

Diskuse o metodologických otázkách zpracování středověké myšlenkové látky

Jaroslav Kudrna

Považuji za velmi podnětné, že si s. Machovec v recenzi Kalivodovy práce položil otázku, do jaké míry v revolučních hnutích působilo náboženství jako náboženství, tj. do jaké míry odvádělo lidové masy od skutečné revolučnosti. Tímto položením otázky se ovšem Machovec staví nejen proti Kalivodovi, nýbrž i proti české marxistické historiografii (Mackovi), pracím lipského profesora Wenera a celé sovětské historiografii. (K tomu srovnej Machovcovu práci *Sektáři a blouznivci*, s. 182.) Proto se domnívám, že není třeba vyzovovat závěr, že Kalivoda, jestliže si nepostavil tuto otázku, dal se ovlivnit ve svém pojetí koncepcemi M. Webera a Troeltsche, a že nahrává protestantům. Spíše se nabízí otázka, zda s. Machovec zpětně nepromítl do dějin (valdenství) některé rysy současného protestantismu resp. barthovské teologie.

Dříve však než se zaměřím na tuto stránku Machovcových názorů, poukázal bych na některé rozpory v samotné Machovcově recenzi a na rozpory mezi Machovcovou recenzí a vlastní prací manželů Machovcových o sektářích. Dále pak se pokusím zodpovědět otázku, zda „opiová teorie“ náboženství nebrání konkrétně v pracích Machovcových vlastním historickým a třídně historickým rozborům.

Na jednom místě své stati s. Machovec říká doslova, že „odmítnutí církve jako společenské instituce, to zní krásně našemu ateistickému čtenáři, ale je to nepravda. A dokonce program likvidace nejmocnější feudální třídy, to je asi tak, jako kdybychom pojímali rané křesťanství jako program likvidace otrokářů.“ Na s. 81 v monografii o sektářích však Machovec výslovně konstatuje, že u valdenských takové rysy skutečně byly. (Dodávám ovšem, že Machovec opět oslabuje vzápětí tento svůj vývod, a to tím, že poukazuje na mystické rysy valdenství.) Dále Machovec v náboženské formě vidí prostředek, který se staví proti revoluci. Na druhé straně však v kapitole o náboženském mysticismu spatřuje v náboženství prostředek, kterým byl burcován lid. Za feudalismu, říká Machovec, lid sjednocující hnutí mohlo mít

jen ideologii náboženskou, nesvětskou, protože jediné taková ideologie byla tehdy s to zapůsobit na masy prostých lidí. Chiasmus a rovnostářství mohly mít tehdy ohromnou společenskou sílu jen potud, pokud byly ještě spojeny s vírou v dobrého boha, v příchod Kristův... (s. 182). Naproti tomu panteismus byl neplodným odštěpkem od vlastního živého kmene revolučního hnutí (s. 183). Tedy ve vlastní práci o sektářích je naopak přičítána náboženství organizačně revolucionizující úloha.

Takovýchto rozporů by bylo možné vyčíslit ještě větší počet, ovšem upozorní výslovně, že tyto rozpory vznikly u Machovce ze snahy aplikovat na historii náboženství Marxovy výroky o opiu lidu, a to v revoluční situaci.

Dovolím si však upozornit ještě na jeden rozpor, který vyplývá jak ze stati, tak i ze samotného obsahu práce, tj. rozpor mezi programem kritické metody zvládnutí pramenů a vlastní jeho realizací, jak se projevuje v Machovcově práci o sektářích. Machovec správně poukazuje na nutnost přezkoumat funkci tzv. sekundárních pramenů, ovšem sám to pouze naznačuje, ale nikoliv realizuje. To by byla ovšem práce pro samostatnou monografii a je vcelku správné, že s. Machovec alespoň některé zásady vytyčuje. Jelikož však neprovedl sám konkrétní rozbor tzv. „formulářovitosti“ sekundárních pramenů, byl i sám nucen v monografii pracovat „tradičními metodami“.

S. Machovec nevyužil při svém hodnocení sektářství 13. a 14. století buržoazní literatury za posledních 30 let, zvláště té literatury, která se zabývala otázkami sociální „zakotvenosti“ valdenství a katarství, a tím se zbavil možnosti vysvětlit některé aspekty valdenství hlouběji.

Nesmíme však zapomenout, že snaha vidět náboženskou formu na úkor revolučního obsahu byla typická pro buržoazní historiografii. (Např. Böhmerova práce o Münzerovi nebo studie G. Frantze.)

To ovšem jako připomínku. Rozhodující však je, že s. Machovec nevidí někdy pro náboženskou formu revoluční obsah tam, kde je. Dá se např. ukázat v jeho analýzách Eckhardta a Joachima da Fiore. Machovec sice analyzuje panteismus u Eckhardta, nepovšimne si však averroistických prvků, prokázaných i buržoazní literaturou. Stejně tak se zbavil možnosti dešifrovat vlastní společenský dosah např. Eckhardtova učení zbožnění člověka, jež prakticky vyjadřovalo přirozenou právní rovnostářskou koncepci. U Joachima da Fiore Machovec interpretuje ve smyslu náboženské formy to, co bylo již dávno marxistickou, ale i buržoazní historiografií dešifrováno jako učení o rovnosti.

Machovec si neklade otázku, jaké konkrétní společenské příčiny v Itálii pozměnily Joachimův názor. (Velmi přispěla k tomuto objasnění práce studie Smirinova.)

O katarrech se v stati tvrdí: „... z těchto snivců, kteří odvěky sen utlačovaných mas o spáse a svobodě vyjadřovali prostředky manichejského vyznání,

udělal Kalivoda bravurní teoretiky. Již středověcí scholastikové dělali z katarů své kolegy a nyní to dělá Kalivoda.“ S. Machovec ovšem jak v této stati, tak i v jmenované vlastní spoluautorské práci zapomíná dodat, že těmito kolegy skutečně byli na četných synodách v jižní Francii a že nešlo o nějaké prostáctví (už církevní autority je nazývaly idiotae), ale o „výkvět“ tehdejší jihofrancouzské společnosti. Je známo, že katarství využila jak šlechta, tak i měšťanstvo v Toulouse a katarství bylo nejúčinnějším prostředkem, jak zbavit církve majetku. Katarství prostě v Jižní Francii sjednocovalo proti církvi všechny opoziční vrstvy.

Nebylo pak náhodné, že právě založení univerzity v Toulouse bylo usku-
tečně, aby se paralyzovaly vlivy jihofrancouzského valdenství.

Pokud jde o valdenství, Machovec připouští, že rozpory mezi valdenstvím nutno vysvětlit sociálně, v kap. 5. však říká výslovně, že příčinou toho, že literární tvorba jejich je neradikální, nutno vidět v opiovém charakteru náboženství, který nutně vyžadoval mystické prvky.

Takovéto stanovisko ovšem podporuje rezignaci na vlastní historické vysvětlení valdenské nerevolučnosti. Zde přichází v úvahu několik hledisek: a) Valdesova příslušnost k lyonskému patriciátu a nerevolučnost tohoto patriciátu ve vztahu k inurbanizované šlechtě; b) vysvětlení skutečných příčin radikalizace valdenství (příčemž ekonomické poměry jižní Francie a Itálie se příliš nelišily – jde spíše o to ukázat nestejnou úlohu, kterou hráli valdenští v různých městech. Italská města mohla využít názorů valdenských a katarských v praxi právě proto, že šlo o městské státy. Ve Francii tento vývoj jihofrancouzských měst byl přerušen za Ludvíka IX. a částečně i tím, že francouzské království, např. za Ludvíka X., přejalo řadu zásad alespoň v programu, který připomínají nejen zásady valdenství, ale i chiliasmu. (Všichni lidé jsou sobě rovni, mluví se o vystřídání nesvobody svobodou apod.) Je to vlastně totéž, co hlásal např. už Amalrich z Beny. V Itálii se však kacířství projevovalo i v nepřímém odrazu – v politice městských komun. A takto systemizuje zásady katarů a valdenských Marsilius z Padovy. Jakmile ovšem tato funkce v rámci specifického rozvoje městských komun ustoupila do pozadí, nutně vystoupily do popředí mystické prvky. Upozorňuji, že už italský katolický historik de Stefano ukázal, např. o umiliatech, že v XV. stol. se konzervativismus umiliatů projevoval v tom, že se považovali za potomky lombardské šlechty, ačkoliv jejich sociální kořeny jsou mezi řemeslníky.

Valdenství si ovšem podrželo svou reálnou sociální funkci ve Švýcarsku a severní Itálii, kde bylo ideologií rolnictva, hájícího své svobody, jehož odpor se nepodařilo zlomit ani tolika trestním výpravám savojských knížat.

S. Machovec vidí především jednotlivá hnutí v jejich úpadku. Odtud i mystické prvky, ale v období, kdy jsou vyřazeny z funkce a kdy subjektivně náboženské prvky vystupují do popředí. Je to patrně způsobeno především tím,

že skutečně velmi cenné analýzy s. Machovce, analýzy, v nichž je s. Machovec skutečně průkopnický, jsou zaměřeny ke kacírství 18. stol., kdy kacírství pozbylo své sociální funkce a kdy, jak s. Machovec velmi dobře ukázal, bylo kacírství mimo centrum skutečného historického dění.

Poukázal bych ještě na jeden důsledek této koncepce, a to v Machovcově pojetí lidu a dále ve vztahu aktivity lidu k myšlenkové aktivitě inteligence.

S. Machovec vcelku správně konstatuje ve své studii o sektářích, že velké osobnosti netvořily na holém úhoru, ale v jistém myšlenkovém prostředí, v němž hrála úloha aktivita lidu. Na druhé straně si však lid představuje poněkud jednoduše. A proto zdůrazňuje (na materiálu, který zpracoval o sektářích 18. stol. zcela oprávněně) omezenost lidových myslitelů. Co s. Machovec ovšem opomíjí, je tvůrčí činnost v organizačních formách lidu. Zvláště pokud jde o politické myšlení, dá se např. konkrétně ukázat, jak nejdůležitější zásady ve vynikajícím státovědném díle Marsilia z Padovy byly ne jako podhoubí, ale přímo v určité podobě formulovány a fixovány v politické praxi a Marsilius je v hotové podobě přejal. Ze stati i z práce s. Machovce nabýváme dojem, že se s. Machovec snaží ukázat, že teprve scholastika provedla ve středověkém myšlení zteoretičtění. Naproti tomu je přece dnes známo, zvláště po pracích Sidorovové, Leye ale i řadě prací buržoazních autorů, že zde byl postup opačný a že by církev nikdy nebyla musila dělat ústupky teorii, kdyby zde nebyl obrovský proud laického vzdělání, teoretického myšlení měšťanstva, který šel mimo církev. Co bylo skutečně plodně zobečneno, šlo mimo rámec církevní ideologie. Práce Duhemovy a E. Maierové ukázaly, že největší výboje ve středověkém myšlení v západní Evropě byly uskutečněny prostřednictvím averroismu. Tři čtvrtiny komentářů Aristotelových na pařížské univerzitě ve 13. stol. bylo koncipováno mimo vlastní církevní ideologii. Nelze tedy vytvářet propast – na základě kategorie intelektualismu – mezi mysliteli typu Sigera z Brabantu, Amalricha z Beny, Eckhardta a skutečnými reálnými potřebami měšťanstva.

Je nutno vidět, že i zde byla církev pasivní, obranná a že žádné myšlenkové výboje nepřinesla. S. Machovec pojmem intelektualismu překrývá principiální rozdíl, který je skutečně mezi tvůrčím rozumovým uchopením skutečnosti např. v averroismu (anebo u Hegela) a „racionalismem“ obranným, formalistickým, racionalismem typu scholastiky.

Závěrem bych se ještě dotkl jedné výtky s. Machovce. S. Machovec adresuje Kalivodovi výtku, že abstrahuje od přímých třídních zájmů, od konkrétních spojitostí, dále vytyká, že nesleduje rozpory mezi zbožní ekonomikou a feudálním řádem v politice, právu a náboženství.

Rozhodující ovšem není, zda Kalivoda ověřil sám své teoretické vývody na právu či jiných oblastech ideologické nadstavby. Rozhodující je, zda dodal teoretické východisko, z něhož je možné tyto oblasti ideologie konkrétně

analyzovat. Skutečně Kalivodovy teoretické vývody umožňují plně řešit v novém světle např. vztah tzv. renesance 13. stol. a vlastní renesance, renesance a reformace, dále pak i otázku samotné podstaty renesanční ideologie, která se doposud vykládala jako produkt kapitalistických vztahů. (Ačkoliv, jak ukazuje materiál, vznikají velmi často tam, kde kapitalistické vztahy se vůbec nevyvinuly.) Kalivodovo hledisko umožňuje i novou interpretaci právní glosy. Jestliže tedy Kalivoda vypracoval teoretický postup, byť jakkoliv abstraktní, je oprávněná jediná otázka. Do jaké míry toto teoretické jádro je možno prokázat materiálově a kde této koncepci materiál odporuje?

Připomínám závěrem, že výtky intelektualismu, formulkovitosti byly zcela běžné u historiků, kteří vycházeli z Rankovy školy a kteří útočili proti historiografii osvícenství a především i Hegelovi. I Hegelovi se vytýkalo, že znásilňuje skutečnost, že skutečnost je mnohem barvitější. Ve 20. stol. přenesli novorankovští historikové tyto výtky zcela běžně na marxismus. I zde se ozývají hlasy, že zákonitosti zkreslují skutečnost, že skutečnost je individuálně bohatší apod. Stačí si přečíst metodologické spisy G. Bellowa, E. Brandenbura anebo G. Rittera, abychom pochopili, jak je možné užívat argumentů racionalismu, intelektualismu proti marxismu.

Josef Válka

Kalivodova *Husitská ideologie* vyvolá nepochybně z mnoha důvodů živý zájem historiků. Především pro svou metodologickou podnětnost ve výkladu vztahu ekonomiky, třídního boje a ideologie, kde navazuje na v minulosti poněkud opomíjené postupy Marxovy, a pro tvůrčí aplikaci dialektické metody na mnoho historických jevů a procesů. Kalivoda také uplatnil správné pojetí *historismu*. Historismus u něho nespočívá v diletantském opakování některých závěrů historiografie, jak tomu někdy u nehistoriků bývá, ale ve způsobu výkladu a v hodnocení. Husitská ideologie je v jeho práci demonstrována jako odraz ekonomických procesů a třídních konfliktů 1. pol. 15. století. Při výkladu je ovšem uplatněna znalost pramenů a zejména rozsáhlé literatury. Přitom důsledný historismus nijak nenarušuje *filosofický a teoretický* ráz práce. Domnívám se, že filosofický aspekt byl tak důsledně uplatněn na husitské myšlení poprvé. Tím byl také odstraněn despekt k filosofickému myšlení husitů, zejména levých, který se projevuje i v některých našich novějších marxistických pracích.

Kalivoda ovšem zaujme historika nejen metodologickou stránkou své knihy, ale i konkrétním řešením řady klíčových otázek, které se rozpracovávají v současné historiografii. A to nejen ve vlastní problematice husitské, ale i v otázce krize feudalismu, přechodu od feudalismu ke kapitalismu, tzv. „refeudalizací“, v otázce „druhého nevolnictví“, buržoazní revoluce, reforma-

ce, renesance apod. Zhodnocení Kalivodovy práce pro tyto otázky si vyžádá zvláštní pozornosti, která se ovšem zaměří poněkud jiným směrem, než na jaký ji uvedl s. Machovec.

Přínos Kalivodovy *Husitské ideologie* musíme hodnotit na základě dosavadního stavu bádání o husitství. Chtěl bych zde upozornit pouze na jeden, ovšem základní moment v tomto smyslu. Kalivoda posunuje totiž husitství a jeho myšlení, i proti naší dosavadní marxistické literatuře (Macek, Graus, Machovec atd.), směrem k buržoazní revoluci: husitství je mu prvním stupněm evropské buržoazní revoluce, Hus je například typem rané buržoazního myslitele. Dosavadní literatura, především přirozeně Macek, zdůrazňovala spíše přechodný ráz husitství na cestě od středověkých „hnutí“ k buržoazní revoluci, označila husitství za „předstupeň“ buržoazní revoluce, husitské myšlení nebylo ještě tak spojeno s myšlením nástupu buržoazie. Je nutno dodat, že se v některých pracích operovalo často s třídně neujasněným pojmem „lidovosti“. Kalivoda se sice vrací ke koncepci Konradově, ale rozvíjí ji, promýšlí a dodává jí novou argumentaci.

Klíčový význam pro nosnost této koncepce má Kalivodův rozbor ekonomiky pozdního feudalismu a přechodu ke kapitalismu, zejména prosté zbožní směny, provedený v 1. kapitole. Tato kapitola má klíčový význam pro celou práci, ostatní výklady na ni navazují, a kdo ji důkladně neprostuduje, nemůže smysl celé studie ocenit. Autor zde vyšel z Marxových *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie*, kde jsou věnovány nedocenitelné pasáže právě rozboru prosté peněžní směny, která je zde chápána jako *předpoklad* kapitalistického výrobního způsobu. Interpretací těchto složitých pasáží objasnil Kalivoda *dialektický* ráz prosté zbožní směny, jejíž jedna stránka splývá s feudalismem, ale druhá, progresivní, feudální vztahy současně *rozkládá*. Marx a Engels na tento rys prosté směny i v jiných pracích často poukazovali, ale v posledních letech, hlavně v důsledku Stalinových *Ekonomických problémů*, převládlo mechanické pojetí prosté směny jako „služebního“ jevu v ekonomice, který nemá na vlastní strukturu žádný vliv. Jestliže ovšem pochopíme prostou směnu jako předpoklad kapitalistických poměrů a cestu k nim (Kalivoda pěkně ukázal, proč právě za feudalismu je tomu tak, a nikoliv za otrokářství), pak jsou rysy předkapitalistické ekonomiky ve 14. a 15. století daleko silnější než ojedinělé manufaktury, dosud jedině za takové považované. Tím se jeví také jinak a v lepším světle krize feudalismu, rozklad feudálních a počátek kapitalistických vztahů, úloha měšťanstva, peněžní formy feudální pozemkové reformy, rolnictva apod.

Je nutno upozornit, že dosud existují i jiné názory, podle kterých nemá peněžní směna na rozklad feudalismu a počátky kapitalismu žádný vliv (Poršněv). Tyto názory však opomíjejí *Grundrisse* a jiné soudy klasiků, a činí problematiku přechodu prakticky neřešitelnou. Názor o předkapitalistickém

charakteru peněžní směny v posledních pracích nabývá převahy (Poljanskij, Macek, Pach atd.) a Kalivoda přinesl k jeho posílení nové cenné argumenty.

Tak může navázat – a to umožnil Kalivoda poprvé – rozbor husitství jako třídního boje na předkapitalistické a raně buržoazní rysy ekonomiky. „Třídní zájmy“ jsou prostě zasazeny do ekonomického prostředí. Kalivoda pokračuje logicky ve svém postupu rozbořením struktury raně buržoazních revolucí, objasňuje jednotlivé historické *stupně* buržoazní revoluce. V historickém zabarvení se všechny základní rysy buržoazní revoluce projevují v husitství (celonárodní krize, proticírkevní útok, bezprostřední a konečný zájem měšťanstva, dialektika postupu pravice, středu a levice, hnací úloha revolučního lidu apod.). Kalivoda tedy nevychází z jednotlivých „buržoazních“ zájmů, ale ze struktury a logiky celého hnutí, odhaluje tyto zájmy jako dějinné nutnosti, jejichž smysl si některé třídy ani neuvědomovaly (šlechta a proticírkevní útok). I zde Kalivoda překračuje rámec husitství a přispívá významně k probíhající diskusi o reformaci a raně buržoazní revoluci. (Podrobněji rozvádím ve *Sborníku prací filosofické fakulty brněnské univerzity*, Řada historická /C/, Brno 1962.)

Povolnější odborníci zajisté zhodnotí, nakolik je Kalivodova koncepce husitství prokázána. Podle mého názoru však Kalivoda na dosavadní bádání organicky navázal a jistým způsobem marxistickou koncepci husitství dovršil. Je to další krok k objasnění *světového* významu husitství na náboženském poli, v oblasti vývoje revoluce.

Z mnoha podnětů polemiky s. Machovce bych si dovilil stručnou poznámku o *reformaci*. Zdá se, že rozdíl v hodnocení reformace mezi Kalivodou a Machovcem je v tom, že Kalivoda chápe reformaci více historicky, jako ideologii, kdežto s. Machovec zdůrazňuje její ryze náboženský smysl, jako opravu a zdokonalení víry. V marxistickém pojetí však podle mého názoru nelze náboženskou stránku katolictví a reformace izolovat a vzájemně ji srovnávat. Dostali bychom se tak k teologickým diskusím a snad bychom došli k ahistorickému závěru o pokrokovosti katolictví z hlediska vývoje ateismu. To je ovšem nesmysl. Katolictví i reformace v 15.-17. stol. (!) jsou dvě formy ideologie, v níž musí mít náboženství silný vliv. Katolictví zůstává ideologií feudalismu a feudální reakce, kdežto reformace je (vedle renesance) ideologií nastupující buržoazie a lidová reformace je ideologií revolučních mas. Spojitost protestantismu a kapitalismu dosud dokazovala především buržoazní sociologie a politická ekonomie (Troeltsch, Weber, Tawney, Robertson, Séé, Hauser, Halbwegs, Kemper Fullerton, Gordon Walker atd. atd.) většinou tím způsobem, že kapitalismus byl považován za *důsledek* protestantského, kalvínského a puritánského myšlení. Úkolem marxistické vědy zůstává ukázat reformaci jako ideologický výraz nastupujícího kapitalismu, ve smyslu postřehu klasiků. Engels nazval kalvinismus „die echte religiöse Verkleidung

der Interessen des damaligen Bürgertums“. První práce v tomto směru (Poršněv) ukazují jasně souvislost některých reformačních dogmat (zejména u kalvinismu) s kapitalistickými zájmy měšťanstva.

Jiný je pak problém náboženského působení reformace v lidových masách. Tradiční názor, že reformace *prohloubila* proti střv. katolicismu náboženské citění lidu, se dá stěží prokázat. Přírodních pramenů o náboženském citění lidu v době reformace (rané) máme stále málo. Obraz středověkého a reformačního člověka jako náboženského blouznivce je modernistickou fikcí. Musíme si stále uvědomovat, že náboženství, právě tím, že prolínalo všechno dění a myšlení, muselo mít *světšější* ráz než moderní čisté náboženství. Světské a sociální zájmy, s náboženstvím nerozlučně spojené, mohly dokonce samotný náboženský cit překrýt. Projevuje se to například v životě hierarchie nebo v třídních bojích lidu. Skutečnost, že třídní boje se nevedly za náboženská dogmata, i když takto byly zdůvodňovány, je příliš známá, než abychom se zde o ní museli zmiňovat.

Materiály, které dávají nahlédnout do každodenního života měšťanů i poddaných v době reformace, nesevčí nikterak o rozšíření fideismu. Náboženský život se dostal naopak do nesmírného chaosu. Rozklad církevní organizace nevolnil jen církevní, ale i náboženskou morálku, podřídil církve zcela světským zájmům, způsobil věroučný zmatek, nechutné tahanice farářů, kterých se lid zúčastnil. Ani evangeličtí kněží nebyli žádní světci a jejich život se podobá v chudších poměrech zcela životu nižší katolické hierarchie. Změna náboženského citění mezi střv. katolickým a reformačním lidem nebyla zřejmě příliš veliká. Vždyť i působení katolické církve bylo zaměřeno na vlastní náboženský cit a vnější prostředky, například v protireformaci, dosáhly v tomto smyslu značných úspěchů. Libertinský katolík a fideistický evangelík vyplývají spíše z teologické úvahy než z historického rozboru. Budeme muset ještě zkoumat otázku, zda rozklad církve a vnějšího kultického balastu nebyl jedním z prostředků oslabení samotného náboženského světového názoru. A zejména nesmíme promítat moderní náboženské citění evangeliků nebo katoliků do minulosti. A posléze není důkaz sepětí reformace s kapitalismem materialistickým popřením samovývoje nebo zdokonalování náboženského citu?

Na závěr bych chtěl zdůraznit, že si neobyčejně vážím Kalivodova pokusu ukázat velikost a hloubku kacírského a lidového revolučního myšlení. Vyrací se tím představa o revolučních masách a jejich ideologických představitelích jako o blouznivcích a prostáccích. (Je nutno vidět *propastný* rozdíl mezi střv. kacíři a novověkými blouznivci, který zde nebudu rozvádět.) Možná, že Kalivoda někde filosofickou hloubku kacírského myšlení přecenil a že některé jeho formulace jsou sporné. To by měla prokázat filosofická kritika. Jako celek je jeho rozbor selsko-plebejské ideologie velkým přínosem. Nemyslím,

že neporozuměl pramenům nebo že měl provést jejich novou kritiku. To je úkol historiků, vyžadující velké erudice, a pro filosofa je zde velké nebezpečí diletantismu. Kalivoda přejal kritiku, která byla provedena (Holinka, Bartoš, Macek), leckde ji doplnil, ale nepřijal buržoazní hodnocení pramenů (hodnocení však není celá kritika!). A plným právem uplatnil na myšlení lidových mas a jejich vůdců moderní metody a moderní filosofickou terminologii. Jen tak je vědecký výklad možný. Kalivoda prostě prokázal, že velikost lidového proudu v husitství není jen ve velkolepých bitvách a revolučních činech, jenom v ryze společenských názorech, ale ve vlastním způsobu myšlení, ve vlastní filosofii v celém rozsahu. Ani na tomto poli není husitství návratem ke středověku nebo neuvědomělým činem, ale i zde je výrazem a podnětem světového pokroku.

Jiří Kejř

Kalivodovo dílo o husitské ideologii bude uvítáno všemi, kdo pracují v dějinách husitství, a to v kterémkoli jeho úseku, neboť otázky husitské ideologie nemůže zanedbávat žádný směr bádání. Kniha obsahuje nesporně přínosné poznatky a přes některé námitky v dílčích otázkách bude nejspíše přijata kritikou celkem s uspokojením nad dosaženými výsledky. Sotva se ozve hlas zcela negativní a není jím ani kritika Machovcova, která sice vytýká některé vážné nedostatky, nicméně uznává velké přednosti díla.

Diskutující připravuje sám širší úvahu na okraji Kalivodovy knihy, kterou uveřejní v příštím ročníku *Právně historických studií* (IX – 1963). Přiznává Kalivodovi velké zásluhy o poznání husitské ideologie, zdůrazňuje cenný jeho přínos zejména v chápání husitství jako revoluce, a dokonce tuto partii knihy pokládá za všeobecný přínos k teorii revolucí. Cení si rovněž velmi podrobného zkoumání Kalivodova o tábořském chlíasmu. Jestliže vyslovuje některé námitky či obrací se polemicky proti některým Kalivodovým závěrům či východiskům, neznamená to, že by jeho celkový úsudek o knize vyzníval nepřívětivě; ovšem je třeba počítat s tím, že i v recenzi v podstatě příznivé musí být věnována větší část úvah právě partii polemické.

Z Machovcovy kritické studie, která je podkladem pro diskusi, se diskutující nezmiňuje o některých odstavcích, k jejichž posouzení je třeba odbornosti jiného zaměření. Upozorňuje jen na nepřesné zaměnění pojmu církve a náboženství, kdy středověk pojmem církev rozumí ještě vždy církev univerzální, katolickou, a to i tehdy, jestliže již někteří teoretikové hlásají názory svou povahou proticírkevní.

Kalivoda si vytkl cíl vysledovat především ideologii selsko-plebejského křídla husitství, speciálně tábořského. I když by bylo možno najít menší mezeru, tento úkol splnil ve značné šíři i hloubce. Otázka ovšem je, zda takto po-

ložený úkol byl vytčen správně. Pojem husitské ideologie je totiž širší, a proto bude leckterému čtenáři chybět důkladnější přihlédnutí k měšťanskému křídlu husitismu, k širšímu časovému záběru pro celou dobu revoluce i jejího vyznění v době poděbradské. Pojem ideologie nekryje také jen její stránky filosofické, nýbrž bude třeba v příštím bádání přihlédnout např. i k učení o státu a právu, o poměru k církvi, k názorům na umění či mravnost. Příští bádání tak nalezne v Kalivodově knize podněty pro rozšíření jeho záběru ve smyslu věcném i časovém.

Z menších problémů Kalivodovy knihy vyzvedá diskutující po jeho soudu velmi správné zhodnocení eucharistické otázky na Táboře, lituje jen, že Kalivoda nedal ve stejné míře místo i úvahám o samém kalichu, jehož význam nedocenal, třeba byl předpokladem i dalšího rozvíjení eucharistických teorií radikálnějších a jednou z nejostřejších forem útoku proti univerzální církvi. Upozorňuje rovněž, že pro teorii předhusitskou Kalivoda podrobně probral Viklefa i jeho ideové zdroje, zejména Bradwardina, pomínul však mlčením neméně důležitého Fitz-Ralpha, jehož spis *De pauperie Salvatoris* patří k prvořadým pramenům Viklefova nejpoličtějšího spisu *De civili dominio*.

V obšírnějších odstavcích, věnovaných předhusitským sektám, se Kalivoda dostal patrně příliš daleko v hodnocení jejich filosofické náplně. Zdá se, že sotva lze ze zachovaných pramenů s takovou jistotou vyčíst závěry o učení sekt, dovozovaném v tak vysokých abstrakcích, jak činí Kalivoda, v jehož pojetí se sekty stávají jakýmisi protějšky univerzální scholastické učenosti.

Hlavní námitku mám ke Kalivodově pojetí krajních radikálních názorů adamitských a pikartských. Kalivoda si sice uvědomil, že tyto názory vznikly až po porážce selsko-plebejského křídla na Táboře v době nástupu měšťanské moci, a poznal, že jejich filosofie nebyla způsobilá prosadit se jako vládnoucí směr, nicméně ve výsledném obrazu, jaký podává obsáhlá závěrečná kapitola jeho knihy, nepronikají tyto poznatky dosti zřetelně. Tím se stává, že obsahový radikalismus učení krajní levice zastírá politickou roli, kterou tyto skupiny sehrály. Kalivoda nezdůraznil dost, že ve svém radikalismu nebyly schopny stát se skutečně masovou ideologií, stát se reálnou politickou silou, která by byla s to vést pokračující a bojující revoluci dále, a že proto musely být právě v zájmu celé revoluce zlikvidovány.

Pro poznání husitské ideologie v jejím celku tudíž Kalivodova kniha přispívá nejen svým vlastním přínosem, nýbrž i vybídka k dalšímu zkoumání, které se pracovníci v dějinách husitství rádi chápou ve snaze přispět společně k hlubšímu poznání jedné z nejvýznamnějších epoch naší národní historie.

Karel Kára

Nebudu diskutovat ke všem sporným otázkám, neboť většina z nich je do té míry speciální, že se k nim mohou zodpovědně vyjádřit pouze specialisté. Ve svém diskusním příspěvku budu se zabývat otázkou tzv. hegelizujících tendencí v Kalivodově práci *Husitská ideologie*. Závažnost této otázky spočívá nejen v tom, že se v ní obráží metodologický přístup Kalivody a Machovce v pojetí a ve zpracování problematiky dějin filosofie, ale spočívá i v tom, že tato otázka ještě v nedávné minulosti měla (a do jisté míry má i dnes) závažný politický obsah.

Ve svém příspěvku píše s. Machovec, že v Kalivodově práci jsou tendence intelektualizace skutečnosti, které souvisí i s jistými hegelizujícími tendencemi. K tomuto zkreslení skutečnosti dochází u s. Kalivody podle s. Machovce proto, že Kalivoda prý nadceňuje světonázorové a gnoseologické momenty geneze té které myšlenkové soustavy na úkor jejich kořenů sociálních, třídních a ideologických. To by však bylo nutno seriózně prokázat, což se, myslím, Machovcovi nepodařilo.

Machovcův názor, že Kalivoda se ve své práci zabývá ekonomikou pouze sumárně a v částech, kde se řeší otázky filosofie jednotlivých postav či hnutí, vyplývá z toho, že s. Machovec nepochopil, jaký je u Kalivody vztah mezi metodou poznání a metodou výkladu určité problematiky. Metoda výkladu, kterou Kalivoda použil ve své práci *Husitská ideologie*, je vcelku zdařilou aplikací metody výkladu, kterou Marx použil ve svém *Kapitálu*. Kalivodova práce tvoří jeden celek a její první kapitola – kde právě se řeší problémy ekonomiky tehdejší společnosti, je klíčem a východiskem pro úplné osvětlení problematiky, která se řeší v ostatních kapitolách. Mimochodem řečeno ve zmíněné první kapitole Kalivodovy práce je do té míry všestranně osvětlena problematika ekonomiky tehdejší společnosti, takže se Kalivodova práce současně stává i cenným příspěvkem k politické ekonomii feudalismu a některým otázkám historického materialismu (zejména pro řešení některých problémů teorie sociální revoluce).

Jsem toho názoru, že Machovcova metoda kritického rozboru Kalivodovy práce se (v otázce nedocenění ekonomiky) ukázala neúčinnou a nedostatečnou. Chtěl bych s. Machovce upozornit, že kdyby použil tutéž metodu kritického rozboru na Marxův *Kapitál*, dospěl by k *absurdnímu* závěru, že Marx v některých kapitolách (zejména v I.–III. kapitole prvního dílu) pojednává ryze akademicky o problémech ekonomie a odtrhuje je od problematiky třídního boje. Dále bych chtěl s. Machovce upozornit na to, že by měl lépe specifikovat pojem hegelizující úchytky, neboť není možné, aby každé nedocenění ekonomiky bylo možno zahrnovat do pojmu hegelianismu či hegelizující tendence.

Přestože nesouhlasím s Machovcovými názory o hegelizujících tendencích v Kalivodově práci, jsem toho názoru, že diskuse, kterou jeho příspěvek jako celek vyvolal, přispěje ještě k hlubšímu objasnění problematiky husitské a předhusitské ideologie. V tomto smyslu může jeho stanovisko sehrát i kladnou úlohu, ovšem za předpokladu, že jeho příspěvek bude chápán jako příspěvek diskusní.

Dragoslav Slejška

Nelze souhlasit s pokusem s. Kejře zmírnit rozpory, které jsou mezi Kalivodovou prací o *Husitské ideologii* a Machovcovou statí. Jde o zásadní spor, který se týká širokého diapasonu otázek a samozřejmě také metodologického přístupu. Sám Machovec v úvodním slově vyznačil tři sporné otázky, které považuje za základní: otázku tzv. intelektualizace, otázku práce nad prameny a otázku úlohy náboženství. Ve skutečnosti jde o druhotné hladiny sporu, pramenící z odlišného pojetí hlubší otázky třídních vztahů v období krize feudalismu.

Kalivoda vidí hlavní hybnou sílu společenského pokroku tohoto období v selsko-plebejských masách. Jim také přikládá základní úlohu v husitské revoluci. Své pojetí opírá o hluboký rozbor ekonomických procesů narůstání předpokladů a prvků kapitalismu v lůně feudalismu. Metodologicky pak se u něho konkretizuje velmi plodná myšlenka o složité dialektice vztahů mezi bezprostředním třídním interesem a objektivní celospolečenskou funkcí boje dané třídy. Obojí se během vývoje dostává do rozporu, což se velmi složitě odráží v ideologických vztazích. Kalivoda v knize přesvědčivě ukazuje, jak šlechta, bezprostředně a objektivně zainteresovaná na stále širším uplatňování peněžní renty, napomáhá počátečnímu rozvoji výroby zboží, a tím prvku, v jádře cizímu feudální ekonomice, připravujícímu předpoklady kapitalismu. To, co bylo jejím bezprostředním zájmem, v perspektivním a celospolečenském měřítku, tím podrývalo základy její vlastní existence jakožto vládnoucí třídy feudalismu. I když zprostředkovaně, obráží se tato skutečnost i v ideologických bojích. Machovec, který základní Kalivodovo metodologické hledisko odmítá, nemůže samozřejmě správně vystihnout ani tento ideologický odraz. Proto Kalivodovi vytyká, že nechápe např. Viklefa jako ideologického představitele světské šlechty. Ve skutečnosti Viklef, vyjadřující některé bezprostřední zájmy šlechty, právě tím mohl perspektivně vyjadřovat některé tendence, odpovídající nástupu měšťanstva jakožto předchůdce kapitalistické buržoazie.

Na druhé straně se v Kalivodově knize ukazuje, jak selsko-plebejské masy, bojující za osvobození malovýroby z pout feudálního příživnictví, nemohly být bezprostředně zainteresovány na růstu zbožní výroby a příslušných ka-

pitalistických prvků, perspektivně mu však právě tím, že svým revolučním bojem bořily feudální řád, nezbytně uvolňovaly cestu. V tom spočíval právě celospolečenský a perspektivně historický význam jejich boje i odrazu tohoto boje v podobě jejich ideologie, byť to byl odraz sebezastřenější působením náboženství.

Nesouhlasí-li Machovec s uvedeným Kalivodovým metodologickým východiskem, má možnost pokusit se vyvrátit fakta o dialektice třídních zájmů šlechty nebo selsko-plebejských mas. Avšak recenzent se v tomto smyslu reálnými historickými procesy vůbec nezabývá. Proto jeho kritika zůstává zcela neargumentována.

Kalivodovo stanovisko je právo základní hybné úloze lidových mas v dějinách. I když dané procesy probíhají živelně, nemůže se taková základní úloha neobrazit i v ideologickém třídním boji. Způsob, jakým Kalivoda vyzvedá radikální, vskutku lidové křídlo husitismu, je v tomto směru objevný. Jeho kniha se nesporně stane pramenným materiálem pro historicko-materialistické zpracování otázky úlohy lidových mas v dějinách. Machovec svým opačným stanoviskem tuto úlohu naopak hrubě znevažuje. Za hlavní sílu revoluce považuje umírněné měšťanské křídlo, které právě společnou zainteresovaností na rozvoji zbožní výroby mělo silné ekonomické styčné body se světskou šlechtou a často se s ní politickými i ideologickými kompromisy spojovalo. Selsko-plebejské křídlo je pro něj – jak svědčí nejen recenze, ale ještě zřejměji *Utopie blouznivců a sektářů* – přítěží, kompromitující revoluci. Ve studii ke Kalivodově knize hovoří modernizovaně o „levé úchylce“. Považuje, jak se zdá, za chybu, že lidové masy v revoluci vůbec vystoupily, a za ještě větší chybu, že jejich představitelé usilovali o samostatnou linii, o jakýsi vlastní politický i ideový program, byť mlhavý.

Při své argumentaci Machovec opět zcela obchází rozbor reálných procesů, obsažený ve IV. kapitole Kalivodovy knihy. A přece Kalivoda nejenže ukazuje, jak selsko-plebejské křídlo nejdůsledněji bojovalo proti vládnoucí třídě feudalismu jako celku, ale i to, jak v jednotlivých konkrétních obdobích let 1415-1421, kdy měšťanské křídlo bylo hotovo k podstatným ústupkům, právě stupňovaný boj mas nesl revoluci dále kupředu a strhával za sebou měšťanské křídlo, které tím bylo donucováno se s nimi spojit. Proti tomu Machovec nenalézá argumentů, a proto nemůže vyvrátit ani rozbor, který dokazuje, že období vlády tábořské chudiny bylo kulminačním bodem husitské revoluce a že i ideologicky došla revoluce nejdále právě v ideologii tábořské chudiny. V husitství ve srovnání s jinými hnutími, která se rozvinula na základě krize feudalismu 14.-16. století, se toto křídlo uplatnilo neaktivněji a relativně nejsamostatněji. Kalivoda z toho vyvozuje závěr o převratném významu husitství pro vývoj středověku. Machovec ze své pozice může tento význam pouze snižovat.

Nakolik Machovec všechny tyto souvislosti nechápe, svědčí i to, že jedním dechem s odsouzením „levé úchylky“, která prý zaviňovala rozdrobenost a porážky revolučních akcí ve středověku, ukazuje, že tyto akce nenalezaly objektivní podmínky pro splnění cílů, které si stavěly. Ale přece právě z toho plyne, že historický smysl daných akcí vůbec nelze hledat v tom, jak plní tyto utopické cíle, jejichž ekonomickým substrátem by bylo neuskutečnitelné osvobození malovýroby od vykořisťování, nýbrž v tom, jak ve formě boju za tyto cíle přispívají boření feudalismu a tím uvolňování cesty společenskému pokroku. A tohoto úkolu se to či jiné hnutí zhostilo tím lépe, čím aktivněji a samostatněji v něm vystupovalo selsko-plebejské křídlo a jeho ideologie.

Machovec kritizuje Kalivodu za to, že prý pod záminkou okolností, že náboženská forma byla vlastní všem ideologiím té doby ve stejné míře, obchází problémy jejího působení a zabývá se pouze vztahy skrytými za touto formou. Nemá pravdu ve dvou směrech. Za prvé proto, že metodologicky není na závalu hlubší materiální a ideologické vztahy, posvěcované náboženstvím, studovat samy o sobě, v tom jejich dosahu, jak je skryt za náboženským zahalením. A pokud jde o diskutovanou knihu, tedy je k náboženské formě náležitě přihlíženo a přitom se diferencuje jak mezi úlohou náboženství v měšťanském a selsko-plebejském křídle revolučního hnutí, tak i uvnitř selsko-plebejského křídla v různých fázích jeho vývoje. Kalivoda prokazuje, jak proces revolucionizace lidových mas vedl k oslabování a další formalizaci úlohy náboženské ideologie, což vyústilo v adamském panteismu, jež správně charakterizuje jako myšlenkově nejradikálnější protináboženský směr doby.

Před těmi pracovníky společenských věd, kteří studují feudalismus, ještě stojí úkol vykonat pro toto zřízení analýzu, analogickou té, jakou pro kapitalismus znamenal Marxův *Kapitál*. I. kapitola Kalivodovy práce s využitím bohatých a doposud opomíjených Marxových materiálů provádí v tomto směru vskutku průkopnickou práci. Ač studuje ekonomiku pouze v zájmu důkladného materialistického pochopení idejí, předčí výsledky mnoha marxistických ekonomů. Aby Kalivodův příspěvek ke studiu ekonomických zákonů feudalismu byl ještě důsažnější, nebylo by na škodu souhrnně charakterizovat tehdejší vývoj výrobních sil a nevycházet při tom teprve z potřeb dělby práce, nýbrž už z vývoje techniky. Nemíním tím orámování rozboru faktografickými statistickými a jinými údaji, ale prohloubený kvalitativní rozbor. Pak teprve totiž bude od základů zdůvodněna historická nutnost těch ekonomických procesů, o jejichž analýzu Kalivoda opírá celý svůj výklad.

Josef Zumr

Soudruh Machovec požaduje ve svém diskusním příspěvku ke Kalivodově knize „náročnější metodologický přístup k středověké myšlenkové látce“. Jde-li o náročnější přístup, musí kritika vycházet z pozic, které jsou překonáním dosavadních metodologických hledisek, nebo alespoň k novým plodnějším metodologickým, ale i teoretickým hlediskům směřují. Domnívám se, že Machovcova kritika je vedena z pozic, jež naše marxistická filosofie již překonala.

První a nejpodstatnější Machovcova výtka je, že Kalivoda „zfilosofičtjuje“, „intelektualizuje“ nefilosofickou skutečnost, a tím ji do jisté míry mystifikuje; počíná si obdobně jako Hegel, když hledá „rozum“ tam, kde „skutečnost sama není tak filosofická“. Machovec tu opomíná nejméně tři důležité okolnosti: 1. že existuje specifická dialektika vztahu ideologie a filosofie, při níž nelze metafyzicky zabsolutňovat žádnou z obou složek; 2. že jakýkoli ideologický jev má svou filosofickou stránku a že dějinám filosofie jde právě o zachycení specifčnosti této stránky a o její zařazení do vývojové dialektiky dějin myšlení; 3. že je lhostejné, jaké představy má ta která doba, směr nebo postava o sobě a v jaké terminologii tyto představy vyjadřuje, a že úkolem historika filosofie je odhalit s pomocí „zintelektualizovaných“ kategorií současné marxistické filosofie smysl a úlohu všech pozoruhodných ideologických jevů minulosti, byť to byl třeba „primitivní“ světový názor katarů. Považuji proto Kalivodovu metodu „intelektualizace“, která je ve skutečnosti důslednou materialistickou dialektikou zbavenou dogmatických nánosů, za velkou přednost jeho práce, neboť mu umožňuje nejen lépe se orientovat ve spleti ideologických jevů, ale také hlouběji proniknout do složitých a zprostředkovaných souvislostí mezi základnou a nadstavbou, a překročit tak úzký rámeček dogmatického pojetí, které vidělo v ideologii jenom bezprostřední odraz ekonomiky a zjednodušeně chápaných třídních interesů.

Druhá podstatná Machovcova výtka tvrdí, že Kalivoda ignoruje marxistické pojetí náboženství jako „opia lidu“ a ve své práci toto pojetí neuplatňuje jako hlavní teoreticko-metodologický princip i při zkoumání středověké myšlenkové látky. Kdyby se Kalivoda řídil tímto Machovcovým doporučením, nevyhnul by se patrně anachronismům a vulgarizacím osvěcenského typu. Kalivodův historismus však tento princip implicitně obsahuje, ovšem jako princip podřízený důslednému historickému přístupu, který neodtrhne v dominující středověké ideologii formu od obsahu, který dovede postřehnout i velmi jemné diference nejen mezi jednotlivými náboženskými proudy, ale i uvnitř těchto proudů, a proto může vyzvednout a také právem vyzvedá učení a myšlenky, jež vedou svou vnitřní historickou logikou k překonání jakéhokoli náboženství („opia lidu“).

Třetí soubor výtek se týká hodnocení husitského odkazu, a má proto nejbližší k ideologicko-politické stránce celého sporu. Machovcova argumentace a kritika míří k tomu, aby co nejvíce oslabil Kalivodovo vysoké hodnocení selsko-plebejského husitismu, aby dokázala jeho „sektářský“ charakter a koneckonců jeho kontrarevolučnost. S tím bezprostředně souvisí Machovcovo podcenění progresivních prvků ve valdenství, odmítnutí tábořského panteismu jako úpadkového jevu apod. Naproti tomu s. Machovec naznačuje, že skutečný odkaz husitství bude třeba hledat někde v okruhu měšťanské opozice. Shodou okolností je to právě tam, kde husitský odkaz hledají také protestantští konzervativci a liberálové (Palacký, Jirásek, Bartoš), i když proti protestantskému využívání husitství s. Machovec tolik bojuje. Machovcova koncepce husitství se dostává do rozporu nejen s faktickým historickým procesem, nejen např. s Engelsovým hodnocením radikálních proudů v německé selské válce, ale také s tím, jak husitství hodnotili radikální demokrati, nejpokrokovější představitelé českého osvobozenického hnutí před vystoupením dělnické třídy. Karel Sabina dovedl např. velmi bystře odhalit „konstituční svědomí“ Palackého, které mu nedovolovalo „zřejmým slovem poukázati na plnou oprávněnost strany tábořské“. I z omezených pramenů, k nimž měl ve své době přístup, avšak obohacen zkušenostmi z revoluce r. 1848, uměl Sabina pochopit revoluční smysl učení tábořské levice a jeho protifeudální obsah („Táboři zaměřovali na radikální převrat církve a spolu na zbudování nového politického a společenského řádu“). Stejně pronikavě analyzoval Sabina také teoretické projevy tábořského radikalismu a určitou obdobou „intelektualizační“ metody dovedl odhalit např. v Martínku Loquisovi muže, který „mezi krajními stranami tábořskými nejbližší byl postoupil k racionalismu“. Sabinův rozbor jednotlivých proudů husitské revoluce nebyl dosud naší marxistickou historiografií filosofie plně využit. Jedno však je zřejmé: existuje-li přímá kontinuita mezi revolučním odkazem krajní levice z r. 1420 a krajní levice z r. 1848, existuje stejná kontinuita mezi českou radikální demokracií z poloviny 19. století a českou dělnickou třídou z poloviny 20. století. A tuto skvělou revoluční tradici Kalivodova kniha s velkou vědeckou erudicí osvětluje.

Slavomil Strohs

Husitská ideologie Roberta Kalivody je v současné době nejnovějším významným článkem v řetězu marxistického husitologického bádání u nás. Obohacuje naši husitologii za prvé tím, že k historiografickým pracím Grausovým a Mackovým přibyla nová práce filosofická, zabývající se některými podstatnými složkami husitské ideologie. Za druhé je Kalivodova kniha novým článkem v řadě těch prací, které se právě z filosoficko-historického hlediska

zabývají husitskou revolucí. Mám na mysli knížky Machovce *Husovo učení a význam v tradici českého národa* a Machovce s Machovcovou *Utopie blouznivců a sektářů*. Tyto knížky mají v jistém směru prioritu v marxistickém dějepisu našeho středověku. Shromáždily mnoho cenného a velmi zajímavého materiálu a přinesly řádu dovedných filosofických interpretací, myšlenek a teoretických závěrů. Byly ve své chvíli krokem vpřed v naší historiografii filosofie, jenž v pozitivním i negativním ohledu usnadňoval další krok, který učinil Kalivoda ve své Husitské ideologii.

Srovnám-li tyto dva kroky – a držím-li se tématu Machovcovy stati „0 náročnější metodologický přístup ke středověké myšlenkové látce“ – docházím k závěru, že právě Kalivodova *Husitská ideologie*, v poměru k publikacím Machovce a Machovcové, obsahuje „náročnější metodologický přístup ke středověké myšlenkové látce“. Obsahuje jej především proto, že od počátku do konce je cílevědomým pokusem uplatnit subjektivní materialistickou dialektiku při poznání a odhalování objektivní dialektiky zkoumaného údobí dějin, a to nejen v horizontálních vrstvách – ekonomické, politické a ideologické – ale především vertikálně – ve vzájemných dialektických vztazích těchto vrstev.

Kalivoda na rozdíl od Machovce provádí přímou teoretickou analýzu daného materiálu. Nepostupoval tak, že by na devíti desetinách knížky předložil materiál a v desáté se pokusil o teoretické závěry z před tím teoreticky nezpracovaného materiálu. U Kalivody teoretické závěry jsou rekapitulací, dříve již teoreticky zdůvodněného a dokázaného.

Bohatství dialektických vztahů, kterými doba ideologické přípravy a průběhu husitské revoluce překypuje, je Kalivodou nejen respektováno, ale v první řadě průkopnický objeveno. Nedaří se mu to na všech místech přesvědčivě, ale že se mu to daří především přesvědčivě a ve velkém rozsahu, je možné zjistit bezesporně. Je to vskutku lepší práce.

Co dále Kalivodův text odlišuje od textu Machovcova, je to, že je celý prostoupen opravdovým soustavným úsilím objeovat „protiklady v samotné podstatě věcí“. Autor vědomě vybízí čtenáře k tomu, aby tento postup sledoval a sám stále kontroloval. Čtenář tu nenajde hojně rozsetá „odpočivadla“ různých, byť pozoruhodných líčení a životopisných vyprávění, avšak brzy si uvědomí, že především autor si žádná taková „odpočivadla“ sám pro sebe nedělá. I v tomto směru, podle mého názoru, obsahuje Kalivodova práce, ve srovnání s Machovcem, mnohem „náročnější metodologické zpracování“, a to jak pro autora, tak i pro čtenáře.

Nabízejí se však jiné vážnější konfrontace zmíněných autorů – jak např. řešení problémy charakteru husitského hnutí, refeudalizace, vztahu husitismu k wiklefiismu, wiklefiismu-husitismu k selsko-plebejskému husitismu či k lidovému kacírství, k tomismu, protestantismu atd. S čím jednotliví autoři

přicházejí samostatně jako s nově objeveným a poznaným? Jednoduše konfrontovat jejich metodologické postupy v konkrétních otázkách, vyhledat a zjistit kdy, kde a u koho vede metodologicky cesta vpřed, kdy, kde a u koho v té nebo oné míře nikoliv, až k rozhodnutí, která práce shromažďuje hodnotnější metodologický přínos. Recenze, která by se v podstatné míře zabývala těmito konfrontacemi, by, myslím, byla prospěšnější než ta, která je k dispozici.

Jednou větou: seriózně zhodnotit Kalivodovu práci, její vnitřní obsah a význam vyžaduje srovnání s několika předcházejícími publikacemi obdobného zaměření, v našem případě přinejmenším právě s pracemi Machovce a Machovcové. Nehledě na několik Machovcových sebekritických poznámek o vlastním bloudění (které nemohou naprosto nahradit hodnotící rozbor jeho prací, nezbytný i pro posouzení Kalivodovy *Husitské ideologie*), zbyl s. Machovcovi k posouzení Kalivody jen *normativ budoucnosti*, jaká by měla být metodologická úroveň např. Kalivodou připravované práce o Chelčickém podle Machovcovy představy budoucího „náročnějšího metodologického přístupu“ a v čem nynější práce Kalivodova této představě neodpovídá.

Nechceme-li se tedy vzdát reálných metodologických perspektiv, je opravdu nutné vyjít jak z objektivního posouzení práce Kalivodovy, tak současně prací Machovcových.

Chápu, že by s. Machovec sám sebe rád již viděl v budoucnosti „náročnějšího metodologického přístupu ke středověké myšlenkové látce“, avšak do této budoucnosti nelze přeskóčit tak, že přeskóčíme Kalivodovu práci. Touto recenzí nelze oběhnout ani předběhnout Kalivodovu monografii.

Bylo by to možné jen za jedné okolnosti – jestliže bychom uvěřili všem inektivám, v nichž Machovec obviňuje Kalivodu z intelektualismu, náklonnosti k protestantismu, hegelianismu, pseudomaterialismu, nekritického obdivu k buržoazní vědě. Tak se totiž Machovec vyrovnává s Kalivodovým věcným rozbořením objektivních rozporů selsko-plebejského Tábora a měšťanské koalice, které vedly po novém zformování měšťansko-opozičního programu a mocensko-politickém ovládnutí polních vojsk k likvidaci selsko-plebejského Tábora včetně jeho „pikartsko-adamitské“ levice. Proti věcnému zdůvodnění ideové velikosti tábořských adamitů s jejich panteismem i velikostí odporu při jejich krvavé likvidaci (od níž začíná postupný proces ztráty selského spojence, kterého pak později tolik postrádají polní vojska u Lipan, právě ta vojska, s jejichž pomocí byl v roce 1421 selsko-plebejský Tábor zlikvidován) – staví Machovec paušální frázi o „levé úchylce“.

Vážím si mnohého v Machovcových pracích, ale tuto jeho stať mohu jen odmítnout, právě proto, že soudí nespravedlivě a užívá k tomu krajně nevhodných prostředků.

Domnívám se proto, že vskutku seriózní zhodnocení Kalivodovy práce v souvislosti s pracemi Machovcovými by umožnilo i s. Machovcovi zamyslet se nad svým vlastním příspěvkem a zbavit jej nesprávných argumentačních prostředků. Konečně by takové seriózní zhodnocení mohlo pomoci s. Kalivodovi v jeho práci, protože takovou pomoc potřebuje, jako každý.

Erika Kadlecová

S. Machovec nadhodil problém tzv. „levé úchylky“ v husitské revoluci a chápe ji jako teoretický radikalismus, přesahující reálné možnosti objektivní situace a tím nepřímo i často škodící revoluci. Ježto se tato výtka netýká jen Kalivodovy práce, ale postihuje většinu současných marxistických medievalistů, chtěla bych na ni reagovat.

Nepokládám za správné mluvit o levé úchylce v souvislosti s tábořským radikalismem ani z hlediska obecných zákonitostí společenského vývoje, ani z hlediska rozboru a hodnocení konkrétního průběhu husitské revoluce.

A) 1. Neztrácejme ze zřetele, že se jedná o hnutí, které svým průběhem, rozložením sil a jejich charakteristikou má již rysy a zákonitosti buržoazních revolucí. Hegemonem není třída důsledně revoluční, která vlastním úsilím a z vlastní iniciativy vytěží všechny revoluční možnosti, klade si *sama* maximální reálně dosažitelné cíle v dané situaci. Naopak: platí-li i o vyzrálé buržoazii, že je příliš zbabělá, aby se v revoluci zasadila o své vlastní zájmy a že za ni veškerou práci musel dělat plebs a sedláci – platí to dvojnásob o prvních revolučních krocích měšťanstva. Odhodlává se k odporu jen tenkrát, když je k tomu dohnáno dvojnásobným tlakem. „Aby měšťanstvo mohlo sklidit i jen ony plody vítězství, jež tehdy dozrály, bylo nutno, aby revoluce byla dovedena daleko za vytčený cíl... Zdá se opravdu, že je to jeden z vývojových zákonů měšťanské společnosti“ (Engels, *O historickém materialismu*, s. 85).

2. A dále: Aby selsko-plebejské masy mohly provádět měšťanskou revoluci a umírat za ni, musely věřit, že se bijí za vlastní věc. To bylo možné jen tak, že vkládaly do původních požadavků a hesel opozičního měšťanstva smysl, který v nich nebyl a nemohl být, hnaly je do nejkrajnějších důsledků a tím je převracely v pravý protiklad jak teoreticky, tak prakticko-politicky. V každé předproletářské revoluci vidíme, že plebejská rovnost a bratrství musely nutně zůstat snem v době, kdy historicky šlo o prosazení pravého opaku, ale že ironií dějin (a na to nás opět upozorňují klasici) právě toto plebejské pojetí revolučních hesel bylo nejmocnější silou k prosazení onoho opaku.

Mám dojem, že v revolucích buržoazního typu není správné používat pojem levé úchylky ani pro hodnocení akcí tříd a vrstev, které stály „za“ měšťanstvem (buržoazii), ani pro jejich ideologii. Aktivita těchto mas podmiňovala úspěch revoluce a jejich „předbíhající“ ideologie podmiňovala jejich aktivitu.

Jiná věc je, že tyto masy, když vykonaly svůj historický úkol, musely padnout, že k jejich krvavé likvidaci je vedlo vlastní vítězství stejně jistě jako porážka.

Neuskutečnitelnost jejich snů nepoškozovala revoluci a neubírala jim na velikosti. Jinak by jim nemohly patřit jednoznačné sympatie zakladatelů marxismu. Není náhodné, že Marx a Engels nepoužívají pro ně termínu levá úchylka, vysoce hodnotí plebejské a selsko-plebejské frakce v buržoazních revolucích, vidí v nich nejen předchůdce proletariátu, ale výslovně i předchůdce komunistů. To je hodnocení diametrálně odlišné.

Kdybychom viděli škodlivou levou úchylku v každém hnutí a v každé ideologii, která předběhla reálné možnosti své doby, museli bychom odsoudit nejskvělejší stránky lidských dějin, počínaje zde vzpomenuť Spartakem. V husitské revoluci by to nebyli také jedině pikarti, které by toto kritérium určilo k zatracení. Museli bychom se vrátit k hodnocení Lipan jako ozdravujícího řezu, neboť teprve ony s konečnou platností likvidovaly všechny „levé úchylky“ proti reálně dosažitelnému.

B) Všechna tato zobecnění, provedená klasiky marxismu, platí i o vztahu tříd a skupin v husitské revoluci a o hodnocení pikartů:

1. Je nutno si uvědomit, že kritika pikartů je kritika Tábora 1420. Nelze zatracovat pikartství jako výstřelek ohrožující revoluci a neuvědomit si přitom, že zástupy poutníků na hory, chiliastičtí zakladatelé Hradiště na hoře Tábor a pikarti jsou titíž lidé – nejen svou třídní příslušností, ideovou kontinuitou, ale i osobnostmi svých představitelů. Selsko-plebejská strana, kterou představují, zachránila revoluci po pražském listopadu, uvedla ji do pohybu. Za hegemonie této frakce se revoluce vzepjala ke svému vrcholu. (Svým jednáním to dokazuje sám Žižka. Přichází na Tábor, ač je mu vnitřně cizí, jak ideově, tak třídně, ale nemá na vybranou. Demonstruje tím, že Tábor je na jaře 1420 jedinou reálnou silou, která je s to postavit se proti Zikmundovi. Zvolen jedním ze 4 tábořských hejtmanů buduje vojsko z těch mas, které soustředila na Táboře chiliastická vlna, již nesdílí.)

2. Pikarti nebyli likvidováni proto, že by se postupně uchýlili od čistého křesťanství (tomuto výkladu nahrává proti vůli autora i Kalivodova konstrukce vývoje ideologie tábořského radikálního křídla), že šli teoreticky dál, než bylo únosné pro předsudky mas. Byli vybiti, protože důsledně hájili třídní požadavky chudiny, ty ideály, které je přivedly na Tábor a které tam doufali uskutečnit. Likvidovala je nová fronta spojenců, která se vytvořila na základě revolučních vítězství 20. roku.

(Pikartství jako součást chiliastických názorů je doloženo v 19. roce ještě před vznikem Tábora, je převládající ideologií na Táboře po celý 20. rok / – ještě u Zmrzlíků nikdo z Tábořských se jej nezříká –/. Po likvidaci „pikartů“ a „adamitů“ jsou pikartské názory „rehabilitovány“ a stávají se součástí oficiální tábořské ideologie, stvrzené valnou schůzí tábořského kněžstva v Písku

1422. Zůstávají jí až do vyvrácení Tábora husitským králem Jiříkem z Poděbrad v r. 1452. Ani slavnostní odsouzení pikartských bludů českým sněmem r. 1444 nemá sílu je potříit.

Ačkoliv pikartské názory jsou organickou součástí tábořské ideologie, stává se obvinění z pikartského kacířství osvědčenou záminkou, pod níž je veden útok proti skupině nebo osobnosti, která je nepohodlná a má být likvidována. V r. 1421 je to Húska, 1422 Želivský, v 30. letech Prokop Holý, 1444 Biskupec s celým Tábořem. V tomto soustředěném náporu zprava jediné proti Žižkovi je použito ne ideologického, ale politického obvinění – je v roce 1423 stejnými kruhy a ze stejných důvodů prohlášen za „zhoubce zemského“. Data dokazují, že ideologická obvinění byla záminkou, že jsou přímým výrazem mocensko-politických bojů.)

3. Pikarti na Táboře museli padnout, ale ne proto, že se změnili oni, ale proto, že se změnila politická konstelace sil a jejich společenské ideály se dostaly do rozporu s potřebami doby, se zájmy revoluce.

Byli získáni noví spojenci, kteří před vítězstvím byli buď přímo v Zikmundových službách, nebo se snažili o vyrovnání s ním. Uvnitř Tábora v souvislosti s tím se upevnila měšťansko-zemanská frakce, která nutně sílila se stabilizací Tábora, jeho proměnou z vojenského ležení v město a vytvořením disciplinovaného pravidelného vojska.

Představitelé měšťanské opozice uvnitř Tábora si mohli dovolit respektovat stále méně ideje a praktiky selsko-plebejského Tábora. Že od jara do podzimu 1420 ušli velký kus cesty, svědčí nejlépe podmínky příměří, kladené panu Oldřichu z Rožmberka, nebo Žižkův souhlas s polskou kandidaturou.

Karel Kosík

Považuji Kalivodovu *Husitskou ideologii* za vynikající marxistické dílo a diskuse o této knize se může vést pouze na této rovině. Machovcova stať se zabývá skoro výlučně metodologickými otázkami, což zatemňuje skutečnost, že se v posledních deseti letech vede v české filosofii spor jak o metodologických, tak i o teoretických problémech. Spor se vede jak o metodu zpracování dějin filosofie, tak současně o pojetí dějin a koncepci dějin české filosofie. V teorii dějin je například jedním z předělů koncepce lidu: na jedné straně populistické koncepce o nediferencovaném lidu jako hlavní síle dějin, na druhé straně marxistická koncepce, která lid tříděně rozčleňuje, konkrétně ukazuje, která třída je vedoucí složkou lidu určitého historického období a zdůrazňuje zejména *revoluční* úlohu lidu. Je proto zcela přirozené, že se marxističtí badatelé soustředili zejména k analýze dějinné úlohy revolučního lidu, jak v husitství (Macek, Kalivoda) a v českém 19. století, tak při zkoumání Francouzské revoluce (Soboul). A to nikoli proto, aby osvětlili jeden zanedbávaný aspekt,

nýbrž proto, aby nově a hlouběji osvětlili skutečnost vcelku. Kalivodova práce proto nevrhá světlo pouze na dílčí zanedbávané úseky husitství, ale novým tvořivě marxistickým pohledem osvětluje problematiku a význam husitství vcelku.

Jiří Houška

Je jisté, že Machovcova stať v některých směrech obrací čtenářovu pozornost správným směrem, že leckde nastoluje otázky, které mají oprávnění a zabývat se jimi v další odborné práci v medievalistice bude zřejmě nutné a prospěšné (např. otázka věrohodnosti středověkých pramenů o lidovém hnutí, problém úrovně vlastního teoretického a filosofického myšlení u lidového kacířství v době předhusitské). Avšak obrácení pozornosti k některým reálným problémům, jakož i postižení některých kladů Kalivodovy práce nepostačuje k tomu, aby bylo možno pokládat Machovcovu stať za rozbor, který je aspoň na cestě adekvátního zhodnocení teoretických a metodologických přínosů Kalivodovy knihy. Machovcova stať, podle mého názoru, naopak odpovídající celkové posouzení výsledků Kalivodovy práce značně znesnadňuje. Neboť předně nehodnotí, jaké cíle si tato práce kladla a jak je dokázala splnit (partie, soudy či jednotlivé formulace knihy, které jsou s. Machovcem hodnoceny – ať již kladně či záporně –, jsou vybírány značně libovolně, bez přihlížení k tomu, jaké místo zaujímají v celkové struktuře knihy nebo Kalivodových konkrétních argumentačních postupech; některým základním částem práce je věnována naprosto nepatrná pozornost) a za druhé, pokud jde o meritum věci, závažnými ideologicko-teoretickými výtkami, které vznášá a které považují za neopodstatněné, neúnosně zkresluje celkový význam a přínos Kalivodovy práce.

K nejzávažnějším ideologicko-teoretickým výtkám patří výtka domněleho Kalivodova zanedbávání bezprostředního třídního zájmu a pokračování v pseudomaterialistické tendenci, která byla v naší filosofii stranou před časem kritizována. Ve skutečnosti však celá Kalivodova práce a jmenovitě její první kapitola průkazně dokazují pravý opak, to jest, že třídní zájem pojímá autor vždy v nedílné jednotě s ostatními elementy společenskoekonomické struktury. Rovněž výtka abstrahování od ideologie, kterou v této souvislosti s. Machovec vede, nemá opodstatnění, neboť právě proto, že s. Kalivoda ve své práci pojímá filosofii důsledně v jednotě s její ideologickou funkcí, může dojít k tolika vynikajícím výsledkům.

Podle mého názoru patří Kalivodova kniha k nejlepším filosofickým pracím, které byly u nás po roce 1945 napsány. Pokud mohu posoudit, řeší nově řadu významných problémů:

a) podává nástin celkové teorie feudalismu a v této souvislosti vypracovává koncepci teorie buržoazních revolucí;

b) objasňuje vznik buržoazního myšlení a buržoazní filosofie v podmínkách předkapitalistické ekonomiky a určuje jejich bližší charakter;

c) podává filosofické zhodnocení a objasnění vzniku, vývoje a charakteru první evropské lidově revoluční ideologie v husitské revoluci (táborský radikalismus).

Ivan Sviták

Kalivodova kniha nabízí kromě speciální problematiky husitství nejméně tři hlavní otázky, které daleko přesahují okruh zájmů, jež by této diskusi mohla vtisknout pouhá historie, dějiny filosofie nebo teologie. První je otázka metody, přesněji vztahu filosofie ke skutečnosti, jež se zde klade jako údajné *zfilosofičtování* látky.

1. V dějinách evropského myšlení se vystříдалo více různých variant chápání poměru filosofie ke skutečnosti, avšak je důležité, že jakmile se dostala evropská společnost na cestu kapitalistického rozvoje, byla filosofie vždy chápána jako objektivace smyslu světa, dějin a člověka, že byla *teorií skutečnosti*, bezprostředně ovlivňující politiku. V osvícenském myšlení neexistoval problém filosofické interpretace mimo skutečnost, filosofie byla projevem zdravého rozumu, univerzálního jako lidská přirozenost. Rozpor mezi filosofií a realitou vytvořil teprve úpadek osvícenského myšlení v XIX. století, kdy se původní univerzalita lidského rozumu stala neudržitelnou a s třídní diferenciací občanské společnosti vystoupila stará dichotomie: filosofie a skutečnost jako dva nesmiřitelné jevy, odhalující navzájem svou tragickou izolaci. Podle stupně vývoje evropských společností nacházela tato nová skutečnost svůj výraz v roztržce mezi „lidovým myšlením“ a „buržoazní filosofií“, mezi školskou teorií a životní praxí. Filosofie byla postavena proti lidovosti.

Když se na zlomu století stala vládnoucí filosofie (zejména pozitivistická) ryzí záležitostí vědeckých kruhů, docházelo jak ve Francii, tak v Rusku k snahám vytvořit z idealizovaných rysů lidového myšlení populární nacionalistickou maloburžoazně demokratickou ideologii, vhodnou pro cíle politického boje. Lidovost se stala heslem narodníků a maloburžoazních demokratů liberálního směru také v našich dějinách, a postavy z lidu měly suplovat úlohu filosofie. Zcela mimo tento rozpor se vyvíjela marxistická filosofie, sjednocující skutečnost s teorií a v tomto smyslu pokračující v antickém, renesančním i osvícenském duchu, bez jakýchkoli maloburžoazních iluzí o fiktivní lidovosti, ale i bez jakéhokoli podcenění významu teorie pro pochopení historického procesu. Ofenzivní, bezohledně kritická, objektivní,

internacionální povaha marxismu byla samozřejmým rysem díla Marxe i Lenina, byla základem jejich metody.

To bylo nutné říci, abychom pochopili, že Kalivoda klade otázky rozboru lidové ideologie způsobem vlastním marxistovi, a nedělá to způsobem poplatným předmarxistickému myšlení. Protože pro něj neexistuje antagonismus mezi filosofií a lidovostí, úsilí o heroizaci jednoho a snížení druhého, nelze mluvit o zfilosofičtování projednávané látky jako metodické vadě.

Kalivoda provádí vědomě hlubokou, analytickou sondu, ponecháváje vždy jasnou hranici mezi objektivními skutečnostmi a jejich interpretací, obohacenou právě o metodologii marxismu. Při tom dochází *samozřejmě a nutně* k transformaci obsahu lidového myšlení, avšak ne proto, že Kalivoda je zlý hegelian, ale protože pracuje běžnou marxistickou metodologií, která za obsahu společenského vědomí musí objevovat i to, co netvořilo obsah vědomí lidí dané epochy. To je však podstatné pro pochopení vzniku a struktury tohoto vědomí. Každá analýza systému musí být bohatší než vědomí lidí o sobě. Výtka domnělého zfilosofičtování je smrtelnou ranou pouze narodniku, jenž usiluje o onu fiktivní čistotu lidového ducha s péčí, s jakou se obraceli reformátoři k ranému křesťanství, přesvědčení, že zfilosofičtování látky znesvařuje romanticky chápané prazdroje národních sil nánosem intelektu atd. Z textu však nevyplývá, že by Kalivoda narodnikem byl. Námitku zfilosofičtění lze odvrátit otázkou: Může být obsah vědomí společnosti o sobě odlišován od vědomí, jež nabýváme dodatečně my sami o této společnosti? Pro marxistu je samozřejmé, že ano, protože to je právě podstatou ideologií všech druhů. Dešifrovat tuto *ideologii není vůbec možné jinak* nežli tím, že interpretujeme „lidové“ projevy historickým a dialektickým materialismem – tj. filosoficky. To nemá nic společného s hegelizující tendencí, ale s faktem, že historický proces a vědomí lidí o něm je podrobováno kriticky analytickému duchu Marxe, a nikoli národně příjemné iluzi v duchu Františka Palackého.

Přirozeně, že ve filosofické metodě jsou různé stupně, různé úrovně rozboru tohoto filosofického obsahu ideologií. Musíme na Kalivodovi ocenit, že činí samozřejmostí naprostou znalost literatury, myslitelskou osobitost a evropské souvislosti, že tedy podruhé v dějinách české poválečné marxistické filosofie – po Kosíkově knize – obnovuje v poslední době poněkud zastřené vědomí, že žijeme v Evropě. Kalivoda se vyhnul nacionalistické plachosti i narodnickým pověrám a obnovil platnost marxistické metody v české filosofické historiografii. Jakmile přistupujeme ke Kalivodově práci takto, pak nic takového jako neúměrné zveličování filosofie neexistuje. Naopak, existuje jen potud, pokud Kalivodovu metodologii podrobujeme měřítkům, jež jsou vlastní ideologii kultu osobnosti, deformující i zde základní hlediska vědy.

2. Dějiny buržoazní filosofie jsou v jistém smyslu dějinami boje s náboženským názorem na svět a jako takové s různým stupněm radikálnosti hodno-

tí úlohu náboženství v dějinách jako překážku lidského pokroku. Tento rys osvícenského myšlení, podobně jako „lidovost“, byl v masové protináboženské propagandě tak zploštěn, že už na konci století zbyla z ateistické doktríny jen velkomyšlenkářská plochost. Zbavena vtipu a ofenzivních rysů vegetovala na okraji filosofického myšlení jako trapná doktrína, pronásledující jakékoli projevy náboženství s tupým fanatismem hodným jezuity. Třeba říci, že marxismus nemá s tímto východiskem nic společného a že jakákoli přímočará jednoznačnost v hodnocení společenské úlohy náboženství bez ohledu na místo, čas a formaci je výsledkem téhož osudového zkreslení marxismu, jehož projevy jsou sice vnějškově radikalizovány, ale v podstatě se mívají s dědictvím idejí Karla Marxe.

Důsledek záměny volnomyšlenkářského postoje s marxismem se rozšířil zejména v tezi, že náboženství hraje bezpodmínečně reakční úlohu. Pokud se tato nedá aplikovat na křiklavé rozpory, překonává se rozporem formy a obsahu, přičemž náboženství hraje úlohu zlého Fridolína a dobrým Dětřichem je pokrokový obsah středověké doktríny. Toto vulgární pojetí je v jednoznačném rozporu s dialektikou a s vlastními Marxovými rozbory, zejména s jeho pojetím ideologie, s poznámkami o řecké mytologii, s Engelsovým pojetím reformace a raného křesťanství i s novějším rozбором úlohy křesťanství na úsvitu středověku. V dílech klasiků nenacházíme nikdy ploché izolace formy od obsahu, ale křesťanství (nebo jiný projev náboženského vědomí) je chápáno v celkovém složitém a rozporném vztahu k celé dané ideologii, v níž náboženství sice vytváří retardující složku, ale v níž náboženské představy jsou neoddělitelně spjaty s celkem pojetí. Protože Marx a Engels nikdy volnomyšlenkáři nebyli, nepřipadá jim podivná úloha řecké mytologie, revoluční obsah rané křesťanské ideologie nebo reformační ideje v úloze Marseillaisy XVI. století, i když přirozeně kritizovali nežádoucí důsledky spojování náboženských idejí s revolučním hnutím nebo s vědou. *Rozlišování mezi pokrokovým obsahem a reakční formou jako základní metodologický přístup rozboru náboženství je teprve produkt pozdního vývoje marxismu 30. let.* Klasikům byl naopak vlastní přístup k celkovému společenskému vědomí analyzované doby, přístup k celku ideologie, nikoli metodicky neoprávněné a historickému bádání cizí rozdělení ideologického projevu na prvky náboženství, vědy, umění, filosofie. Taková dodatečná izolace forem společenského vědomí je ve vlastním historickém procesu vývoje určité ideologie vůbec nemožná.

Tolik bylo nutno říci, abychom ocenili, že Kalivoda je metodicky i věcně opět zcela mimo maloburžoazní, předmarxistický způsob nazírání, že ve svém pojetí společenské úlohy náboženství a v chápání ideologického obsahu husitství se pohybuje mimo apriorní plochosti o reakčním náboženství. Kalivoda prokazuje reálnou funkci ideologických představ s plným respek-

tem ke zkreslující povaze náboženských iluzí, aniž se přitom zaplétá do jednoznačně paušálních soudů, jejichž nedostatek je mu však právě vytýkán. Apriorní tezi o tom, že reformovaná církev je stejně reakční jako katolická, a reformovaná ideologie perspektivně stejně reakčním opiem, jistě nikde u Kalivody nenajdeme. Ale to nás nepřekvapuje, vždyť Kalivoda přece není volnomyšlenkář.

Kalivodův rozbor náboženské ideologie je obnovením tvořivé metody rozboru společenského vědomí, jaký dosud nebyl na středověkou ideologii ve filosofické monografii uplatněn. V tomto směru je jeho práce základní prací pro budoucí marxistickou religionistiku. Je důležitá nejen svým národním významem, ale je jedinečným jevem světové marxistické literatury, jaký nemá zatím obdoby. Jestliže Kosík prosadil svými radikálními demokraty náročnost a evropský ráz našeho myšlení, pak Kalivoda vede tento program dále v určité epoše našich dějin. Navíc jej zvládá samostatně, původně a bez jakékoli možnosti opřít se o analogické cizí filosofické práce, zvládá jej v krajně obtížných podmínkách středověkého myšlení a vytváří tak rozbor náboženského vědomí, jaký dosud v podobné hloubce nikdy nikde proveden nebyl.

V tom je jeho kniha mezníkem a normou v hodnocení společenské úlohy náboženství ve středověké ideologii. Domnělý nedostatek je jeho hlavní předností.

3. Základní výtky proti Kalivodově metodě jsou vedeny tak, že vyznívají bizarně, protože stavějí do pozice hegelizující úchytky autora, který neudělal nic jiného, nežli že na úsek českých dějin uplatnil metodu klasiků marxismu, a udělal to brilantním způsobem. Kdybychom za touto bizarností nebyli schopni odkrýt nic jiného nežli náhodu, nepostoupili bychom vpřed. Nepochopili bychom, proč kniha zdánlivě tak vzdálená praktickým otázkám současnosti se posouvá oprávněně do těžiště pozornosti filosofického vývoje. Je tomu tak proto, že Kalivoda dokázal uplatnit *podstatu* marxistické metody, jejího kritického, analytického ducha, že tedy psal svou knihu jako dialektický a historický materialista a tím chtěl nechtě *vytvářel normu toho, co je, a co není marxistická filosofická historiografie*. Přesněji řečeno, Kalivoda nás staví před otázku: je česká filosofie schopna jít metodicky věcně za hranice, jež jí vytvořila ideologie kultu? A prokazuje kladnou odpověď. Z hlediska ideologie kultu je ovšem nepřijatelný jak metodicky, tak věcně, tak obecným filosofickým pozadím. To však považujeme za hlavní Kalivodův klad, protože kritická metoda myšlení, je-li jednou legalizována, nemůže zůstat izolována v XV. století.

Irena Dubská

K diskusi, jejíž uspořádání redakční radou FČ vítám jako plodnou cestu k řešení sporných otázek, bych se chtěla nejprve vyjádřit z hlediska vlastní specializace, a to v otázce hegelovství.

S. Machovec na několika místech shledává v posuzované práci hegelovské rysy a tendence, nikde však tento termín uspokojivě nevymezuje. V nejdůležitější pasáži na s. 14 se odvolává na stať J. Zeleného; avšak už v tehdejší diskusi k tomuto článku jsme s. Zeleného upozorňovali, že dosti dogmaticky přenáší kategorii novohegelovství na naše poměry a podřazuje pod ni případné jednostranné a chybné formulace, které mohou být i jiného původu a druhu, bez konkrétního rozboru a důkazu. S. Zelený však při tom alespoň objasnil, že novohegelovstvím rozumí především opominutí, snížení určující úlohy ekonomiky v konkrétní totalitě, tedy přeměnu marxistického determinismu v nutnou souvislost částí a stránek, obstarávanou u Hegela duchem. Ale s. Machovec, ač se na s. Zeleného odvolává, myslí hegelovstvím pravý opak: intelektualizaci, zjednodušení dějin ve směru nezprostředkovaných etapových interesů ekonomiky ve filosofii. Je u Hegela vůbec nějaký podobný rys? Přes dílčí analýzy úlohy práce Hegel mystifikuje dějinný proces, dynamismus dějin a je u něj účelovým samovývojem fantastické duchovní substance. Zdrojem dějin není činnost lidí, produkcí a reprodukcí život, v realizaci vlastních úseků a cílů řešících na stále vyšších stupních rozpor přírody a společnosti, nýbrž překonávání negativity pojmu, která jej pudí k plnější seberealizaci. Historie je tak opět vložena lidem zvenku, ve formě přírodního zákona, jednotlivci jsou prostředky v sebevývoji ducha. Avšak sám o sobě není tento rys specificky hegelovský: objevuje se v předmarxistickém myšlení, v pozitivismu, v přírodovědeckých školách v sociologii, ve formě objektivismu v sociologických směrech až po empirismus, u marxizujících směrů, v dogmaticky pojatém marxismu a zejména ve vulgárním materialismu a ekonomickém determinismu. Nehledě už na toto vágní pojetí, lze říci, že tendence tohoto druhu se skutečně projevila v práci s. Kalivody? Domnívám se nejen, že nikoliv, nýbrž že právě tuto chybu lze diskutované práci nejméně vytýkat.

V diskusích o pojetí historického materialismu se v posledních letech nikoli náhodou položil v mezinárodním měřítku důraz na aktivní, nesociologizující charakter historického materialismu, na specifiku marxistického determinismu, který zahrnuje činnost, práci, takže historické vztahy se už neberou odděleně od činnosti a ztrácejí povahu člověku vnější věci. Právě tento přístup podle mého soudu výrazně metodologicky používá s. Kalivoda: zejména poslední kapitola je v tomto smyslu vzornou ukázkou rozboru, kde při základní ekonomické určenosti jsou dějiny skutečně vytvářeny lidmi, ur-

čitým jednáním určitých tříd, třídních složek a společenských skupin, v tom i aktivním podílem jejich ideologie a filosofie, takže v určitém rozmezí mohly dokonce události probíhat poněkud jinak. Proto se mi výtka hegelovství zdá několiknásobně neoprávněná.

Pokud se týče celkového hodnocení práce, posuzovali ji zde odborníci a nehledě na pochopitelně neuzavřené speciální otázky, které mohou být po řadu let předmětem vědeckých polemik, vyznívalo jejich hodnocení jednoznačně. I když nesouhlasím se všemi jednotlivostmi, obsaženými ve vystoupení s. Kalivody (akademický marxismus E. Troeltsche), zdá se mi, že se skutečně projevila nepochopitelná disproporce celkového hodnocení Kalivodovy práce – tak jak vyznívá z celého kontextu Machovcovy stati a vystoupení, nikoliv z mechanického poměru kladů a záporů – vzhledem k novým otázkám, které i podle s. Machovce autor správně, originálně a cenně vyřešil (srv. zejména s. 4). Protože bych nikdy nechtěla s. Machovce podezřít z jakýchkoli vedlejších motivů, domnívám se, že tato disproporce může vyplývat z neoprávněně vysokých nároků, které neodpovídají celkové situaci na filosofické frontě a ve společenských vědách vůbec. Je jistě správné, záslužné a pro samého autora přínosné upozornit na nedostatky, jednostrannosti a omyly, ale zvláště vzhledem k obtížným předpokladům tvůrčí práce v naší generaci je podle mého soudu základní vycházet z toho, co nového bylo objeveno, prozkoumáno, vyřešeno a jakými cestami se tohoto dosáhlo. Neměli bychom se znovu dopouštět toho, že po několika letech budeme muset sebekriticky doznat: na chyby jsme poukázali, ale nové jsme podcenili. Opakujeme neustále, že smysl pro nové ve všech oblastech společenského života je z nejcennějších vlastností komunisty. Ve sféře teorie však stále jako bychom ještě nevzali na vědomí, že od Leninovy smrti není tu snad filosofické práce, která by byla prosta všech jednostranností. A i až se v podstatě skoncuje se zaostáváním filosofie, budou v důsledku zvláštního spojení filosofie se životem autoři různých přístupů, talentů, různých předností provázených jistými odpovídajícími jednostrannostmi, nepřestane, jak se domnívám, potřeba jistého osobního prostoru pro uplatnění specifických nadání, ovšem na půdě marxismu. Buržoazní profesori mohli mít nešetrný poměr k práci ostatních badatelů vzhledem k individualistickému a prestižnímu charakteru teoretické práce v těchto podmínkách. My marxisté však, kteří cestu k pravdě považujeme za výsledek kolektivního úsilí, bychom měli daleko rozhodněji prosazovat pozorný, spravedlivě vážící přístup, kterým se tak zřetelně vyznačoval Lenin.

Zdeněk Javůrek

Kalivodova práce byla očekávána se zájmem. Předcházela ji pověst, jaká předchází málokterou filosofickou práci. Již v době, kdy byla obhajována jako kandidátská dizertace, hovořily oponentské posudky o jejích vynikajících kvalitách. To byl důvod, vedle jiných, proč po knižní podobě této práce sáhl se zájmem i mnohý filosof, který je v oboru středověkého myšlení laikem.

Machovcova polemická stať, řekněme to otevřeně, se snaží do jisté míry pošramotit vynikající pověst Kalivodovy práce. Myslím, že na sebe vzala nevděčný úkol. Zaměřením, fundovaností, širokým rozhledem, hloubkou analýzy, teoretickou důsledností argumentace, bohatstvím a novostí pohledů představuje Kalivodova práce celek, k němuž se asi budou obracet marxističtí historiografové středověké filosofie dlouhou dobu. Je to jedna z těch knih, které otevírají badatelskou etapu ve svém oboru. To je zřejmé i laikovi.

Nepovažují se ovšem za kompetentního ani se pokoušet nějak rozhodovat ve sporu Machovec kontra Kalivoda; oba jsou v daném oboru odborníky a laik zde může být pouze pozorovatelem. Jako laik bych chtěl sdělit výsledek svého pozorování. Machovec vsutku vysoko vyzdvihuje odborný výtěžek Kalivodovy práce, ten se však současně snaží omezit tím, že se pokouší vysledovat u Kalivody tendenci jakési nemarxistické metodologie.

S. Machovec Kalivodovi vytýká intelektualizaci lidového kacířského myšlení, čímž kormidluje k módní výtce hegelianství. U této otázky bych se rád zastavil.

Plně souhlasím s Machovcem, pokud vypočítává klady a přednosti Kalivodovy práce. Rád bych však podtrhl či doplnil dvojí:

1. Kalivodova práce se vyznačuje, jak již konstatoval Machovec, evropskou šíří, zachycuje novým a hlubokým pohledem určitou etapu evropského myšlení. Z toho však roste i její *evropský význam*. Urychleně by se mělo usilovat o překlad knihy do němčiny.

2. Přímo aktuálně politický význam Kalivodovy práce vidím v jejím útoku proti tomismu vůbec, a proti tomistickému hodnocení středověkého myšlení zvláště. Jde o to, že proti určité církevně tomistické tradici, nafukující význam ortodoxní scholastické filosofie a záměrně snižující kacířské myšlení, především myšlení lidového kacířství, postavil a odůvodnil Kalivoda zcela novou, proticírkevní, protitomistickou, svou povahou vysoce revoluční a aktuální koncepci myšlenkové vyspělosti ideologie lidového kacířství.

To myslím, zcela nepochopil Machovec. Promiňte, jestliže i se subjektivním zaujetím straním Kalivodovi, který se zřejmým zaujetím sleduje „intelekt“ lidových hnutí, a nikoli Machovcovi, který pravděpodobně apriori přejímá církevně tomistické hodnocení intelektuální úrovně ideologie lidových

kacířů a přímo s despektem hovoří např. o katarrech jako o „snivcích“, kterým je jakékoliv složitější myšlení nedostupné.

Myslím, že sám fakt a charakter křížáckých válek proti albigenkým by měly marxistického historiografa filosofie zbavit jeho despektu vůči ideologii katarů.

Machovec svou výtku intelektualizace demonstruje na katarrech. Vytyká, že při výkladu ideologie těchto „snivců“ používá Kalivoda subtilních filosofických kategorií, k nimž se ovšem katarská ideologie nemohla dopracovat. V tom vidí hegelovskou intelektualizaci reálného procesu dějinných událostí.

Zde stojíme před dvěma problémy:

1. Především nepovažuji za správné, i když to zde nemohu rozvádět, vydávali se intelektualizace skutečnosti za typický rys hegelianství. Ve skutečnosti typickým rysem hegelianství je metoda spekulativní konstrukce. (Když např. Hegel ryze spekulativně konstruuje postup lidských dějin na základě postupu vědomí ideje svobody.)

Kdyby Machovec vytykal Kalivodovi tuto metodu, totiž metodu spekulativní konstrukce, musel by dokázat, že obsah oněch pojmů a kategorií, kterých Kalivoda používá k vyjádření ideologie katarů, nevyjadřuje adekvátně vnitřní obsah dané ideologie. To však Machovec nečiní. Staví prostě pouhý soupis kategorií, kterých Kalivoda použil, do protikladu ke svému hodnocení katarů jako „snivců“, tj. staví do protikladu Kalivodovu argumentovanou představu o vnitřním obsahu katarské ideologie a svou (nijak nedokazovanou) představu o vnější formě této ideologie. Pokud zde ovšem nejsou důkazy, rozbor vnitřního obsahu katarské ideologie, jeví se Machovcova výtky jako čistě subjektivní mínění a chcete-li už na chudáka Hegela házet kde co, třeba jako hegelovská spekulativní konstrukce.

2. Věc má však ještě druhou, závažnější stránku. Jde o metodologickou otázku analýzy vnitřního obsahu skutečnosti vůbec, zde pak o zvláštní otázku analýzy vnitřního obsahu ideologie lidového kacířství.

Myslím, že Machovcova výtky intelektualizace nás zde chce vrátit dosti zpět, a to směrem k empirismu. Pro marxistu je otázka analýzy vnitřního obsahu skutečnosti do značné míry otázkou *konkrétní myšlenkové reprodukce* skutečnosti.

Výsledek myšlenkové analýzy – myšlenková reprodukce skutečnosti je vždy vyjádřena systémem pojmů a kategorií. Systémem pojmů a kategorií, v nichž je vyjádřena myšlenková reprodukce skutečnosti a objektivní skutečnost sama, to jsou ovšem dvě věci. Jestliže však je v daném systému pojmů a kategorií vyjádřena skutečnost adekvátně, věrně, pak je vše v pořádku.

Je zde však i jiný rozdíl: mezi jevovou formou a vnitřním obsahem, podstatou skutečnosti. Kalivoda hledá správně za vnější formou ideologie kata-

rů její vnitřní podstatu. Jemu nejde o popis této ideologie. A v tomto směru, řečeno s Leninem: „Pohyb poznání k objektu může jít vždy jen dialekticky: odstoupit, abychom jistěji zasáhli...“ – Machovec má na mysli pravděpodobně bezprostřední jevovou podobu katarské ideologie a jakoby upíral Kalivodovi právo analyzovat její vnitřní obsah, její filosofickou podstatu. (Jak jsme již ukázali, nevytýká mu chybnou interpretaci této podstaty, nedokazuje, že Kalivodou použité kategorie vyjadřují podstatu dané ideologie neadekvátně, falešně.)

Machovcova výtka mi připomněla onoho prostáčka, který se před svou smrtí dověděl, že celý život mluvil v próze. – Za prózu označujeme běžně projev miliónů lidí, kteří si to ovšem vůbec neuvědomují. Táži se vážně: intelektualizujeme tím skutečnost?

Náš prostáček se o tom, že mluví v próze, dověděl ke konci svého života. Mnozí se to nedoví nikdy. Ani neolitický rolník se nedozvěděl, že žil a jednal jako naivní realista. Ani slavný filosof Thalés z Milétu se nikdy nedozvěděl, že byl naivním materialistou, nikdy se nedozvěděl, že podal naivně materialistické řešení základní filosofické otázky o poměru hmoty a vědomí. Víme-li to o nich my, tvrdíme-li to o nich, intelektualizujeme tím skutečnost?

Kdybychom měli přijmout Machovcovu výtku intelektualizace jen proto, že Kalivoda vyjadřuje podstatu ideologie lidového kacírství pomocí složitě sítě jemných racionálních pojmů, museli bychom především odmítnout jako hegelovskou intelektualizaci známou Marxovu analýzu zbožní výroby. Zde je totiž intelektualizace, jak říká Machovec, neboli myšlenková reprodukce konkrétní skutečnosti, jak říkají marxisté, dovedena k jistému vrchole. V kladném smyslu ovšem.

Kalivodovu metodu myšlenkové reprodukce obsahu dějinných ideologií nutno podepřít jakožto metodu marxistickou. Otázka může znít pouze následovně: *Odporová Kalivodova myšlenková reprodukce podstaty ideologie lidového kacírství podstatě této ideologie samé? Ano, či ne?*¹

Milan Machovec

Odpověď nutno rozdělit na dvě úplně oddělené části, tak jako i sama diskuse měla dvě podstatné odlišné části; byly to jednak příspěvky odborných historiků-medievalistů, vyznačující se solidností, snahou pomoci věci, proto i kritičností na obě strany.² Ale i z řady ostatních lze aspoň u některých důvodně

1 Příspěvek byl v diskusi předložen jako písemné sdělení.

2 V tomto písemném vyjádření k jednotlivým diskusním příspěvkům vychází M. Machovec z jejich odevzdaných záznamů, jak jsou zde publikovány a také z některých uveřejněných recenzí na knihu R. Kalivody. Nejde tedy pouze o záznam jeho závěrečného vystoupení. Redakce.

doufat, že projevují upřímný zájem o věc; někteří však bohužel neprojevili ani základní předpoklady odpovědnosti a serióznosti, proto je nelze brát vážně. Leda v tom smyslu, že i neodpovědnost, hromadili se, může se stát vážným činitelem.

I

Nejprve však k první skupině, k příspěvkům odborných historiků-medievalistů. Kejřovo a moje stanovisko se v podstatě shodují; oba oceňujeme některé závažné klady Kalivodovy knihy, oba máme i vážné výhrady, zhruba ve všech směrech obdobné.

Zde je ovšem Kejř vyjádřil jen letmo: ale i tak je zřejmé, že jeho kritický odstup od Kalivodovy knihy je značný. Jediná drobná výtka, adresovaná Kejřem na mou adresu, že totiž pojem církve byl ve středověku jednoznačně vztahován na katolickou církev, však není oprávněna: i o sám *pojem* církve byly již ve středověku obrovské spory, při nichž někteří účastníci již tíhli k evangelickému pojetí církve jako mystické „jednoty bratří“ apod. A smysl mé kritické stati je mj. ukázat, že nesmíme dát – jak činí Kalivoda – především na pojmové debaty a programy (podobně to Kalivodovi ne náhodou v recenzi v *Rudém právu* vytkl Josef Macek), ale především na *činy*, způsob jednání. Pokud Kalivoda sleduje převážně jen programy, nevyhrabe se ze začarovaného kruhu textů a slov: teprve až si uvědomí, že např. valdenští právě celým *stylem svého života* připravovali protestantismus, bude moci marxisticky hodnotit i jejich různé programy. Pokud Kalivoda intelektualisticky odtrhuje program od rázu společenského pohybu té které skupiny, nutně směřuje radikalismus reálný a pseudoradikalismus myšlenkový (např. právě valdenský).

Kudrnovi vděčím za to, že jako jediný z diskutujících vzal v úvahu a náročně prostudoval i knihu mou a Markéty Machovcové *Utopie blouznivců a sektářů*, což i vyjádřil recenzemi v tisku. (Viz též *Filosofický časopis*, č. 4.) S jeho připomínkami většinou souhlasím – a jistě by bylo k naší knize možno uplatnit i přísnější kritická měřítká. Nejcennější Kudrnův přínos věci je nepochybně – tam i zde – jeho důraz na velikou pozitivní roli *averroismu* ve středověkém myšlení, v naší knize (podobně i v Kalivodově knize) neanalyzovaného, i když otázku míry averroistických momentů, např. u Eckharta, ponechávám zatím otevřenou. S většinou Kudrnových pokusů na obranu Kalivodovy knihy však nemohu souhlasit, jakkoli Kudrna je nepochybně znalcem věci a jeho hlasu nelze upřít váhu. A v řadě bodů je i jeho „obrana“ svým způsobem cenná, protože Kudrna nejednou mimoděk vlastně odmítá argumenty jiných „obranců“: Kudrna např. jediný správně vidí, že Kalivodův přístup k náboženství není uspokojivý, zatímco méně zasvěcení jej nejednou vyhláší za „vzorný“. Co tedy namítá Kudrna?

Úlohu náboženství si neklade nejen Kalivoda, ale většina dosavadních marxistických historiků. Proč prý tedy to právě u Kalivody vysvětlovat vlivem Troeltschovým? – Ovšem, jen z toho by to neplynulo, ale u Kalivody jsou k tomu právě i různé jiné důvody. Právě Kudrna, náš nejlepší znalec Troeltsche, zajisté až příliš dobře ví, jak je Kalivoda na Troeltschovi závislý i v řadě dalších zdánlivě „originálních“ bodů, např. již v samém důrazu na kategorii „božího zákona“ u Husa aj.

I v našem pojetí náboženství ve středověku jsou prý rozpory: jednou aplikujeme jeho „opiovou roli“, jindy je ukazujeme jako nezbytný předpoklad právě širokých revolučních hnutí. Jak to sloučit? – Tak tomu opravdu bylo, zde vskutku neplatí metafyzické „buď anebo“. *Jisté* spojení s náboženstvím bylo ve středověku nezbytné pro *masovost* hnutí, proto musil zůstat sektářský a „levý“ např. panteismus, ale ovšem hluboce scestná byla jakákoliv *hluboká* náboženská, např. u valdenských. To není nijak rozporné. Kalivodovi s jeho jednostranným kultem *myšlenky* ušlo obojí, proto zkresluje a přeceňuje i „pravé“ i „levé“ sektářské tendence ve středověku.

I katarí prý měli učence. – To je možné. Tím spíše je nepřipustné *směšovat* lidové kacířství s kacířstvím učeným, připisovat lidu výkony části opoziční inteligence. Smísením „lidového“ a „učeného“ kacířství popletl Kalivoda *obojí*. Podobně i případný důkaz averroistického pozadí např. Eckhartova díla nespravedlní Kalivodovo smísení intelektuálního a lidového způsobu mystiky, nýbrž jen zbystří smysl pro Kalivodovu chybnou záměnu dvou zdrojů a dvou forem středověkého mysticko-chiliastického kacířství.

Výtky „*intelektualizace*“ prý dávala i Rankova škola Hegelovi i marxismu? – Ovšem, a dělali to a dělají dodnes i mnozí empirističtí a pozitivističtí historikové a filosofové. Z toho však neplyne, že by mezi marxismem a učením Hegelovým nebyl závažný rozdíl, mj. právě v této otázce, a že by se v řadách dnešních marxistů nemohly vyskytovat nesprávné intelektualizační tendence, a proto i nutnost kritiky těchto tendencí ne z empiristických, ale právě z marxistických pozic.

Celkově lze říci, že i Kudrna si aspoň zčásti uvědomuje některé nedostatky Kalivodovy knihy. Co Kejř řekl výslovně, o tom však Kudrna mlčí: zasloučení si všimnou, o čem Kudrna *nepíše*, co se vůbec nepokouší hájit – a to je jádro všech mých základních výtek.

Jestliže Válka chválí filosofičnost a některé další pozitivní výsledky Kalivodovy knihy, lze i jej za to v podstatě chválit. A v tom se shodujeme. Je vůbec potěšitelné, že někteří mladí historikové již snad začínají překonávat dříve převažující v jádře a filosofické stanovisko naší historiografie. A byly by proto jisté i scestné, pokud snad při tomto úsilí hned ne ve všem vidí správně, tvrdě to vytýkat, zahánět je zpět do zdánlivě „bezpečných“ mělčin empirismu. Když náš *historik* obdivuje filosofičnost Kalivodovy knihy, je to pozoruhod-

né, neboť jestliže vytýkám Kalivodovi „zfilosofičtování“ *dějinné látky*, velmi bych vítal, kdyby jeho kniha pomohla „zfilosofičit“ naši *historickou vědu*. Proto si vážím Válkova úsilí – a celkem vedlejší je, že se nemohu ztotožnit např. s Válkovými úvahami o míře náboženskosti středověkých lidí, jež jsou ostatně zcela irelevantní vůči tomu, oč je spor, zejména že Kalivoda zaměnil reálnou a iluzivní formu středověkého protestu. Podobně Válkovo domnění, že Kalivoda „dokázal“ filosofičnost lidových sekt, jen dokazuje, jak Kalivoda může naši vědu nejen záslužně „zfilosofičtovat“, ale i mást. Celkově však – jak již řečeno – i upřímný zájem všech těchto historiků nutno uvítat.

II

Poněkud jinak je tomu s *druhou*, značně odlišnou skupinou diskusních příspěvků. I k výše uvedeným příspěvkům je možno mít nejednu námitku, ale celkově jsou to hlasy lidí opravdu žijících danými otázkami, hlasy lidí hledajících pravdu o složitých otázkách středověku, tedy hlasy lidí vnitřně zainteresovaných na věci, proto i kritických k jiným hlasům – samozřejmě včetně mého.

Ale druhá část diskuse? I v ní je nepochybně mnoho docela správných myšlenek – zejména tam, kde účastníci jen opakují a shrnují přečtený materiál. Ale sotva lze říci, že celkový ráz diskusních příspěvků byl uspokojivý v jakémkoli ohledu (např. v ohledu vědecké hodnoty, podloženosti, originalnosti), leda snad v tom smyslu, že někteří z diskutujících mimoděk dobře dokumentují – právě svou obranou! –, jak scestné jsou některé Kalivodovy tendence a kam by to vedlo, kdyby včas na ně nebylo upozorněno.

Tato druhá část diskuse je v jistém ohledu něčím ojedinělým. Od dob, kdy se u nás začaly soustavně zpracovávat otázky marxistické filosofie na různých odborných pracovištích, proběhly již desítky různých diskusí a polemik, ale vždy bez výjimky jako záležitost specialistů té které disciplíny, nanejvýše pracovníků dvou disciplín blízce spřízněných a zainteresovaných na jedné otázce, např. logiků a pracovníků dialektického materialismu apod. A mezi pracovníky filosofie pák nastalo členění i podle jednotlivých epoch. Toto rozčlenění – výsledek to pokračující specializovanosti – je samozřejmě svým způsobem nutné, ale nese s sebou i stinné stránky. Což nejsou i některé otázky zásadní, společné, zejména otázky teoretické a metodologické? Až teď tedy náhle diskuse, které se účastní pracovníci nejrůznějšího zaměření. To by zřejmě bylo samo o sobě sympatické, ale ovšem jen potud, pokud se projeví aspoň náznaky, že tu opravdu vzniká nový typ spolupráce. Tomu je možno věřit, pokud diskutující prokážou aspoň minimum dobré vůle *seznámit se s věcí samou*, tj. s různými středověkými materiály, o něž je spor, a pokusí se promítnout na ně své vlastní zkušenosti ze své odborné práce. Ale bohužel o něco

takového zde zatím až na několik drobných výjimek nejde. Z rázu většiny příspěvků je až příliš znát, že diskutujícím zatím ještě nešlo o *pracovní* přístup k otázkám, jež byly nadhozeny, aspoň o sebemenší přínos k řešení těchto otázek, nýbrž o velmi lacinou, příliš je nezatěžující apologetiku knihy. Proto také si bohužel zatím nelze dělat naděje, že by v řadě příspěvků *skutečně* šlo o historickou pravdu o katarech, valdenských, chiliastech, Eckhartovi aj.

V celé této druhé části diskuse je nejdůležitější ne to, co v ní je, ale především, co v ní *chybí*. Toho je třeba si bedlivě všimnout. Chybí tam jednak snaha rozšířit obzor diskuse nějakými novými věcnými dodatky, chybí tam však úplně především to hlavní: *přímá odpověď* na ony zásadní výtky, které jsem v Kalivodově knize učinil. Např. ke *druhé* z oněch tří zásadních výtek (otázka nekritického lpění na liteře středověkých akt) se nevyslovuje ani jeden z diskutujících, ač v jistém ohledu na tom záleží i cokoliv jiného. Ke *třetí* z nich (otázka jednostranného pojetí dějinné role náboženství) se sice vyslovuje několik diskutujících, ale jak! Jeden mluví o mé domnělé závislosti na volnomyšlenkářství, druhý o závislosti na stalinském dogmatismu, třetí o vlivech katolicismu, čtvrtý o vlivech protestantismu. (Zjišťuji, že jsem asi osoba značně komplikovaná!) Deklamují o tom, že naproti tomu Kalivodův přístup k náboženství je „vzorný“, ale o podstatě celé mé námitky, doložené na různých příkladech, že totiž Kalivoda svou jednostrannou metodou směšuje *reálný a iluzivní* („opiový“) protest, mlčí všichni jako ryby. Obejít podstatu výtky a mluvit „kolem“ věci – jaká je to metoda?

Většina Kalivodových apologetů (Kosík, Sviták, Zumr, Strohs) se velmi hlasně dovolává *marxismu, dialektiky, „totality“, Marxovy metody* atd. Ovšem, to se to mluví! Ale jestliže já jsem velmi podrobně ukázal mj. např. to, že metoda šesté kapitoly Engelsovy *Německé selské války* je v naprostém protikladu ke Kalivodovu nehistorickému přístupu k dějinné roli selsko-plebejských idejí, jak na to reagují ti obránci „marxismu“? O šesté kapitole Engelsové opět mlčí všichni jako ryby. To je metoda! Nejednou se zase dovolávají „složitosti“ Kalivodova přístupu, konečně – po Kosíkové knize – opět jednou prý „totalitně“ marxistického, zatímco jinak patrně vycházejí práce jen vulgarizátorské (viz příspěvek např. Svitáka, Zumra), ale když konkrétně ukážete na příkladu, že právě Kalivoda opomíjí některé podstatné složky historicko-materialistické metodologie a dialektiky, co dělají ti obránci? O těch přímých výtkách opět ona „rybí metoda“, ale ovšem poskytnou vám několik hezkých kázání a „složitosti“ marxistické metody. K čemu je taková diskuse? Víte-li, že marxistická metoda je „složitá“, myslíte, že svou věc obhájíte tak *jednoduše*?

A co *první*, nejdůležitější námitka (otázky intelektualizace)? K tomu se ovšem vyslovují mnozí z diskutujících, ale opět jen onou metodou mluvení „kolem“ věci. Ukázal jsem na příkladě, jak Kalivoda vychází ne z třídní pozi-

ce Viklefovy, ale z jeho platonismu – a k *tomu* nikdo ani slovo. Ukázal jsem na příkladě, co vše „hlubokého“ Kalivoda připsal – aniž uvedl doklady – katarům. Každý soudný člověk uzná, že jediná možná forma obrany by byla jít do pramenů, přímo z nich před veřejností Machovcovi dokázat, že ty filosofické hloubky u katarů skutečně jsou. Ale s tím si nikdo nedal ani chlup práce. Snaživý soudruh Javůrek dokonce žádá, abych já dokázal, že to tam *není*. Asi bych měl přetisknout všechny možné prameny, aby se diskutující s jejich vyhledáváním nemusili namáhat...

Musím tedy konstatovat, že se zde sice sešlo několik horlivých Kalivodových obránců, ale na mé tři zásadní námitky ke Kalivodově knize nikdo z nich neodpověděl. Tím by vlastně můj úkol mohl končit: zjišťuji, že *obsah mé kritické stati není ani v jednom bodě vyvrácen*.

III

Jestliže však diskutující mlčí o podstatě mých námitek a mluví o něčem jiném, nechci postupovat podobně: chci odpovědět na to, o čem mluví oni. Začnu od příspěvků jen povrchně nadhozených a postupně přejdu k těm, jejichž autoři projeví aspoň poctivou snahu proniknout k věci a pomoci jí.

Vpravdě podivuhodný je příspěvek Karla Kosíka. Lze věřit, že aspoň prolistoval práce, o něž je spor? Domnívá se snad, že strmým výšinám jeho myšlení však stačí i sebemenší záchytný bod, aby pronesl něco pamětihodného? Teď např. objevil, že zabývat se jednou věcí může zkreslovat skutečnost, že tu jsou i jiné úkoly. A což teprve dále: zde Kosík „objevil“, že tu je i potřeba teoretické analýzy úlohy lidu... Naznačuje dále, že existuje „populistická“ teorie lidu „vůbec“ a pak marxistická teorie, která lid třídně člení. Kosík si ve své velkorysosti vůbec nevšiml, že v daném sporu je právě Kalivodovi dokazováno, že lid nedostatečně diferencuje a idealizuje, což je něco typicky „populistického“. Tím se ovšem Kosíkovy proklamace „dvojího pojetí lidu“ – na obranu Kalivody – stávají opravdu kuriózní.

V tomtéž duchu promluvil, o mnoho víc neřekl, ale ovšem – jako obvykle mnohem zábavněji a otevřeněji tu ukázal, oč některým diskutujícím opravdu jde, Ivan Sviták. Ten již přímo mluví o „narodnickém“ myšlení maloburžoazních demokratů – doplň: typu Machovce, jsi-li sečtější, doplň si podle nářezek i někoho jiného a zaraduj se nad „smělostí“ těchto zásadních kritiků! Ale doplň posléze i více, vždyť podle Svitáka vůbec z celé české poválečné filosofie jedině Kosík a Kalivoda obnovili „vědomí, že žijeme v Evropě“! A jedním dechem napíše Sviták, že pro Kalivodu „neexistuje antagonismus mezi filosofií a lidovostí“. A co to vlastně dělali narodníci? Nebylo to právě něco podobného? Kalivoda samozřejmě nejde tak daleko jako oni, ale přece jen zcela smísí a proplete „lidovou“ a „učenou“ opozici středověku, snaží se tvr-

dit, že v lidu existovaly nejpřevratnější filosofické tendence, idealizuje zvláště katary nesmírně – v rozporu s historickými skutečnostmi i pramenným materiálem. Machovec mu vytkne, že lid idealizuje. A podle Svitáka „narodník“ je Machovec. Komu – kdo četl mou studii o Kalivodově knize i jiné mé práce – chce Sviták namluvit, že mi jde o nějakou „fiktivní čistotu lidového ducha“, o nějaké „romanticky chápané prazdroje národních sil“ apod.? Žádné rádoby hluboké výklady nezachrání Kalivodu tam, kde zkreslil skutečnost, neboť marxismus je – aspoň podle mého mínění – nejdokonalejší metodou právě uchopení skutečnosti, právě pronikání k ní, nikoliv něčím – jak píše Sviták –, co ponechává „jasnou hranici mezi objektivními skutečnostmi a jejich interpretací“. Pomocí správné zásady, že obsah vědomí lidí minulosti musíme uchopit pomocí současných filosofických prostředků, nesmíme přece obhajovat relativistickou svévoli, „transformovat“ ideologii minulosti tak, že jí podkládáme hodnoty, které v ní nebyly. Proti „transformaci“ jsem se nezval, ale proti deformaci!

Dále pak Sviták velebí Kalivodu, že „činí samozřejmostí naprostou znalost literatury“ a na tom prý staví své „filosofické sondy“. Tím se diskuse dostává do fantastických kolejí: pokud jde o hlavní sporné odstavce (středověké sektáře), nezná kompetentní literaturu o nich většina diskutujících vůbec – málokterí (Kejř, Kudrna, Kalivoda, Machovec) je znají z určité části (Kalivoda to v knize otevřeně přiznává), ale Sviták se raduje nad „samozřejmou znalostí literatury“... A na tom prý roste filosofická úroveň a naše „evropanství“... K tomu, aby si člověk něco podobného namlouval, je již opravdu třeba značných iluzí a sebeklamů, tedy něčeho, proti čemu právě lidé typu Svitáka a Kosíka s oblibou bojují a „nesmiřitelně“ to odhalují. Jestliže vám stačí takováto „úroveň“ diskuse a kritiky, jak potom budou různé filosofické koncepce kontrolovatelné? Jak uchráníte marxistickou filosofii před svévolí?

Svitákovy projevy bývají v nejednom ohledu opravdu cenné: mj. v tom, že to, co ti „hegelizující“ kryjí pythickými formulacemi, on naopak – odchovanec přímočarého osvícenského ducha – vyjadřuje velmi prostě a jasně, třeba – k jejich cti zase nutno uznat – oproti nim poněkud zjednodušeně. Ale základní tendence tu opravdu bývá společná: tak se zcela logicky i Sviták, jemuž osobně je typický hegelovský způsob myšlení cizí jako máloco jiného, dostává do řad apoletů „hegelizujících“ tendencí. Tak např. v závěrečné části svého projevu Sviták glorifikuje Kalivodovu knihu – jež ve skutečnosti „škrtila“ úlohu náboženství z dějin – dokonce jako „základní práci pro budoucí marxistickou religionistiku“. I touto částí svého příspěvku Sviták velmi pěkně dokumentuje, jak potřebná byla kritika Kalivodova zanedbání rozboru konkrétní společenské role náboženství. (Podobně i Zumr.) Sviták líčí domněle marxistický (ve skutečnosti relativizující) přístup k náboženství takto: „Jakákoliv přímočará jednoznačnost v hodnocení společenské úlohy

náboženství bez ohledu na místo, čas a formaci je výsledkem téhož osudového (sic!) zkresení marxismu...“ Chce tím říci – viz i jeho další výklady –, že teprve období kultu vytvořilo jakýsi paušalizující, dialektickou zásadu konkrétnosti porušující přístup k náboženství. Není to sice úplně nesprávné, ale vlastní podstata historického vývoje je přesně opačná. Ve skutečnosti právě Marx a Lenin vytvořili jako nedílnou součást marxismu bojovný ateismus a základy vědeckého výkladu dějinné role náboženství včetně naprosto zásadního, nikoliv relativizujícího přístupu k jeho mystifikační podstatě. A Sovětský svaz ve dvacátých letech vedl v podstatě správný, byť některými maloburžoazně-volnomyšlenkářskými projevy tu a tam provázený zápas. Teprve ve třicátých letech (právě obráceně, než to Sviták líčí) byl v souvislosti s upevňováním kultu tento zápas zabrzděn, objevena byla „relativně pokroková“ role křesťanství, zvláště ruského, a i nejrůznější správné soudy klasiků začaly být vykládány nepřesně, často podle zdánlivých potřeb situace tu radikalisticky, tu zase poněkud smířlivecky. Církev z toho dobře dovedly těžit.

A tu je třeba se vším důrazem Svitákovi – a ovšem i Kalivodovi – říci, že marxistická teorie „konkrétnosti pravdy“ neznamená, že snad by marxista nikdy a o ničem nesměl pronášet kategorické soudy. Onen „moment relativity“, který – jak známo – je součástí marxistické dialektiky, neznamená, že by společenská role náboženství nebyla jednoznačná. Marx mluvil kategoricky, beze všech omezení: „Náboženství je povzdech utlačovaného tvora, cit bezcitného světa, duch bezduchých poměrů. Je to opium lidu.“ A často podobně. Svitákem uváděný příklad Marxova kladného hodnocení některých postav a myšlenek řecké mytologie, revolučních prvků v raném křesťanství či v reformaci se vždy bez výjimky vztahují ke světským prvkům, pronikajícím v antagonistickém zápasu s podstatou náboženství, tj. opiovou pacifikací těchto tendencí. Udělat z Marxova obdivu k Prométheovi jako symbolu vzpoury proti bohům závěr, že Marx nebyl „přímočaře jednoznačný“ v hodnocení společenské role náboženství, to již je ovšem sofistika, o které je mi líto vůbec ztráčet slova. Podobně ovšem dělat to z jeho obdivu k Husovi či zuboženému lidu římského impéria, toužícímu po velmi reálné spáse, postulovat nikoliv „jednoznačné“ hodnocení kultu tajemného Spasitele z „onoho světa“. Podle Svitáka měl asi Marx říci: „Náboženství je v určitém čase, v některém místě a v některé společenské formaci opiem lidu.“ Tím by asi přesněji vyjádřil „konkrétnost“ našeho přístupu. Ovšem, kdyby Marx byl relativista, kdyby mu šlo o to, aby se zhroutil materialistický základ vědy, kdyby šlo o smír s náboženstvím. Sviták zde zaměňuje tezi o konkrétnosti pravdy s idealizací role nepravdy, iluze, mýtu, opiátu. Kalivoda by sám nepochybně tak daleko nešel, ale Svitákova „obrana“ dobře ukazuje, kam to spěje, jakmile se rozevře pseudomaterialistický přístup ke skutečnosti.

Paradoxní: podle Svitáka, Zumra a jiných právě kniha, která *nerespektuje* marxistické učení o opiové roli náboženství, o odlišnosti *reálného* a *iluzivního* protestu, má se stát východiskem budoucí marxistické religionistiky. To ovšem leda tehdy, kdyby marxismus ztratil svůj bojovně materialistický základ, stal se záležitostí přijatelnou kautskyánským oportunistům, „moderním“ evangelíkům a relativizujícími „čistým vědcům“. Logika věci je neúprosná: Kosík svého času poplete části filosofických pracovníků efektní a zdánlivě marxistickou teorií „totality“, v níž mu všechny momenty „zrovnooprávní“; Kalivoda arci tak daleko nejde, ten zanedbává jen třídněpolitické interesy a zkresluje rozporné vztahy uvnitř nadstavby samé, takže Zúmr, Houška a jiní jej hájí tak, že co tam *není*, je tam *implicitně*. Ale Sviták jako vždy i zde to vyjádří otevřeně. Ten tu „totalitu“ či „implicitnost“ (Houškovu „nedílnou jednotu“) už vidí takto: „Klasikům byl vlastní přístup k celkovému společenskému vědomí analyzované doby, přístup k celku ideologie, nikoli metodicky neoprávněné a historickému bádání cizí rozdělení ideologického projevu na prvky náboženství, vědy, umění, filosofie.“ Jestliže ovšem se nemá v „totalitě doby“ odhalovat její vnitřní antagonismus, jestliže „totalita“ má krýt zásadní protikladnosti vědeckých a náboženských tendencí, jež prý nelze „rozdělovat“, jde tu ovšem o totéž, co jsem kritizoval u Kalivody, ovšem v podobě už velmi prosté a průhledné. Jestliže Sviták a jiní hodljají chápat marxismus jako příklad takovéto „nerozdělené“ totality, tu ovšem s tímto „marxismem“ nechci mít nic společného. Já ovšem zase rozumím marxismu tak, že právě Marx naučil lidi v té „totalitě“ se *vyznat*, v ní *rozlišovat*, diferencovat, najít vztahy podstatné, odvozené, oddělit momenty progresivní od reakčních. Chválí-li Sviták a jiní Kalivodu pro to, že pojal reformaci takto „totalitně“, chválí ho plným právem – ovšem z pozic hegelizující pseudomarxistické „totality“, ne z pozic marxismu.

Strohsův příspěvek se zcela řadí k oběma právě zmíněným svým ryze apologetickým tónem. Tvrdí např. – aniž cokoliv dokazuje –, že v Kalivodově knize jsou objeveny „protiklady v samé podstatě věci“ apod. Že je v mé studii na konkrétních příkladech ukázáno, že právě toto Kalivoda nedělá, že nerespektuje vnitřní protikladnost např. panteismu aj., to Strohs se vůbec nezajímá. Jestliže o naší knize zároveň uvede, že v ní je z devíti desítn jen „teoreticky nezpracovaný materiál“, pak mu lze jen doporučit, aby si ji přečetl.

Je opravdu pozoruhodné, že lidé, kteří neprokážou ani snahu o nejzákladnější informovanost, nemají přitom dost studu, aby aspoň neudíleli rádooby „objektivně“ a „šlechtně“ znějící rady, co patří a nepatří do vědy... V jediném bodě je Strohsovo vyjádření původní, a proto i zajímavé: v tom ohledu, jak se rozhořčuje, že moje kritika Kalivody je prý psána z pozic jakéhosi „*normativu budoucnosti*“... Možno se ptát, z jakých pozic mají být recenze psány, nemají-li být právě jen apologetikou, tj. laciným srovnáním současnosti

s minulostí. Samozřejmě každý recenzent používá vlastních minulých pracovních zkušeností, ale nechce-li jen diletantský srovnat minulé a současné knihy, má-li recenze mít nějakou hodnotu, musí se snažit vystihnout i tendence právě jen naznačené, otvírat perspektivy, tj. skutečně se snažit o jakýsi „normativ budoucnosti“ – ovšem mimo jiné. Ale škrtnout právě to musí vést k apologetice. A právě marxistická kritika musí tyto perspektivy hledat, jinak není celkem k ničemu. Snadno by bylo možno napsat na Kalivodu chvalo zpěv – např. srovnáním některých jeho cenných výsledků s knihami pozitivistů typu Václava Novotného či Vlastimila Kybala. Ale takovou recenzi bych považoval za lacinou, za projev „vzájemně se podporující obce inteligence“, jaký je podle mého mínění jednou z nejzávažnějších překážek pro pokrok vědy a také pro skutečný, ne iluzivní rozkvet inteligence za socialismu! Kdybych takto recenzoval, čemu bych tím prospěl? Jestliže Strohs a někteří jiní porozuměli XX. sjezdu a odsouzení metod kultu osobnosti tak, že je třeba „zanechat tvrdosti“ a začít psát takové „vítané“, šetrné, samolibost podporující recenze, tu zase já tomu porozuměl tak, že s takovými recenzemi je třeba důsledně přestat. A mimo jiné právě proto, aby nemohly nastávat recidivy neblahých jevů metod kultu osobnosti. Kalivodova kniha má ovšem – napsal jsem to přece důrazně, otevřeně a podrobně – i své závažné klady. Ale jestliže Kalivodovi obránci do omrzení deklamují o těch kladech, naopak výtky odmítají, *neprojevující ochotu se jimi pracně zabývat*, pak už ovšem nejde jen o „spravedlivé“ ocenění i kladů práce (jež si Kalivoda plně zaslouží), pak už se ono vyzvedávání kladů mění v zakrývání nedostatků, podobně i požadavky „šetrné“, ne z „normativu budoucnosti“ vycházející recenze se mění ve způsob brzdění a tlumení náročného teoretického a ideologického zápasu. Jestliže boj proti pozůstatkům metod kultu osobnosti ovšem zůstává i dále jedním z vážných úkolů, je také dobře známo, že jakékoliv snahy brzdit pod heslem „boje proti kultu osobnosti“ sám náročný ideologický a teoretický zápas jsou hluboce scestné a nebezpečné.

Jestliže Strohs požadavek takového recenzování jen proklamuje, přistoupil Josef Zumr hned k činu a zdejší svůj příspěvek rozvedl v dubnu v *Literárních novinách*. Od pouhé novinářské recenze samozřejmě nelze očekávat vyčerpávající rozbor. Tím spíše zarazí, s jakou jednoznačností Zumr Kalivodu (a podobně Kosíka) velebí, a to i skutečné klady, ale především právě ony body, o nichž Zumr dobře ví, že naprosto nejsou – v Kosíkově i Kalivodově případě – naší filosofickou i historickou vědou přijímány jednoznačně. Jaký pak může mít smysl přicházet před širokou čtenářskou obec s tak jednoznačnými soudy? Dělá si snad Zumr iluze, že aspoň zlomeček čtenářů podnítl k trpělivému studiu Kalivodových konstrukcí o domnělé „selsko-plebejské filosofii“? Což si opravdu Zumr neuvědomuje, že se pro určitou část čtenářů, kteří se asi sotva začnou starat o středověký chiliasmus, ale dobře znají

zejména Kosíka ze zcela jiných souvislostí a zápasů, takováto bombastická a ke kritickým hlasům hluchá recenze změní v něco zcela jiného? U určité části čtenářů jistě i v něco podobného jako: ejhle, toť ten „pravý marxismus“, nástroj duchaplných úvah a oslňujících konstrukcí, k ničemu nás nezavazující! Nelze jistě tvrdit, že by toto Zumr vyvolat *chtěl*, ale měl by mít na paměti, že i toto takováto recenze vyvolá. Rozhodně spíše než rozmach žádoucího zájmu o pozitivní hodnoty české filosofické minulosti. Ovšem v dobrém smyslu jen tehdy, budou-li vysvětleny důsledně pravdivě, ne sektářsky, ne s příměsí „levého“ radikalismu, jak tomu bohužel právě u Kosíka a Kalivody pravidelně bývá.

Pak ovšem nabývají docela jiného smyslu i ony jinak docela správné – samy o sobě – jednotlivosti takovéto recenze, a to – jen tak např.: Zumr pečlivě uvede dlouhou a hlubokou myšlenku Marxovu, že vědecký způsob výkladu může na první pohled někdy budít dojem, že jde o apriorní konstrukci; takovýmto „citováním“ je ovšem snadné a velmi pohodlné krýt i skutečné umělé apriorní konstrukce, jaké se právě u Kalivody a Kosíka běžně vyskytují. Nebo zase: Strohs pozvedá moralizátorsky hlas proti používání analogií, ovšem v případě, kdy to slouží k odhalení Kalivodových chyb. Zumr uzavře celou svou recenzi rádooby velkorysou analogií, v níž chce shrnout výsledky Kosíkovy i Kalivodovy knihy v jedno: ti dva prý rekonstruovali „*jakobínskou*“ *tradiaci českých dějin*, jeden v XV., druhý v XIX. století. Samozřejmě jakákoliv analogie v sobě skrývá nepřesnost a může být použita ve vědě jen jako pomocný prostředek, ale ovšem někdy má své dobré místo, zatímco tato Zumrova analogie je nemsynlná jak z hlediska třídně politické pozice analogizovaných směrů, tak z hlediska kulturních, světonázorových a jiných hodnot těmito směry vytvořených. Když už analogie, tak nepochybně selsko-plebejské křídlo může být srovnáno se sansculoty, Húska např. s Babeufem apod., nikoliv s jakobíny. „Jakobinství“ v husitské době je levě měšťanské křídlo, především Želivský, nikoliv Kániš a „adamité“. A jestliže pak Zumr zahrnuje do „jakobínské“ tradice i Karla Sabinu, jehož citát proti Palackého „svědomí“ uvádí, přiznávám se, že já osobně bych právě památku „neúplatného“ Robespiera se Sabinou raději nespojoval – a právě vzhledem k všeobecně známému poněkud volnému „svědomí“ Karla Sabinu... Se zdánlivě poněkud pythickým závěrem Zumrovy recenze, s náhlým „skokem“ do současnosti, totiž s tvrzením, že dějiny filosofie jsou „zrcadlem přítomnosti“, je možno po věcné stránce souhlasit. Jistě záleží i na profilu historika filosofie, jaké postavy z minulosti vyzvedává, především ovšem, jak k nim přistupuje, jak je hodnotí. Domnívá-li se Zumr, že to svědčí pro Kosíka a Kalivodu, to je ovšem jeho věc. Nepochybuji, že Zumrova stať se např. Strohsovi asi líbí lépe než moje, že ji považuje ze „lepší“, spravedlivější. I to je jeho věc. Já osobně považuji Zumrovu recenzi spíš za ukázkou nedostatečné odpovědnosti. Nepochybuji o jeho „dobré vůli“: ale i za ukázkou

zakořeněných manýrů, které celkově škodí postavení socialistické inteligence, ztěžují plnění velikých úkolů, které tu před ní jsou, vrhají ji nazpět do inteligentské klauzury a jejích iluzí a sebeklamů.

Zdeněk Javůrek přinesl vedle běžného arzenálu apologetiky, především planého vychvalování, ještě několik vpravdě originálních maličkostí. Kalivodu prý jistě neuvítají katoličtí tomisté! Jaký je to objev! Škoda, že katolicismus není jediným představitelem zpátečnictví. A což teprve to, když Javůrek tak snaživě vykládá, že ovšem asi katarí nevěděli, jak velikými filosofy jsou, ale Kalivoda to z nich právem udělal! Asi jako prý Thalés nevěděl, že mu budeme jednou říkat „živelný materialista“. Javůrka ovšem ani nenapadne, aby se z pramenů přesvědčil, zda to Kalivoda udělal *opravdu* právem, tj. zda u nich filosofické hodnoty opravdu byly. To je totiž zásadní rozdíl! Vůbec nejen Javůrek, ale i někteří jiní směšují dvě věci: právo zmocnit se minulosti filosofickými prostředky současnosti – to nikomu nelze upřít a neupírám je ani já Kalivodovi – s právem zkreslovat minulost, vkládat do ní, co v ní nebylo. K tomu všichni mlčí. Závěrečná otázka Javůrkova však k tomu dobře směřuje: odpovídá Kalivodova myšlenková reprodukce podstatě ideologie lidového kacírství? Nuže – neodpovídá. Neodpovídá – samozřejmě ne absolutně, je v ní mnoho dobrého, ale neodpovídá skutečnosti právě v některých podstatných aspektech, jejichž zkreslení je pro celkové posouzení rozhodující (a to u valdenských, katarů i táborských chiliastů). Pokud jste ovšem tak snadno uvěřili, aniž jste Kalivodu četli, „pověsti“, jež knihu „předcházela“, dáte se lehko při první četbě oslnit jeho konstrukcemi! (I mně se tak před léty při první četbě jeho rukopisu – jakkoliv v menší míře – stalo.) A jen z Kalivodovy knihy samé, kdybyste ji četli stokrát, ten „dojem“ nepřekonáte, protože – jak jsem již ve své studii ukázal – Kalivoda nepodává tzv. „základní informace“, na nichž lze konstrukce *prověřovat*. Proto, chcete-li být poctiví a ne se oslnit „pověstí“ a „dojmem“, museli byste přejít ke studiu materiálů. Museli byste trpělivě studovat i to, čemu Strohs opovržlivě říká „odpočívadla“, abyste se oprostili od líbivé iluze, že váš milý Kalivoda – jak naznačuje několik diskutujících – je vlastně jakýsi „Marx feudalismu“. Pak byste poznali, že – a to je maličký rozdíl od gigantické práce Marxovy! – Kalivodova „abstrakce“ je ve většině kapitol výsledkem úvah nad značně uzounkým, a nadto ještě velmi často z dokumentů nesprávně pochopeným, subjektivisticky modernizovaným materiálem! Brát vám tuto iluzi je ovšem – jak Javůrek právem, jakkoliv s nepěkným posměchem říká – úkol „nevědčný“, ale to se nedá nic dělat. Kdyby si každý bral jen „vděčné“ úkoly, kam bychom to přivedli?

Ostatní příspěvky jsou zpracovány mnohem solidněji, nejsou neseny duchem laciné apologetiky, nýbrž ukazují snahu pomoci věci. Jejich autorům nejde jen o maximální chválu *knihy*, ale o víc, také – a některým především – o *věc*, o hlubší poznání dějinné pravdy a o prohloubení metod filosofické prá-

ce. I když i jejich autoři – z docela pochopitelných důvodů – podléhají dosud některým iluzím o Kalivodově knize, neurážejí a neurážejí se, nýbrž klidně přemýšlejí a snaží se věcně formulovat své námitky, připomínky či dotazy. A přitom si i uvědomují potřebu kritiky Kalivodovy knihy. Zde se setkáme i s námitkami proti Kalivodovi. A lze doufat, že tito soudruzi mohou v další diskusi přinést leccos cenného i k boji proti „hegelizujícím“ tendencím i jiným nedostatkům – nepochybně i proti nedostatkům v mých vlastních pracích a názorech. Snahy těchto soudruhů si vážím, jakkoliv zatím dosud ani s nimi nemohu většinou souhlasit.

Tak lze jistě chápat a respektovat snahu Ireny Dubské o precizní formulaci pojmu „hegelismu“ i jistě vítat její procítěnou snahu, aby někomu nebylo ublíženo, aby Kalivoda byl zhodnocen co nejvíce spravedlivě. Ale pokud jde o první úsilí, míjí se cílem, neboť ani tehdy Zelenému ani nyní mně vůbec nešlo o skutečný „hegelismus“, ale právě jen o „hegelizující“ tendence. A už Zelený tehdy – podle mého mínění v podstatě správně – ukazoval mnohem více rysů těchto tendencí, zdaleka ne pouze to, o čem píše Dubská a čeho opravdu – v tom má Dubská plnou pravdu – u Kalivody není. Pojem „hegelizující“ je právě jen pomocný, nepřesný. Ale i kdyby se prokázalo, že ty chybné tendence nemají se skutečným Hegelem vůbec nic společného, jen proto ovšem nebudou ty tendence ani za mák správnější. A ony závěrečné výzvy k spravedlnosti a šetrnosti? Podepiš je všechny, nezapomene-li se na to, že v dané souvislosti neméně a možná více vhodné by bylo ty výzvy obrátit, oproti Dubské zdůraznit, že právě buržoazní profesori mohli mít „šetrný“ poměr k práci jiných vzhledem k svému individualismu. A i jinou výzvu Dubské přesně obrátit: „Neměli bychom se znovu dopouštět chyby, že po několika letech budeme musit sebekriticky doznat: na nové jsme poukázali, ale chyby jsme podcenili...“

Zvlášť sympaticky působí příspěvek Karla Káry především proto, že jako jeden z mála tu diskusi opravdu vítá, tj. nevychází z předpokladu Kalivodovy neomylnosti, za druhé i pro vzácné v této řadě diskutujících přiznání vlastní nekompetentnosti ve většině nadhozených otázek. Přesto však i on formuluje dalekosáhlé tvrzení, že Kalivodova metoda je obdobná metodě Marxova *Kapitálu*. Když se však necítí povolán k prověření faktů, komu uvěřil, že Kalivodova metoda je obdobná Marxově? Metodě, jejíž jednou z nejzávažnějších předností je to, že odpovídá skutečnosti? I já jsem se snažil ukázat, že Kalivoda v nejednom ohledu využil marxistického metody hlouběji, než je u nás ve společenských vědách běžné. Ale protože dané problémy a otázky jsou mi známy, bylo mou povinností upozornit, že Kalivodova metoda neodpovídá plně skutečnosti, že ji místy zkresluje.

Že bych prý i samému Marxovi mohl vytknout, že v *Kapitálu* líčí vývoj ekonomiky odtržené od třídních bojů? To bych ovšem „mohl“, ale leda, kdy-

bych měl vypočítávat různé *klady* Marxovy metody: klasické dílo Marxovo je totiž právě *Kapitál*, a ne *Buržoazní ideologie*. Relativní abstrakce od konkrétního průběhu třídních bojů je v *Kapitálu* nutná pro cestu *od jevů k podstatě*, k postižení ekonomické zákonitosti. V Kalivodově druhé až čtvrté kapitole totéž už naprosto není „totéž“, neboť tu jde o *myšlenkové procesy*, u nichž škrtat bezprostřední třídní interesy znamená jít *od podstaty k jevu*, přenášet dialektiku do oblasti „čirých idejí“ čili opět od Marxe zpět k Hegelovi, k dialektice idealistické. To právě, že Kalivoda v podstatných částech abstrahuje od konkrétních třídních, politických a jiných podmíněností filosofických idejí, že zanedbává „třídní interesy“ aj., vede k tomu, že jen *zdanlivě* líčí vývoj husitského myšlení pravdivě, ve skutečnosti však jej konstruuje podle jen velmi rámcových potřeb vývoje ekonomiky, a proto místy velebí i scestné tendence, naopak nevidí a ze svých pozic vůbec ani nemůže docenit i *správné* myšlenkové tendence, pokud právě *myšlenka* sloužila společenské potřebě velmi okamžité a reálně dosažitelné (např. ve vývoji měšťanského husitismu či ve vytváření jednoty kolem Žižky).

Za nejcennější z té „filosofické řady“ Kalivodových obránců považují příspěvky Eriky Kadlecové a Dragoslava Slejšky, a to jednak pro poměrnou solidnost jejich zpracování, vzdálenou lehkomyšlné „velkorysosti“ a fráziím, především pak proto, že právě jejich poctivá snaha mimoděk – proti vůli autorů – názorně dokumentuje nebezpečí jedné z nejzávažnějších složek Kalivodovy pracovní metody.

Soudružka Kadlecová totiž – v rámci mnoha správných faktů i nových cených postřehů (např. o „přitažlivé“ síle selsko-plebejského Tábora pro Žižku aj.) celkem jasně vyjadřuje Kalivodovu chybnou tendenci o domnělé „neexistenci“ levého radikalismu v minulosti. Nejde tu samozřejmě o termín „levá úchylka“, jehož ostatně používáme pro současnost zpravidla v uvozkách, tj. jako pouhý pomocný pojem. Jde o *věc*, tj. o myšlenkový radikalismus, překračující možnosti objektivní dějinné situace, proto schopný objektivně i nahrávat reakci. Kadlecová z mnoha správných předpokladů např. o tom, že v průběhu revoluce musí většinu úkolů vykonat pro měšťanstvo selsko-plebejská opozice, vyvozuje posléze nehorázný závěr, že „neuskutečnitelnost jejich snů nepoškozovala revoluci“. To je totiž pravda potud, pokud selsko-plebejské masy jdou *po boku* měšťanské opozice proti feudálům. Ale to naprosto není pravda, jakmile během dalšího vývoje revolučních událostí dochází k štěpení uvnitř protifeudální fronty a jakmile se jistě křídlo selsko-plebejské opozice obrací *i proti* měšťanské opozici. Konkrétně: v období vrcholného vzepětí selsko-plebejského tábora bylo pokrokové vše, co udržovalo jednotu všech bojujících sil, zatímco důsledná propagace např. panteistických tendencí – a o to je spor s Kalivodou! – tu jednotu již postupně rozkládala, nebyla pokroková. Tak to líčí Engels, tak i Macek, to však – dobře si uvědomuje Kadlecová – Kali-

voda neuznává. Konkrétní průběh událostí ukazuje, že *i v rámci selsko-plebejské opozice byl vnitřní boj* o to, zda udržet jednotu či zda formulovat své specifické požadavky i za cenu rozpadu jednotné protifeudální fronty. Pokrokově jednali ti, když pochopili nereálnost panteistických důsledků a postupně se od nich začali distancovat. To byla velká většina příslušníků selsko-plebejské opozice. Ale nejde jen o husitství. Podobné tendence, tj. názory o neexistenci „levého radikalismu“ v předsocialistických revolucích, by samozřejmě platily i pro jiná hnutí a jiné země. Dostali bychom se až k úplně fantastickým závěrům: znamenalo by to absurdní tezi, že v minulosti existoval úplný paralelismus mezi objektivní společenskou dialektikou a dialektikou lidského myšlení, vyvraždění adamité by byli pro blaho revoluce užitečnější než živí bojovníci Žižkovi. Také náboženské iluze by ztratily svou škodlivost, pokud „neuskutečnitelnost nepoškozuje“. Střízlivý rozum, smysl pro realitu a kompromis, zájem o reálné blaho milovaných bytostí by byly kategorie, které by mohly být oceněny až v socialistické revoluci, kdežto v minulosti by byly „reakční“ oproti čiré fantastice. Byly takové dějiny? Samozřejmě, že nikoli. Smysl pro realitu nevznikl až se vznikem marxismu. Dějiny jsou už od Themistokla a Aristida přes Husa a Žižku až k Robespierrovi a Napoleonovi nejen dějinami oslnivých programů, dějinami myšlenkového radikalismu, ale i dějinami bojů o reálný – jakkoliv méně efektní – pokrok podle možnosti reálné situace. Tak Kadlecová mimoděk ukazuje dobře, kam by tyto tendence ke kultu myšlenky bez zřetele k jejímu konkrétně historickému dopadu vedly. Marx ani Engels nikdy nebyli tak pošetilí, aby ztotožnili utopismus s pokrokovostí, k němuž jasně Kalivoda směřuje. Zákony dialektiky nezačaly platit teprve jejich objevem; myšlení bylo vždy jen relativně adekvátním odrazem objektivní reality, ne nějakým svěbytným činitelem „vedle“ reality, nějakým rovnomocným partnerem objektivního společenského dějinného pohybu. Proto také vždy existovalo něco jako „levá úchylka“, tj. myšlenkové předbíhání objektivních možností (mimo jiné charakteristické rysy), a nutně nastávaly situace, kdy „levý radikalismus“ hrál objektivně „pravou“ úlohu, tj. nahrával reakci. Vždy existoval myšlenkový boj lidí nejen o „čistotu snu“, ale i o přiblížení k realitě. Proto v těch dějinných chvílích, kdy šlo na Táboře o to, kdo s koho, měli pravdu ti představitelé selsko-plebejských mas, např. Koranda, Ambrož z Hradce aj., kteří se rozhodli neprosazovat specifické snahy chudiny, ale jít s Žižkou za jakýmsi „minimálním“, ale reálným programem, ne ti, kteří se odhodlali odejít na Nežárku žít si „po svém“ – v době, kdy země byla ohrožena Zikmundem.

Rovněž Slejška říká mnoho správného – zejména pokud reprodukuje obsah Kalivodovy první kapitoly, ale podobně jako Kadlecová dospívá k teorii „nezhřešitelnosti levou úchylkou“: pokouší se argumentovat tak, že – když akce selsko-plebejských mas neměly objektivní předpoklad k úspěchu, právě

proto plnily úkol protifeudální revoluce tím lépe, čím samostatněji vystupovaly. To je ovšem případ čirého spekulování o dějinách, ignorujícího jejich konkrétní průběh. S kategoriemi „masy“, „úkoly“, „programy“ apod. se dá pěkně spekulovat, ale jakmile si nepoložím otázku, proti komu určité konkrétní vystoupení směřuje, všechno se to stává jen bezcennou konstrukcí. Jakmile se chiliastická fráze dostala do izolace a do konfliktu i s měšťanskou opozicí, byl s její pokrokovostí konec, protože tu se již „levý“ program obracel proti potřebám objektivního společenského pokroku, tím spíše proto, pokud na programu dne byla obrana země proti zahraniční intervenci Zikmundových vojsk.

* * *

Závěrem nutno konstatovat, že diskuse sice přinesla ne jeden zajímavý postřeh, ale zatím vcelku téměř nic nového k tomu, oč by především mělo jít: o prohloubení metod práce v dějinách filosofie a ve filosofii vůbec. A přece nutno rozlišovat. Větší část účastníků diskuse projevuje vážnou ochotu o věci diskutovat a nestaví se do pozice čistě apologetické. Ale způsob, kterým se vyslovují např. Kosík, Sviták, Strohs a Zumr, zčásti i někteří jiní, je pro mne jen potvrzením toho, jak je kritika tzv. „hegelizujících“ tendencí v naší filosofii dosud důležitá. O ni mně sice v první chvíli nešlo: jsou lidé, kteří sotva asi pochopí, že prvním podnětem k mému vystoupení bylo „rozhořčení“, jak Kalivoda zkreslil např. katary, valdenské, chiliasty aj. Pak jsem se ovšem musil ptát po příčinách této deformace, které samozřejmě nebylo možno hledat ve středověku. Pokud jde o nutný dnes zápas proti různým „hegelizujícím“ tendencím, je samozřejmé, že kniha o středověku není právě ideálním podkladem pro rozšíření a prohloubení tohoto zápasu. Tím se mohou stát např. diskuse o některých nesprávných tendencích v tzv. „filosofické antropologii“, jak na to správně ukázal Arnošt Kolman (v květnu v *Tvorbě*), a o obdobných s tím úzce spjatých projevech. Diskuse o metodě dějin středověké filosofie samozřejmě v tomto ohledu může hrát úlohu jen zcela okrajovou již pro neznámost nebo nepatrnou známost látky. Je samozřejmě dosti těžké přesvědčit, že to, co je takřka *neznámo*, je špatně *pojato*. Diskusi o „hegelizujících“ tendencích bude nutno přenést do současnosti, v diskusi o středověkých problémech pokračovat v kruhu odborných pracovníků.

Ale ať tam, ať zde, v každém případě půjde o to, aby naše marxistická filosofie měla odvahu být důsledně sama sebou, tj. být i důsledně *filosofickou*, i důsledně *marxistickou*. Kalivoda vykonal v obojím ohledu – jak jsem ukázal – kus cenné práce. Jestliže však jsem cítil povinnost vznést v obojím ohledu i různé vážné námitky a výstrahy, protože podle mého mínění v určitém ohledu oba vnitřní nedílně spjaté úkoly zase mimoděk ohrožuje, mohl bych

teď po této diskusi říci s Husem, že bych „očekával větší poctivost v tomto sboru“. Očekával bych, že ti, kteří velmi nedávno uznali za vhodné povznést prapor přísně „vědeckého“, náročného, neúprosně kritického pojetí filosofické práce, projeví – ne-li už žádoucí pracovní přístup k věci, aspoň snahu o solidní informovanost a o diskusi k jádru výtek. A s tím jsem se právě u nich nesetkal. V čem je však tedy vlastní příčina toho, že Kosík, Kalivoda, Zumr a Sviták věnují např. tolik energie vzájemnému vychvalování? Je to opravdu snad nějaká avantgarda toho pravého, nezkomoleného marxismu? Kdyby nic jiného, už tyto způsoby svědčí, že nikoliv. Přesto chci však zdůraznit jediné, že jako mezi námi nesmí mít nikdo patent na cejchovanou neomylnost, tak ani – v rámci těch, kdož se poctivě snaží navazovat na dědictví Karla Marxe, nikdo ani na patentované úchylnářství či sektářství jednou provždy.

V tom smyslu proto také lépe mluvit o „*hegelizujících*“ tendencích mezi marxisty než o „*hegelizujících marxistech*“ jako nějaké uzavřené skupině. „Hegelizující“ tendence netvoří u nás – aspoň doposud – opravdu žádnou „školu“. Tak např. jestliže Kosík v určitých svých projevech přecházel již k odmítnutí určující role ekonomiky, u Kalivody o nic takového opravdu – v tom má Dubska pravdu – nejde. Naopak zase zanedbání třídně politických interesů je u Kalivody mnohem výraznější. Protože se však tyto tendence – jak je samozřejmé – neztvárňují mimo vědomí lidí, ale mají i určité nositele, tu zase nejde o „školu“, ale nacházejí jen jakési volné sdružení individualit, jejichž společným znakem – jak aspoň mně se to jeví – je nejspíše ještě jakési částečně instinktivní, částečně uvědomělé *tíhnutí k roztržce teorie a praxe*, k té či oné formě izolace teorie, vždy i k metafyzickému nadcenění dějinné role *myšlenky*. Taková je – samozřejmě svým osobitým způsobem – i Kalivodova kniha *Husitská ideologie*. Nadcenění *myšlenky* je ovšem blíže marxismu než nemyslivost: a je v něm svérázná síla, jež ne náhodou může působit jako magnetickou přitažlivostí na ty, kdož se vyprošťují z mělčin nemyslivého dogmatismu.

Ale je v ní i veliké nebezpečí. A ne náhodou marxismus jako největší *myšlenkový* výtvar dějin stává se často v dějinách předmětem zcela upřímných sympatií ctitelů *myšlenky* a podkladem snah jej napodobit. Ale neuvědomí-li si tito lidé, že největší zásluha Marxe není ve vytvoření té strhující *myšlenky*, ale v tom, že naučil *myšlenku* vyjít z narcisovské zamilovanosti do sebe sama a cílevědomě sloužit společenské *realitě*, je-li zkratka marxismus představován jako kult *myšlenky*, s železnou logikou tíhne k tomu, přestat být sám sebou, přestat plnit své základní služebné poslání *realitě* oslňovat se i leccím jiným – dnes nejčastěji Hegelem a existencialisty, ale ovšem třeba i Husserlem, třeba i buržoazními „marxisty“ typu Troeltsche, třeba i Lukácsem. A tak, i při veškeré subjektivní oddanosti marxismu, takový kult *myšlenky* tíhne s železnou logikou i k tomu, ve společenském smyslu se dialekticky zvracet

ve svůj opak – samozřejmě mnohem složitěji, než se to v husitské době přihodilo tomu „čistě filosoficky“ tak skvělému panteismu. Proto však také ne náhodou právě ti ctitelé dialektiky v celé její „totalitě“ od sebe přímo jako přízrak odhánějí právě představu dialektického zvratu společenské funkce ideje *proti* realitě, jíž původně sloužila. Dokud si sami neuvědomí tuto zákonitost a její nebezpečí, neosvobodí se od ní.

Dějiny filosofie mohou dnes vykonat mnoho práce pro *obnovení velikosti a hloubky filosofické myšlenky v rámci marxismu*, jež byla v období kultu vážně narušena. Ale pracovníci dějin filosofie tak nemohou učinit jen jednostranným vyzvedáváním a velebením filosofických hodnot minulosti, jak činí Kalivoda např. s chiliastickým panteismem, ale také kritickým vážením vztahu těch hodnot ke společenské *realitě*, kritickým zkoumáním různých zvratů ve funkci *dopadu* té které filosofické myšlenky do konkrétních společenských zápasů. Bez toho nemůže být rozvíjena skutečně *marxistická* dialektika.