

Cetl, Jiří

## **Obraz filosofie současné epochy**

*Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. B, Řada filozofická.*  
1963, vol. 12, iss. B10, pp. [95]-98

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/106626>

Access Date: 18. 02. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

**Obraz filosofie současné epochy.** (*Die Philosophie im XX. Jahrhundert*, Stuttgart 1959; *Stručné dějiny filosofie*, Praha 1963; *Filosofija i socijologia XX wieku*, Warszawa 1962; Adam Schaff, *Úvod do sémantiky*, Praha 1963; Roger Garaudy, *Les perspectives de l'homme*, Paris 1959; I. S. Kon, *Kritický nástin filosofie dějin 20. století*, Praha 1963.)

Filosofická literatura o filosofické současnosti, tj. o hlavních směrech, problémech a tendencích ve filosofii naší epochy, je dnes již velmi bohatá. Zvláště v západním světě bylo o těchto otázkách napsáno mnoho děl rozmanitého zaměření, šife i publicity; např. J. M. Bocheňski, *Europäische Philosophie der Gegenwart*, Bern 1947 (a poté četná další i jinojazyčná vydání), Ludwig Landgrebe, *Philosophie der Gegenwartsphilosophie*, Bern 1952 (aj. vydání), W. Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwart*, Stuttgart 1952 (aj. vydání), M. F. Sciaccia, *La filosofia oggi*, I, II, Roma—Milano, 1952—1954 — máme-li tu jmenovat alespoň některá. Všechny tyto práce (většinou určené pro „vzdělaného laika“) jsou ovšem nepoznamenaný filosofickým stanoviskem svých autorů, jejich příslušností k některému směru nebo škole — např. u Bocheňského novotomismem, u Landgrebeho hlediskem fenomenologické školy apod. — a proto je každá z nich svým způsobem jednostranná. Teoretická nesourodost, rozříštěnost a rozpornost soudobého nemarxistického myšlení se tedy objevuje i tam, kde má být celek tohoto myšlení kritickohistoricky reprodukován; vzniká pak oprávněná otázka, lze-li vůbec z hlediska některého proudu nemarxistického myšlení podat adekvátní obraz filosofické současnosti. Tím větší zájem pak musí vzbudit dílo, které je zaměřeno jinak, zcela programově nechce být poplatné některému z dílčích stanovisek a prohlašuje svoji „nestrannost“. Je to kolektivní spis *Die Philosophie im XX. Jahrhundert. Eine enzyklopädische Darstellung ihrer Geschichte, Disziplin und Aufgaben*, Stuttgart 1959, který se 17 spolupracovníky, většinou německými akademickými filozofy a učiteli vydal Friz Heinemann (autor ve své době velmi významného spisu *Neue Wege der Philosophie*, Leipzig 1929).

Spis o filosofii ve XX. století se skutečně v mnohém odlišuje od uvedených prací. Nechce filosofickou současnost vykládat v rozpětí jejich hlavních směrů nebo problémů (v tomto smyslu se jmenovaným spisům podobá vlastně jen kapitola *Osud a úkol filosofie ve XX. století*, kterou napsal sám Heinemann). Spis se snaží — jak ostatně naznačuje podtitul — co možná úplně, encyklopedicky zachytit stav filosofie podle jejich tematických okruhů, pracovních úseků, na něž se rozpadá soudobá filosofická práce, a v každém z nich zachytit rozmanitost existujících postojů a řešení. Tak vzniklo dílo, které podává nejprve hutný přehled současného stavu historikofilosofického bádání (25—291), a poté ve stručných kapitolách systematicky uvádí do dnešní problematiky jednotlivých filosofických disciplín, a to v tomto pořadí: teorie poznání, logika, filosofie matematiky, metafyzika, přírodní filosofie, filosofie živé přírody, filosofie hodnot, etika, estetika, filosofie dějin, filosofie politiky, kulturní filosofie, filosofická antropologie (295—577). Ona programová „nestrannost“ této „encyklopedie porozumění“ (*Verstehen*) je v jistém smyslu opravdu zachována: výklad se snaží poskytnout celkovou orientaci, vyhýbá se jednostrannostem, referuje o různých hlediscích, takže podává relativně seriózní obraz, který je (zejména pro marxistu, jehož možnosti sledovat celou šíři problematiky západního myšlení byly dosud značně omezené) velmi instruktivní. Tato „nestrannost“ se ovšem vztahuje jen k jednotlivým směrům nemarxistického myšlení, nikoli k filosofii marxistické.

Teoretická základna i cíle této „nestrannosti“ jsou nejvýrazněji formulovány ve statích pořadatele sborníku, Heinemanna, který si ponechal napsání klíčových partií díla: předmluvy, úvodního článku o úkolech encyklopedie XX. století, kapitoly *Osud a úkol filosofie ve XX. století*, a statí o teorii poznání, metafyzice, etice a estetice. Heinemann je si vědom situace, v níž se ocitla filosofie ve XX. století. Neexistuje nějaký všeobjímající filosofický systém, na němž by všichni soudobí filosofové spolupracovali, nýbrž jen různé proudy a školy, které se buď navzájem ignorují, nebo proti sobě bojují (14) a které představují pokusy

zajistit „ohrožené“ filosofii vlastní specifický obor (286). Heinemann to vysvětluje tím, že každá filosofie je ořena o „základní fakt duševního života“ (309) — o viru; neexistuje-li dnes jednotná víra, nemůže existovat ani jednotná filosofie. Víra má přitom k dispozici různé perspektivy a tak vede k různým alternativám, k alternativním filosofiím i k alternativním vědeckým koncepcím (14). Tyto alternativní filosofie jsou podle Heinemanna svým způsobem rovnocenné nebo přinejmenším stejnou měrou oprávněné. Neexistuje prý totiž pouze jedna pravda („žádný vědecký školený člověk nebude dnes mluvit o jediné všeobjímající pravdě“ — 307), nýbrž mnohost pravd, jak má plynout z principu *vice hodnot*, jehož platnost Heinemann chce rozšířit za hranice matematiky a logiky. Ve světě této argumentace se pak ovšem jednostranným a vzájemně rozporným směrem nemarxistického myšlení příznávná oprávněná „dlíčí pravda“ a užitečná funkce. A patrně právě zde lze pochopit cíl celé Heinemannovy relativistické a objektivistické koncepce: jde tu o „překlenutí trhlin“ v buržoazním myšlení, o oslabení antagonismu mezi různými školami, které by umožnilo jejich integraci. Tato integrace samozřejmě nemůže znamenat návrat k jednotné všeobecně uznávané filosofii, ani „syntézu“ rozmanitých stanovisek, nýbrž spíše ideologické sblížení různých koncepcí, jež by bylo „protivahou“ ideologické a filosofické jednoty „Východu“. Ostatně tyto cíle vytyčil Heinemann již několikrát a dokonce zřetelněji než zde (např. ve spise *Existenzphilosophie lebendig oder tot?*, Stuttgart 1954, v řeči „o duchovním vůdcovství“ filosofie na sjezdu německých filosofů ve Stuttgartu 1954 apod.). A tak i když spis přináší mnoho zajímavého materiálu (zvláště o tzv. filosofických disciplínách), i když relativně věcně zaznamenává názory, záměry a prostředky různých proudů nemarxistického myšlení, je natolik poznamenán podtextem metodologie „nestrannosti“ — totiž ideologií „integrace“, že nemůže podat skutečný celkový obraz filosofie naší epochy, ani jeho podstatné části — rozpadu buržoazního filosofování.

Tento rozpad buržoazního filosofického vědomí studuje již po léta filosofie marxistická, jež má pro jeho adekvátní pochopení předpoklady právě proto, že sama nebyla tímto procesem zasažena, a udržuje univerzální jednotu nad svým rozpadem. Intenzí zájmu o nemarxistickou filosofii je značná — jak o tom svědčí mj. to, že se utvořila samostatná oblast práce v marxistické filosofii — tzv. kritika současné buržoazní filosofie. Výsledky této „disciplíny“ však byly po léta hubené a neuspokojivé. Pokud sama marxistická filosofie vystupovala v deformované podobě (v údobí tzv. kultu osobnosti), nedokázala adekvátně a bez deformací pochopit dynamiku nemarxistického myšlení. Dokladem toho jsou starší práce (namátkou jmenuji: sborník *Filosofie ve službách monopolů*, Praha 1951, A. P. Gagarin, *Americká buržoazní filosofie a sociologie ve službách imperialismu*, Praha 1954 aj.): povrchné „vyvrácely“ nemarxistické koncepce, aniž je pochopily, silácky je „usvědčovaly“, aniž uvedly proti nim jiné argumenty než náhodně vytržené citáty, autoritativně nutily čtenáře, aby věřil v jejich lživost a reakčnost, aniž se o nich dověděl něco podstatného atd. Společným jmenovatelem všech slabostí této málo pravdivé i málo účinné kritiky bylo ploché, deformované pojetí samotné marxistické filosofie, ale také malá znalost analyzovaných jevů. Pokusy překonat toto stadium kritiky nemarxistického myšlení se pak nejprve daly ve znamení širšího a hlubšího studia kritizované látky: od pouhého odhalování holého „třídního smyslu“ buržoazních koncepcí se postupuje k postižení jejich vlastní argumentace a částečně i jejich specificky filosofických prostředků, bohatší materiál si vynucuje vyšší kulturu analýzy i podání, umožňuje postihnout širší souvislosti a významy atd. V podstatě na této bázi vznikly práce jako: *Sovremennij subjektivnij idealizm*, Moskva 1957 (slovenský překlad Bratislava 1960), L. Tondl a kol., *Současná západní filosofie*, Praha 1958, příslušné partie kolektivních sovětských *Dějiny filosofie (Istorija filosofii IV*, Moskva 1959 — český překlad Praha 1962; *Istorija filosofii V*, Moskva 1961), dále brožury *Die deutsche Philosophie von 1895—1917*, Berlin 1962, *Die deutsche bürgerliche Philosophie seit der Grossen Sozialistischen Oktoberrevolution*, Berlin 1958, a *Die deutsche Philosophie nach 1945*, Berlin 1961 (jde o materiál pro sovětské Dějiny filosofie) atd. V podstatě na obdobné úrovni vznikl i *Kratkij očerik istorii filosofii*, Moskva 1960 (český překlad Praha 1963). A právě na tomto díle, které vyšlo již v situaci podstatně jiné, lze si uvědomit, nakolik tu ještě trvají starší koncepce podmíněné dřívějšími deformacemi marxistické filosofie.

Nelze ovšem popřít, že kritická analýza rozpadu buržoazního myšlení (viz kap. XI, XVIII, XIX a XXIV) je tu podána na mnohem vyšší úrovni než v pracích z prvé poloviny padesátých let. Především je tu patrný diferencovanější přístup k dané látce. Autoři upozorňují alespoň na některé charakteristické rozdíly mezi proudy nemarxistického myšlení, např. na rozdíl mezi pozitivistickou a iracionalistickou linií; snaží se do jisté míry reprodukovat rozmanitost tematiky, metod i tradic; naznačují postupné proměny a vývojové etapy nemarxistické filosofie; soustřeďují se na jevy nejdůležitější, takže při vši stručnosti tu není závaž-

nějsích mezer. Celkový obraz, který tak vznikl, je nesporně zřetelněji konstruován než ve velkých Dějinách filosofie, v nichž je kontinuita hlavního proudu vývoje rozbita výkladem „podle zemí“. Přesto však se Stručné dějiny filosofie ještě neosvobodily od některých schémat, která znemožňují hlubší, věcnější a pro vlastní marxistickou práci užitečnější analýzu nemarxistického a protimarxistického myšlení. Buržoazní filosofie se tu chápá jako přímý a bezprostřední teoretický výraz třídních zájmů, jehož podoba a pohyb jako by neměly jiné kořeny než sociální. Značně se opomíjejí kořenygnoseologické, nedostatečně se analyzují specificky filosofické prostředky, jimiž filosofický názor působí ideologicky. Všechny rozdíly, ba i rozpory uvnitř buržoazního filosofování, tematická i problémová rozruženost, svéráznost metod i stylů myšlení — byt jsou zaznamenány — se pak v důsledku toho prohlášují jen za zdánlivé, jevové, a hlavní pozornost se věnuje důkazům podstatné jednoty, ba takřka i filosofické totožnosti vši této rozmanitosti; např. scientismus se ztotožňuje — „ve své podstatě“ — s iracionalismem, mysticismem, fideismem atd., existencialismus se v tomto podání neliší od pozitivismu apod., takže čtenáři vlastně zůstává skryto, proč se vůbec ještě mluví o rozdílných směrech. Jednota a totožnost třídních kořenů a ideologické funkce buržoazních filosofii se prostě neoprávněně přenášejí i do oblasti specifickygnoseologických a filosofických prostředků, a tím se ovšem ztrácí smysl pro specifičnost příslušné filosofie, pro pochopení reálných důvodů její existence, jejího „pole působnosti“ atd. Přitom rozpad buržoazního myšlení se tu ztotožňuje s jeho rozkladem, a to s rozkladem generálním, postupujícím lineárně a progresivně. Podle toho by měla buržoazní filosofie postupně a nezadržitelně vyprazdňovat svůj filosofický obsah, rozkládat racionální postupy v iracionalismu, ztrácet jakýkoliv kontakt s vědeckým poznáním, proměňovat se v mystiku, prostě postupně dospívat k absolutnímu zesmyslnění. (Kdyby tomu tak skutečně bylo, nedalo by se pochopit, proč ještě buržoazní filosofie vůbec působí, proč má ještě stoupence, proč je ideologicky nebezpečná a proč proti ní bojujeme.)

Naštěstí však již vývoj marxistické filosofie většinu těchto schémat antikvoval. Úsilí o překonání dogmatismu a všech omylů údobí kultu osobnosti se velmi plodně odrazilo i v této oblasti práce. V mnoha diskusích, které se již několik let vedou v celém mezinárodním marxismu a na nichž se podléhají přední představitelé soudobé marxistické myšlenky, hledají se hlubší, pravdivější a účinnější metody studia a kritiky buržoazní filosofie. Všechna závažná vystoupení v těchto diskusích tu není možno zaznamenat. Stačí však snad říci, že marxismus zbavující se deformační nechce se již spokojit s deformovaným obrazem filosofie soudobé epochy. Chce seriózně a bez předsudků poznat vše, co tvoří dnešní horizont filosofie, byt mimo jeho vlastní prostředí — ne snad proto, aby před nemarxistickým myšlením kapituloval, nýbrž aby je mohl poučeně a vážně překonat. Jako příklad prvních výsledků úsilí o nezkraslený, i když jen předběžný, neuplný a také nikoli absolutně nesporný obraz dnešní filosofie tu může být uveden polský sborník *Filozofia i socjologia XX wieku*, Warszawa 1962, přetisk rozšířených článků vycházejících v letech 1958—1961 v popularizačním týdeníku *Argumenty*. Ve dvou desítkách portrétů se tu přístupně vykládají názory významných (byť nikoli ve všech případech nejvýznamnějších) představitelů soudobého myšlení. (Z nemarxistické filosofie se tu probírají názory H. Bergsona, E. Cassirera, E. Durkheima, S. Freuda, M. Heideggera, E. Husserla, W. Jamese, I. Maritaina, E. Mouniera, P. Natorpa, T. Parsonse, G. Santanyana, J. P. Sartra, M. Schelera a M. Schlicka.) Portréty jsou jen naskicovány; většinou jsou budovány na kritickém výkladu jednoho, ovšem charakteristického a reprezentujícího problému z díla příslušného myslitele. Přitom autoři ukazují, že většinou jde o problémy reálné, i když řešené falešně a mystifikujícím způsobem. Do sborníku je rovněž zařazeno několik článků o marxistické filosofii: dvě stati o Leninovi, stať o Plechanovi, a konečně článek B. Baczka *Soudobý marxismus a horizonty filosofie*. Zařazením těchto statí chtěli patrně autoři podtrhnout samozřejmou, avšak leckdy zapomenanou myšlenku, že soudobou filosofii tvoří rozporná jednota marxistické a nemarxistické filosofie; význam a velikost marxismu přece nevynikne, je-li vydělen, nýbrž naopak je-li maximálně vázán do kontextu myšlení epochy. Velmi podnětné myšlenky o „soudobém horizontu filosofie“ pak formuloval ve své stati Baczko: týkají se právě tak buržoazní filosofie a způsobů její kritiky (princip „kritické asimilace“) jako filosofie marxistické (tematizace, diferenciacie stylů myšlení).

Užitečnou, avšak vcelku nenáročnou knížku polských autorů ovšem ještě nelze považovat za reprezentační dílo nové etapy v kritickém hodnocení nemarxistické filosofie. Taková díla však již existují. Je to spis Adama Schaffa, *Wstęp do semantyki*, Warszawa 1960 (český překlad Praha 1963) obsahující mj. kritickou analýzu jednoho z proudů scienticko-pozitivistické tradice, sémantické filosofie; dále dílo Rogera Garaudyho, *Les perspectives de l'home*, Paris 1959, II. vydání 1960, kriticky hodnotící francouzský existencialismus (spolu s fenomenologií) a některé koncepce katolického myšlení, a konečně spis

I. S. K o n a, *Kritičeskij očerk filosofii istorii 20. veka*, Moskva 1959 (české, rozšířené vydání Praha 1963), věnovány rozboru buržoazní filosofie dějin od Diltheya, přes novokantovství, iracionalismus a novohegelianství až k historiografické metodologii soudobého pozitivismu. Význam těchto děl je nejen v tom, že přinášejí nové poznatky, nové kritické marxistické analýzy, nýbrž i v tom, že ukazují cestu vši příští kritické práci. A nejen to. Jsou důkazem úzké souvislosti pokroku kritiky nemarxistických názorů s pokrokem samotného marxismu: čím hlubší je kritika, tím více přináší marxistické filosofii, avšak zároveň tato kritika může být jen o to hlubší a účinnější, oč plnější a tvořivější je kritikův filosofický postoj.

Schaff, Garaudy a Kon se nechtějí spokojit s pouhým vnějším odmítnutím, odsouzením nebo oetiketováním studovaných jevů. Usilují postihnout jejich vnitřní filosofickou výstavbu a vývojovou logiku, odlišit v nich podstatné od nepodstatného, pseudoproblémy a ideologické mystifikace od skutečných problémů, v nich zašifrovaných a deformovaných, a konečně pak podat reálné, marxistické řešení těchto problémů, k němuž přispívá i racionální jádro nebo pozitivní přínos kritizované koncepce. Zde kritika znamená skutečné teoretické překonání. Přestává být onin samoúčelným kazuistickým cvičením, stále znovu prohlašujícím nepravdivost a reakčnost buržoazních myšlenek, avšak nikoho nepřesvědčujícím a nikoho neobohacujícím. Přestává být však zároveň doménou nějakých profesionálních „kritiků“, odtržených od celku práce a rozvíjení marxistické filosofie: „kritika buržoazní filosofie“ jako samostatná disciplína marxistické práce ztrácí smysl. Avšak jak ukazují uvedené práce ono sepětí se „systematickou prací“ v marxismu nemůže být jen všeobecné a pouze receptivní: předpokládá jisté tématické soustředění a tvůrčí specializaci, protože mystifikace reálných problémů v jednostranných (ale i specializovaných) směrech nemarxistické filosofie nemohou být překonány jen opakováním starých pravd, ale propracováním příslušných témat marxistické filosofie nebo přímo jejím obohacením o problémy, které byly dosud opomíjeny. Tak Schaff v této souvislosti podává první marxistické řešení metodologických problémů procesů jazykové komunikace, Garaudy vytváří přístupy k marxistické filosofii člověka, Kon rozvíjí otázky historického materialismu jako filosofie dějin.

Jiří Cehl

**Nové příspěvky ke kritice tomistické filosofie.** (R. Kalivoda, *Husitská ideologie*, Praha 1961; M. Machovec, *Novotomismus*, Praha 1962; J. Uher, *Filozofia v boji o dnešek*, Bratislava 1961; T. M. Jaroszewski, *Renesans scholastyki*, Warszawa 1961; J. B o r g o s z, *Tomasz z Akwinu*, Warszawa 1962.)

Soustavná pozornost, která je dnes u nás věnována současnému filosofickému dění na Západě, začíná přinášet své výsledky. Po starších pracích — např. J. Bodnára, *O současnej filozofii v USA* a L. Tondla a kol., *Současná západní filosofie* — dostaly se v minulém roce čtenářům do rukou i první obsáhlejší monografie, knížky V. Rumla, *Základní otázky filosofie logického pozitivismu* a P. Kovályho, *Americký personalismus*. (Nevšimám si tu ovšem jednotlivých časopiseckých statí ani četných informativních i kritických pasáží, které přinášejí mnohé další publikace.) Důležité přitom je, že ke všem závěrům o předmětu svého zkoumání přicházejí oba autoři po pozorném prostudování obsáhlého materiálu, oproštěni zároveň a kdysi obvyklých apriorních a zjednodušujících představ jak o dosahu filosofické práce soudobých buržoazních filosofů, tak o smyslu této kritické činnosti samé. Ukazuje se, že sledování buržoazní filosofie je nejen záležitostí úzce propagandistickou, ale především vnitřní potřebou dalšího vývoje marxistické filosofie samé, neboť i ona — přes veškerou svou kvalitativní odlišnost — se nemůže oddělovat a izolovat od současného filosofického dění ve světě.

Zájem o tomistickou filosofii je ovšem vedle toho silně podněcován např. i praktickými požadavky, jež na marxistickou filosofii klade vědeckoateistická propaganda jako jedna stránka komunistické výchovy občanů socialistického státu. Tomistická filosofie, od doby Jana XXII. čas od času prohlašovaná za oficiální názor římskokatolické církve, stala se významnou (a pro mnohé církevní představitele i prostě věcími také neodmyslitelnou) součástí učení církve. Usílí o překonání náboženských přežitků ve vědomí lidí je proto bez současné kritiky pokusů o jejich filosofickou obhajobu nedostačující. Tomisté si ostatně dokázali — více než kdokoli jiný — pozornost marxistických filosofů často přímo „vynutit“. Především tomisté totiž mnohdy, zejména v letech po druhé světové válce, nijak ovšem proti tradicím předválečným, vystupovali jako neaktivnější odpůrci a nepřátelé nejen marxistického dialektického materialismu, ale i komunistického hnutí, socialistického způsobu života. Známa práce německého marxisty G. Klause *Jesuiten, Gott, Materie* (Berlín 1957) vznikla jako odpověď na neméně známé úvahy rakouského jezuita G. A. Wettera o mar-