreticky zprostředkované řešení otázky interakce konfliktních kultur, ale jen za dočasné praktické překlenutí problému, který se musel v nové situaci zákonitě znovu vynořit. Zkušenosti s uplynulým obdobím si dnes vynucují hlubší přístup k složitosti socialistické a kapitalistické kultury jako k dynamickým a více méně otevřeným systémům kulturních systémů, u nichž je myslitelný i jiný výsledek interakce než pouze jejich eklektické míšení. Pokud se tyto systémy budou skutečně realizovat jako otevřené kulturní systémy, bude v nich interakce s jinými kulturními hodnotami vyvolávat nezbytně intenzivní pohyb vlastních hodnot, vycházející za rámec dosavadních systémových vazeb a směřující k reintegraci systému na základě změněných kulturních předpokladů. Jakákoliv interakce kulturních hodnot, nevylučující z toho ani ideologický boj, měla by v tomto případě ráz dynamického procesu, v kterém by — při splnění některých dalších podmínek — vzrůstala integrita systému, obsažnost a relevantnost jeho hodnot a docházelo tedy k jeho progresivnímu vývoji. Interakce konfliktních kulturních hodnot vzhledem k tomu je v první řadě prostředkem — ne překážkou — vývoje kulturních systémů, jeho výsledky je třeba vždy znovu a zcela konkrétně posuzovat a hodnotit. Uvědomíme-li si navíc právě v této souvislosti, že kultura je samotnou svojí podstatou produktem intersubjektivní integrace idejí, názorů, postojů i pocitů, musíme považovat svobodu kulturní komunikace a interakce za takovou podmínku její existence, která nezvratně usvědčuje jakékoliv její protivníky z nekulturnosti a sociálně-politického ustrnutí.

§ 2 PARTIKULÁRNÍ A UNIVERZÁLNÍ HODNOTY KULTURY

Vzrůstající akcelerace současných dějin a souběžné zosťování politických rozporů v dnešném světě stupňují nároky na sociální funkce kultury, na její vědomostní obsažnost a strukturální komplexnost. Technologický pokrok, růst výroby, ale také reprodukce vlastních společenských procesů závisí dnes v rostoucí míře na využívání duchovních hodnot k jejich projekci, organizaci a řízení a duchovní kultura se proto zákonitě ocitá v poli všestranně se zmnožujících a prohlubujících nároků. Snaha vyhovět těmto nárokům zaplétá duchovní kulturu do rozporů dvou protichůdných procesů.

Na jedné straně jsme svědky intenzivního využívání možností historicky daných

partikulárních kultur, rozvíjených jako přirozená východiska kulturního vývoje velmi různých společenských celků. V nejrůznějších částech světa dochází každodenně k vlnám nového nacionalismu, k nejrůznějším návratům k tradicím, k ožívání folkloru či k „náboženským renesancím“. Na druhé straně však výsledky těchto snah jen zřídka odpovídají výchozím záměrům, protože rámce tradičních partikulárních kultur jsou pevně vymezeny národní, regionální, etnickou nebo sociální specifikou konkrétního společenského celku a neposkytují tedy nevyčerpatelný prostor k skutečně závažným kulturním inovacím. Právě partikularismus těchto kultur stává se tak hlavní překážkou jejich plodného perspektivního rozvoje a účelnost inovací dosahovaných mimo jejich rámec, razí živelně cestu kritickým tendencím, obracejícím se proti neživotné setrvačnosti omezujících tradicí.

Sociální závažnost kulturních inovací, zejména vědeckého nebo technologického rázu, nutí partikulární kultury takřka každodenně porušovat věrnost tradicím, jichž se dovolávají, a zařazovat inovace do vlastních duchovních systémů na úkor jejich vnitřní strukturální čistoty. V protikladu k imanentnímu rozvoji jednotlivých partikulárních kultur dochází tak současně k jejich neméně intenzivní duchovní komunikaci s ostatními kulturami při níž rozhodujícím hodnotícím kritériem převzetí nebo odmítnutí cizích hodnot není shoda těchto hodnot s kulturním systémem, který je přejímá, ale prostě jejich sociální účelnost.

Oba tyto protikladné procesy, imanentní rozvoj kultur i důsledky jejich komunikace, přispívají s různých stran a různým způsobem k témuž společnému výsledku, kterým je konfliktnost situace, v níž se partikulární kultury v dnešním světě nacházejí. Jejich imanentní rozvoj prohlubuje jejich specifičnost, která se v konfrontaci s ostatními kulturami nevyhnutně projevuje jako zdroj rozpornosti vývoje duchovní kultury vzaté v celku. Kulturní rozpory dnešního světa nejsou přitom statické, nýbrž mají logiku a pohyb, směřující v politickém silovém poli k polarizaci rozporů v kvalitativní dualismy nejrůznějších druhu, v dualismy zájmů, víry, citění i myšlení.

Kdyby se filosofie kultury spokojila s konstatací těchto polarizačních tendencí kulturního vývoje a nepokusila se nastítnit úplný obraz situace, v níž se dnes duchovní kultura nachází, nebyla by dialektickým myšlením, ale jen konfliktním redukcionismem, vyklizujícím ukvapeně pole ideologicko-politickým spekulacím.

Situace duchovní kultury je dnes rozporná v mnohem hlubším smyslu, než v jakém ji zaznamenává povrchní ideologismus. Pod povrchem vnějších rozporů a konfliktů partikulárních kultur působí v jejich organizmech skryté vnitřní procesy, zasahující dalekosáhle jak do jejich formy, tak i do jejich obsahu a zvyšující — i když opět rozporuplným způsobem — uniformitu jednoho a univerzálnost druhého. Jejich konflikty se proto sice s každým novým problémem vždy znovu a znovu obnovují, ale obnovují se jako konflikty formálně i obsahově stále bližších kulturních systémů.

Neslučitelnost obsahu těchto systémů je nesporná, ale sotva lze popřít, že tento obsah se dnes vyjadřuje v téměř plně unifikovaných kulturních formách, jako je ideologie, mýtus, morálka, umění nebo i věda, a to stále uniformnějšími pro-

středky. Uniformita těchto prostředků není s hlediska toho, čemu slouží, lhostejná. Poskytuje-li nám její vzrůst obraz trvalého a nepřetržitého odcizování těchto prostředků — počínaje abecedou, písmem a početními znaky, přes vzory společenského styku a organizace a jejich konfigurace, až po formy uměleckého projevu a prostředky logického myšlení — původním kulturním tradicím, těžko lze nemyslet na nezbytné důsledky tohoto vnitřního rozkolu obsahu a formy dnešních kultur. Tím spíše, že příčiny tohoto rozkolu leží převážně právě v snaze partikulárních kultur utvrdit v polemické konfrontaci s ostatními kulturami svoji vyjimečnost.

Při vysokém stupni komplexnosti hlavních partikulárních kultur dnešního světa, přistupují k těmto rozporům navíc i rozpory uvnitř jejich obsahu samotného. V dynamicky se rozvíjejících, společnostech se ideologická podstata partikulárních kultur nachází v stálém sváru s ostatními strukturálními prvky jejich duchovního obsahu, do jejichž pohybu není často s to ani účinně zasahovat. Na jeden z problémů tohoto druhu poukazuje například Sorokin, když charakterizuje současnou fázi kulturního vývoje, jako syntetické stadium, v němž dochází k dialektickému zrušení předcházející ideační a senzitivní kultury v novém integrálním typu idealistické kultury, nastolujícím harmonický soulad mezi rozumovými, volními a citovými faktory duchovní kultury a také mezi jejími smyslově-empirickými, racionálními a nadmyslově-suprarácionálními východisky. Vznikající integrální kultura je podle Sorokina založena právě na tom neideologickém předpokladu, „... že pravá realita a hodnota je neomezená ve všech svých aspektech, že je coincidentia oppositorum, a že ji nemůžeme přesně vyjádřit žádným termínem, žádnou definicí a že tedy je v tomto ohledu nezměřitelná.“¹

Podle něho má proces duchovní integrace kultury, chápeme-li ho jako harmonizaci všech lidských dimensí a možností člověka nezbytně také neideologické obsahové momenty, právě kterým vděčí za příslib stát se jedním z nejvýznamnějších nástrojů univerzální budoucnosti.

Obsahové rozpory vznikají však v partikulárních kulturách především jako důsledek zařazení nových hodnot do rámců starých systémů, ať už získávají tyto hodnoty z komunikace s ostatními kulturami, nebo z vlastní konfrontace s objektivní skutečností. Neustávající příliv kulturních inovací vyvolává v těchto systémech stále nové a nové restrukturalizace hodnot, v kterých univerzální charakter nových hodnot mění nezadržitelně partikulární charakter kulturních systémů jako celků.

Ideologie, které hrají v těchto procesech konzervativní úlohu strážce partikulárního smyslu kulturních systémů, stojí před složitou úlohou funkční censury univerzálních hodnot a motivace jejich odmítání. Problém se zpravidla řeší tak, že jsou samotné partikulární hodnoty vydávány za všelidské a že se přijímá riziko neorganického míšení původních hodnot s novými, ačkoli se slovně varuje před nebezpečím „konvergence“. V případě takových složitých kultur, jakými jsou kultura socialistické a kapitalistické soustavy, komplikuje však tento postup,

¹ *The Problems of Civilisations*, Report of the First Synopsis Conference of the S. I. E. C. C., ed. by Othmar F. Anderle, London, Hagne, Paris 1964, 412.

známý tak dobře z let „studené války“, nemožnost redukovat tyto kultury na jejich holé sociální kontury, nepoznamenané národnostní specifikou velmocí, stojících v čele soustav. Právě národní modifikace sociálních hodnot těchto kultur usvědčují dnes jejich univerzalistické nároky z neopodstatněnosti a potvrzují, že rozdíl partikulárních a univerzálních hodnot má i v dnešním světě stále jen fragmentální charakter, že žádná z existujících kultur nemá právo vydávat se za univerzální kulturu jako celek a že tedy konfrontace socialistické a kapitalistické kultury nemá charakter konfrontace univerzální a partikulární kultury, ať už vztahujeme jednotlivá určení ke kterékoliv z nich. Univerzální hodnoty vznikají v dnešním světě v nejrozličnějších kulturních kontextech, právě tak jako vznikaly v minulosti, s tím jediným významným rozdílem, že vznikají s daleko větší intelektuální nutností, praktickou naléhavostí a v nové kvantitativní míře. Jsou proto rozptýleny v oboch soupeřících kulturních systémech a svojí přítomností v nich potvrzují, že ucelená univerzální kultura budoucnosti — která má přirozeně své nezrušitelné sociální předpoklady — může vzniknout pouze z tvořivé interakce existujících kultur a jako výsledek progresivní integrace jejich rozpínajících se univerzálních momentů.

§ 3 UNIVERZALISMUS KULTURY JAKO FAKTOR BUDOUCNOSTI

K univerzální kultuře budoucího jednotného lidstva vedou zjevně dvě rozdílné cesty. Jednou z nich je cesta živelné konvergence a integrace partikulárních kultur, ke které dochází v průběhu jejich mnohostranné a mnohooznačné interakce. Druhou, neméně významnou cestou, je však také přímá tvořivá projekce budoucí univerzální kultury lidstva, stávající se věčným problémem v souvislosti s úspěchy, kterých dosáhla v posledních desetiletích věda, s pokročilostí estetických hodnot moderního umění a etických hodnot mravnosti, a v neposlední řadě i v souvislosti s pronikavostí racionální vědecké kritiky subjektivismu ideologií, vyostřovaného ale i obnažovaného jejich konflikty. Projekce budoucí kultury přestává být dnes v důsledku toho záležitostí bezpředpokladové spekulace utopistů a mění se v otázku střízlivé futurologické extrapolace vývojových tendencí duchovní kultury dneška.

Projevuje-li dogmatický ideologismus, tváří v tvář těmto faktům ochotu začít v krajním případě uvažovat o rostoucí uniformitě některých poznávacích, vyjadřovacích a komunikačních forem a prostředků a dokonce i připustit — vedle identity přírodovědného poznání — také obsahovou identitu některých okrajových nepodstatných hodnot socialistické a kapitalistické kultury jako výsledek živelného vývoje duchovní kultury, vystupuje velmi rozhořčeně proti jakýmkoliv pokusům o uvědomělou projekci univerzálních kulturních hodnot v naší době. Tento odpor k futurologickým projektům se skrývá za realismus, pomocí kterého se zakladatelé marxizmu distancovali od utopického postulování budoucnosti, ale jeho skutečné příčiny jsou ideologické povahy a pramení z aktuálních podmínek konfrontace kultur socialistické a kapitalistické soustavy.

Dogmatismus ztotožňuje kulturu budoucnosti s přímočaře a imanentně roz-

vinutou socialistickou kulturou dnešní doby, a předpokládá, že o ní nebude možné vypovídat dříve, dokud nevznikne jako trpný produkt praktického vývoje společnosti. Budoucí kultura je v této představě daná „nutností“ společnosti, nikoli „svobodou“ tvůrců kultury. Dogmatismus se ani zde nespronevřuje své schopnosti ignorovat reálné a vytvářet nereálné rozpory a uměle rozpojuje faktory, které vystupují vždy v jisté souvislosti a jejichž dialektické spojení bylo právě předpokladem aktivního zhodnocení objektivní nutnosti společenského vývoje Marxem a Engelsem. I když svým rozhodnutím stát se mluvčími zájmů dělnické třídy volili objektivní tendenci řešení rozporů buržoasní společnosti, nelze pochybovat o tom, že bylo volbou a tedy výrazem jejich tvořivé svobody. Ani teoretické důsledky jejich rozhodnutí neměli charakter pasivního odrazu společenského bytí a počínaje teorií socialistické revoluce a programovými zásadami „Svazu komunistů“ konče, měly podobu futurologických projektů, postulátů a norem.

V kořenech dogmatického odporu vůči futurologickému průniku do budoucnosti leží zřejmě jeho prakticistická podstata, skutečnost, že dogmatismus je výrazem a utvrzením toho, co je. Myšlení tohoto typu zákonitě cítí v jakékoliv aktivitě tvůrčího rozumu, překračujícího hranice daného protivníka, který ohrožuje realitu daného. Proto se pokouší upevnit realitu „nutností“ a diskreditovat tvořivé myšlení obviněním z volutarismu a utopismu. „Nutnost“ je v tomto způsobu uvažování prostředkem umocnění rozumnosti dané reality, zatímco „svoboda“ je hanlivým názvem pro myšlení, zapomínající kvůli vzdušným zámkům na příkazy reality. V této násilné kontrapozici myšlení „z nutnosti“ a myšlení „ze svobody“ má být skutečná mechanická jednostrannost dogmatismu kompenzována údajnou jednostranností tvůrčího rozumu, překračujícího s mezemi současnosti i meze daného, a pokoušejícího se pochopit budoucnost jako prostor volby a aktivního historického uplatnění člověka. Ne však každý přesah skutečného je vykupován daní neuskutečnitelnému, ne každá svoboda vede k volutarismu a ne každý projekt budoucího je utopií. Pokud předpokládá dogmatismus opak, přináší sám daň myšlenkové rozpornosti konzervativním sociálně-politickým cílům, které sleduje.

Tajemstvím překvapivé parafráze Hegela, jíž se dogmatismus v této souvislosti dopouští, je okolnost, že se stal také socialismus skutečností praktického světa a že jako takový, musí sdílet všechny problémy skutečné praxe, nikoli už jen skutečné teorie. K okruhu těchto problémů patří neodmyslitelně i starý předsudek prakticismu, že to, co není „skutečné“, nemůže být rozumné.

Univerzalistické tendence v současném vývoji duchovní kultury překračují nepochybně rozpornou praktickou realitu našeho rozděleného světa, a v tomto smyslu nejsou svým obsahem reálné. Jestliže pokládáme realitu jako empirické východiště souzení za bezprostřední kritérium jeho rozumnosti, nejsou navíc ani rozumné. Není však takto položená otázka rozumnosti příliš poplatná omezeným zřetelům prakticismu, aby mohla být uznána za filosoficky hlubokou? Není se třeba zamyslet nad rozumností skutečného šířeji? Což není zřejmé, že dnešní vývoj světa dal staré otázce novou tvářnost a že ji staví s jiné strany jako otázku nerozumnosti skutečného a uskutečnění neskutečného?

Proti dogmatické kritice kulturního univerzalizmu by se dalo ve věci stručnosti argumentovat slovy, která Labriola původně adresoval idealistickým kritikům

historického materialismu: „Ideje nepadají s nebe.“ Potíž však není v tom, že by dogmatismus ignoroval praktický sociální původ univerzalistických idejí, ale v tom, že se snaží vykořenit jejich sociálního nositele — nekonformní inteligenci — v přesvědčení, že zprostředkování těchto idejí nemá kořeny v dějinné nutnosti, ale jen v libovůli či zlovůli jejich nositelů.

Kritika teoretických zdrojů tohoto přesvědčení je v podstatné míře kritikou „teorie odrazu“ v její sociální platnosti a vulgárně sociologické interpretaci, jež odmítá připustit v společenském vědomí cokoli, co není v společenském bytí, jen aby si ušetřila odpověď na nežádoucí otázku smyslu toho, co je. Je-li bytí společnosti rozporné, nemají univerzalistické tendence v společenské vědomí co hledat, bez ohledu na to, jak jsou konkrétně utvářené jejich vztahy k existující společnosti.

Tímto stanoviskem, které je umrtvující kritikou kulturního idealismu, se staví na hlavu samotný historický smysl kultury a fakticky se popírá její aktivní úloha v dějinách, již konec konců vděčí i sám socialismus za své uskutečnění. Těžkostem, které vyvolává, se snažil vyhnout už Stalin tím, že se pokoušel rozlišovat mezi „původem“ a „vznikem“ idejí na jedné, a jejich „významem“ a „rolí“, na druhé straně.² Ani on však nedokázal vysvětlit, jak mohou hrát v společenském životě aktivní úlohu ideje, které vznikají jen jako odraz toho, co už je. Jeho stanovisko si tak zachovalo charakter nezprostředkovaných protikladů, které uplatňují jiné argumenty vůči idealismu a jiné vůči vulgárnímu materialismu. Stalin proto mohl sice odsoudit utopisty, narodniky, anarchisty a esery za to, že budovali svoji činnost nikoli na základě potřeb praxe, ale „... na základě »ideálních plánů« a »univerzálních projektů«, odloučených od reálného života společnosti“.³ Musel však vzápětí nato konstatovat pravý opak a přiznat, že „... nové společenské ideje a teorie vznikají vlastně právě proto, že jsou pro společnost nezbytné, že bez jejich organizujícího, mobilizujícího a přetvářejícího působení *není možno* vyřešit úkoly vývoje materiálního života společnosti, pro které dozrály podmínky.“⁴

Tak rozporné stanovisko není nakonec žádným stanoviskem a zatěžuje dogmatismus takovým myšlenkovým balastem, že může považovat za přirozené tvrdit něco tak ubohého, jako že „... společenské vědomí... nemůže odrážet žádné změny v společenském bytí dříve než se objevily v samotném životě“ a dodávat k tomu, že jako odraz bytí „... vědomí zpravidla zaostává za rozvojem bytí“.⁵

Stará mechanistická téze o „opoždování kultury“ (cultural lag), které se ani její teoretik William Ogburn neodhodlal dát jednoznačný následný smysl, byla Stalinovým výrokem o „zaostávání vědomí za bytím“ posunuta ze sociální do noetické roviny, v níž se stala komprehenzivním kritériem vývoje duchovní kultury s dalekosáhlými zpětnými sociálními důsledky.

Podstatou své výpovědi absolutizuje Stalinova téze tu dílčí stránku společen-

² Josef Stalin, *O dialektickém a historickém materialismu*, Praha 1948, 22, 23.

³ Tamtéž, 22.

⁴ Tamtéž, 23.

⁵ *Osnovy marksistskoj filosofii*, Moskva 1958, 567.

ského vývoje, že změny ve veřejném mínění se v uzlových bodech dějin opoždují vcelku za podstatnými změnami v sociální struktuře a rozšiřuje platnost této závislosti také na vztah společenského vědomí a společenského bytí. Touto absolutizací se dogmatické myšlení dostává do rozporu nejen se skutečností samotnou, ale i s jinými tézami marxizmu, především s přesvědčením o aktivní sociální úloze společenského vědomí vůči veřejnému mínění a společenskému bytí a s jeho důvěrou v tvořivý charakter vědění tvořícího jádro společenského vědomí.

Zdůvodnění Stalinovy téze nenacházíme v myšlenkách marxistické teorie, ale v potřebách stalinistické praxe, která pomocí ní vysvětlovala svoji diskrepanci s teorií jako výraz přirozené souvislosti mezi společenským bytím a společenským vědomím. I když tato praxe byla ideálně zprostředkována, nemělo její zprostředkování svůj zdroj v objektivní idealitě společenského vědomí, ale v subjektivní idealitě představ a zájmů politických představitelů stalinismu. Voluntaristický, autoritativní a konzervativní politický smysl, jaký v důsledku toho téze o zastávání společenského vědomí za společenským bytím nabývala, vysvětluje i překvapivou shodu jejího myšlenkového náboje s celkovou myšlenkovou pozicí kulturního pesimismu, který právě v opožďování vývoje duchovní kultury za přetokným vývojem materiální kultury v dnešní době spatřuje rozhodující příčinu permanentní sociální krize soudobého lidstva, která vnáší „... novou, ještě znepokojivější tendenci do situace.“⁶ Právě v tomto logickém domyšlení představ o opožďování kultury vystupuje nejvýrazněji n povrch jejich vnitřní rozpornost, již musí platit za povrchnost zkušeností, jež zevšeobecňují. Což není právě rozmach materiální kultury a společenské praxe, která ho podmiňuje, přímým důsledkem bouřlivého rozvoje společenského vědomí v kulturně-vědecké revoluci současné doby?

V dogmatické kritice univerzalistických tendencí této revoluce si ideologie a kultura výmluvným způsobem vyměňují místa, která zaujímaly v minulosti. Zatímco v 18. a 19. století představovala kultura, spjatá samotnými podmínkami své existence se „starým režimem“, konzervativní faktor sociální reality, představovala ideologie kritický duchovní faktor, usilující o progresivní inovaci reality. Kultura byla proto tehdy nejen „reálná“, nýbrž i „rozumná“, kdežto ideologie byla naopak chápána jako projev utopismu, subjektivismu, romantismu a moralismu. Teprve v buržoasní společnosti se stala buržoasní ideologie integrální součástí vlastní kultury, aby byla v rozporu s „realismem“ a „rozumností“, které tím nabyla, podrobena kritice novou historickou ideologií jako „falešné vědomí“.

Situace je dnes odlišná v tom, že je nyní dogmatickou ideologií kaccrovaná samotná kultura ve své vývojové spontanlitě jako „falešné vědomí“ a že tedy protikladnost regrese a progresu změnila formu svého projevu. Podstata věci však zůstává nezměněna, dokonce i v tom, že dogmatická ideologie platí za svoji zpronevěru dialektické povaze marxismu osudem starých ideologií, které proces jejich institucionalizace měnil z progresivních duchovních faktorů společenského vývoje v konzervativní, z kritik v apologetiky daného stavu společnosti, dostá-

⁶ Harry E. Barnes, *An Intellectual and Cultural History of the Western World*, Vol. III, New York 1956, 1323.

vajících se zákonitě do nesmiřitelných konfliktů s jakýmkoliv duchovním pohybem, pokud překročil daný stav společnosti tím, že začal myslet o neskutečném.

Duchovní kultura sice v tomto případě zpravidla degraduje „skutečné“ ze stavu „nutného“ na stav „možného“, ale v pravděpodobnostním smyslu a tedy ne v rozporu s historickým determinismem. Neracionalizovaná mnohoznačnost nutnosti zaplétá dogmatické myšlení do osidel iluze, v které jedinečnost otupují pronikavost dogmatického rozumu zdáním, že pouze skutečné je rozumné a že setrvačnost skutečnosti je organickou mezí rozumu. Z tohoto hlediska je ale potom marxismus nerozumný až do morku kostí, protože jeho hlavní historický cíl — zrušení sociálních rozporů vytvořením beztrždní společnosti vybočuje ze setrvačných kolejí skutečného jako revoluční akt zprostředkovaný „nereálným vědomím“. Tím, že se posláním marxismu zužuje v případě dogmatismu na úlohu tlumočnicka „nutnosti“, uzavírá se jeho působnost do mezí, jejichž překročení je sice v jeho teoretické intenci, nikoli však v jeho praktickém zájmu. Dogmatismus se tak odhaluje jako takový druh marxizmu, který s tímto rozporem smíruje a který si zachovává svoji platnost tím, že konzervuje sociální poměry, v kterých mají dějiny povahu „nutnosti“ a v kterých se proto i on zachovává jako myšlení „z nutnosti“.

Logika praktického zájmu dogmatismu je svým způsobem správná. Zrušení sociálního partikularismu v beztrždní společnosti ruší také sociálně relevantní kulturní partikularismus a spolu s ním i myšlení „z nutnosti“. Úlohy skutečného marxismu, leží právě v tomto směru, jak to ukazuje Gramsci, když hovoří o tom, že „... za vlády „svobody“ nebudou se moci myšlení ani myšlenky rodit z protikladů nebo z nutnosti zápasu. Nyní může filosof (praxe) toto tvrdit jen všeobecně a nemůže jít dál: ve skutečnosti se nyní nemůže z protikladů vyprostit a nemůže tvrdit, leda jen všeobecně, že svět bude jednou bez protikladů; jinak by se vyjadřoval utopicky.“⁷

V tomto případě si však musí marxismus jako myšlení rozumné svou podstatnou a ne afirmativním vztahem k historicky přechodné sociální realitě zásadně položit otázku zprostředkování mezi „nutností“ a „svobodou“, protože je to otázka jeho vlastní budoucnosti. Pouze jako myšlení, které bude aktivně usilovat o zrušení „nutnosti“ a o uskutečnění „svobody“ bude myšlením řešícím dialekticky praktickou diferenci objektu a subjektu a zabezpečujícím si — jako myšlení nejen „z nutnosti“, ale i „ze svobody“ — možnost vývojového přesahu do budoucnosti. Marxizmus se tím ovšem vydává všanc nebezpečím, kterým se dogmatismus moudře vyhýbá. Myslet „ze svobody“ znamená myslet tvořivě v pojmech neskutečného na základě skutečného, relativizovat skutečné neskutečným. Dogmatismus dává přednost tomu neztratit půdu, kterou má pod nohama. Tím rezignuje na svůj vlastní myšlenkový pohyb a díky tomu, může poskytovat apologetické služby konzervativním silám, zadržujícím vývoj společnosti ve fázi „nutnosti“, jehož momentem i živnou půdou je subjektivismus a voluntarismus společenské praxe.

⁷ Antonio Gramsci, *Historický materialismus a filosofie Benedetto Croceho*, Praha 1966, 135.

Dialektické historické poslání charakterizuje marxismus jako ideologii zcela zvláštního druhu. Marxismus je historicky i obsahově mezním případem ideologie, na jehož půdě se realizuje historická úloha zrušení ideologie jako partikulárně zprostředkovaného společenského poznání a programování společenského jednání. Marxismus musí proto být otevřeným a dynamickým společenským myšlením permanentně vztáženým ke své hlavní historické úloze. Jeho posláním musí proto být ideální problematizace a relativizace sociálních protikladů a nikoli jejich prostá konstatace, upadající vinou vlastní bezmyšlenkovitosti nakonec zákonitě v umíněné utvrzování těchto protikladů jako „pravdy“ sociální reality. Rozhodující úloha nositele relativizujících univerzalistických tendencí připadá v tomto smyslu především marxistické filosofii, která zůstává skutečně marxistickou pouze potud, pokud si uvědomuje sama sebe jako „přechodnou fázi filosofického myšlení“ (A. Gramsci), to znamená jako takovou fázi filosofie, jejímž prostřednictvím má být realizována univerzální integrace partikulárních forem všeobecného vědomí lidstva. Pokud je totéž možné říci — v širším smyslu — i o marxismu v celku, je ho možné považovat za takovou historickou formu ideologie, která má zásluhou svých univerzalistických intencí kulturní hodnotu už jako *ideologie* a má tedy všechny předpoklady k zrušení neplodného a nežádoucího protikladu ideologického a kulturního vědomí poznamenávajícího duchovní klima 20. století.

V směru těchto požadavků působí celou svou vahou objektivní potřeby historického vývoje moderní společnosti, která stále více omezuje sociální funkčnost partikulárních sil jen na úlohu komplementárních faktorů sociální rovnováhy a která proto umožňuje kulturním formám stát se „ideologiemi“ v smyslu praktických sociálních sil pouze potud, pokud splňují starou podmínku duchovní kultury vůbec a jsou výrazy „jednoty liského ducha“ (A. Gramsci), a to univerzálnějšími výrazy nežli to, které vystřídává. Vztah kultury v její všeobecnosti a ideologií v jejich specifčnosti — a marxistické ideologie především — by měl být proto stále výrazněji vzájemným. Duchovní kultura a ideologie, jako její specifický a svébytný prvek, by se měly stále hlouběji vzájemně ovlivňovat a osvojoval si tvořivě duchovní produkty svého protipólu s cílem perspektivního zrušení své duševní protikladnosti v univerzální kultuře budoucnosti.

Dogmatismus má však rozhodně pravdu v tvrzení, že univerzalistické kulturní tendence nemusí mít vždy za všech okolností progresivní integrační praktický účinek. V souvislosti s tím, co bylo řečeno výše, mění nám tato skutečnost otázku, *zda* může kultura předbíhat sociální realitu, v otázku *jak* ji může předbíhat?

Problém utopičnosti univerzálních projektů kultury se sice nekryje s otázkou jejich praktického smyslu, protože jak utopismus, tak realismus mohou mít obojí — progresivní i reakční smysl, pokud nejsou pouze teoretickými ideologiemi, ale i ideologickými „mýty“ (G. Sorel), vevázaným v konkrétní sociální souvislosti. Utopičnost sama o sobě není tedy argumentem proti pokrokovosti určitých myšlenek, ale výpovědí o jejich praktické hodnotě, o míře jejich praktické uskutečnitelnosti. Už z uskutečnění mnohých „utopií“ a ze selhání mnoha „realismů“ vyplývá, že rozhodnutí, co je a co není utopie má objektivní platnost jen podmíněně

a jen aposteriorně, čímž je současně charakterizována také cena kritérií utopismu, jejichž identifikaci věnuje tolik neplodné pozornosti politický praktikismus. Uvážíme-li, že jakákoliv politika je vlastně „uměním možného“, uvědomíme si, kolik pokrytectví se skrývá za obviněními, vytýkajícími progresivní kultuře naší doby v podstatě její obavy o budoucnost lidstva. Těžko dnes nesouhlasit s Ch. Wright Millsem, že to, „... co dnešní držitelé moci nazývají utopickým, je fakticky předpokladem zachování lidstva.“⁸

Mnohem účelnější, nežli zkoumat problematickou hranici mezi realismem a utopismem, je za těchto okolností přímé nastolení otázky progresivního smyslu futurologického předstihu kultury před realitou.

Odpověď na tuto otázku bude muset zřejmě volit střední cestu mezi krajností přízemního realismu, afirmujícího skutečnost v její danosti, a utopického idealismu, požadujícího uskutečnění něčeho, co není dané ani v předpokladech jako možnost. Banální pravda, že kultura může působit na sociální realitu pouze v té míře, v jaké z ní „vychází“ nemůže proto vyústovat v požadavek prosté ideální reprodukce skutečnosti, ale v nezbytnost její kritické analýzy s hlediska univerzálního sjednocení světa a přeměny jeho historičnosti z formy „nutnosti“ ve „svobodu“. Proto také nejde o pouhé postulování bezrozpornosti budoucího světa, v kterém ostatně tak vyniká dogmatismus, ale o univerzalizující řešení rozporů dnešního světa, jehož „rozumnost“ může vzrůstat, pouze prostřednictvím univerzálních projektů kultury. Progresivní univerzalizmus kultury musí být tedy produktem snahy o progresivní řešení existujících rozporů sociální reality, nikoli apriorní mírou, odsuzující rozpory světa za to, že se odchylují od ideální představy transcendingujícího ducha.

Tím jsou kulturnímu univerzalizmu stavěny pochopitelně jisté meze, ale právě intenzivní interakce s realitou, kterou jejich rámec zprostředkovává, je rozhodujícím poutem jejich souběžného pohybu a zárukou progresivních přeměn sociální reality stejně jako reálnosti projektů kultury. Toto řešení zprostředkovává souvislost nejen mezi současností a budoucností společnosti, mezi její ideologií a kulturou, ale i mezi vědou a morálkou. „Vědeckou bázi morálky historického materialismu“, poukazuje právě v této souvislosti Gramsci, „nutno, jak se zdá, hledat v tvrzení, že si společnost neklade úkoly, k jejichž rozluštění nejsou vhodné podmínky. Jestliže takové podmínky existují, „stává se rozluštění těchto úkolů povinností“ a „vůle se stává svobodnou“. Morálka by se tedy v určitém smyslu slova stala hledáním podmínek nutných pro svobodu vůle, směřujících k určitému cíli, a důkazem, že takovéto podmínky existují.“⁹ Je-li tomu tak, je možné hledisko našich dosavadních úvah obrátit a říci, že právě dynamická přítomnost univerzalistických tendencí v soudobé duchovní kultuře dokazuje, že dnešní společnost je na prahu epochy své postupné univerzální sociální integrace.

Kultura se proto musí snažit stát se praktickou „ideologií“ dnešní doby ve svém vlastním zájmu, protože pouze touto cestou si může uvolnit křídla k neomezenému rozletu jako myšlení „ze svobody“, myšlení, jehož budoucí univerzální sociální

⁸ C. Wright Mills, *Politik ohne Verantwortung*, München 1963, 97.

⁹ Antonio Gramsci, *Historický materialismus a filosofie Benedetto Croceho*, Praha 1966, 139.

determinizace zruší nezbytnost teoretického rozlišování mezi ideologií a kulturou. Kultura se nesmí samoučelně vzdalovat realitě, protože jen v kontaktu s realitou a s jejími praktickými silami se může podílet na jejím vývoji, který jediný může uvolnit tlak, jemuž je její svobodomyšlnost vystavena v dnešním světě se strany ideologického myšlení. Její univerzalizmus se v tomto případě bude moci utvrdit jako reálný a nic nemůže zabránit jeho praktickému společenskému uplatnění jako faktoru přibližování nerozporné sociální budoucnosti lidstva.

*

Vyplývá-li z této skutečnosti nějaký závěr pro marxistické myšlení, pak především ten, že musí přistupovat k interakci sociální reality a kulturní ideality daleko obezřetněji než dosud a nepodlamovat kulturu v samotné podstatě její sociální účelnosti z důvodů doktrinární uzavřenosti a setrvačnosti. Marxismus musí v kultuře oceňovat právě její aktivní, integrační, syntetické a programatické schopnosti, které podstatně podmiňují její schopnost předvídat a projektovat budoucnost jako přesah současné skutečnosti. Pouze zásluhou toho je kultura konec konců kulturou, to znamená ideální potenci člověka, v které jednotlivci socializují svoje duševní schopnosti, aby překročili jako společnost meze své reálné danosti. A pouze jako přesah daného získává kultura také svoji specifickou schopnost kultivovat svět a spolu s ním i samotného člověka.

Protože právě ve futurologickém předstihu duševní kultury před realitou společnosti tkví kořeny prohlubování uvědomělé kontroly a účinného řízení sociálních procesů, předpoklady volby optimálních sociálních cílů a tím i včasné účelné orientace lidských dějin, musí se každá ideologie, která upírá kultuře právo na tento předstih, dostávat do rozporu s potřebami společenského vývoje. Taková ideologie přestává být revoluční a nakonec vůbec i jen praktickou sociální silou a degeneruje nevyhnutelně v neplodnou apologii ustrnulých sociálních poměrů.

Marxismus se historicky zrodil právě z univerzalistických progresivních tendencí kulturního vývoje 19. století. Nemá-li se tomuto svému původu v 20. století nenapravitelně odcizit, musí se stále znovu utvrzovat jako kulturní hodnota nejvyšší konfrontací s celou sumou výsledků nejnovějšího vývoje kultury. Ostatně i konečný cíl vývoje samotného marxismu je „kulturní“ v tom smyslu, že v něm marxismus uvědomele směřuje k zrušení své podmíněné polarizace s kulturou jako historickým souhrnem duchovních hodnot a tedy i ke své sebelikvidaci jako ideologie. Marxismus se stane zbytečným sociálním sjednocením světa položí pevné základy realismu univerzální lidské kultury, jako trvalého předpokladu uvědomělého rozvoje lidské společnosti.

Юрай Сухий

Универсалистские тенденции современного развития культуры, опосредствуемые повышающейся конвергенцией, интеграцией и аккумуляцией культурных ценностей, наталкиваются на главное препятствие, представляемое противоположными мировыми идеологиями.

Множественный характер частичных систем культуры нашёл в антагонизме социалистической и капиталистической культуры новое важное измерение и сама проблема универсализма культуры в этом отношении приобрела новое практическое — моральное и политическое — значение.

Настоящая статья является попыткой объяснить некоторые стороны этой проблемы с точки зрения марксистского мышления, отмежевавшегося от крайностей догматического марксизма. В ней прежде всего осуждаются случаи недопустимой абсолютизации, имевшей место в догматическом толковании и оценке тенденций универсализации развития культуры, которая, с одной стороны, метафизически противопоставляет относительные культурные ценности абсолютным, с другой же стороны, собственные относительные ценности выдает за абсолютные и за основу будущей универсальной культуры. Взаимодействие культур в данном случае не воспринимается как диалог, в котором из многостороннего сопоставления частичных ценностей рождаются универсальные культурные ценности, а как борьба взглядов, в которой победа одних является гибелью других.

Кроме того, догматизм подходит к целому существующих частичных культур с абстрактной точки зрения и поэтому от него ускользает тот факт, что уже в наше время существует большая область культурных ценностей универсального значения, под влиянием которых возникают аналогичные ценности даже в идеологической области.

Вопрос практического значения возникающей фрагментарной универсальной культуры остается по всем выше приведенным причинам открытым. В нем отображаются конфликтные политические интересы мировых общественных систем и соотношение удельных весов их культур, но его нельзя решить обвинением универсалистских тенденций в космополитизме. Обе идеологии, вступающие в конфликт с этими тенденциями, своим образом подтверждают это и их явно субъективная точка зрения лишь подчеркивает объективный характер универсальных ценностей, на которые они нападают. Но идеологии вступают в конфликт с универсальностью духовной культуры не из-за специфики своей формы, а из-за консервативности своего содержания. Марксизм как идеология, сознающая свою историческую относительность и необходимость постоянного развития своих точек зрения, должен стихийно склоняться к универсальным тенденциям, если они не возникают уже на его собственной почве, и, с другой стороны, он должен стараться, чтобы отношения между ним, как культурной идеологией, и активной универсальной культурой были в максимальной степени опосредствованными. Следовательно, конфликт между идеологией и культурой не является нерешимым конфликтом. Интересы обеих требуют, чтобы этот конфликт был устранен и чтобы общество развивалось не только в культурных проектах, а также в действительности.

Элементы универсальной культуры не будут представлять возрождения социального утопизма, если они сами осознают объективную необходимость идеологического сознания как опосредствующего звена между ними и дифференцированным в социальном отношении обществом. Однако, это сознание не должно лишать их самоуверенности, необходимой для футуристского опережения развития социальной действительности. Культуре, не опережающей

развитие действительности, нечего сказать обществу и, на самом деле, она не является уже культурой даже в том основном значении этого слова, что ей нечем и не к чему обществу вести.

UNIVERSALISM OF SPIRITUAL CULTURE

Jiří Suchý

Universalistic tendencies of the contemporary cultural developments, mediated by the accelerating convergence, integration and accumulation of cultural values, meet today with the main obstacle in the form of contradictory world ideologies. Plurality of the particular cultural systems found in the antagonism of socialistic and capitalistic culture a new significant dimension, and the problem proper of the universalism of culture, in this connection, a new practical — moral and political — aspect.

The present paper represents an attempt to answer some aspects of the above problem from the standpoint of Marxist thought which has nothing in common with the extremes of the dogmatic Marxism. First of all, the inadmissible absolutization is being condemned in the dogmatic interpretation and evaluation of universalistic tendencies of the cultural developments which, on the one hand, consider the relative and absolute cultural values metaphysically as contradicting each other, at the same time, however, taking the relative values proper for absolute and for the basis of future universalistic culture. In this case, the interaction of cultures is not understood as a dialogue in which universal cultural values are being born from a many-sided confrontation of particular values, but as a contention of opinions in which the victory of one opinion means the extinguishment of the others.

In addition to the above, dogmatism approaches the totality of the existing particular cultures also abstractly and, therefore, it escapes its attention that there exists already today an extensive area of cultural values with universal validity, which influences, by means of analogies, the origin of similar values even in the sphere of ideological interests.

For all these reasons, the practical significance of the fragmental universal culture, rising in the above way, is an open question; although this question reflects the conflicting political interests of the world social systems and the relation of their cultural specific gravities, it cannot be hastily concluded by accusing the universalistic tendencies of cosmopolitanism. Ideologies which get into mutual controversy with those tendencies, give it, in their own way, the truth, and, by the extreme subjectivism of their approaches, underline the objective character of the universal values they attack. However, ideologies do not get into conflict with the universalism of the spiritual culture owing to their specific form, but owing to the conservatism of their content. Marxism — as an ideology realizing its historical relativity and the inevitableness of a permanent development of its standpoints — must naturally incline to universalistic tendencies (unless they rise already on its own ground) and must endeavor for the maximum mediation of the relations between itself as a „cultural ideology“ and the actively acting universalistic culture. The conflict between ideology and culture is then not insuperable, and it is in the common interest of both of them that it is overcome and that society is not only cultivated in cultural projects but also in reality.

In the present world, the elements of the universal culture will not be a renaissance of a social utopism, providing that they themselves also realize the objective inevitableness of the

ideological consciousness as a mediating part between them and a socially differentiated society. This realization cannot, however, deprive them of the self-consciousness which is inevitable for a futurist start on the development of the social reality. Culture which does not anticipate the development of reality, has nothing to tell the society and, as a matter of fact, is no culture any more even in that elementary sense of the term that it has anything to cultivate the society with and for.

VÝVIN ETICKO-ANTROPOLOGICKÝCH NÁZOROV V RANEJ FILOZOFII INDOV

DALIMÍR HAJKO

1

Problém európskeho alebo ázijského centrizmu je dnes obzvlášť aktuálny. Na oboch stranách vznikajú a rozširujú sa prúdy, vychádzajúce z povedomia jedného alebo druhého kultúrneho typu, ktoré rôzne formulujú svoje projekty budúcnosti ľudstva a nemenej odlišne aj spôsob ich dosiahnutia.

Perspektíva duchovného a azda i fyzického konfliktu nie je v modernom svete zanedbateľná; hrozí stať sa po rozporoch, ktoré vyplývajú z odlišnosti spoločenského zriadenia, druhým veľkým nedorozumením medzi národmi dvadsiateho storočia, nedorozumením, ktoré má nebezpečné sklony zvečňovať každý duchovný konflikt a v ktorom sa fyzická sila stáva argumentom neraz i vo filozofickej diskusii. Jednostrannosť, nesprávnosť a tým aj škodlivosť podobných prúdov však nestačí iba konštatovať. Treba vytvoriť teóriu dorozumenia i na tomto poli, humanistickú teóriu, ktorá by vychádzala zo všetkého, čo pozitívne oba typy kultúr a civilizácií priniesli, teóriu, na ktorej by sa vytvoril reálny základ pre syntézu duchovných kultúr Východu a Západu, vychádzajúci z predpokladu ľudstva ako univerzálneho vlastníka všetkého, čo sa v rámci jeho tvorivej činnosti vytvorilo. Táto syntéza kultúr by však musela byť aplikovateľná na všetky oblasti života: na vedu, priemysel práve tak ako na literatúru alebo náboženstvo. A aby tento nový typ kultúrnocivilizačnej formácie ľudstva rešpektoval každý variant vývinu človeka a jeho myslenia, na to je potrebné, aby sa zaoberal i jeho „anomáliami“, za ktoré sa občas i dnes považujú niektoré ázijské myšlienkové prúdy, najmä vtedy, ak sú spojené so spoločenskými, pre európsky myšlienkový svet ťažko pochopiteľnými akciami. Treba si však uvedomiť, že každá takáto anomália má vo vývine civilizácie, v ktorej vznikla, svoje miesto, najmä zo stanoviska formulovaného pri spätnom pohľade na tento vývin, bez ohľadu na jej kladný alebo záporný význam z hľadiska tej či onej koncepcie; nevznikla sama od seba; poukazuje na možné smery ďalšieho vývinu, ktorým sa treba vyhnúť alebo ktoré treba využiť.

Ak dnes, v období rozvinutej technickej civilizácie v krajinách Európy a Severnej Ameriky obraciame čoraz častejšie svoju pozornosť na myšlienkovú kul-