

Přes nesporné klady edice projevující se především ve formulaci a aktuálnosti úkolu, který si uložila, objevují se už v úvodní práci určité přístupy, které nelze označit jinak než jako diskusní. Je to především mechanické přenášení historicko-materialistické terminologie do filozofie vědy. Termíny „vědecké výrobní síly“ a „vědecké výrobní vztahy“ by měly být v úvodní publikaci edice, která se jimi a jejich vztahy ke společenským výrobním silám a společenským výrobním vztahům má zabývat, alespoň jasně definovány. Jakákoli definice však u Raymonda chybí. Stejně pak může vzbudit pochybnosti Raymondovo tvrzení, že materialistické pojetí vědy spočívá v přesvědčení, že vědecká práce neznamená chápání světa, který o sobě není ani pochopitelný ani nepochopitelný, nýbrž v konstruování jeho pochopitelnosti, tj. v integrování jeho aspektů zaměřených symboly do abstraktní konstrukce, a to podle historicky měnlivých norem (s. 67). Toto tvrzení se hlásí spíš k tradicím pozdní anglické empirické filozofie počátků 18. století a k pozitivismu než k materialistické dialektice, kterou se jinak Raymond snaží do chápání vztahu vědy a společnosti zavést.

Ivana Holzbachová

Neagu M. Djuvara: Civilisations et lois historiques. Essai d'étude comparée des civilisations. Paris — La Haye, Mouton, 1975, 448 s.

To, že se po dlouhé době objevuje v západní produkci velká práce věnovaná srovnávacímu studiu civilizací je symptomem oživení zájmu o vývoj společnosti. Symptomem, který není ojedinělý: strukturalismus, psychoanalýza i kulturní antropologie se všichni svým způsobem snaží najít něco, co — ať ve struktuře společnosti, nebo v jednotlivci — zajišťuje jednotu lidstva jako celku od jeho počátků po současnost, a tedy i porozumění činnosti všech lidských skupin na všech etapách jejich vývoje. Djuvara toto pochopení hledá na základě fixního koloběhu civilizačních fází. Uvedme hned na počátku recenze, že se nám výsledky jeho pokusu nezdají být příliš přesvědčivé: domníváme se, že stejně jako v případě jiných společenskovědních teorií se i u srovnávacího studia civilizací projevuje libovolnost při výběru základních kritérií pro určení jednotky výzkumu, v tomto případě civilizace. Srovnáme-li Djuvarův výběr opírající se převážně o politické události s výběrem jeho nejznámějších novodobých předchůdců, Spenglera a Toynbee, ukáže se tato skutečnost na první pohled. V této recenzi však není místo na srovnávací rozbor těchto tří teorií. Pokusíme se v ní ukázat neoprávněnost a povrchnost Djuvarova postupu.

Djuvara rozdělil knihu do dvou jasně odlišených částí. Po úvodu, ve kterém zhruba charakterizuje svůj přístup, následuje první část, která nás seznamuje se stručnými dějinami civilizací, které Djuvara v dějinách lidstva nachází. V druhé části se zabývá jednotlivými fázemi civilizačního cyklu a v závěru aplikuje výsledky svého zkoumání na současný stav.

Djuvara definuje civilizace jako kultury, které pokrývají v epoše, v níž se vytvořily, určitý relativně rozsáhlý zeměpisný prostor a zahrnují několik států nebo etnik, které v této oblasti sjednocují mravy, techniky, umění a víru a které existují déle než dva tisíce let a procházejí týmiž vývojovými fázemi. Právě tuto poslední skutečnost pokládá Djuvara za zvlášť významnou. Podle jeho názoru je vývojový cyklus nejenom kritériem existence civilizace, ale zároveň vysvětluje princip každé historické události. Cyklus se skládá z pěti fází: zárodečné, formování, zrodu, boje o hegemonii a imperiální. S většími nebo menšími výchyly tímto cyklem do současné doby prošlo nebo prochází jedenáct civilizací: egyptská, babylónská (civilizace Středního východu), krétská (minojská), indická, čínská (civilizace Dálného východu), helénská (řecko-románská), byzantská (křesťansko-ortodoxní), arabská, mexická, peruánská (andská) a západní. Tyto civilizace lze rozdělit na civilizace první až třetí generace. Vznikají podle Djuvarova názoru na základě smíšení různých etnických prvků (nutnou podmínkou pro vznik civilizace první generace jsou počátky trvalého usídlení obyvatel a vznik prvních měst) a v případě druhé a třetí generace stykem stárnoucí civilizace s novým etnických — barbarským — prvkem. (Výjimku tvoří byzantská civilizace, která vznikla jako výsledek styku dvou civilizací — helénské a babylónské.) Zanikají na základě vnitřního procesu, který Djuvara popisuje jako pokračující zkoznatění a vysvětluje „psychologickou únavou“.

Civilizace nových generací pokrývají stále větší zeměpisný prostor. Byly-li tedy civilizace první generace pouhými ohnisky v moři barbarství, potom jedna z civilizací třetí generace – západní – má v současné době tendenci změnit se z civilizace lokální v civilizaci planetární.

Tím ovšem pro západní civilizaci a především pro lidstvo po jejím zániku vystávají problémy, které v dosavadních dějinách neexistovaly: jestliže se totiž západní civilizaci skutečně podaří asimilovat čínskou, indickou a arabskou civilizaci, nebude už na Zemi žádný cizí barbarický ani civilizovaný prvek, který by mohl dát popud ke vzniku nového civilizačního cyklu. Djuvara nadhazuje možnost vyslovenou už Spenglerem o vzniku nového druhu vývoje: následných civilizačních cyklů: V současné době však má západní civilizace před sebou období dalšího rozvoje. Je na konci stadia boje o hegemonii (od 16. stol.), kdy ze zápasících států zbyly pouze dvě supervelmoci, SSSR a USA a pro příští století pravděpodobně i Čína.

Na první pohled zaráží popisnost Djuvarovy práce. Je sice pravda, že ve druhé části, zvláště v těch jejích partiích, kde se zabývá růstem a zánikem civilizací, není tak výrazná jako v ostatních částech knihy, ale i tak bychom jen s malou rezervou mohli Djuvarovu knihu označit v první části jako popis jednotlivých civilizací a v druhé jako popis hlavních znaků jednotlivých fází civilizačního cyklu.

Zdá se, že tato popisnost je v úzké souvislosti s tím, že za kritérium výběru si Djuvara vybral existenci politických fází cyklu doplněnou místy o popis kulturních jevů doprovázejících politický vývoj (např. kulturní rozvoj ve fázi zrodu a boje o hegemonii a kulturní neplodnost a zároveň technickou a organizační preciznost ve fázi imperiální). Výběr politických událostí jako hlavního kritéria vede k dalším obtížím, s nimiž se Djuvara setkává na každém kroku: rozmanitost a proměnlivost politických poměrů znemožňuje přesnější určení jednotlivých fází a na mnoha místech má čtenář dojem, jako by se Djuvara především při rozlišování fáze boje o hegemonii a fáze imperiální rozhodoval ad hoc, či spíše tak, aby rozlišení zapadlo do apriorně stanoveného schématu. Zdá se také být – přes veškerou autorovu erudici – dost odvážné vyslovovat, být s výhradami, jakékoli soudy tam, kde chybí dostatečné historické údaje, tj. v případech obou amerických civilizací, počátku čínské civilizace apod.

Na mnoha místech se zdá, jako by Djuvaru byly politické události poslední rovinnou výkladu. Není tomu tak. Používá pro vysvětlení určitých událostí v koloběhu civilizací geneticko-rasového elementu (míšení ras jako hybná síla dějin) a elementu psychologického. Tak se dostáváme k problému psychologické únavy, která podle Djuvary hraje rozhodující roli při zániku civilizací. Djuvara při jeho výkladu sáhl k postupu, který je dávno považován za metodologicky nepřijatelný, tj. k přenášení poznatků z individuální psychologie do psychologie společenské a navíc hypostazoval takto deformovanou společenskou psychologii ve vysvětlující princip společenského vývoje. Na okraj poznamenejme, že i Djuvarovo rozlišení mladých a starých národů pomocí výtetu politiků pocházejících z „centrálních“ a „periferních“ okruhů kultury je krajně nepřesvědčivé a že popisovaný jev lze docela prostě vysvětlit postupující homogenizací společnosti.

I když se Djuvara profesionálně zabývá dějinami diplomacie, zaráží jeho neznalost některých historiografických směrů. Na západního historika je jeho absolutní neznalost marxismu – definuje jej jako „herezi západního politického myšlení“ – pozoruhodná, ale ještě pochopitelná. Nepochopitelné ale je, že Djuvara dokonale ignoruje a zdá se, že snad opravdu nezná, celý velký proud západní ekonomické a sociologické historie, který má i ve Francii své významné představitelé. Vzbuzuje dojem, jako by pro něj existovala jen tradice tainovské pozitivistické historie a filozofie dějin. (Přitom mu nelze nepřiznat rozhled po světové literatuře zabývající se problémy historie a srovnávací antropologie.)

Djuvara se skutečně jeví jako opožděný představitel comtovského pozitivismu. Této fázi pozitivismu odpovídá jak popisnost jeho práce a násilné zařazování událostí do apriorního schématu, tak jeho jinak sympatická víra v přírodní zákony historického vývoje a jeho neschopnost je formulovat. Djuvara však na některých místech navazuje i na tradice evropského iracionalismu, především Spenglerova *Der Untergang des Abendlandes*. Zatímco však Spengler vycházeje ze svého rozčarování evropským pozitivismem učinil z iracionalismu výkladový princip své filozofie dějin, používá jej Djuvara jen jako záplaty tam, kde není s to vystačit se svým popisem

a psychologismem. Už odkazy na kolektivní podvědomí apod. jsou značně odvážné a nepřispívají příliš k vysvětlení. Kde nestačí ani ty, nastupuje „tajemství“.

Vzhledem k věcnému obsahu knihy lze na závěr pouze konstatovat, že N. M. Djuvara nezvládl obrovský úkol, který si položil. Nemohl jej zvládnout, protože — jak se zdá — mu chybí potřebné dimenze teoretického myšlení a místy i kritičnost vůči vlastním znalostem. Jako celek však kniha tvoří jeden ze symptomů duchovní situace na Západě: obnovení snahy zvládnout teoreticky problematiku vývoje lidstva a zároveň vědomí krizové situace, v níž se západní společnost nalézá. Ani Djuvara si nezastírá, že intenzita příznaků krize západní společnosti se vymyká dokonce i jeho schématu civilizačních fází: podle nich by měla být západní společnost na vzestupu, a Djuvara si není jist, zda se nerozpadá. Z tohoto konfliktu schématu a skutečnosti vyplývá ambivalentnost některých Djuvarových závěrů. Ale i když si je vědom krize západní společnosti, nenachází z ní Djuvara východisko: proroctví kratší či delší hegemonie USA nad západní civilizací totiž východiskem není a autor nové koncepce civilizačních cyklů si to místy uvědomuje.

Ivana Holzbachová

Joachim Scharfenberg: Sigmund Freud und seine Religionskritik als Herausforderung für den christlichen Glauben. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1971 (1. Aufl. 1968), 221 S.

Die Tatsache, daß die obgenannte Schrift in drei Jahren drei Auflagen erleben konnte, läßt auf einen überdurchschnittlichen Widerhall derselben schließen. Unsere Aufmerksamkeit fesselt natürlich nicht (wie wahrscheinlich das der Mehrzahl ihrer Leser) das theologische Engagement des Autors und seine theistische Weltanschauung an sich; auch nicht sein Beitrag zur objektiven Freud-Forschung, der eben durch dieses Engagement negativ beeinträchtigt wird. Uns interessiert vielmehr die hier implizierte verfeinerte Methode, mittels derer die moderne Theologie versucht, sich den Entwicklungen der Wissenschaft, der nicht-theistischen, ja der atheistischen Philosophie anzupassen und sich ihre Resultate womöglich sogar anzueignen.

Der Tübinger protestantische Theologe Scharfenberg hält sich, zu einem guten Teil mit Recht, für qualifiziert, sich gerade mit Freud auseinanderzusetzen, denn er hat, wie er selbst angibt und wie es auch durch den sachkundigen Inhalt des Buches bestätigt wird, neben der theologischen auch eine psychoanalytische Ausbildung genossen. Überdies gehört er zu denjenigen, die es wagen, über die Methode Oskar Pfisters, des Züricher Pfarrers und Psychoanalytikers herauszugehen, jenes Freundes von Sigmund Freud, der schon gegen das Ende des ersten Jahrzehnts dieses Jahrhunderts daranging, Freuds empirische Wissenschaft bahnbrechend in die „Seelsorge“ und Pädagogik einzuführen und zugleich seine Philosophie, insbesondere seinen Atheismus abzulehnen. Scharfenberg hält diese „Trennung von weltanschaulichem Hintergrund und psychoanalytischer Methode“ als „Hilfswissenschaft“ der praktischen Theologie“ für unfruchtbar und will sich mit „dem ganzen Freud in seinen eigenen und ursprünglichen Intentionen“ auseinandersetzen (S. 38). Hiemit stellt er sich in eine Reihe mit R. S. Lee, P. Tillich, W. Bernet, P. Ricoeur und J. Schreiber, die versuchen, die Lehre Freuds auch *weltanschaulich* mit dem Christentum in Einklang zu bringen; genauer gesagt: bestimmte Elemente beider Doktrinen — innerhalb eines aprioristisch gesteckten christlich theistischen Rahmens und zur Verteidigung desselben — jeweils im Lichte der anderen Lehre neu zu interpretieren. Scharfenberg ist vorerst nur bemüht, „Freud von seinen eigenen Voraussetzungen her zu verstehen“ (S. 6), doch tut er dies nur, um die allgemeine Richtung der daraus zu ziehenden theologischen Konsequenzen aufzuzeigen. Die nähere Erläuterung dieser Konsequenzen ist für ein weiteres Werk gedacht.

Das Buch ist in sechs Hauptkapitel gegliedert, von denen jedes drei bis vier Nebenkapitel enthält. Das erste Kapitel analysiert die bisherige theologische Literatur über Freud, das zweite Freuds geistige Wurzeln, im dritten wird Freuds Theorie an ihren Ansatzpunkten und ersten Auseinandersetzungen (mit Breuer, Fließ, Adler und Jung) erläutert, im vierten geht der Autor auf das Problem der Therapie ein, unter besonderer Beachtung der Sprache als Heilmittel. Der eigentliche Kern der Auseinandersetzung ist in den Kapiteln V (Freuds Ansichten zur Religion) und VI (Psychoanalyse als Religionskritik) enthalten.