

řešení skutečného dialektického rozporu. (O tom podrobněji viz v autorově článku „K otázce vztahu mezi dialektickou rozporností myšlení a formálně logickým sporem“, SPFFBU, B 34, Brno 1987.) Kromě toho se mi zdá, že by úvahám autorů této stati prospělo, kdyby svůj výklad doplnili objasněním, jak oni pojmají „totožnost protikladů“, a kdyby upozornili, že v druhém přístupu se připouští, že někdy může být konjunkce $p \Delta \sim p$ pravdivá, kdežto podle stoupenců prvního přístupu je dialektickému rozporu je zásadně nesprávná a vždy nepravdivá. Je škoda, že došlo k technickému zmatku kožená citátu z N. N. Luzina. (Na s. 82 je na předposledním řádku textu jenom jeho začátek, přičemž poslední řádek tam vůbec nepatří, protože je zde omylem vytištěn poslední řádek textu z následující stránky; na s. 183 nahoře chybí konec citátu a začátek komentáře k němu.)

Obdobný zmatek je na s. 198 (naštěstí se v něm trpělivý čtenář může zorientovat, jelikož zde nic nechybí; byly tu pouze zpřeházeny řádky ve stati V. V. Kizimye o formování myšlenek rozporu ve fyzice, s níž jinak souhlasím. Na zmíněné stránce má být 6. řádek textu (zdola) 7. řádkem (zdola) a 7. řádek (zdola) má být 5. řádkem (zdola).

V zajímavé studii o dialektickém rozporu v umělecké reprodukci skutečnosti se autorka E. Parkašová dotkla také otázky překladu z jednoho jazyka do druhého. Příčinu chybného stanoviska, že existuje principiální nekomunikovatelnost mezi různými konkrétními jazykovými systémy, nevidí jen ve zveličování potíží s překladem obrazných spojení, ale také v názoru, že *jazyk tvoří reálný základ, z něhož historicky vzniká myšlení*. Zdůrazňuje, že takovým základem i jazyka, i myšlení je materiálně předmětná společenská činnost (267—268). Má ve všem pravdu, i ve svém nesouhlasu s názorem, vyjádřeným námi zvýrazněnými slovy. Ten se ve filozofii jazyka vyskytuje už od dob Humboldtových a jako hypotéza tzv. jazykové relativity se v ní „zabydlel“. Jako marxisté tuto hypotézu odmítáme, protože implikuje noetický relativismus, nesouhlasíme však ani s názorem, že jazyk nemá sekundární, v podstatě jen doplňkový vliv na myšlení, determinované praxí. [K tomu viz poznámky ze závěru recenze studie Julia M. Penn, *Linguistic Relativity versus Innate Ideas* (Mouton, The Hague — Paris 1972), SPFFBU, A-22/23, Brno. 1974/75, s. 269—270.] Autorka to všechno kožená ví, v každém případě jsem však považoval za nutné tento doplněk zde uvést, a to s ohledem na čtenáře recenzované knihy.

Bez jakýchkoliv výhrad souhlasím s podstatou teze, že jenom a teprve v marxistické filozofii se důsledně uplatňuje společenskopraktické hledisko. „Dovtedy sa protirečenie... analyzovalo predovšetkým z ontologickej, gnozeologickej, logickej stránky, t. j. bez prekročenia hranic teoretického vzťahu ku skutočnosti.“ (277), píše M. A. Parňuk a V. A. Zvigl'anič v poslednej stati, pojednávajíc o svetonázorové funkcii zákona jednoty a boje protikladů v poznání a v praxi. Je jasné, co chtějí autoři zdůraznit, a není možno s nimi nesouhlasit. Je jen otázka, zda by se pro pojmenování uvedené stránky neměly zvolit jiné výrazy, protože použité termíny v naší filozofii už v sobě zmíněné překročení hranic teoretického vztahu ke skutečnosti obsahují, toto překročení je již do nich zahrnuto. Nebylo by proto přesnější, kdyby autoři tuto stránku označili za „ontologickou, noetickou a formálně logickou“?

Uvedl jsem, že recenzi píše jen v podobě doplňků k Valentínově, už dříve publikované recenzi. Znamená to současně, že stejně jako on mám zato, že recenzovanou publikaci možno — přes všechny připomínky a doplňky — na našem knižním trhu přivítat, a to jako všestrannou analýzu dialektického rozporu. Kladně hodnotím navíc také to, že kniha podněcuje další filozofické úvahy o závažných otázkách naší filozofie, a nejen filozofie.

Ludvík Tošenovský

Jaroslav Světlý: Morálka a současnost. Horizont, Praha 1985. 116 stran.

V systému svetonázorového vzdělávání bylo u nás etické vzdělávání po dlouhou dobu opomíjeno (ostatně ani dnes není postačující) a lze říci, že několik generací má jen kusé, většinou neucelené vědomosti o morálce, neodpovídající potřebám

socialistické mravní soustavy. K vyplnění této mezery může do jisté míry přispět populárně vědecká etická literatura. I když v uplynulých letech u nás vyšla řada populárních učebnic a populárních publikací z marxistické etiky, chyběla dosud menší příručka, o kterou by se mohla opřít masová vzdělávací práce. Jaroslav Světlý se podjal obtížného úkolu podat v poměrně útlé knize ucelený populárně vědecký výklad marxistického učení o morálce. Jeho práci lze jak z hlediska jejího určení (vyšla v edici *Na pomoc politickému vzdělávání*), tak z hlediska její celkové stavby (obsáhla podstatnou část tematického pole marxistické etiky) charakterizovat jako malou populární učebnici marxistické etiky. Jsem si vědom náročnosti a obtížnosti zpracování takového malé příručky. Proto jsou následující poznámky myšleny spíše jako otázky, k nimž dala četba této knížky podnět, než jako její kritika.

Popularizace etického vědění se setkává s určitými metodologickými obtížemi a problémy, které si etika ještě plně neuvědomila a nefešila. Etika je disciplína popisující, vysvětlující, formulující prognózy i konstruující normativní modely. Které složky a výsledky etického bádání jsou však nutné a prospěšné pro praktické mravní vědomí? Hrají poznatky etiky v běžném mravním vědomí stejnou roli jako v teoretickém systému? Jak probíhá osvojování poznatků etiky v běžném mravním vědomí? Nedochází v tomto procesu k deformacím, s nimiž teorie nepočítá? Víme například, co zůstane ve vědomí běžného posluchače či čtenáře, když vyslechne nebo si přečte učebnicový nebo populárně vědecký výklad o historické podmíněnosti a proměnlivosti morálky, o tom, že morálka není absolutní, že každá třída má svoji morálku a že ani všelidské zásady nejsou vpravdě všelidské atp.? Mají být tyto pravdy počátkem nebo až vyvrcholením etického vzdělávání? Stačí, když jsou předávány v abstraktní podobě nebo by jejich platnost měla být konkretizována? — Těmito otázkami nechci ovšem říci nic jiného, než že popularizace poznatků marxistické etiky není prostým převedením teoretického vědění do srozumitelné podoby, nýbrž náročným procesem působení na mravní vědomí lidí, procesem, o němž málo víme a který by zasluhoval, aby mu byla věnována větší pozornost.

Jiná stránka téhož problému je dána tím, že marxistická etika je teoretická disciplína, která mimo jiné rozpracovává teoretický model či projekt socialistického mravního vědomí a mravních vztahů. Tento teoretický model socialistické morálky se teoretikům může snadno jevit jako model nejvyššího typu praktické morálky, jako vzorový model praktického, mimoteoretického, běžného mravního vědomí. To se pak projevuje v nevysloveném předpokladu, že ve vyspělém praktickém mravním vědomí (tj. ve vědomí rozhodujícího se a jednajícího mravně vyspělého člověka) probíhají nebo by měly probíhat tytéž pochody, jaké vypracovalo teoretické mravní vědomí (tj. vědomí teoretiků, a to nikoli když sami jednájí, nýbrž když uvažují o morálce ve vysoce abstraktní rovině). Jestliže pak je v této abstraktně teoretické rovině popisováno, k čemu všemu by jednolivec měl přihlížet a jaké myšlenkové a volní operace by měl uskutečnit, aby jednal mravně dobře, pak se může zdát, že mravní život je záležitost tak nesmírně složitá a ovlivňovaná tolika nekonečně rozmanitými okolnostmi, že až přesahuje možnosti a schopnosti prostého člověka i možnosti praktického života. Mravní život je na jedné straně opravdu mnohem složitější, než si člověk běžně uvědomuje, ale na druhé straně je umění mravně dobře žít a jednat zcela prosté.

Také jinak může být teoretické vědomí značně vzdáleno praktickému mravnímu vědomí, když například ve snaze akcentovat úlohu morálky jako formy společenského vědomí ve vztahu ke společenskému bytí sahá až příliš zkratkovitým formulacím o vztahu mezi morálkou a výrobními vztahy; když neodpovídá na problémy, které před člověkem vyzstávají v každodenním životě nebo i výjimečně; když zůstává u abstraktních principů, aniž by objasňovalo jejich obsah a funkce v daných reálných podmínkách a aniž by hledalo jejich podoby, v nichž se mohou stát nejen teoretickými, nýbrž i praktickými, tj. vědomí lidí skutečně ovlivňujícími principy. Zatímco teoretikovi může být jasné, co znamená dát okolnostem lidskou podobu, co znamená svobodný rozvoj každého a všech, co jsou tvořivé síly a potence člověka atp., víme, co si s těmito abstrakcemi počne běžné mravní vědomí? Uručují lidé opravdu smysl svého života tak, že hledají účel o sobě a k němu vztahují svou životní činnost? — Tyto otázky se sice týkají některých stránek recenzované knížky, ale nejsou myšleny jinak než jako problémy, které se recenzentovi při četbě vynořily.

Několik důležitých připomínek: Domnívám se, že morálka plní nikoli jednu nediferencovanou regulativní funkci, odpovídající jedné nediferencované společenské potřebě (souladu mravních vztahů s výrobními vztahy), nýbrž že tato funkce je diferen-

vána v řadu funkcí, které odpovídají celé škále mravních potřeb společnosti a jednotlivců. Specifikace těchto potřeb a funkcí umožňuje hlouběji pochopit a vyloužit nejen roli morálky v životě společnosti i jednotlivce, ale také zprostředkovanosť vztahu morálky jako formy společenského vědomí ke společenskému bytí. — Domnívám se také, že v práci byla příliš odsunuta do pozadí problematika motivů, zejména specifický mravních motivů. — Nejsem si jist, zda je pravdivé tvrzení, které je v současné marxistické literatuře běžné, totiž že význam zákonů v morálce se zmenšuje. Nejde spíše o nedocení role zákonů v mravní výchově a v mravním životě člověka? — Stejně tak pochybuji o tom, že pojmy „ctnost“ a „nefest“ jsou metafyzické (mohou ovšem být metafyzicky chápány) a že jsou cestou k objektivnímu idealismu i jeho projevem. Jsou sice takto historicky poznamenány, není však určitým kladem právě to, že jsou tak vyhocené postaveny proti sobě? — Rovněž u charakteru se mi zdá, že větší problém než zkonstatování charakteru představuje jeho přílišná „pružnosť“, která je už mnohdy bezcharakterností. — Je škoda, že autor, který napsal tak zajímavou a podnětnou práci o hodnotách, nevyšel v práci o morálce právě z této oblasti a že problematice role hodnotové orientace v morálce nevěnoval větší pozornost. — Domnívám se, že také mravní problematika práce, ochrany vlastnictví a odpovědnosti by zasloužila větší pozornosti i určitého posunu v tematickém zaměření těchto pasáží. — U křesťanské morálky autor nepřihlédl k její modernizaci a pojednal jen o její tradiční podobě. — Čtenář, ve kterém četba knížky vzbudí zájem o etickou problematiku, by jistě uvítal, kdyby v publikaci našel doporučenou literaturu.

Těmito připomínkami však nechci snížit hodnotu recenzované knížky. Je obdivuhodné, jak rozsáhlý okruh témat, otázek a souvislostí se autoru podařilo v knížce obsáhnout a přitom řadu témat vysvětlit metodou problémového výkladu. Je také třeba říci, že práce Jaroslava Světlého se neomezuje jen na popularizaci, nýbrž že je i příspěvkem k řešení teoretických problémů etiky: velmi zajímavé a podnětné jsou zejména pasáže o blahu, štěstí a dobru. Publikace Jaroslava Světlého je rozhodně přínosem pro naši etickou knihovnu.

Karel Hlavon

Sovremennyye buržuaznyje teorii obščestvennogo razvítija. Nauka, Moskva 1984. 256 stran.

Změnám současné společenské situace na Západě odpovídají i změny tamní interpretace společnosti. Zatímco většina marxistických analýz tohoto jevu vychází spíše z těch teorií společenského vývoje, které si už vydobily jistý věhlas, kolektiv autorů recenzované publikace se zaměřil na nejnovější vývoj a přitom rozšířil svůj zorný úhel i v tom smyslu, že se zajímá i o názory, které jsou publikovány např. v beletrii nebo v denním tisku. Ačkoli autor Úvodu, J. M. Berger, tvrdí, že kniha si všímá pouze některých výběrových jevů v buržoazní interpretaci společenského vývoje, musí čtenář konstatovat, že se v ní podařilo vybrat reprezentativní proudy a navíc — což nebývá u kolektivní práce tohoto typu vždy obvyklé — podat jejich vnitřně souvislý výklad, udržet vzájemnou návaznosť všech příspěvků.

Kromě Úvodu a Závěru má kniha šest kapitol. Už v Úvodu (Problémy a tendence západních výzkumů společenského vývoje) J. M. Berger zdůrazňuje právě onu vnitřní souvislost, která existuje mezi jednotlivými prvky buržoazního myšlení a kterou bude odrážet i jednota dalších studií. Společné rysy vidí v tom, že západní koncepce společenského vývoje a budoucnosti trpí nedostatkem zobecnění a že se ve všech — i v těch, které jsou výsledkem úvah levicových intelektuálů — můžeme setkat se vzrůstem pesimismu.

L. N. Verčenov je autorem rozsáhlé stati *Člověk a společnost: antropologická interpretace společenského vývoje u Ericha Fromma*. Charakterizuje jeho učení jako neofreudismus specifického zaměření, tj. ovlivněný moderním americkým liberalismem. Kritériem společenského vývoje je Frommovi stejně jako Freudovi spokojenost či nespokojenost člověka s obecnou životní situací. Při jejím hodnocení je