

Ivan Hodovský: **Světový názor v ideologické konfrontaci**. Horizont, edice Věda a světový názor, Praha 1981, 220 stran.

Dostaneme se *in medias res*, totiž k jádru recenze, když hned v první její větě knihu vřele přivítáme, protože bohatou marxistickou literaturu o světovém názoru obohacuje o vývojový pohled na tuto důležitou filozofickou kategorii.

Na první místo mezi klady recenzovaného díla tedy patří zjištění, že kniha je významným příspěvkem k dějinám vzniku a vývoje pojmu „světový názor“. I když termínu „světový názor“ používali už němečtí osvícenci, ke zrodu příslušného pojmu došlo až v německé klasické filozofii. Autor detailně analyzuje vývoj tohoto pojmu jak v předrevoluční, tak v porevoluční buržoazní filozofii. Zvláštní kapitolu věnuje krizi světónázorového myšlení v novodobé až soudobé nemarxistické filozofii, speciálně pak v novodobém katolicismu a protestantismu. Autorovy rozborů jsou proniknuty hlubokým porozuměním pro všechny, i dílčí problémy, a proto jsou přesvědčivé.

Kapitolám, v nichž se věnuje vývoji zkoumaného pojmu, autor předeslal poměrně dost rozsáhlou úvahu, kterou kniha po krátkém úvodu začíná. V ní se nejdříve klade otázka, co je to světový názor. Autor na ni odpovídá formou celého sledu dílčích odpovědí (13, 18, 24, 26), které vlastně stále — v celé své knize — doplňuje a které teprve ve svém souhrnu poskytují maximálně úplnou, myšlenkově konkrétní odpověď. V první kapitole také rozebírá vztah světového názoru k sférám a formám společenského vědomí a způsoby jeho vyjadřování.

V předposlední kapitole autor zkoumá světový názor jako kategorii marxisticko-leninské filozofie, nejdříve v dílech zakladatelů marxismu a pak u Lenina a v leninské etapě vývoje marxistické filozofie. Kniha končí kapitolou, pojednávající o funkci pojmu „světový názor“ v soudobém ideologickém boji.

Autor čtenáři nic nevnucuje, i když nezamlčuje, že marxisticko-leninský světový názor považuje za optimální. I to patří ke kladům knihy, kterých by bylo pochopitelně možno uvést daleko více, kdybychom se zaměřili i na otázky relativně méně podstatné z hlediska základního tématu. Např. autorova výstižná charakteristika významu sociální psychiky pro potřeby úspěšné propagandy světového názoru (32) patří k takovým dalším kladům recenzované knihy.

Také skutečnost, že autor podněcuje diskusi, patří k jejím kladům. Z autorova pojetí marxisticko-leninského světového názoru vyplývá, že filozofii považuje za jádro, za jakési těžiště každého světového názoru. Potom se ovšem může pokládat za sporný fakt, že autor sleduje vývoj předmarxistického a nemarxistického pojmu „světový názor“ prakticky výhradně jen v německé filozofii, i když je nesporné, že tento pojem v uvedeném terminologickém hávu skutečně byl a je téměř výlučně záležitostí německé filozofie. Jenže každé seriózní filozofování o základních ontologických problémech též v anglosaském, románském, slovanském i jiném prostředí, dokonce i před vlastním konstituováním pojmu „světový názor“ v německé klasické filozofii, pokud bylo dál živé, muselo být a nadále je relevantní pro vývoj tohoto pojmu, spatřujeme-li jeho jádro ve filozofii.

K marxisticko-leninskému, opravdu myšlenkově konkrétnímu pojetí pojmu „světový názor“, jak jsme je v knize poznali, patří také koncepce forem a směrů praktické přeměny světa, včetně společnosti. Dokonce sama aktivní účast na takové přeměně je už manifestací světového názoru. Proto se jeví být sporným to, že autor pouze kladně hodnotí přínos G. V. Plechanova k vývoji marxistického pojmu „světový názor“ (161–163). Posuzováno jenom z hlediska imanentního vývoje tohoto pojmu, nelze skutečně Plechanovovu zásluhu o tento vývoj vidět jinak. Posuzováno ovšem transeuntně, tj. pod zorným úhlem výsledného pojmu, zahrnujícího i koncepci revoluční praxe v tehdejších Rusku a samu Plechanovovu účast na této praxi, mělo by se asi připomenout i to, v čem se Lenin s Plechanovem rozcházel. Proti tomu možno namítnout, že je to nehistorický přístup, jestliže se takto transeuntně hodnotí vývoj filozofické kategorie. Je však otázka, zda právě v dialektické jednotě imanentně a transeuntně kritických přístupů k myšlenkám minulosti nespočívá podstata marxisticko-leninského pojetí každého myšlenkového vývoje, ať už jde o celé filozofické směry nebo jednotlivé filozofy, či pouze o vývoj jediné filozofické kategorie. Přitom k transeuntní kritice patří pochopitelně také respekt k jejich společenským, zvláště ekonomickým determinantám.

U kategorie praxe ještě zůstaneme. Když autor zkoumá „Poměr světonázorového myšlení k teoretické činnosti a k praxi“, dostává se i ke gnoseologickým funkcím praxe (23–24). Nato začíná další odstavec větou, která nemůže nevyvolat diskusi: „Praxe ovšem plní ještě kromě důležité poznávací funkce další úlohu – funkci ontologickou“. Autor v té souvislosti odkazuje na stať I. S. Narského „O struktuře praxe jako filozofické kategorie“ (Filozof. časopis, 1978/6, 801–812). Jenže právě z této statí vyplývá, že dost dobře nelze tvrdit jenom to, co jsme právě z recenzovaného díla citovali. Praxe, pojímaná v naší filozofii jako materiální praxe, je totiž především kategorií ontologickou (teze, že má ještě také ontologickou funkci je nedostatečnou), i když není formou veskerého bytí, jak svého času tvrdili někteří autoři, kritizovaní Narskim a jinými mysliteli, ale je formou bytí společností a tzv. druhé přírody, tj. přírody vytvářené člověkem v průběhu a v rámci jeho výrobní činnosti (výroba je přímo její základní formou, zatímco jednou z jejích dalších forem je přeměna společnosti; její formou je též vědecký experiment). Takové její pojetí patří k podstatě našeho materialistického přístupu ke světu a současně vysvětluje, proč plní praxe v poznání tak důležité funkce.

Autor správně brojí proti tomu, aby se „poznání a činy, pravda a rozhodování, věda (teorie) a praxe“ chápaly jako absolutně rozdílné projevy společenského života, aby se dokonce stavěly do takového vzájemného protikladu, že se odmítá možnost jejich vzájemného ovlivňování atd. (24). Jenže přes nesporný fakt, že ve vývoji společnosti vyvstávají často situace, kdy na prvním místě uvedené (námi v citátu zvýrazněné) jevy hrají rozhodující úlohu, jsme dialektickými a historickými materialisty právě proto, že víme, že koneckonců v celkovém společenském vývoji určující jsou ty druhé jevy, samozřejmě v rámci dialektiky výrobních sil a výrobních vztahů. Autorovi pochopitelně nevytýkáme, že tyto myšlenky ve své knize nerozvíjí, zdá se nám být jen sporným předpoklad (ten nemůžeme nevidět v pozadí diskutovaných úvah), že požadavek dialektičnosti marxisticko-leninské kontemplanace dovoluje zůstatvat pouze u konstatování vzájemného ovlivňování těchto dvou řad jevů (též u jejich „interiorizace“, „exteriorizace“ apod.).

Je chválné, že autor při rozboru Marxova a Leninova pojetí světového názoru na více místech vyzvedává jeho konkrétnost (149, 150, 164). Ve všech těchto případech jde však o konkrétnost vědeckokomunistických poznatků, bezprostředně použitelných v třídní boji; jde o zaměření na určitě situace, na skutečnost revolučního boje, o empirickou či smyslovou konkrétnost. (Pouze na str. 144 je zmínka o „novém pojetí abstrakce“; nic více.) Přitom Marx, s ním Engels a podle nich i Lenin byli prvými materialisty v dějinách filozofického myšlení, kteří konkrétnost pojímali také racionálně, jako myšlenkovou konkrétnost. (Různí autoři, např. Josef Mužík, to obyčejně vyzvedávají.) Jsou-li jádrem světového názoru filozofické pohledy a stanoviska, pak významným Marxovým příspěvkem k rozvoji pojmu „světový názor“ je též jeho objev, že tyto světonázorové obsahy mají myšlenkově konkrétní charakter. Ten spočívá v tom, že i ty nejfilozofičtější světonázorové prvky jsou nepřetržitě zpřesňovány, a to neustále se zvětšujícím množstvím určení, že se tedy tato jejich konkrétnost pojímá jako nekonečný proces jejich upřesňování. Něco podobného tanulo na mysli i Hegelovi, jenže ten – nejsa historickým materialistou, používajícím dialektikologické metody, ale idealistou – nedovedl vycházet důsledně z dialektické jednoty této racionální či myšlenkové konkrétnosti (první typ) s konkrétností empirickou, smyslovou (druhý typ). Důsledně uplatňovaný metodologický požadavek dialektičnosti jejich jednoty záleží v tom, že pod zorným úhlem komunistických perspektiv je stále třeba hledat, nalézat a probojovávat ten první nebo ten druhý typ konkrétnosti – podle toho, který z nich je v dané etapě či okamžiku nejpotřebnější a neúčinnější. (V období příprav revoluce a v etapě upevňování jejich výdobytků to bývá spíše ten první, v revoluci samé a v jednotlivých akcích většinou ten druhý.)

Je zajímavé, že autor recenzovaného díla to všechno metodologicky dokonale zvládá, i když *verbis expressis* o dialektice obou typů konkrétnosti nikde nepíše. Jeho kniha je živým svárem mezi úsilím o myšlenkovou konkrétnost pojmu „světový názor“ (viz výše naši zmínku o autorově odpovědi na otázku, co je to světový názor, jeho vývojový pohled na tento pojem aj.) a respektem, neustálým přihlížením k empirické konkrétnosti v dílech a v revoluční praxi klasiků marxismu-leninismu.

Recenzovanou knihu proto vřele doporučujeme všem zájemcům z řad filozofů, a také nefilozofů. Je evidentně plodem nejen poctivého úsilí filozofa, ale též bojovníka za vítězství vědeckého světového názoru a společenského pokroku.

*Jiří Cetil*

**Jiří Vaněk: Teorie společenského vědomí. Praha, Panorama 1980. 280 stran.**

Problematiku společenského vědomí je možno v rámci historického materialismu považovat za jednu z nejzávažnějších. Její řešení umožňuje přístup k dalším filozofickým a společensko-politickým otázkám. Náš čtenář měl doposud k tomuto tématu k dispozici kromě překladů (na tomto místě je třeba vyzvednout zejména práci A. K. Uledova *Struktura společenského vědomí*, Praha 1973) několik monografií k dílčím otázkám (např. J. Karásek: *O společenském bytí a společenském vědomí*, Bratislava 1960; J. Cvekl: *Lid a osobnost v dějinách*, Praha 1961) a pak řadu článků v odborných časopisech, které však pro svou roztržitost neumožňují dostatečnou orientaci v celé problematice.

Vaňkova kniha se pokouší podat ucelený obraz o struktuře společenského vědomí a současně se chce stát „jakýmsi průvodcem po literatuře, sepsané v posledních letech k danému tématu“ (s. 8). Zvládnout oba tyto úkoly není však snadná záležitost: ve Vaňkové práci dochází např. k tomu, že se v množství citátů a odkazů na sekundární literaturu čtenáři někdy ztrácí autorův vlastní názor. K charakteristickým rysům knížky patří i úsilí o maximální přehlednost, jednoduchost, snaha co nejvíce se vyhnout zproblematizování výkladu. Upřílišněné spekulace bychom jistě nemohli hodnotit jako klad, ovšem to, jak se na druhé straně autor polemikám brání (zůstává často u poměrně známých výroků a pouček), není z hlediska čtenáře nejspodněnější. Je ovšem samozřejmé, že se autorovi nedaří v této výkladové rovině vždy udržet; potom buď uvádí různé postoje autorů k danému problému (např. v kapitole Společenské vědomí, společenská informace a jazyk), nebo se zastavuje u jeho pouhého konstatování (např. v kapitole Společenské bytí a společenské vědomí). Tato výška se týká zejména některých částí první kapitoly knížky, v jisté míře se však s tímto přístupem setkáváme v celé publikaci. Přitom bych rád zdůraznil, že místa, v nichž se autor polemice nevyhnul, jsou nejpůsobivější a nejspodněnější. Publikace tím nabývá rázu spíše propagandistické příručky než filozofického díla, což jistě zdaleka neodpovídá možnostem, které zpracovávaná tematika poskytuje. Postup, který zvolil autor, může mít ovšem i své racionální jádro. Publikace vyplňující dosavadní mezeru v naší literatuře k problematice společenského vědomí může v dané podobě jednak sloužit k rychlé a poměrně snadné orientaci v okruhu možných otázek, jednak se stát i jakýmsi základem pro konfrontaci různých názorů.

Kniha je rozdělena do dvou základních kapitol: Společenské vědomí jako celek, Struktura společenského vědomí. Obě se skládají z většího množství podkapitolek. V úvodu a v první kapitole autor shrnuje marxisticko-leninská stanoviska a vychází principy ke zkoumání dané problematiky, v druhé kapitole (dá se říci významnější a vydařenější) se zabývá strukturací společenského vědomí podle jeho úrovní a forem. První kapitolu uvádí obecným vymezením pojmů člověk, příroda a společnost, a to v intencích názorů klasiků marxismu-leninismu. Po hlubší analýze pojmů materiální a duchovní kultura pak přistupuje k problematice vztahu duchovní kultura jako „paměti lidstva“ a společenského vědomí: Společenské vědomí tvoří podstatnou složku duchovní kultura, obsahuje ideový obraz dané společnosti, přitom však aktuálně využívá jenom části celé duchovní kultura. V návaznosti na toto pojetí se autor dále zabývá jedním ze základních problémů celé teorie společenského vědomí, totiž vztahem individuálního a společenského vědomí. Individuální vědomí charakterizuje jako jev, vznikající jedině ve společnosti, tedy jako jev, který je ve své podstatě důsledkem společenského života. Přitom řeší dialektické vztahy jednoty a protiklad-