

za teoretické osnovy marksistskoj partii, Moskva 1951). Svoji knihu tím však zbytečně přetížil. Tento rys je podtržen ještě i tím, že autor bohatý materiál spíše shromažďuje a seřazuje, než aby z něho vybíral, zpracovával jej a rozvíjel. V tomto smyslu je vůbec třeba říci — a to se již dostáváme k posouzení druhého cíle autorova — že se Okulovovi ne vždy podařilo dospět k filosofickému zobecnění, případně k odhalení „světově názorového“ základu revizionistických „teorií“. Ostatně se zdá, že filosofický základ různých forem revizionismu vidí pouze v určitých konstituovaných školách buržoazní filosofie. Mnohem bezpečněji jej odhaluje tam, kde se může opřít o klasické analýzy klasiků (zvláště V. I. Lenina), než tam, kde má pracovat samostatně. To platí zvláště o poslední kapitole, kde v podstatě nehledá filosofický základ soudobého revizionismu, a nýbrž pouze upozorňuje na kontakty a paralely mezi revizionistickými „teoriemi“ a některými sociologickými a sociálně-politickými názory buržoazními; přitom využívá výsledků zápasu komunistických stran proti revizionismu posledních let. A tak se i třetí záměr — využít Leninova odkazu pro boj se současným revizionismem — podařil autorovi realizovat jen z polna.

Jestliže tu dospíváme k závěru, že se autorovi spisu nepodařilo zcela realizovat náročné úkoly, které si vytkl, nemá to ovšem znamenat, že je snad jeho kniha špatná a neužitečná. Jako svod historického i současného materiálu rozhodně obohacuje dosavadní marxistickou literaturu tematicky zaměřenou k problémům boje proti revizionismu. Proto studium Okulovova spisu je zcela nepochybně užitečné; tím spíše, že je vedle jmeného rejstříku opatřen soupisem pramenů a literatury, který odkazuje na bohatý materiál k dalšímu studiu.

Jiří Cejl

Rozpaky nad filosofií. Buržoazní filosofie se v období po vzniku marxismu často vracela ke skeptické otázce, zda má filosofie vedle speciálních věd ještě své oprávnění, a jestliže ano, pak v jaké formě má a může existovat. Pro poznání současné západní filosofie mají odpovědi na tuto otázku značný význam. Za jisté vodítko nám může posloužit výtah z některých názorů, jež se vyskytly v diskusních příspěvcích na toto téma, otištěných nedávno v *Revue internationale de philosophie*. Tento filosofický časopis totiž, podobně jako i jiné západní časopisy (např. francouzská *Revue philosophique*), zaměřuje jednotlivá čísla monotematicky. Věnoval např. čís. 48 (sv. 2, 1959) H. Bergsonovi, v jiném se pak zaměřil na otázku, zda „může být filosofie vědou“ (*La philosophie peut-elle être une science?*, čís. 47, sv. 1, 1959), tj. na problém, který nás zde bude zajímat. *Revue internationale de philosophie*, přestože vychází v Bruselu za podpory belgické vlády a belgického univerzitního fondu, chce být časopisem „mezinárodním“. To se projevuje ve složení redakční rady i v tom, že je časopisem „polyglotním“: otiškují příspěvky psané francouzsky, anglicky, německy a italsky. Tím spíše můžeme pokládat názory hlášené na jeho stránkách za částečný obraz celé západní filosofie. O obrazu částečném mluvíme proto, že časopis není jednoznačně orientovanou tribunou nejvýraznějších proudů v současné buržoazní filosofií, např. filosofie existencialistické, novotomistické nebo pozitivistické. Jeho přispěvatelé — jak se alespoň ukazuje v diskusi o vědeckosti filosofie — pocházejí většinou z okruhu univerzitních profesorů filosofie, kteří vtiskují časopisu rys akademičnosti a eklekticismu. I za těchto podmínek se však v jejich stanoviscích obráží poměr k hlavním proudům v buržoazní filosofií.

Tak G. Granger, jeden z účastníků diskuse, dělí na počátku své úvahy *O filosofickém poznání* odpovědi na položenou otázku do dvou skupin, naznačuje tím vlastně, že v buržoazní filosofií existují dvě základní tendence: „Bud' je filosofie záležitostí umění, nebo je záležitostí poznání. Z tohoto dilematu není východiska...“ (*Revue internationale de philosophie*, čís. 47, 96). Bezvýchodnost je podle Grangera způsobena tím, že nelze spojitvat mýtus (forma umění) s vědou (forma poznání). Je třeba připomenout, že „mýtem“ nerozumí jen filosofický esej a esejistickou filosofií („pochybné romány“), ale i „filosofií přírody“ („naturfilosofií“), která pomocí básnické představivosti provádí neoprávněnou extrapolaci vědeckého poznání za hranice přesnosti a pravděpodobnosti. Nazývá tyto filosofie „ctností v obrazech“ a odmítá je s poukazem na to, že „skutečná filosofie je filosofií v pojmech“ (97). Problém vědeckosti filosofie převádí tudíž na otázku, zda filosofické poznání je poznáním vědeckým. Jeho odpověď je záporná a opírá se o určení vědy pomocí „objektu“, „projektu“ a „metody“ (exaktnost, nezvratnost). Tím zaměřuje celý příspěvek na stanovení rozdílu mezi filosofickým poznáním a poznáním vědeckým.

Uveďme některé nejdůležitější rozdíly. V protikladu k vědě nestuduje filosofie — podle Grangera — objekt: „Spíše je třeba říci, že co je předmětem vědy nebo bezprostřední zkušenosti, může se všechno stát *přiležitostí* k filosofování“ (104). Nelze ji „definovat jistým druhem objektivit, kterou svým věděním vymezuje, nýbrž jejím projektem vzhledem k lidské praxi“ (105). Zatímco „projektem vědy“ je konstrukce „modelů jevů“, přístup k věcem a jevům jako „ukazatelům“ („index“) objektivní struktury, „projektem filosofie“ je odhalení jejich „smyslu“

pro nás (105—106). Věda se snaží „vyložit“ objekt pomocí modelů, filosofie jej „zdůvodňuje“ („fonder“). V té souvislosti se autor distancuje od Wittgensteinovy teze o rovnoznačnosti pojmů „výrok“, „jazyk“, „myšlenka“, „svět“ a tvrdí, že „znamená-li svět něco mimo jazyk a myšlení, nelze úkol filosofie redukovat na gramatickou kritiku. Filosofie je spjata s totální zkušeností, se zkušeností individua v kontextu fyzicko-sociálním, jímž je *praze*“ (107). Největší obtíž mu činí otázka, jak poznáváme „smysl“ věcí. Odmítá ontologizující „filosofii esenci“: „Postižením významů nepronikáme k věcným tvarům bytí, nýbrž jen k možným projektům člověka vzhlédem ke světu, který se snaží ovládnout“ (108). „Exaktnost“ filosofie redukuje na vnitřní soudržnost jejích idejí (108), ba dokonce záruku její exaktnosti a „nezvratnosti“ vidí právě v oddělení filosofického poznání od vědeckého. Podle Grangera vzniká největší nebezpečí pro filosofii z její záměny za vědu. Pochopíme tuto myšlenku z jeho názoru na pravdu. Pravda vědy je prý záležitostí abstraktní, kdežto u filosofie vůbec „nestojí otázka ověřovat nebo dokazovat“ její pravdivost, nýbrž jen „ukazovat významové vztahy“ (110); v určení „významů“ se filosofové v průběhu dějin různí. Dějiny filosofie tvoří proces, ve kterém se postupně „odhaluje skrytá věčná pravda“ (111), nýbrž jsou dějiny „vidění světa“. Systémy po sobě následují jako „umělecká díla“ a jejich souvislost je dána jen tím, že se opírají o postřehy svých předchůdců.

Oddělením filosofického poznání od vědeckého, poznání poměru člověka k světu od poznání objektivního světa, mytizací praxe („lidský projekt“) a pseudohistorismem (filosofie jako jen „historický“ podmíněný sled rozdílných „vidění světa“) stává se vlastně filosofie u Grangera nikoli „poznáním“, nýbrž „tvorbou“, „uměním“, původně odmítaným. Ne náhodou postavil do čela stati citát z německého existencialisty K. Jasperse: „Nejhorší pro člověka věčného vědět je skutečnost, že filosofie nepodává žádné všeobecné platné výsledky, něco, co bychom mohli vědět a tím i vlastnit.“

Jiné východisko z dilematu „poznání“ a „umění“, objektivní vědy a „vidění světa“ hledá R. Poirier ve stati *Může být filosofie vědou?*

R. Poirier začíná charakteristikou vědy vůbec. Za její znaky považuje měřitelnost předmětu a jeho podřízenost kvantitativním zákonům. Tomuto formalistickému a kvantifikujícímu pojetí vědy se ovšem filosofie přiči, a proto autor hned dodává, že nesmíme vědu chápat „příliš úzce“, nýbrž brát v úvahu její „duch“. „Duch vědy“ charakterizuje pojmovou přesností, důrazem na zkušenostní zdroje poznání, existenci universálních principů důkazu a výkladu a nadhistorickou, „nezainteresovanou“ pravdivostí. Estetizující filosofii a teologii nepovažuje proto za vědeckou filosofii právě tak jako materialismus a dialektiku. Řadí je všechny mezi „mýty“ („Bytí“, „Příroda“, „Život“, „Ztracený ráj“). Ponechává si však v záloze výhradu, že mezi mýtem a hypotézou, mezi mytickým a vědecko-symbolickým myšlením nelze stanovit přesné hranice. Uvidíme brzy, k čemu tuto výhradu potřebuje.

Vynakládá totiž značné úsilí na to, aby dokázal, že filosofii nelze redukovat na gnoseologii. Zcela právem tvrdí, že žádný obecný problém vědy, ani problémy gnoseologické, nelze řešit bez jistých „ontologických“, „metafysických“ předpokladů, bez řešení problémů bytí, bez úvah o „transcendentnu“. Jak však vytvořit vědeckou filosofii o „transcendentnu“? Zde naráží na velké obtíže. Dospívá totiž po delší úvaze k závěru, že „věda nás svou povahou ponechává na povrchu bytí“ (45) a „bytí je věčně transcendentno, jehož jednota je (pro nás) ztracený ráj“ (48). S tímto agnostickým závěrem se mu objevuje starý rozpor: bytí je našemu poznání nedostupné a přitom „věda neustále klade problém bytí“ (40). Z tohoto starého rozporu hledá staré východisko: filosofie má „prodloužit“ vědu za její hranice; nemůže-li být striktní „vědou“ („science“), tak alespoň bude „nadvědou“, přesněji: „zavědou“ („meta-vědou“). Vědeckost filosofie je zachraňována — slovíčkem.

Jak však jít „vědecky“ za (nebo nad) vědu? Zde se plně uplatňuje dříve uvedená výhrada autorova: „Metafysika užívá v podstatě stejné metody jako teologie: cestu negace a cestu analogie. Není v tom nic, co by jí stavělo proti vědě, neboť věda opírá svůj logicko-matematický formalismus o intuitivní obrazy“ (55). A tak se od „vědecké“ filosofie vrací znovu teologie a s ní i bůh. Ne ovšem bůh osobní, nýbrž filosofický, a R. Poirier s jistou hrdoostí „objektivního“ filosafoa zdůrazňuje, že se tím nepodporuje žádné konkrétní pozitivní náboženství.

Práci „vědecké metafysiky“ ilustruje na příkladu problému nesmrtnosti duše. V mlze zapomněni se ztratily úvahy o „kvantitativních zákonech“ a „mýtech“, „Ztracený ráj“ je znovu nalezen. Tento podivný přechod od „přísné“ vědy k eschatologii se výrazně projevuje např. na str. 58—59. Čteme zde v jednom odstavci, že „myšlenka duchovní, (od těla) oddělené substance nemá smysl“. V následujícím odstavci se hned pravi, že „celý problém spočívá v tom, v jakém smyslu se nová bytost může (po smrti) ztotožnit s bytostí původní“. „Prodloužení“ vědy tu není nic jiného než rozumové (o všech, které věda neustále vyvrací a které jsou produktem „víry dětství“). „Prodloužení“ vědy je přeměna „vědecké“ filosofie v „racionální teologii“. A tak celá úvaha končí rozdělením světa na „aktuální“ a „virtuální“ („nadpřirozený“) a z „vědeckosti“

filosofie zbývá jen „systematická“ spekulace o těchto dvou světech: „Z těchto příkladů můžeme vyvodit, že metafyzika může nabýt systematické formy, která ji spojuje s vědou“ (60).

Na těchto několika příkladech si znovu ověřujeme pravdivost postřehů I. S. Narského, který poznamenává, že v současné buržoazní filosofii posledních let projevují se tendence k relativnímu sblížení různých směrů a k vzájemné eklektické kombinaci různých jejich prvků (srov. I. S. Narskij, *Metodologické problémy kritiky současné buržoazní filosofie ve světle výsledků XXI. sjezdu KSSS, Filozofskije nauki, 1959, č. 2, 13—23*). I v našem případě najdeme totiž mezi diskutujícími některé významné styčné body. Je jim především společný odpor ke gnoseologickému formalismu, k novopozitivistické „filosofii vědy“, k redukci filosofie na analýzu jazyka. Ozývají se hlasy, že žádný gnoseologický (a vědecký) problém nelze řešit, aniž současně řešíme problémy bytí. Přiznání, že bez „metafyziky“ to nejde, je svědectvím neúspěšnosti buržoazní „vědecké“ (scientistické, pozitivistické) filosofie. Zároveň však pozorujeme — a v tom se tyto hlasy s novopozitivismem sblíží — že se přijímá charakteristika vědy (vědeckosti v „přísném slova smyslu“) v podstatě v duchu pozitivistickém. Fenomenalismus — ač kritizován — není zrušen, a z hranic pozitivisticky pojaté vědy se činí hranice našeho poznání vůbec. Z těchto vnitřních rozporů vyrůstá další společný rys uvedených příspěvků: svět se v nich rozděluje vedví, rozpolcuje se; z dialektických rozporů (např. mezi podstatou a jevem, objektem a subjektem, absolutním a relativním, poznáním a jedním atd.) jsou učiněny metafyzické antinomie. Vedle světa „aktuálního“ je kladen svět „virtuální“ (R. Poirier), vedle světa „objektů“ — svět člověka, svět „lidských projektů“ (G. Granger). K překonání této rozpolcenosti se mobilizují různé prostředky. Jedním z nich — a zde se pozitivismus sblíží s „metafyzikou“ a se směry iracionalistickými — je tvrzení, že mezi mýtem a vědou (např. vědeckou symbolikou) není tak velký protiklad, jak by se zdálo. A ve všech uvedených případech vedou cesty — „do Říma“, k náboženství a teologii. O tomto vyústění buržoazní filosofie mluví jasnými slovy D. Christoff, profesor na université v Lausanne, který si položil — podobně jako belgická Revue internationale de philosophie — otázku, „co znamená filosofovat?“ (*Que signifie philosopher?*, separát z „Etudes de Lettres“, 27. sv., č. 3., prosinec 1957). D. Christoff již přímo mluví o tom, že pravdu je možno najít jen spojením zkušenosti vědecké, básnické nebo mystické (5), a na základě poznání „zkušenosti o nemožnosti zkušenosti, o hranicích zkušenosti a sdělitelnosti“ usuzuje, že „filosofovat znamená učit se zemřít“ (13). Celá stať je zakončena nedvojsmyslným závěrem: „Bůh filosofů tedy jen ukazuje bránu, na kterou klepe Bůh víry“ (14).

Tyto důsledky neplynou z pouhých gnoseologických rozporů. Konečné jejich zdroje jsou společenské, sociálně-politické. Buržoazní filosofové, pokládající za jeden z hlavních znaků vědeckosti „nestrannost“ a „neangažovanost“ vědy a filosofie a univerzálnost jejich pravd, straní idealismu a metafysice. R. Poirier počítá k mýtům Aristotelovu filosofii i Hegelovu dialektiku. Pojmy Aristotelovy filosofie však považuje za slučitelné s moderní vědou, kdežto dialektiku „od Herakleita po Hegela a jím inspirovaná učení je zbytkem preracionálního myšlení, a filosofie na ní založená je protikladná vědě“ (Revue internationale de philosophie, čís. 47, 37). Bojuje se proti všem formám mýtu, avšak nakonec se přijímá s povděkem každý mýtus kromě „mýtu“ — marxistického. Bojuje se proti „angažovaným filosofům, pro které je pravda a její kritéria podřízena nebo prostě připojena k vítězství dočasných institucí a ideologií“, proti filosofům, „které pokládají dočasný úspěch za svědectví božského určení nebo historické nutnosti“, a obě tyto formy se nazývají „providencialistickou metafyzikou“ (38—39. — Podtrženo námi). Viděli jsme však, že „božské určení“ je nakonec znovu uvedeno v plnou platnost. Tím se za „nestrannými“ úvahami a filosofickými jmenostmi objevují předsudky vůči komunismu, myšlenková závislost autorů na „dočasně instituci a ideologii“ kapitalistické společnosti. Mezi řádky totiž neustále probleskuje myšlenka, že historické úspěchy socialismu nemohou být zárukou pravdivosti marxismu a že vůbec není vhodné klást v těchto věcech otázku pravdivosti. Zřetelně se o tom vyslovil M. Barzin, profesor bruselské univerzity (srov. zprávu o činnosti Belgické filosofické společnosti za léta 1956—1957, Revue internationale de philosophie, č. 47, 1959): „Snášenlivost vládne jen ve společnostech, v nichž se lidé nesnaží dokázat pravdivost svých snah tak, jako by dokazovali pravdivost aritmetických a geometrických pouček“ (167). Vychází z toho, že „dokazovat“ pravdivost „snah a věcí“ znamená zároveň tyto pravdy „vnucovat“ a přeměnit společnost v „tyranii“ (tamtéž).

Z těchto společensko-politických příčin popírají buržoazní filosofové ve větší nebo menší míře vědeckost filosofie a upadají při řešení problematiky s tím spjaté do elektricismu. Přiznávají závažnost pouze faktům empirické vědy, kdežto myšlenkovou práci s nimi pokládají již za věc osobního vkusu. Filosofie se na jedné straně utíká ke zformalizované přírodovědě a snaží se žít po jejím vzoru. Na druhé straně zůstává „osobním vyznáním“, které je však v hlubokém rozporu s požadovanou „univerzálností“ a „věčnými pravdami“ filosofie. Výstižně to řekl

v diskusi R. Schaerer (a zároveň naznačil, na čí straně najdeme snahu o „geometrizaci filosofie“): „Pro jedny se stala filosofie deduktivní logikou, mentální algebrou, axiomatickou soustavou a čistým vztahem, pro druhé osobním vyznáním, básní, románem, dramatem, ba i hudební tvorbou“ (89). Toto dilema zůstává neřešitelným dilematem buržoazní filosofie.

Lubomír Nový

Kniha o pragmatické gnoseologii. K marxistickým studiím o pragmatismu přibyla před nedávnou dobou kniha sovětského filosofa G. A. Kursanova *Gnoseologija sovremennogo pragmatizma* (vyšla pod záhlavím „Akademija nauk SSSR, Institut filosofii“ v nakl. Izdatel'stvo social'no-ekonomičeskoj literatury, Moskva 1958, stran 196).

Dosavadní marxistické práce o pragmatismu se buď nezabývají kritikou pragmatismu výlučně (např. spis Maurice Cornforthe Na obranu filosofie proti pozitivismu a pragmatismu, český v SNPL, Praha 1953, kde jsou spolu s pragmatismem kritizovány i další buržoazní filosofické směry a teorie — logická analýza, logický pozitivismus, sémantická filosofie, semiotika atp. — a práce J. Bodnára O současnej filosofii v USA, SVPL, Bratislava 1956, který kritizuje nejen pragmatismus, ale i neorealismus, kritický realismus, personalismus, novopozitivismus a sémantickou filosofii), nebo podrobují kritice pragmatismus jako celek (patří k nim monografie J. Linharta „Americký pragmatismus“, Melantrich, Praha 1949, přepracovaná a doplněná v ruském znění — vydalo Izdatel'stvo inostrannoj literatury, Moskva 1954 — podávající nejúplnější obraz pragmatismu z pera marxistického autora, dále pak publikace K. H. Wellse „Pragmatismus — filosofie imperialismu“, čes. vyd. SNPL, Praha 1956).

G. A. Kursanov naproti tomu soustřeďuje svou pozornost na určitou část pragmatické filosofie; jde však o úsek velmi závažný, protože gnoseologické názory mají v pragmatismu nesporně postavení centrální. Toto koncentrování pozornosti na určitý úsek problematiky je výhodné v tom směru, že umožňuje provést bližší podrobnou analýzu ústředních principů, kategorií a tezí pragmatické filosofie. Kursanov ovšem neomezuje svůj rozbor výhradně na gnoseologickou doktrínu pragmatismu. Všímá si i historických kořenů a zdrojů pragmatické gnoseologie a osvětluje gnoseologické základy sociálně-politických idejí pragmatismu.

Předmětem Kursanovy kritiky jsou přitom netoliko gnoseologické názory autorů, které by bylo lze označit za pragmatisty klasického typu, jako je např. W. James, J. Dewey, F. C. S. Schiller, G. H. Mead, ale i novějších pragmatistů (resp. autorů v základu pragmatisticky orientovaných), jako je C. W. Morris, S. Hook, J. Cork. Aby Kursanov dovedl svou studii až do nejnovější doby, zahrnuje kromě toho do své kritiky buržoazní historikofilosofické práce, týkající se pragmatismu, které byly vydány v posledním desetiletí (jsou to publikace: F. Mayer, *A History of American Thought, An Introduction*, 1951; W. B. Gallie, *Peirce and Pragmatism*, Edinb. 1952; sborník *Classic American Philosophers*, New York 1951; H. S. Thayer, *The Logic of Pragmatism*, New York 1952; D. Victoroff, G. H. Mead — *sociologue et philosophe*, Paris 1953; E. P. Lamanna, *Il prammatismo anglo-americano*, Firenze 1952; Ph. P. Wiener, *Evolution and the Founders of Modern Pragmatism*, Cambridge 1949, aj.).

Kursanovova práce má sedm kapitol, které jsou uvedeny stručnou autorovou předmlouvou. V první kapitole, nazvané *Historické kořeny a zdroje pragmatistické gnoseologie* je stručně vylíčena historie pragmatismu. V pasu o historicko-filosofických suvislostech pragmatismu je podtrženo zejména to, že základem pragmatismu je pozitivistický empirismus (viz 11) a že pragmatismus je jedna z odrůd pozitivistické filosofie (19). Zároveň s rozhodujícími zdroji pragmatismu — pozitivistickým empirismem a též filosoficko-náboženskými učením atp. — se však do něho vlévají nejrůznější prvky subjektivně-idealistických i objektivně-idealistických systémů (v tom i systémů náboženskosholastických) a rovněž prvky mechanicismu a vulgárně-materialistických představ (18). Kursanov též upozorňuje na to, že pragmatismus je blízký logickému empirismu a sémantismu (19—20). Podotýká, že pragmatismus se stal velmi vlivným a dosáhl velkého rozšíření. Bližší rozebírá společenskohistorické faktory vzniku a vývoje pragmatismu a podstatu jeho společenské funkce. Závěrem kapitoly konstatuje, že pokud jde o soubor buržoazní filosofii, obsahuje pragmatismus nejsilnější antimaterialistické tendence (27).

V druhé kapitole, nadepsané *Subjektivně-idealistická podstata gnoseologie pragmatismu*, zdůrazňuje Kursanov, že pragmatisté řeší základní filosofickou otázku idealisticky a že s tím souvisí subjektivně-idealistická podstata pragmatistické gnoseologie. Tato její subjektivně-idealistická podstata, třebaže ne na první pohled zřejmá, je ústrojně spjata se subjektivistickým pojmáním praxe v pragmatismu. Kursanov též dokazuje, že např. Dewey fakticky popírá objektivní příčinnou souvislost věcí a jeví tím, že kauzální vztahy klade na stejnou úroveň s tzv. kontrolní funkcí, kterou nakonec koncipuje jako pouhé nic neodrážející logické schéma poznávajícího subjektu (43). Na Deweyho interpretaci některých novodobých poznatků odbor-