

vyhnutelné, tj. je-li připraveno celým předcházejícím průběhem společenského vývoje“ (s. 205).

Jak jsme se už zmínili, Batalov v některých obtížných otázkách nedovádí svou argumentaci důsledně do konce. Nepodařilo se nám ovšem v této krátké recenzi ani postihnout všechny klady Batalovovy knihy, které v ní nesporně zcela převažují: Domníváme se, že jde o jeden z nejlepších příspěvků, které v socialistických zemích o hnutí a ideologii „nové levice“ vyšly, o příspěvek, který byl oprávněně přeložen do češtiny a zpřístupněn širšímu okruhu našich čtenářů.

Helena Havlasová

Claus-Artur Scheier: Die Selbstentfaltung der methodischen Reflexion als Prinzip der neueren Philosophie. Von Descartes zu Hegel; K. Alber, Freiburg—München 1973, 190 s.

Scheierova kniha vychází v edici Symposium, věnované především rozboru problémů v oblasti dějin filozofie. Ani Scheier se nevyvíká tomuto tematickému okruhu: Klade si náročný úkol nalézt jednotný princip novější filozofie jako první filozofie a sledovat jeho autonomní vývoj, přičemž se chce omezit na spor o metodickou reflexi a nevěnovat pozornost jejím důsledkům za hranicemi noetiky. Jeho zkoumání zahrnuje celé 17. a 18. století a počátek století devatenáctého, začíná Baconem a končí Hegelovou filozofií. Podrobně rozebírá epistemologické úsilí Descarta, Spinozy, Leibnize, Kanta, Fichta a Schellinga. Sleduje jejich snahu o nalezení principu, jenž by filozoficky zajišťoval jistotu a pravdivost poznání. Vychází z faktu, že už u Bacona se objevuje nedůvěra k přirozenému rozumu: má-li být skutečně poznávacím prostředkem, musí být jeho výsledky něčím více než pouhým míněním a on sám musí být chápán jako schopnost správně usuzovat a oddělovat pravdu od nepravdy. Úkolem novějších filozofů bylo tedy nalézt základy a důvody této schopnosti, která sama je předpokladem veškeré poznávací činnosti lidí a tedy také filozofie.

Scheier ukazuje Descartův postup při nalézání tohoto principu v bohu, Spinozovo rozvinutí jeho pojetí v analýze vztahu jednoty a mnohosti, Leibnizův rozbor vzpomínající a zvnějšňující reflexe, Kantův posun jejich vztahu, zavedení pojmu sebevědomí a rozumu, Fichteho rozšíření reflexe jako vědosloví a přechod německé klasické filozofie k analýze pojmu negativity.

Knihy je psána hutným slohem, autor se soustřeďuje výlučně na noetickou problematiku; domnívá se, že je možné pochybovat o tom, nakolik je zde tato rigorózní kázeň na místě. Důsledné abstrahování od další filozofické a dokonce i nefilozofické problematiky může pochopení knihy znesnadnit, nehledě na to, že tato koncepce vede k přecenění autonomnosti a imanentnosti ve vývoji teorie poznání. Nevadí, že se autor odmítá zabývat důsledky metodologického vývoje filozofie v ostatních oblastech této nauky; zdá se však, že zamlčení impulzů tohoto procesu deformuje i chápání noetického vývoje samotného.

Ivana Holzbachová

Émile Callot: Les trois moments de la philosophie théologique de l'histoire (Augustin – Vico – Herder; situation actuelle); La pensée universelle, Paris 1974, 379 s.

Émile Callot, autor mnoha prací z oboru filozofie biologie, filozofie dějin a sociologie, se ve své poslední knize pokusil o zpracování velmi náročného úkolu: Na základě rozboru směrů v teologické filozofii dějin ukázat možnosti a meze filozofie dějin vůbec. Převážnou část práce věnoval rozboru Augustinovy, Vicoovy, Herderovy a současné teologické a křesťanské koncepce dějin. Kniha je rozdělena do sedmi kapitol: Co je teologická filozofie dějin, Svätý Augustin, Jean-Baptiste Vico, Herder, Historický a dialektický význam těchto tří doktrín, Současná situace, Dvě filozofie dějin.

V první kapitole se Callot zabývá předmětem historie a její reflexí. Předmětem historie je podle jeho názoru chování člověka jako rodu a lidstva jako všech lidí,

kteří existují nebo existovali, pokud žijí ve společnosti. Historie sama však není s to vysvětlit lidské dějiny jako jednotný celek, který má smysl. Proto se opírá o filozofii, která často obsahuje prvky, které překračují rámec historických fakt, a které jsou právě proto s to poskytnout perspektivu potřebnou k vysvětlení dějin v jejich celku. Tyto transcendentální prvky mohou být v podstatě dvojí: buď je transcendence umístěna v lidské povaze, nebo lidský osud tvoří autorita převyšující člověka rozumem, vůlí a svobodou – bůh. Na této transcendenci jsou založeny náboženské koncepce dějin, které se opět mohou opírat o absolutní autoritu zjevení, a pak jsou teologiemi dějin, nebo o viru, která pomáhá k pochopení historických událostí, a být náboženskými filozofiemi dějin. Lze říci, že teologie dějin je studiem vztahu boha k historickému člověku v jeho církvi, a filozofie dějin je studiem opačného vztahu historického člověka ve světě k bohu.

Na základě takto definované křesťanské filozofie dějin a detailního a velmi instruktivního rozboru dějinných koncepcí Augustina, Vica a Herdera v následujících třech kapitolách dospívá Callot k názoru, že koncepce těchto autorů představuje jediné možné typy křesťanské filozofie dějin a zároveň ve své historické posloupnosti i logickou řadu vývoje této filozofie.

Augustinova koncepce je vůbec první ucelenou filozofií dějin. Je však také filozofií dějin, která se téměř bezvýhradně opírá o zjevení, a proto se pohybuje na pomezí teologie dějin. Bůh v Augustinově díle O boží obci řídí dějiny takřka osobně, prostřednictvím zázraků apod. Tento aspekt zcela mizí ve Vicově koncepci: Vicův bůh zůstává tvůrcem světa, ale běh dějin řídí prostřednictvím přírodních zákonů, obecně prozřetelnosti. Jediný úsek dějin, do něhož bůh zasahuje osobně, dějiny Izraele, Vico ze svých úvah o dějinách vypouští, aby se mohl věnovat vědeckému rozboru dějin ostatních. Důraz na vědeckost zesílil ještě u Herdera, pro něhož jsou opět i dějiny Izraele dějinami národa mezi jinými národy.

U obou těchto autorů mizí christologický aspekt dějin a objevení Krista už není určujícím momentem v chronologii světových dějin. U Herdera, který spojuje dějiny přírody s dějinami lidstva, se ústředním bodem v obecném vývoji stává objevení člověka jako bytosti mající svůj důvod sama v sobě. Plán jeho vývoje je předem vepsán do řádu věcí jako to, kvůli čemu pracuje stvoření už od počátku. Účelem, který se má uskutečnit, je lidskost. Humanismus této koncepce je však pouze relativní, protože Herder zachovává roli boha-tvůrce. V aktu stvoření přenesl bůh svou moc, inteligenci a lásku na přírodu, která se tak stala jak jeho prostředníkem, tak jeho výtvořem. Teismus je pro Herdera pravdou vyvozenou z fakt; jeho koncepci lze označit jako přirozenou teologii.

Na Augustinově, Vicově a Herderově příkladu Callot ukazuje proces, který charakterizuje jako postupnou degradaci křesťanské filozofie dějin, degradaci, která je ale zároveň pokrokem a která po obsahové stránce spočívá v eliminaci božských zásahů do historie a v růstu důrazu na tvůrčí roli člověka v dějinách. V páté kapitole tento proces detailně rozebírá a ukazuje jeho příčiny. Na příkladech ze současné teologie dějin pak v šesté kapitole znovu dokazuje, že Augustin, Vico a Herder vytvořili jediné možné typy křesťanské filozofie dějin a že veškeré další pokusy na ně lze redukovat. Domnívá se, že současné obnovení augustinovské koncepce bylo vyvoláno dvojí krizí: krizí moderní zrychlené se vyvíjející společnosti a zpochybněním církve.

V závěrečné kapitole uvažuje o možnosti nenáboženské filozofie dějin, která v současné době může být jen antropologická. Metafyzická filozofie dějin v pokantovské německé klasické filozofii prošla zhruba stejným vývojem jako náboženská filozofie dějin: od vyslovené transcendentalistických koncepcí německého idealismu až ke koncepci vědeckého socialismu, která se podle Callota stala posledním slovem v interpretaci dějin a zničila definitivně veškerou metafyziku ve filozofii dějin. Člověk se stal imanentní vlastním dějinám stejně, jako předtím bůh svému výtvoř. Obě koncepce tedy prošly vývojem, který vede k pozitivní filozofii pevně opřené o historická fakta, k filozofii, která je nejméně zpochybnována, ale která je také nejnižším stupněm historické reflexe.

Jedinou možnou interpretací dějin je tedy ta, jejímž principem jsou lidé, kteří jsou sami tvůrci dějin a svého osudu. Callot se ptá, zda a jak mohou takto glorifikovaní lidé sloužit jako princip dějin. Jeho dílo končí otázkou, která je zároveň programem další práce.

Hlavní klad Callotovy knihy lze vidět v jeho ucelené koncepci typů křesťanské filozofie dějin i v jasném a podrobném výkladu filozofie jejich tvůrců. Tyto dva

momenty tvoří těžší kniha i pokud jde o rozsah. Rozboru možností nenáboženské filozofie dějin bylo ponecháno málo místa a snad proto je jen náznakový a místy i povrchní. Z náročného programu, který si vytkl, splnil Callot pouze první část. Splnění druhé se snad dočkáme v jeho další knize.

Ivana Holzbachová

B. F. Poršněv: O začátku čelovečeskoj istorii; Mysl, Moskva 1974, 487 s.

Téma posmrtně vydaného díla známého sovětského badatele v oblasti historie, politické ekonomie feudalismu a sociální psychologie nepřekvapilo snad jen ty, kteří pozorně sledovali všechna Poršněvova vystoupení v odborném tisku a na vědeckých konferencích. A přece Poršněv sám označil problém antropogeneze a problematiku „paleopsychologie“ za otázky, které byly základní náplní jeho vědeckého výzkumu. Jeho poslední kniha nám umožňuje vidět v člověku, jehož široký vědecký přehled byl už předem znám, muže téměř encyklopedických znalostí, alespoň v oboru humanitních věd, muže vybaveného schopnostmi velké vědecké syntézy a zobecnění. Tyto schopnosti jsme mohli vycítit už v díle Francija, Anglijskaja revolucija i jevropeskaja politika v seredine XVII veka (1970), v němž podal návrh synchronního přístupu k některým základním otázkám evropské a světové historie. V díle, které bylo jeho dílem celoživotním a které už neměl čas dokončit, se tato schopnost projevuje v návrhu řešení základní problematiky vědy o člověku a společnosti, a to jak jako umění znovu formulovat otázky tak, aby mohly být impulsem ke smysluplnějším odpovědím, tak jako schopnost sloučit poznatky přírodních a společenských věd. Toto dílo je předmětem této recenze.

Knihla je rozdělena do sedmi kapitol: Analýza pojmu počátek historie, Myšlenka opočlověka během sta let, Fenomén lidské řeči, Útlumová dominanta, Imitace a interdike, Na prahu neoantropů, Geneze řeči—myšlení: sugesce a diplastie.

Poršněv vychází z kritiky evolucionismu a z filozofického předpokladu základní odlišnosti mezi člověkem (*Homo sapiens*) a jeho živočišnými předky. Jako základ pro tuto hypotézu mu slouží Marxův výklad práce. Vyzvojuje z něj možnost dělit práci na práci instinktivní a uvědomělou: teprve uvědomělá práce, které jsou vlastní všechny základní charakteristiky, které určil Marx (uvědomělost, existence pracovního prostředku a pracovního předmětu), je prací skutečně lidskou.

Člověk je tedy člověkem až tehdy, kdy koná uvědomělou práci, kdy se u něho objevují první „výrobní vztahy“, když mluví a myslí. Přitom „mluvení“ má zpočátku za úkol pouze působit na příslušníky téhož druhu, aby konali nebo nekonali určitou činnost. Teprve později se k tomuto úkolu připojuje funkce poznávací a informační, tj. myšlení v obvyklém slova smyslu.

Poršněv tak přehodnocuje význam vztahů člověka a přírodního prostředí, tj. vztahu člověka a výrobního nástroje a vztahů lidí navzájem. Při vzniku člověka je třeba podle jeho názoru klást hlavní důraz především na vytváření určitých mezilidských vztahů. (V této souvislosti modifikuje obvyklé představy o prvobytné hordě.)

Pěstní klín je podle Poršněva skutečně lidským výrobním nástrojem až v okamžiku, kdy se jeho forma vyvíjí natolik rychle, že její změny nemohou být vysvětlovány změnami v přírodním prostředí. V tomto okamžiku, který nastává koncem pozdního paleolitu nebo dokonce na přechodu k neolitu, je také dokončen biologický vývoj člověka. Místo lidských orgánů se začínají vyvíjet nástroje.

Tak Poršněv redukuje dobu trvání lidstva v pravém slova smyslu na dobu existence člověka rozumného, tj. na 25 až 40 tisíc let. V souladu s tím navrhuje podstatné změny v klasifikaci primátů: uvnitř řádu primátů rozeznává čeleď Pongidae, Troglodytidae (*Australopithecus*, *Archeantropos*, *Paleoantropos*, *Gigantopithecus* a *Megantropos*) a Homínidae, která obsahuje pouze jeden rod — *Homo sapiens* (fossilis a moderní). „Taxonomický stupeň čeledi je pro ně zdůvodněn obrovským biologickým významem takového novotvaru, jako jsou orgány a funkce druhé signální soustavy“ (s. 104).

Příslušníky čeledi Troglodytidae tedy Poršněv považuje za zvířata a kamenné nástroje nalezené v blízkosti jejich kosterních pozůstatků hodnotí v podstatě stejně jako jiné neorganické předměty, které používají jiné druhy zvířat, např. ptáci když dělají svá hnízda apod. Přináší množství materiálu, jímž se snaží dokázat, že tito primáti nepostupovali při výrobě a používání svých nástrojů v podstatě jinak než