

Univerzita Palackého v Olomouci
Cyrilometodějská teologická fakulta
Katedra filozofie a patrologie

Kontrapozice marxismu a křesťanství v díle Rogera Garaudyho

Magisterská diplomová práce

Autor: Mgr. David Provazník
Studijní program: Teologie
Studijní obor: Teologická studia – Mediální studia
Vedoucí práce: doc. Mgr. Petr Dvořák, Ph.D.

ČESTNÉ PROHLÁŠENÍ

Prohlašuji, že jsem magisterskou diplomovou práci „*Kontrapozice marxismu a křesťanství v díle Rogera Garaudyho*“ vypracoval samostatně a uvedl jsem všechny použité prameny a literaturu.

.....

David Provazník

PODĚKOVÁNÍ

Rád bych poděkoval vedoucímu práce Doc. Mgr. Petru Dvořákovi, Ph.D., za cenné rady, vstřícný a profesionální přístup, který velmi oceňuji a za to, že mi umožnil zabývat se zvoleným tématem. Dále bych chtěl poděkovat Mgr. Ivoně Pavlíčkové, Mgr. Tereze Zapletalové a Mgr. et. Mgr. Elišce Krahulíkové za to, že si našly na mou práci čas.

Obsah

1. Úvod	4
2. Roger Garaudy a jeho intelektuální vývoj	7
3. Studie o Picassovi jako úvod do marxistického myšlení.....	9
4. Marxismus a jeho základní teze	14
4.1. Garaudyho pojetí marxismu	15
4.2. Marxistická kritika náboženství a její geneze	18
4.3. Marxismus a problém odcizení	22
4.4. Fichtův subjektivní idealismus a marxismus	25
4.5. Totální člověk jako produkt kritické filozofie	30
4.6. Kritika stalinismu a kapitalismu.....	32
4.7. Problematika morálky perspektivou marxismu a křesťanství.....	35
5. Dialektický materialismus a Dialektika přírody Friedricha Engelse.....	41
5.1. Roger Garaudy a dialektický materialismus	46
6. Konfrontace mezi Garaudym a Sartrem	52
6.1. Sartrova revize marxismu.....	54
6.2. Marxismus jako společenská utopie?.....	58
7. Výchozí pozice marxismu a křesťanství (marxismus a teologická reflexe).....	60
8. Křesťanství a jeho místo v dějinách.....	63
9. Modernizace výkladu křesťanství a „demytologizace“	68
10. Integrace křesťanství do sekularizované společnosti.....	77
10.1. Politika	80
10.2. Kritika fašismu	83
10.3. Garaudyho kritika sociálního učení církve.....	87
10.4. Garaudyho kritika církevního feudalismu.....	88
10.5. Sociální encyklika papeže Lva XIII. <i>Rerum novarum</i>	91
10.6. Transcendence v sociálním učení.....	94
10.7. Socialismus a ženy	96
10.8. Sociální učení papeže Pia XI. a kritika komunismu.....	98
10.9. Garaudyho reflexe sociálního učení	100
11. Možnosti vzájemného dialogu	102
11.1. Teologie Pierra Teilharda de Chardina perspektivou R. Garaudyho	104
12. Závěr	109
13. Seznam literatury	116

1. Úvod

Diplomová práce se zabývá vzájemnou kontrapozicí marxismu a křesťanství v díle dnes již zapomenutého autora Rogera Garaudyho. Marxismus a křesťanství představují obrovské celky, jež vykládají podstatu světa a člověka z odlišných výchozích pozic. Vzájemná komparace, těchto „*velkých příběhů*“¹ je velmi ambiciózním počinem, který přesahuje hranice a možnosti této práce.

Abychom si téma zúžili, bude třeba se nejprve zorientovat v Garaudyho díle, které se explicitně týká našeho tématu. Zásadním problémem je, že Garaudyho dílo se vyznačuje názorovou různorodostí a nekonzistentností. Garaudyho intelektuální vývoj bude nastíněn v první kapitole práce, neboť výrazně ovlivnil jeho přístup k dané problematice. Námi probíraný autor se k otázce vyjadřoval z pozice marxistického materialismu, což do jisté míry určuje strukturu práce a způsob argumentace. **Zprvé** bude potřeba vyložit Garaudyho pohled na marxismus a poukázat na problémy, které se přímo vztahují k problematice křesťanství, a tedy i k tématu práce. Pochopitelně by při výkladu marxismu bylo ideální, kdybychom vycházeli přímo z textů Marxe, případně odkryli i hegelovský idealismus, který se stal hlavním inspirativním zdrojem Marxova učení. Bohužel rozsah práce tuto analýzu marxismu neumožňuje, neboť by nezbyl prostor na konfrontaci s křesťanstvím. Výklad marxismu, kterým je třeba začít, bude vycházet přímo z Garaudyho díla, což kvalitu výkladu marxismu nijak neumenšuje. Naopak si práce žádá, aby se vycházelo přímo z Garaudyho díla, ovšem *Marxův marxismus* je v tomto díle obsažen implicitně. Jde o *nepřímý marxismus*, protože Garaudy byl vykladačem a interpretem Marxova díla, nikoliv však původcem marxismu. Nejucelenější výklad marxismu Garaudy učinil ve své knize *Karel Marx*, kterou práce kriticky reflektuje, avšak pro naše účely si musíme výklad marxismu směřovat k problematice křesťanství. Marxismus je třeba předně vyložit jako vědu o zákonitostech, které charakterizují celou epochu. Tento epochální charakter marxismu nutí ostatní směry a filozofie zaujímat k marxismu stanovisko. Tato Garaudyho teze je klíčovým faktorem, který nutí i křesťanství reflektovat marxismus. Aby však byla tato pozice marxismu zjevná, bude lepší ji demonstrovat na konkrétním příkladu, než ji pouze stroze popisovat, a proto bychom Garaudyho pojetí marxismu opřeli o jeho studii o Pablu Picassovi, která názorně *ukazuje*, jakým způsobem Marx a Picasso postihli zákonitosti své doby a jakým způsobem usilovali o vytvoření světa nového ve smyslu komplexní restrukturace společnosti.

¹ Řečeno terminologií J. F. Lyotarda

Zadruhé po objasnění významu marxismu ve společnosti bude třeba vyložit základní pojmy, se kterými marxismus pracuje, a jeho přístup k náboženství. Je důležité, aby byla od počátku práce evidentní kontrapozice mezi marxismem a křesťanstvím, o které práce referuje. Zde by měla být odhalena povaha marxistické antropologie, které se snažila nahradit křesťanskou teologií. V důsledku se jedná o pojetí Boha jako projekce lidské imaginace a nahrazení této představy *novými zákonitostmi*, tedy *dialektickým a historickým materialismem*. Dále bychom se zaměřili na filozofické kořeny těchto nových zákonitostí (dialektického a historického materialismu), zejména na subjektivní idealismus Johanna Gottlieba Fichta, ke kterému se Garaudy hlásil. Ohledně historického a dialektického materialismu nejde pouze o filozofickou reflexi, která prověří konzistentnost a nosnost těchto zákonitostí, nýbrž jde i teologickou reflexi problémů, které z těchto zákonitostí vyplývají. Je otázkou, jak tyto problémy řeší Garaudy, případně zda se je vůbec snaží řešit a jaké k nim zaujímá stanovisko. Také je otázkou, jak se v tomto ohledu změnila Garaudyho perspektiva po odsouzení Stalinova kultu, které změnilo jeho pohled na marxismus. Bude samozřejmě vhodné uvést i kritiku, která z Garaudyho díla vyplývá.

Zatřetí přistoupíme přímo ke konfrontaci mezi marxismem a křesťanstvím. Na úvod vyložíme myšlenkové predispozice marxismu a křesťanství, na základě nichž se dostaneme k problémům, které ze vzájemné kontrapozice vyplývají. Zvláštní pozornost bude věnována zakořenění křesťanství v nově pojatých dějinách a v nově pojaté společnosti, s čímž úzce souvisejí i možnosti nové interpretace křesťanských pravd. Taktéž je třeba reflektovat pozici katolické církve v nově zřízených socialistických zemích. Vztah mezi marxismem a křesťanstvím není problematický pouze z filozoficko-teologického pohledu, nýbrž také z pohledu politicko-mocenského, a proto bude zvláštní pozornost věnovaná zejména sociální otázce.

Začtvrté se práce bude snažit vyložit možnosti dialogu mezi křesťany a marxisty, zmapovat hlavní oblasti dialogu a kriticky zhodnotit Garaudyho snahy a ambice. Bohužel zde nebudeme mít prostor pro zhodnocení všech možných námitek, nicméně práce by měla poskytnout základní vhled do zvolené problematiky a vyzdvihnout hlavní oblasti, ve kterých se vzájemná konfrontace projevuje. V ideálním případě by měla být práce filozoficky a teologicky vyvážená a především nestranná. Měla by kriticky zhodnotit relevantnost Garaudyho filozofických názorů v oblasti teoretické konceptualizace marxismu a zároveň by měla poskytnout i teologickou reflexi vůči Garaudyho námitkám proti křesťanství. Práce by tedy neměla být

pouze deskriptivní, ale také analytická, a tedy v rámci možností rozvíjet a případně domýšlet zvolenou problematiku.

2. Roger Garaudy a jeho intelektuální vývoj

Před samotným vstupem do problematiky marxismu a křesťanství v díle Rogera Garaudyho by bylo vhodné tohoto kontroverzního filozofa alespoň stručně představit, jelikož prošel až neuvěřitelně složitým intelektuálním vývojem. Garaudy zemřel v nedožitých 99 letech (1913 – 2012) a během svého dlouhého života dospěl k několika radikálním názorovým zvrátům. Od křesťanství přešel ke komunismu a stal se jedním z hlavních představitelů Francouzské komunistické strany, ve které setrval až do roku 1970. O deset let později opět našel víru. Ovšem tentokrát konvertoval k islámu a od roku 1982 se stal muslimem a propagátorem islámského náboženství, za což v roce 1986 obdržel Mezinárodní cenu krále Fajsala za službu islámu. Garaudy se oženil s muslimkou a začal vystupovat pod jménem Ragga Garaudy. Ve svém „*islámském období*“ dospěl k největší formě radikalizace a stal se propagátorem a přítelem Muammara Kaddáfího, za což byl odměněn Mezinárodní cenou Muammara Kaddáfího za lidská práva. Od devadesátých let vyhlásil „*válku Západu*“, a to především knihou *Zakládající mýty izraelské politiky (Les Mythes fondateurs de la politique israélienne)*, která vyšla v roce 1996. Tato kniha se stala předmětem mediální kauzy. Garaudy byl na základě ní obviněn z popírání zločinů proti lidskosti, rasové urážky a podněcování k rasové nenávisti. Garaudy v této knize neváhal popřít existenci plynových komor v nacistických koncentračních táborech a šest miliónů židů, kteří „*údajně*“ zemřeli v plynových komorách, považoval za strategický mýtus, kterým Izrael ospravedlňuje své nároky vůči Palestincům. U soudu Garaudyho zastupoval Jacques Vergés, známý jako „*d'áblův advokát*“, a soud nakonec skončil podmínkou a vysokou pokutou pro Garaudyho.

Již z tohoto stručného medailonku je zřejmé, že je Garaudyho vývoj velmi specifický a nelze v jeho díle hledat konzistenci, a to ani když hovořil o problematice křesťanství a marxismu, které se práce věnuje. Předtím než Garaudy konvertoval k islámu a začal usilovat o mobilizaci mimokřesťanských náboženství k tažení proti západnímu myšlení, usiloval ve svém díle o opačné stanovisko. Garaudy se například zabýval interkulturní a mezináboženskou komunikací. V tomto ohledu je třeba ocenit, že se snažil o odvrát od mezikulturní konfrontace mezi marxisty a křesťany a ochotně projevoval snahu mezi nimi vést dialog.

Garaudy byl také řadu let ředitelem marxistického ústavu, avšak ani jeho pojetí marxismu není v jeho knihách konzistentní. Jeho pojetí marxismu bylo systematické v tom, že se pokoušel udržovat jednotu dialektiky přírody, historického materialismu a politické ekonomie. Ovšem zásadním zlomem byl 20. sjezd KSSS (1956), který odsoudil stranickou dogmaticnost marxismu a Garaudy si uvědomoval, že po odsouzení Stalinova kultu a následné Brežněvově

doktríně nelze trvat na iluzích komunismu.

Kritika dogmatismu je jeden z mála motivů, který se opakuje ve více jeho knihách, nejintenzivnější je tato kritika v *Perspektivách člověka*, ve kterých se distancoval od stranického pojetí marxismu. V knize *Marxismus 20. století* se explicitně snažil očistit marxismus od bolševické indoktrinace, avšak Garaudy byl nakonec z komunistické strany vyloučen kvůli své kritice Moskvy. Odchod z komunistické strany byl pro Garaudyho důležitým momentem, jelikož začal opouštět ateistické stanovisko a opět hledal víru.

Na rozdíl od Marxe nebylo pro Garaudyho náboženství pouze brzdou společenského pokroku. Velice dobře chápal, že náboženství je i sofistickým způsobem jak společenských změn dosáhnout. Dle Garaudyho musela společenská změna proběhnout na úrovni duchovní, vědecké i technické (zejména v oblasti kybernetiky). Od šedesátých let byl už Garaudy přesvědčen, že bez víry v božskou transcendenci není možné uskutečnit socialistickou reformu. Pochopil, že bez víry společnost upadá do dogmatického scientismu, ke kterému byl skeptický a začal usilovat o poměrně specifickou formu spirituální politiky. Od sedmdesátých let chápal Garaudy i negativní dopady marxismu, například si uvědomil, že materiální základ marxistů vedl ke zbožnému fetišismu, který lze podle něho překonat pouze vírou v Boha, o čemž hovoří v díle *Parole d'homme* (1975). Ovšem Garaudyho rostoucí skepse k marxismu ho stále více vedla ke kritice západní civilizace. V knize *L'Alternative* (1972) vyjádřil nedůvěru k proletářské revoluci a k úskalí diktatury proletariátu. Jako alternativu navrhoval společnost, která by byla organizovaná na principu společenské samosprávy. Takovou společnost by tvořilo dělnictvo, technická inteligence a intelektuálové. Cílem by tedy bylo vytvoření společnosti, která by byla samoregulovatelná, jako o tom hovořil například Niklas Luhmann. Poslední Garaudyho „předislámskou“ knihou byla *Appel aux vivants* (1979), v níž kritizoval Západ, který zanedbává ekologii, a zároveň popsal principy společnosti, jenž je vystavěna na vládě malých skupin. Tyto skupiny menšin nejsou hierarchicky uspořádané, ale vzájemně sdružené. Z dnešního hlediska se jedná pravděpodobně o nejaktuálnější knihu, kterou Garaudy napsal, protože problémy ekologie a mocenské postavení minorit jsou dnes velice probíranými tématy. Ovšem to je pouze stručný nástin Garaudyho vývoje. Zde se budeme zabývat Garaudyho vývojem od roku 1949 do roku 1966, což je období, které se explicitně týká jeho konceptualizace marxismu a křesťanství a jejich vzájemné kontrapozice.

3. Studie o Picassovi jako úvod do marxistického myšlení

Již z tohoto stručného úvodu do Garaudyho intelektuální poutě je zjevné, že je poměrně obtížné zorientovat se v jeho díle, a především v jeho stanoviscích. Abychom lépe pronikli do Garaudyho pojetí marxismu a do následné integrace křesťanství, bylo by vhodné nejdříve „ukázat“ dopad marxismu na společnost ve 20. století. Garaudy ve svém díle prokázal obrovské znalosti nejenom v oblasti marxistické filozofie a dějinách filozofie obecně, ale také ve vědeckém pokroku, v dějinách křesťanství či v umění, zejména ve výtvarném umění a literatuře. Vzhledem k vymezení Garaudyho pojetí marxismu bychom se zastavili u Garaudyho studie o Pablu Picassovi. Můžeme se ptát, jak souvisí vymezení marxismu se studií o kubistickém malíři. Na této Garaudyho studii je nejvíce patrný základní koncept marxismu, že: „*Marxismus je smyslem našeho století.*“² To znamená, že marxismus nebyl jednou z dobových filozofií, nýbrž je paradigmatickým, které udávalo smysl doby. Terminologií Michela Foucaulta lze říct, že marxismus představuje „*epistémé*“ 20. století, tedy jakýsi dominantní kulturní kód, který charakterizuje určitou historickou etapu. Marxismus, o kterém hovořil Garaudy, představoval kulturu, jenž se dotýkala všech lidí na rozdíl od geometrických axiomů, které se lidé v každodenním životě nijak nedotýkají, a proto nemají zapotřebí je vyvracet nebo k nim zaujímat stanovisko. Ovšem dialektické pojetí dějin a historický materialismus se dotýkal všech a krásně je to vidět právě ve zmíněné studii o Picassovi, která nejlépe vystihuje to, o čem psal Garaudy ve svých *Perspektivách člověka*: „*Marxismus je směr, vůči němuž ostatní směry zaujímají stanovisko nebo se vůči němu vymezují.*“³

Studie o Picassovi je zveřejněna v Garaudyho spise *Realismus bez břehů*, ve kterém se Garaudy snažil Picassa demytologizovat. Garaudy v Picassovi spatřoval především člověka, a ne mýtus (obraz), který si o něm doba vytvářela. Dle Garaudyho nebyl Picasso pouze geniální nahodilostí dějin, nýbrž byl produktem své doby, které se Picasso „*chopil*“ svým výtvarným uměním. „*Umění není výslednice. Prostředí a doba se rovněž podstatně uplatňují při zrodu díla. Nejsou ovšem jeho složkami. Kladou člověku otázky. Je-li tvůrcem, zodpoví je.*“⁴ Garaudy velmi oceňoval Picassa, protože se chopil požadavků své doby a zhmotnil je ve svém životě a díle: „*Vzdouvají se v něm živelné vlny lidského rodu i proudy doby, ale nabývají v něm kosmického nebo historického významu jen proto, že jim dal tvar, že jim dal vrcholnou formu lidské existence, již je každé velké umělecké dílo. Umění není nic jiného než určitý způsob života. A*

² GARAUDY, Roger. *Marxismus 20. století*. Překlad Vladimír Mikeš. Vyd. 1. Praha: Svoboda, 1966. s. 5.

³ GARAUDY, Roger. *Perspektivy člověka*. Překlad Milan Průcha. Vyd. 1. Praha: Nakladatelství politické literatury, 1965. s. 235.

⁴ GARAUDY, Roger. *Realismus bez břehů: Picasso, Saint-John Perse, Kafka*. Vyd. 1. Praha: Československý spisovatel, 1964. s. 17. – 18.

*způsob života člověka je neoddělitelně odraz i tvorba. Jeho přítomnost je přítomnost jeho doby v něm.*⁵ Zejména poslední věta vystihuje souvztažnost mezi Picassem a Garaudym. Oba ve svém díle odráželi svou dobu. Oba se snažili svou dobu nezkreslovat, nekopírovat a neidealizovat, naopak usilovali o postihnutí hlubokých zákonů své doby a o možnosti, jakým způsobem vytvořit svět nový, což je klíčová myšlenka marxismu. Marxismus není teorií či názorem, nýbrž *vědou o zákonitostech*, což se projevuje v díle a myšlení Picassa i Garaudyho.

Sám Picasso říkal: *„Můj vstup do komunistické strany je logickým důsledkem mého života, celého mého díla. Nepovažoval jsem malířství za zábavu či potěšení. Kresby a barvy byly mé zbraně - pronikat stále dál v poznávání světa a lidí. Posláním malířství není zdobit byty. Je to nástroj útočné i obranné války proti nepříteli.*“⁶ Picasso se tedy nestal komunistou proto, aby vedle svého díla postavil své politické přesvědčení, ale proto, že ho k tomu vedly zákonitosti jeho doby. Garaudy na to reagoval slovy: *„Picasso se stal komunistou z vnitřní nutnosti, protože rytmus jeho života, díky uskutečňování uměleckých revolt, odpovídal rytmu světového vývoje. Tím, že šel stále kupředu po své vlastní cestě, spojil se s nastupujícím hnutím naší epochy.*“⁷ Tato pasáž výstižně vyjadřuje podstatu marxismu v Garaudyho myšlení. Marxismus není pouze určitou filozofií mezi jinými, nýbrž epochální světonázor zahrnující veškerou kulturu, politiku, umění, společenský vývoj..., a Picasso je tedy konkrétním příkladem, který tyto zákonitosti odhalil a přizpůsobil se jim.

V tomto ohledu Garaudy velmi vyzdvihoval Picassovy *Avignonské slečny*, dle jeho názoru už nebylo možné po tomto obraze malovat jako předtím. *Avignonské slečny* představují dílo, které přispělo ke změně vidění světa. Díky nim máme: *„nové požadavky na tvary nejobyčejnějších věcí: židle, střevíc...*“⁸ Picasso byl tedy pro Garaudyho důležitým, protože připodobnil svět požadavkům své doby, a pokud už po *Avignonských slečnách* nebylo možné malovat stejně jako předtím, znamená to, že také bylo třeba odstranit jisté *symetrie, původy či křivky*. Picasso je tedy představitelem umělecké revoluce. *„Malířství není skutečně revoluční, obrací-li se jen proti jinému malířství, ale míří-li proti řádu a světu, který je plodí.*“⁹ Totéž dělal i Garaudy, když se ve svém díle snažil odstranit jisté druhy filozofie, fundamenty křesťanství či určité druhy metafyziky. Zbavit se „starého“ člověka a vytvořit „nového“ člověka bylo jednou z hlavních snah komunismu. Nicméně z dnešního hlediska můžeme říci, že vytvořit nového

⁵ Tamtéž s. 18.

⁶ Tamtéž s. 62.

⁷ Tamtéž s. 62.

⁸ Tamtéž s. 19.

⁹ Tamtéž s. 62.

člověka se stalo jádrem selhání komunismu a marxismus se začal považovat za neúspěšný pokus vedoucí ke společenským změnám. Ovšem Garaudy si v tomto ohledu Picassa velmi vážil, protože vystihl dialektický vývoj doby tím, že ve výtvarném umění restrukturoval ideál krásna a zpochybnil dřívější požadavky malby. Obdobně si počínal i Garaudy, když se snažil rekonstruovat pojetí člověka dle zákonů dialektiky a historického materialismu a stejně jako Picasso postupoval postupně, neučinil tak naráz. Oproti jiným radikálním marxistům postupoval Garaudy sofistikovaněji, chytřeji, nikoliv formou represe a útlaku, nýbrž formou dialogu se „starými“ přístupy k pojetí člověka. Tento princip je zjevný především v Garaudyho knize *Perspektivy člověka*. Jedná se ryze o „hegelovský“ počín, který shrnuje kompletní pojetí světa, ale zároveň dává prostor k odezvě od protější strany. *Perspektivy člověka* představují komplexní panorama myšlení 20. století.¹⁰

Taktéž Picasso prošel všemi malířskými zkušenostmi minulosti. U Picassa bychom mohli říct, že kvalita malíře závisí na kvantitě minulosti, totéž můžeme konstatovat i u Garaudyho. Kvalita filozofie také závisí na kvantitě minulosti, což je další marxistické stanovisko, které vychází z Hegelovy dialektiky, kde kvantita narůstá do bodu, ve kterém dojde k vytvoření nové kvality. Takto lze uvažovat i o marxismu, jenž dle Garaudyho představuje úplně novou etapu lidstva, avšak nepopírá filozofický vývoj. Garaudy si uvědomoval dějinnost marxismu, když hovořil o marxismu jako o kritické filozofii. Ovšem historický počátek marxismu začíná u Kanta, nikoliv v antice. Lze vydedukovat, že marxismus začíná tam, kde končí klasická metafyzika, což Garaudy popsal ve svém spise *Marxismus 20. století: „Od Thalety po Descartesu jde o filozofii bytí, od Kanta a Fichty jde o filozofii činu.“*¹¹ Taktéž v *Perspektivách člověka* Garaudy charakterizoval marxismus jako kritickou filozofii: „*Marxisté nemyslí tak, jako by Husserl, Hegel, Kant a Descartes neexistovali. Prvním charakteristickým rysem kritické filozofie je snaha dát myšlení a činnosti určitý základ, nepřijímat žádnou hodnotu a žádnou pravdu jako danou, jako fakt. Kritické myšlení se staví proti dogmatismu.*“¹² Zároveň Garaudy dodal, že: „*Je pozoruhodné, že každý kritický myslitel obviňuje všechny ostatní z dogmatismu.*“ Ovšem jedná se o past, do které upadl i sám Garaudy z pozice marxismu, ať vědomě či nevědomě. Tak jako se Descartes vymezoval vůči scholastické filozofii, Kant vůči Descartesovi, Husserl vůči Kantovi a Descartesovi... i Garaudy a jeho pojetí marxismu hovoří o těchto tradicích pouze

¹⁰ *Perspektivy člověka* obsahují Sartrovu odpověď na marxismus z hlediska existencialismu, Gabriela Marcela z hlediska křesťanského novosokratismu, Jeana Lacroix z hlediska personalismu. Dějiny francouzské filozofie považoval Garaudy za dějiny perspektiv člověka.

¹¹ GARAUDY, Roger. *Marxismus 20. století*. Překlad Vladimír Mikeš. Vyd. 1. Praha: Svoboda, 1966. s. 54.

¹² GARAUDY, Roger. *Perspektivy člověka*. Překlad Milan Průcha. Vyd. 1. Praha: Nakladatelství politické literatury, 1965. s. 241.

jako o dogmatických *perspektivách*, které vytrhávají určité aspekty zkušenosti a snaží se vysvětlit celek z jedné jeho části, zatímco marxismus jakožto kritická filozofie „*tvoří komplexní celek vědění*“.

Podobně se vymezil i mladý Picasso v *Avignonských slečnách* vůči impresionismu, který představoval dominantní proud v malířství. Zpochybnit impresionismus podle Garaudyho znamenalo i zpochybnění šesti století malířství.¹³ Taktéž marxismus zpochybnil filozofický vývoj od Parmenida po Descartesa, protože se jednalo pouze o *předkritické filozofie*. Problém impresionismu tkví z hlediska marxismu v tom, že se světlo stalo měřítkem vnějšího světa, čímž se porušuje rovnováha mezi smyslovými vjemy a zákony rozumového chápání. „*Výlučná snaha malovat jen to, co z věcí vidím, a ne to, co o nich vím, vedlo k vytrácení věcí samých: jejich tvar a pevnost byly obětovány záchvěvům světla, pohlcujícího obrysy a rozpouštějícího objemy... Historickou zásluhou impresionistů je zjištění, že neexistuje nějaká provždy platná vize vnějšího světa, že perspektivy a směry vyžadované naší technikou a naší vědou nejsou nezbytným a věčným rámcem výtvarného umění.*“¹⁴ Zde vidíme další ryze marxistické stanovisko, čímž je růst *ratia* (rozumu). Pojetí dějin jako neustálého nárůstu rozumového poznání je dalším Hegelovým dědictvím, ze kterého čerpá marxismus, který rozvíjel rozum až ke konci dějin.

Impresionistický pohled na člověka je „*pouhým*“ přecitlivělým okem, představující pouze jistou *perspektivu*, která ztratila smysl pro malířskou stavbu. Impresionistické obrazy se příliš upnuly k náhodnému, okamžitému vzhledu věcí, zatímco Picasso usiloval o typ člověka stavitele a tvůrce, který je budován dle lidských zákonů vědění a myšlení, tedy dle zákonů dialektiky. Jedná se o jistý ekvivalent totálního člověka, o kterém hovořil Garaudy. „*S Picassem už malíř přestal být přepisovatelem přírody, stal se jejím sokem, protože si uvědomil svou nezávislost na vnějším světě.*“¹⁵ Tato Picassova revoluce je obdobou toho, jak marxistická dialektika nahradila tradiční karteziánskou epistemologii. Marxistický filozof stejně jako umělec a stejně jako člověk už: „*nemá pasivně zrcadlit, napodobovat realitu, nestačí pouze vylíčit boj, ale má být sám přínosem historické iniciativy a zodpovědnosti být současně jedním z bojovníků. Umělec nemá svět interpretovat, ale má mít účast na přeměně světa.*“¹⁶ Zde se jedná o další marxistické stanovisko, které pojímá člověka jako tvůrce světa.

¹³ GARAUDY, Roger. Realismus bez břehů: Picasso, Saint-John Perse, Kafka. Vyd. 1. Praha: Československý spisovatel, 1964. s. 26.

¹⁴ Tamtéž s. 27. – 28.

¹⁵ Tamtéž s. 74.

¹⁶ Tamtéž s. 158.

Jakási okamžitost, nahodilost, prchlivost, to jsou pojmy, které nemají v kultuře 20. století místo. Pokud bychom se tedy zamysleli nad hlavní podobností mezi kubismem a marxismem, je třeba vyzdvihnout, že oběma těmto směrům je společné vytváření nového světa, který se stal produktem člověka. Picassovo malířství už není v zásadě „*pouze malířství*“, tak jako marxismus už není „*pouhou filozofií*“. Jedná se o tvůrčí akt člověka, který svět pouze nepopisuje, nýbrž se ho snaží měnit, což Garaudy potvrzuje slovy: „*Umění není nikdy kopií přírody, ale tvorbou, řídicí se specificky lidskými zákony.*“¹⁷

Slušelo by se ještě zmínit, že Picassovi v tomto ohledu usnadnil cestu Paul Cézanne, který bravurně dokázal konstituovat předmětný smysl pozorovaného jevu. Kubistická revoluce v podání *Avignonských slečen* je podle Garaudyho příkladem zlomu v radikální obnově myšlení, která nemá v dějinách umění obdoby. Analogicky lze tuto výtvarnou revoluci přirovnat k Marxovu *Kapitálu*, což je kniha, která také nemá v dějinách filozofie obdoby, ohledně vlivu a změny přístupu ve filozofii. Pozoruhodná paralela spočívá i v tom, že kompozice *Avignonských slečen* byla inspirována Cézannovými *Koupajícími se ženami*, kterou můžeme považovat za ekvivalent k Hegelově *Logice*, jenž Marx obrátil z hlavy na nohy, což je metafora vyjadřující přechod od idealismu k materialismu. Picasso tedy nezanechal logiku Cézannových *Koupajících se žen*, nýbrž zanechal logiku *Avignonských slečen*, stejně jako Marx nezanechal Hegelovu *Logiku*, nýbrž zanechal logiku *Kapitálu*. Obě tyto revoluce vyjadřují přechod od tvořivých zákonů absolutního ducha k tvořivým zákonům člověka. Picasso stejně jako Marx učinil opravdovou kvalitativní změnu v pojetí člověka - tvůrce. Tyto revoluce v myšlení výstižně potvrdila i Gertruda Steinová: „*Realita 20. století není realitou 19. století.*“¹⁸

Garaudyho studie o Picassovi je především praktickým příkladem, který nám ukazuje, jak je možné se zříct starého (impresionismus) a vytvořit nové (kubismus). O tento proces usiloval i Garaudy ve svém díle, když se snažil zříci starého (předkritického, idealistického myšlení) a vytvořit myšlení nové (kritickou filozofii, založenou na materialistickém základu), a to způsobem, který nepředstírá, že historie neexistuje. Marxismus tedy představuje *novou renesanci* stejně jako Picassův kubismus, protože zpochybnil *perspektivy* minulých století. Kubismus je revoluční v tom, že skládá na jednom obraze charakteristické prvky nějakého jevu, který se „*pohybuje*“, v čemž tkví dialektická revoluce, jenž charakterizuje marxistický výklad světa. Zároveň je na této studii o Picassovi zajímavý vztah základny (materie, ekonomie) a

¹⁷ Tamtéž s. 39.

¹⁸ Tamtéž s. 40.

nadstavby (ideje, kultura, umění...). Schematicky je tento vztah vykládán, že nadstavba je pouhým odrazem materiální základny, ovšem Garaudy zdůrazňuje, že: „*Marx nikdy nespojoval základnu a nadstavbu přímou a mechanickou příčinností. Přiznával naopak nadstavbě poměrnou autonomii a specifický vliv: umění, hudba, malířství, poezie nejsou výsledkem ani pasivním odrazem základny, z níž se zrodily: aktivně se podílejí na vytváření nové podoby lidstva.*“¹⁹ Pravdou však je, že hovořit o „*specifickém vlivu nadstavby*“ je poměrně mlhavé a autonomní význam nadstavby není explicitně řešen, přesto je však třeba ocenit tuto Garaudyho studii, protože přemýšlel, co možná nejkompaktněji o lidské společnosti. Mnoho ortodoxních marxistů se nezabývalo problematikou umění či náboženstvím, tedy složkami nadstavby.

Ze studie o Picassovi by mělo být zjevné, že marxismus dosáhl obrovského duchovního, politického a filozofického významu, jelikož se stal komplexním pojetím 20. století. Odpůrci tedy nemohli marxismus ignorovat, nemohli dělat, že neexistuje, a ani ho nemohli lacině zesměšňovat. Jestliže chtěl někdo marxismus kritizovat, musel ho pochopit, a proto bylo i ze strany církve nutné snažit se vést dialog s marxisty. Garaudyho studii o Picassovi můžeme uzavřít jeho slovy: „*Je třeba totálního člověka, nejen malíře.*“²⁰ Po tomto názorném vhledu do marxistického myšlení se tedy můžeme přesunout k teoretickému vymezení marxismu.

4. Marxismus a jeho základní teze

Garaudy byl velkým znalcem marxismu a díla Karla Marxe, které se snažil zpřístupnit lidem ve 20. století, zároveň se snažil touto filozofií charakterizovat celé 20. století. Marx byl filozofem, ekonomem a následně společenským reformátorem. Jeho největší reforma spočívala v obratu k tak zvanému *historickému materialismu*. Samotný základ marxismu tedy nespočívá ve filozofii jako takové²¹, nýbrž v historii, kterou Marx chápal jako výsledek třídních bojů. V tomto ohledu marxismus představuje ostrou kritiku kapitalismu, tedy formy společenského uspořádání, jež ve společnosti vytvářela třídní rozdíly, která legitimizovala vykořisťování proletariátu. Marx v 19. století hovořil o třídě buržoazie a proletariátu, kterou můžeme označit jako třídu vykořisťovatelů, což jsou ti, kteří vlastní výrobní prostředky, a třídu vykořisťovaných, což jsou ti, kteří výrobní prostředky nevlastní a nezbyvá jim nic jiného než prodat svůj čas za peníze nebo zemřít hlady. Stručně řečeno třídu proletariátu tvoří ti, kteří pohybují materií ve vztahu k jiné materii, což je nepřimitivnější definice manuální práce,

¹⁹ GARAUDY, Roger. Karel Marx: filosof ekonom politik. Vydání 1. Praha: Mladá fronta, 1968. s. 104

²⁰ GARAUDY, Roger. Perspektivy člověka. Překlad Milan Průcha. Vyd. 1. Praha: Nakladatelství politické literatury, 1965. s. 56.

²¹ Přesto marxismus má i své filozofické kořeny.

zatímco třídu buržoazie tvoří ti, kteří *říkají* jiným lidem, aby pohnuli materií ve vztahu k jiné materii. Jedná se tedy o ty, kteří vlastní výrobní prostředky.

Cílem marxismu bylo tuto formu vykořisťování odstranit a vytvořit rovnostářskou beztřídní společnost, která by byla založena na společném vlastnictví. Mimo ambic proletářské revoluce je třeba ještě zmínit, že marxismus byl revoluční i v tom, že změnu materiálních podmínek považoval za akci, která vedla ke změně myšlení, což bylo do vydání *Kapitálu* v dějinách filozofie naopak. Proto zde opět připomeneme známou metaforu, která říká, že Marx postavil Hegela z hlavy na nohy, čímž je myšlen přechod od idealismu k materialismu. Výstižně se k tomuto vztahu vyjádřil i Sartre, který si byl vědom toho, že Marx si vypůjčil celou dialektiku od Hegela, ale nikdy nemůžeme tvrdit, že *Kapitál* je pruským dílem. To zcela jistě není, protože Marx se díval na lidské bytí výhradně z hlediska materiálních podmínek.

Postoj Marxe k Hegelovi je velice zvláštní. Hegel byl pro Marxe velmi inspirativním filozofem, ale nejvíce Marx těžil z toho, v čem se Hegel vznešeně mýlil. Garaudy tento „vznešený omyl“ popsal následovně: „*Marxistický materialismus – zakazuje idealistickou iluzi: směřovat po hegelovsku naši pojmovou reprodukci světa, uskutečňovanou pomocí vždy aproximativních modelů, s jeho produkcí (vytvářením).*“²² Ovšem později se přesvědčíme, že marxistická materialistická interpretace je v některých ohledech také spekulativní jako idealistické interpretace. Podstatné je, že Marx se nesnažil převrátit Hegelův systém, ale Hegelovu metodu (dialektiku). Nyní se přesuneme přímo ke Garaudyho výkladu marxismu.

4.1. Garaudyho pojetí marxismu

Garaudyho výklad marxismu je založen především na přesvědčení, že marxismus je světonázorem, který podává odpovědi na veškeré problémy doby, a proto je třeba ho přijmout za výchozí stanovisko v celé jeho komplexnosti. V tomto ohledu je třeba na úvod zmínit Garaudyho knihu *Karel Marx*, která má zejména pedagogickou hodnotu, protože shrnout Marxovo učení na dvě stě stran je do značné míry velmi schématickým počinem, leč účelným. Jako jistý úvod do Marxe a pochopení jeho hlavních stěžejních bodů je tato kniha dostačující, zejména pro laickou veřejnou, pro níž byla pravděpodobně kniha určena.

Marxismus je v mnoha ohledech rozporuplnou filozofií, která v některých lidech vzbuzovala naději ohledně uspořádání vztahů ve světě, zatímco v jiných vzbuzovala nenávist či přesvědčení o úpadku člověka. Nicméně nelze v žádném případě marxismu upřít jeho vliv na západní myšlení, který v jistých podobách a enklávách existuje dodnes. Někteří marxismus považovali za nevyčerpatelný zdroj myšlení, pro jiné představoval diktaturu, která

²² GARAUDY, Roger. *Marxismus 20. století*. Překlad Vladimír Mikeš. Vyd. 1. Praha: Svoboda, 1966. s. 34.

zdiskreditovala jiné způsoby myšlení. Ovšem tím nejpodstatnějším aspektem marxismu, jímž se lišil od ostatních filozofií, byla jeho snaha o komplexní přeměnu světa namísto pouhé deskripce. Zůstává však otázkou, zda má filozofie opravdu sloužit revolučním hnutím, na což si musí každý odpovědět sám. Dalším podstatným znakem marxismu, kterým se liší od ostatních filozofií, je jeho snaha o zachování jednoty teorie a praxe, kterou „*předmarxistické filozofie*“ postrádaly. Tak zvané předmarxistické filozofie (Garaudyho terminologií perspektivy) se orientovaly pouze na teorii, tedy na deskripci člověka, světa či jiných velkých celků. Jednota teorie a praxe znamená, že: „*marxismus nás učí objevovat zákony dějinného vývoje na epochy*“²³. Dle Garaudyho nás marxismus učí odhalovat zákonitosti dějinného vývoje. Jednota teorie a praxe tedy znamená jednotu historického a dialektického materialismu.

Touto jednotou teorie a praxe představuje Marx paradigmatickou změnu ve filozofii obdobného rozsahu jako Koperník v astronomii. Z hlediska dějin filozofie jsou často dějiny filozofie děleny na filozofii před Kantem a po Kantovi, leč z pohledu marxistů je samozřejmě nejvýraznější předěl u Marxe, protože Marx dává do popředí člověka z hlediska materiální základny, zatímco Kant hovořil pouze o abstraktním subjektu, který je vytržen ze sociokulturní reality.

Dalším důležitým cílem Garaudyho knihy o Marxovi bylo očistit marxismus od veškerých *revizionismů a předkritických filozofií*.²⁴ Garaudy těmito zamýšlel zejména filozofické proudy 20. století (novokantovství, bergsonismus, novohegelovství, fenomenologie, existencialismus, filozofický katolicismus) a marxistické teoretiky, kteří se vymezili vůči dominantnímu proudu marxismu (například Lev Trockij, Karl Kautsky, Georgij Plechanov...). Garaudyho kniha *Karel Marx* mapuje myšlení Marxe před marxismem, jeho vyrovnání se s Feuerbachem, jeho inspirační zdroje (zejména Fichta, kterého i Garaudy opakovaně citoval), uchopení Marxe Leninem a pojmy: odcizení, praxe, dialektika a historický materialismus... Jedná se tedy o velice dobrý úvod do učení Marxe a marxismu, který má zejména iniciační charakter.

Ohledně geneze marxismu Garaudy hovořil o velkém vlivu Francouzské revoluce, která poznamenala celou Evropu.²⁵ Zejména se jedná o myšlenku rovnosti mezi lidmi. Avšak je otázkou, zda je Velká francouzská revoluce zdrojem myšlenky o rovnosti lidí. Osvícenství bylo revoluční v tom, že usilovalo o sociální rovnost mezi lidmi, čímž se vymezovalo vůči středověkému řádu, který považoval společenskou hierarchii za Bohem chtěnou. Křesťanství

²³ GARAUDY, Roger. Karel Marx: filosof ekonom politik. Vydání 1. Praha: Mladá fronta, 1968. s. 5.

²⁴ Tamtéž s. 6.

²⁵ Tamtéž s. 9.

do sebe integrovalo myšlenku rovnosti lidí již od počátku prvotní církve, avšak pouze na rovině ontologické, která se zcela nepřeklopila do roviny společenského uspořádání Boží obce. Například apoštol Pavel v listu Filemonovi vyzývá bohatého Filemona, aby svého otroka Onezima přijal jako svého milovaného bratra v Kristu, nicméně společenské postavení pána a otroka sv. Pavel zachovává. S radikální sociální revolucí přišla skutečně až Velká francouzská revoluce. Ovšem z hlediska křesťanství je její odkaz problematický. Velká francouzská revoluce, jejímž cílem bylo zejména sesazení absolutní monarchie ve Francii, zapříčinila i krvavé pronásledování katolíků a znamenala *konec starého pořádku*, o čemž psal například Edmund Burke ve svých *Úvahách o revoluci ve Francii*.

Tento konec starého režimu, jenž mimo jiné představoval i vztahy mezi státem a církví²⁶, zničil křesťanství pevný základ a stabilní pozici ve společnosti, na což reagoval papež Lev XIII. na přelomu 19. – 20. století encyklikou *Aeterni Patris* (1879), která ustanovila tomistickou filozofii jako oficiální a „bezpečnou“ filozofii katolické církve. Tato encyklika dopomohla Tomáši Akvinskému k postu nejdůležitějšího církevního učitele, čímž započalo tak zvané třetí období scholastiky, na které kriticky reagoval i Garaudy. Garaudy považoval scholastiku za zastaralou, a tudíž neslučitelnou s marxistickou koncepcí světa. Další problematickou encyklikou papeže Lva XIII. byla encyklika *Rerum novarum* (1891), která se sice zabývala sociálními otázkami a kritikou kapitalismu, ale zároveň odmítala komunismus. Lev XIII. si uvědomoval, že proletářská revoluce podněcuje nenávist k bohatým a k vizi beztrždní společnosti byl skeptický, nicméně k významu této encykliky se vrátíme, až se budeme zabývat podrobněji sociální otázkou. Ovšem vykořisťování dělníků ze strany buržoazie byla forma nespravedlnosti, kterou bylo třeba řešit. Marx se rozhodl tento problém řešit prostřednictvím kritiky kapitalismu. V jistém smyslu se zdá, že Marx a církve usilovali o totéž, o spravedlnost ve společnosti, ovšem rozdíl spočíval ve způsobu řešení problému. Marxův historický materialismus nemusí nutně potírat ideje, ideje jsou možné, pokud je člověk hledá přímo ve skutečnosti, ne však mimo ni, což se v pozdějším vývoji podstatně zradikalizovalo. „*Lenin vrátil marxismu jeho revoluční životnost, a to dvěma způsoby: návratem k jeho základům, zdůrazněním jeho podstaty (marxismus jako světový názor, zakládající metodiku historické iniciativy) a vědeckou analýzou reality své doby.*“²⁷ Onen důraz na „vědeckou analýzu reality“

²⁶ Vztahy mezi státem a církví před VFR zde schematicky představují funkční jednotu mezi státem a církví, která tvořila základní pilíř státu. Pochopitelně nelze globálně hovořit o ideálním soužití státu a církve před VFR, nicméně je třeba poukázat na historický fakt, že VFR naprosto zásadně a radikálně změnila poměry mezi státem a církví.

²⁷ Tamtéž s. 6.

devalvoval náboženství a jeho význam ve společnosti. Z tohoto důvodu by bylo vhodné alespoň ve stručnosti poukázat na odklon marxismu od náboženství.

4.2. Marxistická kritika náboženství a její geneze

Marxismus povznesl člověka na post nejvyššího tvůrce a plnil mu jeho „*faustovský sen*“, na což odkazoval i Garaudy ve své knize o Marxovi. „*Chtěj skutkem skutečnost mít prokázánu, že muž by necouvl ani před bohy.*“²⁸ Ovšem absolutní vědění člověka je pouze zbožným přáním marxistů. Jde o způsob dogmatizace hegelíánské kritiky náboženství, ve které se Ježíš už tolik nestává z Boha člověkem, nýbrž z člověka se stává Bohem. Cílem marxistů bylo uspořádat svět takovým způsobem, aby této představě člověka odpovídal. Marxismus dokonal apoteózu člověka, kterou rozpracoval Feuerbach, když na otázku: Co je bůh? odpověděl: Člověk. Feuerbach byl mladohegelovcem a ve svém stěžejním díle *Podstata křesťanství* představil velice ostrou, a nutno říct, že i kultivovanou kritiku křesťanství, ve které teologii redukoval na formu antropologie. Feuerbach stejně jako Marx vycházel z Hegela, taktéž i Garaudy poukazoval na klíčové stanovisko Hegela, jenž mělo obrovský vliv na kritiku náboženství a „zbožštění“ člověka. „*Hegelův systém povýšil já na absolutního ducha, tj. na Boha, a když Boha ztotožnil s totalitou bytí, dospěl k názoru, že příroda je Bůh rozprostřený v prostoru a že dějiny jsou Bůh rozvinutý v čase.*“²⁹ Tato pasáž nejenom poukazuje na zdiskreditování křesťanského pojetí Boha, nýbrž poukazuje také na to, proč byl pro marxisty důležitý dialektický materialismus. Tvrzení, že Bůh je příroda, vedlo ke zbožštění dialektického materialismu a tvrzení, že Bůh jsou dějiny rozvinuté v čase, vedlo ke zbožštění historického materialismu, jehož příčinou je člověk. Toto zbožštění samozřejmě nelze brát z hlediska materialismu doslovně. Zbožštění je zde myšleno ve smyslu *postavení do privilegované role*. Analogicky to znamená, že odstranění Boha z pomyslné špičky pyramidy hodnot, vede k nahrazení jinou autoritou, zpravidla nějakou ideologií.

Hegel byl systematický, leč pro marxisty stále dobově tendenční, dokud nedošlo k jeho materialistickému převrácení. „*Převrátit Hegelův systém neznámá změnit jeho povahu: převrátit idealistický systém v systém materialistický znamená vybudovat dogmatický materialismus obdobný dogmatickému idealismu Hegelovu.*“³⁰ Marxovo převrácení Hegelova idealismu překonává i Feuerbacha, který pouze neutralizoval hegelovský idealismus tím, že metafyziku nahradil antropologií, jež se měla stát skutečnou křesťanskou teologií. Ovšem i tato

²⁸ Tamtéž s. 15.

²⁹ Tamtéž s. 17.

³⁰ Tamtéž s. 23.

forma antropologické teologie byla pro marxisty stále problematická, protože systémově zůstala nadále teologií, kterou ale ani marxismus zcela neodstranil. V důsledku to znamená, že Feurbach nahradil původní náboženství druhým náboženstvím, ve kterém je člověk lidským rodem a Bůh jeho ideálem. Marx toto označuje jako klec hegelovské ideje, což je klec, ve které se ocitl i Garaudy tím, že trval na jednotě dialektického a historického materialismu. Svou systematickou a všezahrnující filozofií byl Garaudy jeden z posledních „Hegelů“ před nástupem postmoderny, čímž se sám dopustil chyby, na kterou upozorňoval. Každý velký systém musí mít nějaké algoritmy či pravidla, na základě kterých systém funguje a tato pravidla je třeba následně „zdogmatizovat“, aby byl systém zachován. Z tohoto důvodu existují i interpretace marxismu, které marxismus vysvětlují jako *nové náboženství*, jež má svou podstatou blíže k teologii, kterou popírá, než k filozofii, ze které vychází.³¹ Navíc je nezpochybnitelné, že křesťanská tradice dala novověké filozofii podnět k tomu, že člověk je tvůrcem. Člověk jakožto původce vynálezů a techniky nemá vzor v přírodě. Ovšem novověká filozofie zbožštila člověka – tvůrce. Proto i dle Garaudyho byla Feuerbachova *Podstata křesťanství* největší filozofickou událostí po Hegelově smrti.³² Feuerbach nahradil slovo Bůh slovem člověk a slovo Duch nahradil slovem hmota, proto Marx považoval Feuerbacha za očistec přítomnosti. Očistec přítomnosti znamená očistění člověka od náboženského odcizení. Podle Feuerbacha: „*Člověk přeměňuje subjektivní, to je z toho, co jen v jeho myšlení, činí ve svých představách, ve své obrazivosti něco, co existuje mimo jeho myšlení, mimo jeho představy a obrazivost. Tak křesťané vytrhávají z lidského těla ducha, duši a činí z tohoto vytrženého ducha, zbaveného těla, svého boha.*“³³ Bůh je tedy projektem lidské obrazivosti (imaginace), čímž vzniká odcizení člověka. Člověk pouze vytrhává svou podstatu ze sebe, aby ji projektoval nad sebe. Oproti Hegelově kritice náboženství jde ovšem stále o velmi umírněný přístup, protože Hegel zamýšlel uskutečnit Boha v člověku, což je velmi romantická představa. Feuerbach chtěl „*pouze*“ uskutečnit *člověka v člověku*, který si přestane promítat svou podstatu v transcendentní ideji Boha.³⁴ Feuerbach se stal v oblasti kritiky náboženství klíčovou postavou, protože do té doby byla Hegelova dialektika antitezí křesťanské teologie, zatímco Feuerbach Hegelovou dialektikou dešifroval křesťanskou teologii. Marxismus však více čerpal z Hegela a následkem Marxovy kritiky náboženství byl Feuerbach poněkud zapomenut.

³¹ Filozofický základ marxismu tkví v klasické německé filozofii zejména v Hegelovi a Fichtovi a současně čerpá z historického materialismu. Marxismus je tedy specifickou formou společenské filozofie, která přesahuje hranice empirie, především dialektikou přírody, takže marxismus nelze považovat za formu sociologie. Dialektiku přírody nelze akceptovat univerzálně, nýbrž pouze partikulárně, proto marxismus vyžaduje i filozofické předpoklady pro svou sociální teorii.

³² Tamtéž s. 20.

³³ Tamtéž s. 22.

³⁴ Tamtéž s. 22. – 23.

Dalším výrazným kritikem náboženství, ze kterého Garaudy čerpal, byl německý evangelický teolog a vykladač Hegela Davida Strauss, kterého Nietzsche považoval za „náčelníka filistrů“.³⁵ Na rozdíl od Strausse Feuerbach shledával zásadní blízkost Hegelovy filozofie a křesťanské teologie. Strauss usiloval o smíření historického charakteru Krista a Zjevení s hegelovským pojetím Boha ztotožněného s totalitou bytí, čímž dle Garaudy přivedl hegelovskou levici k ateismu.³⁶ Ovšem ke „slabému“ ateismu, neboť jak poznamenal Nietzsche: „Kdo jednou onemocněl hegelovstvím, ten se už nikdy docela neuzdraví.“³⁷ Tato nemoc ovšem postihla celý marxismus. Takovýmto „mrzákem“ byl i Garaudy, kterého by Nietzsche pravděpodobně považoval také za filistra, protože ateistická povrchnost, která stojí ve službách státu, nestačí na hluboké promyšlení otázky Boha. Nietzsche hovořil o zajímavém protikladu filistra a osamělého myslitele. Osamělého myslitele popisuje Nietzsche v kapitole O slavných mudrcích: „Pravdymilovným zovu toho, kdo odchází do pouště, kde není bohů, a kdo zlomil své zbožňující srdce.“³⁸ Filistr je oproti mysliteli pouhým akademikem, žijícím ve spokojenosti. Jde o učence, který hájí zájmy společnosti, přičemž postrádá hloubku náhledu i šíři rozhledu. „Lidu jste sloužili a pověře lidu, vy slavní mudrci všichni! - a nikoliv pravdě! A právě proto vás uctívali... Oslové táhnou káru lidu, byť se i blyštěly zlatým postrojem!“³⁹

Takovým akademikem byl podle Nietzscheho právě Strauss, kterého považoval za: „neestetického magistříčka, kterého se nevyplatí ani prolistovat, natož studovat.“⁴⁰ Dle Nietzscheho nebyl Strauss skutečným myslitelem, ale věřícím své nové víry, který se domnívá, že píše „katechismus moderních idejí“.⁴¹ Nedokázal tedy odlišit víru od vědění. Dle Nietzscheho byl Strauss pouhým akademickým teologem, a proto neuměl být skutečným filozofem.⁴² Tato Nietzscheho kritika Strausse je ve vztahu k marxismu taktéž velice úderná, neboť marxisté v mnoha ohledech slučovali vědění s vírou, což se více projeví, až se budeme zabývat dialektickým materialismem. Toto splnutí víry a vědění spočívá zejména v hegelovské tradici, ze které marxismus čerpal, což několikrát přiznal Marx, ale i Engels a později Lenin i Garaudy.

³⁵ NIETZSCHE, Friedrich. Nečasové úvahy. Překlad Pavel Kouba a Jan Krejčí. London: Athenaeum, 1988. ISBN 0-9514224-0-5. s. 205.

³⁶ GARAUDY, Roger. Karel Marx: filosof ekonom politik. Vydání 1. Praha: Mladá fronta, 1968. s. 18.

³⁷ NIETZSCHE, Friedrich. Nečasové úvahy. Překlad Pavel Kouba a Jan Krejčí. London: Athenaeum, 1988. ISBN 0-9514224-0-5. s. 206.

³⁸ NIETZSCHE, Friedrich. Tak pravil Zarathustra: kniha pro všechny a pro nikoho. Překlad Otokar Fischer. Vydání ve Vyšehradu druhé. V Praze: Vyšehrad, 2019. ISBN 978-80-7601-109-0. s. 88.

³⁹ Tamtéž s. 87. – 88.

⁴⁰ NIETZSCHE, Friedrich. Nečasové úvahy. Překlad Pavel Kouba a Jan Krejčí. London: Athenaeum, 1988. ISBN 0-9514224-0-5. s. 205.

⁴¹ Tamtéž s. 198.

⁴² Tamtéž s. 223.

Engels: „Bez předchozí německé filozofie, zejména Hegelovy, by nikdy nevznikl německý vědecký socialismus.“⁴³

Lenin: „Nelze plně pochopit Marxův Kapitál, jestliže neprostuduješ a nepochopíš celou Hegelovu Logiku. Tedy po celé půlstoletí nikdo z marxistů Marxe nepochopil.“⁴⁴

Nietzsche viděl problém sjednocení víry a vědění v samotném základu německé kultury a provokativně podotkl, že: „Každý Němec je teologickým sektářem.“⁴⁵ Marxistický ateismus je tedy v zásadě *teologickým ateismem*, což znamená, jak již bylo řečeno, že jde o formu ateismu, ve které je náboženství nahrazeno novým náboženstvím (hegelovským-dialektickým), které nepřekonává víru vědění, neboť činí vědění předmětem víry. K těmto kvazináboženským prvkům marxismu se dostaneme v dalších částech práce. Příznačné také je, že klasikové německého idealismu, jako byl Hegel, Fichte či Strauss, ze kterých marxismus explicitně či implicitně čerpal, měli teologické vzdělání, a proto jak tvrdil Nietzsche o Straussovi, nemohli být skutečnými filozofy. Naopak místo těchto *bůžků akademické filozofie* považoval Nietzsche za skutečného myslitele (a ne pouhého filistra) Schopenhauera oproti Hegelovi nebo sebe oproti Straussovi. K této problematice se ještě vrátíme později, až přejdeme ke sporu Garaudyho a Sartra, neboť Sartre byl skeptický ke vzdělancům, kteří pouze prohlubovali zděděné systémy novými metodami. Takoví vzdělanci nejsou dle Sartra filozofy v pravém slova smyslu. „Navrhuj, abychom takové závislé lidi nazývali ideology.“⁴⁶ Takovýmto ideologem byl dle Sartra i Garaudy, který „pouze“ inovoval Marxovu filozofii.

Zde je třeba si uvědomit, že marxisté zpravidla uvažovali o náboženství jako o opiu lidu. Tedy o formě odcizení, ve které se člověk odvrací od materiální základny k nějakému falešnému vědomí v podobě transcendentního Boha. Marx se proto domníval, že pokud lidé nebudou materiálně strádat, nebude už třeba žádného fiktivního nebeského království, do kterého by měli lidé potřebu projektovat své bytí. Socialismus se v zásadě měl stát božím řádem na zemi, což se budovalo způsobem, ve kterém byla víra zaměňována s vědění, aniž by marxisté pociťovali rozdíl mezi těmito pojmy. Ideálem tohoto „*nového náboženství*“ se stal následně byrokratický stát, což je další Hegelovo dědictví.

⁴³ GARAUDY, Roger. Karel Marx: filosof ekonom politik. Vydání 1. Praha: Mladá fronta, 1968. s. 17.

⁴⁴ GARAUDY, Roger. Perspektivy člověka. Překlad Milan Průcha. Vyd. 1. Praha: Nakladatelství politické literatury, 1965. s. 450

⁴⁵ NIETZSCHE, Friedrich. Nečasové úvahy. Překlad Pavel Kouba a Jan Krejčí. London: Athenaeum, 1988. ISBN 0-9514224-0-5. s. 220.

⁴⁶ SARTRE, Jean-Paul. Marxismus a existencialismus. Překlad Oldřich Kuba. Vyd. 1. Praha: Svoboda, 1966. Filosofie a současnost; sv. 1. s. 11.

Například věta: „*Velká idea jednoty hmoty a ducha, jejich vzájemného působení, jejich jednotného pohybu, idea svrchovanosti rozumu, který je schopen proniknout a ovládnout totalitu skutečného světa v jeho protikladech a v jeho pohybu...*“⁴⁷ je větou, která v sobě nese „teologickou“ tradici „filozofie“ německého idealismu. Tato tradice nahradila křesťanskou víru novou vírou, které se začalo říkat *vědosloví*. Nejedná se však o nijak ojedinělý jev vytvářet „*nové starým*“. Hegel čerpal mimo jiné ve své *Fenomenologii Ducha* z křesťanství, které zároveň překonává. Například v křesťanské soteriologii je původcem spásy Ježíš, který se skrze svůj vykupitelský čin navrácí ke svému původu, k Otci. Obdobně se vrací i Hegelův Duch prostřednictvím negace (jistá forma sebezmaření) sám k sobě. Hegel se snažil překonat křesťanství, a nahradit tak dialektickým vývojem představu pojmem, avšak teologie se nezprostil. Duch zůstal nadále ve formě představy. Obdobným způsobem se prosazoval například i marxismus – leninismus, který násilně potlačoval pravoslavnou církev, leč způsob prezentace marxismu-leninismu zůstal pravoslavný. Zbožná úcta k ikonám nevymizela, naopak přerostla k budování nové „*svaté trojice*“, kterou tvořil Marx, Lenin a Stalin. K problému vytváření nového starým a zaměňování víry a vědění se ještě podrobněji dostaneme v rámci problému dialektiky přírody. Nicméně nejdříve je třeba objasnit problém odcizení, proti kterému se marxismus vymezil, jelikož se nejedná pouze o odcizení náboženské.

4.3. **Marxismus a problém odcizení**

Pro Marxe nebylo náboženské odcizení tím hlavním problémem. Nejvyšší formou odcizení bylo odcizení, které způsoboval kapitalismus, jehož společenské uspořádání bylo založeno na soukromém vlastnictví. „*Člověk odcizený v nelidských zákonech jmění ztratil v nich své bytí, svou podstatu, která spočívá v uvědoměném sledování cílů, jež uskutečňuje ve své práci. Stal se objektem. V ekonomii to Marx nazval zbožním fetišismem. V Džungli choutek, které se v kapitalistické konkurenci střetávají, jsme svědky vítězství několika velkých podniků, které despoticky pohlcují jiné. Ve zřízení, kde peníze nutí všechny nemajetné, aby se prodávali nebo aby prodávali svou pracovní sílu, stává se tedy svoboda lživým mýtem.*“⁴⁸ Fetišismem jsou zde označovány struktury plodící odcizení. Nejzásadnější tedy bylo pro Marxe odcizení pozemské, tedy ekonomické a politické, proto Marx v pozdějším vývoji opustil i Feuerbacha. Feuerbach se příliš zabýval přírodou, zatímco Marx se zaměřoval především na politiku a ekonomii. Marx byl také oproti Feuerbachovi mnohem větším revolucionářem, což mělo později fatální důsledky v marxismu a Garaudy na to také upozorňoval. „*Zatímco se Feuerbach*

⁴⁷ GARAUDY, Roger. Karel Marx: filosof ekonom politik. Vydání 1. Praha: Mladá fronta, 1968. s. 17.

⁴⁸ GARAUDY, Roger. Karel Marx: filosof ekonom politik. Vydání 1. Praha: Mladá fronta, 1968. s. 56.

domníval, že náboženské odcizení je možné překonat jen čistě přírodní pospolitostí, všeobecnou láskou člověka jako druhu, pro Marxe nemůže být odcizení překonáno jinak než aktivním zásahem člověka do jeho prostředí.⁴⁹ Zasahování do prostředí není na úrovni myšlení, nýbrž na úrovni jednání, jehož vrcholem je práce, proto Garaudy hovořil o marxismu jako o filozofii pracujících. „Marxismus je filozofie práce především proto, že je filozofií pracujících, pro něž příroda není tvoření nebo odcizení ducha, nýbrž hmota práce.“⁵⁰ Z hlediska marxismu se tedy člověk musí chopit hmoty, která předcházela člověku a změnit ji dle svých cílů. Tudíž odcizení u Marxe nelze překonat spekulativní cestou, ale pouze reálnou aktivitou ve světě. „Každé spekulativní filozofii postačí k tomu, aby odcizení skončilo, když se duchovně zmocníme světa duchem buď stvořeného, nebo jím uspořádaného. Rozhodující objev marxismu spočívá v tom, že prokázal, že odcizení ve všech svých formách je spjato nezrušitelnými pouty s nepořádky reálného světa. Tento nepořádek nemůže být vymýcen pouhou myšlenkou. Duchovní svoboda neexistuje: duch nemůže být svobodný ve světě, který svobodný není. Jedině materialistické „obrácení“ Hegelovy teorie odcizení je tím, co dovoluje odhalit skutečné odcizení.“⁵¹

Marxismus se snažil překonat veškeré formy odcizení skrze sociální moment třídního boje a diktatury proletariátu. Marx v mnoha ohledech jisté formy odcizení překonal, ale sám zavedl novou formu odcizení, když pojal člověka z hlediska historického materialismu. Na nové formy odcizení reagovali pozdější neomarxisté, jako byl Herbert Marcuse ve své knize *Jednorozměrný člověk* nebo Erich Fromm v knize *Mít nebo být*. Fromm poukázal na novou formu odcizení, jenž vyplývá z materialistického základu, pokud se zamyslíme nad tím, co znamená jednoduchá fráze „já mám“. Znamená to, že já (subjekt) vlastní nějaký objekt, ovšem objekt, který vlastním, určuje to, kým jsem (subjekt), což je nová forma odcizení, kde není člověk definován na základě toho, jaký je (ontologicky), nýbrž na základě toho, co vlastní (materialisticky). Jedná se o formu odcizení, kterou Marx ještě nemohl domyslet vzhledem k tomu, že industrializace společnosti se teprve rozvíjela. U Fromma je třeba ocenit, že důsledně rozvíjel Marxovu myšlenku o klesající míře užitého zisku. Fromm si uvědomoval, že s přibývajícím majetkem roste kvalita života pouze do určité míry, která od určité hranice způsobí novou formu odcizení. Jde o stinnou stránku marxismu, který v mnoha ohledech přecenil materiální a ekonomický základ, což zapříčinilo hluboký redukcionismus a schematismus celého marxismu. Pojem *praxe*

⁴⁹ Tamtéž s. 25.

⁵⁰ Tamtéž s. 43.

⁵¹ GARAUDY, Roger. Perspektivy člověka. Překlad Milan Průcha. Vyd. 1. Praha: Nakladatelství politické literatury, 1965. s. 328. -329.

se zredukoval na pojem práce a výroby, člověk byl redukován na člověka pracujícího, tedy na dělníka a množina lidstva se zploštila na proletariát.⁵²

Ovšem vraťme se zpět k Marxovi, který uvažoval zejména o čtyřech zdrojích odcizení:

1. Hospodářské, které se ve zbožní společnosti projevuje formou prodeje.
2. Právní, tedy ztráta lidské svobody, jenž se přenáší na společnost prostřednictvím společenské smlouvy.
3. Filozofické, v němž se člověk odcizuje vlastnímu já.
4. Teologické, které se projevuje ve stvoření světa nadpřirozenou bytostí, tedy Bohem.⁵³

Odstranění odcizení je u Marxe záležitostí změny ekonomických vztahů ve společnosti. Z hlediska dosavadního výkladu marxismu jsou tedy z Marxova pohledu poměrně evidentní první, druhá a čtvrtá forma odcizení. Problematická je třetí forma odcizení, tedy ta filozofická, kde se člověk odcizuje vlastnímu já. Problém se jeví zejména v tom, že marxistická filozofie se vždy prezentovala jako kolektivistická, což znamená, že individuální „já“ je v ní do značné míry zanedbáváno, protože jak již bylo řečeno, odcizení nikdy není záležitostí jedince. Jedinou možností je kolektivní práce, kterou měníme materiální podmínky, ve kterých žijeme. Kolektivismus je tedy u Marxe formou spásy. Avšak společnost by především měla sloužit zájmům individuálního života, což kolektivistická filozofie není schopna pochopit, jelikož jedinec je kolektivismu podřízen. Socialismus by měl především uznávat společenský rozměr lidské existence, o což usiloval i Sartre ve své existenciální revizi marxismu, kterou Garaudy kritizoval. Sartre prohlásil, že marxismus je: „*pohyb člověka, který se tvoří, a že existencialismus si ponechává svou nezávislost jedině z toho důvodu, aby zjednal patřičné místo momentu subjektivnosti.*“⁵⁴ Ovšem marxismus své ambice v oblasti začlenění subjektivity nijak nenaplnil, a proto mu dle Sartra nezbyvá nic jiného než: „*orat tuto vyprahlou step*“.⁵⁵ Sartre ve svém spise *Existencialismus a marxismus* správně upozorňoval na to, že marxismus ztratil smysl pro to, čím je člověk. „*Nechceme v žádném případě zavrhnout marxismus ve prospěch nějaké třetí cesty, nebo dokonce nějakého idealistického humanismu, nýbrž usilujeme spíše o to, abychom uvnitř marxismu znovu dobyli pro člověka místo, jaké mu náleží.*“⁵⁶ Sartre si velmi dobře uvědomoval, že v Garaudyho pojetí marxismu je člověk produktem dějin, zatímco Sartre

⁵² Proletariát zde představuje náznak kontinuity. Proletariátem je myšlen nový člověk v nové společnosti osvobozené od kapitalistů, avšak zachovává staré antagonismy, staré pojmosloví.

⁵³ GARAUDY, Roger. Karel Marx: filosof ekonom politik. Vydání 1. Praha: Mladá fronta, 1968. s. 47.

⁵⁴ GARAUDY, Roger. Perspektivy člověka. Překlad Milan Průcha. Vyd. 1. Praha: Nakladatelství politické literatury, 1965. s. 359.

⁵⁵ Tamtéž s. 120.

⁵⁶ SARTRE, Jean-Paul. Marxismus a existencialismus. Překlad Oldřich Kuba. Vyd. 1. Praha: Svoboda, 1966. s. 75.

se snažil do marxismu vložit koncept člověka na základě *samotvořícího principu*. Garaudy však na tuto alternativu nikdy nepřistoupil, neboť Sartrovu filozofii považoval za směr, který se ocitá mimo dějiny a prohlásil, že: „*Marxismus nemá potřebu skládat Sartrovi účty*.“⁵⁷ Sartre upozorňoval na to, že spravedlnost socialismu představuje pouze „*výsekovou*“ spravedlnost pro utlačované, a proto se nabízí položit si otázku: Co znamená „já“ v marxismu?

4.4. Fichtův subjektivní idealismus a marxismus

Za jeden z největších zdrojů pro charakteristiku pojmu „*Já*“ v marxismu Garaudy považoval Fichta, což se může jevit poněkud nečekaně, dokonce i Engels považoval Fichta za jeden z klíčových zdrojů vědeckého socialismu. Inspirace Fichtem je z hlediska historického materialismu rozporuplná, protože Fichte je představitelem subjektivního idealismu. Fichte sice zapojoval člověka do objektivně existujícího světa, ale vycházel z idealistické pozice.

Na Marxe měl Fichte vliv především v pojmu *praxis*. *Praxis* představuje formu lidského jednání, aby to, co je, bylo nahrazeno tím, co být má. U Fichta lze vystopovat přechod od filozofie myšlení k filozofii jednání. Fichte doslova hovořil o: „*syntetickém jednání*“⁵⁸, což má blízko k marxismu. Ovšem jde tedy o tezi, ze které těžil také Sartre v pojetí existence jako způsobu bytí, které je spíše tím, čím ještě není, a definuje se prostřednictvím vlastního jednání. Nicméně dle Garaudyho se toto pojetí více projevilo u Marxe, který pojmu *praxis* dodal historický a společenský význam. Hovořit o *praxis* ve vztahu k člověku znamená považovat člověka za cíl, a nikoliv pouze za prostředek, což vystihuje Marxův postřeh, když označil německou filozofii za teorii Francouzské revoluce.⁵⁹

Garaudy viděl ve Fichtově filozofii tři základní pilíře marxismu, které museli marxisté *převrátit z hlavy na nohy*. Jde o *teorii svobody, teorii subjektivity a teorii praxe*.⁶⁰ Ovšem všechny tyto pilíře jsou z hlediska marxismu velmi problematické. Fichtova filozofie sice vybízí k jednání, ovšem jeho koncept svobody je *spinozovského typu*, tedy produktem klasické metafyziky, kterou Garaudy kritizoval (svoboda jako metafyzický zdroj veškerého činu). Teorie subjektivity je z hlediska marxismu naprosto zanedbanou záležitostí, protože marxismus byl kolektivistickou filozofií a nakonec i poslední bod, tedy vztah teorie praxe, se překroutil do byrokratického diktátu.

⁵⁷ GARAUDY, Roger. *Církev, komunismus a křesťané*. Překlad Bohuslav Koutník. Praha: Život a práce, 1951. s. 237.

⁵⁸ FICHTE, Johann Gottlieb. *Základ všeho vědosloví jako rukopis pro vlastní posluchače*. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH, 2007. ISBN 978-80-7298-190-8. s. 37.

⁵⁹ GARAUDY, Roger. *Karel Marx: filosof ekonom politik*. Vydání 1. Praha: Mladá fronta, 1968. s. 31.

⁶⁰ Tamtéž s. 31.

Spojitosť Fichta a jeho teorie „jáství“ s marxismem se jeví velmi rozporuplně, neboť u Fichta motivy jednání vycházejí ze subjektivity, a nikoliv ze strany státu či společnosti. Subjektivita člověka není podřízena jiným zákonům než těm, které si člověk sám uložil a tuto svobodu by měl uznávat každý stát. Nicméně komunistický stát tuto osobní svobodu neuznával, ba dokonce ji potlačoval. Fichtova *svoboda seburčení* je především formou osvobození se od Božího plánu, a proto se nabízí podobnost Fichtova subjektivního idealismu spíše se Sartrovým ateistickým existencialismem než s marxismem. Avšak Garaudy trval na tom, že: „*Marxisté se přidržují Fichtova učení více než existencialisté, neboť pro racionalistu Fichta na rozdíl od iracionalisty Kierkegaardova (otce existencialismu) je vztah mezi podstatou a existencí dialektický.*“⁶¹ Ovšem pokud se na tuto argumentaci podíváme podrobněji, zjistíme, že není příliš přesvědčivá, protože i sebetvoření u existencialistů je založeno na neustálém překonávání vytvořeného. U existencialistů není podstata člověka apriorní ani ustrnulá. Sartrova slavná teze „*existence předchází esenci*“, znamená, že člověk je *otevřeným projektem*, který neustále pracuje na svém vlastním definování prostřednictvím tvůrčí činnosti, což bychom mohli marxistickou terminologií označit jako *praxis*. Z filozofického hlediska je naprosto nelogické hovořit o Fichtovi a Kierkegaardovi v binárních opozicích „*racionalista versus iracionalista*“. V první řadě hovořit o filozofovi jako o iracionalistovi je banální devalvací. Filozofie, která by byla označena jako iracionální, odporuje pojmu filozofie, která iracionální být nemůže. Můžeme hovořit pouze o iracionálních pojmech, jako je například pojem svobody, který spočívá v abstraktní rovině, což je případ Kierkegaardova, který pojednal o svobodě teologicky. Ovšem Fichte uvažoval o svobodě také abstraktně, pouze s tím rozdílem, že vycházel z pozice subjektivního idealismu. U Kierkegaardova je svoboda Božím darem, kterým byl obdařen člověk, zatímco u Fichta vychází svoboda z abstraktního vědomí, které je také nemateriální povahy.

Dle Garaudyho se svoboda v marxismu aplikuje následovně: „*Lidé dělají své dějiny sami, ale nedělají je tak, jak je napadne, za okolností, které si sami zvolili, nýbrž za okolností, které se tu bezprostředně nacházejí, které jsou jim dány a které zdědili z minulosti.*“⁶² Ve své podstatě není toto tvrzení špatné a lze ho interpretovat různými způsoby. Marxismus si však vybral možnost, v níž je člověk determinován. Člověk je tedy chápán jako pasivní produkt definovaný hospodářskými podmínkami, což znamená, že marxismus skutečně lidem nepřisuzuje žádný podíl na aktivním jednání. Svobodné jednání jednotlivce je nahrazeno odrazem sociálně ekonomické základny, na což reagoval Sartre. Existencialisté by nezpochybnili, že člověk žije

⁶¹ Tamtéž s. 33.

⁶² Tamtéž s. 33.

v okolnostech, které se tu bezprostředně nacházejí, pouze by dodali, že záleží na jeho svobodné volbě, jaké stanovisko k nim zaujme. Ovšem dle Garaudyho je naše volba podřízena historickému vývoji. Jak tedy souvisí Fichtův subjektivní idealismus s vývojem historického materialismu?

U Fichta lze upozorovat revoltu vůči logicko-analytickému myšlení, které bylo postupně nahrazeno dialektickým myšlením. Fichte o životě hovořil jako o autonomní aktivitě, což znamená, že myšlení subjektu bylo nahrazeno jednáním, tedy reálným „*u – skutečňováním*“. Avšak problematickým pojmem je zejména ono „*Já*“. Fichte tematizoval naprosto primitivní větu identity $Já = Já$ (= jsem) a zároveň dodal, že každé *Já* se klade skrze *Ne-Já*. Každé *Já* se tedy identifikuje na základě „*protikladení*“⁶³. Co je však tímto vztahem myšleno? Nejdříve si rozebereme formulku $Já = Já$. Jde o zvláštní formu tautologie, ve které *Já* pronáší soud nad sebou samým a zároveň tento soud předpokládá, co sám o sobě tvrdí, tedy $Já = Já$. Obrazně si lze tuto větu představit, jako kdybychom si sami sebe prohlíželi před zrcadlem, **ale bez zrcadla**. Je třeba zdůraznit ono prohlížení bez zrcadla, protože $Já = Já$ předpokládá *Já* za jediný zdroj reality. Z toho tedy nutně vyplývá, že *Já* je postaveno *proti* všemu jsoucímu. Vše jsoucí, proti čemu se klade *Já*, musí být logicky *Ne-Já*. Ovšem nejedná se o protiklady z hlediska formální logiky, nýbrž jde o protiklady dialektické, které vytváří jednotný dialektický pohyb. *Ne-Já* tedy není protikladem k pojmu *Já*, nýbrž jeho součástí, se kterou se *Já* syntetizuje.

Pokud si to shrneme, $Já = Já$ znamená, že *Já* se klade výhradně v sobě samém, tedy v *Já*, ovšem skrze *Ne-Já*, což je vše, co není *Já*, tedy vše jsoucí mimo *Já*. *Já* tedy vytváří aktivní činnost, v níž se *Já* syntetizuje s *Ne-Já*, tedy veškerou objektivitou. Pojmy *Já* a *Ne-Já* byly předmětem Fichtovy analýzy, neboť je považoval za vzájemně se určující a člověk je syntetizuje reflexí, tedy svobodným jednáním našeho ducha. Fichte se tedy snažil tyto pojmy tak zvaně „*vyhledat*“, což v jeho terminologii znamená: „*Vyhledat, říkám, a tedy předpokládáme, že jsou tyto znaky již k dispozici a nejsou snad teprve vytvořeny a vyrobeny naší reflexí.*“⁶⁴ Tato pasáž v sobě zahrnuje v zásadě fenomenologický problém, který však Fichte nijak neřešil, neboť pouze předpokládal, že neexistuje rozdíl mezi jevem a tím, co se jeví, tedy mentální představou o jevu, které *Já* pozoruje, což je problém i dialektiky přírody, kterou marxisté považovali za objektivně platnou. Ovšem v návaznosti na Fichtovu filozofii, ke které se Garaudy hlásil, je primární *Já* a jeho reflexe, nikoliv *Ne-Já*, které je předmětem reflexe *Já*, což lze z Fichtova díla *Základ všeho*

⁶³ FICHTE, Johann Gottlieb. *Základ všeho vědosloví jako rukopis pro vlastní posluchače*. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH, 2007. ISBN 978-80-7298-190-8. s. 37.

⁶⁴ Tamtéž s. 37.

vědosloví doložit: „*Já klade Ne-Já jako omezené skrze Já..., neboť dosud je Ne-Já ničím, nemá realitu.*“⁶⁵

U Fichta je primární *Já* jako autonomně se kladoucí záležitostí, nicméně v Garaudyho pojetí marxismu je život odvozen z dialektického zákona historického vývoje, což znamená, že *Já* už není produktem sebe sama, nýbrž je produktem světa (*Ne-já*). Tato marxistická interpretace Fichtovy filozofie, kterou zastával Garaudy, je tedy velmi radikální. Fichte netvrdil, že *Ne-Já* určuje *Já*, nýbrž tvrdil, že vztah mezi *Já* a *Ne-Já* je vzájemně se určující, jak již bylo řečeno. Fichte se k této problematice vyjádřil následovně: „*Já se klade jako určené skrze Ne-Já. Já tedy nemá určovat, nýbrž má být určováno: určovat však má Ne-Já, má klást meze realitě Já. Ne-Já určuje (činně) Já (jež je potud trpící). Já se jako určené klade absolutní činností.*“⁶⁶ Máme zde tedy *Ne-Já*, které *Já* omezuje a tím trpí, avšak *Já* je schopno aktivně jednat svou absolutní činností. Primárně však dle Fichtova idealismu musíme vycházet z *Já* a nikoliv z *Ne-Já*, které před vstupem *Já* nemá vlastní realitu, jak uvedl Fichte. Z hlediska dialektiky představuje *Já* tezi a *Ne-Já* antitezi, kterou je nutno syntetizovat, a právě proto *Já* vnáší pořádek *do Ne-Já* a tento pořádek či zákon, který do světa proniká z *Já*, se stává ve světě všeobecně platným. Onen vstup *Já* do *Ne-Já* je u Fichta explicitně řečen zde: „*Rozum je o sobě praktický a teoretickým se stává teprve užitím svých zákonů na Ne-Já, jež ho omezuje*“⁶⁷ Tato aplikace rozumových zákonů *Já* do *Ne-Já* by měla vést k nové syntéze, která je však předpokladem *Já*, což je výstižně popsáno v nadcházející pasáži: „*Z antiteze lze usuzovat na syntézu, a to třetí, ve kterém jsou oba sjednoceny, lze stanovit právě tak: ne jako produkt reflexe, nýbrž jako její nález, avšak jako produkt onoho původního syntetického jednání Já. Avšak ony antiteze, jež byly předpokládány pro možnost reflektující analýzy, musí být myšleny jako předchůdné, tj. jako takové, na nichž závisí možnost syntetických pojmů, které mají být objeveny. Žádná antiteze však není možná bez syntézy. Proto se předpokládá vyšší syntéza, než je již uskutečněná, a náš první počín musí být její vyhledávání a určité stanovení.*“⁶⁸ Z úryvku je patrné, že syntetický celek *Já* a *Ne-Já* je předpokladem *Já*, které *Ne-Já* považuje za předchůdné oné syntetizaci *Já* s *Ne-Já*, která je předmětem *Já* z hlediska jeho rozumové recepce a jeho aktivního jednání.

Toto je velice důležité pro následné rozebrání dialektiky přírody, která je prezentována jako objektivně platný zákon pohybu ve světě. Budeme-li se držet Fichtovy *teorie jáství*, ke které se Garaudy hlásil, dojde k problému autonomnosti dialektiky přírody. Tato autonomnost je

⁶⁵ Tamtéž s. 39.

⁶⁶ Tamtéž s. 40.

⁶⁷ Tamtéž s. 40.

⁶⁸ Tamtéž s. 38.

narušena tím, že k tomu, abychom pochopili dialektiku přírody (tedy objektivně platné zákony ve světě), musíme pochopit strukturu našeho vědomí, ze kterého zákony pochází. Ovšem z tohoto hlediska přestává být dialektika přírody objektivně platným principem fungování světa, nýbrž se stává konstruktem našeho myšlení a naší interakcí se světem, což znamená, že poznání přírody se stává poznáním způsobu, jakým přírodu poznáváme. Takovýto způsob poznání však nijak nezaručuje, že příroda, kterou poznáváme, je opravdu taková, jak ji poznáváme. V této oblasti se nejvýstižněji vyjádřil Sartre: „*Dialektika je zároveň zákonem myšlení i zákonem přírody. To vůbec neznamená, že dialektika přírody je totožná s dialektikou myšlení.*“⁶⁹

Sartre si vážil Marxova génia, a i když se k marxismu později také hlásil, jeho pozice k vývoji marxismu byla kritická a především nezaujatá, neboť správně poukázal na vágnost dialektického materialismu. Naproti tomu Garaudy Fichta několikrát citoval a považoval ho za obrovský inspirační zdroj marxismu, přičemž Fichte byl filozof, na jehož učení lze vidět zcestnost a vědeckou nedokazatelnost marxismu. Dokonce i Lenin přiznával, že: „*Marx je zákonitým dědicem toho nejlepšího, co vytvořilo lidstvo v 19. století: německé filosofie, anglické politické ekonomie a francouzského socialismu.*“⁷⁰

Ovšem dle Fichta vědomí vždy klade samo sebe, což je věta, které marxisté nerozumí, protože vědomí nespočívá v materiálním základu a nerozumí ani té nejzákladnější Fichtově myšlence Já = Já, protože v marxismu se Já = My. Fichtova filozofie se označuje jako subjektivní idealismus, zatímco marxismus se prezentoval jako kolektivní filozofie. Tento protiklad nevědomě stvrzuje i Garaudy, když píše, že: „*Bytí lidí není určováno jejich vědomím, nýbrž naopak, jejich vědomí je určováno jejich společenským bytím.*“⁷¹

Pokud opomene onen protiklad idealismu a materialismu u Fichta a marxismu, přesto nelze o marxismu říct, že by byl schopen pochopit Fichtovu subjektivitu a jeho pojetí pojmu Já. Mnohem lépe se to podařilo Sartrovi v jeho existenciální revizi marxismu, které se budeme zvláště věnovat později. Nelze tedy souhlasit s Garaudyho tvrzením, že marxisté se přidržují Fichtova učení více než existencialisté. Z hlediska marxismu se lze Fichta přidržovat maximálně v dialektickém vztahu mezi člověkem a světem, tedy mezi Já a Ne-Já, avšak i toto je pro marxismus devalvující, jelikož dialektika přírody je z hlediska Fichtovy teorie

⁶⁹ GARAUDY, Roger. Perspektivy člověka. Překlad Milan Průcha. Vyd. 1. Praha: Nakladatelství politické literatury, 1965. s. 390.

⁷⁰ GARAUDY, Roger. Karel Marx: filosof ekonom politik. Vydání 1. Praha: Mladá fronta, 1968. s. 40.

⁷¹ Tamtéž s. 63.

subjektivity redukována na projekci vědomí *Já* o světě, což znamená, že dialektika přírody je pouze vedlejším účinkem působení *Já* na *Ne-Já*. Můžeme si to představit jako projekci nemateriálního vědomí do světa, kterou dogmaticky zmaterializujeme a budeme ji považovat za apriorní a následně od ní odvodíme zpětně pojetí člověka. Tímto způsobem uvažování lze snadno dospět k jednotě historického a dialektického materialismu.

Garaudy však považoval Fichta za inspirační zdroj marxismu, z čehož vyplývá logický problém, který devaluje dialektický materialismus na projekci našeho vědomí.⁷² Tuto devaluaci dialektického materialismu také umocňují pojmy, kterým marxismus nerozumí, což je Fichtova subjektivita a existence vědomí, jakožto kritérium všeho *Ne-Já*, tedy i dialektiky přírody.

Na samotný závěr můžeme zmínit poslední paradox. V knize *Karel Marx* Garaudy velice uznával Fichta jako jeden z hlavních pilířů marxismu. Pokud se ale podíváme do *Perspektiv člověka*, dozvíme se, že dle Garaudyho je subjektivní idealismus: „*nejzastaralejší filozofii, která neodpovídá problémům doby*“.⁷³ Toto Garaudyho zhodnocení vyvolává poněkud absurdní otázku, v čem tedy dle Garaudyho spočívá klíčový rozdíl mezi zastaralým subjektivním idealismem a Fichtovým subjektivním idealismem přelomu 18. - 19. století?

4.5. Totální člověk jako produkt kritické filozofie

Z předchozího výkladu je vztah marxismu k Fichtovu pojmu *Já* rozporuplný. Garaudy však z pozice marxismu hovořil o člověku jako o *totálním člověku*. Jde o koncept člověka, který se mění společně se změnou poměrů ve společnosti. Analogicky má *totální člověk* k Fichtovu pojmu *Já* nejbližší vztah *Já* k *Ne-Já*, tedy mezi člověkem a společností. Fichte tedy načrtl dialektický vztah mezi člověkem a společností, což Garaudyho vedlo k názoru, že marxismu má k Fichtově filozofii blíže než existencialismus. V *Perspektivách člověka* Garaudy podotkl, že: „*Sartre vidí společnost tvořenou individui, ale už nevidí, že společnost vytváří individua*.“⁷⁴ *Totální člověk* byl dle Garaudyho člověkem, který byl zbaven *odcizení*, na které reagoval

⁷² Filozofie Fichta je vzhledem k marxismu používána pouze analogicky. Ovšem i tohoto analogické užití je problematické. U Fichta se svoboda jednání může realizovat pouze tehdy, existuje-li omezení dané *Ne-Já*, takže svoboda je tímto spolukonstituovaná. V marxismu by se analogicky jednalo o objektivně daný dialektický řád, v rámci něhož se může konstituovat svoboda. Nicméně analogie mezi Fichtovou filozofií, o kterou se Garaudy často opíral, a marxismem je problematická z hlediska vědomí, subjektivity a svobody. Kdybychom se této analogie drželi pouze z hlediska *Ne-Já* jako ekvivalentu k marxistickému objektivně platnému dějinnému procesu, stále by tato analogie byla problematická, protože objektivně daný řád marxismu svobodu jedince nekonstituuje, ale naopak ji potírá, na což reagoval Sartre existenciální revizí marxismu. Sartrova existenciální revize marxismu bude intuitivně slučitelnější s Fichtovou filozofií než Garaudyho pojetí marxismu, protože se Sartre snažil integrovat do marxismu svobodu jedince a zároveň odmítal dialektiku přírody jako objektivně danou realitu, tedy nezávislou na myšlení subjektu, čímž má blíže k Fichtovu subjektivnímu idealismu než Garaudy.

⁷³ GARAUDY, Roger. *Perspektivy člověka*. Překlad Milan Průcha. Vyd. 1. Praha: Nakladatelství politické literatury, 1965. s. 18.

⁷⁴ Tamtéž s. 404.

marxismus. Jedná se tedy o odcizení hospodářské, právní, filozofické a teologické. Totální člověk tedy žije „univerzálním“ životem, což Garaudy vysvětlil takto: „*V komunistické společnosti, jediné společnosti, kde osobitý a svobodný rozvoj individuí není frází, je tento vývoj podmínek právě souvislostí individuí: tato souvislost záleží jednak v ekonomických předpokladech, jednak v nutné solidárnosti svobodného vývoje všech, a konečně v univerzálním způsobu činného uplatnění individuí na základě existujících výrobních sil. Totální člověk dozná skutečného a konkrétního rozvoje v beztřídní společnosti, kdy se v něm už nebude projevovat rozpornost života jednotlivce a společnosti.*“⁷⁵

Být *totálním člověkem* znamená být marxistou, protože pouze skrze marxismus lze dosáhnout oné totality člověka. Jak již bylo řečeno, marxismus se od ostatních filozofií lišil tím, že byl *filozofií kritickou*, což je argument, který Garaudy neustále ve svém díle zmiňoval. *Kritická filozofie* je takovou filozofií, která neodděluje metodu od obsahu a míří k základům samotného poznání. *Kritická filozofie* tedy odkrývá základní úlohu *lidské praxe*, zatímco *předkritické filozofie* se vyznačovaly tím, že poznávaly dříve, než se uskutečnilo samo poznání. Můžeme si to představit jako naučit se řídit automobil, aniž bychom někdy v životě usedli za volant, tedy bez zkušenosti. „*Dominující myšlenkou veškeré kritické (nedogmatické) filozofie je, že lidská zkušenost tvoří celek. Pro dogmatismus je naopak příznačné, že odlučuje určitý aspekt celkové zkušenosti a chce vysvětlovat celek z jedné jeho části. Idealistická metafyzika například přisuzuje přednostní význam idejím a snaží se rekonstruovat svět jako tkáň iteligibilních vztahů.*“⁷⁶ Marxismus je tedy dle Garaudyho nadřazen ostatním filozofiím, protože pouze on je schopen vytvořit syntézu celé epochy, prostřednictvím dialektické metody. Například teologie je z tohoto hlediska pouze spekulativní filozofie dějin stejně jako klasická metafyzika. Metafyzika nebo scholastická teologie do sebe těžko implementují nové poznatky přírodních věd nebo kybernetiky, proto je Garaudy považoval za brzdy společenského vývoje. Zde vidíme i Marxův odklon od Hegela. Hegel byl přesvědčen, že filozofií (pojmoslovím) překonáváme fázi umění a náboženství, nicméně „*překonat*“ u Hegela neznámá „*odstranit*“ jako u Marxe, což se stalo velkou slabinou marxismu. Totální člověk vyhlásil válku dogmatismu, ale způsobil novou formu dogmatismu. Jde o podobný problém, jako když se Luther rozhodl reformovat římskokatolickou církev a místo reformace vznikly církve nové.

Nový dogmatismus v marxismu vzešel z Marxe, který inovativně rozebral pojem *praxe*, avšak úcta k materii přerostla v nekritickou úctu k výrobku. Historický materialismus se změnil

⁷⁵ GARAUDY, Roger. Karel Marx: filosof ekonom politik. Vydání 1. Praha: Mladá fronta, 1968. s. 70.

⁷⁶ Tamtéž s. 63.

v *náboženství hmoty*, což se už ve 20. století muselo jevit jako zásadní problém, neboť na tuto tematiku reagoval i Garaudy: „*Marxismus není spekulativní materialismus, který by se dogmaticky usídlil v bytí a chtěl vyhlášovat, čím o sobě a jednou provždy je, nebo být ve jménu spekulativní dialektiky hegelovského typu zákonodárcem v absolutnu. Vykládat marxistický materialismus a opomenout jako východisko praxi znamená vykládat jej nedialekticky a vrátit se k předmarxistickému dogmatickému pojetí filozofie.*“⁷⁷ Ovšem procesu zdogmatizování se marxismus nevyhnul, zejména když se tohoto odkazu chopil Lenin a později Stalin.

4.6. Kritika stalinismu a kapitalismu

Garaudy si během svého vývoje uvědomil, jak stalinismus poškodil *vědeckou* práci marxismu a o Stalinově schematickém díle *O dialektickém a historickém materialismu* prohlásil, že Stalin násilně odtrhl teorii od praxe. Prostřednictvím Stalina se stal materialismus dogmatickým a dialektika spekulativní.⁷⁸ Ve spise *Marxismus 20. století* si Garaudy uvědomil, že kult osobnosti neprospívá „*dějinám mas*“. „*Bojovali jsme proti absolutnímu zlu. Jak jsme neměli věřit, že věc, za kterou bojujeme, je absolutním dobrem? Takže jsme stalinský dogmatismus přijali s nadšením, i když nám nebyl vnucován.*“⁷⁹

Největším zlem, proti kterému marxismus bojoval, byl kapitalismus. Marx považoval soukromé vlastnictví (kapitál) za formu krádeže. Kapitál ve své podstatě není materiální věcí, nýbrž představuje společenský vztah, což znamená, že černocho je černocho, ale v určitých buržoazních společnostech může být černocho otrokem a tímto společenským vztahem se černocho mění na kapitál. Marxovu snahu přejít od kapitalismu k socialismu lze označit jako proces vyvlastnění vyvlastňovatelů. Ovšem jako každá revoluční kniha byl i Marxův *Kapitál* přijat chladně a francouzský překlad *Kapitálu* měl malé ohlasy u veřejnosti i na univerzitách až do roku 1929. Dokonce ani Hegel se moc nevyučoval a na francouzských univerzitách panovala neznalost dialektiky a materialismu, což byl pochopitelně problém, protože marxismus spočívá v propojení myšlenky socialismu s historickým a dialektickým materialismem.⁸⁰

Společenská nespravedlnost se stala pro Marxe nejpodstatnějším problémem, který byl třeba řešit proměnou materiálních podmínek, protože: „*Před kapitalismem lidé prodávali, co nepotřebovali, aby koupili, co potřebovali, v kapitalistické společnosti se začíná u nákupu toho, co člověk nepotřebuje, aby prodejem znovu získal hodnotu vloženou do nákupu a zvětšenou o*

⁷⁷ Tamtéž s. 73.

⁷⁸ GARAUDY, Roger. Perspektivy člověka. Překlad Milan Průcha. Vyd. 1. Praha: Nakladatelství politické literatury, 1965. s. 434.

⁷⁹ GARAUDY, Roger. *Marxismus 20. století*. Překlad Vladimír Mikeš. Vyd. 1. Praha: Svoboda, 1966. 181 s. 9.

⁸⁰ GARAUDY, Roger. Perspektivy člověka. Překlad Milan Průcha. Vyd. 1. Praha: Nakladatelství politické literatury, 1965. s. 236. – 238.

přebytek. ⁸¹ Přebytek či nadhodnotu získá kapitalista prodlužováním pracovní doby, dozorem či pokutovým systémem. Každá takováto nadhodnota je v kapitalistické společnosti výsledkem vykořisťování, a proto Garaudy zdůrazňuje, že: „*Marxismus je především přeměnou sociální praxe, a z toho důvodu je jeho skutečná účinnost při přeměně lidského údělu a samotného člověka nesouměřitelná se všemi ostatními filozofiemi.*“ ⁸²

Proto se stal marxismus jediným měřítkem světa jako celku, doslova změnil pravidla společnosti, což Garaudy samozřejmě propagoval. „*Nejdůležitější Marxovou zásluhou je to, že objevil zákon historického vývoje určitého společenského systému, tj. kapitalismu. Tím otevřel dělnické třídě perspektivu socialismu a poskytl jí prostředky k tomu, aby ve svém boji zvítězila.*“ ⁸³ Této perspektivy socialismu se následně chopil Lenin, který tvrdil, že zájmy žádné třídy nemohou převýšit zájmy společenského vývoje a proletariát se stal jedinou třídou, která byla v zájmu společenského vývoje. ⁸⁴

Marx tvrdil, že mírou bohatství už nebude pracovní doba, ale volný čas. ⁸⁵ Marx měl v tomto ohledu pravdu, mít více času pro sebe znamená větší autenticitu člověka, a tedy menší formu vykořisťování. Ovšem na otázku, co dělat s volným časem, Marx odpověď neznal. Je to otázka, na kterou nelze odpovědět pouze z hlediska materialismu. Dokonce i Garaudy si uvědomoval, že: „*Zbožní fetišismus za kapitalismu způsobil největší převrat v dějinách lidstva: věci vládnou lidem, kteří je vytvořili.*“ ⁸⁶ Co dělat se svým časem je ontologickou otázkou a teprve po osvobození od kapitalismu je třeba řešit nové otázky a nové problémy, což je vidět v této pasáži: „*Marxismus chce být pochopením i hnací silou činnosti, kterou člověk přeměňuje věci i sebe sama, kterou utváří své vlastní dějiny.*“ ⁸⁷ Ovšem už neříká, co se stane, až si lidé vlastní dějiny vytvoří. Pravděpodobně každá revoluce, která o něco usiluje, ví pouze intuitivně, o co skutečně usiluje. Ovšem otázka, co bude po proletářské revoluci a co bude člověk dělat v komunisticky zřízeném státu, je za hranicí myšlení Marxe i Garaudyho, který musel naopak udělat krok zpět a promyslet přínos marxismu po Stalinově selhání.

Garaudyho konceptualizace marxismu po odsouzení Stalinova kultu se razantně změnila. „*Všechno bylo shrnuto ve dvaceti zářivých stránkách, (Stalinův spis O dialektickém a*

⁸¹ GARAUDY, Roger. Karel Marx: filosof ekonom politik. Vydání 1. Praha: Mladá fronta, 1968. s. 146.

⁸² GARAUDY, Roger. Perspektivy člověka. Překlad Milan Průcha. Vyd. 1. Praha: Nakladatelství politické literatury, 1965. s. 355.

⁸³ Tamtéž s. 406.

⁸⁴ Tamtéž s. 346.

⁸⁵ GARAUDY, Roger. Karel Marx: filosof ekonom politik. Vydání 1. Praha: Mladá fronta, 1968. s. 102.

⁸⁶ Tamtéž s. 120.

⁸⁷ GARAUDY, Roger. Marxismus 20. století. Překlad Vladimír Mikeš. Vyd. 1. Praha: Svoboda, 1966. s. 30.

historickém materialismu) údajně obsahující veškerou filozofickou moudrost. Pokud vládne takové pojetí, nemáme před sebou marxistickou filozofii, nýbrž jakousi scholastiku, která chce od biologie přes zemědělství a chemii až k estetice odpovídat na všechny otázky, aniž by znala jejich podstatu. Úspěchů nebylo dosaženo díky této teologii, nýbrž navzdory jí... Marxismus byl na čtvrt století nahrazen dogmatickým a teologickým světovým názorem, dogmatickou a teologickou koncepcí poznání, což nás přišlo velmi draho. Stálo nás to miliony lidských životů. Inkvizice je dcerou dogmatismu... Dostali jsme se tak daleko, že jsme přestali rozlišovat nezbytné násilí, jímž se odpovídá na násilí páchaném nepřitelem, od slepého násilí vůči vlastním lidem a vlastním myšlenkám. Věda se stala záležitostí kázně, místo aby se kázeň stala záležitostí vědy.⁸⁸ Zde je třeba ocenit, že po odsouzení Stalinova kultu si Garaudy uvědomil nesnáze marxismu, která vznikla z pokřiveného vztahu teorie a praxe, o čemž hovořil také Sartre, než se marxismus zbyrokratizoval. Dokonce zde Garaudy přiznal onen teologický potenciál marxismu, o kterém bylo psáno v kapitole věnované kritice náboženství, avšak o radikálním přehodnocení marxismu Garaudy neuvažoval, pouze apeloval na rehabilitaci Marxova učení. „Zavrhneme-li Stalinovo dogma, neznamená to revizi marxismu, nýbrž naopak obrodu jeho vědeckého ducha, jak jej chápal Marx.“⁸⁹

Garaudy explicitně odvolal formu marxismu, kterou zastával ve své knize *Materialistická teorie poznání*, jež byla prosáklá stalinismem a Garaudy ji zakázal znovu vydávat. Pokud se na Garaudyho knihu *Marxismus 20. století* podíváme jeho starší optikou, mohla by se také jevit jako forma revizionismu, protože hlásá návrat k základní inspiraci Marxem, ale odmítá vývoj, kterým se marxismus ubíral. Odsouzení Stalina mělo dva zásadní dopady na marxismus. První dopad se projevil v nedůvěře k marxismu. Marxismus upadl v nemilost u veřejnosti a intelektuálové začali inklinovat spíše ke strukturalismu. Druhým dopadem byl vývoj marxismu prostřednictvím neomarxismu, který čerpá z marxistické kritické teorie, ale systémovost marxismu odmítá.

Ovšem Garaudy neinklinoval ke strukturalismu a stále zastával jistou formu marxismu, která by měla řešit problémy 20. století.

1. Rozvoj vědy a techniky
2. Výstavba socialistické společnosti
3. Dekolonizace Asie a Afriky⁹⁰

⁸⁸ Tamtéž s. 9. – 12.

⁸⁹ GARAUDY, Roger. Karel Marx: filosof ekonom politik. Vydání 1. Praha: Mladá fronta, 1968. s. 68.

⁹⁰ GARAUDY, Roger. Marxismus 20. století. Překlad Vladimír Mikeš. Vyd. 1. Praha: Svoboda, 1966. s. 15.

Zde Garaudy stále věřil v budoucnost západní kultury. „Potřebu „aggiornamenta“ – modernizace – nepocítují pouze katolíci. Je to všeobecný jev.“⁹¹ Aggiornamento bylo mottem II. vatikánského koncilu, které představovalo moderní sebereflexi církve. Obdobnou moderní sebereflexi by měl dle Garaudyho učinit i komunistický režim. Avšak nestalo se tak, komunismus padl a Garaudy ve svém intelektuálním vývoji konvertoval k islámu, v jehož duchu oživoval význam víry ve společnosti, což je v celku pochopitelné, protože islám je stále velmi teokratickým náboženstvím. Ovšem než Garaudy učinil tento radikální obrat, snažil se marxismus očistit od negativního nánosu marxismu-leninismu a usiloval o dialog s křesťany. Avšak než se dostaneme k samotnému dialogu mezi Garaudym z pozice marxismu a křesťany, bude třeba objasnit marxistickou morálku a zejména dialektiku přírody, kterou marxismus „zvědečtil“.

4.7. Problematika morálky perspektivou marxismu a křesťanství

Garaudy hovořil o člověku jako o takzvaném *totálním člověku*. Jaká je ale morálka totálního člověka? Již z předchozího výkladu totálního člověka lze snadno odvodit, že marxistická morálka musí být ryze lidská. To znamená, že marxistická morálka není teleologická, idealistická ani subjektivní, a především ji negarantuje žádný Bůh. Marxistická morálka je založena na společenské smlouvě, která představuje soustavu společenských pravidel, jejichž zákonodárcem je člověk, což podrobněji rozvádí i Garaudy. „Morálka je pro nás zprvu souborem zákonů upravujících naše počínání. Každý člověk má morálku, která mu byla vštípena zvnějšku, výchovou. Soubor těchto pravidel tvoří jakýsi scénář, ve kterém je nám přisouzena určitá role: zbývá jen obléci kostým a hrát. Patřím od dětství k určitému náboženství, vlasti, třídě, rodině, tradici atd. Jak tedy člověk přechází od této morálky „konstituované“ k morálce „konstituující“? Od přijetí společenského donucení k vědomí osobní odpovědnosti? Opodstatnění morálky nemá zprvu podobu problému. Je nám vnucováno formou mýtu, informativním vyprávěním nebo zjevením, zásahem transcendentna.“⁹² Marxistická morálka vychází z praxe, a nikoliv z teorie či tradovaných mýtů. Mýty bylo třeba naopak překonat, přičemž slovo mýtus zde zahrnuje i křesťanskou morálku. „Marxismus mohl vzniknout a upustit od předchozích utopií teprve tehdy, když se dělnická třída osvědčila jako autonomní historická síla.“⁹³ Proletariát se tedy stal autonomní historickou silou, a tedy i garantem morálky. Autonomii nelze vyvodit z třídního postavení jedince. Z hlediska třídního

⁹¹ Tamtéž s. 15.

⁹² Tamtéž s. 66. – 67.

⁹³ GARAUDY, Roger. Realismus bez břehů: Picasso, Saint-John Perse, Kafka. Vyd. 1. Praha: Československý spisovatel, 1964. s. 159.

postavení byl Marx malý buržoazní a Engels velký buržoazní, ovšem jejich názor na dělnickou třídu nebyl názorem jejich třídy.

Základní problém marxistické morálky ze strany křesťanství spočívá v tom, že morálka je v marxismu odvozenou nadstavbou materiální základny. Člověk nejdříve prostřednictvím práce vytváří své dějiny a teprve tehdy lze formulovat nějaký morální zákon společnosti. Výstižně to popsal Garaudy slovy: „*Práce je tvůrčí akt, který sice nevytváří přírodu, avšak vytváří člověka a jeho dějiny ve srážce člověka s přírodou.*“⁹⁴ Nejdříve je tedy člověk a příroda, kterou člověk opracovává, a teprve potom lze hovořit o nějaké morálce, charakterizující člověka. Morálka je v marxismu sekundární, a nikoliv esenciální, což podtrhuje i výrok Engelse: „*Život je způsob existence bilkovin.*“⁹⁵ Charakter osobnosti je pouze otázkou chemie a člověk je tedy pasivním objektem přírodní determinace. Engelsova charakteristika života je nejpřísnějším materialistickým redukcionismem. Takováto přísná forma materialismu je teorií zániku lidské osobnosti.

Morálka v marxismu vychází především z výrobních vztahů člověka, což znamená, že marxismus vyrábí lidská práva podle ideologických šablon. Tyto ideologické šablony jsou díky svému materiálnímu původu skutečnou rakovinou ducha a tato nemoc vedla k relativizování mravního řádu. Marxistická morálka je tedy autonomní (vychází z člověka), ale je až druhotnou.

Z hlediska křesťanství je marxistické pojetí morálky problematické z několika důvodů. Marxismus neuznává morálku založenou na Božím zjevení, tudíž neuznává ani teleologii a neměnný mravní zákon. Naopak považuje morálku za sociální konstrukt lidí, zatímco křesťanská morálka je heteronomní. Otázka morálky je v křesťanství stěžejní. Některá náboženství jsou spíše epistemologická a zaměřují se více na výklad světa, ale křesťanství je především náboženství etické. Křesťanství je náboženstvím lásky a láska je vtaž člověka k Bohu a člověka k člověku. Vrchol etična v křesťanství je dosažen Božím zjevením, tedy v Kristu a jeho *kenósis*. *Kenóse* představuje nejvyšší formu lásky až za hranici sebezmaření, kterou Kristus stvrdil svou smrtí na kříži. Avšak Kristus nepodal ucelenou podobu etiky (alespoň na základě evangelia). Nejetičtější částí evangelií je Ježíšovo horské kázání, nicméně svým vykupitelským činem nám dal jasně najevo, že etično spočívá právě v Kristu a pouze s Kristem lze dosáhnout Božího království. Tohoto odkazu se chopil zejména sv. Pavel, kterého

⁹⁴ GARAUDY, Roger. *Marxismus 20. století*. Překlad Vladimír Mikeš. Vyd. 1. Praha: Svoboda, 1966. s. 106.

⁹⁵ GARAUDY, Roger. *Perspektivy člověka*. Překlad Milan Průcha. Vyd. 1. Praha: Nakladatelství politické literatury, 1965. 461 s.

Ize považovat za úplně prvního morálního teologa. Pavel si uvědomil, že kdyby bylo možné dosáhnout spásy pouze prostřednictvím etických zásad společenské smlouvy, Kristova oběť na kříži by byla zbytečná. V tomto ohledu je marxismus na úrovni morálky neslučitelný s křesťanstvím, protože marxistický „*totální člověk*“ nepodléhá Nové smlouvě, neuznává příchod Mesiáše a neuvažuje ani o životě mimo tento svět. Dle Garaudyho se jedná o formu mýtu, který se předává z generace na generaci. Marxisté vycházejí výhradně z materialismu a odmítají rozměr transcendence s výjimkou transcendence budoucnosti.

Garaudy se snažil vést dialog zejména s katolíky, a proto by bylo vhodné alespoň krátce představit pohled Tomáše Akvinského. Tomáš Akvinský se stal nejvýznamnějším církevním otcem a tomismus byl i ve 20. století dominantním paradigmatem katolické církve. Z hlediska morálky je zásadní Tomášova koncepce přirozeného zákona. Tomáš hovořil o zákoně věčném, přirozeném a pozitivním. Věčný zákon představuje plán Boží moudrosti. Ke křesťanskému Bohu se váží přívlastky věčný, dokonalý..., a proto musí být i Jeho plán věčný a dokonalý. Přirozený zákon představuje rozumovou účast člověka na věčném zákoně. Dle Tomáše nemůže být rozum v protikladu s vírou v Boha, protože rozum je darem od Boha, a tudíž se nemůže s vírou vylučovat. Nakonec Tomáš hovoří o pozitivním zákonu, což je v podstatě světský zákon, kteří vydávají ti, kdo pečují o nějakou společnost, což může být například i morálka komunistů.

Koncepce přirozeného zákona vychází z etické reflexe řecké klasické filosofie, především z Aristotela, jehož dílo Tomáš velice dobře znal. Přirozený zákon je podle Tomáše poznatelný pouhým rozumem, tedy nezávisle na Zjevení, což znamená, že je poznatelný i pro člověka, který nepřijímá křesťanskou víru. Základ této racionální poznatelnosti přirozeného zákona je založen na tom, že do stvoření Bůh zainteresoval jistou "*teleologickou strukturu*", kterou lze chápat jako objektivně daný cíl, který má být naplněn. Člověk jakožto Bohem učiněný tvor je schopen prostřednictvím rozumu na této teleologické struktuře participovat.

„Jestliže se něco v něčem nachází na způsob participace, je nutné, aby to v něm bylo zapříčiněno tím, čemu to náleží esenciálně.“⁹⁶ Míra participace na teleologické struktuře (přirozeném zákoně) určuje úroveň dokonalosti participujícího jsoucná a člověk má prostřednictvím rozumu v tomto ohledu privilegované místo. Teorie přirozeného zákona má ovšem svůj teologický předpoklad v tom, že Bůh jakožto Stvořitel je Tím, kdo tuto

⁹⁶ TOMÁŠ AKVINSKÝ. *O stvoření: výběr otázek z Teologické sumy*. Překlad Tomáš Machula. Vyd. 1. Praha: Krystal OP, 2008. ISBN 978-80-87183-03-8. s. 12.

teleologickou strukturu do stvoření vložil.⁹⁷ Naplnit tento předem stanovený účel je nejvyšším „dobrem“, o které je třeba usilovat, což Tomáš dokládá zde: „Každý činitel sleduje nějaký cíl, protože jinak by bylo pouze věcí náhody, zda z působení činitele vzejde spíše toto než tamto. Prvnímu činiteli, který je pouze jednající, však nepřísluší jednat za účelem dosažení nějakého cíle. Chce pouze sdílet svou dokonalost, kterou je dobro. A všichni tvorové, se snaží dosáhnout své dokonalosti, kterou je podobnost s božskou dokonalostí a dobrem. Božské dobro je tedy cílem všech věcí.“⁹⁸ Dle Tomáše jsme tedy na základě rozumu schopni zkoumat „účelnost“, kterou do světa vložil Bůh. Z toho nutně vyplývá, že mravně dobré jednání je takové, které je v souladu s onou teleologickou strukturou, na které participuje lidský rozum. Tento mravní teocentrismus je výstižně popsán v následující pasáži: „Bůh je první vzorovou příčinou všech věcí. K objasnění tohoto tvrzení je třeba zvážit skutečnost, že vzor je pro vznik nějaké věci nutný proto, aby účinek nabyl určité formy. Řemeslník dává materii určitou formu s ohledem na vzor, který nahlíží buď jako něco vnějšího, nebo jako něco vnitřního se své mysli. Je tedy zjevné, že to, co vzniká, přirozeně sleduje určité formy.“⁹⁹ Takto pojaté zdůvodnění morálky je z hlediska marxismu nemyslitelné a tomismus se stal opakovaně středem Garaudyho kritiky Tradice.

U Marxe se mravní volba odvíjí ze společenské a politické situace, což znamená, že etika jako teorie morálky se překrývá se sociálními a politickými teoriemi. Mravně dobré jednání je tedy takové, které od člověka očekává společnost, což znamená, že konkrétní rozhodnutí je výsledkem sociální teorie. Takovýto přístup má nakročen k etickému relativismu, protože mravní jednání vycházející ze sociálního učení je platné pouze pro země, ve kterých panuje komunistický režim. Neměnný morální zákon, který představuje například křesťanství, není s marxismem slučitelný nejenom kvůli inherentní teleologii a Božské a církevní autoritě, nýbrž také proto, že Marx uvažoval o morálce z hlediska trvalého procesu změny ve společnosti a postavení člověka odvozoval z přírody. Člověk byl v marxismu považován za dynamický subjekt, který se nestále formoval ke svému naplnění, tedy ke konceptu *totálního člověka*.

Pokud se zamyslíme nad problémem morálky z hlediska křesťanství a marxismu, má tento problém blízko k Nietzscheho teorii morálky *pána a otroka*, o které hovořil ve své knize *Genealogie morálky*. Nietzsche považoval křesťanskou morálku za morálku otroka, která se

⁹⁷ Toto pojetí přirozeného zákona není obecné, vztahuje se ke sv. Tomášovi. Například u Aristotela, z něhož Tomáš vychází, stvoření není. Vzhledem k tématu by však bylo vhodné přidržovat se tomistického výkladu přirozeného zákona, protože tomismus byl zásadním paradigmatem v katolické teologii 20. století a Garaudy tomismus a scholastickou tradici v teologii ostře kritizoval.

⁹⁸ Tamtéž s. 17.

⁹⁹ Tamtéž s. 16.

vyznačuje soucitem, pokorou a především askezí, se kterou padá právo na lidské bytí. „*Asketický život je vnitřním rozporem: panuje tu resentment, jaký nemá obdoby, resentment nenasyceného instinktu vůle k moci, dochází tu k pokusu využít sílu k uzavření zdrojů síly... požitky se hledá ve znetvoření, chřadnutí, bolesti, v nehodách, hnusu, v záměrné újmě, v popření vlastního já, v mrskačství, sebeoběti... stojíme tu před rozpolceností, která se svým utrpením kochá.*“¹⁰⁰ U Nietzscheho je morálka otroka velmi úzce spjata s křesťanstvím, kterou v tomto ohledu velmi kritizoval. Například askezi u světců považoval za: „*záminku pro jejich spánek.*“¹⁰¹ Naopak morálka pána se vyznačuje dynamickým rozvojem sebe sama. Tyto hodnotové protiklady dle Nietzscheho vzešly z „*kněžské aristokracie*“, což kritizoval také Garaudy. „*Celé lidstvo trpí ještě nyní důsledky naivity kněžského léčení.*“¹⁰² Křesťanskou morálku Nietzsche považoval za formu diety, neboť nesobecké jednání se stalo dobré pouze „*ze zvyku*“, což se snažil zdiskreditovat. „*Tuto pýchu je třeba pokořit, toto hodnocení znehodnotit.*“¹⁰³ Morálka otroků se zhojí jen „*imaginární pomstou*“, zatímco vznešená morálka pánů vyrůstá z „*triumfujícího přitakání sobě samému*“¹⁰⁴. „*Byli to naopak dobří sami, tj. vznešení, mocní, výše postavení a vysoce smýšlející, kdo sebe sami a své konání pocíťovali a určovali jako dobré, totiž jako prvořadé, v protikladu ke všemu nízkému, nízce smýšlejícímu, sprostému a davovému.*“¹⁰⁵ Morálka pána vede k celkovému pokroku lidstva, což je ekvivalentem totálního člověka. Ideál askeze, který je prezentován křesťanskou morálkou, je těžko slučitelný s morálkou totálního člověka, která se snaží překonat hranice lidské tvůrčí síly a rozumu. Sám Nietzsche považoval asketické ideály křesťanství za nepřátele života, které zamořují život státu. Židovsko-křesťanská tradice především zaplňuje prázdnotu a bezvýznamnost světa, což lidem poskytuje útěchu a této prázdnoty se chopili komunisté, kteří se snažili prázdnotu života naplnit budováním socialistického státu, který by měl lidem pomoci od utrpení. Teprve sesazením Boha a židovsko-křesťanské tradice se uvolnilo místo, které bylo možné nahradit, což vyjádřil Marx svou kritikou náboženství, když se snažil náboženské iluzorní štěstí nahradit štěstím *skutečným*. Náboženství se tedy jeví jako překážka, která brzdí probíhající změny ve společnosti. V tomto ohledu lze spatřit jistou podobnost mezi marxistickou kritikou náboženské morálky a tou Nietzscheho. Rozdíl však spočívá v tom, že Nietzsche usiloval o překonání této staré tradice prostřednictvím individualismu, který

¹⁰⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogie morálky: polemika*. Překlad Věra Koubová. Vydání druhé, opravené, v nakladatelství OIKOYMENH první. Praha: OIKOYMENH, 2019. ISBN 978-80-7298-369-8. s. 104. – 105.

¹⁰¹ Tamtéž s. 84.

¹⁰² Tamtéž s. 23.

¹⁰³ Tamtéž s. 17.

¹⁰⁴ Tamtéž s. 27.

¹⁰⁵ Tamtéž s. 18.

zosobňuje *nadčlověk*, zatímco Marx usiloval o překonání prostřednictvím kolektivistické změny třídního uspořádání. Nietzscheho koncept *nadčlověka* je záležitostí jedinců, zatímco marxistický *totální člověk* je společenským konceptem a ideálem komunistické společnosti.

Jak již bylo naznačeno, dalším problémem marxistické a křesťanské morálky je problém autonomie a heteronomie. Jde o problém, který má své základy už v klasické německé filozofii, ze které marxismus vychází. Zásadní zlom představuje Kant, podle něhož si každý člověk jako rozumová bytost klade mravní zákon *sám*, což znamená, že v mravní oblasti je člověk sám sobě zákonodárcem. Podle Kanta spočívá mravní zákon v čistém praktickém rozumu, kterým disponují všichni lidé, a proto jsou rozumové zákony závazné pro všechny. „*Protože nám totiž mravnost slouží jako zákon pouze jakožto rozumným bytostem, musí platit i pro všechny rozumné bytosti, a protože musí být odvozena pouze z vlastnosti svobody, musí být také svoboda dokázána jako vlastnost vůle všech rozumných bytostí a nestačí ji prokázat z nějakých domnělých zkušeností o lidské přirozenosti, nýbrž musíme ji dokázat jako činnost rozumných a vůlí obdařených bytostí vůbec... Není možné myslet rozum, který by se spolu se svým vlastním vědomím nechal ve svém souznění řídit odněkud zvenčí, neboť pak by subjekt nepřisuzoval určení své soudnosti svému rozumu, nýbrž nějakému podnětu. Rozum musí sám sebe chápat jako původce svých principů, který je nezávislý na cizích vlivech.*“¹⁰⁶ Oproti tomu u Tomáše není přirozený zákon produktem lidské racionality člověka, respektive rozumu. Podle Tomáše se pouze rozumem *"účastníme"* na Božském věčném zákoně, který má původ v Bohu a nikoli v člověku. Člověk jednající podle přirozeného zákona v Tomášově smyslu je tedy dle Kantovy terminologie mravně „*heteronomní*“, což znamená, že člověk není v mravní oblasti „*zákonodárcem*“. Kantův čistý praktický rozum je v oblasti mravní aktivní a tvořivý, zatímco rozum v podání Tomáše je vzhledem k předmětu poznání receptivní. Z úryvku je patrné, že člověk nejedná pod vůlí Boží, nýbrž pod ideou svobody, která je součástí praktického rozumu, tedy rozumu, který je *vůči svým objektům kauzalitou*. Kantova teorie čistého praktického rozumu má tedy znatelně blízko k marxistickému konceptu totálního člověka, kde je lidský rozum nejvyšším měřítkem veškerého poznání.

Marxistická etika je výlučně *vnitrosvětskou* veličinou, která má vlastní zákonitosti, tzn. autonomii. V marxismu si člověk stanovuje etické normy sám, nezávisle na jakémkoliv náboženství, což ovšem neznamená, že jde automaticky o rozpor s náboženskou morálkou.

¹⁰⁶ KANT, Immanuel, BARABAS, Marina, ed. a KOUBA, Pavel, ed. *Základy metafyziky mravů*. Překlad Ladislav Menzel. Vyd. 3., opr. Praha: OIKOYMENH, 2014. ISBN 978-80-7298-501-2. s. 66. – 67.

Například i Kant, jakožto zastávce autonomní morálky byl zbožným člověkem. Ovšem marxismus je k náboženským autoritám útočný, a proto jde o zásadní problém ohledně dialogu mezi marxisty a křesťany. Mezi hlavní křesťanské (katolické) autority patří Písmo svaté, Tradice a vnuknutí Ducha svatého. Jedná se tedy o autoritu, která udává etické normy zvnějšku. Z hlediska katolické církve můžeme uvést například *Katechismus katolické církve*, který mimo jiné obsahuje i rady pro život v Kristu, tedy soubor morálních zásad. Taktéž *Kodex kanonického práva* je mravně závazný. Tyto spisy dokládají heteronomii křesťanské morálky, avšak zároveň je křesťanská morálka také teonomní, jelikož vychází ze základního chápání Boha, aniž by vycházela z učení konkrétní církve. Teonomní aspekt křesťanské morálky je vidět především v koncepci přirozeného zákona, který vychází z předkřesťanské filozofie Aristotela.¹⁰⁷

Problém etiky křesťanství a etiky marxismu lze přirovnat k teorii „*dvou království*“, o které psal Martin Luther ve spise *Světská autorita*. Nelze však tvrdit, že komunismus je zřízením, které vytvořil Bůh jako formu vlády pro nevěřící. Dvě království tedy Božské a světské mohou existovat pouze tehdy, pokud světské království nepotírá království Božské a pokud světské království přináší mír. Ovšem komunismus nesplnil ani jednu z těchto podmínek. K Božské autoritě byl útočný a neuznával teonomní ani heteronomní morálku křesťanů. Naopak budoval jistý „*Katechismus nových myšlenek*“, jako to činil zmiňovaný David Strauss. Navíc proletářská revoluce vedla k násilí a krveprolití mnoha lidí. Problém morálky je tedy jedním z hlavních problémů, který by měl být řešen v oblasti dialogu marxistů a křesťanů. Dalším problémem, kterému je třeba věnovat pozornost je dialektika přírody, která nahradila teleologickou strukturu ve světě.

5. Dialektický materialismus a Dialektika přírody Friedricha Engelse

Dialektika byla marxisty pokládána za vrchol pravdivého a vědeckého poznání světa. Jejím cílem bylo popsat veškeré procesy, které se v něm odehrávají. Ovšem později se z ní stala spíše ideologie marxistů, a proto se nyní zaměříme na onu *dokazatelnost* dialektiky přírody, kterou Garaudy považoval za nezpochybnitelnou. Avšak než se dostaneme ke Garaudymu a jeho pojetí dialektického materialismu, zastavme se nejdříve u *Dialektiky přírody* Friedricha Engelse, ze které Garaudy vycházel. Engels představuje základ dialektického materialismu, a proto si jeho pojetí dialektiky přírody alespoň ve stručnosti představíme, jelikož se jedná o velice náročnou

¹⁰⁷ Opět je vhodné zdůraznit, že teonomní aspekt etiky založené na přirozeném zákoně je nutný pouze v pojetí sv. Tomáše. Také je třeba zmínit, že teonomní normy nejsou pouze právně pozitivistické, nýbrž jsou zainteresovány přímo v lidské přirozenosti. Na rozdíl od marxistické etiky založené na společenské smlouvě nejsou v křesťanské etice kontrasty mezi vnější a vnitřní morálkou tolik vyostřené.

a problematickou část marxismu. Engelsův spis *Dialektika přírody* usiluje především o nárys syntézy přírodních věd, jejichž poznatky se Engels snažil propojit s Marxovým pojetím dějin. Cílem této kapitoly však není prokázat neplatnost dialektiky přírody. Primárním cílem je odhalit fungování dialektiky přírody a poukázat na problematiku dialektiky přírody ve vztahu ke křesťanství. Dialektika přírody je jednou z hlavních částí marxismu, který je tvořen: historickým a dialektickým materialismem, politickou ekonomikou a nakonec vědeckým komunismem.

Nejdříve si tedy shrneme Engelsovy základní principy dialektiky přírody.

Hlavní ideje dialektiky přírody jsou:

1. Nerozlučnost hmoty a pohybu (pohyb jako forma bytí)
2. Kvalitativně různé formy pohybu a různé vědy, které se jimi zabývají (fyzika – chemie)
3. Dialektický přechod od jedné formy pohybu k druhé¹⁰⁸

Dialektika přírody představuje protiklad k tradiční metafyzice, přestože sama nebyla schopná se úplně od metafyziky osvobodit. Dialektika přírody je do jisté míry výsledkem materiálního obrácení Hegelovy idealistické dialektiky. Stručně řečeno je Engelsova dialektika přírody materialistickou dialektikou světa, která má být zbavena jakékoliv formy mysticismu. Ovšem míra spekulace nad dialektikou přírody je relativně velká, jelikož Engelsova *Dialektika přírody* není uceleným dílem a Lenin ji ani neznal. Spis *Dialektika přírody* Engels nestihl dokončit a byl kompletně zveřejněn až po Leninově smrti. Do SSSR se kniha dostala až v roce 1925, nicméně vydání bylo neuspokojivé.¹⁰⁹ Pozoruhodné je, že Leninovy myšlenky se s myšlenkami Engelse v mnohém ztotožňovaly. Avšak podobnost mezi intelektuálními závěry Engelse a Lenina byla do značné míry způsobena tím, že ke světu přistupovali ze stejné pozice, tedy z pozice materialisty-dialektika. Nicméně je třeba také podotknout, že vývoj dialektického materialismu je sám o sobě velmi kostrbatý. Lenin navazoval na Engelsovu *Dialektiku přírody* knihou *Materialismus a empiriokriticismus*.¹¹⁰ Avšak Engelsova *Dialektika přírody* nebyla kompletně ucelená a Lenin neměl příležitost tuto knihu studovat. Základ dialektického materialismu byl tedy velmi nejednoznačný a tohoto odkazu se chopil Stalin a jeho dvorní ideologové ve spise *O dialektickém a historickém materialismu*. Ovšem jak již bylo řečeno,

¹⁰⁸ ENGELS, Friedrich. *Dialektika přírody*. 1., autoris. vyd. Praha: Svoboda, 1950. s. 5.

¹⁰⁹ Tamtéž s. 7.

¹¹⁰ Lenin navazoval na Engelsovu *Dialektiku přírody*, ale jeho knihu *Dialektika přírody* neměl možnost prostudovat v celku, v jakém ji známe dnes. V Rusku vyšlo pouze pár nekvalitně přeložených úryvků. Engels ovšem *Dialektiku přírody* nikdy nedokončil i současná podoba knihy je pouze pracovní verzí.

Stalin historický a dialektický materialismus v tomto spise velmi zdogmatizoval a schematizoval, na což později upozornil Garaudy.

Pro nás je však zásadní Engelsova *Dialektika přírody*. Již samotná předmluva knihy je podstatná. „Engels přistupuje k přírodě jako materialista-dialektik a zobrazuje ji jako jednotný nekonečný celek, jako historický proces vývoje hmoty.“¹¹¹ Tato pasáž velice dobře dokládá hypotézu, že Engels nacházel v přírodě to, co tam chtěl najít, jelikož se k přírodě nestavěl nezaujatě, nýbrž z perspektivy materialisty-dialektika. Totéž potvrdil i Engels, protože přiznal že: „dialektického nazírání na přírodu lze snadněji dosáhnout, přistupujeme-li k dialektickému rázu přírodovědeckých fakt se znalostí zákonů dialektického myšlení.“¹¹² Engels tedy nepřímou připouští svízel Fichtovy teorie jáství tím, že Engels nejdříve našel dialektiku v sobě (v myšlení) a následně touto dialektikou vnesl pořádek do *Ne-Já* (do přírody). Engels tedy vnášel dialektiku do přírody skrze svůj přístup materialisty-dialektika (*Já*). V tomto případě jde o ono nevědomé dědictví „teologie“ německých idealistů, ačkoliv by žádný marxista nepřistoupil na to, že dialektika přírody je vědou, jenž spočívá v teologii. Podobnost s teologií tkví zejména v tom, že dialektika je vědou o spojitostech, o spojitosti teorie a praxe. Nicméně tuto spojitost nelze vždy empiricky dokázat, což v případě teologie problém není, avšak dialektika přírody staví na empiricky dokazatelné spojitosti teorie a praxe.

Tato nedokazatelná souvztažnost spočívá také v tom, že Marx byl inspirován řeckými atomisty, kteří zastávali názor, že příroda je tvořena nejnepatrnějšími částicemi až po mohutná tělesa. Marx byl velkým znalcem řeckých atomistů, díky čemuž získal i svůj doktorát z filozofie svou prací o rozdílu Démokritovy a Epikúrovy přírodní filozofie. Marxismus řeckou intuici nahradil „vědeckou dialektikou“ a empirismem, čímž se prosadil názor o dialektických dějinách přírody, což je klíčová teze Engelsovy *Dialektiky přírody*. „Země jako celek, nýbrž také její nynější povrch a na něm žijící rostliny a zvířata mají své dějiny v čase.“¹¹³ O vývoji přírody nelze pochybovat, otázkou však je, zda je tento vývoj skutečně dialektický a jestli lze hovořit o vývoji přírody jako dějinách přírody. Podle Engelse: „S člověkem vstupujeme do dějin. Také zvířata mají dějiny – dějiny svého původu a postupného vývoje až k nynějšímu stavu. Hrají však v těchto dějinách trpnou úlohu, a pokud se jich sama účastní, děje se tak, aniž to vědí nebo chtějí.“¹¹⁴ Engels tedy popisuje jisté splnutí mezi dialektickým materialismem přírody a historickým

¹¹¹ Tamtéž s. 8.

¹¹² Tamtéž s. 10. – 11.

¹¹³ Tamtéž s. 26.

¹¹⁴ Tamtéž s. 32.

materialismem lidských dějin, přičemž trpnou úlohu v tomto vývoji hrají i lidé ve smyslu jednotlivců, kteří jsou podřízeni zákonům dialektiky, aniž by to věděli nebo chtěli.

Formulovat dialektický vývoj přírody bylo pro marxisty stěžejní, aby se mohl historický materialismus etablovat jako vědecká a správná metoda, což dokládá i Engels: „*Zákony dialektiky jsou odvozeny z dějin přírody.*“¹¹⁵ Z toho vyplývá, že bylo třeba legitimizovat dialektiku přírody jako vědecký fakt, aby se marxismus vyhnul nařčení z idealistické ideologie. Avšak tím, že se marxismus nedokázal zcela zbavit Fichtova idealismu, prezentuje se dialektika přírody spíše jako zákon myšlení, tedy jako projekce vědomí do přírody. Ovšem marxisté byli přesvědčeni o dialektickém pohybu nezávisle na dialektickém myšlení. Bohužel, jak později uznal i Garaudy, marxismus se v pozdějším vývoji smrštil do krátkozraké ideologie, která tvrdila: nesnažte se klást otázky, nepochybujte, „*věřte nám*“.

Nicméně Engels vynaložil opravdu velké úsilí k tomu, aby byla dialektika přírody objektivně zdůvodnitelná, což můžeme spatřit již v jeho prvním bodě, který se týkal jednoty pohybu a hmoty. „*Pohyb v nejobecnějším slova smyslu, tj. chápaný jako způsob existence hmoty, jako neoddělitelný atribut hmoty, zahrnuje všechny změny a procesy probíhající ve vesmíru, od pouhého přemístění až po myšlení... Hmota je nemyslitelná bez pohybu. A jestliže dále považujeme hmotu za něco daného, co právě tak nelze stvořit, jako to nelze zničit, plyne z toho, že také pohyb je nestvořitelný a nezničitelný.*“¹¹⁶

Toto je velice podstatná pasáž, jelikož Engels považoval dialektiku přírody a pohyb s ní spjatý za nestvořený, což popírá Boha jako prvotního hybatele. Teologie už nemá v takto pojatém světě opodstatnění, protože ji nahradily přírodní vědy (fyzika, biologie a zejména chemie), jenž popisují „*formy nestvořeného pohybu*“. Není zde tedy Bůh, nýbrž pohyb, který vychází z praxe přírody a stává se hnacím motorem lidských dějin. Tímto neustálým a nestvořeným pohybem se ale marxistický ráj na zemi (sekulární eschatologie) stává nedosažitelným. Problém tkví v tom, že marxismus nerozumí pojům jako je: *bezčasí, věčnost* nebo *blaženost*, protože tyto pojmy nejsou odvozeny z přírody. Příroda ani přírodní vědy tyto pojmy neznají, znají pouze neustálý pohyb, který je odvozen z přírody či fungování vesmíru, což dokazuje i následující Engelsova pasáž. „*Kdyby zítra Slunce vychladlo, zůstala by přitažlivost na Zemi za jinak stejných podmínek nezměněna. Kámen o váze 100 kg by opět vážil, ať by ležel kdekoliv, 100 kg jako předtím. Ale pohyb, jak mas, tak i molekul a atomů, by podle našich představ absolutně*

¹¹⁵ Tamtéž s. 54.

¹¹⁶ Tamtéž s. 60. – 61.

ustal. Za všechen aktivní pohyb děkujeme přívodu odpuzování ze Slunce. ¹¹⁷ Zde opět vidíme, že Bůh není garantem pohybu, protože veškerý pohyb dle Engelse není nestvořený, nýbrž pouze odvozený od Slunce.

Pokud si tento Engelsův scientismus rozebere, zjistíme, že kdyby Slunce uhaslo, neznamena to automaticky zastavení veškerého pohybu na Zemi. S určitostí můžeme říct, že kdyby bylo Slunce vychladlé dostatečně dlouho (řádově několik milionů až miliard let) Země by zamrzla a většina pohybů by skutečně ustala, ale stále by to byla *pouhá* většina pohybu. Veškerý pohyb ustát nemůže, popírá to třetí termodynamický zákon, který popisuje chování látek za stavu absolutní nuly, což je pouze hypotetický stav, ve kterém by se zastavil veškerý pohyb částic. Avšak na naší Zemi existují i látky, které nejsou závislé pouze na vnější teplotě, a proto nelze pohyb jejich částic zcela zastavit snížením teploty na stav absolutní nuly. Pohyb částic tedy není vždy ve vztahu k teplotě lineární, což dokazuje i obíhání Země kolem Slunce, které by neustalo, ani kdyby Slunce vyhaslo. Pravděpodobně by se nepřestaly hýbat ani elektrony atomů, leč je diskutabilní, zda se vůbec hýbají. Podstatné je, že Slunce není jediným zdrojem pohybu, máme zde například radioaktivitu, případně náhodný zásah asteroidem by taky dovedl způsobit pohyb.

Avšak s jistotou můžeme souhlasit s Engelsem, který měl pravdu v tom, že pohyb je v přírodě fundamentální a nepřetržitý. Příroda nezná absolutní klid, ale mýlil se v tom, že pohyb je pouze odvozeným jevem Slunce. Dokonce i objekt s teplotou absolutní nuly by vykazoval nějaké kvantové fluktuace. Případně i absolutně prázdná oblast, ve které by se nevyskytovaly žádné objekty, jež by se mohly pohybovat, bude plna elementárních částic nezávislých na vnější teplotě. Nejbližší by měl k absolutní netečnosti vesmír na konci svého života, ovšem to je pouhá spekulace. Podstatné je, že pohyb není tolik *nestvořený*, jak se domníval Engels. Apelovat na formě pohybu, která je pouze odvozená od Slunce, je nejenom nevědecké a argumentačně nedostatečně podložené, ale především neslučitelné s křesťanským stvořením světa, což by měl Garaudy v rámci dialogu mezi křesťany a marxisty akceptovat. Zabývat se dialektikou přírody je tedy vzhledem k možnému dialogu zásadní, protože Engels a následně i další marxisté považovali dialektiku za „*absolutní nutnost pro přírodovědu*“ ¹¹⁸

Marx samozřejmě podporoval Engelsův výzkum dialektiky přírody, nicméně Engels v mnoha ohledech schematizoval dílo Marxe i hegelovskou dialektiku, kterou mechanicky aplikoval na

¹¹⁷ Tamtéž s. 69.

¹¹⁸ Tamtéž s. 172.

pojetí přírody. Engelsova *Dialektika přírody* především poskytuje iluzi, že je možné vše pravdivě poznat utřídit a ovládnout. Tato schematizace dosáhla svého vrcholu v marxismu-leninismu, zejména díky bolševickému spisu *O historickém a dialektickém materialismu*, ke kterému se po určitou dobu hlásil i Garaudy. Marxismus-leninismus ztratil Marxovu genialitu a pouze vyostřil snahu proletářské revoluce a stranickost komunisticky vedené společnosti. Garaudyho pojetí dialektického materialismu také není jednoznačné, a proto se jím budeme podrobněji zabývat.

5.1. Roger Garaudy a dialektický materialismus

Dialektika přírody, kterou hájil Garaudy ve svém díle, je také problematická ve vztahu ke křesťanství. „Marx připomínal, že přírodní vědy jako například geologie či paleontologie na rozdíl od teologie či metafyziky dokázaly, že hmota existovala před vědomím a země před lidským druhem. Stvořením otřásla geognosie, věda o vzniku země a jejích procesů. *Generatio aequivoce je jediným praktickým vyvrácením teorie stvoření.*“¹¹⁹ Mohli bychom se tázat, co stvořilo hmotu nebo kdo stvořil prvního člověka. Nicméně z hlediska marxismu jde o špatně položené otázky. Tyto otázky jsou z hlediska marxismu spekulativní, neboť se jsoucí přesouvá do roviny nejsoucí. Marxismus na otázky tohoto typu nepodává odpověď, pouze je znehodnocuje. Otázky tohoto typu neodpovídají výchozí pozici materialisty-dialektika, ve které nemá teorie stvoření žádné oprávnění. Garaudy sice argumentuje, že: „*Ateismus není negací náboženství, je to uznání člověka a přírody, bez všeho cizího a záhadného.*“¹²⁰ Avšak ve výsledku uznání člověka a přírody, bez všeho cizího a záhadného k negaci náboženství vede. Kantovou terminologií lze říci, že marxismus odstraňuje svět noumenální (svět o sobě, který nám není přístupný) a zachovává pouze svět fenomenální (svět pro nás, který je poznatelný). Rozdíl spočívá v tom, že marxisté fenomenální svět ztotožnili se světem noumenálním, jenž se nám odhaluje prostřednictvím naší poznávací schopnosti, tedy pomocí dialektiky. Toto stanovisko je odvoditelné už z Engelsovy *Dialektiky přírody*, ale také z Garaudyho knihy o Marxovi: „*Říkat, že existuje dialektika přírody, znamená, že struktura a pohyb reality jsou takového druhu, že jen dialektické myšlení činí jevy srozumitelnými a ovladatelnými. Není-li tato dialektika přírody vykládána v rozporu s Marxem, mysticky, nemůže ohrozit svobodu lidí, ba naopak je nástrojem jejich osvobození.*“¹²¹ Garaudy tedy záměrně ztotožňoval myšlení o procesech světa s procesy světa, které by se ve světě měly odehrávat nezávisle na našem myšlení. Jde tedy o ono sjednocení Kantovy teorie dvou světů do jednoho, což má základ ve

¹¹⁹ GARAUDY, Roger. Karel Marx: filosof ekonom politik. Vydání 1. Praha: Mladá fronta, 1968. s. 79.

¹²⁰ Tamtéž s. 80.

¹²¹ Tamtéž s. 93.

Fichtově subjektivním idealismu, ze kterého marxismus čerpal i v oblastech, které se marxismus snažil překonat. Teologie a spekulativní filozofie převádí realitu na poznání, ovšem totéž činil i marxismus. Engelsův ani Garaudyho výklad nijak přesvědčivě nevyvrací, že původ dialektického materialismu spíše spočívá v lidském myšlení než v přírodě samotné. To je však pro marxismus nepřijatelné, jelikož vychází z *praxis*, čímž se snaží překonat veškerý idealismus včetně toho teologického.

Výsada dialektiky, kterou je nutné zdůraznit, spočívá v tom, že pouze v ní se může něco současně zahrnovat a přitom vylučovat, což je podstata dialektického pohybu. Například Engels v tomto ohledu vyzdvihoval Descartesa, který prostřednictvím proměnné veličiny umožnil vstup pohybu a dialektiky do matematiky.¹²² V jistém smyslu marxismus ze své podstaty v sobě musí zahrnovat svůj vlastní protiklad. Musí tedy vydržovat nějakou formu spekulativní metafyziky pro vymezení materialismu. Odlišnost v metafyzickém systému musí být ekvivalentem k protikladu reálného světa. Podle Garaudyho jsou tyto pojmy odlišné a současně neodlučitelné.¹²³ K tomu, aby se něco dělo, musí být něco v pohybu, a musí se to vymezovat vůči něčemu, což je princip dialekticky vyvíjejících se dějin. Dějiny jsou pohybující se souhrn rozporů, což znamená, že: „*Dialektika je logika konfliktu, logika pohybu a logika života.*“¹²⁴

Tato dialektika je marxisty aplikována v reálném světě a podle Marxe je vždy otevřená a neukončená. Marxův svět je tedy neuzavřený, a proto v něm nemůže být filozofie, která by byla uzavřená. Paradoxně si tento důsledek dialektické filozofie neuvědomovali komunisti (případně ho ignorovali), protože se domnívali, že komunismus bude věčný. V dialektice vždy teze naráží na antitezi, čímž vzniká totalita jako celek. Tento celek ale není uzavřen, pokračuje v dialektickém pohybu, což si Garaudy na rozdíl od mnoha zbyrokratizovaných marxistů uvědomoval a výstižně to popsal: „*Pro Hegela je protiklad momentem totality. Pro Marxe je totalita momentem protikladu.*“¹²⁵ Marx a Hegel se však snažili o totéž, aby se člověk ztotožnil s tvůrčím principem vytvářejícího světa, avšak Marx a Engels tomuto tvůrčímu principu dali materiální základ v podobě dialektiky přírody.

Dialektika přírody tvoří společně s historickým materialismem základ pro sounáležitost teorie a praxe. Ovšem, jak je to se vztahem lidských dějin s dějinami přírody? Aby došlo ke spojení teorie a praxe, nabízí se, že historický materialismus je odrazem dialektického materialismu,

¹²² ENGELS, Friedrich. Dialektika přírody. 1., autoris. vyd. Praha: Svoboda, 1950. s. 218.

¹²³ GARAUDY, Roger. Karel Marx: filosof ekonom politik. Vydání 1. Praha: Mladá fronta, 1968. s. 86.

¹²⁴ Tamtéž s. 87.

¹²⁵ Tamtéž s. 91.

čímž by člověk pouze splynul s totalitou dějin. Garaudy to vysvětluje následovně: „*Dialektika přírody není pro lidskou svobodu osudová. Uznání dialektických zákonů, které existují mimo člověka a jeho dějiny, nečiní z lidských dějin přívěsek širších dějin, totiž dějin přírody. Příroda má své dějiny. Člověk rovněž.*“¹²⁶ Tato argumentace však neposkytuje onen soulad teorie (historie lidských dějin) s praxí (dialektickým materialismem). Tento soulad umožňuje až průmysl, což není v Garaudyho knize *Karel Marx* příliš rozvíjeno. Marx činí zásadní rozdíl mezi přírodou, která existovala před člověkem a „*humanizovanou*“ přírodou, tedy přírodou, kde je práce a průmysl: „*základem celého smyslového světa v jeho aktuální podobě*“.¹²⁷ Příroda, o které hovořil Engels v *Dialektice přírody*, popisuje přírodu před člověkem, tedy přírodu bez bohů a mýtů, kterou člověk uchopuje přírodními vědami. Jednota teorie a praxe nastává až v „*humanizované přírodě*“, o které hovořil Marx, avšak humanizace přírody nevychází z přírody samotné, ale z člověka, který se snaží svým reálným zásahem přírodu proměnit na „*přirozené prostředí*“. Garaudy tento problém řeší poměrně svérázným způsobem. „*Mezi přírodou a člověkem je zároveň kontinuita i diskontinuita. Kdyby byla jen kontinuita, měli bychom co dělat s mechanickým materialismem. Kdyby byla jen diskontinuita, se spiritualismem. Pro nás marxisty je zde kontinuita i diskontinuita. Člověk je součástí přírody. Ale lidské dějiny se řídí specifickými zákony.*“¹²⁸ Garaudy přiznává, že člověk je součástí přírody, ale zároveň si uvědomuje, že lidské dějiny mají specifické zákony na rozdíl od zákonů „*nehumanizované*“ přírody.¹²⁹ Otázkou tedy je, zda lze hovořit o souladu pohybu lidí s pohybem hmoty (přírody), a jestli lze opravdu syntetizovat historický a dialektický materialismus do fungujícího celku. Člověk může přetvořit přírodu, ovšem to samo o sobě neposkytuje žádné záruky, že je tato proměna přírody v souhlasu s „*pohybem*“ přírody. Z historického hlediska je evidentní, že příroda a člověk se mění, nicméně nelze přesně stanovit, že se obojí mění dle stejných zákonů.

Tento problém se však v Garaudyho díle více netematizuje, protože se o jednotě pohybu dialektického a historického materialismu nepochybovalo. Zásadní je, že celek je více než jeho části, což znamená, že jednota teorie a praxe je jako celek mnohem podstatnější než samostatná dialektika přírody, která by byla na člověku nezávislá. Tento předpoklad vyplývá z marxistického nadsazení člověka, které diskriminuje Boha a z člověka činí hlavní měřítko

¹²⁶ Tamtéž s. 94.

¹²⁷ GARAUDY, Roger. Perspektivy člověka. Překlad Milan Průcha. Vyd. 1. Praha: Nakladatelství politické literatury, 1965. s. 299.

¹²⁸ Tamtéž s. 422.

¹²⁹ Dnes by se tento problém řešil pomocí pojmu emergence, která by popsala skokovou změnu od nehumanizované přírody, která představuje komplexitu vlastních zákonitostí k humanizované přírodě, která se řídí novými zákonitostmi nezávisle na zákonitostech nehumanizované přírody.

veškeré reality. „Společným základním rysem dějin přírody i dějin člověka je to, že ty i ony podléhají objektivním zákonům a že tudíž ty i ony jsou objektem vědy.“¹³⁰

Nyní se podrobněji podíváme na onu „objektivnost“ dialektických zákonů veškeré reality, protože tyto objektivní zákony útočily nejenom na soudobé filozofické směry, jako byl pozitivismus, existencialismus či fenomenologie, ale především na křesťanství. Objektivnost dialektických zákonů je problematická hned z této Garaudyho citace: „Mluvit o dialektice přírody znamená prostě uznávat, že struktura hmoty je takového druhu, že ji lze zkoumat jen dialektickou metodou.“¹³¹ Fráze „prostě uznávat“ není tím nejpřesvědčivějším materiálním argumentem.¹³² Garaudy uvádí, že cílem dialektiky je zkoumat struktury hmoty, avšak struktury nejsou materiální povahy, jsou to myšlenkové entity.¹³³ To by představovalo stejný problém, jako byl pro Marxe původ člověka. Kdybychom se tázali po strukturách hmoty, znamenalo by to, že se na základě jsoucího tážeme po nejsoucím, což je velká nesnáz dialektiky přírody. Povaha jsoucí hmoty nemůže být odvozena z nějaké nejsoucí struktury, jelikož by se jednalo o spekulativní filozofii.

Dialektika přírody se tedy může jevit jako zdánlivá apriorní pravda, která je vložená dogmaticky do věcí z vnějšku, což je v zásadě i kritika Sartra, který tvrdil, že dialektika přírody je pochopitelná pouze z hlediska „hegelovského idealismu“.¹³⁴ Některé Garaudyho formulace k tomuto stanovisku také směřují, avšak Sartrovi kritiku výslovně odmítal a argumentoval poměrně vágní formulací, kterou napsal Marx ve spisu *Ke kritice politické ekonomie*: „Metoda postupování od abstraktního ke konkrétnímu je pro myšlení pouze způsobem, jímž si osvojuje konkrétní a reprodukuje je jako duchovně konkrétní. Ale to naprosto není proces vzniku konkrétního samého.“¹³⁵ Podobně smýšlel i Engels v *Anti-Dühringu*: „I formální logika je především metodou pro vyhledávání nových výsledků, pro postup od známého k neznámému, a

¹³⁰ Tamtéž s. 420.

¹³¹ GARAUDY, Roger. Karel Marx: filosof ekonom politik. Vydání 1. Praha: Mladá fronta, 1968. s. 90.

¹³² Problém je, že už Engelsova Dialektika přírody neobsahuje moc praktických příkladů z přírody, které by dokazovaly dialektickou syntézu protichůdných vlastností. V tomto smyslu vedl svou kritiku i Sartre, který poukazyval na to, že marxisté slíbili spoustu empirických výzkumů, které by se zabývaly dialektikou přírody, ale nakonec se z toho nic neuskutečnilo.

¹³³ Garaudyho tvrzení, že dialektika zkoumá struktury, je velmi nejasné, protože Garaudy nijak nekonkretizuje, co rozumí pojmem struktury. Garaudy zastává názor, že dialektika přírody je objektivně existující zákon, který je zainteresován ve světě, který předchází existenci člověka. Lze tedy odvodit, že Garaudy zastává objektivistický názor, ve kterém struktury hmoty existují nezávisle na myšlení člověka. Ovšem vzhledem k tomu fichtovskému mentalismu, ve kterém noetický primát vědění vychází z vědomí člověka, a nikoliv z faktu vně světa mimo vědomí, nabízí se tedy spíše strukturalistický pohled na svět, ve kterém jsou struktury myšlenkové entity, pokud považuje struktury hmoty za systém prvků, mezi kterými jsou dialektické vztahy. Je otázkou, zda je považovat za projekce našeho myšlení nebo za reálně existující jevy o sobě. Nabízí se zde spíše střední cesta. Dialektika jistě může prokázat několik reálně existujících struktur hmoty, které existují o sobě, ale není legitimní v komplexním popisu světa, aniž by partikulárně nebyla na poli spekulativní metafyziky.

¹³⁴ GARAUDY, Roger. Perspektivy člověka. Překlad Milan Průcha. Vyd. 1. Praha: Nakladatelství politické literatury, 1965. s. 202.

¹³⁵ Tamtéž s. 302.

týmž, jenže v daleko eminentnějším smyslu, je dialektika.“¹³⁶ Garaudy tuto argumentaci nijak nerozvíjel, pouze ji zdůraznil: „*Francouzský marxista si dnes může odpustit, aby ještě jednou vysvětloval po Marxově spisu Ke kritice politické ekonomie, po Anti-Dühringu a Kapitálu „poznávací“ význam dialektiky proti každému teologickému, idealistickému nebo „transcendentnímu“ výkladu, jenž z ní dělá apriorní metodu.*“¹³⁷ Nicméně pro lidi, kteří nejsou marxisti ani Francouzi, není tato argumentace příliš přesvědčivou, protože dialektika v zásadě zkoumá vnitřní procesy jevu, které jsou metafyzické. Nicméně marxismus nepřipouští studovat dialektiku jako pouhou abstrakci: „*Marxistická metoda a zásady vyžadují, aby se zákony dialektiky studovaly nikoliv jako nehybné formy absolutního rozumu, nýbrž jako výsledek vítězství rozumu v každém velkém historickém období.*“¹³⁸ Toto Garaudyho tvrzení je opět nepřesvědčivé a je zjevné, že dialektika přírody byla skutečně napadána z teologického či filozofického idealismu. Dialektika rozhodně není nehybnou formou absolutního rozumu, to správně Garaudy upřesnil: „*Dialektika není uzavřeným definitivním systémem zákonů, uplatňujícím se věčně jako apriorní schéma, které mohou příroda a dějiny pouze přikrašlovat bezvýznamnými obměnami.*“¹³⁹ Ovšem charakterizovat dialektiku jako vítězství rozumu opět indikuje k pojetí dialektiky jako pouhého myšlenkového uchopení světa, které má původ v lidském vědomí, a nikoliv v objektivních procesech světa. Zároveň Garaudy odmítal koncept dialektiky jako myšlenkovou projekci nebo pracovní hypotézu a považoval ji za „*produkt historické epigeneze*“¹⁴⁰. Pokud budeme dialektiku považovat za produkt historické epigeneze, znamená to, že se dialektika projevuje v okamžiku překonání dosavadního vědění, což Garaudy specifikuje: „*Jako samy dějiny není ani fatální, ani libovolná, nýbrž nutná ve své minulé cestě a nahodilá ve svém budoucím překonávání.*“¹⁴¹ Ovšem vědění je stále produktem člověka a jeho rozumu, nikoliv přírody a jejích procesů.

Celý spor tkví tedy v tom, zda má příroda svůj smysl nezávisle na člověku. Například podle Sartra příroda bez člověka smysl nemá. Marxisté však mají opačný názor, protože přírodu považují za organickou „*hmotu*“, jejíž základní vlastností je už dle Engelse pohyb, kterému bychom měli rozumět jako jistému „*napětí*“.

Kdyby byl pohyb hmoty pouze mechanický, člověk by byl v zajetí přírody (determinován). Ovšem prostřednictvím dialektiky se vytváří zvláštní vztah mezi člověkem a přírodou, kdy:

¹³⁶ Tamtéž s. 303.

¹³⁷ Tamtéž s. 303.

¹³⁸ Tamtéž s. 303.

¹³⁹ Tamtéž s. 305.

¹⁴⁰ Tamtéž s. 326.

¹⁴¹ Tamtéž s. 306.

„*Neexistuje příroda bez člověka a člověk bez přírody.*“¹⁴² Avšak tento vztah se týká pouze Marxovy humanizované přírody. Příroda sama o sobě může zcela autonomně existovat bez člověka. Z hlediska marxismu je člověk produktem přírody a ten produkuje humanizovanou přírodu prostřednictvím práce. Jakmile se člověk chopí přírody, bez které člověk nemůže být, dochází k budování lidských dějin (historický materialismus).

Tento dialektický materialismus je velmi problematický z hlediska křesťanství a pravděpodobně si to uvědomoval i Garaudy. Jediný styčný bod, ke kterému se Garaudy v této problematice obrací je dílo Pierra Teilharda de Chardina, který postupoval od dějin lidstva k dějinám člověka a od nich k dějinám hmoty.¹⁴³ Teilhard je v tomto ohledu revoluční, protože udělal z problému hmoty teologický problém, čímž se vymyká tradičnímu aristotelskému hylemorfismu, ve kterém je vždy forma podstatnější oproti látce. Teilhard se stal pro Garaudyho nejdůležitějším teologem v oblasti dialogu mezi křesťany a marxisty, protože se neorientoval na tradici scholastické teologie a promýšlel přínos přírodních věd pro teologii.

Nicméně k Teilhardově teologii a její slučitelnosti s marxismem se vrátíme později. Nyní rozvedeme spekulaci, zda je dialektika obsažena v hmotě, nebo zda ji tam člověk vkládá svou myšlenkovou projekcí, protože Engels ani Garaudy nás o dialektice přírody, která by byla *o sobě*, příliš nepřesvědčil. Garaudy v návaznosti na Marxe říká: „*Člověk humanizuje tuto přírodu a stává se přírodou a vývojem, uvědomujícími si sebe sama, neboť není pouhým zlomkem přírody (jejímž je výsledkem), je ale aktivním bytím přírody, bytím, které ji poznává, neboť aktivně pokračuje v jejím vývoji tím, že ji přetváří a že přetváří samo sebe. Neexistuje již propast mezi skutečností a myšlením. Člověk myslí skutečnost a uskutečňuje své myšlenky. Probíhá neustálá přeměna reálného v ideální a ideálního v reálné, neboť jde o dvě součásti téhož světa.*“¹⁴⁴ Tato pasáž vystihuje snahu marxistů dosáhnout jednoty teorie a praxe, ovšem stále se nejedná o přesvědčivý argument, který by vyvrátil názor na dialektiku jako jistou formu mentalismu. Tato pasáž nás nepřesvědčuje ani o tom, že pohyb předlidské přírody (předhistorie) byl dialektický, a tedy sám o sobě zainteresován v přírodě. Tento problém se může jevit jako banální, ale je podstatný z hlediska legitimizace marxismu jakožto vědecké a kritické filozofie. V tomto ohledu se krátce zaměříme na Sartrovu kritiku dialektického materialismu, na kterou jsme již několikrát narazili a která taktéž poukazuje na spojitost mezi dialektikou a fichtovským idealismem.

¹⁴² Tamtéž s. 300.

¹⁴³ Tamtéž s. 301.

¹⁴⁴ Tamtéž s. 307.

6. Konfrontace mezi Garaudy a Sartrem

Marxistická syntéza poznání, o kterou Garaudy usiloval, vyžadovala dialog s filozoficko-teologickými příspěvky 20. století, o čemž reflektují Garaudyho *Perspektivy člověka*. Nejpůsobivější je z hlediska tématu práce konfrontace mezi Garaudy a Sartrem, protože Sartre představil velice inteligentní kritiku marxismu a poukázal na jeho hlavní nedostatky. Zároveň tato kritika koresponduje s předchozí analýzou fichtovského idealismu a jeho vlivu na marxismus. Sartre byl hlavní osobou francouzského existencialismu, a tedy radikálního individualismu, na který kriticky reagoval i papež Pius XII. encyklikou *Humani Generis*. Z hlediska křesťanství byl Sartre představitelem tak zvané *extrémní situační etiky*, což znamená, že jeho filozofie odporuje veškerým obecně platným etickým normám čili i přirozenému zákonu. Dle Sartra byl každý vybudovaný systém podvodem, a proto na něho útočili křesťané i marxisté, což si uvědomoval i Garaudy: „*Z hlediska historie pokládám za nutné připomenout, že existencialismus (má-li toto velmi neurčité slovo nějaký smysl) znamená postavit se proti každé systematizaci...*“¹⁴⁵ Sartre stejně jako Nietzsche považoval i Hegela: „*za nesnesitelnou systematizaci vědění.*“¹⁴⁶ Sartre dále neuznával křesťanskou teleologii ani dialektiku přírody a je tedy evidentní, že individualisté typu Sartra jsou pro veškeré univerzální výklady světa nebezpeční, na což Garaudy upozorňoval: „*Filozofie absurdity nemůže být ani filozofií vědce, ani filozofií revolucionáře. Nemůže být ani filozofií věřícího.*“¹⁴⁷ Garaudy však usiloval o dialog *s perspektivami myšlení 20. století* a nemohl Sartrův existencialismus ignorovat. Sartrovi *Bytí a nicotu* dokonce považoval: „*za jednu z nejdůležitějších událostí francouzského filozofického života první poloviny tohoto století.*“¹⁴⁸

Za svůj život si Sartre ve společnosti vydobyl poměrně vlivný intelektuální monopol a existencialismus se stal módní, ale také tendenční filozofií, což si Sartre uvědomoval a v pozdějším vývoji také inklinoval k marxismu. Ve svém spise *Existencialismus a marxismus* Sartre uvedl: „*Má-li filozofie být nejen totalizací vědění, metodou, regulativní ideou, ofenzivní zbraní a společným dorozumívacím prostředkem, má-li tento „světový názor“ být zároveň nástrojem k přeorání zpráchnivělých společností, má-li se takové jedinečné pojetí jednotlivce nebo skupiny lidí přeměnit v obecný kulturní nástroj, pak je jasné, že filozoficky tvořivé epochy se objevují jen velmi zřídka. Od 17. do 20. století nalézáme jen tři taková velká období, Descartova a Lockova epocha, Kantovo a Hegelovo období a posléze doba Marxova. Tyto tři*

¹⁴⁵ Tamtéž s. 118.

¹⁴⁶ Tamtéž s. 118.

¹⁴⁷ GARAUDY, Roger. Od klatby k dialogu. Překlad M. Průcha. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1967. s. 57.

¹⁴⁸ GARAUDY, Roger. *Perspektivy člověka*. Překlad Milan Průcha. Vyd. 1. Praha: Nakladatelství politické literatury, 1965. s. 117.

filozofie tvoří horizont veškeré kultury. ¹⁴⁹ Sartre si Marxova učení velmi vážil, leč marxismus považoval za *porušený* v oblastech svobody druhého člověka a vyrovnáním se s materialismem a idealismem, na což reagoval Garaudy: „*V Bytí a nicotě se Sartre snaží překonat prostřednictvím fenomenologie alternativu materialismu a idealismu.*“ ¹⁵⁰ Garaudy však chápal „*sartrovský revizionismus marxismu*“ jako pokus o sjednocení Kierkegaarda s Marxem. Kierkegaard představuje určitou individuální revoltu proti Hegelovu absolutnímu duchu, ve kterém individuum existuje pouze ve vztahu k celku. Kierkegaard tento hegelovský koncept individua odmítal, avšak marxismus ho zachoval, což Garaudy otevřeně přiznal: „*Smyslem života a dějin pro marxistu není utváření individuálního člověka, jak říká existencialismus.*“ ¹⁵¹

K Husserlově fenomenologii byl Garaudy také kritický: „*Fenomenologická redukce je právě operací, již se mrzačí živá lidská zkušenost a již se filozofie vrací ke spekulativnímu postoji.*“ ¹⁵² Například Sartrovo tvrzení: „*Vědomí a svět jsou dány zároveň: svět, který je zásadně vnější vzhledem k vědomí, je jím zásadně podmíněn...*“ ¹⁵³ je dědicem Husserlových analýz vědomí. Ovšem analýzy vědomí, které nemají s empirií nic společného, jsou z hlediska marxismu vytrženy ze společenského života, a tedy i z dějin. Husserl by byl dle Marxe filozofem, který: „*používá sebe sama – tedy zase jen abstraktní podobu odcizeného člověka – jako měřítko pro odcizený svět.*“ ¹⁵⁴

Takto odcizeným filozofem byl dle Garaudyho i Sartre, protože hrdinové jeho divadelních her nekorespondovali s dějinným vývojem. „*Hrdinou současníků není skeptik, diletant, dekadent... Dnes už neběží o osud jednoho člověka nebo skupiny. Jde o osud všeho lidstva.*“ ¹⁵⁵ Najít konkrétno v individuu způsobem, kterým to činil Sartre, představovalo pro Garaudyho nejhorší možnou abstrakci, neboť v Sartrově ontologické abstrakci *bytí-pro-sebe* nalézáme osamělost, zoufalství a nicotu. Garaudy v tomto ohledu Sartra označil jako: „*mystika bez Boha.*“ ¹⁵⁶ „*Existencialismus je v základě náboženský. Ve svém pozdějším vývoji se bude snažit teologická témata zesvětštit. Sartre tvrdí: „Utrpení člověka je rubem utrpení Kristova, neboť člověk jako člověk hyne, aby se zrodil Bůh...“*“ ¹⁵⁷ Později Garaudy tuto Sartrovu myšlenku dále rozvedl:

¹⁴⁹ SARTRE, Jean-Paul. *Marxismus a existencialismus*. Překlad Oldřich Kuba. Vyd. 1. Praha: Svoboda, 1966. s. 10.

¹⁵⁰ GARAUDY, Roger. *Perspektivy člověka*. Překlad Milan Průcha. Vyd. 1. Praha: Nakladatelství politické literatury, 1965. s. 82.

¹⁵¹ GARAUDY, Roger. *Marxismus 20. století*. Překlad Vladimír Mikeš. Vyd. 1. Praha: Svoboda, 1966. s. 178.

¹⁵² GARAUDY, Roger. *Perspektivy člověka*. Překlad Milan Průcha. Vyd. 1. Praha: Nakladatelství politické literatury, 1965. s. 44.

¹⁵³ Tamtéž s. 37.

¹⁵⁴ Tamtéž s. 40.

¹⁵⁵ Tamtéž s. 11. – 14.

¹⁵⁶ Tamtéž s. 59.

¹⁵⁷ Tamtéž s. 60.

„Člověk má před sebou pouze bytí, které se propůjčuje jeho záměrům. Svět je jen intencionálním korelátorem mých možností. Zacházíme za hranice idealismu, přímo k teologii. V Bytí a nicotě má člověk možnosti Boha. Sartre nám ukázal, že člověk je bytostí, která se chce stát Bohem. Je to však nepodařený Bůh.“¹⁵⁸

Podle Sartra je člověk odsouzený ke svobodě, a zároveň je svou svobodou jako metafyzickou neurčitostí nucen jednat. Svými konkrétními rozhodnutími se člověk stává *absolutním „bohem sebetvůrcem“* a tuto formu boha Sartre našel ve svém vědomí, které se vyznačuje nicotou jako zdrojem negace. Vědomí jako zdroj negace je výsadně lidskou záležitostí a rozumějme mu jako formě bytí, které se ptá po svém bytí, čímž vznáší do světa nicotu. Garaudy v tomto bodu viděl ono *„zesvětšování teologických témat“*, protože toto tázání se po svém bytí je záležitostí křesťanů, kteří na tuto ontologickou nicotu odpovídají Bohem, kterého nalézají ve svém nitru. Dle Garaudyho: *„Věřící se nemůže vyhnout úzkosti, neboť mu nic nemůže zaručit, že jeho víře v Boha odpovídá nějaká skutečnost: zůstává v „objektivní nejistotě“.“¹⁵⁹* Křesťan na tuto objektivní nejistotu odpovídá vírou v Krista a nadějí, kterou přinesl, což je argument, který by žádný ortodoxní marxista nepovažoval za relevantní. Avšak je třeba zdůraznit, že ve vztahu k marxismu a křesťanství se Sartre ocitl v dosti specifické pozici, kterou přesně vystihl Garaudy: *„Když čte Sartra kněz, obviňuje ho z materialismu. Jestliže naopak čte Sartra marxista, obviňuje ho z idealismu.“¹⁶⁰* Kněz by Sartra obvinil z materialismu, protože jeho snaha o nalezení transcendentní skutečnosti se neorientuje na Boha, ale na svět, ze kterého se bytí-pro-sebe transcenduje. Z hlediska marxismu byl Sartre problematický, protože vycházel z ontologické analýzy bytí a vědomí, tedy z idealistického stanoviska a až následně směřoval k reálnému světu. Sartre jako existencialista byl tedy problematický pro křesťany i pro marxisty, ovšem k marxismu zaujal velmi zajímavé stanovisko, které poukazuje na slepá místa marxismu, na což Garaudy patřičně reagoval.

6.1. Sartrova revize marxismu

Garaudy shrnul Sartrovu revizi marxismu ve dvou základních bodech: *„Podstatným problémem, v němž se staví Sartre proti marxismu, je problém dialektiky přírody. Jestliže existuje dialektika přírody tak, jak ji chápal Engels, tj. jako všeobecná zákonitost přírody, dějin a myšlení, vede to podle Sartra ke dvěma důsledkům:*

¹⁵⁸ Tamtéž s. 100.

¹⁵⁹ Tamtéž s. 59.

¹⁶⁰ Tamtéž s. 85. – 86.

1. *Vracíme se tak k blaženému optimismu, založenému na hegelovském finalismu absolutního vědění, ztotožňujícího se s bytím. Dějiny se uskutečňují mimo nás a bez nás, a nám proto zbývá jenom je nazírat nebo aspoň spoléhat na přízeň dějin a věcí, abychom dosáhli svých cílů.*
2. *Člověk je tedy jen přírodní bytost, nástroj této objektivní dialektiky, a nikoliv původce svých vlastních činů: je proto neschopen vytrhnout se z přirozeného zřetězení věcí a dát jim nějaký smysl.*¹⁶¹

Z úryvku je patrné, že pro Garaudyho byla dialektika přírody fundamentální, neboť její zpochybnění vede ke zpochybnění marxismu jako celku. Sartrova revize marxismu je vzhledem k tématu práce důležitá, protože se paradoxně ve vztahu ke křesťanství jeví jako slučitelnější forma marxismu než ta, kterou zastával Garaudy. Samozřejmě se jedná o pouhou hypotézu, ale je relevantní ji zmínit, protože Sartre odmítal dialektický materialismus, apeloval na začlenění jedinečnosti člověka (subjektivity) do marxismu a nečinil z marxismu vědecké dogma. Sartre považoval marxismus za sociální teorii, která ustrnula na progresivní metodě, která opomíjí, že nebyt živých lidí, nebylo by dějin. Namísto toho se Sartre snažil do marxismu implementovat progresivně-regresivní metodu, která slouží k pochopení individua a jeho projektů v dějinách. Zároveň je třeba zmínit, že i když byl Sartre ateistou, neútočil na náboženství, ale ponechával ho jako „možnost“, kterou si můžeme zvolit. Proto se podíváme na nejdůležitější pasáže dopisu, který Sartre poslal Garaudymu, který se v *Perspektivách člověka* vyjadřoval k Sartrovi a existencialismu.

*„Jestliže se existencialistické myšlení (při nejmenším moje) přimyká k marxismu a chce se do něho začlenit, děje se tak na základě jeho vnitřních motivů, a nikoliv na základě kvalit marxistické filozofie. Abychom si rozuměli: marxismus je jako formální rámec veškerého filozofického myšlení současnosti nepřekročitelný. Marxismem rozumím historický materialismus předpokládající vnitřní dialektiku dějin, a nikoliv materialismus dialektický, rozumí-li se jím metafyzické snilkovství, věřící, že objevuje dialektiku přírody. Tato dialektika přírody může vskutku existovat, je však třeba uznat, že o tom nemáme ani ten nejmenší důkaz. Dialektický materialismus se tak redukuje na prázdné řeči plné okázalosti a lenosti o fyzikálně chemických a biologických vědách. Myšlení o existenci je tak záhy znovu unášeno historickým procesem a může ho pochopit jen tou měrou, pokud se dialektické poznání ukazuje jako poznání dialektiky.*¹⁶² Garaudyho forma marxismu jako uceleného systému charakterizující kulturu

¹⁶¹ Tamtéž s. 115.

¹⁶² Tamtéž s. 119.

jako komplex je dle Sartra pouze: „*voluntaristickým idealismem, tj. několika násilně udržovanými tvrzeními o ideji hmoty a o ideji dialektiky*“.¹⁶³

Sartrovo tvrzení o dialektickém poznání, které se ukazuje jako poznání dialektiky, je geniálním obratem, který říká, že se metoda stává cílem a způsob pozorování se modifikuje v pozorovaný jev. Toto Sartrovo tvrzení má velmi blízko k oné *fichtovské nesnázi* subjektivního idealismu, o kterém bylo psáno v předchozích kapitolách, neboť Sartre si byl vědom toho, že dialektický materialismus se po hlubší analýze jeví jako forma mentalismu, která připouští, že jsme schopni z vjemů vyvozovat strukturní vlastnosti příčin. Ze Sartrovy argumentace se dialektický materialismus jeví jako systém relací, který je definován pomocí podobnosti s historickým materialismem. Garaudy zachovával jednotu struktury historického a dialektického materialismu, ale Sartre v této jednotě struktur viděl pouze konstrukty našich forem, řečeno Kantovou terminologií.

Dále Sartre pokračoval: „*Marxismus je třeba dělat. Marxismus měl dobývat. Nedělá to však a omezuje se na defenzívu. Měl vyvolat obrovský rozvoj ekonomie, sociologie a filozofie, tisíce konkrétních studií, měl na základě individuálních výzkumů odhalovat a překonávat své vlastní rozpory, tj. své skutečné dialektické síly. On sám měl být historickým rozumem a kulturou naší doby. Není tím. Měl konečně stanovit a zdůvodnit svá práva a svůj význam. Nic se však neuskutečnilo a nebyl o to učiněn ani pokus.*“¹⁶⁴ Sartre správně upozornil na to, že dialektika přírody by vyžadovala mnoho vědeckých studií, aby mohla být skutečně legitimní, a dokonce ani Engelsova *Dialektika přírody* neobsahuje mnoho praktických příkladů, aby doložila objektivnost dialektiky, naopak některé Engelsovy pasáže podporovaly názor na dialektiku přírody jako na formu optiky, kterou se pozorovatel dívá na svět. Dialektický materialismus se nikdy nedokázal zbavit předpokladu, že fyzický svět má tytéž struktury jako naše vjemy. Sartre dialektický materialismus považoval spíše za formu relace, která má totožné vlastnosti jako relace, kterou nalézáme ve svých vjemech. Sartre doslova píše: „*Dialektika je typ srozumitelnosti, která je vlastní organizovaným celkům.*“¹⁶⁵ S určitostí můžeme prohlásit, že dialektika je zajímavou logikou, prostřednictvím které můžeme chápat velké celky, nicméně to neznamená, že celky, které dialekticky poznáváme, jsou uspořádané dialekticky a Sartre explicitně potvrdil stanovisko, které vyplývá z analýzy fichtovského „já“: „*V přírodě nalézáme jen tu dialektiku, kterou jsme do ní sami vložili.*“¹⁶⁶ Dogma o dialektice přírody se

¹⁶³ Tamtéž s. 119.

¹⁶⁴ Tamtéž s. 119.

¹⁶⁵ Tamtéž s. 373.

¹⁶⁶ Tamtéž s. 392.

stalo šedou skvrnou epistemologie marxismu, což bylo jádrem sporu mezi Garaudym a Sartrem. Zpochybnění dialektiky přírody vedlo k dualismu mezi teorií a praxí, což dle Sartra učinilo z marxismu absolutní idealismus. „*Odloučení teorie od praxe mělo za následek, že se praxe přeměnila v bezzásadový empirismus a z teorie se stalo čiré a strnulé vědění. Veškeré plánování prováděné byrokracií, jež nebyla ochotna přiznat své omyly, se měnilo v libovůli znásilňující realitu. Zrodil se absolutní idealismus – lidé i věci byli a priori podřizováni idejím.*“¹⁶⁷ Zpochybnění dialektiky přírody má vzhledem k dialogu s křesťany zásadní význam, protože tento „*vědecký základ*“ marxismu činil z marxismu kritickou filozofii, která stojí nad všemi ostatními filozofiemi. Jedná se o koncept marxismu, který Garaudy prezentoval ve svém díle a velmi přesně popsal tuto formu marxismu Sartre ve svém díle *Existencialismus a marxismus*: „*jen marxismus tvoří dnes fakticky souřadnicový systém, který jedině umožňuje zařadit a definovat myšlenku na kterémkoliv úseku od politické ekonomie až po fyziku a od dějin až po etiku.*“¹⁶⁸ Ovšem po zpochybnění dialektiky přírody se konkrétní pravdy stávají pouhými „*regulativními idejemi*“ a z historického hlediska můžeme se Sartrovou kritikou souhlasit, protože tyto regulativní ideje se opravdu zbyrokratizovaly, zejména v období Stalinovy vlády. Nicméně do odsouzení Stalinova kultu se Garaudy o Sartrovi vyjadřoval jako o „*moralistovi třetí třídy.*“¹⁶⁹

Sartre byl v zásadě marxistickým heretikem, neboť Garaudyho komplexní výklad marxismu obsahoval jistou „*chudokrevnost doktríny*“. „*U Garaudyho zařadit znamená uvést do vztahu jednak univerzalitu určité epochy, určité podmínky, určité třídy a jejich mocenských poměrů vůči jiným třídám. Takovýto systém souvislostí mezi abstraktními obecninami je však zcela výslovně konstruován za tím účelem, aby byla likvidována skupina nebo jednotlivý člověk, jež mají právě být zkoumáni.*“¹⁷⁰ Problém likvidace určitých skupin či jednotlivých lidí se stal pro Sartra nepřekročitelný, jelikož na člověka by mělo být pamatováno od počátku do konce. Ovšem marxismus postrádal subjektivitu na takové úrovni, že ji bylo třeba do marxismu implementovat prostřednictvím existenciální doktríny, jež by měla tvořit marxistickou antropologii, což Sartre explicitně zdůraznil i v onom dopise Garaudymu: „*Zdá se mi, drahý Garaudy, poněkud domyšlivé, že nás očekáváte s náručí plnou květů a hlavou plnou vědomostí, jako bychom byli vašimi ztracenými syny. Kromě toho se mi zdá, že jsme v této oblasti získali náskok: zabýváme se lidmi, a já mám obavy, zda vy jste na ně nezapomněli.*“¹⁷¹

¹⁶⁷ SARTRE, Jean-Paul. *Marxismus a existencialismus*. Překlad Oldřich Kuba. Vyd. 1. Praha: Svoboda, 1966. s. 24.

¹⁶⁸ Tamtéž s. 30.

¹⁶⁹ GARAUDY, Roger. *Církev, komunismus a křesťané*. Překlad Bohuslav Koutník. Praha: Život a práce, 1951. s. 261.

¹⁷⁰ Tamtéž s. 49.

¹⁷¹ GARAUDY, Roger. *Perspektivy člověka*. Překlad Milan Průcha. Vyd. 1. Praha: Nakladatelství politické literatury, 1965. s. 120.

6.2. Marxismus jako společenská utopie?

Sartre byl velkým a argumentačně přesvědčivým odpůrcem dialektiky přírody: „*Marxisté mluvící o dialektice přírody chtěli dát hmotě způsob syntetického vývoje, který patří pouze myšlence.*“¹⁷² Ovšem Garaudy takové názory považoval za pouhé „*cizopasníky*“, které znemožňují skutečné marxistické vědecké bádání. Garaudy za *cizopasníky* explicitně považoval: veškerý idealismus, pragmatismus, teologii, indeterminismus, pozitivismus a mechanicismus. „*Dialektický materialismus umožňuje vyhodit do povětří všechny tyto překážky, odstranit všechny tyto brzdy plně svobodného vědeckého bádání.*“¹⁷³ Zde vidíme, proč je třeba studovat dialektiku přírody. Garaudy zde vůbec neuvažoval o přínosu teologie a křesťanství, naopak se snažil tuto tradici zdiskreditovat na pouhý přežitek. Nicméně dialektika přírody se spíše jeví jako myšlenková projekce *fichtovského vědomí*, tedy jakási metafyzika, která se stala objektivně platným zákonem. Garaudy však tvrdil, že: „*Teoretické uvědomění, které proletariát musí získat, aby se z třídy o sobě stal třídou pro sebe, je výsledkem úporného boje proti vládnoucím myšlenkám, které na masy živelně působí a které jsou myšlenkami panující třídy. Toto uvědomění vyžaduje soustavný boj proti utopii.*“¹⁷⁴

Ovšem tento boj proti utopii vytvořil utopii novou, založenou na mentálních dialektických přístupech ke světu a ideálu beztřídní společnosti. Utopii beztřídní společnosti důmyslně vystihl například George Orwell, ve *Farmě zvířat*, v níž si jsou všechny zvířata rovná s výjimkou prasat, které si jsou „*rovnější*“. Garaudy sice uvedl, že: „*S pomocí reálných hnutí hodlal Marx zúčtovat s utopií.*“¹⁷⁵ Nicméně marxismus se snažil zúčtovat s utopiemi, které vznikly z idealistického základu, což bylo pro marxisty například křesťanství, které bezpochyby je jistou utopií. Nevědomě však marxisté vytvořili novou formu utopie, která vznikla z materialismu, což si Garaudy uvědomil až po odsouzení Stalinova kultu. Vědecká utopie, kterou se marxismus stal, je popsána zde: „*Marxův teoretický boj tak umožnil přechod od utopie k vědě a od spiklenectví k třídnímu boji.*“¹⁷⁶ Podle Marxe měl proletariát povinnost dobýt politickou moc, což indikuje k diktatuře proletariátu. Vládne-li však buržoazie, stává se ze státu pouze orgán třídního panství. V Marxově teorii tedy stojí stát na antagonismech buržoazie a proletariátu. V tomto pojetí se stát jeví jako forma odcizení, která legitimizuje vykořisťování ze strany kapitalistů, kteří stát řídí. V komunistické beztřídní společnosti, ale dojde pouze k

¹⁷² Tamtéž s. 310.

¹⁷³ Tamtéž s. 425.

¹⁷⁴ GARAUDY, Roger. Karel Marx: filosof ekonom politik. Vydání 1. Praha: Mladá fronta, 1968. s. 168.

¹⁷⁵ Tamtéž s. 170.

¹⁷⁶ Tamtéž s. 172.

dialektickému protikladu, ve kterém vykořisťování (proletariát) nahradí vykořisťovatele (buržoazii) v jejich dominantním postu, což Orwell obrazně vystihl ve své politické alegorii.

Marxistická vědecká utopie vznikla na úkor utopií ostatních, což vyplývá i z onoho radikálního přechodu od idealismu k materialismu. „*Marxismus není předkritickou, dogmatickou filozofii... Kritické stanovisko ve filozofii znamená uvědomit si, že všechno to, co říkáme o realitě, říkáme o ní my. Dogmatismus naproti tomu znamená iluzi či nárok na to, že jsme se zabydleli ve věcech a že o nich vypovídáme absolutní a konečnou pravdu... Nejtypičtějším příkladem dogmatismu je dogmatismus náboženský, jeho nárok na to, že lidem formou dogmat vštěpuje zjevené pravdy, absolutní a konečné pravdy. Tato slova neříkají lidé, říká je Bůh vznášející se nad lidmi a jejich dějinami... Marxismus se stal vědou právě proto, že se vzdal spekulativního a dogmatického nároku být filozofií „vznášející se nad vědami“ a vyhýbající se jejich peripetiím.*“¹⁷⁷ Zde je neslučitelnost s křesťanstvím naprosto evidentní. Zjevené pravdy nemají opodstatnění v marxisticky pojaté historii. Avšak marxisté se drží obdobné teologie. Garaudy sice tvrdí, že: „*Říci, že existuje dialektika přírody, znamená říci, že struktura a pohyb reality jsou takové, že jedině dialektické myšlení činí jevy pochopitelnými a ovladatelnými.*“¹⁷⁸ Nicméně v celém Garaudyho díle vše indikuje spíše k tomu, že dialektický pohyb reality je pochopitelný pouze skrze dialektické myšlení. To podporuje kritiku dialektiky přírody jako pouhou mentální projekci marxistů, proto nemá dialektika přírody k pojetí teologie příliš daleko.

Zvláštní paralela spočívá i v tom, že dialektický pohyb je spirálovitý a vzestupný, směřuje k Boží transcendenci, ale bez Boha. Bůh je nahrazen stále se rozvíjející racionalitou, která popírá tradiční pojetí Boží transcendence. „*Vědecká racionálnost se nerozvíjí postupným rozšiřováním, prostým narůstáním, ale dialektickým procesem, jenž někdy otrásá principy a koriguje zkušenost.*“¹⁷⁹ Toto je druh teologie, ve kterou věří marxisté. *Teologie marxismu* tedy spočívá ve Fichtově subjektivním idealismu, který udává objektivně platné zákony, dále v dialektickém pojetí dějin Hegela a jeho koncepci nestálého růstu racionality a v dialektice přírody, která je ze strany marxistů nedostatečně obhájena. Pravděpodobně i Garaudy musel vidět jisté nesrovnalosti v tomto obrovském systému, který se snažil hájit, ale veškeré pochyby přičítal pouze složitosti dialektického vývoje, který ještě nedosáhl svého maxima. „*Vnitřní protiklady učení často svědčí nikoliv o neudržitelnosti systému, nýbrž o filozofově vůli vyjádřit*

¹⁷⁷ GARAUDY, Roger. *Marxismus 20. století*. Překlad Vladimír Mikeš. Vyd. 1. Praha: Svoboda, 1966. s. 32. – 33.

¹⁷⁸ Tamtéž s. 50.

¹⁷⁹ GARAUDY, Roger. *Perspektivy člověka*. Překlad Milan Průcha. Vyd. 1. Praha: Nakladatelství politické literatury, 1965. s. 281.

skutečný dějinný život a zvládnout jeho složitou dialektiku. ¹⁸⁰ Avšak přes veškeré protiklady a nesrovnalosti byl marxismus filozofií nad ostatními filozofiemi¹⁸¹, a to především kvůli své pochybné jednotě teorie a praxe. Toto byl stručný nástin Garaudyho pojetí marxismu a jeho fundamentálních problémů z hlediska křesťanství, nyní se zaměříme přímo na problematiku křesťanství ve vztahu k marxismu a jejich vzájemnými možnostmi dialogu.

7. Výchozí pozice marxismu a křesťanství (marxismus a teologická reflexe)

Z dosavadního výkladu marxismu vyplynuly dva základní problémy, které brání plodnému dialogu mezi křesťany a marxisty. Prvním problémem byl historický materialismus ve vztahu ke křesťanské morálce a druhým problémem byl dialektický materialismus ve vztahu ke křesťanské metafyzice. Kde tedy hledat pevný základ pro vzájemné pochopení, když zásadní problém mezi křesťany a marxisty spočívá v materialismu, který je pro marxismus stěžejní? Zde by bylo nejprve vhodné krátce vyložit povahu teologie, která reprezentuje křesťanské myšlení. Diskuse, kterou se snažil Garaudy vést, mířila na akademicky vzdělané elity, nikoliv na laickou veřejnost. (Laickou veřejnost se snažil přesvědčit o výhodách marxismu.) Konfrontace mezi křesťany a marxisty, o které Garaudy referoval, se tedy odehrávala na filozoficko-teologické rovině. Filozofickou část reprezentuje marxismus, kterému jsme se doposud věnovali a z pohledu křesťanství poukázali na problematické části. Bylo by tedy vhodné vyložit i výchozí bod teologie, která reprezentuje křesťanství.

Z pohledu marxismu můžeme říci, že problém teologie spočívá v tom, že začíná tak zvaně *od konce*, tedy od Stvořitele. Pokud se zamyslíme nad materiálním předmětem teologie, můžeme s jistotou říct, že jejím předmětem je Bůh, zatímco sekundárním předmětem teologie je stvoření v nejširším slova smyslu, což můžeme chápat jako vše, co má v Bohu svůj původ. Nicméně i marxisté se vyjadřovali o bohu, a proto je třeba materiální předmět teologie specifikovat určením a tvarem. Zde by bylo vhodné upřesnit formální předmět quod, tedy zorný úhel, kterým se díváme na materiální předmět a formální předmět quo, který určuje, z jaké pozice teologie vychází. Formální předmět quod určuje rozdíl mezi Bohem, na kterého se dívá teolog nebo marxista, přestože mluví o stejném Bohu. Formálním předmětem quod teologie je samotná podstata Boha z hlediska Jeho božství, zabývá se tedy tajemstvím Nejsvětější Trojice, zatímco marxisté se dívají na boha jako na formu odcizení, ve které člověk projektuje svou podstatu mimo sebe. Zde je důležité si uvědomit onen opačný duchovní pohyb mezi křesťany a marxisty,

¹⁸⁰ Tamtéž s. 18.

¹⁸¹ Marxismus je zde myšlen jako kritická filozofie, která převyšuje předkritické filozofie.

což je z hlediska vzájemného dialogu důležité. Pohyb poznání marxistů je *vzestupný* (ze zdola nahoru), zatímco teologický (křesťanský) pohled vychází ze samotného poznání Boha a teprve potom *sestupuje* k zemi (ke stvoření). Tyto protichůdné pohyby poznání představují základní kontrapozici marxismu a křesťanství z hlediska výchozí pozice. Jedná se tedy o idealismus na straně křesťanství a materialismus na straně marxismu.¹⁸² Druhý zásadní protiklad vyplývá z hlediska formálního předmětu quo, tedy z hlediska nástroje, jehož prostřednictvím dochází k poznání skutečnosti. Jak již bylo zmíněno, marxismus je dědicem německé klasické filozofie 19. století, zejména filozofie Hegela a Fichta, které Marx poskytl materiální základ. Již několikrát bylo řečeno, že Marx převzal od Hegela dialektickou metodu, avšak také je nutné zmínit, že Marx od Hegela převzal i koncept dějin jako neustálého růstu rozumového poznání¹⁸³, který Hegel prosazoval oproti voluntaristům, jako byl Schopenhauer či Nietzsche. Voluntaristé kladli důraz především na vývoj vůle oproti rozumu, avšak dle historického vývoje bychom se dnes přiklonili na stranu Hegela. Celé 20. století, jehož produktem byl i Garaudy, se odehrávalo ve znamení růstu rozumu a pro marxisty se stal rozum základním nástrojem poznání. Ovšem, jak podotkl Goya: „*Sen rozumu plodí nestvůry*.“ a 20. století je tohoto tvrzení důkazem, jelikož vyprodukovalo mnoho totalitních a autoritativních ideologií, které zapříčinily smrt mnoha milionů lidí. Jednou z těchto ideologií byl i komunismus a ve svých pozdějších pracích si tuto stinnou stránku komunismu uvědomoval i Garaudy. Křesťanské pojetí dějin však této tradici „*neustálého růstu rozumu*“ neodpovídalo. Křesťanství vychází z vrcholného Božího zjevení, na které odpovídá vírou.

Formální předmět quod marxistů a křesťanů spočíval v kontrapozici materialismu a idealismu. Ovšem formální předmět quo vytváří zdánlivý, a především klamný protipól víry a rozumu. Rozdíl mezi marxismem a křesťanstvím na úrovni formálního předmětu quo spočívá v odlišných modech racionality. Marxistický modus racionality je vázán na dialektiku, která ospravedlňuje historický materialismus, zatímco křesťanský modus racionality je vázán na víru, která ospravedlňuje formální zjevení. Mód racionality křesťanů následně z tohoto formálního zjevení proniká do virtuálního zjevení. Analogicky bychom mohli říci, že křesťané z formálního zjevení, které je dané, odvozují prostřednictvím rozumu virtuální zjevení na podobném principu jako marxisté, kteří odvozují historický materialismus z dialektiky přírody,

¹⁸² Tento pohled na křesťanství jako jistou formu idealismu vychází z marxistické perspektivy, která zdůrazňuje primát hmoty nad duchem, zatímco křesťanství v tomto ohledu představuje názorový opak (ontologický primát ducha nad materií). Pojmeme idealismus je zde míněna v zásadě každá „předkritická filozofie“, tedy každý směr, který neprošel Marxovým „převrácením klasické filozofie z hlavy na nohy“, jak o tom bylo psáno v kapitole věnované marxistické kritice náboženství.

¹⁸³ U Hegela koresponduje růst rozumového poznání s růstem svobody, což se projevuje v Hegelově koncepci státu, ve kterém se svoboda projevuje.

jenž je daná. Z kapitoly věnované dialektickému materialismu jednoznačně vyplývá, že dle Garaudyho nebyla dialektika pro marxisty dogmatem, nýbrž vodítkem pro jednání. Ovšem pro křesťany je vodítkem jednání víra, konkrétně víra, *kteřá se věří*,¹⁸⁴ tedy dobrovolný souhlas rozumu s autoritou (lidskou či božskou) nebo svědectvím druhého. Poměrně srozumitelně je víra popsána v Písmu, konkrétně v Listu Židům 11,1. „*Víra je podstatou toho, v co doufáme, je přesvědčením o věcech, které nevidíme.*“ Pokud hovoříme o víře jako o *podstatě toho, v co doufáme*, znamená to, že je předpokladem ke vstupu do Božího království. Víra je doslova *přesvědčením*, tedy jistotou, která se liší od pouhého mínění. Tuto jistotu poskytuje Ježíš Kristus, jakožto vrcholné zjevení Boha, které garantuje pravdivost víry, a současně je tato jistota zahalena *tajemstvím*, jelikož transcendentní rozměr křesťanství není smyslově vykazatelný.

Problém výchozí pozice mezi marxisty a křesťany je nyní zřejmý, marxisté a křesťané mají značně odlišné zdůvodňování kauzalit ve světě, protože užívají odlišné mody racionality. Křesťané užívají *rozum osvícený světlem víry*, zatímco marxisté užívají *racionalitu založenou na dialektické metodě*, která nijak nezahrnuje křesťanskou transcendenci. Obě racionality se tedy v základu liší, na což upozorňoval i Garaudy: „*Nemůžeme připustit, jak to žádá křesťanství, že „na počátku bylo slovo“, což pro nás tvoří definici idealismu... Vědomí je pro nás materialisty skutečnost odvozená, nemůže být neodvislé od hmoty a starší než ona. Nevěříme tedy, že existují věčné příkazy svědomí ani věčné pravdy a spravedlnosti. Vědomí je okamžik činnosti. Dialektika, která je studiem nejobecnějších vědeckých zákonů pohybu v přírodě, v historii a v myšlence nám dovoluje přesně vymezit naše stanovisko. Dialektická metoda nás především učí, že nic není nezměnitelného, že naopak, všechno se pohybuje, rodí, rozvíjí se, hyne a umírá: přírodní zjev, sociální instituce a také ideje. Dialektická metoda tedy vyhláší konec věčnosti. Vylučuje tedy harmonicky vyznívající sliby Prozřetelnosti. Učí nás, že vše působí na vše a že vše je podmíněno vším. Posuzuje tedy teologii jako idealistickou iluzi, nebo přesněji jako ideologii.*“¹⁸⁵

O problému dialektické metody a křesťanství jsme hovořili již v předchozích kapitolách, nicméně je třeba zdůraznit, že na tuto problematiku reagoval kardinál Jean Daniélou, který vyzýval teology ke studiu marxistické filozofie. Daniélou byl jeden z největších teologů 20. století, člen Tovaryšstva Ježíšova a konzultant II. vatikánského koncilu. Jedná se o jediného teologa, na kterého se Garaudy ve svém díle obrátil ohledně podpory dialektiky přírody.

¹⁸⁴ Rozumějme rozdíl mezi vírou, *kteřá se věří* (náboženská), a vírou, *kteřou věříme* ve smyslu způsobu poznání. Např. věříme, že za dveřmi není jáma.

¹⁸⁵ GARAUDY, Roger. Církev, komunismus a křesťané. Překlad Bohuslav Koutník. Praha: Život a práce, 1951. s. 183. – 184.

Daniélou se snažil prokázat, že: „*Dialektika přírody a dějin nemá nutně za následek ateismus, ale že naopak vyúsťuje v přirozenou náboženskou dialektiku, podobnou té, s jejímiž principy se shledáváme u sv. Pavla.*“¹⁸⁶

Toto tvrzení by si samozřejmě zasloužilo hluboké studium, nicméně podstatné je, že Daniélou apeloval na teology, aby se snažili prokázat, že světské dějiny si samy o sobě nevystačí, a tedy nevyčerpají všechny dimenze člověka. Církev se tedy musí chopit materiálu světských dějin skrze Boží milost, kterou jí svěřil Bůh a vykládat tuto Boží milost způsobem, který by odpovídal aktuální historické situaci. Na tento aspekt kladl Garaudy značný důraz a sám usiloval o to, aby katolické myšlení zakořenilo v dějinách. Tento požadavek může působit poněkud úsměvně, když si uvědomíme, že rozdělujeme dějiny v závislosti na příchodu Krista. Církev pochopitelně má svou historickou pozici v dějinách už od doby apoštolské,¹⁸⁷ ovšem historická pozice se mění v závislosti na výkladu historie, která od doby Marxe získala úplně nové pojetí. Úkolem církve je naleznout své pevné místo v současnosti, na což také reagoval II. vatikánský koncil, který představuje v Garaudyho díle zásadní přelom v oblasti vzájemného dialogu. Zakořenění katolické církve v aktuální situaci bylo pro Garaudyho zcela uváženež základním bodem dialogu. Marxistický výklad dějin na základě třídních bojů zapříčinil, že se historie a teologie ocitly ve vzájemných protikladech, což v důsledku znamenalo, že teologie a s ní spojená církev přestala odpovídat novému výkladu dějin. Od Marxe se stávají dějiny lidstva dějinami sebeutváření lidstva prostřednictvím vlastní práce a tento antropocentrismus pochopitelně Garaudy zdůrazňoval: „*Člověk je tvůrcem dějin a boží záměry se světem se mohou projevat jen lidskými skutky... Dějiny jsou konec konců jen tím odvážným počinem, jenž chce ovládnout vzdorný svět a založit v něm opravdovou obec cílů, zřídít v něm to, co bible výrazněji nazývá královstvím božím.*“¹⁸⁸

8. Křesťanství a jeho místo v dějinách

Pravděpodobně každý, kdo alespoň okrajově studoval historii či pomocné vědy historické musel zaznamenat, že křesťanství mělo obrovský vliv na historii, a zároveň křesťanství prošlo napříč historií dramatickým vývojem. Jaká je však pozice křesťanství v komunistické éře, která představuje radikální zlom v dějinách? „*Komunismus pro nás neznamena konec dějin, ale konec předhistorie, předhistorie člověka, odehrávající se ve všech třídních společnostech*

¹⁸⁶ GARAUDY, Roger. Perspektivy člověka. Překlad Milan Průcha. Vyd. 1. Praha: Nakladatelství politické literatury, 1965. s. 140.

¹⁸⁷ Zásadní vliv měl v dějinném chápání smyslu křesťanství sv. Augustin, ten však byl ze strany Garaudyho kritizován, neboť jeho učení neodpovídalo marxistickému výkladu dějin.

¹⁸⁸ Tamtéž s. 141.

v džungli konfliktů.¹⁸⁹ Komunismus tedy uzavírá *předhistorii* lidské společnosti a zakládá novou epochu s úplně novou vnitřní logikou. „*Tento smysl marxistů pro nekonečnou budoucnost člověka se nepochybně srovnává s aspiracemi těch křesťanů, kteří nehledají v bohu uspokojení všech nedostatků, nýbrž nedostatek všeho uspokojení. Stejně důvody, které plodí iluzi transcendence směrem vzhůru, transcendence boží, plodí i iluzi transcendence směrem dolů, transcendence přírody, která je neměnná a cizí vůči člověku.*“¹⁹⁰ Marxismus tedy slibuje společenskou utopii věčného společenského blahobytu. Moto: „*Smrt historii!*“, které prosazovali i modernější marxisté, jako byl například Jean Baudrillard, poněkud překroutili. Garaudy správně zdůrazňuje, že: „*Marx nehlásá ani absolutní vědění, ani konec dějin. V tom právě je celý ten zásadní rozdíl mezi uzavřeným systémem a otevřenou metodou nekonečné tvorby. Komunismus nezná konec dějin, nýbrž konec živočišné prehistorie člověka a počátek dějin specificky lidských.*“¹⁹¹ Nicméně to, že by komunismus opravdu odstranil veškeré formy konfliktů a lidstvo by žilo v nekonečné, nekonfliktní společnosti byl pouhý sen komunistů. Tato iluze je nejenom falešná, ale také odporuje marxistické dialektice. Pokud by se vytvořila v dialektickém procesu syntéza, ze které by už nevyplývaly žádné antiteze, dialektika jako hnací motor dějin, kterou marxisté až chorobně zvěděčovali, by se modifikovala do jakési „*umírněnější*“ konstruktivní dialektiky, která by už nebyla založena na syntetizaci protikladů. Tento proces byl patrný například v marxismu-leninismu a postupném budování socialismu, avšak i Lenin si uvědomoval, že dialektika nemůže být definitivní a schematicky aplikovatelná. „*Na Marxovu teorii se vůbec nedíváme jako na něco definitivního a nedotknutelného: jsme naopak přesvědčeni, že položila pouze základní kameny vědy, kterou socialisté musí rozvíjet ve všech směrech dále, nechtějí-li zůstat stranou života.*“¹⁹² Nicméně náboženství představovalo dimenzi člověka, kterou socialisté odmítali rozvíjet, a naopak ji úmyslně potlačovali. Marxisté nevěřili v a priori stanovené cíle člověka, neboť cíle vznikají až s účelnou prací člověka. Veškeré cíle tedy nemají nic společného se stvořením a přírodou, nýbrž s kulturou. Ovšem ve spise *Od klatby k dialogu* Garaudy hovořil i o pozitivním přínosu křesťanství „*při utváření obecné kultury*“.¹⁹³ Garaudy se snažil křesťanství integrovat do komunistického státu, ale jeho funkce by byla spíše okrajová a společensky nepodstatná. „*Duch – má-li poznávat – se musí podřídit věcem a ne se snažit nahrazovat objektivní zákonitosti těchto věcí svými spekulacemi*

¹⁸⁹ GARAUDY, Roger. *Od klatby k dialogu*. Překlad M. Průcha. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1967. s. 45.

¹⁹⁰ GARAUDY, Roger. *Perspektivy člověka*. Překlad Milan Průcha. Vyd. 1. Praha: Nakladatelství politické literatury, 1965. s. 327.

¹⁹¹ GARAUDY, Roger. *Marxismus 20. století*. Překlad Vladimír Mikeš. Vyd. 1. Praha: Svoboda, 1966. s. 124.

¹⁹² Tamtéž s. 133.

¹⁹³ GARAUDY, Roger. *Od klatby k dialogu*. Překlad M. Průcha. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1967. s. 42.

a mýty.¹⁹⁴ Toto Garaudyho tvrzení v důsledku znamená, že křesťanství ztratilo post *svědomí společnosti*, neboť ho nahradil komunismus, který představil nový typ morálky.

Vzájemný dialog byl v tomto ohledu velmi problematickým, zejména před zmiňovaným II. vatikánským koncilem. Například Pius XII. encyklikou *Humani Generis* s příznačným podtitulem: *O některých falešných názorech, které podkopávají základy katolické nauky*, se kriticky stavěl ke všem proudům, které ideologicky ohrožovaly základy katolické víry. Velká pozornost je v této encyklice věnována existencialismu a zejména historickému a dialektickému materialismu. Ze strany katolické církve je kritika na místě, protože to, co je považováno v katolické církvi za pravdivé, musí z víry vycházet a být s vírou v souladu. Katolická církev nikdy nepřijme filozofii, kterou by neschválilo magisterium, tedy učitelský úřad církve, což je pro integraci dialektického materialismu do křesťanství obzvláště problematické. Magisterium totiž neposuzuje filozofické názory na základě vnitřní pravdivosti, nýbrž na základě jejich shody či neshody s Božím zjevením. Filozofie, která by byla s katolickou církví kompatibilní, musí dospívat k objektivním pravdám, nenarušovat víru a musí být poslušna magisteriu. V tomto ohledu se jeví jako „nejbezpečnější“ filozofie tomismus s autorita sv. Tomáše se v katolické církvi těší obzvláště velké pozornosti. Zásadním impulzem byla encyklika Lva XIII. *Aeterni Patris* z roku 1879, ale také II. vatikánský koncil se na Tomáše několikrát odvolával, zejména v dekretu o výchově ke kněžství *Optatam totius* a v deklaraci o výchově *Gravissimum educationis*. Ovšem tomistickou tradici Garaudy velmi kritizoval, protože neodpovídala aktuálnímu chápání světa dle marxistického výkladu dějin. Spíše by měla být tomistická tradice zcela nahrazena a Garaudy si uvědomoval, že: „Ztracená víra nemůže zůstat dlouho bez náhrady“¹⁹⁵. Náhradou byl pochopitelně dialektický materialismus.

V oblasti teologie Garaudy vkládal velké naděje do Pierra Teilharda de Chardina, zejména kvůli jeho vědeckým zájmům v oblasti geologie a jeho snaze začlenit jistou formu materialismu do oblasti teologického bádání. Teilhard v tomto ohledu zcela pochopitelně představuje jistou alternativu mezi křesťanskou transcendencí a materialismem, který je pro marxismus stěžejní. Marxistický materialismus spočívá v aktivní stránce poznání, které vychází z praxe, jejíž úlohou je změnit svět. Praxe mění i člověka, jelikož člověk sám sebe utváří v aktu činnosti, což znamená, že člověk je výsledkem vlastní práce. Materialismus tedy představuje akt činnosti a marxistická definice činnosti je bezprostředně dána interakcí s hmotou. Avšak Marxův

¹⁹⁴ GARAUDY, Roger. Perspektivy člověka. Překlad Milan Průcha. Vyd. 1. Praha: Nakladatelství politické literatury, 1965. s. 424.

¹⁹⁵ Tamtéž s. 135.

materialismus není redukcí vyššího na nižší: „*Marxistický humanismus hájí s mimořádným důrazem ten zvláštní rys lidské činnosti, že vytváří projekty a klade si cíle. Existovat znamená tvořit.*“¹⁹⁶ Proto nelze svět definovat scholastickou teologií nebo metafyzikou 18. století. Můžeme tedy říct, že stěžejním problémem není z hlediska marxismu Boží zjevení, ale Tradice, která toto Zjevení vykládá, což Garaudy explicitně popsal v následující pasáži: „*Katolická doktrína je stará a má dlouhou tradici. Avšak byla konfrontována s novými požadavky, musila odpovědět na nové problémy. To, co je v současném katolickém myšlení nejživější, se zrodilo jako odpověď na tyto otázky.*“¹⁹⁷ Stará katolická doktrína byla dovršena „*pianskou érou papežství*“. Teprve po II. vatikánském koncilu spatřoval Garaudy potenciál v dialogu s křesťany. Předkoncilní éra křesťanství je to, co Garaudy označoval jako: „*stará katolická doktrína*“.

Pianská éra papežství představuje v katolické církvi konzervativní proud, který je s Garaudyho marxismem krajně neslučitelný. Aby tato problematika byla zjevná, vyložíme si ji na konkrétním příkladu dakarského arcibiskupa Mons. Marcela Lefebvra. Lefebvre byl kritikem II. vatikánského koncilu, modernizace i dialogu, a proto založil vlastní tradicionalistický spolek v rámci katolické církve *Kněžské bratrstvo svatého Pia X.* Členové tohoto spolku jsou označováni také jako „*lefebvristé*“. Lefebvristé odkazují na sv. Pia X., který považoval modernismus za syntézu všech herezí a zavedl i povinnou protimodernistickou přísahu pro všechny kněze. V encyklice *Pascendi Dominici gregis* Pius X. odmítal veškeré profánní novoty v názvosloví i námitky nepravé vědy, oproti tomu vyzdvihoval hodnotu tradice. „*Proto jistě úplněji vystihneme názory modernistů, řekneme-li, že vývoj vzniká z konfliktu dvou sil; z nich jedna pobádá k pokroku, druhá snaží se dosavadní stav udržet. — Nositelem živlu konservativního je církev, jejím základem je tradice. A církevní autorita jest opravdu jejím výkonným orgánem, a sice jak dle práva — sama povaha autority vyžaduje, aby hájila svých tradic — tak dle skutečnosti; neboť autorita, jsouc vzdálena životních proměn, není popudy, nutkajícími k pokroku, nikterak aneb jen velmi málo pobádána. Z jakéhosi sjednocení a smlouvy mezi těmito dvěma živly, konservativním a pokrokovým, totiž mezi autoritou a vědomím jednotlivců, vznikají pokrok a změny.*“¹⁹⁸ Na toto striktní střežení tradice navazovali lefebvristé, kteří v přílnutí k moderním naukám spatřovali ztrátu své identity. Lefebvre viděl v II. vatikánském koncilu to, co Benedikt XVI. označoval jako „*diktaturu relativismu*“. Tím je

¹⁹⁶ GARAUDY, Roger. Od klatby k dialogu. Překlad M. Průcha. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1967. s. 35.

¹⁹⁷ GARAUDY, Roger. Perspektivy člověka. Překlad Milan Průcha. Vyd. 1. Praha: Nakladatelství politické literatury, 1965. s. 15.

¹⁹⁸ PIUS X.. Encyklika J. S. Papeže Pia X "Pascendi Dominici gregis" o učení modernistův. Překlad Václav Smolík. V Praze: Nákladem Dědictví sv. Prokopa, 1911. 423 stran. Podíl údů Dědictví sv. Prokopa; na rok 1911 - čís. 52.

myšleno, že tradicionalisté typu Lefebvra se domnívali, že katolická církev ztrácí to, co je na ní katolické. V důsledku to znamenalo, že se stíraly rozdíly mezi tím, kdo je protestant a kdo je katolík. Lefebvristé tedy spatřovali v koncilu největší relativizaci náboženských pravd napříč historií.

Problém je evidentní, konzervativní lpění na pravdách jedině, Bohem chtěné, pravé, apoštolské, katolické církve neumožňuje žádný prostor pro dialog a už vůbec ne s ateisty, kteří zastávají materiální filozofii. Na druhé straně je tu problém, na který upozorňoval Lefebvre, tedy relativizace vlastní integrity církve. Z hlediska marxismu je poměrně nepodstatné, zda se církev rozhodne dále sloužit tridentskou mši. Podstatné je, zda bude církev ochotná podílet se na vzájemném dialogu s novými proudy myšlení.

Příklad lefebvrístů demonstruje Garaudyho pojetí katolické církve před a po II. vatikánském koncilu. Pro účely práce můžeme schematicky mluvit o katolicismu před II. vatikánským koncilem a katolictvím po II. vatikánském koncilu. Katolicismu rozumějme jako souboru rigidních pravidel, který není schopen přijmout nové podněty společenského vývoje (z oblasti vědy, techniky, filozofie...) a pouze participuje na konzervované tradici, jako to činili lefebvristé. Naproti tomu katolictví chápeme jako vyznání víry, které usiluje o zakořenění víry v dynamicky se vyvíjející společnosti. Zásadní otázka, která z této diference vyplývá, spočívá v tom, jak chápeme roli učitelského řádu a funkci věroučných tvrzení. Věřoučné pravdy můžeme chápat jako neměnné (nepřijímají nic, co by jim odporovalo - katolicismus). Nebo věroučné pravdy můžeme považovat za dobově podmíněné formulace, které jsou formulovány v určitém pojmovém systému (katolictví). Pojmové systémy se však mění, což znamená, že lze křesťanství nově interpretovat. Tento schematický rozdíl mezi katolicismem a katolictvím tedy spočívá v rozdílu mezi pravdou a její formulací. Tento přístup je blízký protestanským teologům, zejména tedy Bultmannovi a jeho demytologizaci, ze které vycházel Garaudy. K této „pokoncilní“ formě katolictví měl Garaudy samozřejmě blíže, neboť je otevřenější *relativizaci* učitelského úřadu za účelem poznání oproti předkoncilní formě katolicismu, který se stavěl nad dějiny a klad neomylnou důvěru v učitelský úřad. Oproti onomu předkoncilnímu katolicismu je pokoncilní katolictví mnohem otevřenější k podnětnému dialogu a Garaudy pochopitelně tento přístup preferoval, neboť II. vatikánský koncil opět rozproudil katolické myšlení i ve vztahu k modernismu.

Marxismus se naopak modernizaci oddával a inklinoval k vědeckému pokroku, který od 19. století utvářel světonázor. Tato tendence je vidět i u Garaudyho, který projevoval velký zájem například v oblasti kybernetiky: „*Pojem kybernetický model dnes slibuje, že vyjádří zároveň*

*antagonismus i jednotu mezi mýtem a vědeckou hypotézou. Mezi vytvořením mýtu a konstruováním modelu je z hlediska obrazotvornosti, uplatňující analogie a symboly, malý rozdíl. Existuje tu však i protiklad, neboť zatímco jeden postup vyžaduje obrat k praktickému ověření a experimentální metodě, druhý je vylučuje. Mýtus je model neověřený experimentální metodou. Model představuje rekonstrukci skutečnosti v lidské rovině. Od Ptolemaiova modelu k modelu Newtonovu a později Einsteinovu se vyjadřovala struktura a vývojové zákony světa stále méně myticky, aniž však byl mýtus někdy zcela vyloučen a aniž zmizela věda.*¹⁹⁹ Tato pasáž je velmi zajímavá, protože Garaudy správně odhalil, že historický vývoj směřuje stále více k digitalizaci a k zvědečtění, což také mělo za následek stále větší nesrozumitelnost mýtů, na což musela reagovat i církev. Avšak zároveň si byl Garaudy vědom toho, že mýtus ve společnosti nikdy nemůže úplně vymizet. II. vatikánský koncil na tento problém naštěstí řádně reagoval, neboť jedna z jeho hlavních premis byla modernizace též „*aggiornamento*“, což znamená, že křesťanství musí „*jít s dobou*“ a církev musí zprostředkovávat poznání Boha současným jazykem, aby bylo srozumitelné a mohlo k lidem skutečně promlouvat.

9. Modernizace výkladu křesťanství a „demytologizace“

Od 19. století do II. vatikánského koncilu křesťanství jistým způsobem ustrnulo a je v celku pochopitelné, že v oblasti modernizace výkladu křesťanství se Garaudy často obracel na protestantské teology. Katoličtí teologové často vycházeli z pozice institucionální církve, zatímco například protestantský teolog Karl Barth zastával názor, že naplnění lidského osudu musí být v lidských vztazích a pokoru je třeba hledat před Bohem a ne před mocnostmi.

Ovšem i v katolických kruzích byli teologové podobného smýšlení, ať už to byl kardinál Jean Daniélou či kardinál Henri de Lubac, kterého Garaudy citoval: „*Náboženství obřadů a povinností, ornátů a vulgární útěchy, bez opravdové hloubky a bez reálného vlivu na lidskou činnost... Náboženství mimo život či stavící mimo život nás.*“²⁰⁰ Ovšem zvláštní důraz kladl Garaudy na historickou metodu v biblistice Rudolfa Bultmanna, tedy na „*demytologizaci*“, která slouží k osvobození křesťanského kerygmatu od mýtu a nevhodné metafyziky, kterou Garaudy považoval za zpátečnickou: „*Metafyzika nesoudí život, nýbrž život soudí metafyziku a má právo ji vyloučit a obejít se bez ní.*“²⁰¹ Cílem demytologizace bylo učinit Bibli srozumitelnou modernímu člověku. Podle Bultmanna se stal moderní světový názor kritériem demytologizace, což byl názor velice blízký Garaudymu. „*Demytologizovat znamená popírat,*

¹⁹⁹ GARAUDY, Roger. *Od klatby k dialogu*. Překlad M. Průcha. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1967. s. 39. – 40.

²⁰⁰ GARAUDY, Roger. *Perspektivy člověka*. Překlad Milan Průcha. Vyd. 1. Praha: Nakladatelství politické literatury, 1965. s. 136.

²⁰¹ GARAUDY, Roger. *Církev, komunismus a křesťané*. Překlad Bohuslav Koutník. Praha: Život a práce, 1951. s. 258.

že je zvěst Písma a církve vázána na starý, zastaralý světový názor.“²⁰² Bultmann považoval demytologizaci za nutnou, protože myšlení moderního člověka bylo formováno přírodovědou a technickými prostředky. Mýtus se tedy stal archaickou formou vyjadřování, kterou bylo třeba demytologizovat. Bultmann představil hlavní oblasti, které by měly projít procesem demytologizace. „*Mytologické jsou předpoklady očekávání Božího království..., představa, že svět je rozdělen do tří poschodí: nebe, země a pekla..., představa, že do chodu věcí a vnitřního života zasahují nadpřirozené síly, představa zázraku.*“²⁰³

Demytologizace se však nesnažila odejmout křesťanství jeho transcendentní horizont, nýbrž se ho snažila zbavit světských mýtů. Bultmann hovořil o mytologii jako o: „*výrazu určitého chápání lidské existence*“²⁰⁴. Ovšem mytologie hovoří o lidské existenci v neadekvátním jazykem, což znamená, že: „*mýty propůjčují transcendentní realitu imanentní světské objektivitě.*“²⁰⁵ Můžeme tomu rozumět tak, že mýtus zesvětšuje to, co je mimosvětské. Například věta „*Bůh je v nebi.*“ nám říká, Bůh je mimo náš svět, ale vyjádřeno je to v kategorii prostoru. Nebe je zde myšleno jako příslovečné určení místa, to znamená, že je daleko, vysoko, že nás přesahuje atd. Věta „*Bůh je v nebi.*“ je vytvořena myšlením, které ještě nebylo schopno vytvořit abstraktní ideu transcendence, a tudíž byl Bůh mytologizován. Bultmann tedy zdůrazňoval bezpodmínečný návrat k Písmu a navazoval na tradici historického bádání o životě Ježíše Nazaretského, která se rozvíjela především v 19. století. Za průkopníka této teologické tradice můžeme považovat Davida Strausse, který po vzoru Hegela zdůrazňoval obraz Ježíše a Pavla jako jednu fázi pohybu Ducha. Velkou osobností v oblasti bádání Ježíšova života byl Albert Schweitzer, který zdůrazňoval vliv kulturního prostředí na Ježíšovo učení. Tito biblisté usilovali o výklad, který by byl založen na historickém kontextu, a nikoliv na církevních dogmatech.

Náboženství by se rozhodně nemělo vyhýbat střetu s historickou pravdou a Schweitzer zdůrazňoval, že „*Na historickém Ježíši je uchvacující, jak se podřizuje Bohu. V tom je větší než Kristus, jak ho známe z dogmatu, kde je pod vlivem řecké metafyziky pojat jako neomylný a vševědoucí.*“²⁰⁶ Ovšem historické bádání vedlo k tomu, že Strauss, Schweitzer a nakonec i Bultmann vybuodovali tradici německých teologů, kteří zpochybnili nejvíce dogmat od doby Luthera. Historičtí badatelé se snažili klást důraz na Ježíšovo poselství a jeho následování, což

²⁰² BULTMANN, Rudolf Karl. Ježíš Kristus a mytologie. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 1995. Oikúmené. ISBN 80-238-0468-5. s. 26.

²⁰³ Tamtéž s. 13

²⁰⁴ Tamtéž s. 16.

²⁰⁵ Tamtéž s. 16.

²⁰⁶ SCHWEITZER, Albert. Z mého života a díla. Překlad Miloš Černý. Vyd. ve Vyšehradě 1. Praha: Vyšehrad, 1974. s. 56.

je typické stanovisko liberálních protestantů, které vedlo až k agnosticizmu. Tuto cestu začali kritizovat sami autoři. Schweitzer si uvědomil, že historické „životopisy“ Ježíše často zdůrazňovaly subjektivní preference autora a opomíjely apokalyptickou zvěst. U Schweitzera nakonec zvítězila touha po užitečnosti a dal přednost budování nemocnice v Africe před teologickým bádáním. K obdobnému stanovisku nakonec došel i Bultmann, který ztratil důvěru v další promyšlení koncepce historického Ježíše.

Garaudy viděl v Bultmannově demytologizaci možnost, jak skloubit Boží zásah do lidských dějin s novým výkladem dějin a moderní dobou. Bultmann totiž veřejně vznesl otázku, čím je obraz Boha Vykupitele pro moderního člověka. Pro Garaudyho byla odpověď jasná, když Bultmann označil očekávání Božího království za mýtické. Z pohledu marxistů by bylo nejvhodnější redukovat eschatologické kázání o Božím království na „sociální evangelium“, což by v zásadě bylo možné, ale pouze v Lukášově evangeliu, které věnuje velkou pozornost chudým, ženám, dětem a lidem na kraji společnosti. Bultmann nechtěl mytologii Božího království redukovat na sociální evangelium, nýbrž se snažil odhalit jeho hlubší význam, který je *pod mytologií* ukryt. Demytologizace neredukuje, nýbrž hledá hlubší souvislosti, které nechce odstranit, pouze se je snaží vyložit.

Garaudy se s Bultmannem shodoval v pojetí mýtu. Mýtus pro Garaudyho představoval především způsob, kterým se o Božím vpádu do lidských dějin vypovídalo v konkrétní historické epoše. „*Když mýtus v obrazné a symbolické podobě líčí, jak a proč došlo k události, dává tím význam světu i lidské existenci, a nabízí tak člověku model, příklad, jakým způsobem být a jednat. Má obrovskou úlohu při vzestupném utváření člověka, neboť v každé historické a kulturní etapě zpřítomňuje i zpřístupňuje vše, co ještě přesahuje rozumné uspořádání světa.*“²⁰⁷ Garaudy tedy odkazoval na Bultmanna, protože Bultmann nezpochybňoval Boží kérygma a zároveň poukazoval na to, že interpretace Zjevení je historicky podmíněná. Ideální by bylo, kdyby Ježíš zvěstoval náboženskou pravdu a eschatologii, která by byla odpoutaná od časovosti. Ovšem nestalo se tak, protože Ježíšovo učení bylo poznamenáno blížícím se koncem a brzkým příchodem Božího království, což má kořeny v tradici pozdně židovského mesiášského očekávání, které prezentuje například kniha Daniel či apokryfní kniha Henoch. Bultmann také pochopitelně zdůrazňoval, že: „*eschatologická naděje tvoří jádro novozákonního kázání vůbec*“²⁰⁸. Ovšem z hlediska marxismu je eschatologie Božího

²⁰⁷ GARAUDY, Roger. Od klatby k dialogu. Překlad M. Průcha. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1967. s. 15.

²⁰⁸ BULTMANN, Rudolf Karl. Ježíš Kristus a mytologie. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 1995. Oikúmené. ISBN 80-238-0468-5. s. 12.

království problemická, protože není imanentní, a tudíž se nevyvíjí jako součást dějin. Boží království nepřichází skrze morální úsilí člověka, nýbrž přichází nadpřirozenými skutky. Boží království tedy „*dějinný řád transcenduje*“.²⁰⁹ Je však otázkou, do jaké míry Bultmannova demytologizace s nadpřirozenými skutky počítá. Demytologizace neredukuje nadpřirozené kauzality na kauzality *vnitrosvětové*, nicméně redukuje *Krista na Ježíše*. To znamená, že v nejzazší fázi demytologizace lze Krista redukovat na osobu, která žila, kázala a zemřela na kříži. Ovšem tato forma redukce v důsledku nestačí k tomu, aby byl Ježíš prohlášen za Božího syna, ale stále by stačila na to, aby byl Ježíš považován za apokalyptického proroka, který byl eticky na výši, a proto by bylo možné Ježíše považovat za „*největšího člověka*“ či „*pravzor lidství*“. Tato antropocentrická interpretace Ježíše je pochopitelně marxismu blízká, protože odpadá rozměr křesťanské transcendence, na které lze opět spatřit problém toho, jak se dějiny historie a dějiny teologie rozcházejí. Bultmann zdůrazňoval, že: „*Křesťanstvo vždy chovalo naději, že království Boží přijde v nejbližší budoucnosti, jakkoli na ně čekalo marně... Chod dějin mytologii vyvrátil.*“²¹⁰

V tomto bodu musíme s Bultmannem souhlasit, neboť tato tradice blížícího se soudného dne, ve které se čas přiřknutý tomuto světu jevil jako velmi krátký, byla natolik silnou, že mnoho křesťanů doby apoštolské přišlo o život. Mnoho přívrženců Ježíšova učení se zřeklo svého majetku na úkor duchovních ideálů, což vedlo k jejich smrti v chudobě. Prvokřesťanská etika kvůli blížícímu se Božímu království tomuto světu nepřikládala velký význam. Albert Schweitzer v této souvislosti poznamenal: „*Ježíš dokonce shledává, že i práce a zabezpečení obživy ztrácejí své oprávnění, když království je tak blízko. Starost o to, co je potřebné k životu, má se v tomto čase zcela přenechat Bohu.*“²¹¹ Tato křesťanská etika se nijak nepodílí na zlepšení společenských poměrů ve světě, nýbrž míří k jednotlivcům, kteří by se měli srdcem i myslí otevřít blížícímu se Božímu království. Z pohledu marxistů je eschatologie formou odcizení od tohoto světa. Nicméně Ježíš budoval i etiku lásky, která není etikou Božího království, nýbrž etikou, která se připravuje na jeho příchod. Avšak to neznamená konec veškerého zla. Problém zla ve společnosti by tedy měl být v zájmu křesťanů i marxistů. Výstižně tento bod vystihl právě Schweitzer: „*Ježíšem častěji užívaný výraz království nebeské má stejný význam jako království boží. Tím není řečeno, že je to království v nebi, nýbrž že sestoupí z nebe na zem a tak toto nadpozemské království dojde svého uskutečnění.*“²¹² Toto

²⁰⁹ Tamtéž s. 11.

²¹⁰ Tamtéž s. 12. – 13.

²¹¹ SCHWEITZER, Albert. Albert Schweitzer: zastánce kritického myšlení a úcty k životu. Vyd. ve Vyšehradu 1. Praha: Vyšehrad, 1989. ISBN 80-7021-010-9. s. 116.

²¹² Tamtéž s. 112.

sestoupení Božího království z nebe na zem bylo v zásadě cílem i komunistů. Garaudy usiloval o totéž: „*Naším komunistickým úkolem je přiblížit člověka jeho nejkrásnějším snům a největším nadějím: přiblížit ho reálně a prakticky, aby křesťané sami našli na naší zemi počátek svého nebe.*“²¹³ Sociální otázka se tedy stala společným zájmem křesťanů a marxistů. Z historického hlediska, jak upozorňoval Bultmann, bylo nevyhnutelné opustit tradici brzkého příchodu Božího království a nelze tedy popřít, že křesťanská pravda se napříč dějinami vyvíjela. Tato proměnlivost ovšem neznamena, že by křesťanství pouze žilo z dějinné iluze a velice dobře tento problém vyjádřil Schweitzer: „*Ve své duchovní a etické podstatě je náboženská pravda křesťanská stále táž po všechna staletí. Proměnlivá je jen vnější podoba, jakou v představách různých světových názorů přijímá.*“²¹⁴ Toto je v zásadě klíčová myšlenka, kterou se Garaudy snažil využít pro vedení dialogu.

Garaudy proto apeloval, abychom se vrátili k základům křesťanství, protože křesťanské poselství bylo vykládáno v neadekvátním jazyce antické filozofie, která neodpovídala marxistickému pojetí dějin. „*Křesťanské pojetí Boha vždy bylo více méně nakaženo Parmenidovou koncepcí bytí, Platonovou myšlenkou Dobra, Aristotelovou Prvotní příčinou a jeho hybatelem.*“²¹⁵ Vykládat nanebevstoupení Krista prostřednictvím ptolemaiovské kosmologie podle gnostického modelu či scholastické teologie představovalo podle Garaudyho pouze archaickou kulturní podobu základního poselství. „*Teologie, jež je beznadějně vázaná na koncepcie světa, překonané před deseti či dvaceti stoletími, pro nás (a asi pro kohokoli) nemá smysl. Teologie zdegenerované scholastiky není naším současníkem: nelze s ní ani nalézt společný jazyk.*“²¹⁶ Garaudy v zásadě nijak neodlišoval filozofii od přírodovědného obrazu světa dané doby. Například pojmy jako *příčina* či *cíl* jsou nezávislé na kosmologii, fyzice či biologii.

Tradiční pojmy teologie a metafyziky však byly pro marxisty nesrozumitelné. Východisko z této slepé cesty teologie Garaudy pochopitelně spatřoval v Bultmannově demytologizaci. „*Bultmannova apologetika se snaží, aby se božská událost stala přijatelnou pro moderního člověka,*“²¹⁷ přičemž moderním člověkem je myšlen člověk, který chápe svět a člověka z hlediska dialektického a historického materialismu. Garaudy oceňoval Bultmannovu demytologizaci, neboť se jednalo o biblickou metodu, která hledala to, co je na křesťanství

²¹³ GARAUDY, Roger. Od klatby k dialogu. Překlad M. Průcha. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1967. s. 43.

²¹⁴ SCHWEITZER, Albert. Z mého života a díla. Překlad Miloš Černý. Vyd. ve Vyšehradě 1. Praha: Vyšehrad, 1974. s. 52. -53.

²¹⁵ GARAUDY, Roger. Marxismus 20. století. Překlad Vladimír Mikeš. Vyd. 1. Praha: Svoboda, 1966. s. 135.

²¹⁶ GARAUDY, Roger. Od klatby k dialogu. Překlad M. Průcha. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1967. s. 28.

²¹⁷ Tamtéž s. 16.

opravdu *křesťanské* a nezávislé na předpotopní metafyzice poznamenané římským impériem, Ptolemaiovským modelem světa a scholastickou teologií. Tato tradice je dle marxistů předpotopní, protože nepřešla od filozofie bytí k filozofii činu. Nicméně Garaudy si zřejmě neuvědomil, že Bultmann vycházel z Heideggerovy ontologie, která není k vědeckému přístupu ke světu příliš přátelská. Heidegger, obdobně jako Husserl, byl kritikem geometrizace univerza a umělého světa vědy. Naopak scholastika poskytuje výborný rámec pro přírodovědu, o čemž svědčí dnešní renesance aristotelismu ve filozofii vědy. Například chápání kauzalit v termínech dispozic.

Vliv Heideggera se však u Bultmanna částečně projevil ještě v jednom bodě, a to je *zploštění světa* na úroveň imanence *pobytu*. Heidegger hovořil o *Dasein (pobyt)* jako o bytí, jemuž ve svém bytí jde o bytí samé a na základě své starosti o své bytí a své konečnosti si musí pobyt své bytí rozvrhnout. Ovšem smrtí pobytu všechny možnosti končí, a smrt se tedy stává poslední možností pobytu. Jakýkoliv rozměr posmrtného života či Božího království v zásadě není *pobytu* vlastní, což je forma *zploštění*, která je marxismu vlastní. Dle Garaudyho nelze moderního člověka přesvědčit o pravdivosti křesťanství na základě Ježíšových zázraků, jako se o to pokoušeli někteří apologeti starověku. Moderní člověk by měl dle Garaudyho věřit v učení Ježíše nezávisle na jeho zázracích. Vědecký pokrok byl dle Garaudyho vůči metafyzice a křesťanství neúprosný, neboť „*Každý vpád teologie do vědecké oblasti nutně skončí porážkou teologie*“²¹⁸. Teologie by neměla jednat proti vědě, naopak je potřeba, aby teologové vědecké poznatky refleктоvali. Nicméně stále existují oblasti, ve kterých si věda sama o sobě nevystačí. Na otázky týkající se původu člověka či původu vesmíru nelze zcela exaktně odpovědět a Garaudy si tyto paralely také uvědomoval, nicméně náboženství vysvětloval jako prehistorii vědy. „*Mýtus a věda mají podobnou funkci: v obou případech jde o přístup do světa příčin, který je za světem smyslových jevů. Ritus představuje první techniku, stejně jako mýtus první vědu. Ritus a mýtus uvolňují myšlení ze surového vnímání a odlišují to, co je, od toho, co způsobuje takové bytí a na co je třeba působit pro zvládnutí věci.*“²¹⁹ Garaudy si byl vědom důležitosti mýtu pro lidstvo, a proto ho nechtěl jednoduše odstranit, nýbrž nově vyložit.

Garaudy prostřednictvím demytologizace usiloval o výklad Božího zjevení, které by bylo slučitelné s *vědeckým* výkladem komunistů. Demytologizace je však velmi nešťastným označením, protože budí v lidech nedůvěru vůči křesťanství. Z demytologizace vyplývá, že byl Ježíš mýtem, což je mylné mínění. Ježíš nebyl mytologizován, nýbrž byl dogmatizován pod

²¹⁸ Tamtéž s. 57.

²¹⁹ Tamtéž s. 37.

vlivem církevním otců a řecké metafyziky. Cílem demytologizace je tedy *de-dogmatizace*. Garaudy viděl v katolické dogmatice tři zásadní problémy. Udržovala starou tradici, bránila dialogu a nesla stopy feudalismu. „*Čím více zkoumáme náboženská dogmata a náboženské principy, tím více jsme přesvědčeni, že jejich jediným cílem je přinést prospěch tyranům a kněžím.*“²²⁰ Je tedy pochopitelné, proč Garaudy inklinoval k demytologizaci a protestantským teologům. Naproti tomu *mytologizace* se dopouštěli i komunisté, zejména v oblasti Stalinova kultu. Z hlediska budování státní identity je mytologizace v zásadě nutná. Z historie víme, že mýty přispívají k semknutí velkých politicko-sociálních útvarů. Můžeme zmínit například národní obrození, které se vyznačovalo sbíráním lidové slovesnosti (Karel Jaromír Erben, Božena Němcová) nebo sepsání fiktivního Rukopisu královedvorského a zelenodvorského.

Ovšem v katolické církvi i proces „*de-dogmatizace*“ představuje zásadní problém, protože celá christologie je dědicem řeckolatinšské kultury a Tradice je jedním z fundamentálních aspektů, které činí katolictví katolictvím. Pro marxisty je samozřejmě existenciální výklad křesťanství nepřijatelnější. „*V duchu zásadní křesťanské tradice, tj. tradice christocentrické, jít k Bohu neznamena odvracet se od světa, jelikož s živoucím Bohem se lze setkat v každé bytosti.*“²²¹ Nicméně z hlediska katolické církve je problémem, že Bultmannův existenciální výklad dodává Božímu zjevení ezoterický ráz, což zdůrazňoval i Pius XII. v encyklice *Divino afflante spiritu*. Kritika Bultmannovy demytologizace ze strany Vatikánu spočívala v tom, že příliš přizpůsobovala Boží zjevení člověku. Ovšem z dosavadního výkladu by bylo vhodné zmínit i kritiku Garaudyho interpretace Bultmannovy demytologizace. Minimálně ve dvou bodech Garaudy Bultmannovu demytologizaci radikalizoval. Za prvé: demytologizace rozhodně není procesem sekularizace křesťanství. Za druhé: vědecký názor není jediným relevantním názorem. Bultmann se sice snažil vyhovět požadavkům moderního myšlení a reagoval na sílící vědecký diskurs ve společnosti, nicméně nepovažoval tento názor za absolutní a za jediný možný na rozdíl od marxistů. Je však pochopitelné, proč Garaudy na demytologizaci stavěl základy vzájemného porozumění, neboť Bultmannův existenciální výklad evangelií překonával dualismus Boha a světa. Směřoval k syntetickému dialektickému vztahu Boha ve světě. V Garaudyho pojetí Druhá osoba nejsvětější Trojice představuje syntézu mezi světem a Bohem, tedy mezi tezí a antitezí, mezi imanencí a transcendencí. „*Z této perspektivy již transcendence není neoddelitelnou vlastností boží, nýbrž lidským rozměrem.*“²²² Je pravdou, že je transcendence lidským rozměrem. Nicméně ji nelze na lidský rozměr redukovat, protože by se

²²⁰ GARAUDY, Roger. *Marxismus 20. století*. Překlad Vladimír Mikeš. Vyd. 1. Praha: Svoboda, 1966. s. 89.

²²¹ Tamtéž s. 117.

²²² GARAUDY, Roger. *Od klatby k dialogu*. Překlad M. Průcha. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1967. s. 18.

Bůh z reálně existující entity redukoval na vnitřní prožitek lidí. Pro křesťana je tato forma transcendentna příliš antropologizovaná, zatímco pro *totálního člověka* jde o formu transcendence, která není *za ním*, nýbrž jeho součástí. Garaudy tedy vznesl zásadní otázku: „*Může být totální člověk vrcholným cílem, aniž by byl transcendentním ideálem? Anebo může existovat neodcizená forma transcendence?*“²²³ Ve svém pozdějším spise *Od klatby k dialogu* na tuto palčivou otázku poskytuje i odpověď. „*Pro křesťana představuje transcendence čin, jímž k němu bůh přichází a zve ho. Pro marxistu je to rozměr aktu člověka, který se přesahuje ke svému vzdálenému bytí.*“²²⁴ Tato odpověď ale není řešením, nýbrž konstatováním problému, o kterém bylo psáno v úvodní kapitole vztahující se k opačnému pohybu teologie a marxismu (sestupný pohyb teologie a vzestupný pohyb marxismu). V tomto bodu dochází marxista i křesťan ke stejnému závěru, avšak oba vycházejí z opačných cest, křesťan z víry a marxista z rozumu založeném na dialektickém myšlení.

Zamysleme se však nad Garaudyho výzvou, zda existuje nějaký společný význam transcendence pro křesťany i marxisty. Pro křesťana transcendence představuje fakt, že existují mimosvětské příčiny, které mají reálné kauzální účinky ve světě. Ovšem také lze křesťanskou transcendenci vyložit jako dimenzi důsledků lidského jednání, což znamená, že činy člověka mají význam, který přesahuje okamžitou situaci (lze chápat i jako předpoklady k účasti na Boží věčnosti). Tento druhý význam je podstatně bližší Garaudyho pojetí transcendence, který považoval budoucnost za jedinou možnou transcendenci ateistů. Problematičtější je první význam křesťanské transcendence, ve kterém má transcendence (mimosvětská) imanentní účinky, které jsou reálné. K této koncepci transcendence se nejvíce blíží dialektika přírody, která je v některých ohledech dokazatelná, ale nikoliv komplexně. V jistých případech jsou příčiny dialektiky přírody pouze hypotetické. Garaudy by toto tvrzení samozřejmě popřel, nicméně z dnešní nezaujaté perspektivy a dosavadního rozboru dialektiky přírody bychom dialektiku přírody posoudili jako *neutrální monismus*. To znamená, že realita, ve které žijeme je složena ze složek jednoho typu, avšak tyto složky jsou svou vlastní povahou neutrální. Za takové neutrální složky celku bychom mohli považovat dialektický a historický materialismus, čímž se překonává onen dualismus mezi materialismem a idealismem. Garaudy by pravděpodobně pojetí dialektiky jako neutrálního monismu označil za formu *revizionismu*, nicméně v *Perspektivách člověka*, v kapitole o Teilhadu de Chardinovi, Garaudy oceňoval jeho objev *transformismu*, který chápal jako strukturu, jenž je společná veškeré hmotné realitě a

²²³ GARAUDY, Roger. *Marxismus 20. století*. Překlad Vladimír Mikeš. Vyd. 1. Praha: Svoboda, 1966. s. 86.

²²⁴ GARAUDY, Roger. *Od klatby k dialogu*. Překlad M. Průcha. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1967. s. 46.

souvztažně k tomu představuje univerzální formu našeho vnímání. Transformismus představoval jednotné zákony zahrnující dějiny hmoty, života a člověka.²²⁵ Podstatné však je, že tento transformismus, jakožto komplexní syntéza světa, vykazoval dle Teilharda dva druhy energie. Jedná se o energii *tangenciální*, což je měřitelná energie fyziků, a energii *radiální*, která orientuje hmotu k stále komplexnějším syntézám.²²⁶ *Radiální* energie objasňuje vzrůstající organizovanost hmoty, nicméně tato energie není dokazatelná, a je tedy spekulativní tvrdit, zda je tato energie imanentní. Teilhard se tohoto pojmu později zřekl, nicméně Garaudy tuto teologickou koncepci přijímal a považoval ji za teologický ekvivalent historického a dialektického marxismu.²²⁷ Neutrální monismus by Garaudy pravděpodobně nepřijal, nicméně rozhodně můžeme hovořit o jistém „*otevřeném materialismu Rogera Garaudyho*“, neboť syntetizující energie (*radiální*) není imanentní jako energie *tangenciální*, která je vědecky měřitelná. Tato „*otevřenost materialismu*“ však není selháním marxismu, nýbrž nutností dialektiky. Pokud by marxisté trvali výhradně na materiálním základu, jak je často prezentováno, nebyla by možná kvalitativní změna dialektického vývoje, což by například vylučovalo i potenciál hmoty nabýt vědomí, což zastával Teilhard i Garaudy. Určité kvazináboženské prvky musel marxismus do své doktríny přijmout, neboť integrovat jistou formu transcendence do marxismu bylo nevyhnutelné.

Například dnes se se vědě hovoří o kvazičásticích, kterým můžeme rozumět jako určitým vlastnostem komplexních systémů, které však sami o sobě neexistují v imanentním významu, avšak mají reálné účinky v komplexním systému, tedy ve světě. Aby tedy marxismus přijal formu transcendence v křesťanském smyslu jako existenci mimosvětských příčin, které mají reálné kauzální účinky ve světě, znamená to připustit existenci *emergentní fenoménu*, které nemají materiální základ. Marxismus se tedy nejvíce blíží křesťanské transcendenci ve smyslu nabytí potence. Garaudy odmítal transcendentní determinismus: „*Člověk se nerozvíjí jako rostlina, jejíž celá budoucnost je vepsána v semenu.*“²²⁸ Avšak připouštěl možnost vývoje a budování, jak je odvozeno z principu dialektiky, která je neustále v pohybu, narůstá a vyvíjí se. Marxismus tedy připouští možnost potence obdobně jako Aristotelés, když hovořil o „*bytí v potenci*“, rozdíl však spočívá v tom, kdo nebo co je původcem potence u bytí, což je u vzhledem k dialektice přírody pádná otázka, jejíž odpověď pravděpodobně nebude mít

²²⁵ GARAUDY, Roger. Perspektivy člověka. Překlad Milan Průcha. Vyd. 1. Praha: Nakladatelství politické literatury, 1965. s. 183. – 184.

²²⁶ Tamtéž s. 192.

²²⁷ Pouze však do určité míry.

²²⁸ Tamtéž s. 75.

materiální základ. Jistý rozměr transcendence v marxismu nepochybně je, ať už přiznaně ve formě budoucnosti či nepřiznaně ve formě původce potenciálu vývoje.

Zde je třeba připomenout, že zakořenění transcendence v nově vznikající společnosti bylo také velkým úkolem katolického myšlení. Hledání této prožité transcendence představovalo pro Garaudyho výchozí paradigma francouzského katolicismu, které proniklo dokonce i k tomismu. Nejvýraznější z katolických historiků středověké filozofie Étienne Gilson neváhal označit Tomáše Akvinského za jednoho z předchůdců existencialismu. „*Domnívaje se, že posledním slovem tomistické metafyziky je objev aktu existence, vyslovil myšlenku, že tomismus je filosofií existence, protikladnou doktrínám esence platonského typu.*“²²⁹

V Garaudyho myšlení (alespoň zde) není transcendentno substanciální, existující samo o sobě, nýbrž spočívá výhradně v subjektu. „*Transcendence je zakoušena v subjektivním aktu. Stala se neodlučitelnou od subjektivity... Zavedení transcendentna do filosofie je příznakem toho, že civilizace je v krizi a nechává člověka osamocené v jeho otázce po hodnotách.*“²³⁰ Z historického hlediska je však toto stanovisko evidentní, protože od 19. století, zejména díky učení Augusta Comta, byla transcendence z filozofie intenzivně vytlačována.

10. Integrace křesťanství do sekularizované společnosti

Marxistický ateismus však není scientistický jako Comteův ateismus 19. století. Garaudy uvádí, že marxistický ateismus je reakcí na dogmatismus *předkritických* filozofií.²³¹ O dogmatismu *předkritických* filozofií a dogmatismu marxismu bychom mohli polemizovat, nicméně dle Garaudyho byl i Marxův ateismus spíše historicky podmíněnou reakcí na zkosnatělost křesťanské morálky té doby. Problémem však je, že Garaudyho názory ohledně významu náboženství nebyly konzistentní a v knize *Marxismus 20. století* v budoucnost náboženství nevěřil, což ve snaze o pochopení druhé strany příliš nepomáhá. „*Domníváme se, že náboženství je věčné? Naprosto ne. Ukazujeme jen po vzoru Lenina, že náboženství má rovněž základ v poznání samém. Náboženství je hluchý květ, avšak hluchý květ, který roste na živém stromě živého... lidského poznání.*“²³² Určitou minoritní funkci Garaudy náboženství připisoval, avšak jisté formy křesťanství považoval již za definitivně mrtvé. „*Je také naprosto mrtev bůh theodiceje a bůh „důkazu boží existence“, které se dnes objeví leda na posledních*

²²⁹ Tamtéž s. 137.

²³⁰ Tamtéž s. 134.

²³¹ GARAUDY, Roger. *Marxismus 20. století*. Překlad Vladimír Mikeš. Vyd. 1. Praha: Svoboda, 1966. s. 89.

²³² Tamtéž s. 108. – 109.

stránkách středoškolských filozofických příruček a kterých se již dávno teolog nedovolává.“²³³ Jak si tyto smrti Boha máme vysvětlit? Bůh theodiceje byl mrtvý, protože zlo ve společnosti už nepředstavuje ďábel nebo individuální hříchy lidí, jelikož dle Garaudyho: „*Individualita je souborem činných vztahů, jež každý člověk udržuje s ostatními lidmi a přírodou a každé individuum podle svého místa v přírodě, historii a ve společnosti je jedinečnou výslednicí tohoto souboru vztahů.*“²³⁴ Je tedy zřejmé, že zlo, které je třeba odstranit, se lokalizovalo na makroúrovni kapitalistického uspořádání společnosti a pouze komunismus byl považován za lék proti této formě zla. Druhá smrt Boha, o které Garaudy hovořil, je Bůh „*důkazů boží existence*“. Tato forma Boha zemřela, protože se změnila forma racionality. Ve středověku se mnoho teologů snažilo racionálními důkazy dokázat Boží existenci. Nejznámější ontologický důkaz Boží existence předložil sv. Anselm, na jehož příkladu můžeme vidět, proč je Bůh „*důkazů boží existence*“ podle Garaudyho mrtvý. Anselmův důkaz Boží existence je založen na dvou základních předpokladech. Prvním předpokladem je, že Bůh je „*něco, nad co nic většího nelze myslet*“ a druhým předpokladem je, že „*existence je víc než neexistence*“. Z hlediska marxismu je tento důkaz bezpředmětný, protože to, nad co nic většího nelze myslet, existuje v mysli. Zatímco dialektika je pro marxisty reálně existující zákon světa, jehož počátek není ve vědomí, nýbrž v hmotě. Navíc Anselm vychází z platonského idealismu a aristotelské logiky, což jsou další problematické části, které nekorespondují s novým pojetím světa fungujícího na dialektických zákonech, které mimo jiné relativizují nadřazenost existujícího nad neexistujícím. Dialektika na rozdíl od Aristotelovy logiky je založena na logice protikladů, ve kterých se teze a antiteze syntetizují, což znamená, že jisté abstrakce lze akceptovat, pokud projdou kritériem praxe, čímž dojde k syntéze existujícího s neexistujícím. Tento postup jsme mohli spatřit i v Garaudyho zájmu o Bultmannovu demytologizaci, ve které Ježíš představuje syntézu mezi imanencí a transcendencí.

Tento příklad názorně představuje, proč bylo pro Garaudyho v podstatě celé středověké křesťanství mrtvé. Aby bylo křesťanství společensky platné, musí být konfrontováno s novým myšlením a novými informacemi o světě a oblast dialektického materialismu byla ve 20. století velkou výzvou. Dialektický materialismus sesadil iniciativu tvorby z Boha a seslal ji na člověka a jeho schopnost vykonávat práci, která má diametrálně odlišný význam na rozdíl od metafyzického pojmu svoboda, který se vyskytuje v křesťanství. „*Církevní učení ve své oficiální podobě a v převážné části svých dějin počínaje Konstantinem brzdilo či potíralo zápas*

²³³ GARAUDY, Roger. Perspektivy člověka. Překlad Milan Průcha. Vyd. 1. Praha: Nakladatelství politické literatury, 1965. s. 137.

²³⁴ GARAUDY, Roger. Církev, komunismus a křesťané. Překlad Bohuslav Koutník. Praha: Život a práce, 1951. s. 247.

*utlačovaných, neboť umísťovalo dosažení spravedlnosti, svobody a štěstí do jiného světa a skývalo božské oprávnění vládnoucímu řádu a vedlo k rezignaci ve vztahu k vykořisťování a útlaku.*²³⁵ Opět se jedná o kritiku odcizení, kterou pro marxisty křesťanství představuje. „*Křesťanství nás chtělo vymanit z nadvlády tělesnosti jen proto, že naši tělesnost, naše žádosti pokládalo za něco, co je nám cizí: chtělo nás vykoupit z určenosti přírodou jen proto, že se domnívalo, že naše vlastní přirozenost se pro nás nehodí.*“²³⁶ Dle marxistů křesťanství překrucovalo lidskou přirozenost směrem k duchovnu, které bylo příčinou vlastního odcizení materiální základně. V jistém ohledu má tato kritika blízko k Nietzscheho kritice askeze u světců, kterou považoval za: „*záminku pro jejich spánek,*“ jak bylo zmíněno v kapitole, která se věnovala pojetí morálky. Obdobně tuto kritiku zdůraznil Garaudy známým Marxovým citátem: „*Je snadné být svatým tomu, kdo nechce být lidským.*“²³⁷ Světci, kteří žili příkladným životem dle evangelia, představují z pohledu marxismu nejvyšší možnou formu odcizení.

Podstatné však je, že cílem Garaudyho marxismu nebylo křesťanství a marxismus stavět do kontrapozice, nýbrž tak zvaně *profiltrovat* veškeré společenské abstrakce kritériem praxe. Jak již bylo řečeno, abstrakce byly pro Garaudyho legitimní do té míry, dokud byly abstrahovány z praxe. Zásadním teologem byl v tomto ohledu pro Garaudyho Teilhard. Garaudy sice tvrdil, že: „*Odcizení je fakt, že člověk promítá do vnějšku své vlastní síly a má je za cizí a vyšší, než je on sám, ať běží o vztahy sociální, o boha nebo o přírodu.*“²³⁸ Zde se jedná o klasické ateistické stanovisko marxistů, nicméně nic nenasvědčuje tomu, že by se snažil absolutně odstranit křesťanství ze společnosti. „*My jsme nerazili heslo: „Pro Boha nebo proti němu“, nebo jiné: „Třeba volit mezi Ježíšem Kristem a Karlem Marxem.*“²³⁹ Garaudy v zásadě považoval křesťany za integrální součást společnosti a zároveň spatřoval v křesťanství dialektický doplněk materialismu. V knize *Od klatby k dialogu* Garaudy napsal: „*Mýtus tvoří minulost vědy a zároveň protiklad vědy, která se prosazuje proti mýtu.*“²⁴⁰ Z hlediska dialektiky je tedy náboženství i jakousi nutností pro plnohodnotné existování marxismu. Marxismus náboženství v jistém aspektu potřebuje, protože předpokládá svou antitezi, s jejíž pomocí se marxismus může prosadit, vymezit a zároveň dosáhnout syntézy, o kterou šlo Garaudymu. Toto dialektické vzájemné vymezování materialismu z idealismu jsme mohli vidět v Garaudyho pojetí transcendence nebo zde: „*Díky své materialistické teorii poznání a dějin strhl Marx ekonomické*

²³⁵ GARAUDY, Roger. *Od klatby k dialogu*. Překlad M. Průcha. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1967. s. 49.

²³⁶ GARAUDY, Roger. *Karel Marx: filosof ekonom politik*. Vydání 1. Praha: Mladá fronta, 1968. s. 101.

²³⁷ GARAUDY, Roger. *Církev, komunismus a křesťané*. Překlad Bohuslav Koutník. Praha: Život a práce, 1951. s. 264.

²³⁸ GARAUDY, Roger. *Perspektivy člověka*. Překlad Milan Průcha. Vyd. 1. Praha: Nakladatelství politické literatury, 1965. s. 325.

²³⁹ GARAUDY, Roger. *Církev, komunismus a křesťané*. Překlad Bohuslav Koutník. Praha: Život a práce, 1951. s. 278.

²⁴⁰ GARAUDY, Roger. *Od klatby k dialogu*. Překlad M. Průcha. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1967. s. 38.

*kategorie z nebes fetišů na zemi lidských vztahů.*²⁴¹ Pokud zachováme Garaudyho rétoriku ohledně problematiky nebeských fetišů na úrovni lidských vztahů na zemi, znamená to, že hlavní oblast konfrontace mezi marxisty a křesťany se bude odehrávat v oblasti politiky a sociální otázky.

10.1. Politika

Oblast politiky je jedním z klíčových bodů, který je dle Garaudyho třeba z hlediska budování socialistického státu změnit. Tomuto problému se Garaudy intenzivně věnoval v knize *Církev, komunismus a křesťané* a my se na tento spis podrobněji zaměříme. První část knihy se věnuje historické genezi vztahu mezi církví a politikou, zatímco druhá část se úžeji zaměřuje na dialog mezi křesťany a komunisty. Kniha představuje historickou studii papežské politiky od starověku až po období kapitalismu, který církev zachovává. Garaudy především poukazyval na to, jak papežové budovali církevní impérium prostřednictvím vzájemného vztahu církve s vládnoucími elitami. Tento vzájemný vztah se stal předmětem kritiky ze strany komunistů, kteří byli přesvědčeni, že církev svou politikou pouze utvrzovala sociální rozdíly ve společnosti a snažila se je zastřít slibovanou spravedlností „až na onom světě“.

Garaudy se v této studii snažil poukázat na to, že katolická církev představuje obrovskou politickou velmoc, která neustále přetrvává. „*Světská moc papeže Pia XII. v roce 1949 je tak velká, že se dá v jisté míře srovnat s mocí, již používal papež Inocent III. na počátku XIII. století, v době, kdy bylo křesťanství na vrcholu.*“²⁴² Toto tvrzení je od Garaudyho velmi nadnesené, protože středověké papežství reprezentované Inocencem III. mělo mnohem větší vliv než papežství Pia XII. Inocencovi III. se podřizovali i panovníci, o čemž nemůže být v případě Pia XII. řeč. Autoritě papežů 20. století se těžko podřizovaly sekulární vlády.

Garaudy se primárně snažil poukázat na kapitalistické fungování církve, která v sobě nese archaické rysy feudální vlády. „*Vatikán je velmi velká moc kapitalistická, je to mezinárodní gigantický trust, nebo přesněji holding. Je to cesta římská či cesta evangelická, je to cesta Ceasarova nebo cesta boží?*“²⁴³ Tato otázka by měla být předmětem dialogu mezi křesťany a komunisty. Kritika v Garaudyho knize *Církev, komunismus a křesťané* se nijak nedotýká teologických otázek, a sám zdůrazňoval: „*Nám zajisté nepatří, když nejsme katolíky, diskutovat o otázce z hlediska věroučného.*“²⁴⁴ Garaudyho kritika mířila především na politickomocenské

²⁴¹ GARAUDY, Roger. Karel Marx: filosof ekonom politik. Vydání 1. Praha: Mladá fronta, 1968. s. 121.

²⁴² GARAUDY, Roger. Církev, komunismus a křesťané. Překlad Bohuslav Koutník. Praha: Život a práce, 1951. s. 9.

²⁴³ Tamtéž s. 221.

²⁴⁴ Tamtéž s. 221.

postavení katolické církve. Vzhledem k tomu, že marxismus směřoval ke kompletní restrukturaci společnosti, je v celku pochopitelné, proč se Garaudy tomuto tématu věnoval.

První část knihy hovoří o politickém vývoji církve od sv. Petra po pontifikát Pia XII. Jedná se o historicky mimořádně zajímavou a věcnou část, která poukazuje na pozici papežství napříč dějinami, zejména na historické etapy, kdy papež častokrát vzdoroval císaři. Garaudy se zabýval především historickou genezí vztahu mezi světskou a duchovní mocí, jenž se traduje už od císaře Konstantina, který zajistil křesťanství výsady státního náboženství. Do té doby však bylo křesťanství značně potíráno světskou mocí a mnoho lidí bylo popraveno pouze za to, že se ke křesťanství hlásili, na což reagovaly četné apologie. V církevních dějinách nalezneme několik momentů caesaropapismu, nicméně historický vývoj, který se týkal oblasti potírání duchovní moci světskými represivními aparáty, má také bohaté dějiny, ovšem tyto dějinné skutečnosti Garaudy vůbec nezmiňoval a jeho historická studie je v tomto ohledu velmi jednostranná a působí spíše jaké cílená agitace, než jako poukázání na problém, který by měl být řešen dialogem.

Naproti tomu Garaudy například zdůrazňoval, že papež Štěpán II. „dostal“ od krále Pipina Krátkého „*církevní stát*“ za pomoc v boji proti Langobardům, tradici „*božího meče*“, tedy tradici panovníků, kteří nabízeli papežovi, že budou vést válečné tažení proti pohanům a barbarům, prodávání odpustků či skandál šlechtického rodu Borgia (zejména nepotismus). Dále uvedl jako příklad pontifikát papeže Bonifác VIII., který charakterizoval úřad papeže slovy: „*Římský velekněz, náměstek Všemohoucího, rozkazuje králům a královstvím, vykonává vladařství nad všemi lidmi.*“²⁴⁵ Papež Bonifác VIII. také vznesl onu palčivou otázku, zda je papež nadřazen všem králům a světské politické moci. Tyto autoritářské snahy církve vyvrcholily známým spisem „*Dictatus Papae*“ Řehoře VII., ve kterém mimo jiné Řehoř VII. prosazoval moc papeže, kterou mohl papež jmenovat a sesazovat panovníky. „*Ve feudální době byl papež pánem světa: dosazoval a sesazoval krále, pokořoval císaře. Zažil od vzniku kapitalismu a národů, od reformace v 18. století hlubokou krizi, aniž přestal činit z Říma středisko politického světa, a proto papežství již po dobu dvaceti let začalo uvnitř kapitalistického režimu znovu dobývat světské moci, kterou mělo v řádu feudálním.*“²⁴⁶ Předmětem kritiky se stal také Tridentský koncil, který ustanovil všechny biskupy za vykonavatele závětí, pokud není vykonavatel uvedený v závěti. Pokud tedy někdo zemřel bez závěti, jeho majetek propadl církvi. Garaudy uvedl, že dokonce mnoho kněží odmítalo udělit

²⁴⁵ Tamtéž s. 18.

²⁴⁶ Tamtéž s. 132.

svátost pomazání nemocných a uskutečnění církevního pohřbu těm, kteří odmítli připsat alespoň část majetku církvi.²⁴⁷

Tento historický exkurz do církevní politiky nebyl samoučelný, Garaudy se především snažil poukázat na nedůvěru v církev a její politické praktiky. „*Řekněme to zcela jasně: zkušenost našich dějin nás učí, abychom neměli žádné víry v národní ráz církevní politiky.*“²⁴⁸ Ovšem dialog mezi marxisty a křesťany by neměl být zatížen historií, jelikož křesťanství prošlo dynamickým vývojem. Avšak v ohledu papežské politiky Garaudy tvrdil, že se mnoho nezměnilo až do vlády Pia XII., což je hodně nadnesené tvrzení. „*Dnešní papežové následují starého středověkého snu o teokracii. Vatikánský stát je jen alegorie totalitní soustavy, která předstírá, že se zmocňuje duší tím, že donutí těla.*“²⁴⁹ Papežští oligarchové tedy nemají v socialistických zemích co dělat. Již u Marxe se v tomto ohledu setkáváme s názorem, že křesťanský stát je ve skutečnosti opakem státu, což vyplývá i z Garaudyho kritiky vatikánské politiky, která naznačuje, že prvním tyranovým dvořanem byl kněz a tyran byl první, kdo uctíval kněžské modly. Tento boj proti církevní teokracii má pochopitelně také svou tradici, na kterou marxismus navazoval. „*Od renesance po Francouzskou revoluci byl proti teokracii a dogmatické teologii veden dvojitý útok: politický a vědecký. Útok přinesl vítězství na celé čáře.*“²⁵⁰ Aby tedy křesťanství „*nepřekáželo*“ pokroku společnosti, nemá právo na žádnou formu teokracie, která by byla v rozporu se zájmy socialistického státu a nesmí bránit vědeckému poznání, protože jak píše Garaudy: „*Víra v neomezený pokrok lidstva, založený na nepřetržitém růstu vědeckých poznatků, se stala jakýmsi dogmatem.*“²⁵¹ Prohlásit, že by křesťanství bránilo vědeckému poznání, je velmi kontroverzním prohlášením. Garaudy v tomto ohledu odkazuje na *Kodex kanonického práva*, ve kterém se píše, že pokud se na *Index Librorum Prohibitum* dostane nějaké dílo, nesmí se toto dílo vydávat, číst, držet v majetku ani komukoliv podávat. Garaudy na tomto příkladu zdůrazňuje, že kdyby se církev chopila moci, kterou měla ve středověku, vymazala by celou moderní civilizaci.²⁵² Církev by tedy měla být otevřena vědě a měla by akceptovat moderní podobu státu, o kterou usilovali komunisté. Garaudy hovořil o socialistickém státu, ve kterém má křesťan možnost plnohodnotně rozvíjet svou víru. „*Avšak některé státní formy mohou znásilnit lidskou osobnost a ji ponížít, jiné mohou jí dát možnost plného rozkvětu. Křesťan má tedy právo a povinnost žádat, aby stát člověka*

²⁴⁷ Tamtéž s. 17.

²⁴⁸ Tamtéž s. 111.

²⁴⁹ Tamtéž s. 130.

²⁵⁰ GARAUDY, Roger. Perspektivy člověka. Překlad Milan Průcha. Vyd. 1. Praha: Nakladatelství politické literatury, 1965. s. 21.

²⁵¹ Tamtéž s. 22.

²⁵² GARAUDY, Roger. Církev, komunismus a křesťané. Překlad Bohuslav Koutník. Praha: Život a práce, 1951. s. 297.

*neomezoval a nesnižoval.*²⁵³ Bohužel výstavba socialistického státu křesťany velmi omezovala a církve se ocitla v pozici nepřítelů státu, byly na ni použity represivní státní aparáty, čehož si byl Garaudy vědom a hájil komunismus slovy: „*Jestliže boj rodící se sovětské moci byl často násilný vůči církevním hodnostářům, mělo to za příčinu, že obrovská většina hlav pravoslavné církve byla spjata s nejhrošším vydíráním carismu a feudální šlechty, a to nikoliv pouty náboženskými, nýbrž politickými.*“²⁵⁴ Obdobné ospravedlnění spatřoval Garaudy i vůči katolické církvi, protože se stala nepřitelem masy, což zdůrazňoval na výroku Pia XI., který tvrdil, že: „*Masa je nepřitelem číslo jedna pro demokracii.*“²⁵⁵ Nicméně komunismus se stal totalitním režimem a demokracii znemožňoval také.

Garaudyho studie o církvi a politice je však opodstatněná, protože politické postavení papeže není zanedbatelné. Dnes bychom řekli, že má papež zejména symbolickou moc, ale i ta má vliv na politické dění. Výborným příkladem byl v tomto ohledu Jan Pavel II., který velice sofistikovaně bojoval proti komunistickému totalitnímu režimu. Garaudyho kritika byla velmi zaměřena na protikomunistické tendence vatikánské politiky a obviňoval katolickou církev za sympatie k americkému imperialismu a fašismu.

10.2. Kritika fašismu

Garaudy obviňoval Vatikán z toho, že podporoval americký imperialismus a v knize *Církev, komunismus a křesťané* popisoval, jak papež Pius XII. udržoval blízké vztahy s americkým prezidentem Harrym S. Trumanem. Nicméně vztahy mezi Svatým stolcem a USA nikdy nebyly příliš vřelé. Vatikán po válce kritizoval spojené národy za politiku neomezené moci vítězů, za vyloučení poražených a Španělska a přehnanou pozornost vůči SSSR. Až Pavel VI. byl historicky prvním papežem, který se setkal s americkým prezidentem Lyndonem B. Johnsonem, opomeneme-li, že ještě jako kardinál Montini se v Americe setkal s Dwightem D. Eisenhowerem, když Montini v Americe obdržel čestný doktorát z práv. Nařčení katolické církve ohledně blízkých vztahů k USA je ze strany Garaudyho do značné míry přehnané a spíše odráží binární opozice, které všechny *nekomunisty* automaticky označují jako kapitalisty (imperialisty), případně jako fašisty.

Závažnější obvinění, které Garaudy vznesl, se týkalo vzájemných sympatií mezi katolickou církví a fašismem. Konkrétně obviňoval církev z toho, že napomáhala a schvalovala fašistické hnutí v Itálii a tuto kritiku čtenářům podložil konkrétními citáty církevních hodnostářů.

²⁵³ Tamtéž s. 270.

²⁵⁴ Tamtéž s. 216.

²⁵⁵ Tamtéž s. 115.

Například citoval arcibiskupa milánského, kardinála Schustera, který 26. února 1937 prohlásil, že: „*Duche znovuzkřísil, ba převýšil, dosud nesrovnatelné postavy nejslavnějších římských císařů.*“²⁵⁶ Dále kardinál Baudrillart napsal 30. června 1941: „*Hitlerova válka proti SSSR je vznešený podnik na obranu evropské kultury proti komunismu.*“²⁵⁷

Garaudyho kritika se opět týkala navyšování světské moci ze strany církve: „*Dík Mussolinimu se katolictví stalo státním náboženstvím. A papež se těšil bez výhrad z této jednoty katolictví a fašismu.*“²⁵⁸ Předmětem kritiky se stal zejména papež Pius XI., který 30. května 1929 psal kardinálovi Gasparriemu vyjádření, ve kterém papež ochotně přijímá fašistický stát, protože nepřipouští nic, co by nesouhlasilo s katolickou naukou a praxí.²⁵⁹ Je pravdou, že papežský stát dosáhl velké stability právě za vlády Mussoliniho, jelikož italská politika nikdy nepatřila mezi ty nejpevnější vlády v Evropě, a je tedy pochopitelné, že v tomto ohledu poskytl fašismus svým totalitním přístupem nejpevnější vládu. Papežský stát od dob napoleonských válek do nástupu fašismu ani reálně neexistoval a teprve roku 1929 byl opět právně ustanoven Lateránskými dohodami, které podepsal Mussolini a kardinál Gasparri. Ovšem o neexistenci papežského státu se Garaudy nezmiňoval a na vztah katolické církve k fašismu se díval poměrně jednostranně a propagandisticky ve prospěch komunismu. Lateránské dohody obsahovaly konkordát mezi Itálií a církví, nicméně vztah církve k fašismu byl jednoznačně negativní.

Na úvod je nutno říci, že Mussoliniho fašismus, ani Stalinův komunismus neposkytovaly pro církve ideální podmínky k autonomnímu fungování, ba naopak. Ovšem z hlediska elementární pozice církve ve společnosti byl Mussoliniho fašismus přijatelnější. Mussolini uvažoval o Itálii jako o katolické zemi, ve které představuje církev garanta kázně a poslušnosti, proto na rozdíl od komunistů ponechal i náboženskou výuku ve školách. Komunismus zbavoval lidi přirozených práv obdobně jako fašismus, ale také zbavil křesťanství výchovné pozice, což Garaudy sám potvrdil: „*Připouštíme bez diskuze, že křesťan vyžaduje, aby stát neznesvěcoval v dítěti člověka nesmrtelného a stvořeného k obrazu božímu veřejnou výchovou, kterou mu dává.*“²⁶⁰ Přesto Garaudy hájil tvrzení, že vychovatelská praxe SSSR dítě nijak nemrzačí na rozdíl od fašismu a nečiní z člověka prostředek pro společnost. „*Marxistická výchova není ani dogmatická ani totalitární.*“²⁶¹ My však víme, že toto tvrzení je lživé, a především si to uvědomovali i tehdejší papežové. Otázka církevních škol byla zásadním problémem a již papež

²⁵⁶ Tamtéž s. 63.

²⁵⁷ Tamtéž s. 118.

²⁵⁸ Tamtéž s. 62.

²⁵⁹ Tamtéž s. 62.

²⁶⁰ Tamtéž s. 230.

²⁶¹ Tamtéž s. 231.

Lev XIII. zdůrazňoval, že rodiče hřeší, pokud posílají své děti do nekřesťansky vedených škol.²⁶² Papež Pius XI. se k této problematice vyjádřil i v encyklice *Divini illius*, ve které psal, že škola, z níž bylo náboženství vyloučeno, odporuje požadavkům výchovy.²⁶³ Ideálem by bylo, kdyby všechny vyučované předměty byly v souladu s křesťanským duchem. Garaudy však pochopitelně tento požadavek kritizoval a považoval jej za zpátečnický krok, ve kterém by se církev stala *jedinou paní vyučování*. Náboženské vzdělání bylo pro církev velmi důležité a například papež Jan XXIII. ve své encyklice *Pacem in terris* poukázal na problém, který z nedostatečného vzdělání pramení: „*To, že se u křesťanů náboženská víra tak často rozchází s jednáním, vychází také – domníváme se – z jejich nedostatečné křesťanské výchovy a vzdělání.*“²⁶⁴ Garaudy však tvrdil, že komunismus děti nijak nemrzačí, a že není v žádné míře totalitní.²⁶⁵ Dnes už ani není nutné poukazovat na to, jakého omylu se Garaudy dopustil a v knize *Marxismus 20. století* tuto chybu sám přiznal.

V tomto ohledu byla Mussoliniho fašistická ideologie pro katolickou církev přívětivější. Italský stát a církev tedy dospěly k dočasné dohodě, nicméně příměří mezi Mussolinim a církví netrvalo příliš dlouho. Pius XI. vyjednal s Mussolinim křesťanské vzdělání, které z hlediska státu sloužilo k udržování kontroly, avšak brzy se katolické kruhy staly obětmi násilí ze strany Mussoliniho vlády a Pius XI. toto násilí odsoudil. Roku 1931 vláda rušila veškeré katolické akce a federaci katolických studentů. Církev si tedy rychle uvědomila, že nečelí pouze fašistickému státu, nýbrž čelí komplexnímu filozoficko-náboženskému systému, který předpokládá popření náboženství. Pro Mussoliniho nic lidského ani duchovního nemělo ceny mimo stát.

Garaudy se však jednostranně zaměřoval na toleranci fašismu ze strany papežské politiky a považoval za nemístné, že až v roce 1937, kdy Hitler překročil všechny hranice, papež Pius XI. zveřejnil encykliku *Mit brennender Sorge*, ve které odsoudil nacismus, leč konkordát nevyprověděl.²⁶⁶ Vytýkal církvi, jak mohla přehlížet vpád nacistů do Československa z roku 1939 či okupační období v Polsku, které bylo mimořádně tvrdé.²⁶⁷ Nicméně o zdeptání Československa ze strany komunistů se Garaudy nijak nezmiňoval a pouze poukazoval na stanoviska katolické církve, která bezbožný komunismus odsuzovala. Například již v roce 1873 Lev XIII. v encyklice *Quod apostolici muneris* definoval komunismus jako: „*Smrteľnou*

²⁶² Tamtéž s. 107.

²⁶³ Tamtéž s. 96. – 97.

²⁶⁴ JAN XXIII.. *Pacem in terris*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 1969. bod č. 153.

²⁶⁵ GARAUDY, Roger. *Církev, komunismus a křesťané*. Překlad Bohuslav Koutník. Praha: Život a práce, 1951. s. 221.

²⁶⁶ Tamtéž s. 67

²⁶⁷ Tamtéž s. 64.

nákazu, jenž se vrhá na dřev lidské společnosti a jež by ji mohla zničit.“²⁶⁸ Vůči tvrzením tohoto typu se Garaudy snažil komunismus hájit s cílem ukázat křesťanům „*lidskou tvář*“ komunismu, což je idealistický koncept, který později zpopularizoval Michail Gorbačov, leč jeho snaha vedla k definitivnímu pádu komunismu a rozpadu sovětského bloku. Garaudy se naopak snažil komunismus hájit a zdůrazňoval, že: „*Tato výchova není totalitní, neboť cílem nám není společnost, ale člověk.*“ „*Člověk*“, pravil Mussolini: „*je hnojem dějin.*“²⁶⁹ Jedná se o dvousečné tvrzení, které odsuzuje fašismus a vyzdvihuje komunismus, jenž se snaží člověka osvobodit od kapitalistického zla v podobě soukromého vlastnictví a „*nelidských*“ ideologií.

Na teoretické úrovni jsou v tomto ohledu cíle marxismu společné s cíli křesťanů, přestože primárním účelem církve není zasahovat do politiky. Avšak církve má právo zabývat se politikou, pokud se politika vztahuje k náboženství a ke křesťanskému životu. Za zmínku v tomto směru stojí encyklika Pavla VI. *Populorum progressio*, která navazuje na sociální encykliku Lva XIII. Pavel VI. v této encyklice odsoudil kapitalismus i marxistický kolektivismus, neboť: „*ty nemají ohled na svobodnou vůli, a proto znemožňují naplňování základních lidských práv.*“²⁷⁰ Předmětem kritiky se stal buržoazní egoistický indiferentismus a zároveň poukázal na nebezpečí kolektivní filozofie. Avšak současně vystihl podstatu problému, který by měl být předmětem vzájemného dialogu. Pavel VI. správně pochopil, že je třeba rozptýlit nepochopení mezi prací a náboženstvím. Již jako arcibiskup milánský byl kardinál Montini znám jako „*arcibiskup dělníků*“ a velmi si uvědomoval hodnotu dělníků a industrializace. „*K hospodářskému rozvoji a k lidskému pokroku je nutná industrializace; je známkou pokroku a jeho iniciátorem... Je-li však nutno přiznat, že jistá forma kapitalismu byla zdrojem tolika zla, nespravedlností a bratrovražedných bojů, jejichž následky pociťujeme dodnes, připisovali bychom vinu za ona zla jedině industrializaci přece jen neprávem; ta zla pocházejí spíše ze zhoubných ekonomických názorů, které se s ní spojovaly. Právě naopak, musíme spravedlivě přiznat nenahraditelný přínos, jakým byla pro oblast rozvoje organizace práce a průmyslového pokroku.*“²⁷¹ Pavel VI. měl k práci velmi pozitivní vztah a přikládal jí veliký společenský význam. Nezanedbatelným počinem církve byl také pro Garaudyho koncept kněží-dělníků. „*Zkušenost „kněží-dělníků“ má prvořadý filozofický význam: je to křesťanský pokus o porozumění hodnotám, jež vyrůstají z dělnického hnutí samého.*“²⁷² Koncept kněží-

²⁶⁸ Tamtéž s. 56.

²⁶⁹ Tamtéž s. 233.

²⁷⁰ KATOLICKÁ CÍRKEV. Papež. O pokroku národů = *Populorum progressio*: okružní list Jeho Svatosti papeže Pavla VI. biskupům, kněžím, řeholníkům, věřícím a všem lidem dobré vůle. bod č. 33.

²⁷¹ Tamtéž bod č. 25. – 26.

²⁷² GARAUDY, Roger. Perspektivy člověka. Překlad Milan Průcha. Vyd. 1. Praha: Nakladatelství politické literatury, 1965. s. 360.

dělníků byl projektem nové formy evangelizace, v níž měli duchovní sekulární zaměstnání, aby měli snazší příchod k dělnické třídě. Zároveň se jednalo o počín, který smířoval svět práce a svět náboženství, jelikož tyto světy by se rozhodně vylučovat neměly. Pavel VI. v tomto ohledu usiloval o osvobození dělnického světa ze zajetí kapitalismu, ale také ze zajetí komunistické nadvlády. Tato encyklika je kromě svého sociálního učení důležitá i v tom, že poukazuje na nutnost vyložit významy pojmů *práce* a *náboženství*. Křesťanství není tolik vzdáleno tomuto světu, jak častokrát naznačoval Garaudy. Sociální učení a fungování společnosti za cílem zlepšovat kvality života je společné marxistům i křesťanům.

10.3. Garaudyho kritika sociálního učení církve

Velkou pozornost Garaudy věnoval sociální nauce. Sociální otázka byla pro komunisty zásadní a v církvi hraje podstatnou roli dodnes. V křesťanství je sociální otázka relativně moderní záležitostí, čímž je myšleno, že ve středověku či v antice se křesťanství nevzeprálo otroctví, mučení či upalování čarodějnic.²⁷³ Zásadní přehodnocení stanoviska v oblasti sociálního uspořádání nastalo v době osvícenství a teprve od minulého století církev pracuje na ucelené nauce, která reflektuje soudobý hospodářský a ekonomický rozvoj. V sociální oblasti Garaudy jednostranně poukazoval na nedostatky křesťanského sociálního učení a v zásadě apeloval na nutnou reformaci církve v oblasti sociální otázky. „*Zde je třeba potříit jednu legendu, totiž o sociálních zásadách církve a o její osvoboditelské úloze.*“²⁷⁴ Garaudy kritizoval sociální nauku církve, protože: „*nijak nepomohla člověku od antické koncepce otroctví, „jediná „rovnost“, kterou dovolovalo křesťanství, byla rovnost duší před Bohem, rovnost nebeská, která nijak nezahrnovala rovnost pozemskou.*“²⁷⁵ Zmiňovaná *nebeská rovnost*, byla dle Garaudyho pouhou útěchou nerovnostem tohoto světa. „*Člověku, jedinci odcizenému ve světě zboží, schází právě možnost žít svůj „druhový“ život, jak říkal mladý Marx, a právě na to odpovídá náboženské odcizení příslibem, že tato nezdolná touha bude uspokojena. Má však dojít uspokojení v jiném světě, ve společenství bez hranic, kde vládne zákon lásky*“²⁷⁶

Vizi spravedlnosti mimo tento svět Garaudy nikdy neakceptoval, a proto kritizoval i řadu církevních otců, kteří nespravedlnost ve světě zachovávali, např. sv. Augustina, který otroctví ve společnosti legitimizoval jako Bohem chtěné, jako trest za hřích. Člověk by se tedy pozvedal proti vůli Boží, kdyby se snažil této sociální nerovnosti vzbouřit. Toto je pro marxisty zásadní

²⁷³ Zde hovoříme o systematické nauce, která by se týkala sociálního učení církve. Zárodky sociálního myšlení lze vystopovat již v Písmu svatém.

²⁷⁴ GARAUDY, Roger. Církev, komunismus a křesťané. Překlad Bohuslav Koutník. Praha: Život a práce, 1951. s. 44.

²⁷⁵ Tamtéž s. 44.

²⁷⁶ GARAUDY, Roger. Marxismus 20. století. Překlad Vladimír Mikeš. Vyd. 1. Praha: Svoboda, 1966. s. 102.

problém, neboť Boží záměr prezentovaný církví je neslučitelným s marxistickou vizí společnosti vedené proletariátem. Ohledně středověké teologie nenalezneme v Garaudyho díle jediné pozitivní slovo, protože středověká vize světa byla archaicky nepřesná a z pohledu marxistů vědecky překonaná. Tato Garaudyho distance od metafyziky byla do značné míry umocněna jeho přesvědčením o tom, že metafyzika je pouze odvozená od fyzikálního pojetí světa, tudíž s překonanou fyzikou určitého období by měla umírat i metafyzika, které se k danému historickému období váže. Na tento problém jsme již u Garaudyho jednou narazili. Aby byl tento mylný předpoklad zjevný, můžeme uvést Aristotelovu *Metafyziku*. Kdybychom odsoudili Aristotelovu *Metafyziku* na základě soudobé kritiky Aristotelovy *Fyziky*, nebyla by naše kritika relevantní, jelikož Aristotelova *Metafyzika* obsahuje i mnoho logických pravd, které nejsou pouze odvozeny z pojetí světa, nýbrž z rozumového usuzování. Například z vědeckého hlediska je Aristotelova *Fyzika* překonaná, avšak to neznamená, že nemůže být ještě inspirativní. Například Jürgen Habermas zastával názor, že Aristotelova *Fyzika* bude v budoucnu ještě důležitou knihou. Ovšem Garaudyho odpor k metafyzice pochází spíše z komunistického materialismu, než z díla samotného Marxe. Mladý Marx nebyl zarputilým odpůrcem metafyziky, nicméně tento mladší Marx byl poněkud zastíněn po vydání *Kapitálu*. Komunisté ranému Marxovi nedali příliš prostoru, avšak z filozofického hlediska se stal inspiračním zdrojem pro myslitele, jako byl Michel Henry či Erich Fromm.²⁷⁷ Garaudyho odpor k metafyzice je tedy spíše stranický než filozofický.

Ovšem sociální nauka se od doby Augustina v mnoha ohledech rozvinula. Již od renesance začalo křesťanství více inklinovat k tomuto světu a v postupném vývoji se sociální nauka stala jedním ze základních pilířů katolické církve. Snaha dnešních teologických fakult, které poskytují vzdělání v oblasti sociální práce, tento posun směrem ke světu umocňují.

10.4. Garaudyho kritika církevního feudalismu

Onen mýtus v sociálním učení církve, o kterém Garaudy hovořil, je založen na mylném názoru, který tvrdí, že se církev příliš nezabývá světem, ve kterém žijeme. To znamená, že církev nedělá nic proto, aby byli otroci svobodní, nýbrž se snaží, aby byli dobrými, a tedy hodni spásy. Proto Garaudy definoval sociální učení církve slovy: „žádat od pánů laskavost a od dělníků odevzdanost.“²⁷⁸ Dokonce i *sociální papeži* (Lev XIII., Pius XI., Jan XXIII. a Pavel VI.) dle Garaudyho podléhali mýtům, protože uznávali společenskou nerovnost, jejíž původ pochází z Boží vůle.

²⁷⁷ Erich Fromm *Obraz člověka u Marxe*

²⁷⁸ GARAUDY, Roger. *Církev, komunismus a křesťané*. Překlad Bohuslav Koutník. Praha: Život a práce, 1951. s. 50.

Nicméně Garaudy onu „nerovnost“, která vychází z církevního sociálního učení, mylně interpretoval. Není jasné, zda se jednalo o Garaudyho záměrný útok či nechtěný omyl, ovšem je důležité vysvětlit rozdíl mezi společenskou nerovností a Bohem chtěnou nerovností. Garaudy tyto dvě nerovnosti slučoval do jedné, což je chybné tvrzení. Velice srozumitelně vystihl tuto problematiku Lev XIII. v encyklice *Rerum novarum*: „*Na prvním místě je třeba prohlásit, že se musíme smířit s postavením člověka tak, jak je. To znamená, že v občanské společnosti není naprostá rovnost možná. Socialisté to sice zkoušejí, ale je to všechno marný zápas proti přirozenosti. Neboť už od přirozenosti jsou mezi lidmi veliké a četné rozdíly; nemají všichni stejné nadání ani příčinnost, ani zdraví, ani sílu. Přirozeným důsledkem nevyhnutelných rozdílů v těchto věcech je nerovnost majetku. A tento stav je dobrý a výhodný pro potřeby jednotlivců i pro zájmy společnosti. Neboť k tomu, aby se opatřily všechny potřeby, vyžaduje si společný život různé schopnosti a různé úkoly; a k plnění těchto úkolů pohání lidi právě nerovnost životního postavení.*“²⁷⁹

Z úryvku je patrné, že Lev XIII. odkazoval na lidskou přirozenost, se kterou socialisté nepočítali. Již z dosavadního výkladu marxismu je patrné, že se jedná o kolektivní filozofii, která postrádá smysl pro jedince, na což poukazoval i Sartre ve své existenciální revizi marxismu. Nerovnost, která pramení z lidské přirozenosti, je založena na originalitě každého jednotlivce, což je pro marxisty nesrozumitelnou kategorií. Každý člověk má tedy specifické vlohy a schopnosti, kterými se liší o jiných lidí. Například někdo má vlohy k medicíně, zatímco jiný člověk má předpoklady k zahradnictví, někdo bude teoretický fyzik, někdo bude dělník v továrně... Na základě přirozených schopností, každého jedince tedy vzniká nerovnost, která se následně projevuje i v oblasti financí. Lev XIII. tuto nerovnost odvozoval z přirozených rozdílů mezi lidmi a správně podotkl, že tato různorodost je dobrá i pro funkčnost státu. Nesprávná je však nerovnost sociální, která Bohem chtěná není. Například narodí-li se někdo v dělnické rodině, neznamená to, že nutně musí být také dělníkem. Abychom se tedy vyjádřili jazykem blízkým marxismu, sociální nerovnost je špatná, pokud neumožňuje člověku „*třídní posun*“. Sociální učení církve pochopitelně neodstraňuje Bohem chtěnou nerovnost na základě osobních predispozic, tato nerovnost je neodstranitelná a v souladu s přirozeným řádem. Cílem sociálního učení církve je zejména boj proti sociálnímu zlu, ve kterém lidé strádají. To znamená, že sociální nauka je orientovaná především na to, aby byla všem lidem poskytnuta optimální příležitost k tomu, aby mohli naplnit potenciál svých přirozených schopností.

²⁷⁹ LEV XIII.. Encyklika Lva XIII.: *Rerum novarum*. 3. opr. vyd. Olomouc: Dominikánská edice Krystal, 1946. bod č. 14.

Sociální nauka církve tedy usiluje o to, aby bylo lidem umožněno dosáhnout jejich teleologického cíle. Lev XIII. ve své encyklice poukázal na dvě velice důležité věci. Za první vysvětlil snahu sociálního učení církve jako boje proti feudálnímu zlu, které podporuje třídní determinismus. Za druhé poukázal na slabinu socialismu, který neakceptoval individuální nerovnosti mezi lidmi, jež jsou prostřednictvím nerovného obdarování Bohem chtěné.

Ovšem marxista nikdy nepřijme stanovisko, že Bůh chtěl, aby mezi lidmi byli jedni páni a druzí sluhy. Garaudy však tuto Bohem chtěnou nerovnost mylně vztahoval na konzervovanou hierarchii katolické církve a její mocenské postavení. Papežská teokracie tedy v očích marxistů udržovala feudální hierarchii tříd, a proto odporovala budování socialismu. Garaudy zde citoval výrok Pia X. z roku 1903, který přesně toto stanovisko hájil. „*Lidská společnost, tak jak ji Bůh zřídil, je složena z nerovných živlů. V důsledku toho je ve shodě s řádem zřízeným od Boha, aby byli v lidské společnosti vládcové a poddaní, páni a proletáři, bohatí a chudí, moudří a nevzdělaní, vznešení a prostí.*“²⁸⁰ Z tohoto výroku je patrné, že cílem církve není nijak měnit společenský řád, nicméně jejím cílem je zlepšovat podmínky, aby se společenské předpoklady lidí mohli řádně naplnit.

Další zásadní rozdíl, kterým se církev v sociálním učení lišila od marxismu, spočíval v oblasti hodnoty člověka jako jednotlivce a velice patrné je to na seznamu svatých katolické církve. Z hlediska marxismu i jiných církví je tento seznam diskutabilní, nicméně obsahuje pohromadě obrovskou plejádu lidí. Na seznamu se vyskytují muži, ženy, staří, mladí, bohatí, chudí nevzdělaní, moudří... Světci tedy pocházejí z různých *sociálních tříd*, nicméně ohledně důstojnosti člověka jsou si všichni rovni, nejenom před Bohem, nýbrž mezi sebou navzájem. Jejich sociální rozdíly nehrály žádnou podstatnou roli. Světci společně představují jistou *různost a jednotu* zároveň. Tento příklad přesně vystihuje sociální učení církve, která především usiluje o zachování důstojnosti jednotlivců a vytvoření harmonie mezi třídami, což zdůraznil i Jan XXIII. ve své encyklice *Mater et Magistra*: „*Nejvyšší zásadou této nauky je tvrzení, že jednotliví lidé jsou základem, účinnou příčinou a cílem každého společenského zřízení.*“²⁸¹

Naproti tomu marxistický socialismus se pokoušel třídy zničit a vybudovat beztřídní společnost i za cenu násilí a podněcování nenávisti mezi proletáři. Ovšem proto, že se církev snažila třídně rozdělenou společnost zachovávat, označoval Garaudy dějiny papežství jako antisocialistické a 20. století za protikomunistické. Přesto Garaudy vyzýval křesťany, aby se společně s komunisty

²⁸⁰ GARAUDY, Roger. Církev, komunismus a křesťané. Překlad Bohuslav Koutník. Praha: Život a práce, 1951. s. 46.

²⁸¹ JAN, papež. Mater et magistra: matka a učitelka: sociální encyklika papeže Jana XXIII. bod č. 219.

podíleli na výstavbě socialistického státu slovy: „*V boji proti sociálním kořenům náboženství může a má nás podporovat i sám křesťan, který je jako my obětí kapitalistických nepořádků a útlaků. Tedy křesťan i marxista mohou pracovat společně na zničení nelidských sociálních forem, jeden s myšlenkou, že očistí a osvobodí pravou víru, druhý s myšlenkou, že víra, která člověka omezuje a zastavuje v jeho rozmachu, bude zničena s potlačením, které jí dalo vznik.*“²⁸² Výzva ke vzájemné spolupráci se jeví velmi pozitivně a je pravdou, že mnoho křesťanů socialismus oslovil²⁸³, nicméně po bližší analýze je tento ideál lživý a nyní se podrobněji podíváme na to, v čem je socialismus z hlediska učení církve problematický a v zásadě neslučitelný.

10.5. Sociální encyklika papeže Lva XIII. *Rerum novarum*

O problémech dialektického a historického materialismu jsme již pojednali, nyní se zaměříme na sociální učení, které vyplývá z textů, na které Garaudy svým dílem reagoval. Jedná se především o sociální encykliku Lva XIII. *Rerum novarum* z roku 1891 a encykliku Pia XI. *Quadragesimo anno* z roku 1931, která na svého staršího předchůdce navazuje. Výchozím stanoviskem obou encyklik z hlediska politiky je, že podporují paternalismus, což byl pro Garaudyho zásadní problém, jelikož činily z feudalismu „*věčné zřízení*“.²⁸⁴ My však již víme, že papežové nepovažovali kapitalismus za zkažený jako marxisté, nicméně ho považovali za porušený.

Nejdříve se zaměříme na dlouho očekávanou první sociální encykliku papeže Lva XIII. *Rerum novarum*. Z hlediska dialogu mezi marxisty a křesťany je tato encyklika nesmírně důležitá, protože velice jasně a srozumitelně ukazuje, co je na marxistickém učení z hlediska církve problematického, a také se jí podařilo proniknout i do kruhů, které katolickou církev neuznávají.

Obecný přínos této encykliky Lva XIII. spočívá v tom, že si papež uvědomil novou začínající epochu, jejíž počátek vznikl průmyslovou revolucí. Lev XIII. byl historicky prvním papežem, který žehnal lidem prostřednictvím filmu a prozíravě si uvědomoval i na úkor svého pokročilého věku, že technizace společnosti je neúprosná. Průmyslová revoluce vytvářela nový typ společnosti, ve kterém musela být církev přítomna zcela novým způsobem. Přejít od agrární společnosti k industrializované společnosti se promítl ve všech lidských oblastech. Tato

²⁸² GARAUDY, Roger. *Církev, komunismus a křesťané*. Překlad Bohuslav Koutník. Praha: Život a práce, 1951. s. 198.

²⁸³ Mezi 50. – 80. lety 20. stol. byla celá řada autorů, kteří se snažili usmířit křesťanství a marxismus. Jedná se například o Holandský katechismus. Z domácího prostředí bychom mohli uvést zejména Milana Machovce, který byl Garaudyho dílem značně ovlivněn.

²⁸⁴ Tamtéž s. 48.

sociální encyklika je dokladem toho, že v nově vybudované společnosti bude muset církev vybudovat i novou formu sociálního učení, která by měla poskytovat odpověď novým požadavkům doby. Tyto tendence však pochopitelně vyvolaly neklid u konzervativní strany katolické církve, která přijala encykliku s odstupem. Ovšem závislost dělnické třídy na výrobních prostředcích se neustále zvětšovala, a proto bylo třeba v této oblasti patřičně reagovat, Lev XIII. v tomto ohledu zdůrazňoval *naléhavou nutnost řešit dělnickou otázku*.

Ve výchozí pozici se církev s komunisty shoduje, společně reagují na dynamický vývoj společnosti způsobený průmyslovou revolucí a na neustále se zvětšující propast mezi buržoazií a proletariátem. Problém však spočíval v tom, že socialisté podněcovali nenávist chudých proti bohatým a usilovali o zrušení soukromého vlastnictví, zatímco Lev XIII. viděl ve zrušení soukromého vlastnictví nespravedlnost vůči zákonným majitelům. „*Socialisté tedy tím, že chtějí jmění jednotlivců převést na společnost, zhoršují postavení všech dělníků, protože tím, že je zbavují možnosti ukládat mzdu, olupují je o naději a možnost, že by si mohli rozmnožit rodinný majetek a zlepšit své postavení... Ale co více: nabízejí lék, který je ve zřejmém rozporu se spravedlností, protože právo mít soukromý majetek je člověku dáno od přirozenosti.*“²⁸⁵

Přirozenost soukromého vlastnictví Lev XIII. odvozoval z přirozeného zákona, jelikož pro plnohodnotný život je potřeba mít svobodu a možnost svým jednáním rozhodovat o své přítomnosti a budoucnosti. „*Z toho plyne, že člověk má mít vlastnické právo nejen na pozemské plody, nýbrž i na půdu, poněvadž vidí, že zemská úroda mu skýtá věci nezbytné pro budoucnost. Kdo jsou bez majetku, nahrazují to prací, kterou člověk koná buď na své půdě, nebo v nějakém jiném povolání. Práce učinila člověka vlastníkem pozemku. Z toho opět vyplývá, že soukromé vlastnictví je ve shodě s přirozeným řádem.*“²⁸⁶ Lev XIII.²⁸⁷ se tedy snažil zachovat soukromé vlastnictví a odmítal beztrždní společnost, která by popírala lidskou přirozenost.

V tomto boji proti znárodnění pokračoval i Pius XI. v encyklice *Quadragesimo anno*: „*Předně musí být plně jasno v jedné věci: ani Lev, ani katoličtí teologové, kteří učili pod vedením a v duchu církve, nikdy nepopírali ani nepochybovali o dvojí stránce vlastnictví, individuální a sociální, pokud totiž má vztah jen k jednotlivci nebo k obecnému blahu; ale vždy shodně tvrdili, že od přírody neboli od samého Stvořitele bylo lidem uděleno právo soukromého vlastnictví, jednak proto, aby se mohli o sebe a o své rodiny postarat, jednak aby pomocí této instituce*

²⁸⁵ LEV XIII.. Encyklika Lva XIII.: *Rerum novarum*. 3. opr. vyd. Olomouc: Dominikánská edice Krystal, 1946. bod č. 4. – 5.

²⁸⁶ Tamtéž bod č. 6. – 7.

²⁸⁷ Taktéž hovořil o vztahu práce a pozemku i John Locke ve spise *Dvojí pojednání o vládě*.

statky, které Stvořitel určil pro veškeré lidstvo, tomuto účelu opravdu sloužily. Toho všeho není možné dosáhnout bez zachování jistého pevně stanoveného řádu.“²⁸⁸

To ovšem neznamená, že by papežové schvalovali vykořisťování dělníků, naopak se snažili napomáhat dělníkům i prostřednictvím zákonů a stání zprávy, *ovšem rozumným způsobem*. Toto je třeba zdůraznit, protože církve se snažila spory zmírňovat, zatímco marxisté spory umocňovali, což vyplývá i z dialektické metody, která ze sporu učinila hybnou sílu dějin. Dialektická metoda legitimizovala spor, čímž absolutizovala blud o nutném a bezvýhradném nepřátelství obou tříd, na což Lev XIII. reagoval: „*To je úplně v rozporu s rozumem i pravdou. Pravda naopak je, že jako v těle tvoří různé údy shodu a ve složení tělesných funkcí vzniká vyrovnanost a harmonie, právě tak ve státi příroda zařídila, aby ty dvě třídy žily spolu ve svornosti a aby mezi nimi panovala vyrovnanost a rovnováha.*“²⁸⁹

Křesťanství má pochopitelně mnohem blíže k souladu než marxismus a Lev XIII. se snažil stanovit podmínky, za kterých by bylo možné oné vyrovnanosti a rovnováhy dosáhnout. Dělník by měl věrně plnit to, co bylo svobodně a v mezích spravedlnosti dojednáno pracovní smlouvou; nemá působit žádné škody na majetku, ani urážet osobně zaměstnavatele; i při hájení svých zájmů se má chránit násilím a nedopouštět se nikdy vzpoury. Zaměstnavatelé naopak nesmějí považovat dělníky za otroky; je spravedlivé, aby měli v úctě jejich lidskou důstojnost, která je křesťanstvím povznesena na ještě vyšší stupeň. Výdělečná práce, jak říká přirozený rozum i křesťanská filozofie, není člověku k hanbě, nýbrž ke cti, protože mu poskytuje čestnou možnost opatřit si živobytí. Skutečnou hanbou a nelidskostí však je vykořisťovat lidi kvůli zisku, redukovat člověka na zboží a cenit u něho pouze zdatnost svalů a tělesnou sílu.²⁹⁰ Nicméně pro Garaudyho toto řešení sociální otázky není řešením, nýbrž strategickým upevňováním kapitalismu. „*Pro nás není žádný z náboženských snů příliš veliký a žádný z náboženských citů pro nás není příliš hluboký. Dobročinnost v buržoazním smyslu je ve skutečnosti almužnou. To je zároveň koupě pokojného svědomí a pojistka proti revoluci.*“²⁹¹ Řešení sociální otázky, jak o tom svědčí i Lukášovo evangelium: „*Co přebývá, dejte jako almužnu.*“ Lk 11,41 z hlediska marxismu nestačí. Solidarita se v marxismu nahrazuje odstraněním soukromého vlastnictví, na což Lev XIII. kriticky reagoval: „*Člověk sice smí usilovat o zlepšení svého postavení, pokud se při tom nedopustí křivd; nesmí však brát druhému, co je jeho, a nesmí pod záminkou jakési absurdní rovnosti vztahovat ruku na cizí majetek. To*

²⁸⁸ PIUS XI.. Encyklika Pia XI. Quadragesimo anno. 3. vyd. V Olomouci: Nákladem Lidového knihkupectví, 1935. bod č. 45.

²⁸⁹ LEV XIII.. Encyklika Lva XIII.: Rerum novarum. 3. opr. vyd. Olomouc: Dominikánská edice Krystal, 1946. bod č. 15.

²⁹⁰ Tamtéž bod č. 16.

²⁹¹ GARAUDY, Roger. Církev, komunismus a křesťané. Překlad Bohuslav Koutník. Praha: Život a práce, 1951. s. 276.

vše zakazuje spravedlnost a nepřipouští to ani ohled na všeobecný prospěch.“²⁹² Spravedlnost, kterou papež prezentuje, není ochranou vykořisťování ze strany kapitalistů, nýbrž se jedná o spravedlnost, která se staví proti násilné Marxově představě o vyvlastnění vlastníků, které stát okrade o majetek, na který mají z hlediska přirozeného zákona právo.

10.6. Transcendence v sociálním učení

Argumentace Lva XIII. je však velice uvědomělá a předkládá ideální konsens soužití obou tříd. Křesťanské sociální učení nenabádá k násilnému převratu ze strany proletariátu, nýbrž nabádá k harmonickému soužití různých společenských vrstev, které teprve společně tvoří komplexní a fungující společnost. Oproti tomu Garaudy legitimizoval násilí, když tvrdil, že: „*Samopaly, které berou dělníci, neberou z ekonomického nátlaku, nýbrž z nátlaku lidského.*“²⁹³ Ovšem tento přístup je naprosto v rozporu s křesťanskou morálkou a Garaudy si toho byl vědom. „*Ano, je to pravda, základy marxistické morálky a morálky křesťanské jsou odlišné, tu nadsmyslno a tam dějiny.*“²⁹⁴ Tato dichotomie křesťanského nadsmyslno a marxistických dějin nemůže dojít ke společnému konsensu. „*Pro marxistu jsou významy vtěleny do věci lidskou prací trvající po tisíciletí: je naším úkolem je dešifrovat, abychom se mohli vědomě podílet na pohybu dějin. Neexistuje žádný „smysl dějin“, který by v nich byl obsažen jako osud nebo jakási neměnná Prozřetelnost, existuje však epigeneze smyslu dějin, jež zavazuje naši odpovědnost a vyžaduje naši účast.*“²⁹⁵

Rozpor mezi morálkami opět pramení z výchozích pozic, tedy z rozporu mezi křesťanským idealismem a marxistickým materialismem. Onu idealistickou pozici, která je pro marxisty nepřijatelná, zdůrazňoval i Lev XIII. ve své encyklice. „*Nemůžeme pravdivě poznávat a hodnotit pozemské věci, nemáme-li na zřeteli jiný, nesmrtelný život. Kdybychom si totiž odmysleli posmrtný život, zmizel by okamžitě pravý pojem mravní povinnosti a veškeré pozemské bytí by se ztratilo v tajemnu nepřístupném jakémukoli lidskému zkoumání. Ta pravda, kterou nám napověděla již sama příroda, je křesťanským článkem víry, o který se opírá všecek smysl a učení náboženství jako o svůj nejpevnější základ: že totiž tehdy vpravdě budeme žít, až odejdeme z tohoto světa. Neboť Bůh nestvořil člověka pro tato časná pomíjející dobra, nýbrž pro dobra nebeská a věčná, a zemi nám dal jako místo vyhnanství, nikoli jako místo trvalého pobytu.*“²⁹⁶

²⁹² LEV XIII.. Encyklika Lva XIII.: Rerum novarum. 3. opr. vyd. Olomouc: Dominikánská edice Krystal, 1946. bod č. 30.

²⁹³ GARAUDY, Roger. Církev, komunismus a křesťané. Překlad Bohuslav Koutník. Praha: Život a práce, 1951. s. 257.

²⁹⁴ Tamtéž s. 260.

²⁹⁵ GARAUDY, Roger. Perspektivy člověka. Překlad Milan Průcha. Vyd. 1. Praha: Nakladatelství politické literatury, 1965. s. 296.

²⁹⁶ LEV XIII.. Encyklika Lva XIII.: Rerum novarum. 3. opr. vyd. Olomouc: Dominikánská edice Krystal, 1946. bod č. 18.

Z hlediska marxismu vidina posmrtného života sociální otázku nezlepšuje, naopak ji zastírá a Garaudy se tomuto bodu intenzivně věnoval. Garaudy se neztotožňoval s Marxovým ateismem, avšak jeho kritiku transcendence ochotně přebíral. „*Náboženství*“ napsal Marx, „*je vědomí transcendentna, které pochází z reálné sociální závaznosti*“. *Lidé se již nepokoušejí ovládnout tyto síly zařikáváním a magií, ale prosí je modlitbou... Náboženství je společenským zjevem: je to znetvořený a ilusivní odraz, který se rodí z vnitřních rozporů.*“²⁹⁷

Z hlediska sociální otázky je však nutno říci, že rozdíl mezi Marxem a Garaudym spočíval v tom, že Marx usiloval o kompletní odstranění náboženství ze společnosti, zatímco Garaudy usiloval o materialistickou interpretaci náboženství, která zdůrazňuje snahu vysvětlit viditelné neviditelným či jako tmel sociálních společenství. V Garaudyho novější knize *Marxismus 20. století* se Garaudy vyjadřoval o náboženství jako o „*kosmické religiozité*“, která představuje „*hlubokou vírou v racionalitu stavby světa, je extatickým údivem před harmonií přírodních zákonů*“²⁹⁸. Později přiřkl větší význam i transcendentnu, ovšem i když je toto tvrzení vstřícnější než jeho pojetí náboženství v knize *Církev, komunismus a křesťané*, na funkci náboženství to nic nemění. „*Je nezbytné, aby věřící nezapomínal, že křesťanské řešení problémů člověka, jeho osobního vztahu s Bohem pomocí společenství s Kristem a jeho církví je neschopné řešit sociální otázku, která je konkrétní otázkou reorganizační: být milosrdným nestačí lékaři, je ještě třeba, aby znal biologii a terapeutiku. Křesťan jakožto občan nemůže neuznávat společenské vědy a techniky.*“²⁹⁹ Ať už je tedy náboženství považováno za pouhou iluzi či kosmickou religiozitu, v oblasti sociální otázky je stále náboženství bezpředmětné, ba dokonce škodlivé, protože zachovává starý řád, který se snažil komunismus zničit. Z tohoto důvodu Garaudy kritizoval i politické učení Tomáše Akvinského, podle něhož má politická věda směřovat právě k poslednímu cíli lidstva, a proto by měly být světské vlády podřízeny vládě církevní zřízené Ježíšem Kristem.³⁰⁰

Směry, kterými se vydává sociální učení křesťanství a marxismus se tedy liší. Křesťanská transcendence směřuje „*nahoru, do bezčasí*“ zatímco marxistická transcendence směřuje „*dopředu, do budoucna*“, ale nemusí se to nutně vylučovat. Katolická církev také usiluje o zlepšení sociálního prostředí v tomto světě. Křesťanství není pouze útěšnou iluzí, jak prezentovali marxisté, ale je i náboženstvím činu, kterému záleží na soudobém stavu společnosti. O této iluzi křesťanství hovořil již Marx: „*Náboženství je odrazem reálné bídy a*

²⁹⁷ GARAUDY, Roger. *Církev, komunismus a křesťané*. Překlad Bohuslav Koutník. Praha: Život a práce, 1951. s. 187.

²⁹⁸ GARAUDY, Roger. *Marxismus 20. století*. Překlad Vladimír Mikeš. Vyd. 1. Praha: Svoboda, 1966. s. 109.

²⁹⁹ GARAUDY, Roger. *Církev, komunismus a křesťané*. Překlad Bohuslav Koutník. Praha: Život a práce, 1951. s. 271.

³⁰⁰ Tamtéž s. 194.

*zároveň i protestem proti ní.*³⁰¹ Ovšem tento odraz je diskutabilní, neboť i lidé, kteří mají dobré materiální a ekonomické zázemí, tedy lidé žijící v „*blahobytu*“, nemusí být pouze s tímto materiálním blahobytem spokojeni. Tato teorie odrazu aplikovaná na náboženství velmi náboženství redukuje. Křesťanství obsahuje i aktivní složku jednání. Nicméně pro marxisty je toto Marxovo tvrzení o náboženství stěžejní, protože se jedná o první dialektický přístup k náboženství.

Problematika sociální otázky z hlediska marxismu a křesťanství však nespočívá v odporovacím poměru, kde bychom museli volit mezi restrukturační společností prostřednictvím násilné revoluce nebo zachováním starého režimu s nadějí na dosažení Božího království. Marxismus a křesťanství společně usilují o zlepšení sociálních podmínek. V odporovacím poměru jsou především prostředky, kterými lze efektivně dosáhnout i oné sekulární eschatologie, o kterou usilovali marxisté, což trefně vystihl i Garaudy: „*Tato snaha neoddělovat křesťanství od dějin a od sociálního života, tak charakteristická pro dnešní katolické myšlení, vytváří palčivé problémy, jež nespočívají jen v onom dvojím čtení dějin podle řádu světské dialektiky a podle řádu „záměrů božích“, ale též v praktickém postoji diktovaném tímto dvojím čtením.*“³⁰² Řád světské dialektiky a řád „*božích záměrů*“ jsou ve vzájemné kontrapozici a tento protiklad přesně reflektoval průkopník marxistického humanismu v literatuře Maxim Gorkij: „*Teprve komunismus vytvoří reálné podmínky pro společnost, v níž láska přestane být nadějí či morálním zákonem, aby se stala objektivním zákonem společnosti jako celku.*“³⁰³ Nicméně tato láska, kterou Gorkij sliboval, je mylná, což můžeme vidět na příkladu rodiny, který se stal také předmětem kritiky ze strany církve.

10.7. Socialismus a ženy

Dalším důvodem, proč Lev XIII. shledával socialismus za závadný, byl rozvrat tradiční představy o rodině. „*Konečně není spravedlivé žádat po ženě nebo dítěti práci, kterou dokáže zastat muž ve zralém věku a s pevným zdravím. Podobně jsou některé práce méně vhodné pro ženy, pro něž jsou nejpřirozenější práce v domácnosti: tyto práce v domácnosti chrání ženskou důstojnost, jsou svou povahou vhodné pro výchovu dětí a prospívají celé rodině.*“³⁰⁴

Na tento bod navazoval i papež Pius XI. v encyklice *Divini Redemptoris*, která byla zasvěcena bezbožnému komunismu: „*Podle názoru komunistů žena nemá žádné závazky vůči své rodině*

³⁰¹ GARAUDY, Roger. Marxismus 20. století. Překlad Vladimír Mikeš. Vyd. 1. Praha: Svoboda, 1966. s. 91.

³⁰² GARAUDY, Roger. Perspektivy člověka. Překlad Milan Průcha. Vyd. 1. Praha: Nakladatelství politické literatury, 1965. s. 141.

³⁰³ GARAUDY, Roger. Od klatby k dialogu. Překlad M. Průcha. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1967. s. 42.

³⁰⁴ LEV XIII.. Encyklika Lva XIII.: *Rerum novarum*. 3. opr. vyd. Olomouc: Dominikánská edice Krystal, 1946. bod č. 33.

a domácnosti. Tvrdí, že žena skutečně není závislá na péči svého muže. Odvádějí ji od rodinného života a starostí o děti tím, že ji nutí, aby se zabývala stejně jako muž činností ve veřejném životě a společné výrobě. O její rodinu a děti má se starat společnost.“³⁰⁵

Oba papežové v oblasti rodiny zastávali konzervativní přístup k rodině a kritizovali komunismus, neboť nepřipouštěl žádného svazku ženy s její rodinou. Garaudy tomu tvrzení oponoval a tvrdil, že společenská soustava nijak rodinu nevyčleňuje. Plodit zdravé děti bylo v zájmu církve i socialistů, a proto se zavedlo trojí vyznamenání: „*Sláva mateřství, Medaile mateřství a Řád matky hrdinky směřuje k pozvednutí mravního stavu matky čtené rodiny.*“³⁰⁶ Sovětský svaz podporoval zakládání rodiny, ale zároveň zavedl i právo na potraty, což je další problematický bod ze strany církve, avšak to nejdůležitější je, že komunismus se stal atraktivní pro mnoho žen, což můžeme objasnit na slavném citátu Lenina, který tvrdil že: „*Každá kuchařka by se měla naučit řídit stát.*“ Toto je velice důležitý aspekt, jelikož mnoho žen v komunismu spatřovalo vizi společnosti, ve které si jsou všichni rovni, což v sobě skrývalo i potenciál emancipace. „*Ve společnosti, která již není rozdělena na třídy, se jedinec svou kulturou plně podílí na všem, čeho si dříve vydobylo lidstvo.*“³⁰⁷

Garaudy si byl vědom, že se ženy na vývoji kultury plně nepodílejí a ve svém díle *Církev, komunismus a křesťané* uvedl i statistiku. „*V carském Rusku, kde 73% obyvatelstva bylo negramotných, byly ženy takřka úplně vyloučeny z kultury.*“³⁰⁸ Je tedy pochopitelné, že se stal komunismus pro mnoho žen atraktivní vizí, jelikož nabízel zlepšení životní úrovně. Kategorie muž a žena také představuje třídní rozdělení, a není tedy nijak překvapivé, že marxistický proud má své pevné místo i v dnešních formách feminismu. Feminismus má dnes mnoho plurálních podob, avšak v těch nejextrémnějších a nejmilitantnějších podobách můžeme stále spatřit i onu třídní nenávist, která z marxismu vyplývá. Nepřítelem společnosti by již nebyl vlastník výrobních prostředků, nýbrž bílý heterosexuální muž. Ovšem otázka žen se později také stala předmětem zájmu katolické církve a Jan XXIII. ji ve své encyklice *Pacem in terris* považoval za jedno z klíčových znamení doby. Mezi základní znaky charakterizující 20. století zařadil: „*Hospodářský a společenský vzestup dělnické třídy. Druhý znak je účast žen na veřejném životě. Rychlejší je snad tento postup u národů s křesťanskou civilizací; pomaleji, ale přece jen ve značné šíři probíhá i u národů s jinými tradicemi a kulturami. Ženy jsou si víc a více vědomy své důstojnosti, a proto nemohou dopustit, aby byly považovány za neživou věc nebo za nástroj*

³⁰⁵ KATOLICKÁ CÍRKEV. PIUS XI. et al. Antitotalitní encykliky. První vydání. Praha: Krystal OP, 2015. ISBN 978-80-87183-74-8. bod č. 11.

³⁰⁶ GARAUDY, Roger. Církev, komunismus a křesťané. Překlad Bohuslav Koutník. Praha: Život a práce, 1951. s. 225.

³⁰⁷ GARAUDY, Roger. Marxismus 20. století. Překlad Vladimír Mikeš. Vyd. 1. Praha: Svoboda, 1966. s. 101.

³⁰⁸ GARAUDY, Roger. Církev, komunismus a křesťané. Překlad Bohuslav Koutník. Praha: Život a práce, 1951. s. 223.

a aby se s nimi tak jednalo.“³⁰⁹ Toto je jeden z mnoha příkladů, proč je socialismus v protikladu se sociálním učením církve. Šíření nenávisti, které z tohoto učení vyplývá, se dotýkalo všech sociálních papežů.

10.8. Sociální učení papeže Pia XI. a kritika komunismu

V nejtěsnější spřízněnosti navazoval na učení Lva XIII. papež Pius XI., který v roce 1931 zveřejnil encykliku *Quadragesimo anno*, pojednávající o dějinné zkušenosti čtyřiceti let od vydání první sociální encykliky *Rerum novarum*. Nová encyklika vznikla především proto, že nedošlo k pochopení mezi kapitálem a prací, o němž Lev XIII. mluvil, a také reagovala na vývoj socialismu. Encyklika také explicitně zdůrazňuje, že stát se nemá vměšovat do záležitostí rodinného života, do práva rodičů na výchovu dětí, do záležitostí církví a vybízí k lásce a sociálnímu míru. Ojedinelost této encykliky spočívá v tom, že se pokusila předložit návrh celospolečenského řádu, který ale spočíval na stavovském řádu, což bylo pro marxisty nemístné a Garaudy toto stanovisko kritizoval. Naopak se odvolával na Lutherovu reformu, která byla namířena proti katolickému feudalismu, či Kalvínovu reformu, která byla dle Garaudyho demokratická.³¹⁰ Avšak Pius XI. považoval návrh celospolečenského řádu za nutný, neboť si uvědomoval „*provázanost hospodářského a mravního řádu*“³¹¹. Do jisté míry se jedná o obranu proti marxismu, kterému šlo o změnu společnosti na úrovni společenské, technické, ekonomické a politické, ale také na úrovni duchovní. Garaudy tuto snahu označoval jako „*nový práh humanizace*.“³¹² Bylo tedy nutné ze strany církve na tyto změny patřičně reagovat.

Pius XI. především reagoval na dynamické proměny socialismu, neboť za pontifikátu Lva XIII. představoval socialismus přinejmenším jednotný útvar s jasně vymezeným a uzavřeným systémem učení. Ovšem později se rozštěpil na dva směry, které stály ostře proti sobě a navzájem se potíraly. Pius XI. hovořil o *radikálním socialismu (komunismus)* a *umírněnějším socialismu*. Radikální socialismus primárně usiloval o násilné zničení soukromého vlastnictví. Umírněnější socialismus se postupně vzdával násilí a zeslaboval třídní boje a odstranění soukromého vlastnictví. „*Dalo by se říci, že socialismus, zděšený vlastními zásadami a důsledky, které z nich vyvodil komunismus, se přiklání a znovu přibližuje k pravdám, které vždy vyznávala křesťanská tradice: nelze totiž popírat, že názory těchto socialistů se v lecčems přibližují požadavkům, které právem na společnost kladou křesťanští reformátoři.*“³¹³

³⁰⁹ JAN XXIII.. *Pacem in terris*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 1969. bod č. 41.

³¹⁰ GARAUDY, Roger. *Církev, komunismus a křesťané*. Překlad Bohuslav Koutník. Praha: Život a práce, 1951. s. 195.

³¹¹ PIUS XI.. Encyklika Pia XI. *Quadragesimo anno*.. 3. vyd. V Olomouci: Nákladem Lidového knihkupectví, 1935. bod č. 42.

³¹² GARAUDY, Roger. *Od klatby k dialogu*. Překlad M. Průcha. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1967. s. 47.

³¹³ PIUS XI.. Encyklika Pia XI. *Quadragesimo anno*. 3. vyd. V Olomouci: Nákladem Lidového knihkupectví, 1935. bod č. 111. – 113.

Umírněnější socialismus, o kterém hovořil Pius XI., se tedy jevil s křesťanstvím spřízněnější, avšak o sloučení či vzájemné spolupráci v žádném případě neuvažoval. Umírněný socialismus byl v zásadě méně militantní, nicméně pojem katolík a pojem socialista považoval papež za naprosto neslučitelné. „*I když socialismus - jako všechny mylné nauky - v sobě obsahuje něco pravdy (a to papežové nikdy nepopírali), je přece vybudován na chápání lidské společnosti, které je úplně odlišné od pravého křesťanství. Výrazy "socialismus náboženský", "socialismus křesťanský" jsou vnitřně rozporné: nelze být zároveň řádným katolíkem a opravdovým socialistou.*“³¹⁴

Velice podrobnou argumentaci, proč je socialismus a marxistické učení neslučitelné s křesťanstvím, přednesl Pius XI. v encyklice *Divini Redemptoris*. Komunismus považoval za směr, který odporuje jakémukoliv náboženství, poskytuje lživé představy o rovnostářství, spravedlnosti, pomoci chudým a vytváří z člověka pouze dílčí část společnosti, zatímco papež kladl důraz na to, že společnost tu je pro člověka, nikoliv člověk pro společnost.³¹⁵

Papež pochopitelně a zcela právem kritizoval násilné činy komunistů, kteří vyvraždili tisíce biskupů, kněží, řeholníků a řeholnic. Zahubili i mnoho prostých věřících a zhanobili mnoho církevního majetku. Ovšem tyto činy nutně nevyplývají z Marxovy filozofie, pramení z násilné ideologie sovětských bolševiků. Garaudy se však ve svém díle zaručoval, že komunisté považovali náboženství za „*soukromou věc*“ a v Ústavě čl. 124 se zaručili, že i při odluce státu od církve bude lidem poskytnuta náboženská svoboda. O selhání tohoto článku však Garaudy nic neuvádí. Jeden z mnoha příkladů, který můžeme uvést je Akce K, která byla nařízenou likvidací řeholních domů ze strany komunistické strany. Tato operace proběhla již roku 1950, tedy rok před vydáním Garaudyho knihy *Církev, komunismus a křesťané*, ve které se o komunistickou Ústavu opíral. Komunismus byl tedy pokřiven násilnými činy již ve svých počátcích, proto i například kardinál Jozef Beran hovořil o neslučitelnosti křesťanství a komunismu. Nicméně i v oblasti marxistického učení papež Pius XI. představil také výborné argumenty. „*Klamně a mnohdy lákavě nabízené názory, které si komunisté dnes přivlastňují, ve skutečnosti se zakládají na zásadách tzv. dialektického a historického materialismu, které stanovil K. Marx. Filozofové bolševismu se vychvalují, že jedině oni vykládají tuto nauku v jejím původním smyslu. Podle ní existuje pouze jediná skutečnost celého světa. Totiž hmota, kterou vytvořily nevyzpytatelné a skryté síly. Společnost není nic jiného než způsob nebo tvar hmoty,*

³¹⁴ Tamtéž bod č. 120.

³¹⁵ KATOLICKÁ CÍRKEV. PIUS XI. et al. Antitotalitní encykliky. První vydání. Praha: Krystal OP, 2015. ISBN 978-80-87183-74-8. bod č. 29.

kerá se vyvíjí tak, jak tu je uvedeno, a s nevyhnutelnou nutností a za stálého střetu sil směřuje ke svému výslednému stavu, totiž k beztržní společnosti. Je zřejmé, že tyto názory vylučují přímo pojem věčného tvůrce, že vůbec nečiní rozdíl mezi duchem a hmotným světem, mezi duší a tělem, že ani duše nepřechází to, co smrtí zaniká, a že vůbec nelze očekávat druhý život. Kromě toho komunisté trvají na dialektickém způsobu materialismu a domnívají se, že lidé mohou uspišit střet (sil), o němž jsem mluvil, který přivede svět k jeho konečnému stavu.“³¹⁶

Z úryvku je patrné, že papež v žádném případě nehodlal akceptovat komunismus nejenom z hlediska násilných činů vůči církvi, nýbrž také z filozofického hlediska, na což reagoval i Garaudy, který považoval sociální učení Lva XIII. a Pia XI. s marxismem za neslučitelné.

10.9. Garaudyho reflexe sociálního učení

Na základě sociálních encyklik učinil Garaudy dvě základní stanoviska pro marxisty:

1. Důsledný marxista nemůže být člověk náboženský.
2. Bojovat proti náboženství znamená zničit jeho sociální kořeny. Tím se dle Garaudyho vylučují dvě věci: pronásledování a teologická polemika.³¹⁷

Sociální učení je tedy dle Garaudyho v protikladu k marxismu a do jisté míry je sociální otázka jednou z hlavních překážek, které brání marxistům přijmout křesťanství. Jmenovitě se jedná o to, že sociální učení udržuje třídní rozdělení a neakceptuje zrušení soukromého vlastnictví. Zaměřme se ovšem na to, co se tím dle Garaudyho vylučuje. Garaudy hovořil o pronásledování a teologické polemice.

Garaudy vyloučil pronásledování, protože akceptoval „*citovou formu náboženství, která sjednocuje lidi vůči vnějším silám přírodním a společenským*“³¹⁸ Nicméně pronásledování křesťanů bylo ze strany komunistů velmi intenzivní a komunisté usilovali a roztržili církev. Teologická polemika ze strany komunistů v zásadě neproběhla. Garaudyho dílo je z tohoto úhlu pohledu poměrně ojedinělým a zajímavým počinem. Nicméně rozhodně se nejedná o skutečnou teologickou polemiku, leč Garaudyho obeznámenost s teologií a dějinami křesťanství není zanedbatelná. Avšak můžeme domyslet dvě základní teze, proč nedošlo k teologické polemice. První teze vyplývá z porušení první zásady, tedy pronásledování křesťanů. Komunisté disponovali velkou mocí a nebránili se používání represivních státních aparátů na ideologicky nevhodné skupiny, tedy i na katolickou církev. Komunisté tedy neměli zapotřebí vést dialog. Nesnáz dialogu mezi komunisty a křesťany tkví v tom, že komunisté přistupují na vzájemný

³¹⁶ Tamtéž bod č. 9.

³¹⁷ GARAUDY, Roger. Církev, komunismus a křesťané. Překlad Bohuslav Koutník. Praha: Život a práce, 1951. s. 196.

³¹⁸ Tamtéž s. 196.

dialog pouze v situaci, kdy nejsou u moci, a Garaudy si tento problém ve svém pozdějším díle uvědomoval: „Proč by křesťané přecházeli od klatby k dialogu, když pak jejich ochota umožňuje, aby komunisté přešli od dialogu k perzekuci?“³¹⁹ Marxismus byl od počátku kritizován pro svou dogmaticnost a již v *Perspektivách člověka* se Garaudy s touto kritikou potýkal. „Marxismus je prý sbírkou svatých knih, jako byla bible a Aristoteles pro scholastiky, zavrhuje prý vše, co z těchto knih nevyplývá.“³²⁰

Druhou tezí, kterou si můžeme domyslet, je intelektuální nekompetentnost komunistů. Dialog mezi křesťany a ateisty je ve svém počátku velmi obtížným počinem, protože teologové jsou svým vzděláním a intelektuální přípravou připraveni na apologii křesťanství, zatímco ateisté zpravidla křesťanství nerozumí. Ateistů, kteří skutečně rozumí křesťanství na takové úrovni, aby mohli vést plnohodnotný a smysluplný dialog s křesťany, je velmi málo. Jako příklad můžeme uvést Feuerbacha nebo Nietzscheho, kteří v jistém slova smyslu byli teology, což znamená, že skutečně rozuměli tomu, co kritizovali. Dokonce i Marxova kritika náboženství byla oproti Nietzschemu nebo Feuerbachovi slabá, protože Marx odvozoval člověka výhradně z materiálních podmínek, což je značně redukcionistický přístup. Mezi komunisty bylo vskutku těžké nalézt intelektuální elity, které by vedly dialog s křesťany. V tomto ohledu je nutné Garaudyho dílo docenit, protože například jeho pasáže, které se vztahují k dílu Pierra Teilharda de Chardina svědčí o skutečném porozumění křesťanskému mystériu. Nicméně ani Garaudy svůj dialog uvážlivě nesměřoval primárně do teologické disputace, nýbrž vedl debatu v oblasti společnosti, což můžeme vidět na čtyřech základních otázkách, které si Garaudy kladl.

1. Zda režim, který chtějí ustanovit komunisté, dovoluje výkon náboženských úkonů.
2. Zda tento režim ničí společenská zřízení (například rodinu) nepostradatelná věřícímu k vykonávání křesťanských ctností.
3. Zda se lze srovnat s požadavky vyučované křesťanské morálky, udílené tímto režimem.
4. Zda komunistické pojetí vztahů jednotlivce a státu a režim do tohoto zahrnutý mají ohled na lidskou osobnost.³²¹

Bohužel je nutno podotknout, že z dosavadního bádání je zjevné, že na všechny čtyři otázky je odpověď negativní, ať už se jednalo o dobu stalinismu, či pozdější dobu „umírněného

³¹⁹ GARAUDY, Roger. *Od klatby k dialogu*. Překlad M. Průcha. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1967. s. 29.

³²⁰ GARAUDY, Roger. *Perspektivy člověka*. Překlad Milan Průcha. Vyd. 1. Praha: Nakladatelství politické literatury, 1965. s. 423.

³²¹ GARAUDY, Roger. *Církev, komunismus a křesťané*. Překlad Bohuslav Koutník. Praha: Život a práce, 1951. s. 215.

socialismu“, o kterém hovořil Pius XI. v encyklice *Quadragesimo anno*. Lze tedy nalézt v oblasti sociálního učení vzájemného porozumění mezi marxismem a křesťanstvím?

11. Možnosti vzájemného dialogu

Z pohledu církve byl komunismus velice antináboženskou a nepřátelskou ideologií. Ovšem Garaudyho pohled na křesťanství z hlediska marxismu byl komplikovanější, protože se nesnažil křesťanství eliminovat, nýbrž v jisté formě integrovat do komunismu. Problémem však je, že Garaudyho názory nejsou konzistentní. Nekonzistentnost Garaudyho díla je způsobeno dvěma faktory. Prvním faktorem byl Garaudyho intelektuální vývoj, o kterém bylo psáno v první kapitole a druhým faktorem byl II. vatikánský koncil, který kompletně změnil atmosféru v církvi. Svými spisy se však snažil přesvědčit křesťany, že komunismus není v kontrapozici vůči křesťanství, a že ani křesťanská víra není v protikladu s budováním socialistického státu. Garaudy se především pokoušel prosadit myšlenku, že samotný křesťan by měl přispět k boji proti kapitalismu, který představuje mimo jiné i Vatikán. Ohledně dialogu mezi křesťany a marxisty Garaudy navazoval na encykliku Jana XXIII. *Pacem in terris*, která nebyla směřována pouze křesťanům, ale všem lidem „*dobré vůle*“, což je důležitý motiv, který se promítl i do hlavních dokumentů II. vatikánského koncilu jako je například pastorační konstituce *Gaudium et spes*.

II. vatikánský koncil byl zásadním zlomem v oblasti dialogu církve se světem a také představuje zlom v Garaudyho díle, a proto ve spise *Od klatby k dialogu* reagoval na zmíněnou encykliku Jana XXIII.: „*Není tedy nikterak domýšlivé, odpoví-li marxista bratrsky na výzvu bratrsky adresovanou všem a položí-li si ze svého hlediska otázku o možnostech, mezích a perspektivách tohoto dialogu, aby i on přispěl ke společným úvahám.*“³²² *Od klatby k dialogu*, tento Garaudyho sedmdesáti stránkový spis, lze vnímat jako jistou „*marxistickou encykliku*“. Onen přechod *od klatby k dialogu*, který je obsažen v názvu spisu představuje přechod od pastýřství založeného na autoritě k pastýřství založenému na důkazech a dialogu. Proto Garaudy oceňoval Jana XXIII., který hovořil o míru ve světě a otevřel církev dialogu, který byl nutný. Garaudy hovořil o dialogu mezi křesťany a marxisty sokratovsky jako o „*objektivní nutnosti*“. Encyklika Jana XXIII. *Pacem in terris* byla v tomto ohledu nesmírně důležitým spisem, který se dotkl i nekřesťanské veřejnosti, například i teoretický fyzik Richard Feynman, který byl zarputilým ateistou, považoval papežovu encykliku za jeden z nejzajímavějších počinů své doby.

³²² GARAUDY, Roger. *Od klatby k dialogu*. Překlad M. Průcha. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1967. s. 8.

Důležitost dialogu shledával Garaudy ze dvou důvodů. Prvním důvodem byl rozvoj technologií, které byly schopny zničit planetu a vyhladit lidský život, na což reagoval i Jan XXIII. Jednalo se o období kubánské krize a studené války mezi Sověty a Američany. Druhý důvod dialogu Garaudy popsal poněkud metaforicky: „*Na zeměkouli, na tomto korábu se třemi miliardami lidí na palubě, jenž pluje prostorem a jež mohou v každém okamžiku přivést neshody v jeho posádce ke ztroskotání, podněcují lidi dvě velké koncepce světa.*“³²³ Druhý důvod je ideologický, protože zmiňované *dvě velké koncepce světa* představují křesťanství, které opodstatňuje smysl života a dějin z hlediska náboženské víry, a marxismus, který opodstatňuje člověka z hlediska materialismu a dialektického vývoje dějin. O vzájemné spolupráci Garaudy hovořil i ve spise *Marxismus XX. století*: „*Nechceme-li dospět k mechanické konfrontaci dvou uzavřených budoucností, musíme si uvědomit – křesťané i marxisté -, že se nemůžeme vzájemně poznat, aniž bychom se jedni i druzí stali jinými. To především předpokládá, abychom se nepokládali za zastánce pravdy jednou provždy dané, definitivní a zcela hotové.*“³²⁴ A ve spise *Církev, komunismus a křesťané*: „*Chtěli bychom na těchto stránkách jen ukázat, že nejde ani o to, aby se spolupráce křesťanů a komunistů omezila na dočasné jednoduché taktické spojení, ani o to, aby se začalo s umělým přizpůsobováním nauk katolické teologie a marxistické filozofie. Chceme prostě dokázat, že i když katolický spiritualismus a marxistický materialismus se nedají na sebe vzájemně převést, že tento filozofický rozdíl na žádném stupni nevylučuje společnou práci na poli hospodářském, sociálním, politickém a národním.*“³²⁵ Garaudymu nešlo o směřování doktrín na poli filozofickém a teologickém. Zásadním byl pro něho společenský prostor. Avšak až II. vatikánský koncil umožnil lepší podmínky pro vzájemný dialog.

Garaudy si na rozdíl od Marxe uvědomoval, že náboženství samočinně nevymizí a nelze ho zakázat, ignorovat nebo ho lacině zdiskreditovat jako přežitek. Garaudy si uvědomoval důležitou roli křesťanství v západním myšlení a věděl, že nelze „*měnit svět*“ bez křesťanů, nebo dokonce proti nim. Bohužel o tomto vztahu ke křesťanům Garaudy hovořil pouze ve svém pokoncilním spise *Od klatby k dialogu*. V jeho dalších knihách, které se věnovaly výkladu marxismu, byly jeho názory v zásadě protináboženské. Ovšem je třeba zmínit, že předkoncilní vývoj katolické církve nešel vzájemnému dialogu příliš naproti. Největší vstřícnost k marxismu

³²³ Tamtéž s. 9.

³²⁴ GARAUDY, Roger. *Marxismus 20. století*. Překlad Vladimír Mikeš. Vyd. 1. Praha: Svoboda, 1966. s. 132.

³²⁵ GARAUDY, Roger. *Církev, komunismus a křesťané*. Překlad Bohuslav Koutník. Praha: Život a práce, 1951. s. 179

Garaudy shledával v díle Teilharda, a proto se na závěr práce podíváme na základní rysy Teilhardovy teologie, které byly blízké Garaudyho představě teologického bádání.

11.1. Teologie Pierra Teilharda de Chardina perspektivou R. Garaudyho

Teilhardova teologie z perspektivy Garaudyho pojetí marxismu zde bude nastíněna pouze v několika bodech, neboť podrobná analýza by vyžadovala hlubší studium Teilhardovy teologie ve vztahu k oficiálnímu učení církve a ve vztahu k marxismu. Ovšem tato problematika je již nad rámec diplomové práce, neboť by mohla být samostatnou prací. Garaudy sám upozornil, že: „*je třeba se vyhnout dvěma stejně velkým omylům: prvním by bylo počítat Teilharda k marxismu a vidět v jeho myšlenkách neúplný a nedůsledný marxismus, a druhý by spočíval v tom, že budeme považovat Teilhardovu koncepci za překonání marxismu.*“³²⁶ Teilhard pravděpodobně marxismus neznal, (rozumějme precizní znalost Marxových textů) a také byl odpůrcem komunismu. „*Jediný prostředek, jak porazit komunismus, je podávat Krista takového, jaký má být: ne jako opium (nebo derivát), ale jako hybatele zlidšťovacího procesu, který může být účinně dovršen jen v otevřeném světě.*“³²⁷ Teilhard s komunistickým režimem nesouhlasil a pochopitelně byl jeden z mnoha důvodů i ten, že komunismus potlačoval náboženství, což je obecný problémem komunismu, ale také jde o specifický problém z hlediska Teilhardovy teologie.

Již v kapitole věnované modernizaci výkladu křesťanství jsme se dotkli Teilhardova transformismu, ve kterém Garaudy viděl spřízněnost s marxismem. Teilhardův transformismus představoval jistý druh evolucionismu, který je z hlediska křesťanství problematický, na což upozorňoval i sám Teilhard: „*Je těžké pokládat transformismus za pravdivý a přesvědčivým způsobem s ním smířit striktní monogenismus, tj. náš společný původ z jediného páru.*“³²⁸ Avšak Krista považoval Teilhard za hybatele *zlidšťovacího procesu* a za integrální součást principu transformismu. Kristus tedy představuje tvořivou jednotu (*komplexnost*), která přetváří prvky. V Teilhardově teologii není Kristus *pouze Synem Božím*, ale také elementární složkou transformismu, která vede ke komplexnímu super-uspořádání na psycho-biologické rovině. Výsledek této megasyntézy Teilhard označoval jako *bod Omega*. Bodu Omega rozumějme jako postupu člověka k novému kritickému bodu, který je před námi. Podle Teilharda ho dosáhneme „*v důsledku konvergence trojího hlavního úsilí: organizací vědeckého bádání v rámci celé planety, orientací tohoto bádání na proměny, jimiž prochází člověk, jeho existence a potřeby,*

³²⁶ GARAUDY, Roger. Perspektivy člověka. Překlad Milan Průcha. Vyd. 1. Praha: Nakladatelství politické literatury, 1965. s. 208.

³²⁷ Tamtéž s. 210.

³²⁸ Tamtéž s. 200.

a spojením vědy a náboženství. ³²⁹ Náboženství je tedy zásadním aspektem průběhu dějinného vývoje, což je myšlenka, která je Garaudyho blízká, neboť sám usiloval o integraci křesťanů do dějinného vývoje dle zákonů dialektiky, ve kterých je jistý transformismus patrný.

Ohledně vědy a náboženství už nejde o problém vzájemného vytlačování, nýbrž o problematiku syntézy, které šel Teilhard svým přírodovědným a zejména geologickým zájmem naproti. Dále je třeba poznamenat, že bodu Omega, tedy kvalitativní změny, nedosáhne několik jednotlivců ani privilegovaná třída, nýbrž lidstvo jako celek prostřednictvím jednotného dějinného pohybu, jehož tři hlavní složky byly popsány v předcházejícím citátu, což Garaudy v oblasti teologie vítal, neboť Teilhard byl velkým zastáncem kolektivismu: „*Východisko světa, brána do budoucnosti a vstup do nad-lidské oblasti se neotevrou ani několika privilegovaným, ani jednotnému vyvolenému národu. Povolí jedině pod náporem všech, a to ve směru, kde se všichni mohou spojit a dosáhnout dokonalosti duchovní obnovou Země.*“ ³³⁰

Dalším významným bodem, který je blízký Garaudyho pojetí marxismu, je Teilhardova výchozí pozice bádání. Teilhard postupoval takzvaně *odspodu*. V kapitole *Výchozí pozice marxismu a křesťanství* jsme hovořili o myšlenkovém pohybu teologie, který je sestupný, a pohybu marxismu, který je vzestupný. V tomto byl Teilhard hybridní formou vědce a kněze, protože postupoval od neorganické přírody *směrem nahoru*, až ke smyslu lidských dějin. Garaudy pochopitelně shledával výchozí pozici myšlení za důležitou: „*To je důležité rozlišení mezi „sestupnou“ analýzou, kterou provádí věda, a „vzestupnou“ syntézou, která je vlastním úkolem filozofie.*“ ³³¹ V Teilhardově teologii však jde o výchozí pozici, která je s marxismem v souladu.

Tato vzestupná výchozí pozice bádání je dána Teilhardovým zájmem o zákonitosti opakujících se evolučních jevů, v jejichž středu se nachází člověk, což je další společný bod s marxismem. Teilhardovo uchopení evolučního procesu je holistické a předpokládá, že vývoj vesmíru je od svého počátku určen k utváření stále vyššího stupně komplexity. Z hlediska církve je však toto stanovisko problematičtější, neboť dle Teilharda se vše neustále vyvíjí včetně Boha. Jeho zájem o evolucionismus a přílišné ztotožňování Boha se světem v jednu syntetickou komplexnost indikuje spíše k panteistické filozofii, než ke katolické teologii. Toto neustálé utváření vyššího stupně komplexity se dle Teilharda současně projevuje i v nárůstu vědomí a rozumu na úrovni

³²⁹ Tamtéž s. 207.

³³⁰ TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *Vesmír a lidstvo*. Praha: Vyšehrad, 1990. ISBN 80-7021-043-5. s. 24. – 25.

³³¹ GARAUDY, Roger. *Perspektivy člověka*. Překlad Milan Průcha. Vyd. 1. Praha: Nakladatelství politické literatury, 1965. s. 187.

kolektivu obdobně jako v marxismu. Teilhard stručně říká: „*evoluce = vzestup vědomí; vzestup vědomí = důsledek sjednocení*“³³². Z tohoto tvrzení jednoznačně vyplývá, že člověk je privilegovaným tvorem, který vytváří organizovanou sociální strukturu. Tím, že si dle Teilharda vědomí uvědomuje svou potencialitu sjednocení, stává se lidské společnosti odrazem lidského života, což má opět rysy podobné marxistickému chápání společnosti. Jistou podobnost Teilhardova pojetí vědomí lze spatřit i s fichtovským idealismem a jeho dialektickým vztahem mezi *Já* a *Ne-Já*. Teilhard hovořil o třech základních charakteristikách lidského vědomí:

1. „*že všechno uspořádává částečně kolem sebe*
2. *že se může soustředit stále víc*
3. *že se tímto vystupňovaným soustředěním připojuje ke všem ostatním středům okolo sebe*“³³³

Tento třetí bod je u Teilharda podnětem k socializaci, neboť Teilhard o socializaci hovořil jako o zákonu komplexnosti, čímž se dostáváme k problematice sociální otázky z hlediska marxismu a křesťanství. Z dosavadního bádání je zjevné, že socialismus je neslučitelný s oficiálním učením církve. Ovšem Teilhardova teologie tento problém zdánlivě řeší, neboť je k sociální otázce vstřícnější než oficiální církevní nauka. Teilhard přistupoval k sociální otázce z biologického hlediska a kladl důraz na biologickou povahu sociálních jevů, což Garaudy shledával za přínosné: „*Dialog není narušen předpojatostí sociálního konzervatismu, ani nedůvěrou k vědě.*“³³⁴ Teilhardovo myšlení bylo ovlivněno vývojem věd a o socializaci hovořil jako o „*nepotlačitelném sjednocovacím procesu v oblasti etnické, ekonomické a růstu vědění.*“³³⁵ Biologické predispozice v oblasti sociální otázky jsou dnes velmi ožehavým tématem v souvislosti s prudkým rozvojem sociálního konstruktivismu a levicového smýšlení. Dnes by se málokdo k této otázce vyjadřoval otevřeně jako Teilhard, ovšem z hlediska marxismu je jeho biologický základ vágní. Garaudy si zřejmě neuvědomil, že učinit ze sociální otázky biologický problém, vystavuje proces socializace mimo dějiny, a především mimo dějiny třídních bojů. Garaudy sice hovořil o souladu dialektického a historického materialismu v jednotný dějinný pohyb, nicméně nehovořil o míře determinace biologickými předpoklady. Naopak jsme se mohli v Garaudyho díle setkat s výrazným antropocentrismem, ve kterém se

³³² TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *Vesmír a lidstvo*. Praha: Vyšehrad, 1990. ISBN 80-7021-043-5. s. 167.

³³³ Tamtéž s. 215.

³³⁴ GARAUDY, Roger. *Perspektivy člověka*. Překlad Milan Průcha. Vyd. 1. Praha: Nakladatelství politické literatury, 1965. s. 215.

³³⁵ TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *Místo člověka v přírodě: výběr studií*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. ISBN 80-205-0309-9. s. 74.

lidstvo chopí přírody a prací ji promění „(socializuje)“. Ovšem stále se tento přístup jeví méně problematický než konfrontace s oficiálním učením církve v oblasti sociální otázky.

Biologický základ společnosti má u Teilharda materiální povahu, což je pro Garaudyho teze, na které lze rozvádět smysluplný dialog mezi křesťanstvím a marxismem. Materiální základ Teilhardovy teologie spočívá v tom, že míra vědomí je určena mírou komplexity hmoty. Tato komplexita hmoty je tvořena vnitřní psychickou (vědomou) stránkou, která se rozpíná do její vnější (hmotné) stránky.³³⁶ Společně tvoří tyto dvě stránky hmoty jednotu a interagují spolu, což má blízko ke vztahu dialektického a historického materialismu, a zároveň má tento kauzální vztah počátek v materii (hmotě), jejíž substančním aspektem je pohyb (*tangenciální energie*), vývoj a transformace (*radiální energie*). Rozumějme tedy povaze hmoty tak, že disponuje energií, která jí umožňuje dosáhnout nové kvalitativní formy (vyšší formy života). Tento přechod od neorganické hmoty k živé buňce je samozřejmě problematický z hlediska křesťanského pojetí *Stvoření*. Ovšem z pohledu marxismu je Teilhardův evolucionismus nejvstřícnějším pohledem teologa na principy dialektiky a Garaudy zastával v zásadě identické stanovisko: „*Index vzrůstající komplexnosti různých forem hmoty dovoluje vložit do ní život.*“³³⁷

Na základě této vzrůstající komplexnosti různých forem Teilhard usuzoval, že lidstvo ve svém celku bude stále více tíhnout k vzájemnému sjednocování a progresivnímu vývoji, což je představa, která se shodovala i s komunistickou vizí společenského vývoje. Rozdíl však spočívá v tom, že komunisté hovořili o budování socialistického státu, zatímco Teilhard hovořil o jednotném zaplňování *noosféry*. Ovšem *noosféra* směřuje ke svému transcendentnímu cíli: „*V bodě Omega se podle definice sčítá a shromažďuje výkvět a celek všeho vědomí, které noogeneze postupně na Zemi uvolnila*“³³⁸ Socialismus oproti Teilhardově *noosféře* zůstával stále „*pevně na zemi*“ a usiloval pouze o hospodářskou spravedlnost. Garaudy však nebyl na rozdíl od mnoha komunistů primitivním materialistou a v pozdějším vývoji opět objevil víru a horizont transcendence, nicméně z dosavadního díla vztahujícího se k tématu práce, nelze konkrétnější Garaudyho vizi transcendence doložit.

Podstatný však je Teilhardův antropocentrismus, ve kterém je člověk středem vývoje vesmírné látky a evolučního dění. Nutno zdůraznit, že tento přístup na člověka klade velkou odpovědnost,

³³⁶ TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *Vesmír a lidstvo*. Praha: Vyšehrad, 1990. ISBN 80-7021-043-5. s. 167.

³³⁷ GARAUDY, Roger. *Perspektivy člověka*. Překlad Milan Průcha. Vyd. 1. Praha: Nakladatelství politické literatury, 1965. s. 195.

³³⁸ TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *Vesmír a lidstvo*. Praha: Vyšehrad, 1990. ISBN 80-7021-043-5. s. 217.

avšak z hlediska křesťanství, které také považuje člověka za vrchol Stvoření, je Teilhardův koncept odlišný ve fundamentálních záležitostech. U Teilharda poznáváme Hegelův zákon změny kvantity v kvalitu, ze kterého těží marxismus. V důsledku to také znamená, že člověk není Bohem privilegovanou bytostí, která by byla středobodem Stvoření. Pouze se stává tvorem na nejvyšším stupni evolučního vývoje, který vedl od atomu k živé buňce až ke člověku, jak ho známe dnes. Garaudy správně poukázal na to, že z Teilhardovy teologie vyplývá: „*lidské myšlení se historicky objevilo jako moment vývoje přírody*“³³⁹. Tato koncepce popírá pojetí rozumu jako daru, který nám poskytl Bůh. Toto pojetí rozumu neslouží k odhalování Boha a Jeho záměru zainteresovaného ve Stvoření, nýbrž je pouhým předstupněm probíhajícího vývoje, což Teilhard popisuje zde: „*Když vesmírná látka začala myslet, neukončila tím ještě svůj vývojový cyklus, a my jsme tedy na cestě k nějakému dalšímu kritickému bodu před námi.*“³⁴⁰ Oproti oficiálnímu křesťanskému učení se tato teologie spíše jeví jako obdoba dialektiky ve smyslu otevřeného systému, jak o tom pojednal Garaudy. Teilhard také popisoval spirálovitě vyvíjející se svět a nezadržitelnou totalizaci lidstva jako marxisté, a to dokonce do té míry, že člověk nemůže ponechat evoluci pouze samovolnému vesmírnému vývoji. Člověk musí podle Teilharda jednat, aby evoluce dosáhla svého cíle. Z hlediska křesťanství je člověku od Boha dána svoboda, a je tedy schopen svobodně jednat. Nicméně Teilhardovo pojetí lidského zásahu do vesmírného vývoje připomíná spíše Garaudyho apelování na přechod od filozofie bytí k filozofii činu.

Vzhledem k Teilhardově teologii by se našlo mnoho dalších kontroverzních myšlenek ve vztahu k učení katolické církve a není nijak překvapivé, že za celý svůj život měl Teilhard neustálý problém s cenzurou. Teilhard byl například vyloučen z Katolického institutu v Paříži, protože odmítal uznat *prvotní hřích*, což se projevilo například i v *Kanadském katechismu*, na kterém se podílel. Teilhard v mnoha ohledech bagatelizoval nadpřirozeno, a proto za jeho života vyšlo minimum jeho publikací, a to pouze v prepisovaných formách. Z hlediska Stvoření je například problematičtější, že dle Teilharda nemá hmota zjistitelný časový počátek, což znamená, že neexistuje ontologický počátek plynoucího času,³⁴¹ případně jeho *zbožštění* tvořivé energie hmoty a její směřování k bodu Omega: „*Energie jako nový duch a nový bůh. Na konci světa je neosobní bod Omega tak, jako na počátku neosobní bod Alfa.*“³⁴² Je však otázkou, do

³³⁹ GARAUDY, Roger. Perspektivy člověka. Překlad Milan Průcha. Vyd. 1. Praha: Nakladatelství politické literatury, 1965. s. 199.

³⁴⁰ TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *Vesmír a lidstvo*. Praha: Vyšehrad, 1990. ISBN 80-7021-043-5. s. 210.

³⁴¹ GARAUDY, Roger. Perspektivy člověka. Překlad Milan Průcha. Vyd. 1. Praha: Nakladatelství politické literatury, 1965. s. 191.

³⁴² TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *Vesmír a lidstvo*. Praha: Vyšehrad, 1990. ISBN 80-7021-043-5. s. 215.

jaké míry má bod Alfa a Omega původ v křesťanství. Tato panteistická vize „*boha jako energie*“ vylučuje základní křesťanské poselství, které nám zanechal sv. Pavel v Prvním listu Korintským. V patnácté kapitole Pavel hovoří o Kristu, který zemřel za naše hříchy a jako vzkříšený se po své smrti ukázal apoštolům.³⁴³ Teilhardova nauka o dějinném procesu směřujícím k bodu Omega, však zastírá Ježíšovo zmrtvýchvstání, o kterém hovořil Pavel. Tato Teilhardova distance od věrouky je však pochopitelná, neboť neuznání dědičného hříchu nutně vede k zamlžení Kristova vykoupění. V důsledku to znamená, že neuznání dědičného hříchu devaluje Kristův vykupitelský čin a činí Jeho obět' zbytečnou.

Jak již bylo řečeno na začátku této kapitoly, vztah Teilharda k učení katolické církve a marxismu je velmi složitý a vyžadoval by zvláštní pozornost. Pro nás je však podstatné, že Teilhardova teologie měla pro Garaudyho mimořádné postavení a tvořila základ pro vzájemné styčné body. Z dnešního hlediska se však tato cesta jeví jako slepá, neboť Garaudy v pozdějším vývoji konvertoval k islámu a Teilhardova teologie se stala dobově podmíněnou senzací, která s postupným vývojem představuje spíše minoritní význam v katolické církvi. Rozumějme tomu tak, že se Teilhard nestal archetypálním teologem, jehož učení by se stalo předmětem následování.

12. Závěr

Předložená diplomová práce se věnuje kontrapozici marxismu a křesťanství v díle Rogera Garaudyho. V rámci práce jsme se zaměřili primárně na vymezení Garaudyho pojetí marxismu ve vztahu ke křesťanství a na následnou kritiku Garaudyho argumentů.

Z dosavadního bádání můžeme s jistotou stanovit, že Garaudy uvažoval o marxismu jako o komplexním všezahrnujícím systému, který je v souladu s objektivně platnými zákonitostmi dějinného vývoje, a zároveň poskytuje nejlepší možný aparát, kterým lze tyto zákonitosti popsat. Na jedné straně zde máme jistou „*alfateorii*“ (Garaudyho terminologií kritickou filozofii), která je svou komplexní povahou nad všemi ostatními teoretickými přístupy ke světu a na druhé straně zde máme vědu o objektivně platných zákonech, které ve světě reálně probíhají. Fundamentální aspekt marxismu, o kterém Garaudy v této souvislosti hovořil, je: *jednota teorie a praxe*. Důsledky tohoto vymezení marxismu mají pro křesťanství dva základní neblahé důsledky. Zaprvé: teoretické vymezení marxismu činí z křesťanství minoritní, ba dokonce odcizující přístup ke světu. Zadruhé: objektivně platné zákony ve světě, které jsou označovány jako dialektika přírody, diskriminují křesťanské pojetí Boha a činí z křesťanství

³⁴³ 1. Kor. 15:3.

tak zvaný *předkritický idealismus*. Dialektika přírody nahrazuje veškerý teismus jistým materiálním panteismem, neboť Garaudy stejně jako Engels hovořil o esenciálním pohybu hmoty, avšak netázal se po původci tohoto pohybu. Tázat se po původci pohybu, který je v hmotě zainteresován, je otázka, které neodpovídá materiálnímu základu marxismu. Proto je také kontrapozice mezi marxismem a křesťanstvím zásadním problémem, ve kterém je nereálné dosáhnout absolutního konsensu. Garaudyho počín je v tomto ohledu pozoruhodný, protože nechtěl křesťany vyřadit z *nové společnosti*, kterou komunisté budovali, ale naopak se snažil křesťany do společnosti integrovat, což nejméně dokládá následující pasáž: „*Křesťane, můj bratře, vysvětlili jsme ti marxistický postoj vůči náboženství. My, materialisté a ateisté, ti podáváme loyálně ruku, aniž ti co předstíráme o svém učení, protože jsme jedni i druzí, věřící i nevěřící, zrazení touž bídou, spoutáni od týchž tyranů, zaměřeni proti týmž nespravedlnostem, naplnění touhou po stejném štěstí. Křesťane, můj bratře, vysvětlili jsme ti postoj církevní hierarchie vůči komunismu. Majíce v úctě tvou víru ani jsme nepotírali, ani nerozebírali náboženské a mravní učení tvých pastýřů.*“³⁴⁴

Tato pasáž je z Garaudyho knihy *Církev, komunismus a křesťané*, která byla napsána pod vlivem stalinismu, což je zajímavé. Nicméně Garaudyho názory ohledně křesťanství nejsou konzistentní a napříč Garaudyho dílem jsme mohli několikrát spatřit jeho rozporuplnost ve vlastních názorech. Garaudyho kritika křesťanství je přítomna téměř ve všech jeho knihách a vychází z marxisticko-feuerbachovské kritiky náboženství. V Garaudyho díle se často setkáváme s obrazem Boha jako projekce lidské obrazotvornosti, který člověka odcizuje jeho materiální podstatě. Tato kritika vychází z dialektického materialismu, který přiřkl přírodě autonomnost, jejíž podstata není formována žádným transcendentní původcem.

V zásadě je velmi kontraproduktivní snažit se integrovat křesťany do nové socialistické společnosti, která hovoří o Bohu jako o opiu lidu. Utopistická vize socialismu měla činit ráj na zemi, již na tomto světě, avšak Garaudy spíše křesťany vybízel k tomu, aby se na budování tohoto ideálního ráje podíleli také. Tato argumentace je však jednostranná, nicméně ze strany Garaudyho pochopitelná, protože náboženské odcizení nebylo z hlediska marxismu tím hlavním problémem. Hlavním problémem bylo odcizení společenské, které způsoboval kapitalismus, jehož věznem byli i křesťané. Míra spolupráce mezi křesťany a marxisty je tedy možná z hlediska budování lepších životních podmínek. Lze tedy vést dialog na praktické

³⁴⁴ GARAUDY, Roger. *Církev, komunismus a křesťané*. Překlad Bohuslav Koutník. Praha: Život a práce, 1951. s. 279. -280.

rovině, avšak teoretický koncept marxismu je v zásadě útočný na křesťanství a sám o sobě rozporuplný.

Zásadní rozpory můžeme shledat již ve Fichtově idealismu, ke kterému se Garaudy hlásil. Fichtův vliv z hlediska marxismu je přínosný v tom, že u něho lze spatřit přechod od filozofie bytí k filozofii jednání a dále lze ve Fichtově filozofii nalézt dialektický vztah *protikladení* mezi člověkem a světem. Ovšem zásadní je, v čem je marxismus s Fichtovou filozofií v rozporu. Marxismus nerozumí Fichtově pojetí vědomí, subjektivity, individualismu a svobody. Nicméně nejpodstatnější je, že fichtovský přístup ke světu, který Garaudy zastával, devaluje dialektické zákony a činí z nich namísto objektivních zákonitostí mentální projekci vědomí a v Garaudyho výkladu dialektického materialismu, dokonce ani v Engelsově dialektice přírody, není předložen žádný empirický důkaz, který by tuto „*fichtovskou past*“ jednoznačně vyvracel.

Je otázkou, do jaké míry tuto nesnáz zapříčinila Garaudyho víra ve stalinismus. Tato problematika je však nad rámec této práce, ale v případném dalším pokračování by bylo přínosné více prozkoumat vliv bolševické ideologie na Garaudyho konceptualizaci dialektického materialismu. Zejména se zaměřit na Stalinův spis *O dialektickém a historickém materialismu* a Leninovu knihu *Materialismus a empiriokriticismus* a následně na Garaudyho spis *Materialistická teorie poznání*, který je bolševismem indoktrinován a Garaudy ho později zakázal vydávat. Po kritice stalinismu se Garaudy k problematice definování dialektického materialismu už nevrátil, a proto bylo vhodné se pokusit o vyjádření míry schematizace dialektiky přírody v důsledku vlivu bolševické ideologie.

Garaudy ve svém díle dialektiku přírody nijak neproblematizoval a velmi suverénně ji považoval za vrchol pravdivého a vědeckého poznání světa. Ovšem po bližším a nezaujatém zkoumání dialektiky přírody jsme natrefili na několik problémů, které by měly být explicitně řešeny. Prvním problémem je nejasná výchozí pozice, která začíná už v Engelsově *Dialektice přírody*, neboť nepřímou připouští svízel Fichtovy teorie jáství, ve kterém myšlení (*Já*) vnáší pořádek do přírody (*Ne-Já*). Druhým problémem je pojetí pohybu jako způsobu existence hmoty. Je pravdou, že pohyb je hmotě vlastní, ale je diskutabilní tvrdit, že pohyb je vlastností hmoty, které je pouze odvozená od Slunce. Tato teorie pochopitelně koresponduje s marxistickou teorií odrazu a v zásadě vylučuje křesťanské pojetí Boha jako prvotního hybatele. Nicméně po bližší analýze jsme mohli vidět, že pohyb není nutně pouze odvozenou vlastností ze Slunce, neboť existuje i mnoho forem pohybů, jenž jsou nezávislé na tepelných podmínkách. Tato výtka je relativně závažná, protože není teologická, ale fyzikální a dialektika měla být vědou o zákonitostech světa. Třetím problémem je provázanost mezi historickým a

dialektickým materialismem. Této problematice se Garaudy věnoval zejména v *Perspektivách člověka*, kde otevřeně přiznal, že člověk je součástí přírody, a zároveň si uvědomoval, že lidské dějiny mají specifické zákony. Jak bylo v práci zmíněno, dnes by se tento problém řešil pomocí emergence, která popisuje přechod od jedné komplexity, jenž disponuje určitými vlastnostmi (příroda), ke komplexitě, která oplývá jinými vlastnostmi (lidské dějiny). Ovšem jednota dialektického a historického materialismu není skokovým přechodem od něčeho k něčemu jinému, nýbrž syntézou teze (přírody), která plodí antitezi (člověka a jeho dějiny). To znamená, že syntéza historického a dialektického materialismu by neměla vylučovat autonomnost dialektiky přírody, která by měla být stále přítomna. Připomeňme tedy otázku, která vyvstala již v kapitole věnované dialektickému materialismu.

Otázka zní, zda je pohyb lidí v souladu s pohybem hmoty (přírody) a jestli lze opravdu syntetizovat historický a dialektický materialismus do fungujícího celku. Člověk může přetvořit přírodu, ale to neznamená, že je tato proměna přírody v souladu s „*pohybem*“ přírody. Z historického hlediska je evidentní, že příroda se mění a že se mění i člověk, ale to neznamená, že se obojí mění dle stejných zákonů. Tato změna kvality v podobě jednoty historického a dialektického materialismu, kterou zastával Garaudy, není změnou, jenž by zcela eliminovala strukturu, ze které vzejde nová kompletní restruktura, ve smyslu paradigmatické změny, jak o tom hovořil například Thomas Kuhn. Tato otázka vztahu historického a dialektického materialismu by si také zasloužila hlubší promyšlení a analýzu, neboť na ní stojí vědeckost a dějinný soulad marxismu. Ohledně dialektického *protikladení* není u Garaudyho jasně vysvětlen vztah mezi „*nahradit a zahrnout*“ a není jasná míra účinků. V tomto ohledu by bylo žádoucí studovat přímo Hegela a Marxe. Garaudyho dílo je v tomto ohledu nedostatečné, protože se jedná o velice spekulativní problém. Z hlediska křesťanství je pochopitelně důležité, aby hlavní principy dialektického vývoje byly jednoznačně stanoveny a prokázány. Pokud tyto problémy nebudou vyřešeny, nemůže si marxismus dělat nárok na primát pravdivého poznání světa.

Ve společenské rovině má tento problém důsledky zejména v otázkách morálky. Soulad historického materialismu s dialektickým materialismem legitimizuje založení morálky na společenské smlouvě, jejíž zákonodárcem je člověk, a nikoliv Bůh. Marxismus neuznává morálku založenou na Božím zjevení, tudíž neuznává ani teleologii a neměnný mravní zákon, což je samozřejmě problém, který by měl být z hlediska křesťanství řešen. Křesťanská morálka je heteronomní, zatímco marxistická morálka je striktně autonomní a vyplývá ze společenské a politické situace. Ovšem pokud dialektika přírody neobstojí před důslednou kritikou a nedojde

k jasnému a podloženému vysvětlení souladu mezi historickým a dialektickým materialismem, nemůže marxistická morálka obstát. V tomto ohledu by bylo vhodné se dále zaměřit na Garaudyho knihu *Komunismus a morálka*.

Zásadní je zde Sartrova kritika, která je nezaujatá a podporuje nejasnosti Garaudyho pojetí marxismu, které z jeho textů vyplývají. Sartre považoval dialektické poznání za poznání dialektiky, čímž podporuje námitky, ke kterým jsme došli na základě analýzy Fichtovy filozofie. Ze Sartrovy argumentace se dialektický materialismus jeví jako systém relací, který je definován pomocí podobnosti s historickým materialismem, což vyplývá z nejasného vztahu mezi historickým a dialektickým materialismem.

Pro bližší konceptualizaci vztahu mezi marxismem a křesťanstvím jsme nejdříve zmapovali výchozí pozice těchto směrů. Stanovili jsme, že pohyb poznání marxistů je *vzestupný* (ze zdola nahoru), zatímco teologický (křesťanský) pohled vychází ze samotného poznání Boha, a teprve potom *sestupuje* k zemi (ke stvoření). Tato epistemologická predispozice marxismu a křesťanství poukazuje na problematiku idealismu a materialismu, která má závažné důsledky i v dalších oblastech, jenž přesahují teoretickou oblast a projevují se v reálných společenských podmínkách. Marxistický mód racionality zapříčinil, že se historie a teologie ocitly ve vzájemných protikladech. Proto Garaudy kladl důraz na to, aby katolické myšlení zakořenilo v nově pojatých dějinách. Tento problém jsme reflektovali na příkladu lefebristů, kteří představují konzervovanou uzavřenost Tradice. Lefebvristé zde představují formu katolicismu, která odmítá reinterpretovat Tradici ve vztahu k novým vědeckým poznatkům, což je pro Garaudyho stěžejním předpokladem vzájemného dialogu. Zlom nastal až s II. vatikánským koncilem, na který Garaudy reagoval spisem *Od klatby k dialogu*, ve kterém navazoval na encykliku Jana XXIII. *Pacem in terris*, přičemž klatba představovala vývoj katolické církve do II. vatikánského koncilu. Jan XXIII. dynamicky změnil atmosféru církve, v čemž pokračoval i jeho nástupce Pavel VI. encyklikou *Ecclesiam Suam*. Garaudy byl v tomto ohledu jeden z mála marxistů, který usiloval o plodný dialog a hlásal *návrat k základům*, tedy ke skutečným fundamentům křesťanství a marxismu. K fundamentům křesťanství se Garaudy snažil dojít prostřednictvím Bultmannovy demytologizace. Tato moderní biblistická metoda měla osvobodit křesťanství od „*nevhodné*“ dogmatiky. Demytologizace zdůrazňovala existenciální výklad křesťanství a po kritice blízkého očekávání Božího království nabádá k tomu, aby člověk více řešil své postavení ve společnosti a snažil se budovat již zmiňovaný ráj na zemi. Tuto tezi Garaudy zdůrazňoval, neboť takto pojatá demytologizace vybízí k budování socialismu, který měl zajistit *ráj na zemi*. Zde je i patrná jednostrannost Garaudyho

argumentace, neboť v jeho zájmu bylo, aby křesťané pochopili marxismus, zatímco od marxistů nikdo neočekával, že by se zabývali křesťanstvím a zhodnotili jeho přínos pro společnost. Ovšem jak již bylo zmíněno, cílem programu demytologizace nebyla sekularizace křesťanství ani odejmutí křesťanské transcendence.

Socialismus, do kterého se Garaudy snažil křesťany integrovat, neuznával křesťanskou transcendenci a namísto teologické problematiky se Garaudy více zaměřoval na politickou a sociální oblast. Tyto oblasti se v Garaudyho kritice neodrážejí z hlediska křesťanství, jakožto věroučné nauky, ale z hlediska církve a její monopolního postavení. Garaudy kritizoval zejména vatikánskou politiku z udržování kapitalismu, inklinování k italskému fašismu a z protikomunistické agitace. Nicméně Garaudyho kritika z této oblasti není důsledná. Papeži 20. století neměli neomezenou moc a nebyli nadřazeni sekulárním vládám a vztah fašismu k církvi také nebyl vstřícný, protože katolická církev byla utlačovaná i ze strany Mussoliniho.

Největší rozpor se však týkal sociální otázky. Garaudy nedocenil, případně nepochopil rozdíl mezi společenskou a Bohem chtěnou nerovností mezi lidmi. Bohem chtěná nerovnost pramení z lidské přirozenosti, což znamená, že vyplývá z originálnosti každého jednotlivce, což je pro marxisty nesrozumitelnou kategorií. Každý člověk má tedy specifické vlohy a schopnosti, kterými se liší od jiných lidí. Tyto osobnostní rozdíly se následně projevují i v sociálních a ekonomických rolích, které jsou různě finančně ohodnocené. Církev se naopak zabývá sociálním zlem, ve kterém lidé strádají a snaží se zlepšit podmínky, ve kterých lidé žijí, aby měli šanci rozvinout svou přirozenost. Věcně a srozumitelně tento problém vysvětlil Lev XIII. v encyklice *Rerum novarum*. Ovšem Garaudy sociální učení církve interpretoval tak, že Bůh chtěl, aby mezi lidmi byli jedni páni a druzí sluhy. Nutno také zdůraznit, že církev se hodně zabývala problematikou dělnické otázky a významem *práce*. Neslučitelné jsou však postupy řešení ze strany komunistů, které vedou k revoluci a diktatuře proletariátu, která problém sociální spravedlnosti neřeší.

Nejvstřícnější přístup, který koresponduje s Garaudyho pojetím marxismu, lze spatřit v teologii Pierra Teilharda de Chardina. Avšak Teilhardova teologie je v mnoha ohledech kontroverzní z hlediska oficiálního učení církve a vyžadovala by podrobnější studium. Problematický je i jeho vztah k marxismu, protože Teilhard byl odpůrcem komunismu a náboženství považoval za fundamentální součást dějinného vývoje i své vlastní odborné práce. Teilhard považoval Krista za tvořivou jednotu, která přetváří prvky, to znamená, že má zlidšťovací charakter a dopomáhá společenskému vývoji dosáhnout nové komplexnosti, která směřuje až k bodu Omega. Zde vidíme jistý transformismus, který je blízký dialektice, nikoliv však s dialektikou

totožný. Spíše v náznacích u Teilharda poznáváme Hegelův zákon změny kvantity v kvalitu, na kterém je vystavěn marxismus. Podstatné však je, že Teilhard posunul problém vědy a náboženství z pole vzájemné kontrapozice na pole, které se zabývá problematikou vzájemné syntézy, což byla i Garaudyho snaha. Zároveň je pozoruhodná i vzájemná paralela v pojetí celosvětové kvalitativní změny, která není v rukou pár jednotlivců či národa, ale je záležitostí všech, tedy jistého jednotného dějinného pohybu. Vzájemný rozhovor mezi Teilhardem a Garaudyem by byl ve vztahu k probíranému tématu velmi zajímavým materiálem ke studiu. Bohužel Teilhard zemřel v roce 1955 a Garaudyho *Perspektivy člověka*, v nichž se Teilhardem intenzivně zabýval, vyšly až v roce 1959. U obou myslitelů, lze nalézt motivy, které si jsou velmi podobné, zejména Teilhardova výchozí pozice, ve které postupoval od neorganické přírody *směrem nahoru*, až ke smyslu lidských dějin. Další podobnost spočívá v materiálním základu, neboť u Teilharda je míra vědomí určena mírou komplexity hmoty. Dále v pojetí sociální otázky, které tak zvaně *obchází* oficiální učení církve, či v analogickém zaplňování noosféry (u Teilharda) a budování socialismu (u Garaudyho). Problém však je Garaudyho nejasná formulace transcendence, jejíž význam se v jeho knihách mění. V práci jsme se Garaudyho pojetím transcendence zabývali, ale jde pouze o orientační přehled než o stanoviska, které by bylo možné z dosavadního bádání více rozvinout.

Cíle práce, které jsme si v rámci diplomové práce stanovili, jsme dosáhli. Vyložili jsme Garaudyho pojetí marxismu a jeho vztah ke křesťanství, poukázali jsme na problémy, které z Garaudyho argumentace číší. Na filozoficko-teologické úrovni jde zejména o problém dialektického materialismu ve vztahu ke křesťanské metafyzice a problém historického materialismu a pojetí křesťanské morálky. Na společenské rovině se jedná o problém vatikánské politiky ve vztahu k marxismu a jeho kritice kapitalismu a problém sociální otázky z hlediska oficiálního učení církve a socialistické vize státu. Těmto oblastem jsme částečně porozuměli a popsali je nikoliv jako selektivní části, nýbrž jako komplexní problematiku, která je vzájemně provázaná a vzájemně se podmiňuje.

13. Seznam literatury

- BULTMANN, Rudolf Karl. Ježíš Kristus a mytologie. Překlad Ivo Tretera. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 1995. 66 s. Oikúmené. ISBN 80-238-0468-5.
- ENGELS, Friedrich. Dialektika přírody. 1., autoris. vyd. Praha: Svoboda, 1950. 343 s. Velká knihovna marxismu-leninismu; sv. 7.
- FICHTE, Johann Gottlieb. *Základ všeho vědosloví jako rukopis pro vlastní posluchače*. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH, 2007. 259 s. Knihovna novověké tradice a současnosti; sv. 58. ISBN 978-80-7298-190-8.
- GARAUDY, Roger. Církev, komunismus a křesťané. Překlad Bohuslav Koutník. Praha: Život a práce, 1951. 337 s.
- GARAUDY, Roger. Karel Marx: filosof ekonom politik. Překlad Milena Králová a Ludmila Klímová. Vydání 1. Praha: Mladá fronta, 1968. 202 stran. Most; svazek 2.
- GARAUDY, Roger. Marxismus 20. století. Překlad Vladimír Mikeš. Vyd. 1. Praha: Svoboda, 1966. 181 s.
- GARAUDY, Roger. Od klatby k dialogu. Překlad M. Průcha. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1967. 71 s. Filosofie a současnost; 9.
- GARAUDY, Roger. Perspektivy člověka. Překlad Milan Průcha. Vyd. 1. Praha: Nakladatelství politické literatury, 1965. 461 s.
- GARAUDY, Roger. Realismus bez břehů: Picasso, Saint-John Perse, Kafka. Vyd. 1. Praha: Československý spisovatel, 1964. 161 s. Dílna; sv. 14.
- JAN XXIII.. Pacem in terris: o míru mezi národy a o tom, jak ho nastolit v pravdě, spravedlnosti, lásce a svobodě: okružní list Svatého otce Jana XXIII.: Řím 11. dubna 1963 = O míru mezi národy a o tom, jak ho nastolit v pravdě, spravedlnosti, lásce a svobodě: okružní list Svatého otce Jana XXIII. = Pacem in terris (Unif.). 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 1969. 70 s.
- JAN, papež. Mater et magistra: matka a učitelka: sociální encyklika papeže Jana XXIII. S. 1.]: [s. n.], [1962]. 60 s.
- KANT, Immanuel, BARABAS, Marina, ed. a KOUBA, Pavel, ed. *Základy metafyziky mravů*. Překlad Ladislav Menzel. Vyd. 3., opr. Praha: OIKOYMENH, 2014. 103 s. Knihovna novověké tradice a současnosti; sv. 84. ISBN 978-80-7298-501-2.
- KATOLICKÁ CÍRKEV. Papež, PIUS XI. et al. Antitotalitní encykliky. Překlad Ctirad Václav Pospíšil. První vydání. Praha: Krystal OP, 2015. 122 stran. ISBN 978-80-87183-74-8.

KATOLICKÁ CÍRKEV. Papež. O pokroku národů = Populorum progressio: okružní list Jeho Svatosti papeže Pavla VI. biskupům, kněžím, řeholníkům, věřícím a všem lidem dobré vůle. [Vatikán: Typis polyglottis Vaticanis, 1967]. 60 s.

LEV XIII.. Encyklika Lva XIII.: Rerum novarum: O dělnické otázce. Překlad Bedřich Vašek. 3. opr. vyd. Olomouc: Dominikánská edice Krystal, 1946. 54 s.

NIETZSCHE, Friedrich. Nečasové úvahy. Překlad Pavel Kouba a Jan Krejčí. London: Athenaeum, 1988. 311 s. ISBN 0-9514224-0-5.

NIETZSCHE, Friedrich. Tak pravil Zarathustra: kniha pro všechny a pro nikoho. Překlad Otokar Fischer. Vydání ve Vyšehradu druhé. V Praze: Vyšehrad, 2019. 299 stran. ISBN 978-80-7601-109-0.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogie morálky: polemika*. Překlad Věra Koubová. Vydání druhé, opravené, v nakladatelství OIKOYMENH první. Praha: OIKOYMENH, 2019. 159 stran. Knihovna novověké tradice a současnosti; svazek 99. ISBN 978-80-7298-369-8.

PIUS X.. Encyklika J. S. Papeže Pia X "Pascendi Dominici gregis" o učení modernistův. Překlad Václav Smolík. V Praze: Nákladem Dědictví sv. Prokopa, 1911. 423 stran. Podíl údů Dědictví sv. Prokopa; na rok 1911 - čís. 52.

PIUS XI.. Encyklika Pia XI. Quadragesimo anno: o vybudování společenského řádu a jeho zdokonalení podle zásad evangelia. Překlad Bedřich Vašek. 3. vyd. V Olomouci: Nákladem Lidového knihkupectví, 1935. 67 s.

SARTRE, Jean-Paul. Marxismus a existencialismus. Překlad Oldřich Kuba. Vyd. 1. Praha: Svoboda, 1966. 170 s. Filosofie a současnost; sv. 1.

SCHWEITZER, Albert. Albert Schweitzer: zastánce kritického myšlení a úcty k životu. Překlad Petr Pokorný a Otakar Antoň Funda. Vyd. ve Vyšehradu 1. Praha: Vyšehrad, 1989. 308 s. ISBN 80-7021-010-9.

SCHWEITZER, Albert. Z mého života a díla. Překlad Miloš Černý. Vyd. ve Vyšehradě 1. Praha: Vyšehrad, 1974. 230 s.

TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. Místo člověka v přírodě: výbor studií. Překlad Jiří Němec a Jan Sokol. 2. vydání. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. 163 stran. ISBN 80-205-0309-9.

TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *Vesmír a lidstvo*. Překlad Jan Sokol. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 1990. 264 s. ISBN 80-7021-043-5.

TOMÁŠ AKVINSKÝ. *O stvoření: výběr otázek z Teologické sumy*. Překlad Tomáš Machula. Vyd. 1. Praha: Krystal OP, 2008. 76 s. Aquinata; sv. 7. ISBN 978-80-87183-03-8.

Abstrakt

Práce se zaměřuje na hlavní rozdíly mezi marxismem a křesťanstvím v díle francouzského filozofa Rogera Garaudyho. Cílem je tyto rozdíly popsat a alespoň částečně jim porozumět. Práce se zabývá Garaudyho vymezením marxismu, historického a dialektického materialismu a jeho vztahem ke křesťanství. Objasněné pojmy marxistické filozofie budou následně kriticky reflektovány z hlediska teologie. Zvolená problematika se bude týkat zejména etiky, metafyziky, sociálního učení a politiky.

Klíčové výrazy: marxismus, křesťanství, Roger Garaudy, komunismus, dialog

Abstract

The thesis focuses on the main differences between Marxism and Christianity in the works of the French philosopher Roger Garaudy. The aim is to describe and at least partially understand these differences. The work deals with Garaudy's definition of Marxism, historical and dialectical materialism and its relation to Christianity. The clarified concepts of Marxist philosophy will be critically reflected from the point of view of theology. The chosen issues will mainly concern ethics, metaphysics, social learning and politics.

Key words: Marxism, Christianity, Roger Garaudy, communism, dialogue