



**6 0
L E T
F I L O
S O F I
C K É H O
Č A S O
P I S U**

Filosofický ústav Akademie věd České republiky

FILOSOFICKÝ ÚSTAV AV ČR



INSTITUTE OF PHILOSOPHY

Vydává © Filosofický časopis a © FILOSOFIA, 2013
Filosofický ústav
Akademie věd České republiky, v.v.i.
Praha

60 let Filosofického časopisu

Mimořádné číslo Filosofického časopisu
Praha 2020

Všechna práva vyhrazena

Editoři:

Petr Dvořák, Ladislav Kvasz, Petr Urban, Josef Velek, Josef Zmr

Obálka © Jan Dobeš, Designiq

© Filosofický časopis, mimořádné číslo 2013/1

© FILOSOFIA - ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ, 2013

ISSN 0015-1831

ISBN 978-80-7007-387-2 (tištěná kniha)

ISBN 978-80-7007-604-0 (elektronická kniha)

DOI 10.47376/filosofia.2013.1

Obsah

P. Dvořák	Šedesát let Filosofického časopisu	7
J. Mervart	Filosofický časopis mezi stalinismem a normalizací	9
1. část		
J. Zumr	Zápas o svobodné bádání	35
*		
L. Tondl	O možnostech typizace a kauzální analýzy společenského jednání	43
K. Kosík	Třídy a reálná struktura společnosti	79
M. Machovec	K zápasu o náročnější metodologický přístup k středověké myšlenkové látce	97
Kolektiv autorů	Diskuse o metodologických otázkách zpracování středověké myšlenkové látky	127
R. Kalivoda	K Machovcovu „Zápasu o náročnější metodologický přístup k středověké myšlenkové látce“	175
2. část		
J. Zumr	Teoretické základy Hostinského estetiky; (Úvodní poznámka: I. Landa)	219
P. Materna	Pojem struktury z hlediska formální logiky; (Úvodní poznámka: P. Dvořák)	237
M. Průcha	„Cogito“ a první filosofie v marxismu; (Úvodní poznámka: I. Landa)	243
I. Dubský	Domov a bezdomoví; (Úvodní poznámka: J. Velek)	259
I. Sviták	Surrealistický obraz člověka; (Úvodní poznámka: J. Mervart)	281
V. Effenberger	Proměny znakových funkcí v umělecké tvorbě; (Úvodní poznámka: J. Zumr)	293
R. Kalivoda	O struktuře a strukturalismu; (Úvodní poznámka: J. Zumr)	305
J. Patočka	Co je existence?; (Úvodní poznámka: I. Chvatík)	313
L. Hejdlánek	Svět řeči a řeč světa; (Úvodní poznámka: M. Šimsa)	339
S. Sousedík	Pojem poznání ve středověké filosofii; (Úvodní poznámka: P. Dvořák)	349
M. Sobotka	Pojetí substance a pohybu v Descartově a Aristotelově filosofii; (Úvodní poznámka: J. Kuneš a I. Landa)	363
M. Mráz	Pojem „oikía“ v klasické řecké filosofii; (Úvodní poznámka: A. Havlíček)	381

Šedesát let Filosofického časopisu

Filosofický časopis vychází již šedesát let. Po dobu dvou generací byl odrazem ideologického monopolu, skromnějších pokusů o nespoutané myšlení i příchodu svobodných poměrů. Rozhodli jsme se proto v těsné spolupráci Redakčního kruhu a Redakční rady Filosofického časopisu připravit publikaci, která by byla jakýmsi ohlédnutím za uplynulými léty. Předkládáme v ní to, co stojí za připomenutí, byť samozřejmě jde jen o výběr z řady příspěvků, které do roku 1989, tedy za necelých čtyřicet let, ve Filosofickém časopise vyšly. Vede nás k tomu několik důvodů: starší čísla časopisu nemusejí být již dobře dostupná; některé články jsou zajímavým svědectvím tehdejšího společenského kontextu; jiné zase vykazují trvalou hodnotu navzdory době, v níž vznikly. Publikace je rozdělena do dvou částí. V první části předkládáme čtenářům články, které – třebaže vznikaly v rámci dominantního marxistického paradigmatu – jsou buďto zajímavým dokladem dobových poměrů, diskusí a tlaků, anebo až dodnes vykazují jistou hodnotu. Ve druhé části vybíráme příspěvky k filosofii a jejím dějinám, které jsou dokladem toho, že i v době, která nepřála svobodnému a tvůrčímu myšlení, u nás vznikaly hodnotné filosofické práce. Zsvěcený úvod Jana Mervarta přibližuje prvních čtyřicet let Filosofického časopisu očima mladé generace. Pevně doufáme, že dalších šedesát let bude společensky méně bouřlivých, o to však filosoficky produktivnějších.

Petr Dvořák

Filosofický časopis mezi stalinismem a normalizací¹

Jan Mervart —

Filosofický ústav AV ČR, v.v.i., Praha

Historii Filosofického časopisu v letech 1953-1989 lze interpretovat několika způsoby. Mnozí ji budou číst jako příběh nesvobody se zastávkou v šedesátých letech a osvobozujícím prolomením na konci let osmdesátých. Jiní na tehdejší ročníky Filosofického časopisu budou uplatňovat dnešní vědecké standardy a budou se pozastavovat nad absurditou tehdejších kritérií vědeckosti. Ať již by východiskem této studie byla první nebo druhá varianta, neměly by dle mého soudu následující řádky přílišný význam: proměnných by bylo málo a výsledek znám příliš dopředu. Žádný autor historické studie se nemůže vyhnout hodnotícím soudům, ty se mnohdy do jeho textu nepřímou dostávají již prostřednictvím zvolených témat. Studie o proměnách Filosofického časopisu v daném období je nicméně pokusem o zaujetí pokud možno neutrálního badatelského postoje, který si klade nárok toto periodikum zasadit do širších společenských a politických souvislostí i chodu akademického a vědeckého života. Připomíná tak nejen texty, jež mají „přetrvávající hodnotu“, ale i ty, jejichž tematika i dikce jsou příznačné pro tehdejší historické situace a jejich atmosféru. Nejedná se zároveň o studii, jež by se Filosofickým časopisem zabývala výhradně jako dějinami jistého typu filosofické instituce. Jejím cílem není podat vyčerpávající rozbor jednotlivých oblastí a témat v časopise rozebíraných, ale objasnit základní trendy periodika, po- tažmo filosofie, v proměnách poválečného Československa. Pohybuje se tedy na pomezí dějin vědy, stejně jako ideologie státního socialismu a jeho československé historie.

Jestliže obecně pro filosofii, podobně jako pro historiografii, platilo v éře komunistického panství úzké sepětí s politikou, Filosofický časopis představoval jeden z nečistších příkladů tohoto paradigmatu. Tento vztah přirozeně procházel mnohými proměnami, stejně jako nezanedbatelným vývojem procházela oficiální stranická ideologie. Studie se proto Filosofickému časopisu

1 Stat' prošla standardním recenzním řízením Filosofického časopisu; pozn. red.

věnuje především na pozadí tří rozdílných fází vývoje poválečné filosofie, které úzce souvisejí s politicko-společenskými změnami. Nejprve se zaměřuje na první polovinu padesátých let, následně poukazuje na revize původní stalinské ortodoxie a nakonec se zabývá normalizační „konsolidací“. Volba této periodizace není náhodná, neboť Filosofický časopis měl ve všech třech fázích zcela jiný charakter, personální obsazení i autorský okruh. Po celou dobu však věrně odrážel atmosféru své přítomnosti a v jeho dějinách se nezrcadlí pouze vývoj filosofie, ale i proměny komunistického panství.

Po druhé světové válce byly z tradičních filosofických časopisů obnoveny *Česká mysl* a *Filosofická revue*. Oba však zanikly bezprostředně po politických proměnách roku 1948. Na počátku padesátých let byl v souladu s konstituováním nových společensko-ekonomických pořádků i celkovou atmosférou budovatelského nadšení ustanoven časopis *Sovětská věda – filosofie* (vycházel v letech 1951-1955), jehož základní motivací bylo šíření sovětských vědeckých poznatků v československém prostředí. Vznik Filosofického časopisu vyvolala absence ryze filosoficky zaměřeného periodika, stejně jako restrukturalizace československého vysokého školství a vědeckého výzkumu. Jeho počátky byly lemovány jednak založením Československé akademie věd a jeho Kabinetem pro filosofii, jednak aktuálními politickými událostmi. První číslo Filosofického časopisu vyšlo 15. dubna 1953, tedy jen několik týdnů od smrti J. V. Stalina a K. Gottwalda a pouhých několik měsíců od procesu s Rudolfem Slánským.

Pro první polovinu padesátých let byla příznačná snaha vymezit filosofii jako vědeckou disciplínu postavenou na marxisticko-leninských základech, která bude přetrhávat pouta s „buržoazním způsobem myšlení“ a současně bude navazovat na „pokrokové tradice“ českých dějin; obojí samozřejmě za podmínky stálého kontaktu se sovětskou vědou.² Jestliže první znamenalo závazné pravidlo pro vymezení jakékoliv vědy, druhé bylo odvozeno od pojetí české historie a kultury Zdeňka Nejedlého. Filosofie a Filosofický časopis měly v tomto ohledu splňovat objevitelskou úlohu a odkrývat návaznost nového režimu na jeho minulost,³ zároveň v tomto pojetí nemohlo jít o „plané

2 Na tomto místě nevystačíme s rokem 1948 jako s jednoznačným mezníkem. Volání po těchto principech bylo nedílnou součástí poválečné atmosféry třetí republiky; je ovšem pravda, že teprve po nastolení komunistického režimu se staly tyto normy závazné. K tématu marxismu-leninismu v letech 1945-1948 viz Křest'an, J., Nejedlého projev „Slovo o české filosofii“ v historickém kontextu. In: Zilyská, B. – Svobodný, P. (eds.), *Věda v Československu v letech 1945-1953*. Praha, Karolinum, s. 307-319. Informační přehled poskytuje též Karel Mácha, jehož interpretace je však značně zatížena jeho osobní účastí na utváření poválečné české filosofie. Srv. Mácha, K., *Glaube und Vernunft. Die Böhmische Philosophie in geschichtlicher Übersicht*. Teil IV/1 1945-1952. Brno, Moravská zemská knihovna 1996, s. 59-87.

3 „Tím jasnější nám bude zákonitost dějinného vítězství marxismu-leninismu,“ pravilo se v redakčním úvodníku prvního čísla Filosofického časopisu (Na cestu „Filosofickému časopisu“). Fi-

spekulování odtrženého od mas“, ale o poskytnutí teoretického nástroje pro revoluční přeměnu lidského individua a společnosti. Ne nadarmo tak všechna čísla Filosofického časopisu v letech 1953-1989 otevírala Marxova pověstná 11. teze o Feuerbachovi: „Filosofové svět jen různé vykládali: jde však o to jej změnit.“ Filosofický časopis nebyl určen pouze odborné, ale především také stranické a širší veřejnosti, současně měl vést boj proti „přežitkům měšťáckého myšlení“ a proti „nepřátelským ideologiím“ na úrovni „sociáldemokraticismu“, „kosmopolitismu“, „sionismu“, „klerikalismu“, „buržoaznímu nacionalismu“ atd.

Sepectí Filosofického časopisu se stalinským politicko-vědeckým diskurzem dokládá nejen otištění nekrologů na oba zemřelé státníky (včetně smutečních fotografií), ale i celá řada statí zabývajících se přímo Stalinem či stalinskou vědou.⁴ Jednu z nejvíce rezonujících kampaní této éry přitom představovala kampaň proti „kultu masarykovského demokraticismu a humanity“. Paradoxní bylo, že její kulminace v letech 1953/1954 souvisela s upadajícím vlivem Z. Nejedlého, jemuž první číslo Filosofického časopisu věnovalo jakožto „zakladateli“ ČSAV mimořádnou pozornost.⁵ Na stránkách Filosofického časopisu se do boje proti „masarykismu“ zapojili tehdejší příslušníci mladé radikálně laděné generace Karel Kosík s Dragoslavem Slejškou v článkách o sociálních kořenech a domnělém humanismu masarykismu.⁶ Jakkoliv byla tato kampaň původně vedena především z řad historické obce, zmíněné texty ve Filosofickém časopise patřily mezi neostřejší vůbec a odrážely nejen radikalitu mladé stranické inteligence, ale nepřímou i poměr této generace k nestorovi české marxistické levice Zdeňku Nejedlému a jeho konzervativnímu výkladu českých dějin a kultury.⁷

filosofický časopis, 1, 1953, č. 1, s. 10). V tomto duchu Nejedlý v návaznosti na Masaryka odkazoval především na Husa, Chelčického, Komenského, Dobrovského, Bolzana, A. Smetanu, Borovského, Palackého, Sabinu, Nerudu a další.

- 4 Viz Soustrastný telegram Československé akademie věd Akademii věd SSSR k úmrtí předsedy Rady ministrů SSSR generalissima Stalina. *Filosofický časopis*, 1, 1953, č. 1, s. 1; Soustrastný telegram prezidia Akademie věd SSSR Československé akademii věd k úmrtí prezidenta Československé republiky Klementa Gottwalda. Tamtéž. Ze studií například viz Tondl, L., Problém vědeckých teorií ve světle Stalinových ekonomických statí. Tamtéž, s. 12-29; Ruml, V., Otázka společenských zákonitostí ve světle Stalinovy práce „Ekonomické problémy socialismu v SSSR“. Tamtéž, s. 29-36; Volek, J., Význam posledních prací J. V. Stalina pro některé základní otázky teorie umění. *Filosofický časopis*, 2, 1954, č. 3, s. 240-258.
- 5 Novák, M., Zdeněk Nejedlý a teorie umění. *Filosofický časopis*, 1, 1953, č. 1, s. 66-81; Machovec, M., Revoluční humanismus Zd. Nejedlého. Tamtéž, s. 81-88; Popelová, J., Zdeněk Nejedlý – mistr dialektické metody. Tamtéž, s. 44-65.
- 6 Viz Kosík, K., O sociálních kořenech a filosofické podstatě masarykismu. *Filosofický časopis*, 2, 1954, č. 3, s. 196-214; Slejška, D., „Masarykovská lžihumanita“ – ideologický nástroj buržoasní reakce. Tamtéž, 215-229.
- 7 Srv. například Král, V., *O Masarykově a Benešově kontrarevoluční protisovětské politice*. Praha, SNPL 1953; Pachta, J., *Pravda o T. G. Masarykovi*. Praha, Orbis 1953; Nečásek, F. – Pachta, J.

Marxisticko-leninská filosofie byla podle sovětského vzoru založena především na studiu dialektického materialismu (obecných ontologických, společenských a vědeckých zákonitostí) a historického materialismu (dialektickém vývoji ekonomických a společenských struktur v čase).⁸ K dalším preferovaným oblastem patřila estetika (zejména v duchu obhajoby socialistického realismu), dějiny filosofie a především studium její „pokrokové“ československé tradice. V prvních letech vydávání Filosofického časopisu tak převažovaly články věnující se povaze lidovědemokratického režimu a přechodu od kapitalismu k socialismu, otázky oblasti zájmu historického materialismu, vymezení se vůči strukturalistické tradici, studie týkající se J. Husa, J. A. Komenského, českých obrozenců a radikálních demokratů revoluce 1848.

Spojení s politikou se v této éře ovšem neprojevovalo pouze „sovětskostí“ témat a přímými odkazy na klasiky marxismu-leninismu. Tehdejší, ergo stalinské chápání vědeckosti bylo přímo úměrné stranickosti, tedy korespondenci filosofie s hlavními „dobovými požadavky“. Filosofie neměla a nemohla být autonomní disciplínou, ale bojovným nástrojem měnícím společenskou realitu; ostatně v dobovém diskurzu se hovořilo o „filosofické frontě“, která byla jedním z pilířů „fronty ideologické“. Podle Stalina totiž vztah mezi základnou a nadstavbou nebyl určován pouze jednosměrným pohybem ve smyslu mechanického vlivu materiálních společenských podmínek na společenské ideje, teorie a politické instituce. Jejich vznik byl podle něj sice určován základnou (společensko-ekonomickými vztahy), avšak zá-

(Pokrač. pozn. č. 7) (eds.), *Dokumenty o protisovětských piklech československé reakce: z archivního materiálu o kontrarevoluční činnosti Masaryka a Beneše v letech 1917-1924*. Praha, SNPL 1954. Na téma stranické historiografie a kampaně proti masarykismu viz Sommer, V., *Historiografie jako součást politiky. Zakladatelské období stranického dějepisectví v Československu (1950-1955) a jeho kořeny*. In: *Vědní koncepce KSČ a její institucionalizace po roce 1948*. Praha, ÚSD 2010, s. 142-144. K průběhu kampaně viz též pasáž věnovanou likvidaci Ústavu T. G. Masaryka v letech 1952-1954. In: Zumr, J., *Dějiny Ústavu T. G. Masaryka*. Praha, ÚTGM 2012, s. 22-29. Autor také připomíná důležitou skutečnost při hodnocení stranické recepce T. G. Masaryka, a sice, že ještě roku 1950 bylo jeho výročí oficiálně připomínáno. Tamtéž, s. 21-22. Ohledně generačního střetu mezi Nejedlým a nastupujícími teoretiky marx-leninismu viz Kopeček, M., *Czech Intellectuals and the National Road to Socialism*, rukopis studie (25 s.). Na toto téma též Šámal, P., „Česká otázka“ ve světle stalinismu: Karel Kosík a koncept levicového radikalismu. *Soudobé dějiny*, 12, 2005, č. 12, s. 58-59.

8 Principy dialektického a historického materialismu odvozené z díla Marxe a Engelse byly vykládány v různých tradicích několika generacemi marxistických teoretiků. V éře stalinismu však za kanonický text platila Stalinova pasáž O dialektickém a historickém materialismu ze září 1938 publikovaná nejprve v *Otázkách leninismu* (Stalin, J. V., *Voprosy leninizma*. Leningrad, Gosudarstvennoe izdatelstvo političeskoj literatury 1939, s. 535-563) a v *Istorija veesojuznoj kommunističeskoj partii (bolševiků)*. Moskva, Pravda 1938, s. 99-127 (česky poprvé: *Dějiny všesvazové komunistické strany (bolševiků). Stručný výklad*. Moskva, Nakladatelství cizojazyčné literatury 1939), následně vyšlo jako samostatná brožurka: Stalin, J. V., *O dialektičeskom i istoričeskom materializme*. Moskva, Politizdat při CK VKP(b) 1940 (česky poprvé: Stalin, J. V., *O dialektickém a historickém materialismu*. Moskva, Vydavatelství cizojazyčné literatury 1945).

roven měl zpětně působit na změnu základny ve smyslu likvidace starého a budování nového režimu. Teorie „je s to uvést do pohybu široké masy lidu, je schopna je mobilizovat a organizovat z nich velkou armádu proletářské strany, odhodlanou rozbít reakční síly a prorazit cestu progresivním silám společnosti“,⁹ stává se akcelerátorem společenského vývoje.

Filosofie měla být jedním ze zdrojů, o něž se měla jako o objektivní zákonitost („Strana proletariátu se tedy musí ve své praktické činnosti řídit nikoli nějakými náhodnými pohnutkami, nýbrž zákony vývoje společnosti, praktickými závěry z těchto zákonů“¹⁰) politika komunistické strany opírat, zároveň to však byla právě strana, která oficiálními usneseními určovala „aktuální požadavky doby“. Usnesení ze sjezdů KSČ, KSSS a politická prohlášení vědeckých institucí či konferenční rezoluce, jež se na stránkách Filosofického časopisu v padesátých letech hojně objevovaly,¹¹ tedy nepředstavovaly pouze nutnou podmínku, ale samotnou podstatu vědeckosti. Jakkoliv je podobné vymezení z dnešního pohledu těžko pochopitelné, politický až propagandistický charakter stalinské filosofie nebyl chápán negativně, ale jako „spojení vědy a praktické činnosti, spojení teorie a praxe...“¹²

Destalinizace proto nejprve neprobíhala ani tak na úrovni tematické změny, ale nutně musela začít postupnou emancipací filosofie od politiky, od

9 Stalin, J. V., O dialektickém a historickém materialismu. Citováno dle *Dějiny všesvazové komunistické strany (bolševiků). Stručný výklad*, c.d., s. 113. Na specifčnost tohoto pojetí inspirovaného Plechanovem poukazuje Van Ree, E., Stalin as a Marxist Philosopher. *Studies in East European Thought*, 52, 2000, 4, s. 282-287.

10 Stalin, J. V., O dialektickém a historickém materialismu. Citováno dle *Dějiny všesvazové komunistické strany (bolševiků). Stručný výklad*, c.d., s. 111.

11 Viz například Resoluce stalinské diskuse v Liblích. *Filosofický časopis*, 1, 1953, č. 3-4, s. 291-292; Cvekl, J., Otázky vědy a kultury na IXX. sjezdu KSSS. Tamtéž, s. 37-44. O dogmatismu a rozvoji tvůrčí filosofické práce. *Filosofický časopis*, 2, 1954, č. 1, s. 1-13; Slovo sjezdu. *Filosofický časopis*, 2, 1954, č. 3, s. 185-196; Tenzer, O., Konference o úloze lidových mas při budování socialismu v ČSR a při plnění úkolů X. sjezdu KSČ. *Filosofický časopis*, 3, 1955, č. 3, s. 301-306; s. Holý, K., Konference o vědeckém komunismu. *Filosofický časopis*, 4, 1956, č. 6, s. 961-972.

12 Tamtéž. V tomto duchu také pozdní Stalinovu práci ocenil L. Tondl a V. Ruml. Přiznačný je zejména Tondlův závěr: „Stalinova charakteristika poznání vědeckých zákonů je nesmírně významná pro všechny oblasti vědy. Věda a vědeckí pracovníci nemohou být lhostejní k životu kolem sebe. Má-li věda plnit svoje skutečné humanitní poslání, nesmí být oddělena a izolována od zájmů nejpokrokovější třídy ve společnosti. (...) Zároveň také, bude-li naše cesta k socialismu opřena stále více o nové a bohatší vědecké znalosti všech oblastí, bude tím jistější, rychlejší a správnější. Skutečnost, že tato cesta sama je objektivním, nutným zákonem vývoje společnosti, musí v nás všech posilovat jistotu našeho přesvědčení, inspirovat všechny poctivé lidi našeho národa k ještě většímu úsilí a vlévat do srdcí všech čínorodý optimismus“⁴. Viz Tondl, L., Problém vědeckých teorií ve světle Stalinových ekonomických statí. *Filosofický časopis*, 1, 1953, č. 1, s. 28-29. V oblasti historiografie tuto tematiku přelomově zpracoval Sommer, V., *Angažované dějepiscectví. Straničká historiografie mezi stalinismem a reformním komunismem (1950–1970)*. Praha, Lidové noviny 2012, s. 56-152. Podobně zpracoval Michal Voříšek sociologii. Viz Voříšek, M., *The Reform Generation. 1960s Czechoslovak sociology from a comparative perspective*. Praha, Kalich 2012, s. 95-126.

dělováním „vědeckosti“ a „stranickosti“.¹³ Byť jisté projevy odklonu od původního pojetí filosofie je možno vysledovat již před rokem 1956,¹⁴ hlavním katalyzátorem destalinizace se v tomto ohledu stalo Chruščovovo odhalení „kultu osobnosti“ na XX. sjezdu KSSS. Na rozdíl od Polska či Maďarska panovala ovšem v Československu zcela odlišná politická atmosféra. Vládnoucí garnitura A. Novotného nehodlala připustit širší diskusi o „kultu osobnosti“, která by ve svém důsledku, podobně jako v sousedních zemích, mohla ohrozit stabilitu režimu. Jakékoliv pokusy, jež volaly po svolání mimořádného sjezdu KSČ či po otevřené debatě,¹⁵ byly striktně odmítnuty. Krizi identity velké části stranického členstva a s ní spojené přehodnocování základních marxisticko-leninských dogmat však nebylo možné zadržet.

Obzvláštní deziluzi prožívali příslušníci stranické inteligence, kteří se ještě nedávno aktivně podíleli na budování režimu. Právě z jejich řad vycházely nejrazantnější a zároveň postupně se množící hlasy volající po jisté revizi stávajícího systému. Tento proces probíhal napříč intelektuální i kulturní sférou, a byť se v této době ještě příliš neprojevoval ve veřejném prostoru, začínal zaplavovat stranické schůze mnohých akademických, univerzitních a kulturních pracovišť.¹⁶ Právě na této úrovni docházelo k artikulaci celé řady závažných otázek a politických požadavků. Spolu s tím se z původního poslání vymaňovaly i jednotlivé vědecké disciplíny.

Filosofie, oprošťující se od pevného sepětí se stranickou politikou, brzy začala představovat jednu z neaktivnějších společenskovědních oblastí, v níž k revizi stalinismu docházelo.¹⁷ Nesmíme se však nechat zmást samotným Filosofickým časopisem, jehož stránky o něčem podobném v těchto letech

13 Příkladem za všechny budíž dlouhodobý zájem K. Kosíka o dějiny českého radikálního myšlení v 19. století, která oproti původnímu pojetí z přelomu čtyřicátých a padesátých let (studie publikované ve *Filosofickém časopise* či *Tvorbě*) doznala značných změn. Viz Kosík, K., *Česká radikální demokracie. Příspěvek k dějinám názorových sporů v české společnosti 19. století*. Praha, SNPL 1958. Neznamená to ovšem, že by intelektuálové, kteří ještě nedávno plédovali za stalinisté vymezení vědy a mnohdy ho neváhali poměrně ostře prosazovat, nyní zcela upustili od jakékoliv politické angažovanosti. Naopak, stále zůstávali politicky angažovanými marxistickými intelektuály. Pokud však již dříve měli pochybnosti o tom, že pojetí filosofie jako „politického prostředku“ napomáhajícího revoluční společenské přeměně „na čele s komunistickou stranou“ není zcela dostačující, XX. sjezd KSSS je v tomto názoru definitivně utvrdil.

14 Tato problematika by zasluhovala samostatnou studii, avšak značnou sebereflexi filosofů, „insiderů“ naznačují materiály vypracované pro vnitřní potřeby Kabinetu pro filosofii ČSAV. Viz například *Poznámky k situaci na filosofické frontě* (23. 1. 1955); *O současném stavu a úkolech práce oddělení dialektického materialismu* (1955); *Stav a úkoly historického materialismu v kabinetu filosofie* (1955), vše osobní archiv J. Zumra.

15 Zajímavým způsobem líčí tehdejší diskuse a jejich reglementaci na Vysoké škole stranické Miloš Hájek. Viz Hájek, M., *Paměť české levice*. Praha, ÚSD 2011, s. 161-170.

16 Viz tamtéž; srv. Zápis z diskuse k výsledkům XX. sjezdu KSSS na členské schůzi ZO KSČ Kabinetu pro filosofii, 19. 3. 1956 – osobní archiv J. Zumra.

17 Srv. Kopeček, M., *Hledání ztraceného smyslu revoluce. Zrod a počátky marxistického revizionismu ve střední Evropě 1953–1960*. Praha, Argo 2009, zejména s. 293-348.

příliš nevypovídají. Periodikum podobného charakteru (stejně jako například *Československý časopis historický*), bylo totiž pod permanentním tlakem na dodržování oficiální stranické linie. Ideologické orgány ÚV KSČ jednoduše nemohly připustit, aby se „vývěsní štít“ československé filosofie nějakým výrazným způsobem odlišil od stávající ideologie. Zatímco se tedy poměry ve Filosofickém ústavu ČSAV začínaly proměňovat směrem k větší pluralitě i odbornosti,¹⁸ ke změnám běžné redakční politiky Filosofického časopisu docházelo se značným zpožděním. Dílem to bylo zapříčiněno dohledem „shora“, dílem však limity, které si před sebe kladla sama redakční rada.¹⁹ Většina jejích členů totiž v této době rozhodně nepatřila k těm, kteří by se nějakým způsobem chtěli podílet na změně stalinského diskurzu anebo se dostávat do konfliktu s nadřazenými stranickými orgány.

Jednou z mála statí, která se explicitně na stránkách Filosofického časopisu vyjádřila k problematice „kultu osobnosti“ a jež se věnovala i širším společenským okolnostem stalinské éry, byl článek Milana Machovce.²⁰ Přestože se jednalo o poměrně opatrný text upozorňující na skutečnost, že boj proti „kultu“ musí být veden jen a výhradně komunistickou stranou (tedy dle jednotné oficiální linie) a nikoliv od stranické politiky oddělenými „intelektuálními výpady“, jeho autor upozornil na celou řadu příznačných atributů stalinismu a stalinské vědy. V souvislosti s ideologií „kultu osobnosti“ hovořil o „falešném vědomí“, stěžoval si na nahrazování odbornosti i vlastního úsudku citáty z klasiků marxismu-leninismu a na společenské vědy apologetizující aktuální společenský stav. Kritice příznačně podrobil též „vulgární“ pojetí teorie a praxe: „Rovněž ono spojení praktické politické moci s theoretickou činností nenachází obdoby.“²¹

Vzhledem k charakteru periodika ovšem zůstal Machovcův příspěvek na stránkách Filosofického časopisu osamocen. Atmosféru československé destalinizace „v mezích zákona“ sice odráželo ještě několik dalších příspěvků,²² největší debatou o vztahu filosofie a politiky nicméně zůstala diskuse započatá o rok dříve na stránkách *Literárních novin*. Její průběh a hlavní

18 Ivan Sviták ve svých vzpomínkách tuto skutečnost připisuje několika okolnostem: jednak řediteli Filosofického ústavu Ladislavu Riegrovi, jednak svému působení v pozici vědeckého sekretáře ústavu a jednak jistou privilegovaností postavení akademických pracovníků a možností kontaktu se zahraniční literaturou i vědeckou obcí. Viz Sviták, I., *Devět životů. Konkrétní dialektika*. Praha, SAKKO 1992, s. 106-114.

19 Od roku 1956 pracovala pod vedením Vladimíra Rumla ve složení: Josef Beneš, Miloš Kaláb, Milan Machovec, Ladislav Rieger, Radovan Richta, Dragoslav Slejška, Ladislav Tondl, Otakar Zich, Pavel Kovály (výkonný redaktor).

20 Machovec, M., O kultu osobnosti. *Filosofický časopis*, 5, 1957, č. 4, s. 570-605.

21 Tamtéž, s. 582.

22 Za zmínku stojí minimálně Dubský, I., Přinos G. Lukáce k marxistickým dějinám filosofie. *Filosofický časopis*, 4, 1956, č. 6, s. 811-842; Kalivoda, R., Od nadstavby k dialektice a od dialektiky k nadstavbě. *Filosofický časopis*, 4, 1956, č. 2, s. 239-255.

argumenty jsou dostatečně zrekonstruovány v odborné literatuře.²³ Za připomenutí ovšem stojí, že to byli pracovníci Filosofického ústavu (především Ivan Sviták, Karel Kosík, Robert Kalivoda a Irena Dubská), kteří plédovali za to, aby se filosofie – chce-li se stát vědou – vydělila ze sféry praxe, tedy stranické politiky. Součástí této debaty byly též články K. Kosíka a Josefa Zumra, jež se ve stejné době vyjadřovaly ke zdrojům marxistického myšlení. V duchu předchozího šlo o otevření marxismu směrem do minulosti (konkrétně o znovuoživení vlivu G. W. F. Hegela) a zároveň s tím i o vytvoření prostoru pro recepci soudobých filosofických směrů: existencialismu, fenomenologie či novopozitivizmu.²⁴

První i druhé, včetně původního úsilí o upravení vztahu filosofie a politiky, však narazilo na nekompromisní odpor stranických ideologů. V návaznosti na některé uveřejněné i neuveřejněné texty a na bouřlivá jednání organizací KSČ při společenskovědních pracovištích rozhodl v březnu 1957 sekretariát ÚV KSČ o vytvoření komise mající za úkol zhodnotit vývoj a stav československé filosofie. Finální kritická zpráva byla k projednání politbyra ÚV KSČ předložena o dva roky později,²⁵ mezitím se však již naplno rozjela kampaň proti revizionismu; neboli proti nesprávným výkladům XX. sjezdu KSSS, které ve vyrovnávání se s „dogmatismem“ dávaly přednost „odtrženému akademismu“, „odtrhovaly marxismus od společenské praxe“, čímž objektivně napomáhaly „západní reakci“. Červnové zasedání ÚV KSČ roku 1957 za hlavní úkol nevytyčilo překonávání stalinismu, ale naopak boj proti revizionismu. Tuto politiku následně potvrdilo listopadové prohlášení vzešlé z moskevské schůzky dvanácti komunistických a dělnických stran a podobné byly i závěry XI. sjezdu KSČ z června 1958. Na mezinárodní úrovni k hlavním terčům kampaně mezi jinými patřili Henri Lefebvre, György Lukács a jugoslávský revizionismus,²⁶ v československém prostředí zejména I. Sviták, K. Kosík a L. Tondl (poslední jmenovaný byl obviněn z příklonu k „pozitivismu“).

23 Kopeček, M., *Hledání ztraceného smyslu revoluce. Zrod a počátky marxistického revizionismu ve střední Evropě 1953–1960*. Praha, Argo 2009, zejména s. 304–314.

24 Tamtéž, s. 314–322. Živá byla též diskuse o historickém materialismu, která se do jisté míry profilovala se zmíněnými tématy. Na toto téma viz Růžička, J., Formování historického materialismu. Několik poznámek k debatě o historickém materialismu ve filosofickém časopise v druhé polovině 50. a začátkem 60. let. In: Storchová, L. – Horský, J. (a kol.), *Paralely, průsečíky, mimoběžky. Teorie, koncepty a pojmy v české a světové historiografii 20. století*. Praha, albis international 2009, s. 95–121.

25 Viz Národní archiv v Praze, f. KSČ-ÚV 1945-1989, 02/2 (politické byro ÚV KSČ 1954-1962, sv. 211, arch. j. 287, b. 10: *Zpráva o současné situaci ve filosofii* (projednáno 24. března 1959).

26 Jugoslávská delegace odmítla podepsat zmíněné prohlášení dvanácti komunistických a dělnických stran v listopadu 1957, v níž byl revizionismus interpretován jako hlavní hrozba, v dubnu byla potom publikována první verze programu jugoslávských komunistů, načež moskevské vedení neváhalo Bělehrad označit za centrum revizionistické konspirace – Griffith, W. E., *The Decline and Fall of Revisionism in Eastern Europe*. In: Labeledz, L. (ed.), *Revisionism. Essays on the*

Detailní rozbor kampaně a jejích důsledků by překračoval rozměr této studie,²⁷ Filosofický časopis v ní nicméně sehrál svoji roli. Redakce zde publikováním textů Jindřicha Zeleného a autorské dvojice Vladimír Ruml – Jindřich Srovnal poskytla prostor pro tažení proti K. Kosíkovi a L. Tondlovi. Jednalo se o články, jež sice reagovaly na předchozí Kosíkovu i Tondlovu studii otištěnou ve Filosofickém časopise,²⁸ o původní politické motivaci jejich autorů ve smyslu strážení oficiální ideologie však nemohlo být pochyb. Jak Zelený, tak Ruml se Srovnalem překročili hranice běžné polemiky a Kosíka s Tondlem spojili s širšími revizionistickými jevy, přičemž společným jmenovatelem obou statí byla snaha o kompletní diskreditaci Kosíkovy i Tondlovy odborné práce.²⁹ Srovnatelným způsobem, byť nuancovanějšími argumenty, zaútočil též Zdeněk Mlynář na stat' Jindřicha Fibicha, jež reagovala na byrokratické deformace socialistického systému.³⁰ V kampaňovitém duchu se současně nesl text L. Hrzala s názvem *Jednotně proti soudobému revisionismu*.

O postavení Filosofického časopisu, ale i o vnitřních proměnách československého socialistického panství, v těchto letech dostatečně vypovídá dvojí kritika snášející se na jeho adresu. První se paradoxně snesla ze strany nejvyšších orgánů ÚV KSČ, druhá vyšla o něco později z nitra Filosofického ústavu. Ve *Zprávě o současné situaci ve filosofii* z března 1959 bylo konstatováno, že Filosofický časopis (podobně jako stranický teoretický časopis *Nová mysl*) „neplní dosud polemicky bojovnou úlohu ve filosofii“ a že by měl v tomto ohledu sehrávat podstatně aktivnější úlohu. Zajištění větší operativnosti časopisu mělo podle ideologů ÚV KSČ přinést prolomení jeho izolovanosti

History of Marxist Ideas. London, George Allen and Unwin LTD 1962, s. 228-229. Nová roztržka s Jugoslávií se potom táhla do počátku šedesátých let a v Československu se vedle této kampaně měla projevit i připravovaným politickým procesem s tzv. jugoslávskou skupinou Klementa Lukeše. Vedle Albánie a Bulharska rozhodně Československo patřilo mezi neaktivnější podporovatele celé antirevizionistické kampaně.

- 27 Shrnutí této kampaně a její konkrétní důsledky viz Kopeček, M., *Hledání ztraceného smyslu revoluce. Zrod a počátky marxistického revizionismu ve střední Evropě 1953–1960*. Praha, Argo 2009, zejména s. 293-303.
- 28 Kosík, K., Třídy a reálná struktura společnosti. *Filosofický časopis*, 6, 1958, č. 5, s. 721-733; Zelený, J., O pseudomaterialistické tendenci v naší filosofii. *Filosofický časopis*, 7, 1959, č. 5, s. 643-677; Tondl, L., O možnostech typizace a kauzální analýzy společenského jednání. *Filosofický časopis*, 5, 1957, č. 4, s. 529-555; Ruml, V. – Srovnal, J., Nové problémy marxistické filosofie. *Filosofický časopis*, 7, 1959, č. 3, s. 299-321.
- 29 Kampaně se též přenesla na Filosofickou fakultu UK, kde došlo k veřejné kritice obou „provinilců“. Na základě vlastních zápisků tehdejší atmosféru těchto schůzí věrně rekonstruuje Tretera, I., *Vzpomínky na Bohumila Hrabala a na život vůbec*. Praha–Litomyšl, Paseka 2011, s. 154-167.
- 30 Fibich, Z., K problému byrokratismu. *Filosofický časopis*, 7, 1959, č. 1, s. 27-59; reakce Mlynář, Z., Byrokratismus a „metodologické instrumenty“ J. Fibicha. *Filosofický časopis*, 7, 1959, č. 4, s. 522-552. Diskusi o byrokratismu včetně dalších příspěvků do ní rekonstruuje Kopeček, M., *Hledání ztraceného smyslu revoluce. Zrod a počátky marxistického revizionismu ve střední Evropě 1953-1960*, c.d., s. 332-337.

omezující se na autorský okruh Filosofického ústavu, rozšíření redakční rady a organizační podřízení VII. sekci ČSAV.³¹ Jakkoli tedy sám časopis nepředstavoval periodikum, v němž by výrazněji docházelo k revidování oficiální ideologie a politiky, stranické orgány z něj chtěly vytvořit účinný nástroj pro potírání jakýchkoliv odstředivých tendencí. Ostatně zanedlouho byla rekonstruována redakční rada (od 6. čísla 1959), v níž byli Ivan Dubský, Dragoslav Slejška (ten měl být členství v radě zbaven na základě nesouhlasu s uveřejněním útočných článků V. Rumla – J. Srovnala a J. Zeleného³²) a Ladislav Tondl nahrazeni Janem Beránkem, Ladislavem Hrzalem, Erikou Kadlecovou a Vladimírem Mlíkovským (pouze E. Kadlecová byla zaměstnankyní Filosofického ústavu).³³ Od čtvrtého čísla roku 1961 zároveň časopis změnil vydavatele z FÚ ČSAV na VII. sekci ČSAV a po vnitřní reorganizaci akademie téhož roku spadl pod Kolegium pro filosofii.

Obnovená redakční rada uveřejnila ve druhém čísle roku 1960 rozsáhlé programové prohlášení časopisu, v němž se přihlašovala k dosavadní kampani proti revizionismu a nutnosti dalšího boje proti němu („Svoboda vědecké diskuse nemůže nerespektovat hranice mezi vědou a nevědeckými názory“³⁴). Zároveň (sebe)kriticky hodnotila nedůsledné vystoupení Filosofického časopisu proti revizionistickým tendencím a vymezila poslání filosofie ve staronovém pojetí jednoty vědy a praxe: „Spojení filosofie s politikou neznamená degradaci filosofie na ‚služku politiky‘ (...) Má objektivní charakter...“³⁵ Normativní díkce celého prohlášení vůbec připomínala podobné texty, jež se o deset let později staly závazné. Po XX. sjezdu KSSS již nemohly odkazovat na Stalina, odvolávaly se tak na Lenina, avšak plédovaly v podstatě za stejné vymezení vědeckosti jako na začátku padesátých let. Výrazná změna však spočívala v hodnocení současné situace: zatímco o deset let dříve měla být filosofie bojovná („objektivní pravda“ byla realizována politikou KSČ v duchu zostřování třídního boje), v podmínkách přelomu padesátých a šedesátých let šlo již o „dokončení výstavby socialismu“ (11. července 1960 byla schválena Ústava Československé socialistické republiky). Filosofie tak měla vyjadřovat potřeby nové éry, což s sebou neslo jednak hodnocení současného stavu společnosti a dbaní na ideovou jednotu, jednak také rozvíjení otázek přírodních věd a v neposled-

31 Národní archiv v Praze, f. KSČ-ÚV 1945-1989, 02/2 (politické byro ÚV KSČ 1954-1962), sv. 211, arch. j. 287, b. 11.

32 Viz dokument vypracovaný ZO KSČ Filosofického ústavu roku 1962 s názvem O nedostatcích v práci Filosofického časopisu (1959-1962), osobní archiv J. Zumra (stejný dokument s přílohami též Národní archiv v Praze, f. Ivan Sviták, kr. 60).

33 Od roku 1959 přibyl též nový ředitel Filosofického ústavu Arnošt Kolman, který se na několik let vrátil do Československa z Moskvy a který paradoxně jako bývalý stalinský propagandista a dogmatik přispěl na Filosofickém ústavu k vytvoření poměrně liberální atmosféry.

34 Red., Za další rozvoj naší marxistické filosofie. *Filosofický časopis*, 8, 1960, č. 2, s. 156.

35 Tamtéž, s. 154.

ní řadě „vědecko-technické revoluce“. Ostatně expertní skupiny této fáze vlády A. Novotného, stejně jako později za normalizace, na vědecko-technický pokrok³⁶ v nemalé míře sázely.

V naznačeném duchu se také neslo zaměření Filosofického časopisu, který publikoval řadu statí o leninismu³⁷ a otiskoval občasně výpady proti revizionismu,³⁸ vedle jiných se zde ale také objevovaly studie o vztahu marxismu-leninismu k přírodním vědám, kybernetice a o vývoji techniky a společnosti.³⁹ Redakce Filosofického časopisu současně přísně hlídala, aby na stránky časopisu nepronikla žádná z „revizionistických úchylek“. Za jistý symbolický zlom je možno v tomto ohledu považovat publikování diskuse o knize R. Kalivody *Husitská ideologie* v pátém čísle Filosofického časopisu roku 1962. Jednalo se o reakci Kalivodových kolegů na nevybíravě ideologickou recenzi M. Machovce.⁴⁰ Tato událost lemovala závěr protirevizionistické kampaně, která sice zcela neutichla, avšak v průběhu následující dekády již nikdy nedosahovala obdobné intenzity. Zároveň předznamenávala léta, kdy na stránky

-
- 36 Konceptu „vědecko-technické revoluce“ dalo Novotného vedení KSČ zelenou na přelomu 50. a 60. let; pod vlivem teorie industriálních společností se opíral o rozvoj vědy a techniky jakožto určujících faktorů v budování socialistické společnosti.
- 37 Roku 1960 se jednalo o studie k 90letému výročí Leninova narození – viz například Mácha, K. – Mlíkovský, V., Živý Lenin. *Filosofický časopis*, 8, 1960, č. 3, s. 305-317; Mlynář, Z., Leniny myšlenky o překonání parlamentarismu a naše historické zkušenosti. *Filosofický časopis*, 8, 1960, č. 6, s. 843-863. Dále pak šlo o mezinárodní souvislosti: Formánek, M., Některé aktuální problémy současného mezinárodního komunistického a dělnického hnutí. *Filosofický časopis*, 9, 1961, č. 5, s. 673-696; Srovnal, J., Metodologický význam marxisticko-leninského určeného charakteru epochy. *Filosofický časopis*, 10, 1962, č. 1, s. 1-14.
- 38 Bělková, M., Proti revizionistickému pojetí třídního boje v přechodném období. *Filosofický časopis*, 9, 1961, č. 1, s. 21-44; Gedő, A., Revizionistický kult živelnosti a zákony socialistické výstavby. *Filosofický časopis*, 9, 1961, č. 5, s. 724-748.
- 39 Srv. například Burcev, P., O zpomalení procesů v kosmických raketách. *Filosofický časopis*, 8, 1960, č. 1, s. 64-67; Kamarýt, J., Význam teorie otevřeného systému v současné biologii. *Filosofický časopis*, 9, 1961, č. 4, s. 550-573; Kolman, A., O zákonitostech vývoje přírodních věd. *Filosofický časopis*, 8, 1960, č. 3, s. 318-326; týž, Na obranu Kybernetiky. *Filosofický časopis*, 8, 1960, č. 4, s. 515-529; Málek, I., Co je mičurinské zaměření biologie. *Filosofický časopis*, 8, 1960, č. 6, s. 877-898; Menert, E., Další výzkum rozvoje vyšší nervové činnosti. *Filosofický časopis*, 8, 1960, č. 1, s. 68-73; Mleziva, M., K teorii konečných automatů. *Filosofický časopis*, 8, 1960, č. 3, s. 342-367; Samek, A., Krize mechanického materialismu v biologii. *Filosofický časopis*, 8, 1960, č. 5, s. 683-702; Pachner, J., Teorie relativity a dialektický materialismu. *Filosofický časopis*, 8, 1960, č. 6, s. 925-939; týž, Některé otázky moderní kosmogonie. *Filosofický časopis*, 10, 1962, č. 6, s. 900-918; Zeman, J., Filosofické problémy kybernetiky. *Filosofický časopis*, 9, 1961, č. 3, s. 416-420. Již v této době nechyběly ani sociologické studie věnující se kritice „buržoazní sociologie“ nebo vývoji socialistické společnosti. Stejně jako později publikovala v *Sociologickém časopise* (založen 1965, vycházel od ledna 1966) řada filosofů, bylo v této době možno na stránkách Filosofického časopisu číst budoucí autory *Sociologického časopisu* (M. Jodl, E. Kadlecová, autorská dvojice Tlustý – Klofáč, P. Machonin). K tomuto tématu srv. Voříšek, M., *The Reform Generation. 1960s Czechoslovak sociology from a comparative perspective*, c.d., s. 127-184.
- 40 Jak Machovcova recenze, tak zmíněná diskuse jsou s příslušnými odkazy otištěny v tomto čísle na s. 115-144 a na s. 145-192.

Filosofického časopisu pronikaly (navzdory přetrvávajícímu konzervativismu redakční rady⁴¹) nejen dříve kritizovaní marxisté a nová témata související s celkovou atmosférou šedesátých let, ale i autoři odlišného ideového a filosofického zaměření. Obojí by nicméně nebylo možné bez mezinárodních souvislostí ve východním bloku, vnitropolitických událostí a opožděně zahájené československé destalinizace, ale ani bez vzdorovitých postojů pracovníků Filosofického ústavu.

V říjnu roku 1961 se uskutečnil XXII. sjezd KSSS, na němž N. S. Chruščov opětovně kritizoval kult Stalinovy osobnosti a jeho přežívání. Ve sjezdových dokumentech se navíc hovořilo o tom, že dogmatismus nepředstavuje menší nebezpečí než revizionismus. Při budování komunistické společnosti byla společenským vědám přiřknuta významná úloha, přičemž vedle politického akcentu byl kladen velký důraz na jejich odbornost (nemalá pozornost byla například věnována sociologii). Pokud „obrat k člověku“ ještě nedávno představoval „subjektivistickou revizi marxismu“, nyní byl mimo jiné kladen důraz na „všestranné a hluboké prozkoumání problémů duchovního světa osobnosti z pozic marxismu“.⁴² Vliv sovětského sjezdu se promítl o rok později do XII. sjezdu KSČ, na němž byl vyhlášen boj proti dogmatismu, jenž vedl k rehabilitacím obětí politických procesů. Československé vedení KSČ se současně na počátku šedesátých let muselo ve stále větší míře zabývat narůstajícími ekonomickými problémy, které v srpnu 1962 vyústily v krach nedávno vyhlášené třetí „pětiletky“. Vedle krize identity stranických intelektuálů tak pro komunistické lídry vyvstával další vážný problém, totiž vzrůstající nespokojenost širších vrstev obyvatelstva.

Nespokojení straničtí intelektuálové nyní vystupovali z defenzivy a kritizovali na nejrůznějších úrovních podobu stávajícího socialistického modelu anebo jeho jednotlivé projevy. Opírali se přitom o obsah oficiálních dokumentů a sváděli s ideologickými orgány KSČ ne jeden spor o interpretaci pojmů jako „překonávání dogmatismu“, o zásady „demokratického centralismu“, pravou tvář „leninských principů“ a podobně. Tento proces, v jehož rámci přestávala být respektována přísná stranická hierarchie a relativizoval se jediný výklad oficiální politické linie, se promítl i do úsilí o změnu podoby Filosofického časopisu.

41 Srv. například s konzervativním výkladem XII. sjezdu KSČ, který přinesl redakční úvodník ještě v prvním čísle roku 1963. Viz red., Rozvoj socialistické společnosti a naše filosofie. *Filosofický časopis*, 11, 1963, č. 1, s. 1-8.

42 Mitin, M. B., XXII. sjezd a úkoly vědecké práce v oblasti marxisticko-leninské filosofie. *Filosofický časopis*, 10, 1962, s. 629. V kapitole Filosofie člověka připisuje Gordon Skilling XXII. sjezdu KSSS roli impulzu pro rozvoj československé filosofie. Viz Skilling, H. G., *Czechoslovakia's Interrupted Revolution*. Princeton, Princeton University Press 1976, s. 95.

Závodní organizace Filosofického ústavu, v níž před několika lety proběhla bouřlivá diskuse o Chruščovově referátu a odkud vycházela řada kritických připomínek a námětů, vypracovala v roce 1962 kritický elaborát *O nedostatecích v práci Filosofického časopisu*. Pracovníci ústavu při rekapitulaci posledních pěti let časopisu vyčítali především „neujasněnost a nesoustavnost jeho filosofické linie“, jež mu prakticky vtiskuje charakter sborníků. Stěžovali si na nízkou úroveň příspěvků, jež neodpovídá tehdejší domácí filosofické produkci, na nedostatečné vyrovnávání se se stalinskou minulostí a na minimální reflektování soudobých filosofických trendů, jakými byly například nový realismu, novotomismus, existencialismus, fenomenologie a podobně. Základní příčinou neutěšeného stavu bylo podle autorů složení redakční rady a styl její práce opírající se o vypracovávání posudků omezeným okruhem odborníků, většinou jejími členy,⁴³ což nutně vede k jednostrannému zaměření časopisu. Vedle řady dílčích návrhů na zlepšení úrovně Filosofického časopisu dominoval požadavek na vytvoření „reprezentativní redakční rady“. Podtón celého elaborátu, který byl primárně určen ideologickému oddělení ÚV KSČ, samozřejmě nepřímo vyzýval k odstoupení šéfredaktora časopisu Vladimíra Rumla (byl jím od roku 1956). Ten se sice oprávněně těšil důvěře stranických ideologů, zato však mizivému respektu ve filosofické obci.

Šéfredaktorský post Filosofického časopisu (byl tehdy spojen s funkcí předsedy redakční rady) se zanedlouho skutečně uvolnil, ovšem za zcela jiných okolností, než si autoři zmíněného elaborátu představovali. Stávající ředitel Filosofického ústavu Arnošt Kolman totiž po neúspěšném pokusu o proniknutí do ÚV KSČ otevřeně kritizoval A. Novotného, čímž si cestu do vyšších pater stranické politiky definitivně uzavřel. Na počátku roku 1963 tak Československo opustil, a přestože stranická organizace Filosofického ústavu navrhovala do svého čela laureáta státní ceny K. Gottwalda a autora *Husitské ideologie* Roberta Kalivodu, zasáhl do akademické sféry sekretariát ÚV KSČ a rozhodl, že ředitelem FÚ jmenuje šéfredaktora Filosofického časopisu.⁴⁴ Navzdory nesouhlasu většiny pracovníků ústavu, jeho stranických orgánů i minimální Rumlově vědecké erudici (za dobu svého působení na FÚ nepředložil kandidátskou práci)⁴⁵ prosadil sekretariát nekompromisně svoje, slevil

43 Podle rozboru recenzentů v přílohách zprávy se mělo za sledované období jednat o 66 posuzovatelů, nejspokojenější ovšem byli právě členové redakční rady.

44 Národní archiv v Praze, f. KSČ-ÚV 1945-1989, 02/4 (sekretariát ÚV KSČ 1962-1966), sv. 10, arch. j. 16, b. 10: *Kádrové opatření ve Filosofickém ústavu a v redakci Filosofického časopisu* (projednáno 19. června 1963).

45 Ruml byl v letech 1953-1958 zaměstnancem kabinetu/ústavu, následně potom pracovníkem Katedry filosofie Vysoké školy stranické. ZO KSČ FÚ se se svou stížností obrátila na tehdejšího tajemníka Čestmíra Císaře, odpovědného za vědu a ideologii, i přímo na ÚV KSČ. Viz Dopis

však nakonec alespoň v otázce Rumlova nástupce do vedení časopisu. Tím se měl původně stát vedoucí filosofické rubriky *Nové myslí* Vladimír Mlíkovský, po projeveném odporu vůči navrhovanému řediteli a po konzultacích s členy Kolegia pro filosofii ČSAV však sekretariát ÚV KSČ svoje stanovisko přehodnotil a odložil otázku šéfredaktora Filosofického časopisu ad acta.⁴⁶

Tato kauza odráží běžný chod stranického intelektuálního a akademického života nejuvolněnějšího desetiletí komunistického panství více, než se na první pohled může zdát. Přes proklamované teze XXII. sjezdu KSSS a XII. sjezdu KSČ je zřejmé, že vedení KSČ nehodlalo kontrolu ideologické sféry nikterak pouštět z otěží. Jakmile však jednou vědomě rezignovalo na přímé administrativní zákroky, muselo pod tlakem zdola čas od času učinit mnohé kompromisy. Chtě nechtě tak rozšiřovalo prostor, který samo nemohlo plně kontrolovat. V případě Filosofického časopisu se sice práce redakce příliš nezlepšila, neboť nový šéf redakční rady Miloš Kaláb byl pověřen prací až o rok a půl později, zásah z vyšších míst byl ovšem odvrácen a do Filosofického časopisu postupně pronikaly články tematicky i autorsky odlišné.⁴⁷ O koncepční změnu potom v letech 1966-1969 usiloval šéfredaktor Milan Průcha, který se snažil z Filosofického časopisu vytvořit otevřené odborné periodikum.

Přitažlivost a živost diskusí ve Filosofickém časopise se nemohla v šedesátých letech srovnávat s *Literárními novinami*, *Hostem do domu*, *Plamenem*, *Kulturní tvorbou* či *Kultúrnym životom*, kam filosofickými tématy přispívali autoři jako K. Kosík, I. Sviták, M. Průcha nebo L. Sochor. Hodnotící zpráva časopisu vypracovaná pracovníky FÚ roku 1967 časopisu znovu vyčítala značnou nekonceptnost a nesystematičnost,⁴⁸ přesto se jednalo o éru, kdy oficiální stranická politika ovlivňovala jeho podobu nejméně a kdy v časopise bylo ve srovnání s předchozí i následujícími dekádami možno najít nejpestřejší škálu příspěvků. Důkazem toho budiž skutečnost, že drtivá většina marxis-

(Pokrač. pozn. č. 45) Čestmíru Císařovi z 21. května 1963 a Dopis ÚV KSČ ze dne 6. listopadu 1963 (Národní archiv v Praze, f. Ivan Sviták, kr. 60).

46 Viz Národní archiv v Praze, 02/4, sv. 11, arch. j. 18, b. 17: *Změna usnesení sekretariátu ÚV KSČ o jmenování vedoucího redaktora Filosofického časopisu ČSAV*.

47 Karel Mácha sice v souvislosti s nástupem Miloše Kalába od 3. čísla roku 1964 hovoří o „čistkách v revizionistickém stylu“ („Säuberung“ auf revisionistischen Art) a jednoznačné „změně mocenských poměrů“ v rámci časopisu, jeho interpretace je nicméně značně nadsazená. Srv. Mácha, K., *Glaube und Vernunft. Die Böhmisches Philosophie in geschichtlicher Übersicht. Teil IV/2 1953-1989*. Brno, Moravská zemská knihovna 1998, s. 117.

48 Zouhar, J., *Česká filosofie v šedesátých letech. Poznámky k tématu*. Brno, Academicus 2009, s. 37-40 (ukázka z materiálu *Stručné hodnocení situace v české marxistické filosofii*). Obtížnost prosazení ucelenější koncepce podoby Filosofického časopisu autorovi této studie zpětně potvrdil Milan Průcha, podle něhož šlo spíše o publikování dosud zapovězených autorů a otevírání prostoru pro nemarxistické filosofické myšlení. – Rozhovor autora s M. Průchou ze dne 30. listopadu 2012.

tických i nemarxistických příspěvků, z nichž se skládá toto číslo, byla původně uveřejněna právě v této době.

Vedle dosavadních témat – jako kybernetika, přírodní vědy či vědec-ko-technická revoluce – se stále více ke slovu dostávala problematika lidského individua. Nejednalo se pouze o marxistickou antropologii,⁴⁹ ale v souladu s tehdejší kulturní atmosférou též o studie zabývající se soudobou literaturou⁵⁰ či dědictvím Franze Kafky.⁵¹ Ke slovu se také dostávalo zhodnocení produkce francouzského existencialismu⁵² i soudobé varianty západního marxismu.⁵³ „Novohegelíánskou úchylku“ druhé poloviny padesátých let současně vystřídal obnovený zájem o Hegelovu filosofii.⁵⁴

V šedesátých letech se také množily studie o nemarxistických filosofických směrech.⁵⁵ Jistý prim v tomto ohledu sehrávala fenomenologie: nejen vzhledem k četnosti jednotlivých statí zabývajících se touto disciplínou,⁵⁶

49 Mácha, K., Problémy osamělého člověka v moderní „průmyslové civilizaci“. *Filosofický časopis*, 13, 1965, č. 5, s. 739-759; Průcha, M., ‚Cogito‘ a první filosofie v marxismu. *Filosofický časopis*, 13, 1965, č. 3, s. 423-434; Kalivoda, R., Revolučně romantický rodokmen Marxova myšlení. *Filosofický časopis*, 15, 1967, č. 6, s. 788-802; Sviták, I., Modely člověka. *Filosofický časopis*, 15, 1967, č. 2, s. 258-273.

50 Styjová, M., Svět a lidé v prózách A. Solženicyna. *Filosofický časopis*, 14, 1966, č. 5, s. 680-690.

51 Bystřina, I., Poznámky k noetické a společensko-etické problematice Kafkova díla. *Filosofický časopis* 15, 1967, č. 4, s. 453-469.

52 Bednář, J., Ontologické a noetické předpoklady Camusovy absurdní etiky. *Filosofický časopis*, 14, 1966, č. 2, s. 215-229; Kautman, F., Sartre a my. *Filosofický časopis*, 14, 1966, č. 5, s. 603-617; Mokřejš, A., Tajemství bohů a vládců. *Filosofický časopis*, 14, 1966, č. 2, s. 208-229.

53 Tlustá, M., Poznámky ke „Zdravé společnosti“ Ericha Fromma. *Filosofický časopis*, 14, 1966, č. 2 a 5, s. 198-208, s. 661-679; Habermas, J., Poznání a zájmy. Přel. S. Sousedík. *Filosofický časopis*, 15, 1967, č. 2, s. 189-198.

54 Celé číslo bylo dokonce Hegelovi věnováno – viz studie Bednář, J., Hegelova kritika „Bürgerliche Gesellschaft“ ve Fenomenologii ducha a ve Filosofii práva. *Filosofický časopis*, 12, 1964, č. 4, s. 529-452; Dubský, I., Hegel a Československo. Tamtéž, s. 453-468; Kubeš, M., Hegelovo pojetí funkce symbolu a znaku v procesu poznání. Tamtéž, s. 521-538; Loužil, J., Ignác Jan Hanuš a jeho obrana proti nařčení z hegelianismu. Tamtéž, s. 547-551; Major, L., Heidegger a Hegel. Tamtéž, s. 539-546; týž, K Hegelově filosofii náboženství. Tamtéž, s. 495-520; Sobotka, M., Poznání a předmětná činnost v Hegelově filosofii. Tamtéž, s. 469-495. Stejně tak třetí číslo z roku 1967, které otisklo některé příspěvky z pražského mezinárodního kongresu Hegel-Gesellschaft (4. až 11. 9. 1966). Mezi jinými studii Herberta Marcuseho, M. K. Mamardašviliho, E. V. Iljenkova nebo Gerharda Schmidta (viz Marcuse, H., Zum Begriff der Negation in der Dialektik. *Filosofický časopis*, 15, 1967, č. 3, s. 375-379; Mamardašvili, K. M., Hegels „Philosophie des Rechts“ und der Existenzialismus. Tamtéž, s. 392-413; Iljenkov, V. E., Hegel und die Entfremdung. Tamtéž, s. 420-425; Schmidt, G., Die Stellung der Religion in Hegels Staatsphilosophie. Tamtéž, s. 426-434.

55 Bendlová, P., Teilhard de Chardin a soudobý katolický personalismus. *Filosofický časopis*, 13, 1965, č. 5, s. 702-721; Loewenstein, B., Iracionalismus a civilizace. *Filosofický časopis*, 14, 1966, č. 1, s. 45-60; Geuss, A., M. Heidegger a umělecké dílo. *Filosofický časopis*, 15, 1967, č. 5, s. 676-685; Kautman, F., Strukturalismus v díle J. Mukařovského. *Filosofický časopis*, 15, 1967, č. 4, s. 494-512.

56 Srv. například Bayerová, M., Husserlova fenomenologická metoda a její předmět. *Filosofický časopis*, 13, 1965, č. 2, s. 214-227; Michňák, K., Fenomenologie hodnoty neboli dialektika abstraktního. *Filosofický časopis*, 13, 1965, č. 5, s. 722-738; Dubský, I., Domov a bezdomoví. *Filosofický*

ale i ke skutečnosti, že páté číslo roku 1967 bylo věnováno šedesátinám Jana Patočky.⁵⁷ Zároveň zde na pokračování vycházel jeho Úvod do Husserlovy fenomenologie.⁵⁸ Vedle toho se v šedesátých letech na stránkách časopisu objevili myslitelé, jejichž vztah k marxismu byl minimálně problematický. Patřili k nim J. B. Čapek, Karel Engliš, J. L. Fischer, Maurice Merleau-Ponty, Stanislav Sousedík a další.⁵⁹

Neznamená to ovšem, že by v šedesátých letech docházelo k lineárnímu rozšiřování svobodomyšlného prostoru s vrcholem v pražském jaru 1968. V letech 1962-1967 provázela československou intelektuální a kulturní sféru celá řada kampaní, jejichž prostřednictvím se vedení KSČ pokoušelo obnovit ideologickou hegemonii. Filosofie byla velice často spojována s teoretickou základnou pro neblahé jevy v dalších společenských oblastech, zejména v umění, a proto patřila mezi často kritizované disciplíny.⁶⁰ Ještě v první polovině šedesátých let se tak stranické orgány pokoušely využít Filosofického časopisu jako jistého vnitřního korektivu společenských věd. Napovídá tomu například úvodník Ladislava Hrzala z prvního čísla roku 1964 reagující na ideologickou kampaň, která o několik týdnů později vyústila v přijetí dokumentu *Poslání a stav kulturních časopisů*,⁶¹ kritizujícího mimo jiné nejen filosofickou publicistiku, ale i nadšené recenzní přijetí Kosíkovy *Dialektiky konkrétního*. Hrzalův text se nesl v duchu obhajoby marxistické filosofie člověka, autor pochvalně citoval raného Marxe, A. Schaffa i J.-P. Sartra a zdůrazňoval potřebu řešení antropologických otázek v soudobé socialistické společnosti. V závěru ovšem přešel k odsouzení nekritické recepce Kosíkovy knihy a varoval před „zdůrazňováním všelidských hledisek“, které nakonec

(Pokrač. pozn. č. 56) časopis, 14, 1966, č. 2, s. 181-208; Bayerová, M., Husserlův objev intencionality. *Filosofický časopis*, 15, 1967, č. 1, s. 33-54.

- 57 Viz například Černý, J., Filosofické problémy hry. *Filosofický časopis*, 15, 1967, č. 5, s. 655-666; Dubský, I., Svět, domov a cesta u Jana Patočky. Tamtéž, s. 609-624; Kohout, J., Konstanty a proměny Patočkovy filosofie. Tamtéž, s. 599-608; Major, L., Sebevědomí a čas. K Patočkově interpretaci Hegelovy estetiky. Tamtéž, s. 625-635; Zumr, J., S Janem Patočkou o filosofii a filosofech. Tamtéž, s. 585-598
- 58 Patočka J., Úvod do Husserlovy fenomenologie. I-IV. *Filosofický časopis*, 13, 1965, č. 5 a 6, s. 693-701, 821-849; týž, Úvod do Husserlovy fenomenologie. V-VII. *Filosofický časopis*, 14, 1966, č. 1, 3 a 5, s. 1-21, 289-305, 569-589.
- 59 Čapek, J. B., Hus ve vztahu k realismu a nominalismu. *Filosofický časopis*, 15, 1967, č. 1, s. 153-158; Engliš, K., O hodnotě a hodnocení. Tamtéž, s. 117-131; Fischer, J. L., O kategoriích. *Filosofický časopis*, 14, 1966, č. 3, s. 306-318; týž, O kategoriích. *Filosofický časopis*, 15, 1967, č. 1, s. 94-117; Merleau-Ponty, M., Předmluva k Fenomenologii vnímání. *Filosofický časopis*, 15, 1967, č. 5, s. 590-602; Sousedík, S., Větrovského polemika s Goudinem. *Filosofický časopis*, 14, 1966, č. 3, s. 384-395; týž, Technika filosofické disputace v 17. století. *Filosofický časopis*, 15, 1967, č. 1, s. 132-152.
- 60 Na toto téma viz Mervart, J., Dialektika konkrétního v zrcadle sporů mezi aparátem ÚV KSČ a kulturní obcí. In: Hrubec, M. – Pauza, M. – Zumr, J. (eds.), *Myslitel Karel Kosík*. Praha Filosofia 2011, s. 55-78.
- 61 Viz *Rudé právo* z 3. 4. 1964.

vede k záměně „socialistického humanismu“ za „humanismus buržoazní“.⁶² Na podobné tendence se o rok předtím snažila upozornit studie kritizující etickou koncepci tehdejší stoupající hvězdy maďarského humanistického marxismu Ágnes Hellerové.⁶³

Jestliže článků ve Filosofickém časopise na toto téma přeci jen ubývalo, stranické archivy jednoznačně ukazují, že tlak ideologů KSČ nepolevoval ani ve druhé polovině šedesátých let. „Neutěšený stav“ československé filosofie byl mimo jiné připisován nedostatečné aktivitě Filosofického časopisu („nevedl soustavný boj proti nesprávným názorům“). V pozdní éře A. Novotného však stranické orgány neměly dostatečné páky na to, aby výrazným způsobem časopis, potažmo směřování filosofie a společenských věd, změnil.⁶⁴ Paradoxní je, že společným jmenovatelem kritiky Filosofického časopisu byla v šedesátých letech „nekonceptnost“. Zatímco ideologické oddělení ÚV KSČ však tuto výtku chápalo jako „nedůsledné postoje“ při vytváření a obhajobě stranické ideologie, ve značné části filosofické obce byl tento pojem chápán právě naopak: „Dřívější beztvárnost časopisu byla sice překonána zlepšením odborné úrovně, avšak jinak zůstává linie nejasná.“⁶⁵

Pražské jaro 1968 bylo příliš krátké na to, aby ve zmíněném duchu podoba Filosofického časopisu zásadním způsobem změnilo. Na jeho stránkách můžeme sice sledovat podobný trend jako v předchozích letech,⁶⁶ hektičnost

62 Hrzal, L., K některým novým úkolům filosofie. *Filosofický časopis*, 12, 1964, č. 1, s. 1-12.

63 Makaiová, M. – Földesi, T., Ke kritice etického revizionismu. Přel. B. Jurecká a Š. Lorándová. *Filosofický časopis*, 11, 1963, č. 1, s. 22-40.

64 Podrobnější rozbor by opět vykračoval mimo rámec této studie. Minimálně za připomenutí stojí kritický materiál projednávaný sekretariátem ÚV KSČ v lednu 1965 (téhož roku, kdy se institucionálně vyděluje sociologie a vzniká *Sociologický časopis*) nazvaný *Situace ve Filosofickém ústavu ČSAV a návrhy na opatření*. Viz Národní archiv v Praze, f. KSČ-ÚV 1945-1989, 02/4 (1962-1966), sv. 32, arch. j. 60, b. 1. V únoru téhož roku se vedení KSČ vracelo k plnění přijatých usnesení z roku 1959 a bylo atmosférou ve filosofii podobně rozladěno. Viz Národní archiv v Praze, f. KSČ-ÚV 1945-1989, 02/1 (předsednictvo ÚV KSČ 1962-1966), sv. 94, arch. j. 98, b. 3: *Plnění usnesení politického byra ÚV KSČ z března 1959 o situaci ve filosofii* (stejnou zprávu projednávala i Ideologická komise ÚV KSČ a sekretariát téhož orgánu). Podobné problémy v souvislosti s marxisticko-křesťanským dialogem řešil sekretariát ÚV KSČ nedlouho před Novotného pádem v listopadu 1967. Viz Národní archiv v Praze, f. KSČ-ÚV 1945-1989, 02/4 (1966-1971), sv. 21, arch. j. 31, b. 2: *Informace o situaci v oblasti filosofie*, ve *Filosofickém ústavu ČSAV a zhodnocení symposia Paulus Gesellschaft*.

65 *Stručné hodnocení situace v české marxistické filosofii* – citováno dle Zouhar, J., *Česká filosofie v šedesátých letech. Poznámky k tématu*. Brno, Academicus 2009, s. 38.

66 Srv. Dubská-Novozámská, J., Existencialismus v anglosaském světě. *Filosofický časopis*, 16, 1968, č. 3, s. 425-443; Bayerová, M., Filosofie a věda u Husserla. Tamtéž, s. 365-370; Kautmann, F., Dostojevskij a Markýz de Sade. Tamtéž, s. 384-399; Sviták, I., Surrealistický obraz člověka. Tamtéž, s. 400-407; Průcha, M., Technika a filosofie. Tamtéž, č. 3, s. 357-364; Richta, R., Technika a situace člověka. *Filosofický časopis*, 16, 1968, č. 5, s. 641-657; Sousedík, S., Teorie zhušťování a zředování v díle Rodriga Arriagy. Tamtéž, č. 5, s. 673-698. Roku 1968 také mohlo na stránky Filosofického časopisu proniknout aktuální téma marxisticko-křesťanského dialogu, na němž se podílela celá řada českých filosofů (V. Gardavský, R. Kalivoda, M. Machovec, M. Průcha).

událostí a vnitřní dynamika „jara“ ovšem způsobila, že nejživější diskuse vyvolané filosofy byly vedeny na stránkách *Literárních listů* nebo týdeníku *Student*.⁶⁷ Vliv tohoto politického a společenského procesu je možná nejvíce patrný na prvních číslech časopisu roku 1969, byť v jeho druhé polovině se již spíše jednalo o obhajobu stávajícího stavu.⁶⁸ Legendární je zejména první číslo roku 1969 věnované strukturalismu, jeho české tradici a vztahu k marxismu, které je dodnes patrně nejcitovanějším a nejvzpomínanějším vydáním *Filosofického časopisu* napříč jednotlivými společenskými vědami. Po tvrdém nástupu normalizační politiky společenské „konsolidace“ využil *Filosofický časopis* následujícího roku třisetletého výročí úmrtí J. A. Komenského k úkroku směrem k jisté „apolitičnosti“. Ojedinelé články naznačující opatrnou kontinuitu s předchozím obdobím však můžeme najít ještě v tomto ročníku.⁶⁹

Normalizace časopisu úzce souvisela s „konsolidací“ *Filosofického ústavu*, který se také od 3. čísla 1969 stal opětovným vydavatelem periodika. Započala již v létě 1969 kritikou připravovaného čísla věnovaného M. Heideggerovi. Ve stejné době došlo k rozhodnutí odvolat dosavadního šéfredaktora M. Průchu a změnit redakční radu s cílem „zabezpečit podstatné zlepšení ideových koncepcí práce *Filosofického časopisu*“.⁷⁰ S platností od 2. čísla 1970

(Pokrač. pozn. č. 66) V Mariánských Lázních se také na jaře 1967 (27.-30. 4. 1967) na toto téma uskutečnila mezinárodní konference s účastí nejvýraznějších mezinárodních postav dialogu. V krajně napjaté atmosféře léta a podzimu 1967 bylo prakticky nemožné, aby se této události dostalo větší publicity. Viz Girardi, G., *Církev tváří v tvář ateistickému humanismu. Filosofický časopis*, 16, 1968, č. 5, s. 721-743; Vyskočil, J., *K problematice dialogu marxismu s křesťanstvím a judaismem. Tamtéž*, 699-720. Čtvrté číslo *Filosofického časopisu* bylo současně věnované indologické problematice.

- 67 Srv. Šámal, P., *Co přineslo Pražské jaro Literárním novinám? Příspěvek k charakteristice jednoho týdeníku (a jedné generace)*. In: Kupcová, H. (ed.), *Pražské jaro 1968. Literatura – film – média. Materiály z mezinárodní konference pořádané Literární akademii za spolupráce s Městskou knihovnou. Praha 20.-22. května 2008. Praha, Literární akademie 2009*, s. 171-182; Mervart, J., Kosík, Kalivoda, Sviták a *Pražské jaro 1968 (rukopis studie právě vychází in: Kohák, E. – Trnka, J. (eds.), Hledání české filosofie. Soubor studií. Praha, Filosofia 2013*, s. 195-209).
- 68 Přestože od původního záměru uspořádat heideggerovské číslo k filosofovým osmdesátým narozeninám bylo v podmínkách rané normalizace upuštěno („číslo neobsahuje zásadní kritickou stať napsanou z marxistických pozic“ – Vyjádření k tematickému číslu věnovanému M. Heideggerovi. Archiv akademie věd, f. *Filosofický ústav ČSAV*, inv. č. 163, sign. 721, *Filosofický časopis 1955-1970*), ve dvojčíslu 5-6 byly otištěny stati I. Dubského, J. Patočky a L. Hejdánka. Srv. Dubský, I., *Na cestě. Filosofický časopis*, 17, 1969, č. 5 a 6, s. 703-719; Hejdaček, L., *Svět řečí a řeč světa. Tamtéž*, s. 714-720; Patočka, J., *Co je existence? Tamtéž*, 682-702.
- 69 Viz například Cíbulka, J., *Kritická síla dialektiky v díle T. W. Adorna. Filosofický časopis*, 18, 1970, č. 1, s. 54-62.
- 70 Konkrétně o tom 27. srpna 1969 rozhodla Ústavní rada *Filosofického ústavu* – viz Archiv akademie věd, f. *Filosofický ústav ČSAV*, inv. č. 163, sign. 721, *Filosofický časopis 1955-1970*. Normalizace *Filosofického ústavu* začala ve stejné době a již v průběhu roku 1969 byla poměrně intenzivní. Ve výroční zprávě za rok 1969 bylo na její vrub připsáno zpoždění „výzkumného plánu“ – viz

tak řízení časopisu převzal J. Kamarýt.⁷¹ O nedlouho později (počínaje rokem 1971) byl ovšem do čela Filosofického časopisu instalován Jakub Netopilík, který časopis řídil až do konce roku 1989. Příznačné je, že členové redakční rady přestali být jmenovitě uváděni v tiráži časopisu, kde v následujícím dvacetiletí můžeme číst pouze lakonické: „řídí Jakub Netopilík s redakční radou“. Poslední šéfredaktor předlistopadového období zároveň, podobně jako V. Ruml, přišel „zvenčí“: J. Netopilík měl za sebou kariéru v nakladatelství Svoboda a na Vysoké škole politické, kde byl v podmínkách rané normalizace (1969) jmenován docentem (od 1976 prorektorem VŠP).

Tato opatření zajistila, aby se Filosofický časopis věnoval především aktuálním požadavkům nových politických poměrů⁷²: jednotliví autoři se vyrovnávali s předchozím revizionistickým obdobím a deklarovali jasný návrat ke spojení filosofie a politiky. Hlavním úkolem konsolidace ve filosofii byl ideologický útok na cokoliv, co mělo spojitost s jejím vnitřním vývojem šedesátých let a s vytvářením podmínek k následné „kontrarevoluci“.⁷³ Kritické zhodnocení dosavadního filosofického vývoje současně patřilo k jednomu z hlavních úkolů „zkonsolidovaného“ Filosofického ústavu. Tohoto záměru se ujala autorská dvojice budoucího bestselleru *Ideologický boj ve vývoji české filosofie*⁷⁴ Ladislav Hrzal a Jakub Netopilík, jejichž studie vycházela ve Filo-

Archív Akademie věd, f. Sběrka základních dokumentů ČSAV, kr. 126, Filosofický ústav (zprávy o činnosti).

- 71 Rozhodnutím Vědeckého kolegia filosofie a sociologie z 8. 12. 1969. Vedle ideových důvodů je zde zároveň patrná snaha po zefektivnění práce redakce. Byla zřízena funkce jejího předsedy (J. Zelený) a zástupců vedoucího redaktora (M. Svoboda, L. Tošenovský). Ostatní členové redakční rady: Jaromír Bartoš, Jiří Cetl, Břetislav Fajkus, Jindřich Filipek, Dalimír Hajko, Zdeněk Javůrek, Jaromír Loužil, Evžen Menert, Jaroslava Pešková, Vladimír Ruml, Jindřich Srovnal a Ludvík Svoboda.
- 72 Tato tendence návratu k „plnění ideologické funkce“ je zřetelně patrná ze zápisů redakční rady in průběhu roku 1970 – viz Archiv Akademie věd, f. Filosofický ústav ČSAV, inv. č. 163, sign. 721, Filosofický časopis 1955-1970. Již roku 1969 bylo ve výroční zprávě FÚ konstatováno, že „úroveň objednaných statí i v poslední době i recenzí měla v celku vzestupnou tendenci“ – viz Archiv Akademie věd, f. Sběrka základních dokumentů ČSAV, kr. 126, Filosofický ústav (zprávy o činnosti).
- 73 Poučení z krizového vývoje ve straně a společnosti po XIII. sjezdu KSČ, přijaté v prosinci roku 1970 se na toto téma vyslovovalo velmi jednoznačně: „Závažné problémy a krizové jevy v ideologické oblasti, které vznikaly a narůstaly v naší společnosti již delší dobu, vyústily po lednu 1968 v překrucování, v popírání a posléze i v příkré odmítání základních principů marxisticko-leninského světového názoru ve filozofii, v sociologii, v historii, v ekonomii, v oblasti státu, práva a výstavby strany i v kultuře a umění, kde všude docházelo k přímé kapitulaci před buržoazní ideologií.“ Viz *Poučení z krizového vývoje ve straně a společnosti po XIII. sjezdu KSČ*. Praha, Odd. propagandy a agitace ÚV KSČ, 1971.
- 74 Hrzal. L. – Netopilík, J., *Ideologický boj ve vývoji české filosofie*. Praha, Svoboda 1975 (druhé vydání 1983). Kniha se dočkala i ruského překladu. Viz *tíž, Bor'ba protiv filosofskogo revizionizma v Českoslovačii*. Moskva, Mysl' 1982.

sofickém časopise na pokračování.⁷⁵ Vedle odsouzení revizionismu patřilo ke konstitutivním tématům normalizační ideologie rozvíjení leninismu jakožto opory stranické politiky a „proletářského internacionalismu“.⁷⁶

Jakkoli českoslovenští normalizátoři odsuzovali poststalinskou éru A. Novotného za nedostatečnou stranickou aktivitu, kterou by bývalo třeba vyvinout k zamezení ideologického štěpení KSČ, přebíralo z ní koncept budování socialistické společnosti. Pod vlivem reálného socialismu Leonida Brežněva bylo sice upuštěno od utopického přechodu ke komunismu, o němž hovořil ještě N. S. Chruščov na konci padesátých let, nyní však šlo o poklidné budování postindustriální společnosti sovětského typu: „rozvinutého socialismu“.⁷⁷ Filosofie v tomto společenském procesu neměla sehrávat jen roli obhájkyně ideologické jednoty, podobně jako v předchozím desetiletí měla přispívat k rozvoji socialismu promyšlením vědeckotechnické revoluce⁷⁸ založené na kontaktu s přírodními vědami. V této oblasti nebyla kontinuita pouze tematická, ale i personální, neboť autor *Civilizace na rozcestí*⁷⁹ a pravděpodobně i novinářské fráze „socialismus s lidskou tváří“ Radovan Richta, jehož pražské jaro vyneslo do čela Filosofického ústavu, od roku 1970 Ústavu pro filosofii a sociologii,⁸⁰ zůstal jako vrchní dohlížitel na „konsolidaci“ ve filoso-

75 Hrzal, L. – Netopilík, J., K analýze vývoje české marxistické filosofie. *Filosofický časopis*, 19, 1971, č. 3, s. 333-356; Poznámky k některým aspektům boje marxisticko-leninské a buržoazní ideologie v letech 1945-1949. *Filosofický časopis*, 20, 1972, č. 2, s. 167-181; tíž, Poznámky k některým aspektům formování marxisticko-leninské filosofie v letech 1949-1956. *Filosofický časopis*, 20, 1972, č. 3, s. 310-336; tíž Poznámky ke kritice dogmatismu a k boji proti revizionismu v české filosofii 1956-1962 (I. část) *Filosofický časopis*, 20, 1972, č. 5, s. 704-723; tíž, Poznámky k vývoji marxisticko-leninské filosofie 1956-1962 (II. část). *Filosofický časopis*, 20, 1972, č. 6, s. 896-912; tíž, Poznámky k antropologické revizi marxisticko-leninské filosofie. *Filosofický časopis*, 21, 1973, č. 3, 4 a 5, s. 438-449, 625-640 a 743-757. Přesné odkazy na další články vymezující se vůči marxistickému revizionismu předchozího období by přerostly do „obludných“ rozměrů. Mezi jejich autory vedle zmíněné dvojice patřili: Miloslav Formánek, Jindřich Filipec, Zdeněk Javůrek, Jiří Loukotka, Josef Mužik a další.

76 Šolc, M., Objektivní zákonitost vedoucí úlohy KSČ. *Filosofický časopis*, 19, 1971, č. 3, s. 391-402; Čáповá, Š., Poslání a úloha dělnické třídy – jedna z hlavních otázek ideologického boje. *Filosofický časopis*, 20, 1972, č. 6, s. 840-843.

77 Na toto téma viz Suri, J., The Promise and Failure of ‚Developed Socialism‘: The Soviet ‚Thaw‘ and the Crubicle of the Prague Spring, 1964-1972. *Contemporary European History*, 15, 2006, No. 2, s. 133-158; Sandle, M., Brezhnev and Developed Socialism: the Ideology of Zastoi? In: Bacon, E. – Sandle, M. (eds.), *Brezhnev Reconsidered*. New York, Palgrave Macmillan 2002, s. 165-187.

78 Nutno ovšem podotknout, že normalizační pojetí VTR bylo prosto filosofie člověka i hlubších sociologizujících rozborů a směřovalo k výhradně technokratickému modelu společnosti.

79 Richta, R. a kol., *Civilizace na rozcestí. Společenské a lidské souvislosti vědeckotechnické revoluce*. Praha, Svoboda 1966 (druhé vydání 1967, třetí vydání 1969).

80 O sloučení filosofického a sociologického ústavu rozhodlo presidium ČSAV 19. 12. 1969 a 25. 2. 1970. Nově vzniklý ústav, který měl zcela odpovídat požadavkům rozvíjení vědy ve znormalizované společnosti „rozvinutého/reálného socialismu“, pohltil též Kabinet teorie a metodologie vědy ČSAV – viz Archiv Akademie věd, f. Sběrka základních dokumentů ČSAV, Ústav pro filoso-

fii v čele této instituce a platil za hlavního garanta vědecko-technické revoluce.⁸¹

Ideologický nástup⁸² tak postupně vystřídal ustálený okruh témat „rozvinutého socialismu“, o nichž bylo možno ve Filosofickém časopise publikovat. Podobně jako v celé znormalizované společnosti nebyl tlak nejvyšších stranických orgánů v tomto období potřeba. Dostatečnou zárukou pro udržování oficiální linie konečné politické formy socialismu („reálného socialismu“) byl šéfredaktor, jeho redakční rada i stranickými prověřkami „zkonsolidovaný“ Ústav pro filosofii a sociologii.⁸³ Stranické archivy o filosofii a Filosofickém časopise v tomto dvacetiletí prakticky mlčí, respektive nejvyšší grémia KSČ se jimi nezabývala jako narušiteli pořádku; s trochou nadsázky by se dalo říci, že je nahradily konkrétní problémy „rozvinutého socialismu“ v podobě stavby metra, bytové výstavby či zlepšování životní úrovně. Příznačná je v tomto ohledu skutečnost, že znovuobnovená Ideologická komise ÚV KSČ fungovala pouze v roce 1970, po přelomovém XIV. sjezdu KSČ v květnu následujícího roku jí už nebyla potřeba.

Přestože v této éře byla výraznější tematická, natož ideová odchylka prakticky nemožná,⁸⁴ nebylo by prozíravé vidět tehdejší ročníky Filosofického časopisu výhradně prizmatem strnulé monolitnosti, kterou tato éra většinou evokuje. Vedle zmíněných témat se zde objevovaly zasvěcené studie z dějin filosofie⁸⁵ a prostřednictvím ideologické kampaně paradoxně též informované

fii a sociologii, Organizační řády ústavu. Normalizační vědecká politika a vytváření podobných „obřích“ pracovišť by bezesporu zasluhovaly samostatnou studii.

- 81 Richta, V., Vědeckotechnická revoluce a socialismus. *Filosofický časopis*, 19, 1971, č. 1, s. 3-27; týž, Člověk a technika. *Filosofický časopis*, 21, 1973, č. 4, 557-564; týž a kol., Ke kritice buržoazních filosofických přístupů k soudobému vědeckotechnickému pokroku. *Filosofický časopis*, 31, 1983, č. 1, s. 38-55. Není bez zajímavosti, že po sloučení se Sociologickým ústavem byl Ústav pro filosofii a sociologii členěn na sekci filosofie, sociologie a vědecko-technické revoluce.
- 82 Za jeden z jeho nejostřejších projevů je možno považovat studii ruské badatelky, která na počátku sedmdesátých let pobývala v Praze (srv. Skaržinskaja, V. D., Koncepce „otevřeného systému“ marxistické filosofie v úloze „trojského koně“ mezinárodního revizionismu, *Filosofický časopis*, 20, 1972, č. 4, s. 453-483) a jejíž pohled byl patrně příliš radikální i pro tehdejší normalizátory. Ostatně její kniha (*Obyknovennyj revizionizm*, Moskva, Nauka 1976), v níž se kriticky vyjadřovala i o některých tehdejších exponentech společenských věd, nebyla přeložena do češtiny. Viz též Skaržinskaja, V. D., Koncepce „deideologizace“ marxistické filosofie – východisko revizionismu. *Filosofický časopis*, 21, 1973, č. 6, s. 833-862.
- 83 Na principy setrvačné „autokontroly“ ve znormalizované společnosti sedmdesátých let upozorňuje v kapitole Proskribce M. Šimečka. Viz Šimečka, M., *Obnovení pořádku*. Praha, Atlantis 1990, s. 60-67.
- 84 Jistou anomálií je v tomto smyslu studie věnovaná Ladislavu Klímovi. Viz Svoboda, J., Ladislav Klíma – filosof smířlivého vzdoru. *Filosofický časopis*, 28, 1980, č. 5, s. 699-716.
- 85 Viz například Berka, K., K současnému stavu bolzanovského bádání. *Filosofický časopis*, 24, 1976, č. 5, s. 705-720; Herold, V. – Mráz, M., Jan Milíč z Kroměříže a husitské revoluční myšlení. *Filosofický časopis*, 22, 1974, č. 6, s. 765-785; Herold, V., K problematice subjektu ve středověké filosofii. *Filosofický časopis*, 35, 1987, č. 6, s. 887-896; Sobotka, M., Feuerbachova filosofie „smyslového člověka“. *Filosofický časopis*, 20, 1972, č. 6, s. 858-882; týž, Proces vzdělávání vědomí

stati o frankfurtské škole a kritické teorii.⁸⁶ Specifickou kapitolu představují příspěvky Jindřicha Zeleného, který patřil mezi nejvěrnější zastávce normalizačních pořádků a znovu nastolené jednoty vědy a politiky, jeho studie se nicméně vyznačovaly značnou erudovaností.⁸⁷ V souvislosti s vědeckotechnickou revolucí začala na konci šedesátých let vznikat prognostika, která se navzdory dekádě svého původu stala jednou z preferovaných disciplín. Studie tohoto typu, stejně jako texty věnované teorii řízení,⁸⁸ poměrně věrně odrážejí technokratické představy tehdejších normalizátorů o „rozvinuté“ socialistické společnosti.⁸⁹ Na přelomu sedmdesátých a osmdesátých let k těmto otázkám přibyla problematika „socialistického společenského vědomí“ a „vědeckého ateismu“.⁹⁰ Osmdesátá léta jsou potom lemována občasnými studiemi o lidském mozku, teorii informace a otázkám lidské a umělé inteligence.⁹¹

Karel Mácha upozorňuje zároveň na skutečnost, že naznačené tendence byly roku 1985 výrazně posíleny Gorbačovým důrazem na dialektiku

(Pokrač. pozn. č. 85) v Hegelově fenomenologii ducha. *Filosofický časopis*, 21, 1973, č. 3, s. 357-368; týž, Pojem praxe u Hegela. *Filosofický časopis*, 26, 1976, č. 1, s. 135-142; Popelová, J., Palackého filozofie českých dějin. *Filosofický časopis*, 24, 1974, č. 4, s. 562-574.

86 Viz například Havelka, M., Frankfurtská škola a tzv. „nová levice“. *Filosofický časopis*, 21, 1973, č. 4, s. 610-624; Horák, P., Dějinná proměna „kritické teorie společnosti“. *Filosofický časopis*, 21, 1973, č. 4, s. 582-609.

87 Viz například Zelený, J., Dialektika a systémový přístup. *Filosofický časopis*, 20, 1972, č. 5, s. 570-593; týž, Kantova transcendentální logika. *Filosofický časopis*, 22, 1974, č. 4, s. 454-567; týž, Znovu o logice Marxova Kapitálu. *Filosofický časopis*, 25, 1977, č. 3, s. 345-355.

88 Viz například Klusoň, V., Normativní přístupy ke společenskému řízení. *Filosofický časopis*, 27, 1979, č. 2, s. 181-192; Pittner, M., Řízení jako sociální jev. *Filosofický časopis*, 27, 1979, č. 2, s. 160-179.

89 Charvát, F., KSČ a její poznávací role: k úloze společenských věd při tvorbě prognóz. *Filosofický časopis*, 19, 1971, č. 2, s. 202-208; Šulc, O., Marxisticko-leninská prognostika v boji proti buržoazním koncepcím výzkumu budoucnosti. *Filosofický časopis*, 19, 1971, č. 1, s. 102-135; Sírác-ky, A., Úloha prognostiky v společenském vývine. *Filosofický časopis*, 21, 1973, č. 5, s. 803-807; Adam, S., Globální problémy a rozvoj plánování a prognostiky. *Filosofický časopis*, 28, 1980, č. 6, s. 882-904; Jirásek, J., O významu střídání technologických způsobů výroby v Marxově pojetí vědeckého předvídání. *Filosofický časopis*, 32, 1984, č. 5, s. 683-696; Hlavatý, K., ekonomické rozpory a funkce řídicích pracovníků. *Filosofický časopis*, 32, 1984, č. 4, s. 468-482; Kutta, F., K úloze filozofie ve výzkumu plánovitého řízení sociálních procesů. *Filosofický časopis*, 33, 1985, s. 665-667.

90 Z mnoha článků na toto téma viz zejména studie autorské dvojice Brychnáč, V. – Čechák, V., Dialektikomaterialistické přístupy ke zkoumání společenského vědomí. *Filosofický časopis*, 31, č. 1, s. 13-36; či šesté číslo *Filosofického časopisu* z roku 1986; nebo například monotematické číslo věnované vědeckému ateismu – *Filosofický časopis*, 28, 1980, č. 5.

91 Radil, T., Experimentální výzkum mozku a individuální vědomí člověka. *Filosofický časopis*, 28, 1980, č. 1, s. 73-85; týž, Hmota, pohyb, energie, informace a lidský mozek. *Filosofický časopis*, 35, 1987, č. 3, s. 423-428. Zejména potom třetí číslo *Filosofického časopisu* z roku 1986 věnované „filozofickým a společenským souvislostem mikroelektroniky“, do něhož přispěli Jaroslav Jirásek, Karel Mráček, Michal Mejstřík, Josef Šmajš, Radim Valenčík a Martin Hmelčík, Ladislav Hohoš, Milan Žiak, Ondřej Landa, Jiří Zeman, Petr Hájek, Josef Linhart, Josef Khol, Tomáš Radil, Vlastimila Mlíková a Jaroslav Rajchl. Jednalo se o výstupy z interdisciplinární konference pořádané 12.-13. 11. 1985 v Praze.

„výrobních sil a výrobních vztahů“, což v rámci historického materialismu umožnilo odhlédnutí od otázek ryze ekonomické a vědeckotechnické povahy.⁹² Vedle zmíněných témat se do popředí dostávaly aktuální otázky povahy „rozvinutého socialismu“⁹³ a v souvislosti s uvolňováním mezinárodního napětí též tzv. globalistiky. Náznaky této disciplíny můžeme zaznamenat již v první polovině osmdesátých let ve studiích věnujících se ekologii.⁹⁴ Teprve nástup M. Gorbačova a razantní změna politicko-ideologického sovětského diskurzu však umožnily, aby pod vlivem anglofonní a sovětské technokratické literatury byly analýzy založené na „antagonismu společenských tříd“ (pořazmo východního a západního bloku) nahrazeny obecnými úvahami nad osudem globální populace.⁹⁵ Tyto otázky byly zároveň spojeny se strategicko-vojenskými tématy a politologickými analýzami.⁹⁶

Reálné uvolnění Gorbačovovy perestrojky však do Československa pronikalo pomaleji než do jiných zemí socialistického bloku, a do pozdních osmdesátých let je možno na stránkách Filosofického časopisu číst výrazně ideologické stati a prohlášení. Přesto je minimálně v posledních dvou ročnících

92 Mácha, K., *Glaube und Vernunft. Die Böhmische Philosophie in geschichtlicher Übersicht. Teil IV/2 1953-1989*, c.d., s. 223.

93 Valenčík, R., Rozvinutý socialismus: hybné síly a hybné síly hybných sil. *Filosofický časopis*, 34, 1968, č. 1, s. 23-37; Růžička, R., Podmíněnost vývoje a povaha společenských vztahů etapy rozvinutého socialismu. Tamtéž, s. 38-52; Pittner, M., Dialektickomaterialistické pojetí vztahů mezi subjektem a objektem v systému řízení – důležitý prostředek zvyšování efektivnosti plánovitého řízení. Tamtéž, s. 53-73.

94 K. Mácha současně v této souvislosti upozorňuje (Mácha, K., *Glaube und Vernunft. Die Böhmische Philosophie in geschichtlicher Übersicht. Teil IV/2 1953-1989*, c.d., s. 236) na Richtovu pozdní studii (zemřel 1984): Richta, R., Globální problémy současnosti a rozvoj vědy a techniky. *Sociologický časopis*, 19, 1983, č. 2, s. 160-168. Ekologické tematické byla věnována podstatná část prvního čísla Filosofického časopisu roku 1984 – viz Šmajš, J., Problém vztahu společnosti a přírody. *Filosofický časopis*, 32, 1984, č. 1 s. 1-30; Steigerwald, R., Ekologický nebo socialistický humanismus. Tamtéž, s. 31-45; Kolářský, R., Ekologický kontext potřeb a potřeba filosofie. Tamtéž, s. 45-55; Zeman, J., K filosofickým otázkám ekofyziky. Tamtéž, s. 56-63; později potom bylo „filosofii a ekologickému systému“ věnováno 5. číslo roku 1989.

95 K tomuto tématu srv. Sedlák, J., *Globální problémy lidstva*. Praha, Svoboda 1985. Na stránkách Filosofického časopisu zejména potom šesté číslo roku 1985 se zvláštní sekci „Socialismus a globální problémy současnosti“ (jednalo se o příspěvky z mezinárodní konference pořádané 4.-6. 6. 1985 v Praze) – viz Pecení, J., Věda a globální problémy současnosti. *Filosofický časopis*, 33, 1985, č. 6, s. 773-785; Zagladin, V. V. – Frolov T. I., Socialismus a globální problémy civilizace. Tamtéž, s. 785-800; Arab-Ogly, A. E., Globální problémy naší epochy a jejich demografický aspekt. Tamtéž, s. 800-809; Jirásek, J., Střídání technologického způsobu výroby jako globální činitel. Tamtéž, s. 810-816; Kopecký, M., Mezinárodní program „Geosféra – biosféra – globální změny“ jako řešení otázek globálního životního prostředí lidstva. Tamtéž, s. 821-822.

96 Mráček, F. – Machleidt, P., Některé otázky tvorby strategií a hodnocení v oblasti biotechnologií. *Filosofický časopis*, 33, 1985, č. 3, s. 389-394; Ryšavý, B., Ekosystémy a chemická válka. *Filosofický časopis*, 33, 1985, č. 6, s. 817-821; Weichhold, J., Místo zelených v zápase za zajištění míru a za odzbrojení. *Filosofický časopis*, 34, 1986, č. 1, s. 90-106; Červená, J., Postavení USA v rozděleném světě: mýty a realita soudobé americké ideologie. *Filosofický časopis*, 34, 1986, č. 2, s. 258-271; Krejčí, O., USA: Konzervatismus a zahraniční politika. *Filosofický časopis*, 36, 1987, č. 4, s. 499-513

osmdesátých let pozorovatelný nesmělý ústup od původních normalizačních či ryze perestrojkových témat. Celé šesté číslo roku 1988 bylo například věnováno Edmundu Husserlovi,⁹⁷ začínaly se objevovat stati o hermeneutice H.-G. Gadamera či o existencialismu a M. Heideggerovi.⁹⁸

Definitivní otevření časopisu ovšem přišlo až pod vlivem společenského převratu na přelomu let 1989/1990. Poslední stránky 37. ročníku roku 1989, na nichž je publikováno *Prohlášení pracovníků ÚFS ČSAV a Usnesení Československé filozofické společnosti při ČSAV*,⁹⁹ tak znamenají pomyslnou tečku za bezmála padesátiletým vývojem Filosofického časopisu. Jeho podoba se v této době odvíjela od poměru vědy a politiky, přičemž po většinu času bylo mezi obojím položeno rovnítko.

Hodnocení Filosofického časopisu v letech 1953-1989 je krajně problematické a můžeme na něj bezesporu nahlížet z různých úhlů pohledu. Jeho krkolomná historie nicméně současné badatele varuje, aby se nedopouštěli podobných paušalizačních odsudků minulých dekád, jakých se dopouštěli jejich předchůdci. Vypořádání se s Filosofickým časopisem z let 1953-1989 jako s „nevědeckým“ periodikem by bylo stejně pošetilé jako označení dnešního vědeckého diskurzu za jediný možný a správný. Podobné hodnocení by současně zahalovalo podivnou jednotu kontinuity i diskontinuity českého myšlení

Jak je patrné z nástinu vývoje základních trendů Filosofického časopisu ve třech zmíněných obdobích (stalinismus, jeho revize a normalizace), stránky Filosofického časopisu představují unikátní pramen pro dějiny fungování akademické sféry, jejích institucí, vědeckého provozu a vědy v éře státního socialismu. Zároveň jsou vhodným materiálem pro dějiny myšlení dané doby i pro zachycení proměn komunistické politiky a ideologie. Současně je však toto periodikum možné kriticky číst jako relevantní zdroj informací pro soudobý filosofický a dějinně-filosofický výzkum.¹⁰⁰

97 Cibulka, J., O Husserlově filozofii vědomí. *Filosofický časopis*, 36, 1988, č. 6, s. 841-859.

98 Hroch, J., Společenskohistorické a světonázorové základy pojetí etiky ve filozofické hermeneutice H.-G. Gadamera. *Filosofický časopis*, 35, 1987, č. 1, s. 116-129; týž, Filozofická hermeneutika H.-G. Gadamera a transcendentální fenomenologie. *Filosofický časopis*, 36, 1988, č. 6, s. 834-840; Zátka, V., K Heideggerovu pojetí lidské „existence“ v „Sein und Zeit“. *Filosofický časopis*, 36, 1988, č. 2, s. 258-271; Černoohorský, I., Několik poznámek k existencialistickému pojetí svobody člověka. *Filosofický časopis*, 37, 1989, č. 6, s. 840-847.

99 Viz *Filosofický časopis*, 37, 1989, č. 6, s. 916 a 917. Paradoxní je, že pod druhým dokumentem je ještě podepsán jako předseda a místopředseda Československé filozofické společnosti Jakub Netopilík s Jindřichem Zeleným.

100 Za připomínky k původní verzi rukopisu děkuji Ivanu Landovi a anonymním recenzentům Filosofického časopisu. Josefu Zumrovi patří dík za poskytnutí cenných materiálů z jeho osobního archivu.

1. část

Zápas o svobodné bádání

Josef Zumr —

Filosofický ústav AV ČR, v.v.i., Praha

Dne 15. dubna 1953 vyšlo první číslo Filosofického časopisu, jehož vydavatelem byl Kabinet pro filosofii Československé akademie věd, založený v témže roce. Funkci šéfredaktora zastával tehdejší ředitel Kabinetu prof. dr. Ladislav Rieger.

I u nás existují vědecká periodika, která mají za sebou delší historii, přesto v oboru filosofie je náš časopis nejdéle vycházejícím českým odborným žurnálem. To je také důvod, proč se chceme při této příležitosti poohlédnout po jeho minulosti. Redakční kruh a Redakční rada proto připravily pro čtenáře zvláštní číslo časopisu, v němž je uveřejněn výběr článků z let 1953-1989, tedy z ročníků, které jsou v soukromých knihovnách již těžko dostupné a které ani veřejné knihovny v mnoha případech nemají ve svých fondech.

Následující část této publikace se zaměřuje na diskuse, které se odehrály na přelomu 50. a 60. let a které přispěly k prolamování myšlenkových schémat vnucovaných vládnoucí ideologií všem snahám o svobodnou výměnu názorů. Četba citací z těchto diskusí bude vyžadovat trpělivého čtenáře, kterého neodradí ani místy nakupený slovní balast, zvláště typický pro hlasatele „správných“ stanovisek, ale na druhé straně to umožní alespoň trochu přiblížit ovzduší, v němž se odehrával zápas o prostor pro svobodnou vědu.

Filosofický časopis začal vycházet v době, kdy u nás v mocenských ideologických strukturách vrcholil stalinismus. První číslo časopisu zahajovaly nekrology na krátce předtím zesnulé politiky J. V. Stalina a Klementa Gottwalda. Redakční úvodník se pak manifestačně hlásil k jejich ideovému odkazu a k úkolu v jejich duchu rozvíjet marx-leninské učení a zásadově bojovat s jeho odpůrci. Přesto odchodem těchto autorit se poměry i ve sféře ideologie začaly nepatrně uvolňovat. Také na filosofickém pracovišti vznikaly interní diskuse o otázkách, o nichž se předtím veřejně nepochybovalo, a prosazovala se snaha řešit staré problémy novými nebo staronovými přístupy. Určitou inspirací k těmto diskusím byly také ideové spory probíhající v té době v Polsku a Maďarsku. Ty bylo možné bez velkých potíží sledovat také v Praze. Zlomovým momentem se ovšem stal rok 1956, kdy XX. sjezd Komunistické strany Sovětského svazu zrevidoval pohled na celou dosavadní

stalinskou ekonomickou a politickou etapu, a to i s mezinárodním dosahem. Stranické mocenské struktury znejistěly i u nás a jejich ideologický dohled se dočasně velmi oslabil. Dosavadní interní diskuse se mohly přenést na veřejné fórum. Důležitou úlohu přitom v letech 1956-1958 sehrály Literární noviny, kde celou řadu inspirativních příspěvků uveřejnili mimo jiné právě pracovníci tehdy už nově pojmenovaného Ústavu pro filosofii ČSAV. Některé texty psané v duchu těchto diskusí pronikly i do Filosofického časopisu. Mezitím se dočasně oslabený stranický aparát vzpamatoval a rozhodl se učinit všem těm „revizionistickým“ excesům přítrž. V roce 1958 přijal sekretariát ústředního výboru komunistické strany tzv. usnesení o filosofii, kde se mimo jiné konstatovalo, že současnou marxistickou filosofii ohrožují dvě revizionistické úchytky – „pozitivistická“ a „pseudomaterialistická“. Za hlavního reprezentanta té první úchytky byl označen doc. Ladislav Tondl a za nositele té druhé dr. Karel Kosík.¹ Po tomto vysvětlujícím úvodu se můžeme vrátit k našemu výboru článků z historie Filosofického časopisu.

Názory označené v usnesení o filosofii jako revizionistické měly být podrobeny kritice a nahrazeny stanovisky, jež stranou pověření kritikové prohlásili za správné a odpovídající marx-leninskému učení. Za příklad pozitivistické „úchytky“ si kritikové vybrali studii Ladislava Tondla „O možnostech typizace a kauzální analýzy společenského jednání“ (Filosofický časopis /dále jen FČ/, 5, 1957, č. 4, s. 529-555; v našem výboru s. 43-77). V roli kritiků vystoupili Vladimír Ruml a Jindřich Srovnal² článkem „Nové problémy marxistické filosofie a staré prohrěšky proti materialistické dialektice“ (FČ, 7, 1959, č. 3, s. 299-321), kde reagovali i na jiné Tondlovy práce z té doby. Politický podtext této polemiky bude jistě jasný i dnešnímu čtenáři, i když o jejím věcném obsahu si bez historického studia jen s obtížemi učiní konkrétnější představu.

Autoři této stati postupovali podle receptu, který byl v polemikách tohoto druhu obvyklý. Nejdříve předeslali, které názory jsou podle příslušných stranických dokumentů typické pro „pozitivistický revizionismus“. Jako ukázkou můžeme citovat: „Pozitivistický revizionismus je charakterizován tím, že popírá filosofii jako světový názor. Podle pozitivistů nemá

1 Obě úchytky měly ovšem podle usnesení širší základnu v celé filosofické obci, a tak vedle ideového boje proti nim bude nutné ozdravit jejich nositele stykem s dělnickou třídou. Proto budou všichni filosofové z akademických i vysokoškolských pracovišť vysláni na rok do praxe na okresní stranické sekretariáty nebo do velkých závodů, kde jsou stranické sekretariáty na úrovni okresních. Protože však XX. sjezd KSSS odsoudil jako nepřijatelná tzv. organizační opatření, nemohlo usnesení nařídít, že filosofové vyslaní do praxe ztratí svá zaměstnání, ale po „nápravě“ se budou moci vrátit na svá pracoviště.

2 Vladimír Ruml (1923-1993) prosazoval po celou dobu svého aktivního působení stranickou linii v oblasti filosofie a společenských věd. Jindřich Srovnal (1924-2005) se během šedesátých let zařadil mezi kritiky stranické linie ve filosofii, po roce 1970 měl omezené publikační možnosti a po roce 1990 spolupracoval na edici díla T. G. Masaryka.

vůbec smysl se zabývat základními určeními světa jako celku. Filosofie se má omezit jen na metodologii věd, speciálně věd exaktních, či dokonce jen na analýzu ‚řeči‘ té které vědy. Problematika filosofie se tak mění v problematiku jednostranně gnoseologickou. Teorie poznání zde vystupuje oddělena od společenských, společenskovědních a přírodovědeckých předpokladů. Teorie poznání se odtrhuje od předmětného světa přírodního a společenského dění. Metodologický a světonázorový význam materialistického řešení základní filosofické otázky se buď odsouvá stranou, nebo se prostě popírá. Gnoseologie se tak představuje jako samostatná disciplína, která nemá žádnou světonázorovou hodnotu... Revizionismus čerpající z pozitivismu je spojen s redukcí komunistických, třídně proletářských idejí na ideje obecně demokratické... Pozitivistický revizionismus je převážně spojen s pravicovým oportunistem, s fetišizací buržoazní demokracie, s teorií třídní spolupráce apod.“ (tamtéž, s. 300-301). Když autoři polemiky takto shrnuli základní rysy pozitivistického revizionismu, excerpují z Tondlových textů jednotlivé myšlenky, které jsou podle jejich názoru podobné oněm revizionistickým, a dokazují tak škodlivost a nebezpečnost idejí, které se tím dostávají do veřejného oběhu.

Autoři uzavírají kritiku Tondlových názorů rozsudkem: „Výrazné ústupky novopozitivistické problematice, ahistorické chápání filosofických otázek, značné deformace marxistické filosofické metody a zúžení předmětu marxistické filosofie jsou, teoreticky vzato, u s. Tondla nepochopením podstaty materialistické dialektiky. Samo toto nepochopení mívá však své příčiny hlubší: je jedním z výrazů odtržení teorie od praxe. Prokazuje-li s. Tondl často lhostejnost k filosofickým otázkám historie a současné politiky, neznamená to, že současná historie a politika se bude lhostejně stavět k s. Tondlovi. Je třeba, aby si s. Tondl tuto skutečnost uvědomil. Nikdo nemůže, pokud vystupuje jako marxistický filosof, unikat politické odpovědnosti za určité svoje objektivní působení. Sbližuje-li něco s. Tondla s názory revizionistů, pak je to v prvé řadě jeho snaha ‚svérázným‘ pojetím marxistické filosofie ospravedlnit možnost takového úniku. Teoretickým plodem takové snahy jsou právě námi kritizované deformace. Práce s. Tondla jsou tak aktuálním svědectvím toho, že marxistickou filosofii nelze beztrestně uzavřít do kabinetu, nelze ji rozvíjet bez spojitosti s životem dělnické třídy, nelze ji metafyzicky oddělit od revoluční strany a jejich politických úkolů“ (tamtéž, s. 321).

Přísní kritikové nejsou ochotni ani trochu připustit, že kritizovanému autorovi šlo v první řadě o to, analyzovat složitou společenskou skutečnost jemnějšími nástroji, než jaké poskytují vulgarizované marxistické poučky, jež se s realitou zásadně míjejí, a jejich jedinou funkcí je vyhovovat strnulým ideologickým představám. Mezi vědou a ideologií zůstává v tomto případě nepřekonatelná propast.

Pronásledování úchylek od marx-leninské ideologie se neomezovalo jen na polemiky ve vědeckých časopisech, ale rozšířilo se i na ne odborný tisk a na vysokoškolská a akademická společenskovední pracoviště. Na celé toto dění se dnes začíná soustřeďovat také pozornost profesionálních historiků a objevují se i memoárová svědectví přímých pamětníků. Filosof Ivo Tretera, pilný zapisovatel všech pozoruhodných událostí, jichž byl svědkem, popisuje ve svých vzpomínkách³ průběh diskuse, která proběhla na Filosofické fakultě Univerzity Karlovy 13. února 1959 a byla věnována kritice Ladislava Tondla a jeho novopozitivistické revizi marxismu. Diskuse se osobně zúčastnil Vladimír Ruml, spoluautor stati, o níž se zmiňujeme. Tondla, pod níž se v důsledku stranické kritiky začalo houpat křeslo vedoucího katedry filosofie, nešetřili při této diskusi – jak líčí Tretera – ani jeho podřízení (zvláště Přenosil a Beránek, ale také Tlustý a Klofáč a řada dalších), a přisadil si i externista Zdeněk Mlynář, pozdější disident; ten se Tondlovi po letech omluvil. S rozpačitým projevem, v němž však převážila kritika na adresu Tondla, vystoupil také Milan Machovec. Jediní, kdo se Tondla zastali, byl profesor Otakar Zich a dr. Irena Dubská, pracovnice Ústavu pro filosofii AV ČR, přítomná jako host. Ladislav Tondl, který na svou obranu uvedl, že sám má k (novo)pozitivismu kritický vztah, přesto neměl naději tak soustředěný útok odrazit, z místa vedoucího katedry byl odvolán, ale možnost pokračovat v odborné práci našel v Ústavu teorie informace a automatizace Akademie věd.

Poněkud jiný průběh měla diskuse o „pseudomaterialistické“ neboli hegelianské „úchylce“ nad statí Karla Kosíka „Třídy a reálná struktura společnosti“ (FČ, 6, 1958, č. 6, s. 721-733; náš výbor, s. 97-113). Jindřich Zelený se na podporu usnesení o filosofii ujal kritiky Kosíka obsáhlou polemikou „O pseudomaterialistické tendenci v naší filosofii“ (FČ, 7, 1959, č. 5, s. 643-677), rozsahem třikrát delší než článek Kosíkův. Jindřich Zelený ani na okamžik nepřipouští, že by Kosík ve své stati usiloval o všestrannější a hlubší analýzu základních marxistických kategorií, jako je základna a nadstavba, ekonomický faktor, třídní zájem apod. Rozsudek je vyneseno ještě dříve, než se předloží soubor důkazů: „Pochybné názory, se kterými se setkáváme už v prvních odstavcích Kosíkovy stati o třídách, jsou takového druhu, že vnucují otázku: Nekritizuje vlastně autor pod záminkou kritiky *vulgárního* materialismu *skutečný* materialismus? Domníváme se, že celá stať svědčí o tom, že tomu tak je. Umožňuje také přesněji určit specifickou podobu této pseudomaterialistické tendence, stanovit její ideové zdroje a souvislosti. Celou statí se vine jako červená nit popírání prvotnosti ekonomiky a určující úlohy hospodářského života vzhledem k ostatním oblastem života společnosti“ (tamtéž, s. 645). Zelený se pak

3 Tretera, I., *Vzpomínky na Bohumila Hrabala a na život vůbec*. Praha–Litomyšl, Paseka 2011, s. 153 n.

v celém dalším výkladu věnoval tomu, aby přirovnával a uváděl do souvislosti Kosíkova tvrzení s názory především György Lukáče a Henriho Lefebvra, kteří byli tehdy oficiálními komunistickými orgány odsouzeni jako hlavní revizionisté. K nim Zelený přiřadil jako domnělé Kosíkovy inspirátory další, podle stranického mínění pochybné marxology, jako byli Korsch, Marcuse, Bigo, Hyppolite aj. K tomu samozřejmě patřil i Hegel, na kterého se Kosík podle mínění kritika neprávem odvolával. Přísný kritik nešetřil ani Kosíkovy publicistické stati z Literárních novin, které byly podle jeho názoru nejvíce v rozporu se stranickou linií. Zelený se ve svém výčtu novohegelovských úchylek dotkl i názorů Ivana Dubského a Ivana Svitáka. Zeleného kritika nebyla v žádném případě akademickou diskusí. Její aktuální smysl formuloval takto: „Pseudomaterialistická tendence, jak se projevuje v Kosíkově článku, je tedy nejen teoreticky nesprávná, ale má politický význam v současném ideologickém boji už proto, že v řadě otázek jde vstříc a nahrává silnému proudu buržoazní a revizionistické novohegelovské falzifikace marxismu. Jestliže by nenarazila na kritiku, přenášela by rozkladný vliv této formy buržoazní ideologie dovnitř našeho revolučního dělnického hnutí“ (tamtéž, s. 659-660).

„Pseudomaterialistická úchylka“ byla považována za nebezpečnější, protože mířila k samým kořenům marxismu, než revize novopozitivistická, a proto se kromě širší tiskové kampaně rozhodl městský výbor KSČ uspořádat ve vlastní režii o Kosíkově stati ještě zvláštní diskusi na stranické půdě. Stalo se tak 6. května 1959 v Městské poradně marxismu-leninismu za předsednictví a řízení ideologického tajemníka městského výboru KSČ Antonína Černého, v té době známého a obávaného strážce čistoty marx-leninského učení.⁴

Jindřich Zelený ve svém úvodním vystoupení zopakoval proti Kosíkovi ta nejzávažnější obvinění z revize marxismu, jak je formuloval ve své stati z Filosofického časopisu, a přidal k nim ještě výtky, že Kosík neuznává vedoucí úlohu komunistické strany nejen v řízení státu, ale ani v určování správné linie v oblasti ideologie, a tím i filosofie. Kosík ve své odpovědi vyjádřil nutnou dávku sebekritiky, zejména v tom, že některé jeho názory by mohly být nedoznačně chápány, ale odmítl obvinění, že by pochyboval o vedoucí úloze strany, a nakonec na některých příkladech prokázal, že Zelený nezná nebo špatně cituje prameny, na něž se odvolává. Prvním nezdarem v režii celého zasedání bylo, když dr. Houška, předseda stranické organizace Ústavu pro filosofii, přečetl usnesení tohoto orgánu na podporu Karla Kosíka. Předsedající schůze pak střídavě uděloval slovo pozvaným Kosíkovým kritikům a jeho obhájčům z řad ústavu. Mezi kritiky měl hlavní slovo Ladislav Hrzal, vždy

4 Také o této události referuje Ivo Tretera v citované knize na s. 163-169. Zde se však mohou jako přímý účastník této akce opřít i o vlastní paměť.

věrný stoupenec stranické linie, následován Vladimírem Rumlem a se svou dávkou kritiky přispěl kupodivu i Miloš Kaláb, pozdější reformní komunista a zasloužilý ředitel Sociologického ústavu. Jediný pracovník ústavu, který se proti Kosíkovi postavil, byl snaživý Karel Mácha, který ve svém životaběhu prošel obloukem od evangelíka přes stalinistu, reformního komunistu, disidenta až po katolického filosofa v německé emigraci. Osvědčený schůzovný žargon ještě uplatnila ve svých vystoupeních hrstka pracovníků stranického aparátu. Na podporu Kosíka byla připravena promluvit početná skupina kolegů z ústavu, z nichž projev pobuřující uši aparátníků pronesl obávaný diskutér Robert Kalivoda, jemuž sekundovala výřečná Irena Dubská a několik dalších. Předsedající z obavy, že by mohl vylétnout ještě řadu nepřijemných vystoupení, tento tribunál raději předčasně ukončil.⁵

5 Mezi ty, kteří se hlásili o slovo, ale nemohli už promluvit, jsem patřil i já. Abych současným čtenářům přiblížil ovzduší, v jakém se odehrávala tehdejší polemika, dovolím si po třiapadesáti letech ocitovat část svého připraveného vystoupení:

„... Kdyby chtěl s. Zelený skutečně fundovaně vyvozovat své závěry, musel by dokázat alespoň dvě věci: 1. že Kosíkův článek o třídách je opravdovým dovršením jeho filosofického a politického vývoje a že je v úzké souvislosti s dřívější Kosíkovou publicistickou a vědeckou tvorbou, a 2. že kritizované metodologické chyby – tedy rysy idealistické dialektiky – se objevují i v jeho ostatních názorech. To však s. Zelený více méně jen předpokládá.

Podobně s. Zelený lokalizuje onu tzv. pseudomaterialistickou tendenci v naší filosofii jaksi mimo čas a prostor a nesnaží se uvést ji do souvislosti s vývojem naší marxistické filosofie v posledních letech. Kdyby se o to pokusil, došel by pravděpodobně k trochu jinému pohledu. Především by bylo možno zjistit, že přístup s. Kosíka k filosofickým otázkám skutečně souvisí s určitou vývojovou tendencí v naší poválečné filosofii, která je do jisté míry typická pro Filosofický ústav ČSAV, i když není jeho výlučnou doménou. Jde o tendenci, která od doby, kdy se marxistická filosofie začínala vymaňovat ze zajetí dogmatismu, tj. zhruba od let 1953-1954, v jednotlivých případech i dříve, vědomě se snažila o *důsledné uplatnění dialektického přístupu k filosofickým otázkám*. ... S tím souvisel i zvýšený zájem o Hegela... Výsledkem toho jsou práce skutečně mimořádných kvalit jako Kosíkova *Radikální demokracie*, Kalivodova *Husitská ideologie*, Dubského *Počátky marxismu u nás*, Popelové *Komenský*, Sobotkovy studie o německé klasické filosofii aj. ...

Je-li tedy v Kosíkově filosofickém vývoji nějaká logická souvislost, ... pak je to logika tohoto směru. A že tento směr má k idealismu tak daleko jako každý tvořivý marxismus, to dokazují právě jmenované monografické práce, které by především měly být východiskem kritiky, jež si klade za cíl postihnout nějakou tendenci v naší filosofii.

Vratme se však ke Kosíkovým názorům. Článek o třídách je v podstatě metodologickou kritikou různých zjednodušujících hledisek. V tom je jeho jednostrannost, neboť pozitivní řešení pouze naznačuje, ale nerozvádí. To samo o sobě by ještě nemuselo zavdávat příčinu ke kritice. Článek však obsahuje také tři pojmy – třídní zájem, reálná struktura a konkrétní totalita –, které posuzovány mimo kontext článku a mimo kontext jiných pozitivních výkladů autora vzbuzují svou určitou nejasností možnost různých výkladů. V tom je zřejmý nedostatek článku a to je také třeba kritizovat. Poněkud blahovolný kritik by se ovšem snažil vysvětlit nejasnost uvedených pojmů alespoň tím, že by hledal v jiných pracích kritizovaného autora jejich pozitivní výklad. Přísný kritik, jakým je nesporně s. Zelený, uvádí hned jejich nejasnost do jasných souvislostí s Lukácsem a dalšími revizionisty. A přece by stačilo např. v otázce výkladu pojmu, třídní zájem sáhnout k hlavní Kosíkově práci, k *Radikální demokracii*, abychom se přesvědčili, jak ho kritizovaný autor pozitivně užívá. S. Zelený si však nevšimá této knihy, která shodou okolností vyšla v témž roce jako kritizovaný článek a která je pro posouzení Kosíkových metodologických zásad

Třetí diskuse, jejíž obsah čtenářům reprodukuje, se odehrála 1. února 1962 v redakci Filosofického časopisu a na rozdíl od prvních dvou máme k dispozici její plné znění. Podnětem k diskusi byla recenze Milana Machovce na Kalivodovu knihu *Husitská ideologie*. Recenze vyšla ve Filosofickém časopisu (10, 1962, č. 3, s. 398-419; náš výbor, s. 115-144) pod názvem „K zápasu o náročnější metodologický přístup k středověké myšlenkové látce“. Milan Machovec, který se v té době ještě těšil přízni stranických ideologů (ale brzy nato začal hlásat názory, jež ho přivedly na dráhu disidenta a odpůrce režimu), ve své recenzi do značné míry navázal na diskuse z let 1958-1959. Měl sice ke Kalivodově knize celou řadu odborných připomínek, ale tyto připomínky nakonec vyústily v obvinění, že se Kalivodovo myšlení metodologicky pohybuje v okruhu pseudomaterialistické, hegelizující tendence a že při posuzování náboženské problematiky opouští marxistické pojetí, podle něhož je náboženství opium lidu. Pracovníci Filosofického ústavu, kde se stále udržoval odbojný duch vůči stranickým ideologickým zásahům do vědecké práce, rozpoznali v Machovcově recenzi nebezpečí, že by se mohla, i když za poněkud změněných podmínek, opakovat situace z předchozích let; vynutili si proto na redakci Filosofického časopisu, která ještě setrvala na kon-

rozhodující. Proti výtce, že tak nečiní, se ohrazuje v poznámce poukazem na to, že tak speciální problematiku mohou posoudit jen odborníci a že ostatně metodologicky je tato kniha výrazem Kosíkova ‚předhegelovského‘ stanoviska. To je ovšem příliš snadné vyřešení tak závažné otázky a snad i s. Zelený, který se nepovažuje za odborníka v problematice české radikální demokracie, mohl by posoudit, zda je tato kniha napsána z pozic historického materialismu, nebo idealismu.

Zmínil jsem se o pojmu ‚třídní zájem‘ v souvislosti s Kosíkovou knihou. Kosíkova negativní polemika s tímto pojmem v článku o třídách a Zeleného vyhrčená interpretace v konfrontaci s Leninovým citátem budí dojem, jako by se Kosík tohoto materialistického pojmu zřikal. Stačí však nahlédnout do Kosíkovy knihy, abychom pochopili, jaký smysl má jeho polemika s tímto pojmem. Ověřme si to na Kosíkově výkladu centrálního problému české politické ideologie 19. století, jakým byl austroslavismus. Kosík vidí v austroslavismu ideologii, která v podstatě vyjadřuje ekonomický zájem české buržoazie na rakouských trzích. Toto tvrzení by ho ovšem ještě neodlišovalo od běžných vulgarizujících názorů na tuto otázku, ačkoliv by bylo dostatečným důkazem jeho materialismu. Kosík je však zároveň dialektik – a to i v tomto ‚předhegelovském‘ období –, a proto vidí třídní zájem české buržoazie v celé ‚totalitě‘ jejích vztahů v rámci ‚reálné ekonomické struktury‘ českých zemí ve 40. letech minulého století, v jejím vztahu k buržoazii německé, v jejím vztahu k výrobním silám, v jejím přímém i zprostředkovaném vztahu k různým nadstavbovým složkám a k jejím ideologům atd. (s. 282-285 aj.), a to vše mu umožňuje podat marxistické vysvětlení tohoto složitého jevu, nejhlubší, jaké bylo dosud v naší literatuře podáno. Máme tu názorný doklad toho, jak chápat třídní zájem nikoli jako určující element, na nějž lze redukovat všechny ostatní složky, ale jako podstatnou součást reálné struktury společnosti, ovlivňující prostřednictvím této struktury ostatní elementy. Je tu tedy v historické konkrétnosti rozpracován jeden z hlavních problémů článku o třídách a bylo by možno doložit i další problémy příklady z této neobyčejně podnětné knihy. V tomto *materialistickém* a *dialektickém* smyslu je tedy mezi oběma Kosíkovými pracemi nejužší souvislost a z tohoto hlediska se také jasně rýsuje základní tendence článku o třídách.

To jsou důvody, proč nemohu přijmout závěr s. Zeleného o pseudomaterialistické tendenci v názorech Kosíka a další důsledky, které jsou z toho vyvozovány.“ (Originál v archivu autora.)

zervativních pozicích, zmíněnou diskusi. V ní byly s velkou převahou odmítnuty zejména ideologické závěry Machovcovy recenze (viz záznam diskuse ve Filosofickém časopisu, 10, 1962, č. 5, s. 790-824; náš výbor s. 145-192). Jako dovětek k celé diskusi byla o něco později otištěna ještě Kalivodova odpověď na recenzi pod názvem „K Machovcovu ‚Zápasu o náročnější metodologický přístup k středověké myšlenkové látce““ (FČ, 11, 1963, č. 2, s. 228-263; náš výbor, s. 193-233). Dnešní čtenář jistě pochopí, že v diskusi zdaleka nešlo jen o středověkou myšlenkovou látku. Počátkem šedesátých let se však začínala měnit i celková ideová situace v české kultuře a vědě, o čemž svědčí i fakt, že nehledě na tuto diskusi byla Kalivodova kniha *Husitská ideologie* poctěna Státní cenou jako vůbec první kniha v oboru filosofie.

Tím můžeme skončit průvodní slovo k té části našeho výboru statí z Filosofického časopisu, které by byly bez osvětlení některých okolností jejich vzniku dnešnímu čtenáři nesnadno pochopitelné. V další části našeho výboru už mohou autoři statí mluvit sami za sebe a čtenář bez potíží sám ocení jejich hodnotu.

O možnostech typizace a kauzální analýzy společenského jednání

Ladislav Tondl —

Tato studie je příspěvkem k objasnění analýzy společenského jednání. Nemůže ovšem podat všestranný rozbor a naznačuje pouze některé možnosti rozboru. Kauzální analýzu společenského jednání je možno považovat pouze za jednu složku všestranné, dialektické analýzy společenského jednání. Také zevrubné osvětlení problému svobody jednání již překračuje možnost této studie, která se dotýká těchto otázek jen potud, pokud souvisí s hlavním tématem.

Východiskem, jakož i vzorem pro typizaci (a zčásti také schematickou formalizaci) společenského jednání, jakož i pro vypracování kauzálních i modelů jednání jsou známé rozborů Marxovy, především z Kapitálu, v nichž Marx tak úspěšně využil určitých formalizovaných schémat při analýze ekonomického jednání a ekonomických relací.

Ideový zápas determinismu a indeterminismu, který se soustřeďoval kolem problému svobody člověka, svobody jeho vůle, jeho jednání, mohl nabýt nových forem a objevit se v novém světle, když se společenský život člověka, zákonitosti vývoje společnosti, zákonitosti společenského jednání a jiné stránky lidské činnosti staly předmětem vědecké analýzy. Abstraktně-filosofické úvahy o svobodě či nesvobodě člověka musely nutně zůstat prázdné potud, pokud nebyly založeny na zkoumání skutečného historického člověka, určité historicky dané společnosti a její kultury. Především analýza společenského jednání, zahrnující aspekty logické i historické, může nám objasnit novým způsobem smysl těch otázek, které byly po dlouhá desetiletí a staletí předmětem vášnivých ideových zápasů. Naproti tomu nelze čekat nový pokrok v řešení těchto otázek jen obecným uvažováním o svobodě vůbec.

Odtud také pochopíme, proč zakladatelé marxismu nepodali nějakou definici svobody a ani o takovou novou definici nikdy neusilovali, jak zdůrazňoval V. Lenin v *Materialismu a empiriokriticismu*. Nepokračovali také v obecných a abstraktních úvahách o pojmu „svoboda“, nešli cestou těch filosofických úvah, kterou se dějiny filosofie dosud ubíraly. Na druhé straně však převzali všechny podstatné a racionální myšlenky dosavadního vývoje deter-

minismu v jeho boji s indeterminismem, zejména pozitivní prvky determinismu Spinozy, francouzských materialistů, Hegela a Feuerbacha. Na rozdíl od předchozí filosofie neuvažovali klasikové marxismu o svobodě vůbec, ale podali především konkrétně historickou *analýzu podmínek osvobození proletariátu* a tím i, jak se sami domnívali, analýzu osvobození člověka vůbec. To znamená, že zakladatelům marxismu nešlo o „svobodu vůbec“, o jakoukoliv neb bližší nevymezenou svobodu, ale o *určitou svobodu, o určité osvobození*, vyvozené z rozboru zákonitostí společenského vývoje a z rozboru zákonitostí společenského jednání.

V předchozím myšlenkovém vývoji se chápání svobody člověka rozvíjelo především po dvou hlavních liniích. Byly oddělovány dva problémy: filosoficko-psychologický problém svobody (nejčastěji charakterizovaný jako problém „svobody vůle“), který byl doménou filosofických úvah, a politicko-právní a ideologický problém svobody, který byl předmětem politických a právních diskusí a ideologických bojů.¹ První problém je v myšlenkovém vývoji starší, sahá do antické filosofie a je předmětem vášnivých sporů ve středověké i novověké filosofii. Druhý problém se dostává do popředí pozornosti spolu s politickou emancipací buržoazie, která počíná svůj zápas proti středověkému systému (proti „systému nesvobody“) pod praporem svobody.

Těžiště prvního problému bylo v otázce, zda je lidská vůle svobodná. Přitom svobodou se rozuměl stav nezávislosti na vnějších podmínkách, možnost nezávislého rozhodování. Spory o řešení této otázky byly vždy do značné míry omezeny nejasným a mnohoznačným významem pojmu „vůle“. Marxistické řešení této otázky není proto prostým opakováním starých argumentů o determinovanosti lidské vůle. Takto abstraktně vyslovený a řešený problém (pojem „vůle“ je abstrakcí, jejíž vědecký smysl by bylo nutno upřesnit a vymežit) nemůže mnoho říci. Spíše je nutno mluvit o svobodě a determinovanosti volního jednání, tj. jednotlivých úseků vědomé činnosti člověka. Otázka o svobodě v tomto smyslu ztrácí svoji obecnost a abstraktnost, musí být řešena konkrétně a historicky. Tímto konkrétně historickým řešením přiblížil marxismus první problém druhému: politicko-právnímu problému svobody.

Také druhý problém byl v předmarxistickém myšlení a v buržoazní ideologii vůbec řešen jen jednostranně a koneckonců opět abstraktně, tj. ve smyslu abstraktní možnosti a formálního oprávnění: pokud reprezentanti buržoazie v dějinných zápasech novověku usilují o svobodu, je to nanejvýš svoboda

1 Důsledné oddělení a odlišení obou problémů vyhranil ještě více buržoazní liberalismus devatenáctého století. Jeden z jeho čelných ideologických představitelů John Stuart Mill toto oddělení zcela jednoznačně proklamoval ve svém známém spise *On liberty* (viz něm. překl.: *Die Freiheit*, Leipzig, Meiner 1928, s. 3).

buržoazního demokratického svoboda vyhlášená formální právní deklarací. To je ona svoboda londýnského dokařského dělníka, který může stejně – jako finančník z City – svobodně přenocovat v nejluxusnějším londýnském hotelu. A přece za této „svobody“ je tento dělník nucen spát pod mostem nebo v brlohu. Také v této oblasti ideologických bojů o svobodu se marxismus neuspokojuje pouze řešením toho problému, jak jej vyslovila předtím buržoazie. Nemůže jít jen o to právně deklarovat určité svobody, ale musí jít o faktické zajištění svobody, nejen o *možnost* určitých svobod, ale o jejich *skutečnosti*.

Zakladatelé marxismu předpokládali, že tuto skutečnost svobody může nastolit a zajistit socialistická společnost. Proto považovali socialistickou revoluci ne za něco, co přinese omezení pozitivního obsahu těch svobod a toho demokratického, kterého dosavadní společnost již dosáhla, ale za důsledné naplnění tohoto demokratického, za dosažení demokratického a skutečných svobod pro většinu obyvatelstva a tím i pro celou společnost. „Provésti tento svět osvobozující čin,“ napsal B. Engels,² „je dějinným posláním novodobého proletariátu. Vyzkoumat dějinné podmínky a tím i samu povahu tohoto činu a tak uvědomit třídu, povolanou k akci a dnes utlačenou, o podmínkách a povaze její vlastní akce, je úkolem teoretického výrazu proletářského hnutí, vědeckého socialismu.“

Marxismus se snažil překonat rozdíl mezi filosofickým a politicko-právním problémem svobody. Jestliže dosavadní vývoj deterministického chápání člověka, jeho jednání a společenského vývoje vůbec stavěl člověka do určité sítě závislostí, zdůvodňoval, že člověka nelze vyjmout z těchto závislostí, pak šlo o to, tyto závislosti prozkoumat a ovládnout. Proto se pojem svobody, tak jak jej vysvětlovali klasikové marxismu, nestal pojmem pro vyjádření *nezávislosti* člověka na přírodních a společenských podmínkách, ale nabyl významu poznání a ovládnutí těchto závislostí. Vždyt vědecké poznání dokázalo řadu takových závislostí a odhaluje nové závislosti člověka a všech jeho činností na objektivní situaci. Člověk vždy závisí nejen na přírodních, ale i na společenských podmínkách své existence. Kdyby svoboda byla nezávislostí na jakýchkoliv, tedy i na společenských podmínkách, pak by nejsvobodnějším člověkem byl Robinson na opuštěném ostrově. Člověka však není možno vyloučit z těchto objektivních přírodních a společenských vztahů. *Svobodný* je ten člověk, který není nezávislý na těchto vztazích, ale který je *ovládá*. A ovládat je může nikoliv pouze svým myšlením, ale především svou praktickou činností, založenou na znalosti, na poznání těchto vztahů. Proto B. Engels charakterizuje svobodu takto: „Svoboda spočívá tedy ve vládě nad

2 Engels, B., *Anti-Dühring*. Přel. I. Hálek. Praha, Svoboda 1947, s. 243-244.

sebou samými a nad vnější přírodou, založenou na znalosti přírodních nutností, je takto nutně produktem dějinného vývoje.“³

Tato Engelsova charakteristika pojmu „svoboda“ znamená, že vývoj společnosti, pokrok společenského vývoje spočívá v úsilí o svobodu v nejširším slova smyslu. Engels také ukazuje, jak první krůčky výrobní praxe, objev přeměny mechanického pohybu v teplo a vzbuzení ohně třením je jedním z prvních osvobozujících kroků člověka. Každý další pokrok výroby, zdokonalení nejrůznějších oblastí společenské praxe, každý nový objev vědy a techniky je proto pokrokem lidského úsilí o svobodu, je získáním další svobody. *Dějiny jsou proto v tomto smyslu rozvíjením se lidské svobody, pokračujícím zápasem o svobodu.* Tento zápas nikdy nekončí a dílo vždy pokračuje. Svoboda je tak vždy historickým produktem, je vždy historicky podmíněna stupněm dokonalosti společenské praxe, úrovní lidského vědění.

Nerozlučnou součástí tohoto historického zápasu o svobodu je úsilí o osvobození ve společenském a politickém smyslu. Pracující člověk, který byl ovládnán otrokářskými, feudálními nebo kapitalistickými společenskými vztahy, byl nebo je ovládán byrokratickým systémem, nebyl a nemůže být svobodný, je otrokem těchto vztahů. Zákony společenského jednání lidí tu stojí vůči lidem, jak ukazoval B. Engels, jako cizí, je ovládající zákony. Teprve zrušení tříd a třídní společnosti, jak předpokládali zakladatelé marxismu, je skutečným osvobozením člověka z jeho společenského zotročení: „Lidé, konečně páni svého vlastního způsobu zespolečenštění, se tím zároveň stávají pány přírody, pány sebe samých – svobodnými.“⁴ Marxismus tedy spojuje teoretický a filosofický rozbor svobody člověka s praktickými úkoly osvobozenéckého boje pracujících a utlačovaných mas, s revolučním bojem proletariátu, s úkoly výstavby socialistické společnosti. Těžiště úsilí o svobodu je právě v této *revoluční činnosti lidových mas.*

* * *

Charakteristika svobody je tedy spjata s lidským jednáním, s lidskou činností, jen lidské jednání je nebo může být svobodné. Zvíře nejedná svobodně, neovládá svoji činnost, neuskutečňuje ve svém chování určité cíle s použitím určitých prostředků. Svoboda je zákonitostí toho lidského jednání, které člověk uskutečňuje s určitým vědomím, které koná záměrně, cílevědomě. Mimo sféru tohoto jednání⁵ nemá smysl uvažovat o svobodě. Ta se uskuteč-

3 Tamtéž, s. 98.

4 Tamtéž, s. 243.

5 Dále se pokusíme ukázat, že toto jednání je ve své čistě racionální podobě jen mezním případem různých typů lidského jednání.

ňuje v tom jednání, které je vědomé, záměrné, které je orientováno k dosažení vědomě vytyčených cílů. Toto vědomí, spjaté s určitou objektivní činností člověka, je *subjektivním* činitelem této činnosti. Bez subjektivního činitele nelze společenské jednání ani pochopit, ani vysvětlit, ať již je subjektivní činitel charakterizován jako cíl, motiv, pohnutka, úmysl, vůle apod.⁶

Může se ovšem zdát, že o svobodě lze uvažovat nejen v této souvislosti s lidským jednáním, s činností, ale také zejména v užší souvislosti, tj. pouze se subjektivním činitelem *možného* jednání, v souvislosti s vědomím, myšlením apod. Člověk ovšem může mít jistý *pocit svobody*, spočívající v tom, že může myslit, co sám chce, že může mít jakýkoliv názor a přesvědčení, jakékoliv ideje. Avšak takový pocit je jen iluzí svobody potud, pokud člověk své názory nemůže projevovat, pokud nemůže jednat podle svého přesvědčení, pokud nemůže uskutečňovat své ideje ve své činnosti. Právě proto je svoboda kategorií, která nemá a nemůže mít jen ryze subjektivní charakter a význam, ale která předpokládá jednotu subjektivních a objektivních momentů v procesu lidského jednání.

V čem spočívá tato jednota objektivních a subjektivních momentů? Společenské jednání člověka je charakteristické především tím, že se k něčemu vztahuje, že má určitý *objekt*, k němuž směřuje. Tímto objektem nemusí být ovšem pouze objektivní věci a děje přírody, ale také společenské a kulturní jevy, které jsou výtvozem lidské činnosti, nebo dokonce lidské imaginace a fantazie.⁷

Společenské jednání se vždy uskutečňuje – na rozdíl od procesů v přírodě – s vědomím. Je zde vždy to, co jsme nazvali *subjektivním činitelem* jednání. Právě účast subjektivního činitele je specifikem společenského jednání. To ovšem neznamená, že člověk nejedná také instinktivně, bez přímé účasti subjektivního činitele. Jsou zde ve skutečnosti stupňovité rozdíly mezi společenským jednáním a těmi formami činnosti, které probíhají bez přímé účasti subjektivního činitele. Člověk je také součástí přírody, je také organismem a v tomto smyslu zahrnuje jeho životní dění také ty formy činnosti, které lze nalézt v přírodě mimo člověka. To znamená, že účast subjektivního činitele

6 Ne každý lidský pohyb je vědomým, volním jednáním. Proto bývaly v psychologii pohyby děleny na „záměrné“ (volní) a bezděčné (viz také např. *Psychologie*, překlad sovět. učebnice, Praha 1949, s. 341). Příkré oddělení obou typů však není správné, je vždy řada přechodů, není ostré hranice mezi bezděčným a záměrným pohybem. To dokazuje automatizace některých úkonů, vznik různých dovedností a návyků, jejichž podkladem je to, co pavlovská fyziologie nazývá dynamickým stereotypem.

7 Tato poslední slova znamenají, že ne každé společenské jednání je praktickou pracovní činností, zaměřenou k změně objektivních jevů přírody a společnosti. I modlitba je určitým společenským jednáním, i když se ovšem vztahuje k objektu pomyslnému, který je výkonem lidské imaginace.

může být různého stupně, že čistě racionální jednání, tj. jednání plně ovládané subjektivním činitelem, je mezním případem lidského jednání.

Obsah a funkce subjektivního činitele lidského jednání nejsou tedy v každém jednání stejné. „Vše, co uvádí lidi po pohybu,“ napsal B. Engels,⁸ „musí nutně projít jejich hlavou; avšak jaké podoby to v hlavě nabývá, závisí ve velké míře na okolnostech.“ Subjektivní činitel lidského jednání nevzniká nezávisle na objektivních podmínkách, není libovolným výtvozem člověka, ale je vždy produktem objektivních poměrů, především poměrů společenských. Subjektivní činitel je odrazem – a to vždy více nebo méně přesným nebo pokřiveným, fantastickým odrazem – objektivních poměrů.

Individuální subjektivita je ovšem neoddělitelná od sociální subjektivity, je nevysvětlitelná bez *společenského vědomí*, bez vědomí a jeho projevů v různých formách společenského vědomí, které je produktem určité historické společnosti, určité skupiny, třídy apod. Prvky subjektivního činitele, vezme-li v úvahu jednotlivce, tj. jeho názory, motivy, cíle, úmysly, myšlenky, zájmy atd., nejsou nikdy čistě osobním výtvozem, nejsou jen produktem individuálního postavení člověka, ale především jeho společenského postavení, jsou také výrazem společenského vědomí. Společenské vědomí určité historické epochy, určitých tříd a společenských skupin se promítá ve vědomí jednotlivce. Individuální subjekt nemusí však být vždy jen produktem jednoho typu společenského vědomí, výrazem společenského vědomí jedné třídy neb společenské skupiny. Zpravidla je individuální vědomí průsečíkem různých typů společenského vědomí stejně tak jako každá jednotlivá osobnost je vždy více nebo méně křížovatkou různých společenských vztahů.

Po těchto poznámkách o společenské povaze subjektivního činitele lidského jednání je nutno znovu se vrátit k prvnímu jednání, k tomu, co jsme charakterizovali jako objekt jednání. Tento objekt je jen zdánlivě něco mimospoolečenského: V procesu materiální výroby má člověk před sebou určité přírodní předměty, které mění vzhledem k svým společenským potřebám, jeho činnost se vztahuje k věcem, které jsou – co do své existence – nezávislé na člověku. Avšak i tato oblast lidského jednání se vztahuje ve skutečnosti k „přírodě pro člověka“, k určité „humanizované přírodě“. Příroda a její předměty jsou užitečné, potřebné a krásné pro člověka, protože je člověk na určitém historickém stupni svého vývoje poznal, objevil nebo jich počal využívat. Tím spíše pak platí teze o společenské povaze objektu, k němuž je vztahováno lidské jednání, o těch objektech, které jsou samy výtvozem určité materiální neb duchovní kultury.

8 Engels, B., *Ludvík Feuerbach a vyústění klasické německé filosofie*. Přel. L. Štoll. Praha, Svoboda 1946, s. 50.

Při analýze společenského jednání jsme tak dosud vytkli dva základní členy: objekt jednání a subjektivní činitel jednání. Je zde současně také třetí člen: určitý *výsledek tohoto jednání*. Také tento výsledek může být nejrůznější povahy: objektivní věc jako produkt materiální výroby, určitý jev společenský, určitý společenský vztah atd.

* * *

Zkoumáme-li hlouběji to, co jsme nazvali subjektivním činitelem lidského jednání, musíme narazit na dvě významné okolnosti.

1. Především je nutno zdůraznit to, že subjektivní činitel (cíl, úmysl, přání, rozhodnutí atd.) se jeví jednajícimu člověku jako vlastní pohnutka k jednání. Nerozhoduje již, zda člověk považuje takové pohnutky za něco, co je určeno vnějšími objekty nebo čistě subjektivně, například tím, co nazýváme zájmem, schopností, nadáním, temperamentem apod. Skutečnost, že člověk považoval subjektivní činitel za vlastní pohnutku jednání, vedla pak samozřejmě k iluzím, že tyto pohnutky lidí jsou vlastní hybnou silou dějin. Tato iluze a zabsolutnění subjektivního činitele lidského jednání také vedlo k idealistické koncepci o tzv. svobodě vůle. Koncepce svobodné vůle tkví tedy svými gnoseologickými kořeny v samé povaze lidského jednání, je jednostranným, zjednodušeným chápáním lidského jednání. Subjektivní činitel je podle této koncepcie považován za první příčinu jednání, která sama není určena příčinami.

Jestliže zkoumáme kauzální vztah subjektivního činitele a lidského jednání a jeho výsledků, musíme vidět, že je zde často rozpor mezi subjektivním činitelem a výsledkem jednání. Subjektivní činitel je často spjat s jednáním, které vede k výsledkům zcela odlišným od původně chtěných a zamýšlených výsledků, s jednáním často úplně opačným než původní cíl jednání. Subjektivní činitel sám o sobě proto nemůže být *nejvlastnější příčinou lidského jednání*. Tak musí nutně vyvstat otázka: jsou zde jiné příčiny jednání, je zde něco, co se skrývá za subjektivními pohnutkami lidského jednání? To je ona otázka, o níž B. Engels ve svém spise *Ludvík Feuerbach* říká, že si ji starý materialismus nikdy nepoložil. Je to právě řešení této otázky, která je podstatnou podmínkou vytvoření vědy o společnosti. Pokud byly historické činy lidí vykládány jen z jimi uvědomovaných nebo předpokládaných pohnutek, pokud byl výklad lidského jednání pouze subjektivistický a racionalistický, nedalo se mluvit o vědě o společnosti.

Teorie společenského jednání, kterou vyzvedli Marx a Engels,⁹ vycházela proto z toho, že subjektivní činitel, tj. to, co se nazývá vůlí, cílem, úmyslem,

9 Tato teorie, jak je patrné, navazuje na pozitivní obsah Hegelovy koncepce „teleologického procesu“.

motivem, přáním atd., není jedinečnou působící příčinou jednání a má často pro celkový výsledek společenských zápasů jen druhořadý význam. To ovšem nikterak neznámá, že je možno tento subjektivní činitel, který je vždy složkou každého společenského jednání, který mu dává určitou ideologickou formu, vyloučit nebo pominout. Současně historický materialismus ukázal na objektivní sociálně-ekonomickou determinovanost lidského jednání, která předtím unikala pozornosti, jsouc zahalena subjektivními pohnutkami, které byly mnohem lépe patrné.

2. Druhou významnou skutečností, se kterou přichází historický materialismus ve svém rozboru lidského jednání, je gnoseologické hodnocení subjektivního činitele. Subjektivní činitel, který je tak či onak odrazem objektivních okolností, může v sobě zahrnovat do té či oné míry určité *vědění* o objektu jednání, o těchto objektivních okolnostech. To ovšem předpokládá *poznání* tohoto objektu, jehož výsledky by se pak staly vodítkem společenského jednání. S tohoto hlediska můžeme proto subjektivního činitele, jeho obsah i úlohu, jakož i samo lidské jednání, které je s ním spjato, hodnotit podle stupně věrnosti odrazu, podle stupně přesnosti a objektivnosti vědění v něm zahrnutého.

Jestliže ukazujeme, že subjektivní činitel je objektivního původu, že má vždy objektivní kořeny, neznámá to tedy, že je vždy věrným postižením objektivního, že v sobě zahrnuje jen poznání objektivních věcí. Naopak objektivní okolnosti a objektivní příčiny společenského jednání lidí se zrcadlí v jejich vědomí, jak zdůrazňuje Bedřich Engels, „jasně či nejasně, bezprostředně či v ideologické, ba zmytologizované formě jako *vědomé pohnutky* v hlavách jednajících mas a jejich vůdců“.¹⁰ Důležité je, že tyto pohnutky jsou vždy vědomé, že jde o ty oblasti lidské činnosti, které člověk koná s vědomím, ať již toto vědomí má jakýkoliv obsah.

V tom je nutnost a nevyhnutelnost subjektivního činitele. S hlediska poznávací hodnoty toho vědomí je však možno odlišit ty typy subjektivního činitele, které v sobě zahrnují pravdivé vědění o objektivních okolnostech, především o vlastním objektu lidské činnosti, na základě vědy, na základě znalosti vývoje tohoto objektu, a na druhé straně ony typy subjektivního činitele, které jsou jen pokriveným, zmytologizovaným nebo fantastickým odrazem objektivních okolností. Je samozřejmé, že takové rozlišení nemůže být absolutní, že se jeví různě v různých etapách historického vývoje společnosti, v rozmanitých stupních vývoje lidského poznání. Pak s retrospektivního hlediska, tj. s hlediska vyšší úrovně společenského vývoje a společenského vědění se nám jeví určitá pohnutka, úmysl, motiv apod. jako něco, co

10 Engels, B., *Ludvík Feuerbach a vyústění klasické německé filozofie*, c.d., s. 50. Kurz. L.T.

je založeno na směsici pravdy a omylu, na určitém spojení vědění a nevědění, fantazie, imaginace atd.

Podle stejných zřetelů je pak možno odlišit dva typy lidského jednání. V prvním případě člověk jedná s určitým vědomím, které v sobě zahrnuje znalost podstaty věcí, znalosti zákonů vývoje těchto věcí. Tak je tomu například v moderní technicky vyspělé výrobě, kdy celý výrobní proces¹¹ se provádí na základě přesných plánů, propočtů, dokonalé technologie, kdy je přesně určena a stanovena sebemenší dílčí operace. V druhém případě jedná člověk také s určitým vědomím, které však je jen zkresleným, zmytologizovaným, nebo jak říkali Marx a Engels, „ideologickým“ vědomím. (V tomto případě se pojmu ideologie užívá v užším slova smyslu, ve smyslu falešného, pokřiveného odrazu. V tomto smyslu je ideologie protikladem vědy. V dalším výkladu budeme používat pojmů „ideologie“ a „ideologického vědomí“ v tomto užším smyslu. Tento pojem ovšem nesmí být zásadně zaměňován s pojmem ideologie v širším smyslu, ve smyslu politicky významného společenského vědomí. I když se v novější době stalo běžným používat pojmu ideologie v širším smyslu, jak to vyplývá také z terminologie užívané Leninem, který psal o vědeckých ideologiích, o marxismu jako ideologii proletariátu, jsme nuceni užívat v dalším rozboru termínu ideologie v tom smyslu, jak jej nacházíme u Marxe a Engelse, proto, že pro pojem falešného, pokřiveného a zkresleného odrazu skutečnosti nebyl dosud nalezen jiný obecný termín.) Bedřich Engels výstižně vyjádřil podstatu ideologického vědomí v dopise F. Mehringovi z 14. července 1893:

„Ideologie je proces, který koná tzv. myslitel sice s vědomím, avšak s vědomím falešným. Skutečné hybné síly, které jej uvádějí do pohybu, mu zůstávají neznámy; jinak by to nebyl ideologický proces. Vymýšlí si tedy falešné nebo zdánlivé hybné síly.“¹² Takovým ideologickým procesem je například činnost buržoazního organizátora či politika, který si vždy vytváří určité ideové pohnutky svého jednání. Tyto ideové pohnutky však nemusí být založeny na znalosti skutečných faktorů společenských a politických zápasů, i když si pochopitelně takový politik toho není vědom. Proto také nemůže znát, k jakým účinkům povede jeho činnost, proto musí být překvapen, když jeho jednání vyvolá zcela opačné výsledky než ty, které byly původně zamýšleny.

Tak je možno zdůvodnit odlišení *dvou typů společenského jednání*. Toto odlišení je provedeno na základě různého obsahu a rozmanité funkce subjektivního činitele společenského jednání. Mezi oba typy však nelze postavit nepřekročitelnou přehradu. Jde v podstatě o dva typy, přičemž skutečné

11 Je již lhostejné, zda je rozložen na větší či menší počet jednotlivých operací.

12 Engels, B., Dopis M. Mehringovi z 14. července 1893. In: Marx, K. – Engels, B., *Vybrané spisy ve dvou svazcích*. Sv. II. Praha, Svoboda 1950, s. 523.

případy mohou v sobě zahrnovat prvky obou typů. Podíl obou typů je ovšem ve společenském dění odlišný v různých historických epochách stejně jako v různých oblastech společenského jednání. Tyto dva typy společenského jednání bývají také charakterizovány jako *živelné jednání*¹³ a *uvědomělé jednání*. Protiklad živelnosti a uvědomělosti ve společenském dění má tedy i své gnoseologické kořeny, dané protikladem nevědění, ideologie (v užším slova smyslu) a vědy, protikladem „slepé“ nutnosti a poznané nutnosti. Tento protiklad není absolutní, je historicky podmíněný stejně, jako je historicky podmíněný protiklad vědění a nevědění.

Jak známo, využil Lenin tohoto protikladu pro charakteristiku rozdílu počátečního, neorganizovaného dělnického hnutí a organizované činnosti proletariátu vedeného revoluční stranou. V značně odlišné podobě se tento protiklad projevuje při konfrontaci živelného hospodářského a politického dění v kapitalistické společnosti a plánovitého, organizovaného politického a hospodářského dění v socialistické společnosti.

Jak živelné, tak uvědomělé společenské dění předpokládá existenci objektivních zákonů společenského vývoje. V prvním případě působí tyto zákony jako slepá, nepoznaná nutnost. Přechod od živelnosti k uvědomělému jednání, k plánovitému řízení společenského dění, které je výsledkem vítězné socialistické revoluce, neznamená však zrušení objektivní nutnosti, ale poznání a využívání těchto zákonů, poznání a využívání této objektivní nutnosti. Tak je tento „skok z říše nutnosti do říše svobody“, jak o něm psal již Bedřich Engels, nikoliv zrušením, ale poznáním a využitím objektivní nutnosti.

* * *

Diferenciace *typů* společenského jednání v té podobě, jak již bylo naznačeno,¹⁴ obsahuje zárodky analýzy společenského jednání, umožňuje rekonstruovat jeho konstitutivní prvky, a tím také provést kauzální rozbor a kauzál-

13 Pojem „živelnost“, použijeme-li ho při charakteristice společenského dění, neznamená tedy vyloučení subjektivního činitele, neznamená popření jakékoliv účasti vědomí. V tomto smyslu se „živelnost“ společenského dění zásadně liší od skutečné živelnosti přírodních procesů. Živelnost ve společenském dění neznamená, že jednajícím člověk nemá žádné cíle a úmysly, že jedná bez jakékoliv účasti vůle, ale pouze to, že toto jeho vědomí, spjaté s objektivní činností, neobstojí u uvědomění skutečných příčin jeho činnosti. (Je samozřejmé, že toto uvědomění nemůže být absolutním poznáním příčin a účinků této činnosti, může však být objektivním poznáním.) Živelně jednajícím člověk má vždy určité své cíle a úmysly, má vždy své představy o důsledcích svého jednání. Nezná však, aniž si je toho vědom, společenskou zákonitost, nezná ty společenské síly, které určují vlastní povahu jeho jednání, a tím i jeho konečné důsledky.

14 Tato diferenciace, jak je patrné, je pouze jednou z možných diferenciací. Bylo by možné provést i jiné druhy diferenciace a klasifikace, na příklad podle povahy objektu jednání, podle vztahu subjektivního činitele a výsledků jednání apod. Současně je třeba poznamenat, že uvedené typy

ní výklad tohoto jednání. V dalším výkladu se proto pokusíme o provedení této analýzy, a tím také o vyznačení určitého kauzálního modelu, který nám může usnadnit objektivně a deterministicky vykládat lidské jednání, odpovídat na otázku, *proč* člověk jedná tak či onak, co ho vedlo, přimělo nebo přinutilo k určitému snažení i k určitému jednání.

Je samozřejmé – a na tuto okolnost je nutno upozornit ještě předem –, že diference typu „živelného jednání“ a „uvědomělého jednání“ není a nemůže být absolutní, že mezi oběma typy neexistuje nepřekročitelná přehrada. Ve skutečnosti nenalezneme nikdy „absolutně uvědomělé jednání“, stejně jako nenalezneme „absolutně živelné jednání“. Můžeme však rekonstruovat jednotlivé typy jednání a na nich zjišťovat míru uvědomělosti nebo živelnosti. I tato rekonstrukce typů, jakož i příslušná charakteristika určitého společenského jednání, je relativní: vycházíme vždy z posic dosaženého vědění, dosavadních znalostí, vycházíme s hlediska dosažené úrovně celého společenského vývoje. Vytváříme tak určitá měřítka, kterých používáme při rozboru a interpretaci jednotlivých případů lidské činnosti. Tak například nábožensky motivované jednání nemůžeme vyložit (tj. vědecky vyložit s hlediska dané úrovně vědy) potud, pokud nebereme v úvahu podstatu a původ náboženských představ, pokud pomíjíme společenskou podmíněnost těchto představ atd. To znamená, že bereme motivy takového jednání v značně odlišném smyslu, než jak se jeví jednájícímu člověku.

Je-li pro nás východiskem rozboru dosažená úroveň společenského vývoje, nejvyšší dosažená úroveň techniky, vědy, kultury atd., pak je také východiskem diferenciací různých typů společenského jednání ten typ jednání, který je sám spjat s takovou nejvyšší dosaženou úrovní. Tak je pro nás tento relativně nejvyšší historický typ jednání měřítkem pro charakteristiku jiných „nižších“ typů. Tento princip historicky determinovaného přístupu k rozboru společenského jednání a společenského dění vůbec vyjádřil Marx známou tezí, že ne anatomie opice je klíčem k anatomii člověka, ale naopak anatomie člověka klíčem k anatomii opice.

Tento přístup k analýze společenského jednání předpokládá, že si především objasníme strukturu toho typu jednání, které jsme nazvali „uvědomělým jednáním“. Řekli jsme, že v tomto případě jedná člověk s vědomím, které v sobě zahrnuje znalost podstaty věcí, znalosti objektivních zákonů, objektivních souvislostí. Avšak obsah tohoto vědomí, obsah subjektivního činitele nemůže být základním klíčem analýzy tohoto uvědomělého jednání.¹⁵ Ta

společenského jednání představují jen abstraktně čisté typy, že tedy skutečné společenské jednání může v sobě v *různé míře* zahrnovat prvky obou typů.

15 Tento subjektivistický přístup je běžně rozšířen v různých sociologických směrech, které vycházejí z idealistické koncepce společenského dění a z principů indeterminismu. Kritiku subjektivistického přístupu naznačíme na příkladech teorie sociálního jednání Maxe Webera.

musí vyznačit především objektivní vztahy a objektivní okolnosti tohoto jednání. Uvědomělé jednání je jednotou objektivních a subjektivních momentů, východiskem jsou tyto objektivní momenty, objektivní vztahy a děje, kterých člověk využívá, opíraje se také o znalost těchto momentů, vztahů a dějů.

Z tohoto hlediska můžeme rozebrat jednoduchý případ uvědomělého jednání: roznicení ohně třením dřevěných předmětů. Tato *cílevědomá činnost*, která patřila bezesporu k prvním výrobním úspěchům primitivních lidí, předpokládá především existenci jistých objektivních vztahů a dějů: V přírodě vždy – za okolností pro člověka běžných – třením vzniká teplo. Tento vztah přírodních dějů existuje objektivně, nezávisle na člověku. Člověk poznal tento vztah a poznal také užitečnost a potřebnost ohně. Proto chtěl „vyrobit“ oheň. Toto „chtění“, tento „účel“ mohl být účinně spjat s „prostředky“ a tím také převtělen v takové výsledky, které byly zamýšleny a očekávány tehdy, jestliže vztah „účelů“ a „prostředků“ v lidské hlavě odpovídal příslušným objektivním vztahům, jestliže tedy byl založen na znalosti příslušných objektivních vztahů. Proto člověk byl s to „uskutečnit“ přeměnu tření v oheň ve své hlavě, ve svém vědomí, přičemž formou tohoto vztahu je vztah „účelů“ a „prostředků“, racionální spojení určitých účelů s určitými prostředky. Uskutečnění účelů je ovšem možné především objektivní činností, která vede k dosažení příslušných očekávaných, zamýšlených a chtěných (a proto odpovídajících účelům) výsledků použitím příslušných prostředků. Proto primitivní člověk na jistém stupni vývoje, který poznal užitečnost ohně, který se naučil spojovat tento účel s nutnými prostředky, dovedl oheň také vyrábět, vytvořit svou vlastní činností.

Celou tuto řadu operací můžeme schematicky rozložit na řadu článků:

1. Objektivní vztah, objektivní děj, zákonitost existující nezávisle na člověku, na subjektu poznání a jednání. (Tento článek označíme symbolicky jako „O“)

2. Myšlenková operace, tj. vznik určitého „účelu“ a jeho spojení s představou, se znalostmi určitých prostředků. (Tento článek označíme symbolicky jako „S“)

3. Vlastní jednání člověka, které vede k realizaci příslušného účelu, které vede k dosažení zamýšleného, očekávaného a chtěného výsledku. (Tento článek označíme symbolicky jako „O“)

Tyto tři články je možno analyzovat ještě dále: V případě prvního článku jde zpravidla o určitý děj, o určitý vztah, zákonitost. V našem případě jde o vztah tření (mechanického pohybu) a tepelných jevů, který můžeme symbolicky označit vztahem $p - q$.

Také myšlenková operace, tj. konstrukce určitého účelu a jeho spojení s prostředky je vztahem, který můžeme označit symbolicky jako $Q - P$. „Účel“, označený jako Q , není ovšem totožný s objektivním jevem, označeným q , je

však určitým subjektivním stavem, určitým faktem lidského vědomí, který je vytvořen na základě znalosti q , v našem případě na základě toho, že jsou poznány tepelné děje, jejich význam, jejich užitečnost pro člověka. Také vědomé spojení účelu s představou příslušného prostředku předpokládá, že představa prostředku P je spjata s poznáním toho objektivního děje, který jsme označili jako p .

Rovněž vlastní jednání člověka můžeme rozložit na skutečné, reálné použití prostředků p_1 a skutečný výsledek jednání q_1 . Relace $p_1 - q_1$ je pak zpravidla téhož řádu jako relace $p - q$, je zvláštním případem této objektivní relace, avšak s tím *podstatným* rozdílem, že je navozena záměrnou, cílevědomou činností člověka.

Celý tento proces společenského jednání – včetně jeho objektivního východiska – můžeme pak schematicky vyjádřit takto:

O: $p - q$

S: $Q - P$

O': $p_1 - q_1$

Vlastní jednání (O') se jeví jako závěr něčeho, co připomíná úsudek.¹⁶ Celá struktura společenského jednání – máme ovšem na mysli typ uvědomělého jednání založeného na znalosti věci a na možnosti odůvodněného očekávání zamýšlených výsledků – má tedy svoji vlastní „logiku“. Tato „logika lidského jednání“ není ovšem totožná s „logikou myšlení“; nelze ji jednoduše podřizovat běžné „logice myšlení“, jako to činil Hegel. Spíše naopak, „logika myšlení“ rezultuje z „logiky jednání“.

Naznačené schéma analýzy a spojení jednotlivých článků uvědomělého jednání však nelze interpretovat jen ve smyslu logického schématu. Mnohem podstatnější je ta okolnost, že toto schéma představuje *kauzální model* uvědomělého, účelového, cílevědomého jednání. V tomto kauzálním modelu vystupují – a v tom se tento kauzální model liší od kauzálních modelů vlastních přírodních dějů – také subjektivní články. Na druhé straně však kauzálně významná účast subjektivních článků neznamená popření kauzality, popření determinismu, znamená pouze to, že jde o jinou, odlišnou, formu kauzality a že tedy také při interpretaci společenského dění musíme pracovat s jiným kauzálním modelem.

Z toho také plyne, že „účelový“ charakter lidského jednání není v rozporu s uznáním obecnosti kauzality a determinismu, ovšem potud, pokud naše představy o kauzalitě nejsou vázány na jediný model kauzality. Typ uvědomělého jednání, který předpokládá relaci kategorií „účelů“ a „prostředků“,

16 Odtud také vysvětlíme úsilí Hegelovo o pochopení účelného jednání člověka jako logické operace, jako úsudku, v němž úlohu zprostředkujícího členu zaujímá subjekt. Již V. I. Lenin zdůraznil, že v této snaze je hluboký, čistě materialistický obsah.

není tedy nutno interpretovat zásadně odlišnými metodami, tj. jinými metodami než kauzálními.¹⁷ „Účelovost“ není tedy vyloučením kauzality a determinismu, je jen jejich zvláštním případem.

V čem spočívá zvláštnost kauzálního modelu tohoto typu uvědomělého, účelového, cílevědomého jednání? Při analýze přírodního procesu bereme v úvahu jednotlivé „situace“, „stavy“, jednotlivé „vlastnosti“ atd. objektivního děje, bereme v úvahu jednotlivé články kauzální řady, která je v pozadí zjišťovaných změn. Při tom předpokládáme, že tyto jednotlivé „situace“, „stavy“ atd. jsou zkoumajícímu badateli přístupné jakožto objektivní jevy nebo že tyto „stavy“, „situace“, „vlastnosti“ apod. můžeme jakožto objektivní předpokládat. V případě společenského jednání však nelze bez jakékoliv změny použít těch modelů kauzální analýzy a kauzální interpretace, s nimiž pracujeme v přírodních vědách. V případě společenského jednání jsou jakožto objektivní přístupné jen objektivní východisko („O“) a vlastní jednání, tj. ta lidská činnost, která pomocí určitých prostředků vede k realizaci příslušných výsledků („O“). Není však přístupný ten člen, který jsme označili jako „S“, přesněji řečeno: není přístupný přímo a bezprostředně, ale vždy jen na základě jisté objektivizace, ať již v jednání, ve slovech či v jakýchkoliv objektivně postižitelných projevech vůbec. Říkáme-li, že „S“ je pro nás dostupné vždy jen na základě jisté objektivizace (na základě „O“, lhostejno jakékoliv povahy), pak v naší analýze může představovat „S“ jen hypotetickou, přibližnou rekonstrukci.¹⁸

Uvedené schéma, které jsme naznačili při rozboru typu uvědomělého, účelového, cílevědomého jednání, je ovšem jen abstraktní, je to opravdu jen schéma, které v optimálním případě může vyjadřovat mezní případy bohaté a různorodé škály společenského jednání. Skutečné společenské jednání se proto jen více či méně blíží tomuto schématu, tomuto typu.¹⁹ Proto je toto

17 V tomto smyslu je nutno zásadně odmítnout „účelovost“, „finalitu“ jako zvláštní, v podstatě kauzality vylučující a od metod kauzálního rozboru principiálně odlišný přístup ke společenským jevům.

18 Právě tato rekonstrukce „S“ byla úhelným kamenem a sporným místem různých, často protichůdných koncepcí. Krajiními mezními případy těchto různých koncepcí jsou dvě zásadně odlišné pozice. První z nich, reprezentovaná behaviorismem, popírá možnost této rekonstrukce a vylučuje ji tak z analýzy společenského jednání. Druhá z nich naopak považuje rekonstrukci „S“ za klíč k „pochození“ („Verstehen“, zvl. u německých sociologů), které na základě předpokládané, rekonstruované motivace lidského jednání se snaží toto jednání vysvětlit.

19 V tomto smyslu je interpretační funkce tohoto typu analogická úloze takových konstrukcí v přírodovědě, jako je model „ideálního plynu“, „pevného tělesa“, „ideálního parního stroje“ atd. Tyto modely či konstrukce se také jako takové, ve své čisté podobě nevyskytují, avšak operace s nimi nám umožňuje lépe analyzovat skutečné děje v přírodě. Tuto poznámku nelze ovšem zabsolutizovat, nelze například na základě ní ospravedlňovat vybudování společenské vědy pomocí předpokládaného chování abstraktního modelu „hospodářského člověka“, „politického člověka“ atd. V opravdové vědě je jistě nutno tyto „robinsonády“ odmítnout.

schéma jen východiskem dalšího zkoumání, které se nemůže omezit pouze na abstraktní schéma samé, na operace s tímto schématem.

V tomto zkoumání je původně abstraktní schéma neustále obohacováno, rozšiřováno, doplňováno, v tomto zkoumání je nutno od abstraktního určení společenského jednání přejít k určením konkrétním. Pokusíme se proto naznačit některé z řady možností v tomto postupu od abstraktního ke konkrétnímu:

1. Řekli jsme, že východiskem společenského jednání je vždy určitý objektivní vztah, objektivní děj, zákonitost. To však neznamená, že tímto vztahem nebo dějem jsou pouze vlastní přírodní procesy (jak se může zdát na základě uvedeného příkladu: třením vzniká teplo). Člověk jako tvor společenský, jako člen určité společnosti a určité historické epochy vstupuje vždy do určitých situací, určitých podmínek, na jeho vědomí a vůli nezávislých. Nejde však jen o podmínky přírodní, ale také o podmínky společenské. Člověk vstupuje vždy do určitých výrobních, ekonomických, společenských i kulturních podmínek, jejichž existence nezávisí na něm samém. Přitom vývoj společnosti, vývoj lidské kultury poskytuje obraz neustálých změn, rozšiřování a diferencování těchto podmínek. Člověk však v dané společnosti, v její kultuře nejen nachází hotové situace, ale také určité, společensko-historicky determinované vzory myšlení a jednání vzhledem k těmto situacím.

Jestliže vývoj těch dějů a vztahů, které zahrnujeme do členu označeného „O“, považujeme za „přírodně-historický proces“, jak se vyslovil Karel Marx, pak to nejen nevylučuje, ale naopak předpokládá společensko-historickou determinovanost tohoto „O“.

2. Z toho vyplývá, že ve společenských vědách naprosto nelze vystačit s abstraktně-individuálním pojetím členu „S“, tj. subjektivního činitele společenského jednání, že nelze postihnout podstatu kategorií „účelu“ a „prostředku“ s abstraktně-individuálního hlediska. Kategorie „účelu“ je především sociálního původu a sociální povahy. To jistě nevylučuje to, že její základy jsou materiálního rázu, že jsou spjata s biologickou existencí člověka, s jeho materiálními potřebami. Avšak tyto potřeby se u člověka prosazují především prostřednictvím ekonomické činnosti, jejíž páteří je výrobní činnost, tedy prostřednictvím činnosti sociální povahy.

Rovněž kategorie prostředků má zcela zjevně sociálně-historicky determinovanou povahu, je spjata s dosaženou úrovní ve vývoji výroby, techniky a celé společenské kultury vůbec.

Kategorie „účelu“ a „prostředku“ jako elementy toho, co jsme označili „S“, tj. subjektivního činitele společenského jednání, lze rekonstruovat a tím také odlišit především jen v tom jednání, které se co nejvíce blíží typu „uvědomělého jednání“. V tomto případě se relace „účelu“ a „prostředku“ jeví jako plně racionální motivace jednání. Ve skutečnosti je ovšem tato plně racionál-

ní motivace mezním případem rozmanité škály různých forem společenské-
ho jednání.

V případech typu „uvědomělého jednání“ je také možno rekonstruovat vzá-
jemnou závislost kategorie „účelu“ a „prostředku“: Stanovení toho či onoho
„účelu“ jednání předpokládá, že člověk zná a plně ovládá „prostředky“. Zna-
lost a moc nad prostředky má podstatný význam pro vznik různých účelů.
Je tedy vztah kategorií „účelu“ a „prostředku“ vztahem vzájemné závislosti
a podmíněnosti. Stanovení „účelu“ (jde-li ovšem o „účel“, tj. subjektivní mo-
tivaci v případě typu „uvědomělého jednání“, tudíž plně racionální motivaci)
determinuje volbu prostředků, znalost a moc nad určitými prostředky spo-
lupůsobí při vzniku „účelu“.

3. Také vlastní jednání, vedoucí k realizaci zamýšleného „účelu“, nemůže
být interpretováno jen individualisticky.²⁰ Toto jednání se rozvíjí na základě
určitých přírodních a společenských situací, na základě určitých společen-
sko-historicky determinovaných „účelů“ a „prostředků“. V každé společnosti
také existují určité hodnoty, vzory a normy různých forem jednání. (To jistě
neznamená, že existuje vždy jediný nebo vnitřně souladný systém vzorů,
hodnot atd.; je zde ve skutečnosti diferenciací různého původu, různého
stupně a rozsahu.)

Zdůraznili jsme, že naznačené schéma „uvědomělého jednání“, které
v sobě zahrnuje relaci účelů a prostředků, představuje kauzální model to-
hoto jednání. Skutečnost, že výsledek uvědomělého jednání je anticipován
v racionální motivaci tohoto jednání, v účelu, může vést k iluzi, že zde bu-
doucnost určuje minulost, účinek příčinu, konec počátek apod.²¹ Proto někte-
ří odpůrci deterministického pojetí lidského jednání tvrdí, že je nutno na-
hradit při analýze a výkladu lidského jednání „retrospektivně orientovanou“

20 Je známa teze novokantovců, podle níž je lidské jednání jedinečnou a neopakovatelnou událostí, přičemž historie společnosti je řadou takových jedinečných a neopakovatelných událostí. To je důvod k zamítnutí „nomotetického“ (zákonotvorného) přístupu a k ospravedlnění „idiografického“, individualizujícího přístupu při výkladu společenského dění. Každé určité lidské jednání je ovšem jedinečné a neopakovatelné, ale v témže smyslu jsou jedinečné a neopakovatelné jednotlivé události historie přírody. Současně však každé určité jednání, pokud jde o jednání vědomé, společenské, uskutečňuje se na základě sociálně determinované situace, na základě sociálně-historicky determinovaných „účelů“ a „prostředků“ atd. Proto je společenské jednání nejen možno, ale nutno interpretovat jako zákonitý děj.

21 Na toto ukázal výstižně již Hegel ve své analýze „teleologického procesu: „Man kann daher von der teleologischen Tätigkeit sagen, dass in ihr das Ende den Anfang, die Folge den Grund, die Wirkung die Ursache sei, dass sie ein Werden des Gewordenen sei, dass in ihr nur das schon Existierende in die Existenz komme usf., das heisst, dass überhaupt alle Verhältnisbestimmungen, die der Sphäre der Reflexion oder des unmittelbaren Seins angehören, ihre Unterschiede verloren haben, und was als ein Anderes wie Ende, Folge, Wirkung usf. ausgesprochen wird, in der Zweckbeziehung nicht mehr die Bestimmung eines Andern habe, sondern vielmehr als identisch mit dem einfachen Begriffe gesetzt ist.“ (Hegel, G. W. F., *Wissenschaft der Logik*. II. Leipzig, Meiner 1951, s. 399-400.)

kauzalitu jinou metodou, tj. „prospektivně orientovanou“ teleologií. Účelovost jako zvláštní znak společenského jednání je tak proměněna na metodu, která pak usiluje o pochopení celého jednání na základě pochopení jeho účelů, jeho subjektivního činitele. Jinak řečeno: klíč k pochopení lidského jednání tkví v subjektu, může být tudíž také odkryt především subjektivními prostředky. Gnoseologické kořeny tohoto stanoviska tak jako každého idealistického názoru vůbec spočívají v zabsolutnění, v izolování a vytržení určitého momentu procesu poznání. V tomto případě jde o vytržení subjektivní motivace z celého procesu, o zabsolutnění subjektivního činitele jako vlastního východiska jednání. Tato okolnost je zvláště posilována elementárními zkušenostmi, získanými hlavně introspekci, získanými z těch vědomých stavů, které provázejí běžné společenské jednání: Člověk je spíše nakloněn věnovat pozornost tomu, že něčeho dosáhl proto, že to zamýšlel, že tomu chtěl apod. než tomu, proč zamýšlel to či ono, proč měl takové či jiné úmysly apod.

Účelový charakter lidského jednání tedy neznamená, že „budoucnost určuje minulost“, ale pouze to, že „obraz budoucnosti“, tj. obraz předpokládaného a zamýšleného výsledku jednání působí jako účel, jako subjektivní činitel jednání. Typickým případem účelového, cílevědomého jednání je pracovní činnost. Právě v pracovní činnosti je výsledek anticipován nejdříve ideálně, v podobě „účelu“, v podobě úmyslu, cíle motivu atd. Právě tato plánovitost, cílevědomost, účelovost je specifikem společenského jednání (i když samozřejmě nelze nalézt ostrou hranici mezi cílevědomou činností s racionální motivací a pouhým instinktivním chováním. „Ale nejhorší stavitel,“ jak to výstižně vyjadřují známé Marxovy výroky z *Kapitálu*,²² „se liší od počátku od nejlepší včely tím, že dříve než začne stavět buňku z vosku, vystaví ji už ve své hlavě. Na konci pracovního procesu vychází výsledek, který tu byl na jeho počátku již v dělníkově představě, tedy ideálně.“ To jistě neznamená, že člověk „staví ve své hlavě“ stavbu z téhož materiálu jako v objektivní skutečnosti, staví ji ideálně. Přitom tato „ideální stavba“ participuje (přesněji řečeno: v té či oné míře participuje) na určení „stavby objektivní“.

Účelová činnost je tedy rovněž kauzální řadou, jejíž jednotlivé články jsou determinovány, může být podrobena kauzální analýze. Pro tuto analýzu se však nehodí běžný kauzální model našeho každodenního myšlení (jev A vyvolává jev B, příčina A způsobuje účinek B), stejně jako se nehodí model kauzální relace, který vypracovala starší přírodověda (stav *a*, charakterizovaný zákonitostí *T*, určuje stav *b*; tento stav *b* je možno jednoznačně určit či předpovědět na základě znalosti stavu *a* a příslušné zákonitosti či teorie *T*). Bývá zdůrazňováno, že měřítkem kauzality, vyjádřené v příslušné teorii nebo zákonitosti, je možnost jednoznačného určení či spolehlivé předpovědi bu-

22 Marx, K., *Kapitál*. I. Praha, Svoboda 1953, s. 197.

doucího stavu, předpovědi „účinku“ na základě znalostí „příčin“ a příslušné teorie. Uvědomělé, účelové jednání však, jak se na první pohled zdá, vede k výsledkům, které nelze jednoznačně předpovídat, neboť člověk jedná, jak sám chce, jak se sám rozhodl. Člověk ovšem jedná, jak sám chce, jak se sám rozhodl (příčemž právě tato stránka vystupuje do popředí a zastíňuje všechny ostatní relace při introspektivním rozboru vlastní psychiky, vlastní motivace jednání), avšak toto chtění, tato motivace, která se jednajícím subjektu jeví jako něco *nezávislého, neomezeného*, je ve skutečnosti závislá i omezená, je určena jak danou objektivní situací, tak povahou subjektu. V případě uvědomělého, účelového, cílevědomého jednání tedy působí podněty objektivní situace *prostřednictvím* subjektu, který je, avšak v jiném smyslu, také produktem objektivní situace. Výsledek jednání není tedy jednoduchým a jednoznačně stanovitelným „účinkem“ bezprostřední objektivní situace, přímých objektivních podnětů, ale také „účinkem“ relativně autonomní činnosti subjektu, pokud ovšem chceme použít prvků kauzálního modelu běžného myšlení. Výsledek lidského jednání není tedy z hlediska objektivního pozorovatele neurčitý a předem nestanovitelný. Skutečnost, že tento výsledek nelze předvídat v tom smyslu, jako lze předvídat budoucí stavy v mechanických pohybech, neznamená, že tento výsledek vůbec nelze předvídat. Každý normální člověk zná, jak budou pravděpodobně jednat určití lidé v určité situaci, alespoň v mezích určité škály běžných forem jednání, hlubší kauzální analýza pak jistě předpokládá přesnější, hlubší rozbor objektivní situace, jakož i hlubší rozbor povahy subjektu samého. Taková hlubší kauzální analýza – a v tom se tato analýza společenského jednání zásadně liší od běžné kauzální analýzy v jednotlivých oborech přírodovědy – musí v sobě zahrnout velkou řadu aspektů, aspektů přírodních, psychických, sociálních atd.

* * *

Zabývali jsme se dosud převážně rozbořem toho typu společenského jednání, který jsme označili jako „uvědomělé jednání“. Řekli jsme již, že jde jen o určitý *typ*, který ve skutečnosti představuje mezní případ rozmanitých forem společenského jednání. Při analýze určitého, historicky daného společenského jednání pak můžeme zjišťovat, nakolik se přibližuje či vzdaluje tomuto typu. Podle jakých měřítek je možno provádět tato zjištění? Především je nutno zdůraznit, že taková zjištění je možno provádět jen v relativním smyslu, tj. s hlediska určité dosažené úrovně vědy, výroby, techniky, kultury atd. atd. Pak je možno vytknout řadu (historicky podmíněných) měřítek. Naznačíme některá z nich:

Jestliže provedeme rekonstrukci motivace daného společenského jednání (rekonstrukci „S“), můžeme řešit otázku, nakolik tato motivace se zaklá-

dá na objektivní znalosti předmětu jednání, objektivní situace, objektivního východiska apod., nakolik je kategorie „účelu“ spojovaná s takovými „prostředky“, které jsou maximálně účinné, vhodné, adekvátní vzhledem k dané situaci apod. Jinak řečeno, můžeme si klást otázku, nakolik dané jednání je motivováno racionálně, jaký je stupeň racionality subjektivní motivace jednání. Je samozřejmé, že vlastním východiskem jednání není racionalita sama, i když se subjektivně může jevit jako vlastní pohnutka, vlastní iniciátor jednání, ale určité objektivní jevy, ať již jde o jevy přírodní či společenské. Toto vlastní objektivní východisko je pak spojováno se subjektivním činitelem rozmanité povahy, různého stupně racionality. Tím však může být toto vlastní objektivní východisko více nebo méně skryto, zahaleno, zastíněno subjektivní motivací. Je pak úkolem vědecké analýzy za touto subjektivní motivací, za těmi pohnutkami, které se jeví jednajícím člověku nebo jiným lidem jako iniciátor činnosti, nalézt pohnutky skutečné, a to jak odhalením objektivního východiska jednání, tak rozbořem vzniku fiktivních subjektivních pohnutek. To tedy znamená, že ne každé účelové jednání se stejně blíží typu „uvědomělého jednání“. Ve skutečnosti je lidské účelové jednání velmi rozmanité, představuje různorodou škálu, v níž můžeme rozlišovat různé druhy „účelů“, v níž můžeme diferencovat různé stupně racionality subjektivní motivace.

S tímto postupem, tj. se zkoumáním stupně racionality motivace daného společenského jednání, se jen zčásti kryje jiný možný postup. Je známo, že jen v určitých případech výsledek daného jednání „odpovídá“ motivaci, že ne vždy je zamýšlený, plánovaný, chtěný výsledek totožný s výsledkem skutečným. To nám otevírá možnost zkoumání toho, nakolik „účel“ odpovídá výsledku jednání, nebo naopak nakolik výsledek odpovídá „účelu“.²³ Toto zkoumání není totožné s dříve uvedeným postupem, i když je mezi oběma postupy jistý vztah. Je pochopitelné, že čím jsou větší znalosti a zkušenosti jednajících vzhledem k danému jednání, čím vyšší je stupeň racionality subjektivní motivace jednání, tím větší pravděpodobnost, že výsledek bude odpovídat účelu. Vezměme názorný příklad, úkol uzdravení nemocného člověka! Lidé různého původu, z různých společností budou jednat různě, aby splnili tento úkol. Primitivní člověk konal modlitby nebo prováděl různé ma-

23 Ve vývoji filosofického myšlení byly jednota a rozdíl „účelů“ a výsledků jednání popisovány různým způsobem. Hegel ve svém rozboru „teleologického procesu“ píše o „lsti rozumu“ („Dass der Zweck sich aber in die mittelbare Beziehung mit dem Objekte setzt und zwischen sich und dasselbe ein anderes Objekt einschleibt, kann als die List der Vernunft angesehen werden.“ Hegel, G. W. F., *Wissenschaft der Logik*, II, c.d., s. 398.) Jiní autoři mluví o „heteronomii účelů“ nebo „paradoxii následků“, tedy o tom, že „účel“, který jednající spojuje se svou činností, může být touto činností realizován v rozmanité míře, že se tedy v určitých případech výsledek jednání může diametrálně rozcházet s cílem jednání.

gické úkony. Kulturní člověk používal různých léčebných prostředků, počínaje nejelementárnější primitivní léčbou a konče nejdokonalejší, moderní vědou podloženou terapií. Je možno rekonstruovat bohatou stupnici různých a různorodých jednání, která se od sebe liší také různým stupněm racionality motivace těchto jednání. Čím dokonalejší, modernější, účinnější léčba, tj. čím vyšší stupeň racionality takového jednání, tím větší pravděpodobnost v očekávání pozitivních výsledků, v očekávání realizace daného účelu. Je však vyloučeno to, že se uzdravení nezdaří, i když bylo použito nejdokonalejších léčebných prostředků? Každý jistě zná takové případy. Stupeň, s jakým byl realizován daný „účel“ ve výsledku určitého jednání, není tedy ani jediným ani absolutním měřítkem toho, nakolik toto jednání se blíží typu „uvědomělého jednání“, nebo toho, jaký je stupeň racionality motivace tohoto jednání. Míra realizace daného „účelu“ není – alespoň pro jednotlivý případ – totožná s mírou racionality tohoto účelu.

* * *

Jestliže míra „uvědomělosti“, stupeň racionality daného společenského jednání mohou být rozmanité, pak analogickým způsobem můžeme mluvit o míře „živelnosti“. Již jsme zdůraznili, že typ „živelného společenského jednání“ neznamena, že člověk jedná bez jakékoliv účasti vůle, bez úmyslu, účelů, bez subjektivní motivace, ale pouze to, že tato motivace je „ideologickým vědomím“, jak to vyjadřovali Marx a Engels, že jde o fiktivní pohnutky jednání, přičemž skutečné pohnutky zůstávají skryté nebo neznámé. To znamená, že určité dané živelné jednání je vždy jistým přiblížením k uvědomělosti.²⁴ Rozdíl mezi „uvědomělým“ a „živelným“, mezi „racionální motivací“ a „ideologickou motivací“ je tedy relativní, je vždy historicky podmíněný. Rozbor živelného jednání, rozbor „ideologického vědomí“ pak spočívá v tom, že za „fiktivními pohnutkami“ hledáme pohnutky skutečné, že tedy ideologii posuzujeme očima nejvyššího stupně racionality, očima vědy. (Nelze však nikdy zapomínat na to, že věda určité historické epochy není nikdy absolutně oproštěna od ideologických prvků, od omylů nejrůznější povahy a nejrůznějšího původu.)

„Ideologické vědomí“ jako činitel společenského jednání znamená, že reálné vztahy a objekty, respektive poznatky o těchto vztazích a objektech jsou nahrazovány v procesu společenského jednání ideologickými vztahy a ideologickými objekty, nebo naopak ideologické vztahy a objekty jsou zaměňová-

24 V. I. Lenin vyjádřil tuto tezi ve svém spise *Co dělat* (přel. J. Procházka, Praha, Svoboda 1949, s. 31). Zdůraznil, že „živelný prvek není v podstatě ničím jiným než počáteční formou uvědomělosti“.

ny s objekty a vztahy reálnými. Primitivní člověk neznal skutečnou léčebnou účinnost magických úkonů (respektive neznal jejich naprostou neúčinnost), ale připisoval těmto úkonům vlastnosti, vyplývající z jeho fantastických, náboženských, ideologických představ. V „logice“ společenského jednání tak dochází k neoprávněné záměně prvků, termínů. (Jestliže jsme „logiku“ uvědomělého jednání přirovnali k úsudku, v němž subjektivní motivace hraje úlohu jakéhosi středního členu, pak ideologicky motivované jednání lze přirovnat k logické chybě, nazývané *quaternio terminorum*.) Dochází k tomu, že ideologické objekty a ideologické relace jsou brány jako reálné, jsou ztotožňovány s reálnými. Proto také reálným objektům nebo dějům jsou připisovány atributy, které nejsou odvozeny z objektů samých, ale plynou z určité ideologie. Tak mohou být postuláty ideologie povýšeny na realitu, mohou zastínit, zakrýt nebo pokrývit samu realitu.²⁵

Ideologická motivace se ovšem jednajícimu subjektu jeví jako motivace racionální, jako soubor pohnutek, které jednající člověk zpravidla racionalizuje, tj. povyšuje do nejvyšší sféry pohnutek založených na objektivních faktech, na objektivním věděni. Ve svém vývoji se lidská společnost postupně oprostuje od ideologie, od ideologických pohnutek jednání, přičemž tento protiklad vědy a ideologie, věděni objektivního a „ideologického vědomí“ se neustále reprodukuje na historicky vyšší rovině.

* * *

Některé sociologické a psychologické teorie se pokoušely vysvětlit ideologicky motivované společenské jednání tak, že poukazovaly na předpokládané psychické elementy, z nichž může být veškeré společenské jednání odvozeno. Poněvadž tyto hypotetické „psychické síly“ nebylo zpravidla možno přímo zkoumat, ale pouze předpokládat jako skryté pozadí, jako skrytou příčinu vnějšího chování, je pochopitelné, že se tu mohla fantazie různých teoretiků uplatnit téměř neomezeně. Tak vznikaly stovky různých koncepcí lidského jednání, které klíč k vysvětlení lidského jednání nacházely v instinktech, pudech, vrozených přáních, citech, pohnutkách nebo jiných stabilních faktorech lidské povahy.²⁶ Všechny tyto a jiné předpokládané ele-

25 Tak dochází k tomu, že skutečný objektivní stav věcí, takový, jaký je, je zaměňován se stavem, jaký má být ve světle určité ideologie, že přání, úmysly, ideály, plynoucí z určitého „ideologického vědomí“, jsou hypostazovány jako reálné, „jako něco, co plyne z objektivního stavu věcí“. Ideologické vědomí je ovšem také objektivního původu, má své zdroje v určitém stavu společenského vývoje, vyjadřuje interesy určitých společenských tříd a společenských skupin, avšak toto vědomí, jak zdůrazňovali klasikové marxismu, je falešným, fiktivním, pokriveným obrazem objektivní skutečnosti, určitých objektivních poměrů.

26 Téměř nepřehledná sociologická a sociálně-psychologická literatura o této problematice ukazuje, že jde o typicky metafyzickou interpretaci, totožnou s vymyšlením různých „přírodních

menty jakožto konstantní kauzální faktory podávají interpretaci, která se jen málo liší od výkladu elektrických jevů „fluidem“, tepelných jevů „teplou látkou“ apod.

Toto odmítavé odsouzení podobného psychologismu v sociologii však naprosto neznamená, že je možno prostě popřít úlohu všech těch psychických prvků, které byly označovány jako pudy, instinkty, city, emoce apod. při kauzální analýze společenského jednání. Všechny tyto a další prvky hrají bezesporu za různých situací a v různých okolnostech velmi významnou roli. Popírat jejich význam v lidském životě by znamenalo ignorovat podstatné složky lidské psychiky, bez nichž není možná existence člověka jakožto společenského tvora. Odsouzení psychologismu v sociologii a zvláště při analýze společenského jednání znamená pouze to, že tyto psychické prvky nelze brát jako konstantní kauzální faktory, které se mohou stát klíčem v interpretaci společenského jednání. Psycho-biologická výbava, její struktura a její zákonitost, jak to rozvedla zvláště pavlovská fyziologie vyšší nervové činnosti, má jistě významnou úlohu při vztazích mezi člověkem a přírodním a společenským prostředím, při regulaci a ovládání těchto vztahů, avšak jednotlivé složky této výbavy nelze přeměnit na stabilní faktory, kterými by bylo možno vysvětlit rozmanité formy společenského jednání.

Je nepochybné, že rodinné vztahy a s nimi související chování mají také instinktivní základ. Je však možno přeměnit „rodinný instinkt“ v psychickou konstantu, která zůstává neměnná po všechny věky a kterou by bylo možno vysvětlit všechny stránky rodinného života, jak činí někteří představitelé instinktivismu? Je takový neměnný instinkt skutečně základem všech projevů a forem rodinného života? Je pravděpodobné, že některé instinktivní základy jsou do značné míry stabilní, avšak tyto základy mohou být jen dílčí složkou celého obsahu psychiky, jejíž celek je determinován především sociálně a historicky. Bez tohoto sociálně-historického hlediska by nebylo možno vysvětlit různé formy rodinného života, které jsou značně odlišné v různých kulturách a v různých historických společnostech. Jak bychom si vysvětlili takové jevy jako patriarchát, polygamii, monogamii a další formy rodinného života, kdybychom předpokládali neměnný „rodinný instinkt“ jako jediný základ všech těchto jevů?

(Pokrač. pozn. č. 26) sil“, flogistamů, fluid apod. Tak byly sestavovány nejrozmanitější seznamy základních instinktů. Skutečnost, že každý představitel „instinktivistické teorie“ si vymyslel svůj vlastní seznam instinktů, ukazuje, že vědecká hodnota těchto koncepcí byla naprosto negativní. Podobně vystoupili sociologové Thomas a Znaniecki s teorií „čtyř základních přání“, psychoanalytikové s teorií „libida“ atd. atd. Sociologický systém buržoazního sociologa V. Pareta předpokládal soubor šesti tříd „reziduí“, tj. stabilních iracionálních složek lidské psychiky, projevujících se v rozmanitých formách „nelogického jednání“.

Jiní autoři například vyzvedají úlohu „náboženského citu“ jako vrozené a neměnné složky lidské psychiky. Člověk nutně potřebuje náboženství, jak dokazují tito autoři, aby dal výraz těmto svým citům. Jak však vysvětlit, že tytéž „citové základy“ vedly v různých historických situacích k primitivním náboženským kultům, k polyteismu, k rozmanitým projevům monoteismu apod.²⁷

Avšak ani v těch oblastech lidského chování, kde úloha instinktivní výbavy je zcela nepochybná, nelze popřít význam historicky proměnlivých sociálních faktorů. Mezi takové složky instinktivní výbavy patří sexuální instinkt. Někteří autoři tvrdí, že žádná fyzická nebo morální síla není dostatečně mocná, aby přemohla sílu sexuálního instinktu. Není pochyby, že sexuální instinkt v nepoměrně větší míře než jiné instinkty přehlušuje tzv. mravní a racionální úvahy lidského intelektu a že ve všech dosud známých společnostech existovaly značné rozdíly mezi uznávanými morálními standardy sexuálního života a reálnou stránkou tohoto života. To však ještě neznamená, že různé složky společenského života, různé systémy společenských hodnot (mravní hodnoty a normy v to počítaje) aj. nejsou bez vlivu na skutečný sexuální život. Je proto naprosto pochybné pomocí vrozeného sexuálního instinktu vysvětlovat další stránky společenského života a společenského jednání, jak se o to například pokoušejí psychoanalytikové.²⁸

Závěrem k těmto kritickým poznámkám o teoriích, které se pokoušejí o kauzální výklad lidského jednání pomocí předpokládaných iracionálních prvků jako neměnných složek lidské psychiky, je možno říci toto:

1. Neexistuje čistě iracionální motivace společenského jednání. To neznamená naprosté popření jakéhokoliv významu iracionálních složek lidské psychiky při rozboru lidského chování. Avšak pro lidské jednání jakožto jednání společenské je specifická účast racionální motivace, samozřejmě v rozmanitém stupni a v různé podobě. Tato motivace nemůže být redukována na psycho-biologickou výbavu individua, ale je v podstatě sociálního původu, je sociálně-historicky determinována.

27 Někteří stoupenci této koncepce jdou ještě dále a dokazují, že také politické ideologie jsou projevem téhož náboženského citu. Italský sociolog Pareto, který je proslulý tím, že byl označován „Marx buržoazie“, zdůrazňoval, že dnešní „víra v socialismus“, „víra v demokracii“, „humanismus“, „pokrok“ nejsou ničím jiným, než určitou formou vyjádření stabilního náboženského citu, který se kdysi projevoval kultem olympských bohů a dnes kultem „boha-pokroku“ nebo „boha-socialismu“.

28 Paradoxní příklady této koncepce uvádí Maclver, odvolává se na práce K. S. Lasheye a Karen Horneyové: „Thus we are told that the Marxist revolutionary is obsessed by an anti-father complex, that a people deprived of territory after defeat in war is the victim of a castration complex, and that a person who is incapable of sliding downhill on skis thereby indicates sexual frigidity.“ (Maclver, R. M., *Social Causation*. Boston, Ginn and Co. 1942, s. 201.)

2. Rozmanité manifestace společenského jednání nelze vysvětlit stejnými kauzálními faktory. To ovšem nevylučuje relativní stabilitu některých složek lidské psychiky. Rozmanité manifestace společenského jednání, pokud jsou kauzálně spjaty s těmito relativně stabilními složkami, jsou zpravidla také determinovány společenskými jevy, které jsou zjevně historicky proměnlivé.

3. Interpretace společenského jednání pomocí předpokládaných iracionálních faktorů (emocí, citů, pudů, vášní, instinktů atd. atd.) je velmi problematická potud, pokud se teoretická konstrukce těchto faktorů zakládá na termínech běžné řeči, užívaných zpravidla k vyjádření obsahů vlastní psychiky. Navykli jsme si ovšem chápat společenské jednání jiných lidí tak, že je vysvětlujeme na základě té motivace a toho smyslu, který spojujeme s vlastní činností. Tato konstrukce cizí psychiky jako motivace jednání na základě subjektivního prožívání vlastního jednání, která je běžná v každodenním životě, ve styčích mezi lidmi, je problematická ve vědecké analýze. Je nutno mít na zřeteli, že ne vždy jsou jednajícímu subjektu známy skutečné pohnutky jeho vlastního jednání, že s tímto jednáním může spojovat pohnutky fiktivní. Tím spíše je pak konstrukce cizí psychiky na základě vlastní psychiky něčím, co nejen nepřispívá k objektivní analýze společenského jednání, ale co naopak takovou analýzu znemožňuje. Dále je nutno upozornit na to, že ty pohnutky, které jednající subjekt sám spojuje se svým jednáním a které se mu jeví jako jednoduché, nedělitelné a naprosto nesporné (například takové jako „láska“, „nenávisť“, „sympatie“ apod.), jsou ve skutečnosti zpravidla velmi složité, komplexní, podmíněné řadou dalších okolností.

* * *

Již jsme poukázali na to, že „živelné jednání“ neznamena vyloučení účasti jakéhokoliv subjektivního činitele, ale zpravidla účast toho, co jsme označili jako „ideologické vědomí“. Toto „ideologické vědomí“, které se jednajícímu subjektu jeví jako vlastní pohnutka jednání, je ve skutečnosti jen „odcizením se skutečnosti“, „negací skutečnosti“, jak to vyjadřoval K. Marx ve svých raných spisech. Skutečné pohnutky jednání zůstávají jednajícímu subjektu skryty, neznámy. Také původ a podstata „ideologického vědomí“ je jednajícímu subjektu nepřístupná.

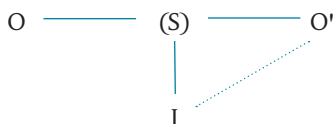
„Ideologické vědomí“ jako složka subjektivního činitele nemůže být rozebíráno nehistoricky. Toto „ideologické vědomí“ může být různého *typu*, tj. různého původu, může být spjato se společenským životem rozmanitých skupin a tříd, odrážet jejich zájmy, jejich postavení ve výrobě, ve společnosti, může být spjato s různými *formami* společenského vědomí, například s náboženstvím, morálkou, politickými ideologiemi apod.

Také samo společenské jednání, spjaté s „ideologickým vědomím“, které se jednajícimu subjektu jeví jako produkt jeho individuálního vědomí, jeho úmyslů, přání, vůle apod., je determinováno společensko-historicky. Již jsme zdůraznili, že člověk ve společnosti vchází do určitých společenských vztahů a situací, které sám nevytvořil, které existují nezávisle na jeho vůli, že vedle těchto hotových situací nachází také v dané společnosti vzory jednání vzhledem k těmto situacím, určité sociální standardy, hodnoty, normy atd. Tyto sociální vzory, sociální standardy, hodnoty jsou pak zpravidla v dané společnosti, v dané kultuře spjaty s určitými ideologiemi, s určitými formami společenského vědomí.

Je samozřejmé, že tato sociálně-historická determinovanost ideologií i různých forem jednání samého nepopírá význam stabilních i proměnlivějších složek lidské psycho-biologické výbavy. Jejich význam pro různé formy společenského jednání však nelze pochopit izolovaně, odděleně od společenského prostředí a společenských situací. Individualismus a subjektivismus různých kritizovaných teorií sociologického psychologismu nebyl pouze v tom, že byl přeceňován význam konstantních, zvláště pak iracionálních složek lidské psychiky, zejména instinktů, pudů, citů apod., ale také v tom, že tyto složky byly brány jako stabilní psychická výbava lidského individua, jakéhosi „Robinsona“. Ve skutečnosti se tyto složky rozvíjejí v určitých společenských situacích, jsou determinovány určitými prvky dané společenské struktury, dané kultury apod. City, vášně, emoce nejsou stejné u všech lidí. Tyto a další stránky se nepochybně opírají o relativně stabilní základ lidské povahy, o různé vrozené typy apod., avšak jejich obsah i projevy jsou různé v rozmanitých společnostech, u různých společenských skupin, v rozmanitých historických situacích.

Po těchto poznámkách o jednotlivých členech toho typu společenského jednání, které jsme označili jako „živelné jednání“, můžeme se pokusit o schematické vyjádření odlišnosti tohoto typu jednání od typu uvědomělého jednání a tím také o vyznačení kauzálního modelu tohoto typu.

Typ „uvědomělého jednání“ jsme vyjádřili schematicky relací $O - S - O'$, přičemž jsme provedli ještě další analýzu jednotlivých členů. Typ „živelného jednání“ můžeme schematicky vyjádřit takto:



Člen „O“ vyjadřuje opět určitou objektivní situaci, určitý objektivní vztah (ať už přírodní či společenský), existující nezávisle na subjektu.

Člen „(S)“ vyjadřuje subjektivního činitele jednání. Tento činitel zahrnuje nejen ty složky, které si člověk uvědomuje (ať již jde o složky různého stupně racionality), ale také ty složky lidské psychiky, kterých si člověk není vědom, které se podílejí, na determinování vlastního jednání „O“.

Ve svých vědomých složkách vystupuje tento subjektivní činitel jako určité ideologické vědomí „I“, které je sice také odrazem objektivní situace, objektivních poměrů, ale odrazem pokriveným, převráceným, fantastickým apod.

Vlastní jednání „O“, které je determinováno určitou objektivní situací i povahou a stavem subjektu, spojuje jednajícím subjekt sám zpravidla s určitým „ideologickým vědomím“. Tím vlastně – ve svém vlastním vědomí – konstruuje pro toto jednání zdánlivě racionální motivaci, tím zdánlivě racionalizuje toto jednání, které považuje za přímý výraz této zdánlivě racionální motivace. (Proto je relace mezi „I“ a „O“ ve schematickém vyjádření jen vytečkována. Tato relace je jen fiktivní, protože „ideologické vědomí“ není skutečnou pohnutkou jednání, ale zastírá tyto skutečné pohnutky, které ovšem neoddělitelně provází.)

Tato racionalizace jednání znamená, že člověk svému jednání vždy přikládá určitý subjektivní smysl, že si představuje nebo vytváří motivy, důvody, ospravedlnění a vlastní subjektivní vysvětlení svého jednání. Často tato racionalizace může mít podobu „racionalizace ex post“, tj. člověk si dodatečně konstruuje určité motivy, pohnutky, cíle, důvody apod. Primitivní člověk, který používá magických úkolů jako předpokládaných léčebných prostředků, jedná tak proto, jak se sám domnívá, „aby usmířil duchy“, „aby jim přinesl oběti“ apod. Ne vždy se nám ovšem konstrukce této pseudoracionální motivace jeví v tak zjevné podobě, ne vždy je snadné oddělit prvky „ideologického vědomí“ na jedné straně a objektivní vědění, racionální motivaci na druhé straně. Každý pokrok společenské kultury, společenského života, každý pokrok poznání tak znamená další řešení tohoto rozporu ideologie a vědění, znamená oprostění se od ideologických omylů.

* * *

Uvedený rozbor jednotlivých typů společenského jednání a jejich vzájemných přechodů ukázal na závažnou okolnost: Z tohoto rozboru nebyl vyloučen subjektivní činitel jednání, ať již byl tento činitel brán v jakémkoliv podobě a ať byla jakýmkoliv způsobem charakterizována jeho úloha. To znamená, že se uvedený způsob rozboru a kauzální modely společenského jednání podstatně rozcházejí s tou „objektivistickou“ orientací při analýze společenského jednání a lidského chování vůbec, kterou předkládá sociologický behaviorismus. Tento směr se nevyznačuje pouze tím, že redukuje faktory lidského

chování na vnější empiricky postižitelné faktory, vyjadřované zpravidla biologickými termíny, ale především tím, že fakticky vylučuje účast subjektivního činitele, vylučuje účast vědomí, cílů, motivů a subjektivní motivace vůbec z analýzy lidského jednání. Tím ovšem fakticky stírá rozdíl mezi lidským jednáním, provázeným vždy subjektivním činitelem, a instinktivním chováním zvířat a nižších živočichů. Je ovšem nepochybné, že behaviorismus vznikl jako přirozená reakce na subjektivismus a převládání introspektivní metody zvláště v psychologii a že tedy sehrál významnou úlohu při překonávání této starší orientace.²⁹ Behaviorismus usiloval oprávněně o vyloučení subjektivních, zcela nekontrolovatelných kategorií z interpretačního schématu, usiloval o to, aby z psychologie, sociální psychologie a sociologie vytvořil „objektivní“ vědu ve stejném smyslu jako fyzika, biologie, chemie apod. Toto úsilí, s kterým je nutno bezesporu sympatizovat, vedlo však v řadě případů ke krajnostem. Při analýze lidského jednání se tyto krajnosti projevovaly především v tom, že byly uváděny do přímé souvislosti některé vnější podněty s reakcemi organismu, přičemž byla zcela opomenuta ta podstatná skutečnost, že tyto vnější podněty jsou také přetvořeny ve fakta vědomí, že tato fakta vědomí, ať již jsou jakéhokoliv původu a povahy, participují v té či oné míře na regulování a řízení vnějších reakcí lidského organismu. Bylo prostě ignorováno to, že lidské jednání má nejen svoji objektivní stránku, ale také stránku subjektivní, že je nutno počítat se subjektivním činitelem jednání.

Kritikou behaviorismu není však vyřešen obtížný problém, kterému se behaviorismus vyhnul. Jestliže odmítneme vyloučení subjektivního činitele, jestliže jej bereme v úvahu při analýze společenského jednání, stojíme před jednou z nejobtížnějších otázek: Jakým způsobem můžeme rekonstruovat subjektivního činitele, především jeho racionální složky?

Již jsme naznačili, že v běžném každodenním životě provádíme takovou rekonstrukci „cizí psychiky“ na základě vlastní psychiky. Někteří autoři dokonce zdůrazňují, že všechny naše představy, předpoklady a úvahy o „cizí psychice“ mají to, co Rudolf Carnap nazývá „die eigenpsychische Basis“. Bylo již poukázáno na to, že tato rekonstrukce cizí psychiky na základě vlastní psychiky je velmi nespolehlivá a problematická, že nepřispívá k objektivní analýze společenského jednání. Je tedy nutno hledat spolehlivější, objektivnější prostředky. V zásadě – a v tomto smyslu je naše odpověď na položenou otázku značně skeptická – neexistují takové prostředky a metody, které by nám spolehlivě a věrně umožnily takovou rekonstrukci. Pokud můžeme uva-

29 V tomto smyslu navázal behaviorismus také na práce pavlovské školy ve fyziologii a zejména pak na reflexologii Bechtěreva. Úkolem této obecné poznámky není však podrobný rozbor tohoto směru, který sám měl mnoho forem a odstínů, projevoval se rozmanitým způsobem v psychologii i v sociologii.

žovat v některých prostředcích rekonstrukce subjektivního činitele společenského jednání, především pak racionální motivace jednání, jde o pomocné prostředky, které nám umožní jen hypotetickou rekonstrukci.

Víme, že určité objektivní situace, ať již přírodní či společenské, vyvolávají příslušné motivy a příslušná jednání. Člověk vstupuje do určitých přírodních poměrů a společenských vztahů. Tyto vztahy se však v dané společnosti a v dané historické etapě vyznačují určitými pravidelnostmi, jsou tu určité objektivní zákonitosti. Lidé jednotlivých společenských skupin odrážejí ve svém vědomí tyto situace a vztahy typickým způsobem. Tak víme, že v podmínkách kapitalistické společnosti je majitel hospodářského podniku veden ve své činnosti tím, co označujeme jako zájem na maximálním zisku. Můžeme tedy konstruovat určité *typické motivace*, vycházejíce přitom jak z dané objektivní situace, tak z daného jednání, které je pro objektivní zkoumání rovněž přístupné. Současně bereme v úvahu společenskou povahu subjektu jednání, příslušnost k určité skupině, společenské třídě, typické projevy daného subjektu v jiných nebo podobných situacích apod. Vycházíme tedy z toho, že cíle, úmysly, motivy atd. nejsou nikdy ryze individuální, že jsou vždy tak či onak podmíněny sociálně-historicky. Proto bereme v úvahu určité typy subjektivní motivace, určité společenské vzory, standardy, hodnoty, určité typy společenského vědomí, které se vždy promítají ve vědomí individuálním. To však nic nemění na tom, že rekonstrukce subjektivního činitele daného společenského jednání může být jen hypotetická, že se můžeme jen s větší či menší přesností přiblížit ke skutečně působící subjektivní motivaci.

Společenská věda ovšem nezkoumá převážně společenské jednání jednotlivců. Centrum pozornosti je činnost společenských skupin, tříd, činnost lidových mas. Proto při rozboru společenské zákonitosti jako celku je možno do jisté míry pominout individuální odchylky od příslušných typických motivací, odchylky individuálního vědomí od vědomí společenského. Skutečnost, že při kauzální analýze společenského dění v celkových souvislostech, při analýze činnosti společenských skupin můžeme odhlédnout od individuální subjektivní motivace (a že tedy můžeme v tomto „makroskopickém“ měřítku přímo konfrontovat členy „O“ a „O'“, odhlížejíce od „S“), nemůže proto popřít podstatnou charakteristiku společenského jednání, totiž to, že je jednotou objektivních a subjektivních stránek.³⁰

* * *

30 To výstižně vyjádřil Bedřich Engels v známém dopise Josefu Blochovi z 21. září 1890. Engels podtrhuje to, že dějinná událost (v naší schematicke „O'“) je výsledkem působení mnoha vůlí, jejich vzájemných konfliktů (tj. výsledkem působení „S'“), avšak tato dějinná událost může být považována za produkt jedné síly (tj. „O'“), působící jako celek bezvědomě a bezděčně.

V souvislosti s problémem rekonstrukce subjektivní motivace je nutno se zmínit o zvláštním postupu, který rozvinuli zejména němečtí filosofové a sociologové (Dilthey, Rickert, Spranger a zejména Max Weber), který byl nazýván „pochopení“ (Verstehen). Úkolem tohoto pochopení je odkrýt motivace jednání. Podle této koncepce je společenské jednání přístupno poznání tak, že je poukázáno na subjektivního činitele jednání. Postižení subjektivního činitele je klíčem k „pochopení“ celého jednání.

Tato metoda „Verstehen“ je jakousi svéráznou náhražkou kauzality ve společenských vědách. Na otázku „proč“ odpovídáme v přírodních vědách zpravidla tak, že odhalíme kauzální souvislosti. Při rozboru společenského dění však, jak se domnívají stoupeníci této metody, na podobnou otázku odpovídáme podstatně odlišně: Poukazujeme na to, co bylo nazváno „smyslově chápané duševní souvislosti“.³¹ Proto je předmětem zkoumání pomocí této metody pouze to jednání, s kterým jednající člověk spojuje určitý „smysl“.³² Těžištěm pozornosti je především „racionální smysl“ společenského jednání.

Použití této metody vede k idealistické interpretaci společenského jednání, v níž klíčem k interpretaci jsou subjektivní články. Odhlíží se tedy od té podstatné skutečnosti, že (1) tyto subjektivní články jsou vždy objektivně podmíněny; (2) že jejich funkci je možno posuzovat jen v určitých objektivních situacích, které samy o sobě nezávisí na subjektu, na tom, co člověk chce, zamýšlí, jaký je úmysl, cíl, účel jeho jednání atd.; (3) že objektivnímu zkoumání jsou tyto subjektivní články přímo a bezprostředně nepřístupné, že je tedy nutno tyto subjektivní články teprve rekonstruovat. Metoda „Verstehen“ dále zanedbává to, že subjektivní činitel společenského jednání nepůsobí vždy v té podobě, jak se subjektivně jeví, jak se jeví jednajícímu člověku, že subjektivní motivace může mít povahu toho, co jsme nazvali „ideologickým vědomím“.

* * *

31 „Sinhaft verstandene seelische Zusammenhänge“. Viz Weber, M., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen, J. C. B. Mohr 1922, s. 413.

32 Max Weber definuje sociologii jako vědu, která se snaží pochopit (deutend verstehen) sociální jednání a tím ho vyložit v jeho průběhu a působení. „Jednáním“ pak rozumí takové lidské chování, lhostejno zda jde o činnost vnější či vnitřní, konání či opomíjení, s kterým jednající spojuje subjektivní smysl. Toto jednání je nutno odlišit od chování reaktivního, s kterým není spojován subjektivní smysl. Max Weber podává rovněž určitou klasifikaci jednání, tj. konstruuje čtyři „ideální typy“ jednání: 1. účelově racionální jednání (zweckrational), charakterizované očekáváním vzájemných vztahů vnějšího světa a lidí, přičemž tohoto očekávání je použito jako „podmínek“ nebo „prostředků“ pro racionálně vytvářené účely; 2. hodnotově racionální (wertrational), charakterizované vědomou vírou v etickou, estetickou, náboženskou nebo jakoukoliv jinou nepodmíněnou hodnotu určitého počínání jako takového, nezávisle na jeho úspěchu; 3. afektivní; 4. tradiční. (Viz Weber, M., *Grundriss der Sozialökonomik III. Abt.: Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen, J. C. B. Mohr 1925.)

Vědecká analýza společenského jednání nemůže vycházet primárně ze subjektu, jak to vyplývá z metody „Verstehen“. Klíčem k vědecké analýze není indeterministicky pojatý subjekt, ale činnost subjektu vzhledem k určité situaci, podmíněná touto situací a povahou subjektu.

Jestliže odmítáme indeterministicky pojatý subjekt jako východisko rozboru společenského jednání a společenských jevů vůbec, znamená to, že odmítáme i svobodu subjektu? Na tuto otázku není možno odpovídat jednoznačně. Především není možno takovou otázku zodpovídat v obecné rovině. Otázka, zda je člověk svobodný, ptát se po svobodě vůbec nemá smysl, taková otázka je nesprávně položena, a nemá tudíž smysl ji v této podobě řešit. Nelze uvažovat o svobodě abstraktního subjektu, stejně jako nelze uvažovat o svobodě izolovaného subjektu. O svobodě je možno uvažovat vždy vzhledem k určité situaci, k určitým podmínkám.

Svoboda také není problémem čistého vědomí, tj. jakéhokoliv vědomí bez ohledu na to, zda se projeví či neprojeví v určitém jednání. Pod dojmem historickofilosofického zápasu o tzv. otázku svobody vůle vzniká někdy iluze, že svoboda je problémem subjektu o sobě. Je ovšem pravda, že do jisté míry platí teze, že „spiritus flat ubi vult“,³³ avšak co je mi platné, že si mohu myslit to či ono, když to nesmím vyjádřit, co je mi platno, že mohu to či ono zamýšlet, když to nemohu realizovat svým jednáním. Problém svobody se tedy vztahuje k lidskému jednání, k lidské činnosti, která se uskutečňuje vždy v určitém prostředí, v určitých podmínkách, v *závislosti* na těchto podmínkách. Toto objektivní prostředí, ať již přírodní či společenské, má svoji zákonitost, kterou člověk nemůže měnit ani zrušit. Ani lidské vědomí, lidská vůle, přání, úmysly nejsou nezávislé na objektivních podmínkách společenských a kulturních, i když tato závislost je poněkud jiné povahy než závislost lidského jednání. Předpokládat tedy svobodu jako stav nezávislosti na objektivních podmínkách, jak činí indeterministé a zastánci tzv. svobody vůle, znamená předpokládat něco absurdního, znamená, že vytrhneme lidský subjekt z přírodních a historicky vzniknuvších společenských podmínek.

Znamená to však, že lidské jednání je nesvobodné, protože je vždy určitým způsobem determinováno, protože je nelze vyjmout ze sféry objektivních podmínek, objektivního prostředí? Pokusíme se ukázat, že takové závěry z premis determinismu učinit nelze. Svoboda lidského jednání není a nemůže být zrušením nebo vyloučením objektivních zákonitostí toho pro-

33 Tato teze jistě neplatí absolutně. Je pravda, že v daných historických podmínkách lidské myšlení, úmysly, přání, touhy atd. mohou mnohonásobně překročit horizont reálných možností, avšak vždy jsou i tyto nerealizovatelné úmysly, vůle, myšlenky apod. determinovány určitým stavem společenského kulturního vývoje. Je možno chtít nebo přát si nemožné nebo současně nemožné, avšak toto chtění není produktem čistého subjektu, je vždy ovlivněno celou kulturní výbavou daného subjektu.

středí, ve kterém člověk působí. Proto hledat svobodu mimo sféru objektivního společenského dění, hledat svobodu v postulovaném transcendentálním světě, jako činil Kant, znamená hledat něco neexistujícího.³⁴ Problém svobody je možno řešit spolu s analýzou společenského dění a jeho zákonitosti, s analýzou společenského jednání. Tato svoboda ovšem není svobodou indeterministů, není oním fiktivním stavem absolutní autonomie ducha, který předpokládala indeterministická filosofie.

Jak již bylo ukázáno, není svoboda stavem nezávislosti člověka a lidského jednání, ale tou závislostí, kterou člověk ovládl, které se zmocnil. Svoboda je panstvím člověka nad objektivním prostředím přírodním a společenským, i nad sebou samým, založeným na poznání a využívání objektivních zákonů přírody a společnosti. Takové panství člověka není nikdy absolutní a neomezené, lidstvo ve svém vývoji k němu pouze nekonečně směřuje. Proto také svoboda není absolutní, ale vždy historicky podmíněná a omezená, ale pokrok společenského vývoje, pokrok společenské praxe i poznání je cestou k absolutní svobodě.

Svoboda, jak jsme již ukázali, je spjata s lidským jednáním, lidskou činností, kterou člověk koná se znalostí objektu své činnosti. Proto tato činnost je konána vždy s určitým *vědomím*, které je shrnutím více nebo méně dokonalé znalosti objektu činnosti, cíle a prostředků této činnosti. Nemůže proto existovat absolutní svoboda stejně jako neexistuje absolutní vědění, ale pouze určitý historicky podmíněný stupeň svobody, podobně jako je vždy jen relativní a podmíněná naše znalost objektivních věcí. Neexistuje také pouze jediná svoboda, neboť je celá bohatá a neustále se rozšiřující škála typů a oblastí lidské činnosti.

Na rozdíl od buržoazní filosofie, která problém svobody řešila většinou jen abstraktně jako problém formální svobody vyabstrahovaného lidského jedince, nehistoricky, usiluje marxistická filosofie o takové řešení, které vychází z přírodních i společenských vztahů, ve kterých člověk žije, z jejich historického rozboru. Není proto jen jediná, obecně pojatá svoboda člověka, ale je celá *historická řada svobod*, kterých člověk ve svém vývoji postupně dosahuje. Proto je zcela nesmyslné klást otázku: je člověk svoboden, nebo není svoboden? Taková otázka je již nesprávně vyslovena, neboť se ptá po svobodě vůbec (tedy absolutní svobodě) u abstraktního člověka, neboť bere člověka izolovaně od těch přírodních a společenských vztahů, ve kterých člověk žije. Takto vyslovená otázka je nejen v rozporu s celým dosavadním vývojem vědy a deterministického výkladu světa, ale i s nejelementárnější praxí. V praxi se totiž tážeme vždy konkrétně; mohu to či ono, dokážeme splnit tento úkol;

34 Není jisté náhodné, že Kant spolu s touto indeterministickou „svobodou“ umístil v tomto pomyslném světě také ideu nesmrtelné duše a ideu boha.

překonáme tyto překážky? atd. Takové otázky, vyslovené každodenním vývojem veškeré společenské praxe, nejsou otázkou o svobodě vůbec, ale o jednotlivých konkrétně pojatých svobodách.

Svoboda, jak to zdůraznil Bedřich Engels, je historickým produktem, je produktem určitých historicky vzniklých okolností a vztahů, které člověk prozkoumal a ovládl. To znamená, že tyto objektivní okolnosti a vztahy, které jsou nutným výsledkem dějinného vývoje, jsou prvotní, uvědomělá činnost člověka, kterou ovládá tyto okolnosti, kterou využívá nutných, zákonitých vztahů objektivního světa, je druhotná, odvozená.

Tento vztah prvotního a druhotného, odvozeného, má v marxistické filosofii dvojí význam: jde o prvotnost ve smyslu historickém a současně, což je tím podmíněno, o prvotnost ve smyslu gnoseologickém. Tuto myšlenku, která je v zárodku obsažena již v Engelsově úvaze o svobodě v *Anti-Dühringu*, rozvedl V. I. Lenin v *Materialismu a empiriokriticismu*. Můžeme-li otázku o svobodě vyslovit a řešit pouze konkrétně historicky, tj. v určitých vztazích k objektivním okolnostem, je nepochybné, že tyto okolnosti tu musí být dříve, než je možno je ovládat. Energetické přeměny v jaderných reakcích a jejich zákonitost existovala dávno před vznikem prvních lidí, a přece tu byl nutný stasis-cilelý vývoj lidské společnosti, než lidstvo postavilo první elektrárnu na atomový pohon. Tato přírodní zákonitost, přírodní nutnost byla až do dnešní doby pro člověka neznámá, „slepá“. Tato neznámá, slepá nutnost se přeměnila v „nutnost pro člověka“, v poznatek a člověkem využívanou nutnost, ve svobodu, aniž tím přestala být nutností. V. I. Lenin zdůrazňoval „úplnou totožnost Engelsových úvah o poznatelnosti objektivní povahy věcí a o přeměně ‚věcí o sobě‘ ve ‚věč pro nás‘ s jedné strany, a jeho úvah o slepé, nepoznané nutnosti – z druhé strany. Vývoj vědomí u každého jednotlivého lidského individua a vývoj kolektivních poznatků všeho lidstva nám na každém kroku dokazuje přeměnu nepoznané ‚věcí o sobě‘ v poznanou ‚věč pro nás‘, přeměnu slepé, nepoznané ‚nutnosti o sobě‘, v poznanou ‚nutnost pro nás‘.“³⁵

Základem a východiskem lidského jednání, které je svobodné, tj. které člověk koná se znalostí věcí, se znalostí zákonů těch věcí, které jsou objektem jeho činnosti, není subjektivní vědomí svobody, ale objektivní zákonitost přírody a společnosti. Svoboda má tedy především *objektivní základy*, i když nelze popírat význam subjektivní stránky. Tato subjektivní stránka, tj. uvědomění si nutnosti určitého jednání a dobrovolné rozhodnutí k tomuto jednání, však není prvotní, ale druhotná, odvozená, je odrazem objektivních vztahů.

Stoupenci indeterminismu se nespokojují pouze tím, že popírají objektivní základ a východisko lidského jednání, ale popírají platnost kauzality v ob-

35 Lenin, V. I., *Materialismus a empiriokriticismus*. Přel. L. Svoboda. Praha, Svoboda 1952, s. 174.

lasti lidského jednání, v oblasti volní činnosti člověka. Přiznáváme-li platnost kauzality také pro vědomé jednání lidské, pak nemůžeme mluvit o svobodě, pak likvidujeme svobodu; to je základní teze indeterministů. Kauzalita a svoboda jsou dva principy, které se vzájemně vylučují, jejich vzájemný vztah je relací podle logického principu vyloučeného třetího.

Toto nesprávné stanovisko vychází z nesprávných předpokladů, z nesprávného pojetí jak příčinnosti, tak svobody. Kritikou a vyvrácením předpokladů vyvrátíme základní indeterministické chápání vztahu kauzality a svobody. Indeterministický výklad lidského jednání se opírá zejména o tyto předpoklady:

1. Indeterministé si představují kauzální relace zjednodušeně a schematicky. Zpravidla vycházejí ze schématu kauzality, jenž byl vypracován v starším období mechaniky a který umožňoval jednoznačné určení konečného stavu procesu na základě výchozího stavu. Je známo, že toto schéma se setkalo s obtížemi ve vývoji přírodních věd samých. Tím spíše musela skončit neúspěšně jakákoliv snaha o přenášení tohoto schématu do oblasti společenského dění. Indeterministé tím, že prokázali nevhodnost starého mechanistického schématu kauzality pro analýzu společenského dění, předpokládali, že demonstrovali pád kauzality v této oblasti vůbec.

Schéma mechanické kauzality, jak známo, umožňovalo jednoznačné určení budoucího stavu na základě stavu přítomného nebo minulého. Toto jednoznačné určení bylo ovšem vázáno na předpoklad, že jde o nejjednodušší proces změn, charakterizovaný minimálním počtem veličin. Při povrchním rozboru společenského jednání se může zdát, že budoucnost nelze určit, že výsledek jednání nelze předvídat. Ve skutečnosti nelze výsledek jednoznačně předvídat na základě několika málo faktorů, protože společenské jednání je velmi složitý proces, při jehož analýze je nutno vzít v úvahu velké množství faktorů. Stupeň, s jakým je možno provést toto určení budoucnosti, závisí na stupni znalosti těchto faktorů. Jestliže někteří indeterministé odvozují tzv. svobodu vůle z této neurčitelnosti budoucnosti, vyvozují ji ve skutečnosti z naší neznalosti.

2. Indeterministé zpravidla tvrdili, že uznání kauzality v oblasti lidského jednání může se uskutečnit pouze na základě naprostého popření nebo vyloučení subjektivního činitele lidského jednání. Popírali kauzalitu v oblasti lidského jednání proto, že prý kauzalita by z člověka učinila slepý nástroj vnějších příčin (objektivních poměrů přírodních a společenských) nebo vnitřních iracionálních sil (pudů, instinktů, podvědomí nebo jiných člověkem nekontrolovatelných sil).

Kauzalita prý zbavuje člověka rozumu, morálky, zodpovědnosti apod., zkrátka kauzalita vylučuje vše, co souvisí se subjektivní stránkou lidského života a lidského jednání. Je ovšem nepochybné, že bez této subjektivní strán-

ky lidské jednání ani nevysvětlíme, ani nepochopíme. Skutečnost, že s touto stránkou nutně počítáme, není v rozporu s uznáním obecnosti kauzality.

3. Dalším nesprávným předpokladem indeterministického stanoviska v této otázce je názor, že „svobodný lidský subjekt“ může být pouze počátkem kauzální řady, tj. pouze příčinou určitých účinků, nikoli účinkem jiných (mimosubjektivních) příčin. Podle tohoto názoru může člověk svou činností vyvolat sice určité změny ve svém přírodním i společenském prostředí, ale rozhoduje se k této činnosti nezávisle na jakýchkoliv podnětech, které existují mimo jeho vědomí. Proto je možno lidské jednání pochopit pouze teleologicky, tj. s hlediska vědomých cílů a motivů lidského jednání, ne však kauzálně. V tomto třetím nesprávném předpokladu indeterministického stanoviska je vnitřní logický spor: Na jedné straně indeterministé, aby obhájili koncepci svobody jako stavu nezávislosti subjektu na objektivních podmínkách, musí vyjmout člověka a jeho vědomí z objektivního přírodního a společenského světa, na druhé straně, aby opět ospravedlnili možnost účinného působení člověka na objektivní přírodní a společenské jevy, musí opět vrátit člověka do objektivního světa.

Kritika těchto základních argumentů indeterministů ukazuje, že uznání kauzality lidského jednání nejen není nutno spojovat s vylučováním subjektivního činitele, ale naopak. Lidské jednání je vždy kauzální řadou, ve které je vždy, jako nepostradatelný článek, také subjektivní činitel. Materialistické a deterministické pojetí lidského jednání nespočívá tedy v tom, že vylučujeme z kauzální řady subjektivní článek, ale v tom, že tento subjektivní článek odmítáme považovat za první článek řady, absolutně nezávislý na jakýchkoliv člancích předchozích. Subjektivní článek je tedy vždy nutným mezičlánkem kauzální řady lidského jednání. Přitom obsah i skutečná (nejen pouze vědomě předpokládaná) úloha tohoto subjektivního mezičlánku mohou být ovšem odlišné. Jen naivní myslitel může předpokládat, že uznání subjektivního činitele jakožto článku v kauzální řadě lidského jednání nebo, jak říká Bedřich Engels, uznání existence ideálních hybných sil, je nedůsledností vzhledem k materialistickému pojetí dějin.³⁶ Nejde ovšem jen o to zůstat u těchto „ideálních hybných sil“, ale o hlubší prozkoumání celé kauzální řady, o zjištění podstatných faktorů vzhledem k celku společenského jednání.

Zdůraznili jsme, že problém svobody se vztahuje k společenskému jednání. Ne ovšem každé jednání je realizací svobody ve stejné míře. Je-li svoboda

36 Tato myšlenka je mimořádně významná pro společenské vědy. Engels ji formuluje ve svém *Ludvíku Feuerbachovi* takto: „Nedůslednost není v tom, že se uznává existence ideálních hybných sil, nýbrž v tom, že se od nich nejde dále zpět k jejich hybným příčinám.“ (Engels, B., *Ludvík Feuerbach*, c.d., s. 49.) Engels zde tedy požaduje, aby historie a další společenské vědy hledaly „hybné síly“ ideálních hybných sil, jinými slovy, aby prozkoumaly celý hlavní rozsah kauzální řady.

charakteristikou takového jednání, které je založeno na „poznané nutnosti“, které je uskutečněním této poznané nutnosti, pak je samozřejmé, že jde o uvědomělé, cílevědomé jednání. O svobodě jednání je tedy možno mluvit v té míře, v jaké se toto jednání blíží typu „uvědomělého jednání“, jednání s plně racionální motivací. Člověk, který jedná pod vlivem vášní, pudů, předsudků, který je veden tím, co bylo nazváno „ideologickým vědomím“, nejedná svobodně, neovládá plně svoje vztahy k objektivnímu prostředí, protože si těchto vztahů není vědom, protože je vidí zkresleně, pokřiveně, protože má tyto vztahy zatemněny ideologickými předměty. Člověk tedy může jednat tím svobodněji, čím více zakládá svoji činnost na pravdivém vědění (ať již toto vědění je získáno vědou, shrnutím zkušeností praxe či rozvíjením a obohacováním kultury), čím více se zbavuje „ideologického vědomí“. Jinak řečeno: člověk je tím svobodnější, čím více a čím účinněji ovládá objektivní prostředí, objektivní situace, čím více se stává pánem této situace, ale současně také čím více ovládá sama sebe.

Svobodné je pouze takové jednání, které má nejen cíle, vytčené se znalostí věcí, jakožto uvědomění si nutnosti, ale současně také takové jednání, které má k dispozici prostředky k dosažení těchto cílů. Neboť jen ty cíle jsou realizovatelné, které jsou spjaty s prostředky, kterými člověk může tyto cíle uskutečnit. Svoboda tak předpokládá *jednotu cílů a prostředků*. Svoboda v tomto deterministickém smyslu není redukována na formální možnost určitého jednání, ale spočívá v tom, že člověk vládne prostředky, kterými dokáže tuto možnost přetvořit ve skutečnost. Takové deterministické pojetí nevede, jak se může zdát, k vyloučení rozhodování, k vyřazení různých alternativ. Naopak. Čím více člověk ovládá přírodní a společenské vztahy, tím větší rozmanitost cílů dovede vytýčit. Člověk je tím svobodnější, čím větším bohatstvím prostředků vládne, čím účinnější prostředky má k dispozici k realizaci svých stále bohatších, širších a rozmanitějších cílů.

Třídy a reálná struktura společnosti

Karel Kosík —

I

Ačkoli každý marxistický rozbor společnosti operuje běžně s pojmy jako třída, buržoazie, proletariát, třídní ideologie apod., tedy s kategoriemi, které ve své organické jednotě tvoří marxistickou teorii tříd, ukazuje se již při letmém kritickém pohledu, že tato samozřejmost v sobě tají vážné nebezpečí. V bezprostřední samozřejmosti, s jakou se tyto pojmy používají, se především ztrácí charakter a smysl marxistické teorie tříd, uniká to nové, co přinesl Marx, a současně mizí i to, co činí z Marxových poznatků *teorii* tříd. Podnikneme-li zpětný pochod od takzvaných „třídních rozborů“ a třídních interpretací k jejich teoretickému východisku, zjistíme, že východiskem není marxistická *teorie* tříd ve své celistvosti, nýbrž různé *izolované* stránky této teorie, které se povyšují na samu teorii. Patří sem zejména:

1. Popisný akademismus a katedrový socialismus, který chápe teorii tříd jako učení o definování a klasifikaci společenských tříd a vrstev. Marxistická teorie tříd se v tomto pojetí *redukuje* na formálně logické vymezování pojmů, na zjišťování rozdílů mezi třídou, stavem a vrstvou. Kritický duch této koncepce se vyčerpává tím, že proti buržoazní sociologii, která situuje společenské třídy většinou do oblasti distribuce, zdůrazňuje základní aspekt tříd – jejich souvislost s vlastnictvím výrobních prostředků. Typickým představitelem této koncepce je Karl Kautsky.¹ Je zcela přirozené, že buržoazní sociologové, kteří se dívají na marxistickou teorii tříd z *tohoto* hlediska, mohou vytýkat Marxovi, že nikde třídy přesně nedefinoval, že není jasné, *kolik* tříd uznával apod.² Tato koncepce tedy vychází z předpokladu, že stačí správně definovat, aby bylo možno vědecky poznávat.

2. Zdánlivým protikladem předcházející koncepce je empirický prakticismus, který ztotožnil marxistickou teorii tříd se systémem pravidel o vedení

1 Školním případem je rozsáhlá pasáž nazvaná „Klasse und Staat“ s podtitulem: „Definitionen“, ve druhém svazku eklektického spisu: *Die materialistische Geschichtsauffassung*. Berlin, Dietz 1927, Bd. II., zejm. s. 3-31.

2 Tuto „vědeckou“ nepřesnost vytýká Marxovi soudobý francouzský sociolog G. Gurvitch (*La vocation actuelle de la Sociologie*. Paris, P.U.F. 1950, s. 341).

třídního boje, se souborem empirických představ o formách a metodách třídních zápasů. Vztah této koncepce k teorii tříd je možno připodobnit ke vztahu kameralistiky k politické ekonomii. Nejde o teorii tříd, nýbrž o soubor empirických představ a pravidel vycházejících z *bezprostřední* praxe a zaměřených *bezprostředně* k praxi bez jakéhokoli teoretického zprostředkování. Na rozdíl od předcházející akademické a katedrové koncepce, která „uznává“ marxistickou teorii tříd, až na diktaturu proletariátu (což je společným rysem jak marxisty Kautského, tak nemarxisty Gurvitche), zdůrazňuje toto pojetí kardinální význam diktatury proletariátu pro příslušnost k marxismu. Avšak jakkoli propastný je *praktickopolitický* rozdíl mezi oběma koncepcemi, v jednom důležitém bodu se shodují: že chápou diktaturu proletariátu *pouze* z hlediska politické taktiky a v této jednostrannosti ji buď přijímají, anebo odmítají. V obou případech je politika a filosofie roztržena, diktatura proletariátu není pochopena jako jednota revolučně a dějinně přetvářejícího a metodologického, nýbrž vylučně jako otázka běžné politiky, taktiky, politického programu.

3. Interpretace marxistické teorie tříd jako učení o odhalování skrytých třídních *zájmů*, o společenském člověku jako člověku v podstatě ekonomickém. Tato představa, která vidí úkol vědy v tom, aby se za politickými, estetickými, filosofickými a jinými názory odhalovalo jejich *skutečné* pozadí, kterým je třídní zájem, povyšuje především za hybnou stránku společenského dění *zájem*, chápe tedy marxismus jako teorii skrytých *motivů* společenského jednání, čímž jej ovšem zařazuje mezi subjektivistické teorie. Zájem se stává reálným subjektem dějin. Místo Hegelových logických kategorií, které se inkarnují a vytvářejí skutečnost, nastupuje třídní zájem, který je demiurgem skutečna. Místo reálných přechodů a konkrétní analýzy stačí mít v zásobě „zájem“ jako univerzální vysvětlení společenských procesů. Marxova teze, že člověk je souhrn společenských poměrů, byla v této koncepci převrácena do vulgární formy a prosazuje se jako homo oeconomicus.

4. Empiricko-sociologická interpretace teorie tříd, která se stala v posledních dvou letech populární zejména v Polsku. Protichůdné tendence ve zkoumání třídní struktury současné společnosti, jak se projevují v kapitalistickém světě zejména v americké sociologii a v socialistickém táboře především v Polsku, působí na první pohled dojmem pouhé záměny míst. Zatímco americká sociologie jako světová představitelka empirismu v řadě svých představitelů poznává nedostatečnost pouhého sociálního průzkumu pro poznání třídní struktury společnosti, vrhají se naopak v Polsku sociologové na empirický průzkum jako na rozhodujícího činitele, který má osvobodit společenskou vědu od sterility a umožnit konkrétní vědecké poznání dělnické třídy a ostatních společenských vrstev socialistické společnosti. Obě protichůdné tendence se prosazují – viděno z vnějška – proto, že staré metody,

na jejichž místo nastupují, zklamaly a nepodaly očekávané výsledky. Avšak pozitivní směr, kterým se obě protichůdné tendence ubírají, není zcela jednoznačný a nese v sobě zárodky budoucího štěpení. Ve Spojených státech je tato tendence charakterizována odklonem od empirických metod Warensových a příklonem k metodologii Maxe Webera. Ačkoliv Weber nemusí být a není konečným vyústěním této tendence, stává se alespoň viditelným a jasně formulovaným cílem, k němuž je možno směřovat a jehož metodu a pojmový aparát je možno bez jakýchkoli úprav přijmout. Kdežto však ve Spojených státech jde o složitý a rozporuplný proces, který obsahuje tendenci jak rafinovanější apologetiky, tak hlubší kritiky imperialistické společnosti (přičemž oba typičtí představitelé těchto tendencí, o nichž bude ještě zmínka v dalším textu, Mayer a Mills, vycházejí z Maxe Webera), obsahuje cesta polské sociologie latentní nebezpečí, že zůstane v zajetí nemohoucnosti a sterility, proti níž povstala k odporu. Stoupcem empirického výzkumu, kteří zdůvodňují oprávněnost své disciplíny tím, že je třeba poznat dělnickou třídu za socialismu (neboť prý zůstává něčím neznámým),³ propadají zřejmému omylu, domnívají-li se, že *touto* cestou mohou k takovému poznání dospět. Empirická vzpoura proti dogmatické sterilitě je pouze protestem proti minulému stavu, ale není ještě jeho překonáním. *Kritické* osvojení buržoazních metod empirického výzkumu bez kritického osvojení a rozvíjení *marxistické teorie* tříd musí vést do slepé uličky. Poznat soudobou dělnickou třídu znamená poznat soudobou *společnost* v její vnitřní struktuře a konkrétní dějinné tendenci, přičemž složitost tohoto úkolu je dána složitým charakterem epochy samé: existencí dvou společenských soustav v jejich konkrétně historické podobě.

Společným znakem všech uvedených koncepcí, jakkoli různé jsou v podrobnostech, je skutečnost, že jsou odtrženy od marxistické *metody*, a chápou proto teorii tříd jako hotový výsledek, jako izolovanou otázku, oddělenou současně jak od materialistického pojetí dějin, tak od revolučně dějinné praxe proletariátu.

Marxistická teorie tříd, jejíž stěžejní myšlenky jsou stručně shrnuty ve známém Marxově dopisu Weydemeyerovi,⁴ se podstatně odlišuje od uvedených jednostranných nebo komolících interpretací. Sama skutečnost, že Marxovy myšlenky z nesčetněkrát citovaného dopisu zůstávají v těchto interpretacích nepochopeny nebo jsou vulgárně komoleny, svědčí o vzdálenosti těchto koncepcí od marxistické teorie tříd. V uvedeném dopise Marx odmítá domněnku, že by objevil existenci tříd a jejich boj ve společnosti. Již před Marxem odhalil zejména Ricardo anatomii tříd moderní společnosti

3 Viz zprávu J. Hochfelda in: *Filosofický časopis*, 1956, č. 3, s. 441-448.

4 Marx, K. – Engels, B., *Vybrané spisy ve dvou svazcích*, sv. 2. Praha, Svoboda 1950, s. 475.

a francouzští historikové podali *historii* tříd a třídních bojů. Marxův přínos spočívá v tom, že se *poznání* historické úlohy proletariátu, tedy objevení *reálného* revolučního subjektu dějin, stalo základem ustavení *vědy* o společnosti jako vědy o *současnosti*.⁵ Pro Marxe a marxismus není problematika tříd a třídního boje výlučně jen politickou anebo taktickou otázkou, nýbrž základním problémem dějinného vývoje, vědeckého pochopení a revolučního přetvoření přítomnosti. Odtud je vysvětlitelné, proč třídy a teorie tříd nemají pro marxismus význam pouze takticko-strategický nebo pouze sociologický, nýbrž také a především filosofický, neboť z hlediska *Marxovy* teorie tříd byly nově formulovány vysloveně filosofické otázky, jako je vztah subjektu a objektu, nutnosti a svobody, absolutní a relativní pravdy atd. atd. V užším slova smyslu je Marxův přínos v teorii tříd charakterizován dvěma objevy: marxistickým historismem a reálným revolučním subjektem dějin.

Sepětí marxistické teorie tříd jak s filosofií, tak s politickou strategií a taktikou odlišuje zásadním způsobem marxismus od různých sociologických koncepcí o třídách, které jsou v podstatě pouze popisem existence tříd, ale nejsou schopny odhalit skutečnost tříd, tj. stát se teorií reálného procesu zrušení *všech* tříd. Tyto teorie jsou buď otevřenou apologetikou kapitalistického panství, anebo pouhým sociologickým průzkumem dílčích jevů třídní struktury, vytržených ze společenského kontextu a vývojových souvislostí. V marxistické teorii, založené na *poznání* historické úlohy proletariátu, existuje praxe nikoli jako cizorodé těleso, jež se z vnějšku připojuje k teorii, když je již zformována, nýbrž je momentem této teorie. Jen na tomto základě mohl být překonán tradiční extrém apologetiky a utopie, v němž se buržoazní věda dodnes pohybuje: buď ustrnutí na fakticitě daných poměrů a tím tedy petrifikování těchto poměrů, anebo vytvoření ideálu vně společnosti, vně vývojových tendencí, ideálu, pro jehož realizaci neexistují síly.

Marxistický historismus tkví v tom, že se současnost chápe jako přechod, jako moment historického vývoje, tedy jako něco zprostředkovaného, aniž by se ovšem popírala bezprostřednost, to jest jedinečnost a specifika každé historické etapy a epochy. Dělnická třída jako reálný subjekt *soudobé* epochy není vnějším, a tedy nestranným pozorovatelem dějinného procesu, nýbrž jeho aktivním revolučním činitelem, který však stojí nad každou svou konkrétní praktickou akcí tím, že ji chápe a uskutečňuje jako *článek* historického vývoje a tím ji konkrétně zařazuje do dějinných souvislostí.

Každá epocha je bezprostřední, to jest jedinečná, jen díky své zprostředkovanosti, ale jako produkt předcházejícího vývoje, je současně něčím odliš-

5 „... Eminentní pochopení živých, současných dějin, ... jasný průhled událostmi ve chvíli, kdy se odehrávají“, považuje Engels za hlavní rys materialistické koncepce dějin a teorie tříd. Viz Marx, K. – Engels, B., *Vybrané spisy ve dvou svazcích*, sv. 1. Praha, Svoboda 1950, s. 248.

ným, neboť je zároveň sama *producentem* a zprostředkujícím článkem další vývojové etapy. Ze stanoviska proletariátu není kapitalistická společnost jen tím, čím bezprostředně je, čím je ve své historické danosti, to jest vykořisťovatelským řádem, nýbrž současně něčím jiným, a sice materiální přípravou své vlastní negace, zrušení kapitalismu. Stanovisko dělnické třídy (to jest politicky a metodologicky, prakticky a filosoficky: diktatura proletariátu) je nalezení *praktické* možnosti překonat dané poměry. V tomto smyslu je *toto* stanovisko *objektivnějším* proniknutím do skutečnosti než takzvaný vědecký objektivismus, neboť chápe skutečnost jako *dynamickou*, obtíženou vnitřními rozpory a neulpívá na její fakticitě. *Jednota* objektivního zkoumání skutečnosti (ze stanoviska dělnické třídy) a revolučního *přetvoření* skutečnosti (revolučním bojem dělnické třídy) je dialektická a dynamická: vyšší stupeň objektivitivy je umožněn praktickým překonáním poměrů, nalezením reálného východiska z poměrů, avšak nalezení tohoto reálného východiska je nerozlučně spjata s hlubokou, konkrétní a metodologicky správnou analýzou poměrů.

Nelze-li chápat marxistickou teorii tříd jako hotový *výsledek*, existující a použitelný *odděleně* od metody, znamená to pozitivně ukázat, jak v Marxově teorii tříd konkrétně souvisí *objevení*, poznání proletariátu jako dějinného subjektu s vypracováním dialektické, geneticko-historické metody (v protikladu k metodě abstraktně analytické).

Marx se shoduje s Hegelem v tom, že vše, co existuje, je současně jak bezprostřední, tak zprostředkované. Bytí se chápe jako proces. Ale na rozdíl od Hegela, který v důsledku své idealistické metody upadá často do spekulativního konstruování zprostředkování, zdůrazňuje Marx, že jde o zprostředkovanost samotných věcí a objektivního procesu, tedy o logiku samotné skutečnosti, nikoli však o logiku vnější oktrojovanou. Zatímco Marx vyvozuje přechody ze „*zvláštní* podstaty“ zkoumaných věcí, uskutečňují se přechody u Hegela z „*obecného* vztahu“ abstraktních kategorií. „Jsou to stále tytéž kategorie – poznamenává Marx o Hegelovi –, které propůjčují duši hned té, hned oné sféře. Jde jen o to najít pro jednotlivá konkrétní určení příslušná abstraktní určení.“⁶ Tato spekulativní metoda se objevuje ve zvládnuté podobě u těch stoupenců třídní teorie, kteří v třídních analýzách místo konkrétního zkoumání nacházejí pro konkrétní určení abstraktní určení v *třídním zájmu*.

Proti Ricardovi a klasické politické ekonomii vyzvedá Marx *metodologicky existenci* zprostředkování, tedy proti *analytické* metodě svou geneticko-historickou metodu, proti obecné a násilné abstrakci svou konkrétní abstrakci. Analytická metoda klasické politické ekonomie, která přeskakuje zprostřed-

6 Marx, K. – Engels, B., *Spisy*, sv. 1. Praha, SNPL 1957, s. 233.

kování a redukuje různé formy, z nichž vychází jako z *daných* předpokladů, na jejich jednotu, odhaluje sice *existenci a boj* tříd v buržoazní společnosti, ale považuje tyto třídy spolu s celým řádem za přirozený, a tedy neměnný základ historického vývoje, který může být – podobně jako u Hegela⁷ – *kvantitativním* narůstáním, nikoli kvalitativním vývojem. „Ricardo – říká Marx – chápe námezdní práci a kapitál jako přirozenou, nikoli jako určitou historickou společenskou formu vytváření bohatství. ... Odtud nepochopení určitého charakteru buržoazního bohatství.“⁸

Aby mohly být empirické formy nadhodnoty – zisk, úrok, renta – rozvinuty geneticky, to jest, aby byla na rozdíl od Ricarda zrušena jejich danost, z níž se vychází a která je přirozeným předpokladem zkoumání, bylo třeba dojít k *hlubší* abstrakci, k odhalení jejich společného zdroje, na nich *nezávislého*, k objevení nadhodnoty jako substance všech těchto historicky jevových forem. Zatímco vulgární ekonomie petrifikuje samostatnost a izolovanost různých empirických historických forem, v nichž jednotlivé složky kapitalistické ekonomie vystupují na povrch a chovají se k sobě zcela lhostejně (zisk jako funkce kapitálu, mzda jako funkce práce, renta jako funkce půdy), čímž se ovšem zastírá kapitalistické vykořisťování, snaží se naopak klasická ekonomie redukovat tyto lhostejné formy na jejich vnitřní jednotu. S touto metodou je podle Marxe spojeno, že „Ricardo odhalil a formuloval ekonomickou protikladnost tříd ...“, a že proto v ekonomii odhalil skutečný základ dějinného boje a vývojového procesu“⁹.

Avšak omezenost této abstraktně analytické metody je v tom, že nejde za *danou* existenci buržoazie a proletariátu, že není tedy schopna zrušit tuto bezprostřední existenci nalezením zprostředkujících článků.

Jestliže tedy v klasické politické ekonomii se přirozená a trvalá existence tříd na jedné straně a analyticko-abstraktní metoda na druhé straně *vzájemně* předpokládají a doplňují, pak u Marxe je naopak odhalení kapitalistického řádu a existence tříd jako historicky *přechodného* jevu spjata s geneticky historickou metodou, která dospívá k dané existenci prostřednictvím série zprostředkujících článků, čímž ovšem danost této existence ruší, a odhaluje tak její historicky přechodný charakter.

Marxista, který zkoumá tu či onu dějinnou epochu, nemůže se tvářit, jako by stál tváří v tvář neurčitému chaosu, z něhož teprve analýzou dospívá k nejjednodušším abstraktním určením. Naopak tato abstraktní určení již existují a marxista je marxistou proto, že jich používá jako orientačních bodů, které mu mají sloužit k tomu, aby se neutopil v moři empirického ma-

7 Tamtéž, s. 233.

8 Marx, K., *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie*, s. 236.

9 Marx, K., *Theorien über den Mehrwert*, Bd. II, 1, s. 4.

teriálu a mohl rozlišovat – byť zcela předběžně a se stálým zřetelem k revidibilitě jak výchozích předpokladů, tak dílčích výsledků – podstatné od vedlejšího. Takovými abstraktními určeními a orientačními body konkrétního zkoumání jsou pojmy třída, buržoazie, proletariát, maloburžoazie atd. Marxistická teorie tříd považuje tyto základní pojmy za *výchozí* principy zkoumání, za něco, co je vzhledem ke konkrétní skutečnosti abstraktním určením, jehož konkrétnost a tedy vědecký charakter se získává teprve v průběhu a ve výsledku zkoumání. Marxistická metoda postupování od abstraktního ke konkrétnímu je tedy protichůdná vnějšímu subsumování empirického materiálu pod všeobecné poučky. (Není náhodné, že Marx v kritice Lassalla klade vedle sebe a ve spojitosti dvě základní chyby jeho myšlení: ideologismus a subsumování.) Badatel, který se řídí vulgárním marxismem, má na vybranou: buď vnějšně subsumovat faktická data a empirický materiál pod strnulé, metafyzické entity, nazvané třídami, anebo vypočítat několik izolovaných všeobecných údajů z občanské historie, uvést několik základních statistických dat výrobně ekonomického charakteru, pozorovat kvantitativní, vnější a statisticky vyjádřený pohyb určitých skupin obyvatelstva (vzrůst dělnictva, pokles samostatných podnikatelů atd.). V prvním případě vybraná fakta potvrzují předem známé poučky a badatel – ať vědomě či nevědomky – vědecký rozbor *předstírá*. V druhém případě se vyrábějí na běžícím pásu „historicko-třídní zarámování“, jakési univerzální historické kulisy, které *předcházejí* vlastnímu výkladu a v této své časové prioritě mají také sloužit jako „materialistické“ vysvětlení řešené problematiky. Empirická fakta jsou zcela vnějšně subsumována pod hotové, strnulé, metafyzické pojmy. Fakta mohou předem známé poučky *pouze* potvrzovat. Pojem, koncepce, kategorie, které *vcházejí hotové* a jako definitivní pravdy do procesu zkoumání, vycházejí z něho ve stejné podobě, jen s tím rozdílem, že jsou na ně přilepeny příklady, empirická nahodilá data.

Empiricky vybraná a vnějšně přilepená fakta nemohou nic změnit na pojmech a kategoriích, které jsou povahou myšlení chápány jako strnulé a neměnné. A pokud se v některých případech zdá, že se tyto koncepce obohacují a rozvíjejí *novými* určeními, jde ve skutečnosti o stejně abstraktní a všeobecná určení, která nedávají těmto pojmům nový *obsah*. V tomto smyslu se například dělnická třída za socialismu charakterizuje jako „kvalitativně nová“, „kvalitativně odlišná“ třída.

Protože marxismus již vypracoval základní systém společenských kategorií, je pro každého marxistu především důležitá otázka, co znamená cesta „zpět“ od abstraktního ke konkrétnímu. U Marxe (a podobně i u Hegela) není vztah jedinečného a obecného vztahem vnějšnosti, nahodilosti a tedy oboustranné libovůle a nezávislosti, nýbrž prostupování, závislosti, podмінěnosti, organické jednoty. Jestliže obecné kategorie jsou známy a fakta

jsou shromážděna, utříděna, zbývá vykonat cestu zpět, to jest provést vědeckou analýzu, která by našla zprostředkující články mezi jedinečnými, empirickými fakty a abstraktními kategoriemi, zprostředkování, která by teprve organicky spojila jedinečné a obecné v organickou jednotu, to jest v prohloubené vědecké poznání. Jakmile je tento proces proveden, abstrakce již není výchozí prázdnou nebo obecnou abstrakcí, stejně tak jako fakta nejsou již empirickými fakty: vytváří se nová kvalita, konkrétní abstrakce, prohloubené a obohacené poznání. Abstrakce dostává konkrétní náplň, rozvíjí se, naplňuje se konkrétním obsahem, ale nikoli tak, jako se sypou brambory do pytle, nýbrž organicky, a fakta se dostávají *organicky*, tedy nikoli nahodile a *rámcově*, do určitého konkrétního celku a mohou zde plnit svou *dvojitou* úlohu: jednak nabývat svého vlastního skutečného významu, definovat se, jednak odhalovat souvislosti tohoto celku, této totality, to jest říci a mluvit nejen o sobě, ale současně být odhalovatelem, mluvčím druhého. Tak například Bernstein a novodobí revizionisté a buržoazní sociologové, kteří proti Marxovi vyzvedávají existenci takzvané nové střední třídy, stejně jako vulgární obhájci, kteří její existenci popírají nebo bagatelizují, vystupují přes vnější protichůdnost stanoviska ze stejných metodologických základů: pro obě strany je tato skutečnost, tento jev něčím, co se zkoumá své vývojových tendencí a konkrétního charakteru kapitalismu. Neboli jinými slovy: pro obě strany je tento jev něčím samostatným, zatímco ve skutečnosti se v něm projevují tendence, v nichž se odhaluje konkrétní charakter soudobého kapitalismu.

Konkrétní pojem dělnické třídy – a marxismu jde vždy o konkrétní pojmy, o konkrétní pravdy – nemůže být vyčerpán vztahem k výrobním prostředkům. Konkrétní pojem dělnické třídy není výchozím bodem zkoumání, nýbrž jeho *výsledkem*. Konkretizace tohoto pojmu je možná jedině tím, že nejvšeobecnější, abstraktní (a tedy v tomto smyslu *základní*) určení proletariátu (dané postavením ve výrobě a vztahem k vlastnictví výrobních prostředků) se zařadí do kontextu skutečnosti a v tomto kontextu se odhalují vztahy proletariátu s ostatními třídami, vnitřní dynamika jeho vývoje, jeho funkce atd. Tímto zařazením do historické souvislosti, konfrontací s ostatními třídami, vysledováním spojitostí se společností jako celkem, obnažením vnitřních rozporů, odhalením funkcí, které vyplývají ze společenského zařazení, dochází teprve k *organickému* spojení apriorního s empirickým, teorie s faktickým materiálem, a jen tak je dána možnost obohacení, rozvíjení a tedy konkretizace pojmů. Abstraktní určení, které je *výchozím* bodem zkoumání, dostává tímto zařazením vnitřní dynamiku, *proměňuje se*, přestává být abstraktním určením a stává se konkrétním pojmem. Protikladem této metody postupování od abstraktního ke konkrétnímu je metoda neměnných entit a mechanického subsumování. V této druhé, metafyzické

metodě se zařazuje určitá koncepce do kontextu skutečnosti tak, že zůstává v průběhu zkoumání stále stejná, neproměnná, nehybná, je to abstraktní identita. Pojem je určen již před zkoumáním, výsledky bádání jsou známy již předem a takzvané „vědecké zkoumání“ je pouze snášení ilustrací pro potvrzení platnosti mrtvé entity.

Klasická definice třídy podaná Leninem je nejobecnějším abstraktním určením. Je však věda komplexem abstraktních všeobecných určení? V takovém případě by byla eklektikou, neboť by dávala dohromady abstraktní určení, aniž by byla postižena skutečná jednota určení a dosaženo konkrétní totality. Jelikož věda není soubor abstraktních určení, nýbrž dynamická jednota pojmů, nemůže se ani konkrétní vědecký pojem třídy vyčerpat abstraktním určením, definicí. Vulgární marxismus, který *bezprostředně* spojuje (subsumováním) abstraktní určení (buržoazie, proletariátu, maloměšťáctva) s empirickým materiálem, nevede k dalšímu hlubšímu poznání neznámé skutečnosti, nýbrž pouze k apologetice faktů na jedné straně a nudnému opakování abstraktních určení na straně druhé. A osobuje-li si dokonce taková pseudovědecká teorie vysvětlit skutečnost, musí posléze narazit na nepřekonatelnou propast, neboť chce pomocí mrtvého (entit, univerzálií, reálií) vysvětlit živé, pomocí nehybného pochopit vyvíjející se, pomocí strnulého postihnout dynamické a rozporuplné, pomocí jednoduchého složité, pomocí jednostranného bohaté a mnohostranné. Zatímco v jednom případě *subsumuje* empirická fakta mechanicky pod strnulé poučky, *redukuje* v jiném případě rozporuplnou bohatou konkrétní skutečnost na jednoduché, neměnné, mrtvé abstrakce.

Konkrétní pojem „proletariátu“, „buržoazie“ znamená dynamickou jednotu mnoha určení, shrnutí *všech* podstatných stránek a aspektů, vývojovou logiku nikoli toho či onoho období, odděleně vzatého, nýbrž celé historie. Marxova myšlenka, že anatomie člověka podává klíč k anatomii opice, není popřením historismu, nýbrž je naopak projevem historismu dialektického, která neupadá do relativismu a subjektivismu buržoazního historismu. Tento názor totiž vůbec neznamená, že by bylo možno vysvětlit jevy, odpovídající nižšímu společenskému stupni nebo nerozvinuté jevy, kategoriemi, které odpovídají rozvinutým a plně konstituovaným poměrům. Je proto chyba, že se kategorie socialismu a komunismu, k nimž Marx dospěl na základě analýzy *nejvyspělejších* kapitalistických zemí své doby, bez jakékoli modifikace přenáší na socialistickou společnost, která sotva vyšla z polofeudálních a málo rozvinutých poměrů. Tím se ovšem stává dvojí: za prvé, že se určitá historická fáze socialismu vysvětluje nikoli jako *fáze* socialismu, nýbrž jako socialismus vůbec, a poměry, vztah, struktura této fáze je více či méně petrifikována jako ideál socialismu. Tím se však mlčky předpokládá, že se socialismus nevyvíjí: to neznamená, že by se *empiricky* nepřipouštěl vývoj. Do-

konce v tomto empirickém aspektu se na socialismu právě zdůrazňuje růst. Avšak tento vývoj se chápe výlučně evolucionisticky, jako kvantitativní narůstání určitých daných konstantních prvků, jež jsou neměnné. Za druhé, co je zamýšleno již jako rozvinutá fáze socialistické společnosti nebo jako počáteční fáze socialistické společnosti, která vzešla z revoluce ve vysoce průmyslové zemi s převážnou většinou proletariátu, a jež tedy je v určitém smyslu pro každou jinou socialistickou zemi *programem*, vykládá se jako skutečný stav, považuje se již za dosažený stupeň.¹⁰

Marxistická teorie tříd je vědeckou teorií proto, že je schopna podat a zachytit s maximální přesností a konkrétností

1. obraz sociálního rozvrstvení každé společnosti jako celku na daném stupni historického vývoje, ukázat všechny vztahy tříd a skupin v rámci tohoto celku,

2. fyziognomii každé třídy a sociální skupiny ve všech jejích aspektech, ekonomických, sociálních, politických, morálních a duchovních, v jejich vzájemných vztazích a ke společnosti jako celku,

3. vývojovou dynamiku každé třídy a sociální skupiny, analyzovat proměnu funkcí společenských skupin, podat popis a teorii jejich vzniku, vývoje a zániku.

II

Známa charakteristika Maxe Webera jako Karla Marxe buržoazie¹¹ sdílí nepřesnost všech okřídlených rčení. Především budí zdání, jako by byl Weber rovnocenným buržoazním antipodem Marxovým a jako by tedy jeho dílo bylo vysvětlitelné především jako buržoazně idealistická reakce bezprostředně na Marxe. Tato charakteristika neúměrně zveličuje význam Weberův, originalitu jeho myšlení a kritiky marxismu. Máme-li již zůstat u tradičního obrazu, domníváme se, že je daleko přesnější charakteristika, která duchovní produkci Maxe Webera uvádí do souvislosti s marxismem Druhé internacionály, to je s oním rozporuplným pokračováním v Marxově díle, jak je uskutečňovali především teoretikové předválečné německé sociální demokracie. Weberovo dílo není idealistickou reakcí na Marxův dialektický materialismus, nýbrž spíše na vulgární a ekonomický materialismus II. in-

10 Politický a samozřejmě i metodologický aspekt této skutečnosti zdůrazňuje např. Lenin ve své známé myšlence o sovětech. „Nízká kulturní úroveň způsobuje, že sověty, které jsou podle svého programu (K.K.) orgány správy vykonávané pracujícími, jsou ve skutečnosti (K.K.) orgány správy pro pracující vykonávané vyspělou vrstvou proletariátu, ne však pracujícími masami samými.“ Marx. K. – Engels, B., *Spisy*, sv. 29, s. 176.

11 Salomon, A., *Nous pouvons appeler Weber un Marx bourgeois. La sociologie au XXème siècle.* Paris, P. U. F. 1947, s. 605.

ternacionály.¹² Weber je buržoazním protichůdcem, kritikem a současně souběžcem oportunistického komolení marxismu v éře II. internacionály. Nejde zde o pouhou historickou záležitost. Vyrovnat se s Weberovou teorií tříd znamená v podstatě odhalit metodologii převážně většiny soudobých buržoazních sociologů zabývajících se problematikou tříd a sociální stratifikace. Námitky těchto sociologů proti marxismu jsou skoro vždy pouhým opakováním Weberovy argumentace.

Ekonomický činitel vulgárního marxismu se přeměnil u Maxe Webera na ekonomický aspekt, z jehož hlediska je možno se zajímat o společnost.¹³ Tento přechod od objektivnosti k subjektivismu je důsledným rozvedením idealistické kritiky ekonomického materialismu. Není-li ekonomické ničím více než jedním činitelem a jednou stránkou skutečnosti, jak je možno objektivně zdůvodnit privilegované postavení této jedné stránky, tohoto jednoho činitele ve vztahu k ostatním? Max Weber, který zaměnil činitele aspektem, vykonal pouze myšlenkovou práci za vulgární ekonomisty.

Avšak marxismus neuznává žádného privilegovaného ekonomického činitele, který by rozhodujícím způsobem určoval ostatní stránky a činitele společnosti. Zvláštní postavení ekonomiky jak ve společnosti, tak ve zkoumání společnosti je možné jen proto, že ekonomie není ani činitelem, ani stránkou, nýbrž *reálnou strukturou* společnosti. Používají-li proto marxisté pojmu ekonomie společně s vulgárními materialisty (a jejich idealistickým antipodem Maxem Weberem), rozumějí jím oba tábory něco zcela jiného.

Vulgární materialismus, který redukuje jednotlivé oblasti společenské skutečnosti na ekonomického činitele, je pozdní a ekonomickou obměnou mechanického materialismu, jehož základní metoda vysvětlení skutečnosti spočívá v redukování všech forem pohybu na jednu základní, elementární a nejjednodušší formu. S tímto mechanickým materialismem sdílí vulgárně ekonomický materialismus společný osud i v tom, že musí být dříve či později doplněn a překonán – idealismem. V tomto smyslu je pochopitelné, proč

12 Viz Karl Löwith, který ovšem dochází k těmto závěrům v jiných souvislostech a z jiného stanoviska. (Löwith, K., Max Weber und Karl Marx. *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, Bd. 67, 1932, s. 208.)

13 „Die Qualität eines Vorganges als ‚sozialökonomischer‘ Erscheinung ist nun nicht etwas, was ihm als solchem ‚objektiv‘ anhaftet. Sie ist vielmehr bedingt durch die Richtung unseres Erkenntnisinteresses, wie sie sich aus der spezifischen Kulturbedeutung ergibt, die wir dem betreffenden Vorgänge im einzelnen Falle beilegen...“ A na jiném místě (ještě důrazněji): „Es versteht sich von selbst, dass eine Erscheinung überhaupt die Qualität einer wirtschaftlichen nur insoweit und nur so lange behält, als unser Interesse sich der Bedeutung, die sie für den materiellen Kampf ums Dasein besitzt, ausschließlich zuwendet.“ (Weber, M., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen, J. C. B. Mohr 1922, s. 161, 163.)

Mills žádá, aby se ekonomický determinismus marxistů doplnil „politickým determinismem“ a „vojenským determinismem“.¹⁴

Pojem „ekonomie“ ve smyslu Weberově, Millsově, Mayerově není totožný s marxistickým pojetím: v prvním případě „ekonomický“ znamená *distribuci* společenského *bohatství*, zatímco u Marxe je distribuce pouze momentem výroby, a tedy jednou stránkou ekonomického vztahu. To, co se nazývá u Webera a Millse „ekonomikou“ a „ekonomickým“, není v Marxově pojetí určujícím, nýbrž naopak odvozeným. Zatímco Mayer například tvrdí, že marxismus znamená prioritu tohoto „ekonomického“ momentu nad mocenským momentem a sociálním postavením (*social status*), ukazuje naopak marxismus, že tento takzvaný ekonomický moment je stejně odvozený jako moment mocenský a jako společenské postavení, neboť ve všech případech jde pouze o určité stránky a relativně autonomní oblasti, jejichž konkrétní obsah je určován reálnou strukturou společnosti. Z nesouladu těchto tří momentů vyvozuje Mayer krizi v současné teorii tříd: „Osobní sociální postavení daného individua v této průmyslové společnosti (průmyslovou společností nazývají dnes ‚citliví‘ buržoazní sociologové kapitalismus – K.K.) není nutně přesným ekvivalentem jeho třídní pozice v daném okamžiku. Právě tento rozdíl mezi třídní pozicí a sociálním postavením, tj. problém vztahu mezi ekonomickou nerovností a různým rozdělením moci a prestiže v soudobé společnosti, daly vznik pojmovým zmatkům a nesnázím, které pronikají moderní teorii tříd.“¹⁵

Konfrontace Marxovy a Weberovy koncepce tříd ukazuje, že Weber a jeho američtí následovníci jsou v teorii tříd zatíženi ekonomismem, ačkoliv se v ekonomismu pokoušejí usvědčit Marxe, zatímco Marxovo pojetí tříd nemá s ekonomismem nic společného. Tato ekonomistická jednostrannost ve Weberově teorii tříd je nutná proto, aby se uvolnilo místo jiným autonomním činitelům, které prý jsou stejně důležité pro analýzu společnosti a společenského rozvrstvení jako třídy. Jde o známou Weberovu trilogii: třídy, sociálního postavení a moci, to jest o tři samostatné a zásadně autonomní dimenze sociálního rozvrstvení. Jelikož se marxismus dívá na společnost jednostranně z hlediska vlastnických vztahů – tak argumentují proti marxismu někteří soudobí američtí stoupenci Weberovy teorie tříd – nemůže postihnout problémy, které s těmito vlastnickými vztahy a z nich vyplývajícími jevy bezprostředně nesouvisí, jako je například moc, postavení, prestiž atd. Proto je třeba, má-li se postihnout rozvrstvení společnosti – připojit k třídám ještě další samostatné dimenze – sociální postavení a moc.

14 Mills, C. W., *The Power Elite*. Oxford, Oxford University Press 1956, s. 277.

15 Mayer, K., *The Theory of Social Classes. Transactions of the Second World Congress of Sociology*. Vol. II. London 1954, s. 322-323.

Marxismus samozřejmě nepopírá reálnost a užitečnost takových kategorií jako je moc, sociální postavení atd. jako zvláštních dimenzí sociálního rozvrstvení. Avšak na rozdíl od Webera a Weberovy školy je nepovažuje za autonomní vzhledem ke společenskému řádu.

Především je třeba v této souvislosti objasnit, čím se liší Marxovo pojetí třídy od Webera. Weber situuje třídy do sféry distribuce (trhu), zatímco v marxistické teorii jsou třídy spjaty se způsobem výroby a se vztahem k vlastnictví výrobních prostředků. Určujícím činitelem třídní příslušnosti jsou pro Webera „ökonomische Güterbesitz- und Erwerbsinteressen“,¹⁶ z čehož vyplývá, že „majetek a nemajetnost jsou základními kategoriemi všech třídních postavení“,¹⁷ a že „třídní postavení je nakonec: postavení na trhu“.¹⁸ Vzhledem k tomu, pro třídní příslušnost je rozhodující schopnost disponovat majetkem na trhu, stírá se zásadně rozdíl mezi vlastnictvím výrobních prostředků na jedné straně a vlastnictvím statků nebo zboží vůbec na straně druhé, a místo základních marxistických kategorií – *vykořisťovaných a vykořisťovatelů* – nastupují nepřesné, zmatené a dvouznačné kategorie *majetných a nemajetných*.

Americká profesorka Bernardová, která vyvozuje otevřeně reakční a apologetické konsekvence z Weberovy teorie a současně ji vulgarizuje, vytýká marxismu, že prý se nesplnila předpověď jeho zakladatele o rozštěpení kapitalistické společnosti na majetné a nemajetné. Není třeba příliš zdůrazňovat, že marxistická analýza společnosti vůbec a kapitalistické společnosti zvláště není založena na kategoriích „majetných“ a „nemajetných“. Těchto kategorií používala předmarxistická revoluční a socialistická literatura, když se pokoušela vyjádřit sociální rozpory. Je jasné, že analýza pomocí těchto kategorií je krajně primitivní a nepřesná. Marxistická teorie tříd není založena na vztahu chudých a bohatých, majetných a nemajetných, nýbrž na vztahu bezprostředních výrobců k podmínkám výroby, k výrobním prostředkům. Uvedené dělení se stalo v současné buržoazní sociologii základnou apologie, neboť základní dělitko rozhodujících skupin společnosti klade do oblasti distribuce. Názory profesorky Bernardové o americké cestě k „beztřídní společnosti“,¹⁹ profesora Mayera o tom, že třídní struktura soudobé americké společnosti se v brzké budoucnosti změní ve středostavovskou, kde zmizí

16 Weber, M., *Wirtschaft und Gesellschaft*. Bd. II. Tübingen, J. C. B. Mohr 1925, s. 632.

17 Tamtéž.

18 Tamtéž.

19 Bernard, J., *Class Organisation in an Era of Abundance. Transactions of the Third World Congress of Sociology*. Vol. III. London 1956, s. 26-31.

třídní protiklady,²⁰ profesora Schelského²¹ o „odvrstvování“ (*Entschichtungs-vorgang*) západoněmecké společnosti, vycházejí ze základních kategorií Weberovy teorie tříd.

Vědeckou hodnotu moderní teorie tříd je možno měřit na tom, nakolik je schopna sloužit jako vodítko konkrétního zkoumání a vysvětlení složitých a protichůdných procesů, jež probíhají v třídní struktuře a společenském rozvrstvení v socialistických a kapitalistických zemích. Marxismus vydělil mezi nejrůznějšími sociálními skupinami třídy jako taková velká společenství lidí, která mají rozhodující význam jak pro charakter a určení struktury společnosti, tak pro dialektiku společenských změn a vývoj společnosti. Tato teorie umožňuje odlišit ve spleti změn, jíž prochází dnešní společnost, změny *strukturální*, které mění povahu celého společenského řádu, a změny odvozené, druhotné, jež pouze modifikují daný společenský řád.

Americký sociolog Mills vytýká zcela v duchu svého učitele marxismu: „Vulgární marxistický názor činí z ekonomicky silného jedince skutečného nositele moci.“²² Tato domněnka je založena na základním nepochopení marxistické metody, jak je rozpracována s největší důsledností zejména v *Kapitálu*. Marxismus tvrdí pouze, že panující *třída* každého společenského řádu je *současně* nositelkou bohatství, moci a prestiže dané společnosti. Zda se však u každého jednotlivého příslušníka této vládnoucí třídy či u každé její jednotlivé vrstvy, složky, skupiny uskutečňuje personální unie těchto tří sfér – bohatství, moci a prestiže – to již závisí na empirických okolnostech. Je proto zcela vulgární si představovat (a připisovat tento nesmysl marxismu), že nejbohatší kapitalista v zemi musí být také současně mužem, který činí mocenská rozhodnutí zásadního a celonárodního významu, nebo že požívá největší úcty atd. Marxismus tvrdí, že distribuce bohatství, hierarchie moci a odstupňování společenského postavení je určováno zákonitostmi, které vyplývají z reálné struktury společenského řádu na konkrétní etapě jeho vývoje. Otázka, jak je v dané společnosti rozdělena moc, jaká je tedy *mocenská hierarchie*, jaké je měřítko a žebříček společenské vážnosti, jaká je tedy *stupnice společenského postavení*, a konečně jakým způsobem je rozděleno bohatství, jak se společnosti dělí na majetné, méně majetné a nemajetné, tedy distribuce bohatství – všechny tyto dimenze, které Weber a jeho škola považují za autonomní, jsou ve skutečnosti odvozeny z *reálné struktury* společenského řádu.

20 Mayer, K., *Recent Changes in the Class Structure of the United States. Transactions of the Third World Congress of Sociology*. London 1956, s. 78.

21 Schelsky, H. von, *Die Bedeutung des Schichtungs-begriffes für die Analyse der gegenwärtigen deutschen Gesellschaft. Transactions of the Second World Congress of Sociology*. Vol. I. London 1954, s. 360.

22 Mills, C. W., *The Power Elite*, c.d., s. 277.

Vracíme se tedy k základnímu rozdílu v chápání dvou základních kategorií – třídy a ekonomie –, jež odlišuje Marxe od Webera. Ekonomie je pro marxismus *reálnou strukturou* dané epochy vývoje lidstva, avšak není hospodářským činitelem, který podmiňuje jiné činitele – politické, duchovní, morální a jiné. Proto jsou ekonomické kategorie *současně* společenskými kategoriemi. Jejich specifika jako kategorií ekonomických je v tom, že jsou myšlenkovou reprodukcí reálné struktury společnosti. Společenské postavení lidí ve výrobě a vztah k výrobním prostředkům není tedy záležitostí „čisté“ hospodářskou, nýbrž ekonomicky společenskou, a *proto* je možná materialistická teorie, jejíž základní myšlenku Marx formuluje v *Kapitálu*: „V bezprostředním vztahu vlastníků výrobních podmínek k bezprostředním výrobcům ... nacházíme nejhlubší tajemství, skrytý základ celé společenské konstrukce.“²³ Rozdíl skutečného marxismu od vulgárního ekonomismu (a jeho buržoazně idealistického protějšku) spočívá v následujícím: vulgární materialismus považuje hospodářskou moc, která je vyjádřena v majetku, v bohatství, za rozhodující prapříčinu, která určuje politiku, ideologii, morálku atd. Naproti tomu pro Marxe není ekonomie nikdy takzvanou hospodářskou, nýbrž vždy ekonomicko-společenskou kategorií, a v tomto smyslu může ekonomie tvořit reálnou strukturu, jež určuje konkrétní obsah politiky, ideologie, morálky atd. Toto hluboké, společensko-filosofické chápání ekonomie zavdalo v nejnovější době některým kritikům podnět k tomu, aby popírali „ekonomický“ obsah Marxova *Kapitálu* a hovořili o něm jako o práci výlučně filosofické.²⁴

Druhý základní rozdíl Marxovy a Weberovy koncepce je v tom, že u Webera je třída výlučně nebo především ekonomicko-hospodářská kategorie (ve zmíněném smyslu, který není totožný s Marxovým), zatímco pro Marxe je třída konkrétní společenská totalita o mnoha aspektech a určeních. Jak by bylo možno vykládat sociální jevy v nejšířším slova smyslu třídě, jestliže by třída byla pouze ekonomickým činitelem, kdyby tedy byla vzhledem ke společnosti jako mnohotvárnému celku pouze jednou, ekonomickou stránkou skutečnosti? Zůstat na tomto stanovisku znamená buď zaměřovat třídní analýzu ekonomistickou simplifikací a vulgarizací, anebo odmítnout třídní výklad jako jednostranný a zplošťující. Třída v marxistickém pojetí jako skupina lidí, zaujímajících určité postavení ve společenské výrobě a ve vztahu k výrobním prostředkům zahrnuje v sobě *všechny* momenty společenského života, neboť lidé, kteří tvoří třídy, nejsou abstrakcemi (například nejsou to „homines oeconomici“), nýbrž souhrnem společenských vztahů ve všech sférách lidské podstaty, jak praktické, tak intelektuální, emocionální, mravní atd.

23 Marx, K., *Kapitál*, III/2, s. 339.

24 Viz např. katolický kritik Calvez, J.-Y., *La pensée de Karl Marx*. Paris, Seuil 1956.

Vulgární představy, které redukují třídní analýzu pouze na tzv. objektivní stav, kterým se rozumí čistě kvantitativní popsání vnějších stránek tříd a třídního složení společnosti, jsou v nejlepším případě *pouze* jedním prvkem třídní analýzy. Odtud také pramení častý omyl filosofů, literárních historiků, historiků umění, kteří se domnívají, že mohou pro své historické rozborry filosofie, literatury, umění přebírat od historiků *tato* „situační schémata“ a na *jejich* základě materialisticky a třídně vysvětlovat vlastní problematiku, to jest historickou formu společenského vědomí. Rekonstrukce určité historické skutečnosti jako konkrétní historické totality předpokládá nikoli pouhý „historický rámec“ nebo holou třídní kostru, nýbrž naopak, tato holá kostra je pouhou abstrakcí a historický rámec je pouze pedagogické uvedení do „atmosféry“ doby. Marxistická analýza tříd a tedy i třídní analýza skutečnosti znamená reprodukci skutečnosti jako jednoty ekonomie, politiky, sociálního a duchovního života, určované reálnou společenskoekonomickou strukturou.

Vědecký význam kategorií marxistické politické ekonomie, jako je hodnotový zákon, nadhodnota, koncentrace kapitálu atd., spočívá v tom, že dává teoretické vysvětlení *milionkrát* se opakujících, každodenně působících a pozorovatelných jevů společenského života, jež určují existenci lidí. Materialistická teorie tříd je myšlenkovou reprodukcí skutečnosti nikoli v jednom aspektu, ekonomickém, politickém, duchovním, mravním či emocionálním, nýbrž v konkrétní dynamické totalitě, která všechny tyto momenty zahrnuje jako části a momenty celku. Historik, který například sleduje vznik lidově demokratického Československa a provádí třídní analýzu tím způsobem, že se věnuje pouze *ekonomickým* a politickým aspektům, musí si být vědom, že v *této* podobě je jeho analýza neúplná a jednostranná. Nejde samozřejmě o jednostrannost, která je nutně dána volbou tématu, nýbrž o jednostrannost metodologickou, která určuje zkoumání zvoleného předmětu. Myšlení a cítění lidí, jejich ideologie a psychologie nejsou totiž určovány *abstraktními* vztahy a určeními, ať jsou jakkoli podstatné a důležité, nýbrž komplexem reálných, hmatatelných, každodenních životních podmínek, které z těchto základních podmínek a vztahů vyrůstají. Pro myšlení a cítění lidí, pro jejich chování, jednání, způsob života a samozřejmě i pojetí světa, není určující *sama o sobě* abstraktní příslušnost k té či oné třídě, nebo dokonce abstraktně vzatý vztah k vlastnictví výrobních prostředků, nýbrž milionkrát opakovaná pravidelnost, každodennost existenčních podmínek, které tyto myšlenky a pocity reprodukují. Vědec, který by chtěl prozkoumat dělnickou třídu v Československu po roce 1945, ukázat její konkrétní reálný charakter, který by tedy chtěl podat pojem této třídy jako konkrétní historické totality, a nikoli jednostranné abstrakce nebo prázdného schématu, musel by samozřejmě *vyjít* ze základních určení, jako je revoluční změna ve vlastnických pomě-

rech, ale nemohl by u těchto nejjednodušších určení setrvat, nebo je dokonce považovat za *výsledek* svého zkoumání. Dekrety o znárodnění klíčového průmyslu v Československu, tedy právní akt, jímž se kapitalistické vlastnictví výrobních prostředků přeměňuje na vlastnictví socialistické, *samy o sobě* nemohly vytvořit z dřívějšího proletariátu socialistickou dělnickou třídu. To, co bylo hlavním činitelem tohoto vznikání socialistické dělnické třídy, byl jednak *revoluční* proces, revoluční třídní boj, jehož jednou, právnickou stránkou bylo převedení klíčového průmyslu do státního vlastnictví, jednak jím je *reálné* postavení dělnictva ve výrobě. To ovšem znamená, že výrobní vztahy nejsou totožné s vlastnickými vztahy, s vlastnictvím výrobních prostředků. K výrobním vztahům socialistické společnosti patří nejen sama právní skutečnost, že výrobní prostředky jsou všennárodním vlastnictvím, nýbrž také a především reálné podmínky, v nichž pracující prakticky uskutečňují svou úlohu nové *vládnoucí třídy*.

Leden 1958.

K zápasu o náročnější metodologický přístup k středověké myšlenkové látce¹

Nad Kalivodovou knihou o husitské ideologii

Milan Machovec —

Kniha Roberta Kalivody *Husitská Ideologie* (Praha 1961, Nakladatelství Československé akademie věd, 563 stran) není sice soustavným výkladem všech hlavních forem husitské ideologie, ale nicméně je rozsáhlým, náročným, v celku i detailech promyšleným a pečlivě zpracovaným *příspěvkem k marxistickému hodnocení husitského myšlení*, především – a to je třeba zvláště vítat – ve své největší části *podrobným soustavným rozбором ideologie selsko-plebejského Tábora*. Kniha je výsledkem mnohaleté soustředěné práce s prameny, trpělivého přehlížení staré i nové literatury, usilovné snahy o marxistický výklad dané problematiky; je výsledkem snahy o řešení nových, dosud nedořešených otázek, přitom však i o využití všeho pozitivního, či aspoň podnětného, k čemu dospěla starší literatura – a to včetně literatury stojící na základech ideologicky nejpovážlivějších. Kniha je ve svém celku nesporně významným činem našeho současného dějinněfilosofického úsilí a je podnětná i svou metodologickou stránkou. Přitom však právě některé její *metodologické stránky* a v jejich důsledku i ne jeden závěr nejsou nesporné. Nejprve však k pozitivnímu přínosu Kalivodovy knihy.

I

V čem jsou hlavní pozitivní výsledky Kalivodovy práce? V první řadě v samé šíři autorova pohledu, tj. v jeho úsilí o zachycení myšlení velkého dějinného úseku, o vystižení vztahů mezi různými mysliteli a skupinami několika generací, především o řešení problému *zásadního dějinného smyslu husitské revoluce a husitské ideologie jako celku*. Dosavadní studie, věnované myšlení doby husitské, byly vždy zaměřeny k jedné či několika postavám či omezené-

1 Stat' uveřejňujeme jako diskusní příspěvek. Autor přihlédl k diskusi o Kalivodově knize *Husitská ideologie*, uspořádané redakcí Filosofického časopisu 1. února 1962. Zpráva o výsledcích této diskuse bude uveřejněna ve 4. čísle Filosofického časopisu; pozn. red.

mu úseku dějin husitské ideologie, a to i práce starší, nemarxistické (Novotný, Kybal, Bartoš, Sedlák, Auštecká aj.), i nové marxistické (Nejedlý, Graus, Macek aj.). Teprve Kalivoda záslužně položil problém husitské ideologie jako celku, jako historického zjevu evropského dosahu a evropské závažnosti. Ani Kalivoda ovšem sám úplný obraz husitské ideologie nezpracoval, vždyť téměř vůbec nevyužívá např. díla tzv. „předchůdců Husových“, kde by našel – zejména u Milíče z Kroměříže a Matěje z Janova – mnoho cenných paralel pro hlubší osvětlení nejednoho z problémů, kterými se ve vlastním jádru své knihy zabývá. Chybí také úplně – a to je zvláště ožehavé v práci, jež si činí syntetické nároky – rozbor měšťanského husitismu po smrti Husově – díla Jakoubkova, Želivského, ideologů měšťanského Tábora, Rokycanova aj. A i sama postava Husova je vystižena vlastně jen stručným exkursem (obdobně předhusitské sekty), ve kterém nebylo možno řešit mnohé podstatné otázky, např. problém geneze Husova „kacířství“ aj. Kniha je tedy vlastně monografií jen o selsko-plebejském husitismu, ale nicméně aspoň v některých kapitolách klade i otázky celkového historického zařazení husitského myšlení vůbec. Zůstane Kalivodovou zásluhou, že jeho kniha bude i další badatele nutit klást problém husitského myšlení jakožto historického *celku*, právě proto ovšem i hlouběji diferencovat jednotlivé proudy a postavy uvnitř tohoto celku, než se dosud činilo.

Za druhé nutno velmi ocenit Kalivodovo úsilí o *celoevropský aspekt na řešenou problematiku*; v tomto ohledu jde Kalivoda dále než většina dosavadních badatelů (včetně i jmen nejslavnějších). Jeho husitství je zařazeno do širokých evropských souvislostí. Velmi podrobně a často originálně hodnotí nejrůznější středověké ideologické útvary: tím je jeho smysl pro nalezení specifičnosti husitismu zbystřen, což mu umožnilo nejednou nový cenný pohled. Také tímto metodologickým rysem je Kalivodova kniha velmi podnětná; bude nutit další pracovníky – i v jiných úsecích dějin českého myšlení – detailněji a náročněji studovat evropské souvislosti kterékoliv české problematiky.

Filosofové a pracovníci nepochybně ocení i další pozoruhodný metodologický rys Kalivodovy práce, a to *filosofickou náročnost*. Největší část knihy je věnována teoreticko-světónázorovým problémům. V naší marxistické literatuře dosud převažovalo tzv. „široké“ pojetí dějin filosofie, tj. snaha o rekonstrukci jistého myšlenkového a kulturního celku, v němž jen příslušná malá část připadala vlastní filosofické problematice; Kalivoda naopak věnuje hlavní pozornost právě filosofickému aspektu dané problematiky. Z důsledně filosofického zaměření jeho metody plyne i neustálá vysoká úroveň řešení problematiky. Jeho kniha není z těch, které poskytují tzv. základní informace o dané problematice. Ty čtenář v knize nenajde, a pokud je nezná odjinud, sotva může do Kalivodovy knihy vůbec proniknout, neřkuli ocenit její sil-

né – a ovšem i slabé – stránky. Kalivodovi jde vždy ne o seznámení čtenářů s problematikou, nýbrž o jakousi „nadstavbu“ nad tím, o „hodnocení“ i neprohrané látky, o její filosofický aspekt. I když i tato „filosofická“ metoda Kalivodova má svůj rub, vzhledem k dané fázi práce na dějinách české filosofie je tato metoda podnětným krokem vpřed a může přinést dobré ovoce i jako neodbytný‘ podnět pro prohloubení pracovní metody v příbuzných oborech, např. v dějinách literatury a vůbec kultury. Tyto disciplíny jsou u nás doposud právě metodologicky z velké části na velmi nízké úrovni.

Velmi cenným rysem Kalivodovy práce je dále *způsob jeho práce s dosavadní odbornou literaturou*. Zatímco dosavadní marxistické práce o husitském myšlení se s literaturou vyrovnávaly pravidelně jen souhrnně ve zvláštních kapitolách, Kalivoda přechází k organickému včleňování výtěžků literatury přímo do zpracovávané látky a k její detailní kritice. Kalivoda netoliko ovládl zasvěceně velmi široký okruh odborné literatury, ale průběžně kritizuje její sporné teze i využívá jejich pozitivních zjištění. Kalivoda dovede podat i zásadní kritiku omezenosti hlavní nemarxistické literatury (zvláště zdařilou v případě Pekařově a Kybalově) i plodně využívat dílčích cenných výsledků týchž spisů, a to v míře větší než dosavadní marxistická literatura. Není sice správné, že zejména z marxistické literatury místy přebírá různá hodnocení, členění problémů i nadhozené otázky, aniž přímo cituje, ale přesto je – v porovnání s často velmi primitivním postojem mnoha současných knih z dějin české kultury vůči starší literatuře – jeho práce i v tomto ohledu úctyhodná.

Nejdůležitější je ovšem to, že kniha skutečně přináší *mnoho nového*, a to jak v dílčích myšlenkách a hodnoceních, tak i v celých výkladech a objevených souvztažnostech. Není možno zde vypočítávat všechny jednotlivé nové výklady Kalivodovy. Poukazují aspoň na některé, podle mého mínění nej-cennější: je to jednak autorovo zásadní ekonomické zdůvodnění – opírající se o nedokončenou knihu Kurta Konráda –, proč husitství pojímá jako rané buržoazní revoluci, originální výklad jejich specifických rysů (s. 17-79), dále jeho hluboce zasvěcený výklad společenského a gnoseologického smyslu vítězství tomismu nad augustinismem v oficiální středověké církevní ideologii (s. 87-94), nové a podnětné hodnocení nejružnějších opozičních proudů a myslitelů středověku, zejména nominalistů, Bradwardiny, skvělý výklad teoretické stránky zvratu provedeného Viklefa aj. (s. 95-109), nový výklad Husova učení jako systému sociální etiky, vybudované relativizací norem feudálního systému a proticírkevní interpretací „božího zákona“, dále originální a filosoficky velmi cenný výklad o vztahu Husovy metody k novověké buržoazní metafyzice aj. (s. 149-191) a zejména ovšem celá řada nových pohledů a postřehů ve vlastním jádru knihy, ve výkladu ideologie selsko-plebejského husitismu (s. 287-481). Pokud jde o přínos k vědeckému hodnocení selsko-plebejského husitismu (zejména proti staršímu výkladu Mackovu),

považují za nejdůležitější zejména to, že Kalivoda usiluje o jeho roztržidění na více etap, že sleduje různé fáze vývoje myšlení tábořských selsko-plebejských myslitelů, přičemž zvláště podnětné je jeho odlišení tzv. fatalistického chiliasmu od vlastního vrcholu ideologie selsko-plebejského Tábora a jeho velmi pozitivní filosofické hodnocení – jakkoliv místy přehnané a sporné – tendencí k panteismu, pikartství a adamitství. Přirozeně není v možnostech časopisecké stati všechny tyto úspěchy zde podrobněji rozvádět.

Konečně nelze opomenout ani politický význam Kalivodovy knihy. I když si autor neklade bezprostřední politicko-výchovné cíle, tím méně chce dosahovat političnosti lacinou aktualizací či analogiemi, i když kniha vzhledem k náročnosti obsahu sotva může být záležitostí dokonce i pro běžně vzdělanou inteligenci, přece může – zejména vůči odborným pracovníkům medievalistiky – ukázat *velikou myšlenkovou plodnost marxistické metodologie*, její bohatství, pestré možnosti uplatnění – a tím hrát i politickou úlohu. Znalcům středověku bude zřejmé, že velký rozsah nových cenných pohledů byl umožněn především bohatstvím marxistické metodologie. Nelze popřít, že právě něco podobného je dnes pro odborníky velmi žádané, neboť jistého prvního stupně využití podnětů klasiků marxismu bylo již dosaženo v uplynulých obdobích, ale protože přechod k hlubšímu využití metodologie klasiků je značně obtížnější (a neobejde se bez chyb a tápání), vznikl tím u části odborných pracovníků – zejména u desítek našich historiků – jistý kritický moment v poměru k užití marxistické metodologie, u jejich čtenářů pak jistý dojem schematismu, a tudíž i další nepodnětnosti marxistické metodologie.

Pozoruhodné a podnětné (byť nikoliv jednoznačně nesporné) je zvláště to, jak Kalivoda chápe *historickomaterialistickou metodu v dějinách filosofie*. (Viz zejména závěrečný oddíl I. kapitoly knihy.) Sociálně ekonomické kořeny filosofie bývají dnes obvykle pojímány jako bezprostřední třídní interes, prosazující se u té které postavy či školy podle její konkrétní třídní příslušnosti a zájmu. To umožňuje poměrně plasticky vylíčit jednotlivce, ale v syntetických pracích (např. i v právě vydávaných svazcích *Dějin filosofie* sovětských filosofických pracovníků) to vede k roztržidění dějin filosofické myslí na tisíc spolu nesouvisících či jen velmi volně souvisících kapitol; v množství detailů se ztrácí jednota, zčásti i sama *zákonitost* dějin myšlení, filosofie přestává být jediným bojem o jednu jedinou pravdu a mění se v tisíc drobných partyzánských myšlenkových bojů proti bohu, reakci, pověrám, idealismu atd. Sociálně-ekonomické kořeny u Kalivody – toť naopak zásadní charakter změn v ekonomice v celém velkém dějinném období. Ráz této ekonomiky (v daném případě rozmach zbožní výroby) ocitá se zákonitě v rozporu s panujícími společenskými vztahy (v daném případě s feudalismem a jeho hierarchickou strukturou). Aby lidé mohli vyjádřit svůj odpor proti starému řádu, potřebují i obecnou teorii a metodu, kterou by postihli tuto krizovou situaci, negovali

starý řád a podporovali přípravu nového (v daném případě je touto metodou kult abstraktního člověka, raná buržoazní metafyzika). Tím je u Kalivody dán – a právě jen tím (!?) – jistý úkol filosofii – ostatní úkoly jsou nefilosofické povahy (všechny?) –, tato objektivní potřeba postupně žene teoretické duchy k metamorfóze dosud panující obecné teorie světa. Jednotlivé zájmy, dílčí třídní cíle a iluze, které se v konkrétním dějinném průběhu samozřejmě všelijak „pletly“ filosofickému duchu do cesty, Kalivoda celkem pomíjí, abstrahuje od nich. Filosofie se propracovává vždy výše a výše, jde jakoby fascinována k nejbližší zásadní vyšší etapě svého projevu. To je ovšem metodologicky víc než problematičtější. Filosofie měla přece i jiné cíle a úkoly. Ale nesmyslné to není. Je v tom mnoho podnětného, mnoho dialektického vidění problematiky, filosofická schopnost jít za fakta k podstatě historických skutečností. I to, že Kalivoda provedl realizaci takového postupu aspoň částečně zdařile, může pomáhat v zápase o hlubší, náročnější způsob užití podnětů metodologie klasiků marxismu, než jaký je u nás tuctový, běžně známý z řady titulů společenskovědní literatury, nikoho už proto neobohacující, nepodněcující k aktivnímu myšlení. (K jistým závažným nedostatům a sporným stránkám této metodologie se vrátíme později.)

II

Z jednotlivých pozitivních výsledků a podnětů Kalivodovy knihy považuji za vůbec nejdůležitější – vedle samotného úvodu o dialektice feudální formace – ony úseky jeho knihy, v nichž se dotýká obecně *problému reformace*, a to různým způsobem: klade problém vztahu české a německé reformace, problém vzniku filosofické metody reformace (pro její poznání sám vykonal mnoho užitečné práce), problém protikladu mezi renesanční a reformační metodou boje proti středověké dogmatice aj. Mimoděk však jeho kniha nutně probouzí i problémy, které Kalivoda sám neklade, např. problém vztahu husitství jako revoluce („raně buržoazní revoluce“) a reformace („české reformace“) atd. Je třeba velmi ocenit tyto Kalivodovy podněty, protože pomáhají přejít k řešení problematiky, jež dosud patří v marxistické historiografii k nejméně zpracovaným a nejnejasnějším: problematiky historického místa a smyslu onoho složitého zjevu, kterému se tradičně říká reformace. A jestliže je dosud problém reformace Achillovou patou i v evropském měřítku, v české vědě je tato problematika komplikovaná a choulostivá dokonce ještě mnohem více.

Zopakujme genezi tohoto problému v české vědě: po staletí – dokud byly sociální kořeny různých hnutí ve vědě zcela zanedbávány – platilo husitství za *českou reformaci*, za předstupeň, případně i rovnocenného činitele vůči reformaci německé a švýcarské. Tak to vykládali shodně katolíci i protes-

tanti, první ovšem s odsudkem, druzí se sympatií. První proto měli smysl i pro vše „světské“ v reformaci, vždyť reformace jim byla dábelskou vzpourou proti Kristově církvi (proto neváhali spojovat reformaci i s jinými formami pekelnictví, např. s renesancí, revolucí, antropocentrismem, humanismem, ba i bolševismem atd.), kdežto evangelíkům byla reformace samozřejmě především „obnovou náboženství“, obnovou pravé Kristovy církve, tedy něčím po výtce „božským“, náboženským, co se snažili úzkostlivě diferencovat od všeho „světského“, např. od jakékoliv revoluce, renesance, katolického „zpohanštění“, vatikánských praktik i uvolněného buržoazního podnikání. Na obou stranách tu tedy podvědomý interes znemožňoval správné historické ocenění, objektivní historické zařazení, ano i samu prostou definici pojmu „reformace“, její vymezení věcné i časové.

Předmarxistická česká věda nedokázala ten problém řešit a ani dobře nemohla. Palacký jako představitel mladé progresivní buržoazní vědy sice správně zdůraznil a ocenil v husitství i jeho „světské“ složky, jeho vztah k novověké emancipaci člověka, zároveň však byl natolik poplatný svému dualistickému světovému názoru a protestantským reminiscencím z mládí, že byl ochotný to vše připsat i veškerému protestantismu. Husitství mu bylo současně „*předchůdcem novověku*“ i „*předchůdcem protestantismu*“. Nezakrýval jeho sociálně revoluční složky, ale celkově v něm viděl především ideovou, nábožensko-mravní obnovu, reformaci. Příslušníkům Gollovy školy – jako typickým pozitivistům – byly otázky hlubšího historického smyslu husitství a celé reformace celkem cizí, nezajímavé, „metafyzické“. Jejich afilosophičnost měla hluboký vliv a zčásti má dosud.

Naopak Masaryk jako politik reformistických kruhů české buržoazie brzy poznal, jaké výhody poskytuje současnému reformismu, jestliže je husitství vyzvedáváno jakožto reformace. Od něho pochází ona ostrá antiteze „*reformace, ne revoluce!*“, on teprve se vším důrazem velebil husitství jako náboženskou a mravní reformaci, naopak zatracoval to, že se tu a tam „pokazila“ revolucí. Největší národní tradice jako reformace, Hus jako reformátor a předchůdce jednak Lutherův, jednak „rozumných“ lidí současnosti – to se stalo jednou z nejučinnějších ideových zbraní českého reformismu. Idea husitství jako „reformace“ – pokud byla bojovně zaměřena *proti* revoluci – byla hrubou falzifikací dějinné skutečnosti i vhodnou mystifikací současných revolučních snah.

Bylo proto velkou zásluhou Zdeňka Nejedlého, že – proti těmto reformistickým koncepcím – vyzvedl husitství jako *sociální revoluci* a Husa ne jako reformátora, ale jako revolucionáře a „renesančního myslitele“. Obojí byl důležitý krok k poznání pravdy jak o dějinné skutečnosti, o skutečné historické roli husitství, tak o současnosti, o metodách současného boje za pokrok, o vyproštění největší národní tradice z rukou reformistů – a ovšem i z rukou

evangelických pastorů. Nejedlý přijal Masarykovu rukavici „reformace či revoluce“, dal ovšem za pravdu „revoluci“ – jak v současnosti, tak i v dějinách – a vyhrál. Veden svým skvělým politickým smyslem, pochopil už v mládí, jak je husitství jako „reformace“ zprofanováno a zneužíváno; musil proto – chtěl-li se opřít o ony „lidové“, „světské“ a „novověké“ stránky Husova díla, jež vyzvedl už Palacký a jež zdůraznili a dále rozvinuli Tyl, Jirásek a jiní pokrokoví umělci – najít pro ně jiné označení než zprofanované „reformátorství“. Co více nasnadě, než že použil označení z těže epochy dějin, ale nezprofanované a v dané situaci u nás nezprofanovatelné – kategorie „renaissance“. Jistě nebyl do té míry zaujat Husem, aby si neuvědomoval mnoho odlišnosti Husova myšlení od myšlení takového Machiavelliho či Bruna, rozdílnost jeho stylu života od života Lorenza Magnifica či dvořanů Alexandra VI., ale o to tehdy nešlo. Přes všechny rozdílnosti Hus je blíže tomu, čemu se běžně říká „renaissance“, než čemu *pastoři a Masaryk* říkají „reformace“ – to byla Nejedlého zásada a v ní měl v podstatě pravdu. A smysl Husova odkazu dnešku není v podpoře „reformování“, ale v podpoře nové revoluce a nové lidské „renaissance“ – potud smysl Nejedlého obratu.

Boje o toto nové pojetí husitství počaly již před první světovou válkou, kdy se Nejedlý oprošťoval od masarykovských mystifikací; pokračovaly po celou dobu předmnichovské republiky i za druhé světové války: Hus komunistů byl a zůstal „revolucionář“, Husovi „reformátoru“ zůstaly údělem – zejména po pádu iluzí o Masarykově republice a reformismu – již zase jen evangelické modlitebny. A vlivy toho se projeví i v počátcích české odborné marxistické literatury po roce 1945. Josef Macek používá proti Nejedlému sice opatrnějšího pojmu „husitské revoluční hnutí“ (co je to „hnutí“?, hnutí je všechno! proč se vyhýbat – zejména pro události od roku 1419 – pojmu „revoluce“?), ale v jádře jsou mu Hus i husité sociální revolucionáři a problém vztahu k reformaci vůbec neklade. V mé knize o Husovi z roku 1953 je pak Nejedlého koncepce Husa „revolucionáře“ a „renesančního člověka“ vyjádřena dokonce tak jednoznačně a s tak bezproblematickou přímočarostí, že snad právě to pomohlo – jako jakési výstražné memento – aby se naši historikové a filosofové zamysleli i nad jistými slabými a ožehavými stránkami této koncepce, aby se pokusili – po půl století! – znovu a jinak řešit i problém reformace. Aby jej řešili osvobozeně od masarykovské metafyziky „bud–anebo!“, „revoluce, či reformace“. Aby byl hlouběji řešen problém *dvou základních forem emancipace novodobé mentality, renesanční a reformační*. Aby se – již osvobozeně od církevních zájmů – řešil problém vztahu toho, co se dělo v Čechách na přelomu XIV. a XV. století, k tomu, co se dělo v Německu a jinde o sto let později. Aby se řešil problém vztahu Husa nejenom k Viklefovi, nejenom k dnešku, jak je tradiční, ale i k Lutherovi a Kalvínovi. Aby se položil problém reformace jako celosvětový problém, hodný pozornosti marxistických historiků a filosofů.

Dnes, kdy již u nás zmizelo nebezpečí, že se slovo „reformace“ stane scestným heslem reformistů, kdy i nebezpečí toho, že si husitství jako „reformaci“ i se všemi jeho velikými politickými a mravními hodnotami přivlastní naši evangelíci, je podstatně menší, je možno v celé šíři a hloubce řešit i takové otázky: *Existuje něco jako „česká reformace“, něco obdobného reformaci německé a švýcarské?* Jestliže ano, jaký je vztah „české reformace“ a reformace lutherské a kalvínské? V čem se shodují a v čem se liší? Ale i docela jiné skupiny otázek: Je husitská „reformace“ prostě jakýmsi ideovým a mravním korelátém husitské „revoluce“, nebo je vztah mezi obojím složitější? Je „česká reformace“ – ve smyslu *náboženské obnovy!* – výsledkem *vzmachu* husitského revolučního úsilí, či až jeho *pádu, porážky?* Výsledkem objektivní nemožnosti realizovat jeho nejlepší politické a mravní hodnoty? A jaký je podíl Jana Husa, Matěje z Janova, Jakoubka, Rokycany, Chelčického a jiných čelných postav na „revoluci“, jaký na „reformaci“? V čem se Hus podobá Lutherovi, Kalvínovi, v čem se od nich liší? A třetí skupina otázek: Jaký je vzájemný vztah obou proudů rané měšťanské emancipace, tj. renesance a reformace? V čem se jejich programy (sociální i ideové) shodují, a v čem se liší? A jaký je vztah různých typů reformace k různým typům renesance? A konečně i tak složité otázky plynoucí ze všech předešlých, jako např.: jsou snahy lidí typu Jana Husa – jakkoli o ně posléze byla opřena i reforma náboženství – svým nejvlastnějším smyslem reformační, tj. *nábožensko-obrodné*, nebo směřují k „sekularizaci“, tj. k *odnáboženštění*, tedy k těmúž cíli, k němuž směřovala renesance? A do jaké míry lutherská a kalvínská reformace plnila (či spíše jen umožňovala plnit?) některé progresivní společensko-politické úkoly, do jaké míry byla obnovou rozvráceného náboženství, tedy podnikem hluboce reakčním?

Domnívám se, že je málo příkladů tak špatného porozumění některým výroky Marxe a Engelse, jako když bývají vysvětlovány a aplikovány jejich různé zmínky o *pokrokovosti období reformace*; podle mého mínění byla-li v něčem reformace pokroková, tedy jistě ne tím, co v ní bylo „reformou víry“ (obnova a „modernizace“ křesťanství), nýbrž spíše některými dočasnými společensko-politickými konsekvencemi, případně *bojem* proti jedné formě teokratického principu za druhou, ale ne už tou formou samotnou. Někdy může být progresivní i sám cíl boje, ale někdy i boj sám (i když ne jeho cíl), protože i v boji za cíle iluzivní zápasí reální lidé a rozvíjejí své reálné síly a schopnosti. Tím se ovšem iluzivní cíl nemění v realitu, cíl života se „podle evangelia“ nestává pokrokovým.

Je zásluhou Kalivodovy knihy, že v ní jsou – na rozdíl od naší starší marxistické literatury – aspoň některé z těchto otázek již přímo kladeny a řešeny. Neříkám, že vždy správně a všestranně. V leccčem je Kalivodova kniha spíše pouhou antitezí dosavadní tradice, Kalivoda zřejmě ne plně pochopil veli-

ké klady Nejedlého „renesanční“ koncepce. Kalivoda místy zbytečně používá formulací, jež neumožňují precizně oddělit progresivní lidské úsilí od jeho náboženské deformace, nevidí – o tom podrobněji níže – dostatečně správně, že *církev* katolická i evangelická, tj. církev proti reformaci bojující i z reformace vzešlá, jsou svou vlastní náboženskou podstatou *stejně* reakční, že pokrokové bylo sice vše – ať formou „renesanční“ či „reformační“ – co vedlo lidi od transcendentna k společenské a životní realitě, ale naopak pokud lidé – např. valdenští, kališníci aj. – směřovali k nové *církvi*, k *náboženštějšímu* využití evangelia, k obnově *zbožnosti*, zbožné pokory, a proto *tlumili* reálný boj, že *toto* již není pokrokové. Kalivodovou zásluhou však zůstane samo vytyčení těchto problémů, kterými nesporně umožňuje pozvednout marxistické bádání na vyšší rovinu. A celá řada i jeho jednotlivých výkladů podrží trvalou cenu: tak např. jeho výborné vylíčení ideové spojitosti středověkého nominalismu s renesancí, středověkého platónského „realismu“ s reformací, jeho skvělý výklad toho, proč platonismus u Viklefa může sehrát pokrokové poslání proti panujícímu aristotelismu (a ejhle nový problém: vztah reformačního a renesančního platonismu!) aj.

Lze uzavřít: Kalivodova kniha je svými kladnými stránkami nesporně *projevem úsilí o náročnější metodologický přístup ke středověké problematice*, než jaký je dosud běžný, je projevem úsilí v nejednom ohledu zdařilého a podnětného.

Tím, že dále rozvádím jen různé námítky (a že – jak je pochopitelné – jejich zdůvodňování věnuji více místa), nechci říci, že by výše uvedenými odstavci byly všechny klady Kalivodovy rozsáhlé knihy vyčerpány a úměrně zhodnoceny. Bude úkolem i jiných odborných pracovníků, aby se vyslovili, zejména historiků, a těch zvláště k první části knihy, k autorovým výkladům o zbožní výrobě a zákonitostech raně buržoazní revolucí. Podle mého mínění je tato kapitola v metodologickém ohledu vůbec nejcennější částí knihy: autor v ní zachycuje se širokou zasvěceností a filosofickou hloubkou dialektický proces ekonomiky mezi feudalismem a kapitalismem.

I v této jinak vynikající (a pro pracovníky i jiných úseků podnětné) části jsou však podle mého mínění nedostatky, nemohu ji přijmout jednoznačně. Autor zde chce postihnout mimo jiné i „dialektiku levice a pravice“ v revolučním pohybu: ve studii však úplně chybí rozbor situace těch významných a dalekosáhlých dějinných okamžiků, kdy jistá část selsko-plebejské opozice *překračuje* rámec své funkce hybného činitele boje proti feudálům, tedy boje progresivního, objektivně prosazujícího požadavky měšťanské opozice (dialektiku *tohoto* vztahu líčí Kalivoda výborně), kdy naopak již začíná prosazovat své specifické rovnostářské a utopicko-komunistické požadavky i přímo *bojem proti měšťanské opozici*, tím „předbíhá“ objektivní dějinné možnosti a může se stát – rozkládajíc protifeudální frontu – z „motoru“ raně buržoazní

revoluce pro ni nebezpečím, jehož může využít i feudální reakce. Tím spíše, prosazuje-li feudální reakce své zájmy způsobem intervenční války. Toto Kalivodovo zdánlivě nepatrné opomenutí má ovšem právě pro jádro jeho vlastní knihy, pro hodnocení smyslu ideologického boje selsko-plebejské opozice (a uvnitř ní!) v revoluci dalekosáhlé důsledky. K tomu se ještě vrátíme.

III

V čem jsou podle mého mínění *nedostatky a pochybné stránky Kalivodovy knihy*? Nechci – a ani by to nebylo účelné – vyslovovat se k různým detailům.

Považujeme za nutné omezit připomínky na to, jestliže kdy podle našeho mínění autor dochází z těch či oněch důvodů k *závažným věcně nesprávným či jednostranným závěrům*, především však se pokusit najít teoretické a metodologické *příčiny* těchto nedostatků.

Nejprve to nejdůležitější. Lze se radovat z filosofického rázu knihy. Takových není mnoho. Je dobré mít smysl pro filosofické otázky a pro „filosofické stránky“ i věcí zdánlivě nefilosofických. Vše existující může být pojato filosoficky, tj. sloužit k vytváření teoretické koncepce světonázorové. *To však neznamená, že skutečnost je „filosofická“ ve všech svých projevech*, že společenský život lze ve všech jeho projevech pravdivě vylíčit jako život filosofický.

Nutno jistě chválit úsilí *autorovo* zmocnit se látky filosoficky. Je i správné, pokud současní autoři usilují o to zmocnit se problematiky minulosti *dnešními* filosofickými prostředky, dovednostmi a kategoriemi. To ovšem nesmí znamenat prostě přenést kategorie dneška do minulosti, neboť právě jednou ze základních dovedností filosofie dneška je schopnost důsledně historického, vývojového přístupu k čemukoliv. Proto je již naprosto nesprávné, pokud Kalivoda *podkládá* filosofické úsilí a filosofickou analýzu těm, kteří ji ve skutečnosti nedělali, případně pokud zveličuje pouhé tendence, pokud *zaměňuje* tendenci s jejím výsledkem. Bohužel nemalá část knihy je znehodnocena takovýmto „*zfilosofičtváním nefilosofického*“. To je první projev jistě *intelektualizace dějinného procesu* (setkáme se u Kalivody i s dalšími jejími projevy), tj. subjektivistického zveličování či přímo podkládání „rozumného“ i tam, kde ve skutečnosti šlo o projevy patřící historicky ještě před emancipací filosofie.

Tím jsou poznamenány pochopitelně především ne partie o podobných intelektuálních zjevech, ale zvláště ty partie jeho knihy, jež jsou věnovány rozboru *lidového myšlení*. Nejde jen o to, o čem sám píše v úvodu (s. 11-12), bráně se výtkám „zfilosofičtvání“, jež mu byly dávány již před vydáním knihy: nikdo mu nemůže vytýkat, pokud opravdu odhaluje v lidovém myšlení „embryonální podobu teorie světového názoru, jak ji nacházíme v klasických systémech buržoazní filosofie v době mnohem pozdější“. Naopak – pokud Kalivoda *toto* dělá – má úspěch a pravdu.

Ale on nedělá pouze toto: on opravdu líčí „*nefilosofické*“ jako *filosofické*, *embryonální* jako „*dospělé*“. Málo platno, že sám v apologetickém úvodu formálně prohlásí, že „lidové kacírství není filosofií v našem slova smyslu a ani na to neaspiruje“, když svou *metodou* práce až příliš aspiruje na to dokázat opak. On to dokonce – tak se to aspoň bude jevit nezasvěcencům – dělá se *zdarem*, ovšem pomocí jisté intelektualistické „interpretace“ historického materiálu, jež přesahuje kompetenci historikovu (i kompetenci historika filosofie!), přesahuje meze dějinné skutečnosti a zkresluje ji. Je správné ocenit roli i myšlenkového úsilí tisíců a tisíců lidových rebelů a kacírů, ale je třeba přitom nezastírat jejich omezené možnosti, nedělat z nich teoretiky, pokud jimi nebyli. Každý teoretik – i středověký scholastik – používá jistých abstraktních myšlenkových postupů, daných postupným rozvojem vzdělaneckého úsilí, vědy a kultury. To nemohl dělat lidový myslitel. Je nepřípustné dělat ze *živelných* změn světového a společenského názoru *teoretické* boje. Marxističtí filosofičtí pracovníci dnes už vědí, že většina zásadních intelektuálních koncepcí velkých myslitelů minulosti měla – dávno před vystoupením oněch osobností – jakési „podhoubí“ v myšlení lidových mas, ale toto „podhoubí“ lze správně a vysoko ocenit toliko za předpokladu, že pečlivě stanovíme i jeho odlišnost od vlastních teoretických koncepcí, že tendenci líčíme právě jako tendenci, zrání jako zrání, živelnost jako živelnost. A Kalivodovi obojí velmi často splývá. Jestliže toto „zfilosofičtění“ je tou či onou formou u Kalivody přítomno vždy, samozřejmě ne vždy je stejné na překážku dějinné pravdy.

Zvlášť výrazných projevů dosahuje Kalivodovo „zfilosofičtění“ v kapitole o *katarech* (s. 208–217). Z lidových snivců, kteří odvěký sen utlačěných mas o spáse, svobodě a „vykoupení“ vyjadřovali pomocí prastarého manichejského domnění o naprosté odlišnosti „dvou světů“ a „dvou bohů“, o přemožení bídy těla únikem do jiné říše, říše světla, čistoty, ducha, „dobrého boha“, udělal Kalivoda bravurní teoretiky. Jistě i manicheismus mohl mít – zejména v době rozmachu albigenství v jižní Francii – svou „učenou“ formu, ale jako Kalivoda proplétá a nedostatečně odděluje např. panteismus intelektuálů a panteismus lidu (ty se ve skutečnosti velmi lišily), zde ještě hůře: mluví stále o *lidovém* katarství, svou metodou je mění v kacírství „*učené*“.

Kalivoda mluví např. o „*filosofickém dualismu katarů*“ a provádí s ním obraty vpravdě půvabné, ale to všechno je jen konstrukce a zdání. Nejprve by si musil ujasnit, že jejich „dualismus“ byl naprosto „*nefilosofický*“, že jejich „dvojbožství“ má s „filosofickým dualismem“ asi tolik společného, kolik má katolická stařenka, modlící se růženec, společného s Tomášem Akvinským. Kalivodovi katarři jsou podivuhodní myslitelé, kteří „zničili dogma o bohočlověku“, trojici, transsubstanciaci (s. 368) vlastně dávno před Vikletem, Voltairem, Kantem, Feuerbachem – budiž jim za to námi ateisty vzdána čest! Ve skutečnosti však byl jejich světový názor fantastický právě tak jako kato-

lický, jenže *jinak*. „Zničit“ a „rozbít“ dogmata nemohli, leda vytvořit si dogmata jiná. Rozhodně i oni mají své místo v dějinách středověkých opozičních hnutí, ale dělat z nich „filosofické“ útočníky na katolickou věrouku a teoretické předbojovníky husitství a tím i novověké myšlenkové emancipace je nesprávné.

Kalivodův „*filosofický*“ výklad katarů hýří pojmy jako „bohoslovná dogmatika“, „katarská metafyzika“, „katarská ontologie a etika“, „vlastní filosofie“ (zapomněl snad, co psal v úvodu? ne, ale úvod psal dodatečně jako „apologetiku“, aniž podstatu dříve vzniklých omylů v textu změnil), „krajní spiritualismus“, „noetické kritérium nesmyslnosti a absurdnosti katolického dogmatu“ (!), „přirozený racionální pohled na věci tohoto světa“, „determinismus“, „svézakonnost skutečnosti“ (!), metoda dvojí pravdy (s. 253) a dokonce myšlenková „modernost“ (!!). Jak filosofické, pravda? Ale to vše je fikce.

Vyvracet detailně jednotlivá uvedená tvrzení nebude nic obtížného: ale je to téměř nemožné formou pouhé recenzní studie. Kalivoda se totiž – až na několik neprůkazných detailů – vůbec nenamáhal uvádět pro tato svá dalekosáhlá tvrzení přímé doklady. Tak lehce uvede nezasvěcence v omyl. Kdyby však uváděl ty citáty (jakkoliv ne vždy věrohodné, ale aspoň něco), z kterých konstruuje své předivo, bylo by i nezasvěcenci jasno, jak chatrné jsou základy toho přediva, a bylo by pak snadné ukázat, že jde o volné spekulace.

Intelektualizace myšlenkové látky není ničím novým: byla dosti častým zjevem u předmarxistických filosofů a historiků filosofie a mívala u nich různé formy a varianty. Byla pochopitelným – a ne plně překonatelným – zjevem u těch, kdož neznali marxistické učení o dějinné úloze třídních interesů, o jejich pronikání do lidského vědomí. Z různých důvodů – mj. patrně i vlivem tradic „oboru“ – však některé její projevy pronikají tu a tam i mezi teoretické pracovníky hlásící se k marxismu: opět samozřejmě v různých formách a stupních. Intelektualizaci části materiálu (přesněji řečeno, některé její projevy; uvedený není u Kalivody jediný) zajisté *samu o sobě* nelze tedy nazvat „hegelizující tendencí“; ale sledujeme-li širší konkrétně historické souvislosti, je zřejmé, že v *tomto* případě *tato* intelektualizace souvisí s těmi nesprávnými tendencemi některých našich pracovníků, které již byly po právu kritizovány a – ne zcela adekvátně – nazvány „hegelizujícími tendencemi“.

Ty tendence vůbec nemusí přímo souviset se samým Hegelem, resp. se studiem jeho díla: a v případě sporů ne o obsah marxismu, ale o hodnocení *středověké* myšlenkové látky je samozřejmě mimo diskusi, že by snad mělo být mluveno přímo o novohegelizujícím „revizionismu“. To konstatujeme se vším důrazem. Ale nechceme ty tendence ani podceňovat a přehlížet: jednak proto, že jsou v části našich společenskovědních – zvláště filosofických – pracovníků dosti rozšířeny, za druhé proto, že u Kalivody jsou chybné tendence smíšeny i s některými nepopíratelnými úspěchy, takže se tu – právě tím smí-

šením úspěchů a zkreslení, pokud mu není porozuměno – vlastně doporučuje jistá jednostranná metoda filosofického uchopení skutečnosti, jež pak – v aplikaci na závažnější otázky – má pochopitelně i důsledky závažnější.

Kdyby sám Kalivoda byl „hegelián“, nemohl by ve své knize dosáhnout tolika nových významných objevů (zejména ve výkladech o vlivu výroby zboží na formování raného buržoazního myšlení). Ty mu umožnila právě jeho v podstatě *marxistická* metodologie. Ale i poměrně hluboké ovládnutí marxistické metodologie nevyklučuje, že se u toho kterého autora projeví i jistá tendence k té či oné jiné metodologii či k jistému jednostrannému využívání jen jistých složek marxistické metodologie, k zanedbání jiných – a tím i k jednostranným, nepřesným, případně přímo nesprávným výkladům. Kalivodův způsob myšlení vzbuzuje však občas i přímé reminiscence na toho velikána myšlení – velikého objevitele pravdy i velikého mystifikátora – jemuž vše skutečné bylo rozumné; ale *toto* – samo o sobě – mu není k necki, neboť kdo ze starších filosofů byl nejbliže marxismu a z koho marxismus nejvíce čerpal? To samozřejmě nebyli pozitivisté, jakkoliv bývali a jsou už pro svou omezenost i menšími mystifikátory, to nebyli osvícenci, jakkoliv dovedli lépe a duchaplněji bouřit proti temnotě atd. Ale právě proto, že Hegel je nám blíže, může nám dát více, ale proto i distancovat se od něho je těžší. Dokonce i *určitý* rozmach „hegelovské renesance“ v kruzích části současné socialistické inteligence je dnes pochopitelný a po letech převahy a filosofických vulgarizací může být do jisté míry i prospěšný, tj. pomáhat obnovit hloubku marxistické filosofické myšlenky. Ale nelze nevidět i jisté nebezpečí podobných tendencí. Vždyť právě dějinná zkušenost s Hegelem a jeho složitým vlivem je hluboce vnitřně rozporná: ukazuje i nesmírné možnosti intelektuálního, pokud jde o schopnost proniknutí k zákonitostem reality, ale i jeho nesmírnou schopnost mystifikační. Nejde tu ovšem jen o Hegela, ale o jiné, často ještě problematictější postavy.

Zfilosofičtování nefilosofického není jediným projevem těchto tendencí v Kalivodově knize. Poněkud jinak se Kalivodova „intelektualizace“ materiálu projevuje i v jeho líčení těch úseků, problémů a postav, u nichž filosofické myšlení opravdu hrálo významnou úlohu, tj. v případě *filosofů a teologů* (zejména s. 80–109). V takových případech Kalivodova metoda samozřejmě umožňuje dosáhnout i nových cenných pohledů, ano svým způsobem podporuje samu možnost odhalit i jemné teoretické předivo a docenit velký význam teoretické práce těchto postav, dosud buržoazní vědou – a někdy i marxistickou vědou – pravidelně podceňovaných.

Ale k jistému zkreslení tu někdy přece dochází, a to občasným *nadceněním světonázorových a gnoseologických momentů geneze té které soustavy na úkor jejích kořenů sociálních a politicko-ideologických*, takže potom se i opravdu velcí myslitelé jeví „rozumní“ tam, kde vlastně vyjadřovali bezprostřední inte-

res určité třídy. Nelze ovšem říci, že by Kalivoda nedbal o sociálně-ekonomické kořeny filosofie. Vytyčuje je svým způsobem velmi pečlivě a poctivě. Ale ekonomika je mu podkladem filosofie začasť jen sumárně, od etapy k etapě, bezprostředních konkrétně historických třídních interesů si – aspoň v uvedené kapitole o vztahu buržoazní ekonomiky a filosofie – téměř nevšímá. (V tom ohledu je Kalivodova práce – resp. její první dvě kapitoly – dosud asi nejdokonalejším praktickým příspěvkem k té metodě, kterou před časem vyzvedával Karel Kosík svým odporem proti „odhalování skrytých třídních zájmů“.) Zanedbá-li se např. to, že viklefismus vyrostl a šel do světa nejen jako „teologické kacírství“, ale i jako politicko-právní ideologie světské šlechty, vyjadřující její *bezprostřední* interes likvidovat převahu feudální církve, jestliže Viklef je Kalivodovi především „platonik“ (s. 103) a „materialistický“ výklad viklefismu vidí jen v tom, do jaké míry filosoficky tíhne k cíli celé *epochy* – k vytvoření metafyzického „kultu člověka“, dokáže Kalivoda sice nejednu spojitost vysvětlit správně, ba skvěle; ale – protože v *konkrétních spojitostech* od „interesů“ abstrahoval, vyplyne z toho s neúprosnou logikou, že gnoseologicko-světónázorové momenty jsou eo ipso absolutizovány, nadceneny, téměř všechno je pak „rozumné“, mnohotvárný a pestrý ideový boj se mu mění pod rukama v jakýsi téměř jakoby mystickou silou hnaný pohyb rozumu k příští etapové zastávce.

Ovšem – právem řekne Kalivoda – nejde o nic mystického, ale o rozpor výroby zboží s feudálním řádem. Tento rozpor se však promítal nejen do filosofie, ale i do politiky, práva, náboženství atd., všude tam našel své výrazy a reflexy – *a i ty působily na filosofii*. Opomene-li Kalivoda ty pohnutky filosofických změn, které nejsou dány „etapovým intereseem“ ekonomiky, ale různými dílčími třídními interese a iluzemi, relativně autonomním pohybem politiky, vědy, kultury atd., může ovšem jeho líčení být o to sevřenější, „filosofičtější“, ale i skutečnost ochuzena, schematizována, intelektualizována. Filosofové se mění v schémata rozumářského tíhnutí k řešení jednoho jediného etapového úkolu. „Duch“ tu nemá jiné starosti než nalézt své nejbližší vyšší „já“. Protože však skutečnost taková *nebyla*, je-li takto *pojata*, nabývají pak i ty historicky skutečně existující rozumné důvody filosofického úsilí lidí jakési téměř mystické síly, což opět připomíná Hegela, ne však jeho silné stránky, nýbrž právě to, co marxismus v něm překonal. Etapový cíl byl arci základní, ale filosofický duch musil bojovat i s mnohým jiným: zobecňovat výsledky úspěchů lidského poznání, zápasit s náboženským světovým názorem jako takovým, nejen s tomismem jako svým filosofickým včerejškem, zobecňovat i dílčí politické snahy a zájmy. Je však příznačné, že Kalivoda není v této tendenci důsledný, že právě v jádru práce, kde studoval prameny podrobně a široce (v líčení selsko-plebejského husitismu), nutilo ho to vykročit z rámce této „filosofické metody“, tam zkoumal – jakkoliv ne vždy důsledně –

i ideologické podmínění filosofických idejí. Tam ovšem zároveň i překračuje meze tzv. „úzkého“ pojetí dějin filosofie.

Vytýkáme-li některé problematické stránky Kalivodovy metody, neváháme přesto konstatovat, že si jeho metody vážíme neporovnatelně více než metody autorů těch desítek knih, v nichž jsou pozitivistické popisy různých dějinných epizodek jednak „*orámovány*“ stereotypním úvodem o základně, jednak proloženy stereotypním *odhalováním* stereotypních třídních interesů. Jak je asi nadšen a „poučen“ čtenář, když čte už postě, že feudál jednal a myslel jako feudál, poddaný úpěl a měšťák kolísal! A co soudí o „marxistické metodě“, jestliže mu znovu a znovu poskytuje tyto „objevy“? Podobně nechceme, aby našim výhradám bylo rozuměno tak, že dáváme přednost tomu utopit v přehledech tisíců dílčích zápasů to základní *jedno*, oč v té které epoše šlo v *podstatě*, a – je-li aspoň *toto* zachyceno jako dialektický proces, může to obohacovat i naše dnešní filosofické dovednosti. Pozitivistický empirismus a afilosofičnost jsou špatnými spojenci v boji proti „hegelizujícím“ tendencím; mají asi to právo podílet se na boji proti nim, jaké měla vůči Husovu kacířství ta legendární hodná stařenka v Kostnici, přinášející své dějinné polínko na jeho hranici. I to polínko však kupodivu vešlo do dějin – „*duch dějin*“ má svou velkorysost a dovede zřejmě i pomocí té historky říci cosi vážného.

IV

Ukázali jsme, že Kalivodovo „zfilosofičtování“ jej bezděky vede již samotným přístupem k látce k jistému zkreslení téměř všech lidových kacířských skupin, o nichž se zmiňuje. Toto zkreslení je pak ještě utvrzeno – a v tom je druhá příčina (odvozená, vyplývající z první) pochybnosti některých závěrů – tím, že Kalivoda si *nepoložil soustavně otázku věrohodnosti středověkých pramenů o lidovém hnutí*, především pramenů církevního původu, jichž je zdrcující většina. V celé rozsáhlé knize, v níž řeší i některé velmi subtilní otázky – se jen při různých dílčích příležitostech sice vysloví k otázce věrohodnosti toho či onoho dokumentu (a i to velmi zřídká), ale soustavně si otázku věrohodnosti a stupně informovanosti středověkých pramenů o lidovém myšlení nikdy nepoložil. Jak vysvětlit, že autor, který se po dlouhá léta tak podrobně, svědomitě a s takovou láskou a péčí obíral středověkým lidovým hnutím, nikde si tuto otázku – přece nesporně jednu ze základních! – nepoložil? To nemůže být náhoda. Příčina je velmi pravděpodobně v tom, že sám ráz pramenů, jak se s nimi hned v počátcích práce setkával, dokonale vyhovoval jeho touze po nalezení filosoficky hodnotných a náročných podkladů pro filosoficky náročnou knihu. Nezapochyboval, protože mu připadalo samozřejmé, že nějaký inkvizitor si přece nemohl vymyslet to, co i podle apriorního předpokladu nás filosoficky vzdělaných lidí tak odlišné mentality

právě lze očekávat. Uvěřil, že inkvizitoři nás – aspoň v *podstatě* – informují o názorech vyslychaných kacířů správně.

Je příznačné, že Kalivoda – ač v seznamu literatury uvádí i knihy, jejichž autoři se velmi kriticky zamýšlejí nad hodnotou středověkých církevních pramenů o lidovém hnutí – *těchto* kapitol oněch knih si ani nepovšiml. Měl totiž již příliš propracovanou koncepci, pro kterou právě tyto prameny nezbytně potřeboval. Pochopitelně věřil víc vlastnímu filosofickému rozumu než „spekulacím“, „volným konstrukcím“, sám sebe přesvědčil, že proti nim mluví „fakta“, tj. údaje dokumentů. Tu ovšem nastal osudný bludný kruh. Kalivoda považuje „dokumenty“ za „fakta“, jsou tu však důvody k tomu, že „dokumenty“ nejsou zcela věrohodné, že tedy v nich právě nejde o „fakta“, resp. ne tak jednoduše. Je „fakt“, že ve středověku žili všelijací sektáři a kacíři, kteří dělali, říkali a věřili leccos, co se církvi nelíbilo. Je však také „fakt“, že církev je viděla svýma očima, prizmatem své ustrnulé dogmatiky, je také „fakt“, že vyslychaní při výsleších jako aktu třídního násilí zapírali, zamlčovali, vyslychající si proto musili domýšlet, konstruovat, opisovat z minulých výslechů atd. To lze srovnávacím studiem různých dokumentů prokázat s *absolutní jistotou*. (O tom podrobněji viz Markéta Machovcová – Milan Machovec, *Utopie blouznivců a sektářů*, Praha 1960.) Údaje z církevních dokumentů nelze přejímat tak, jak činil např. Rudolf Holinka a v zajetí jeho nekritické konstrukce také Kalivoda. Holinka vytvořil svou celkovou strukturu ovšem na zcela jiných základech než Kalivoda: vyšel z Pekařovy školy, která záměrně vyzvedávala vše „cizí“, aby tím snižovala husitství. Holinka sám osobně sice o toto již neusiloval, ale jeho celková metoda byla odtud. *Proto* se Holinka chápal nekriticky jakéhokoliv údaje o šíři hnutí a hloubce sektářského radikalismu. A toto se hodí i Kalivodovi, ovšem ze zcela jiných důvodů: jemu to slouží za podklad jeho „filosofické“ konstrukce. Proto Kalivoda tak nekriticky vyzvedává Holinku (s. 401, 403 aj), proto nepochopil kořeny odstupu F. M. Bartoše, J. Macka (a i naší knihy) od Holinkovy metody – a ovšem i od „fakt“ jím snesených. Kalivoda dokonce bez kritického odstupu uvádí i banální práci Augustina Neumanna a jím snesené „prameny“, jejichž ubohost a neprůkaznost správně ukázali již Novotný, Bartoš aj. (s. 395). Proto také si ani nepovšiml původní literární tvorby např. valdenských, protože ta se mu do jeho filosofické konstrukce naprosto nehodila.

Budiž zde dovoleno odbočit k vlastním zkušenostem v této oblasti: Kdysi před lety, když jsme se – spolu s Markétou Machovcovou – začali obírat podobnou problematikou, předpokládali jsme o pramenech totéž co Kalivoda. A pokud bychom zůstali jen v mezích středověkých pramenů, sotva bychom se toho názoru zbavili. Ale protože jsme se každý věnovali zcela jinému období podobné problematiky, a to sektám jednak středověkým, ale i sektám XVIII. a XIX. století, začala bít do očí nepodobnost pramenů. Nedalo se oče-

kávat, že by lidový kacír XVIII. století myslil docela jinak než lidový kacír XIV. století. Příčiny rozdílů bylo nutno hledat někde jinde. To nás také muselo upozornit na jiný problém, s kterým marně zápasila veškerá dosavadní literatura o valdenských – daleko nejvlivnější sektě středověku – totiž, že obsah jejich nejvýznamnějších vlastních spisů (primárních pramenů) se tak velice liší od toho, co o nich udávají inkviziční výsledky (sekundární prameny). Pomáhalo i to, že jsme znali typicky katolickou mentalitu, způsob myšlení typických katolických kněží a mnichů, jejich dogmatismus, absolutní povýšenost, sebejistotu, pohrdání jinými směry, nenávisť ke všemu „kacířskému“. To nás nutilo položit si otázky: Chtěli inkvizitoři o lidových kacířích opravdu zjistit a napsat pravdu? A za druhé – mohli tak z pozic svého světového názoru a svého společenského postavení vůbec učinit? Na obě otázky bylo posléze nutno odpovědět záporně. Tím se nám zrodil celý *problém věrohodnosti středověkých církevních informací o lidových hnutích* a jeho výsledkem jsou rozsáhlé kapitoly o stupni věrohodnosti různých typů středověkých pramenů v uvedené knize, na které nutno trpělivého čtenáře odkázat, a důraz na původní literaturu – primární, jakkoliv řídké prameny.

Kalivoda může arci říci, že náš poukaz na moralizátorsko-meditativní religiozitu valdenských je *hypotéza*, protože vychází sice z jejich vlastní tvorby, ale nicméně tvorby jen *jistého okruhu* provensálských valdenských, ne všech valdenských. Proto prý snad je vhodnější držet se pro ostatní části Evropy církevních zpráv, inkvizičních akt. To je však logika opravdu podivuhodná. Protože základní, prvořadě zprávy o hnutí máme jen z Provence, proto pro ostatní části Evropy se držíme záznamů inkvizitorů! *A nedbejme o to, že ty zkreslují vždy a všude!* Ovšem – ani primární prameny nelze přejímat bez kritiky, rozšíření jejich platnosti na *celé* valdenství nebo aspoň jeho hlavní větve je samo o sobě jen hypotézou. Ale je to hypotéza velkého stupně pravděpodobnosti, hraničící s jistotou, neboť pro kompetentnost těchto pramenů mluví i řada jiných historických skutečností: sám ráz činnosti i nečinnosti valdenských, ráz jejich poměru k jiným, radikálnějším hnutím, charakter jejich poměru k bibli, charakter jejich dalšího vývoje a – při ostřejší kritičnosti – i obsah inkvizičních zpráv, které je povrchnímu pohledu představují jako velmi radikální odpůrce feudalismu. Více o Kalivodově fiktivním obraze valdenských níže, neboť k němu ho vedla nejen nekritičnost k pramenům, ale i jiné důvody.

V

Třetí základní nedostatek Kalivodovy knihy, tj. jistý celkový rys jeho metodologického přístupu k dané látce, který vede k jejímu částečnému zkreslení, sledáváme v tom, že Kalivoda *ne dost hluboce a všestranně aplikuje jednu ze*

základních tezí historickomaterialistického přístupu k dějinné látce, totiž tezi o úloze náboženství v dějinách. Kalivoda ovšem stojí na základech materialismu a i při roztržení středověké látky jeho největší sympatie patří – řečeno jeho termínem – „naturistické filosofii“, krásně a poutavě líčí panteistické vrcholky husitského myšlení, blízké ateismu, jasně si uvědomuje a přesvědčivě líčí reakční roli středověké katolické církve atd. Ale – stává se to často právě medievalistům, lidem obírajícím se dobou, v níž náboženství je tak či onak přítomno téměř ve všem – v praxi se lehko zapomíná právě na to, co čouhá z každé skuliny; a tak – ač je to zdánlivě paradoxní – právě medievalisté velmi často zapomínají na základní a vždy platné teze klasiků marxismu o roli náboženství v dějinách. Podle Engelsovy *Německé selské války* se naučili poměrně velmi dobře rozumět sociálnímu, politickému a právnímu obsahu, skrytému za středověkou náboženskou formou, a v praxi už si počínají tak, jako by teze o náboženské *formě* a sociálním *obsahu* byla dostatečným návodem pro plavbu po hlubinách středověkých moří. Forma se pak lehko může jevit jako něco téměř zanedbatelného. Ve skutečnosti však nelze opomenout – a právě pro středověk je to důležité – i teze o *obsahu* každého náboženství, nezanedbávat skutečnost, že středověk byl téměř celý poznamenán náboženstvím a jeho různými průvodními zjevy, ale zdaleka ne všechna jeho hnutí, všichni myslitelé ani všechny lidové skupiny *stejnou měrou*.

Redukování role náboženství na otázku *formy* je rysem většiny dosavadní marxistické medievalistiky (včetně mé knihy o Husovi z roku 1953): proč tedy právě Kalivodovi to tak důrazně vytýkat? Z velmi prostého důvodu: protože on již klade – a na základech starší literatury může a musí klást – i mnohem náročnější, syntetičtější otázky, např. otázku reformace vůbec, *právě na jeho knize se jasně vyjevuje jednostrannost a jisté nebezpečí této metody*. Neboť jestliže paušálně abstrahujeme od religiozity u dvaceti hnutí, u nichž míra hloubky náboženskosti byla velmi různá, nutně to vede ke zkreslení dějinného smyslu i jejich idejí politických a filosofických, k zrovnomocnění těch hnutí, v nichž tyto ideje byly hlubokou zbožností pacifikovány, s hnutími, jež ve větší či menší míře přecházela k reálnému protestu. Je-li náboženskost „škrtnuta“ z pozornosti medievalistovy, zákonitě mu splyne praktická a jen myšlenková forma protestu proti feudalismu, myšlení jako pochopený společenský pohyb a myšlení iluzivní, zákonitě se obracející proti společenskému pohybu. A to je právě úskalí Kalivodovo: jeho abstrakce od religiozity je nesporně v knize autora-ateisty, ale svou funkcí ve vědeckém badání je rysem *pseudomaterialistickým*.

Historický materialismus, pokud sleduje pouze vztahy krize feudální ekonomiky k filosofickým idejím, *eklekticky* vyňatým z konkrétně historických politických a náboženských struktur, může samozřejmě dosáhnout některých úspěšných objevů, ale byl by přijatelný i *křesťanům* – katolickým i evan-

gelickým. Jen tam, kde nejprve napadneme mystifikační roli religiozity, kde nejen „škrtneme formu“, ale pravdivě líčíme antagonistický vztah *opiového* myšlení k postupnému probojování pravdivého myšlení, jsme důslednými ateisty nejen jako občané, ale i jako vědci-medievalisté.

Jestliže už Kalivoda tak záslužně a podnětně položil opět s celým důrazem problém reformace, nesmí se divit, že i na jeho práci pak nutno aplikovat náročnější ideologické požadavky: *dějiny tzv. reformace budou líčeny opravdu pravdivě, marxisticky tehdy, jestliže celek bude přesvědčivě odsuzovat opium nejen katolické, ale i protestantské, „reformační“*. Jestliže byli tzv. „reformátoři“ v něčem pokrokoví, tedy jistě ne v tom, že vytvořili nebo pomáhali vytvořit subtilnější formu opia lidu. To byl – i tehdy! – čin hluboce reakční. Jestliže je třeba kladně ocenit tolik nových aspektů a problémů, které Kalivoda snesl, sotva lze kladně ocenit i to, že část jeho vývodů mohou uvítat „moderní“ křesťané, ano některé pasáže mohou číst přímo jako vlastní ospravedlnění. Jestliže např. velmi oceňuji to, jak Kalivoda hodnotí roli platonismu u Viklefa a jeho boj proti „záračnictví“ středověké katolické církve, proti jejímu „černokněžnictví“ (s. 106), nemohu ocenit to, že – pokud je to pojato jen takto – mohou to akceptovat i evangelíci. Odtud jde přece přímá cesta ke Kalvínovi a dále i k „absolutnímu dualismu“ současné „dialektické“ teologie Karla Bartha a jeho školy: je-li drobné katolické záračnické hokynaření překonáno ve jménu jednoho velkého kosmického monopolu na zázrak, může to jistě v dané chvíli sloužit jako dočasný teoretický podklad odklonu od „onoho světa“ k realitě zápasů „tohoto světa“, *toto* oceníme, ale právě jen toto, ne již ten monopol sám, protože kdyby šlo ve viklefismu jen o toto – bylo by katolické „kouzelnictví“ likvidováno kouzelníkem šikovnějším.

Plná pravda o viklefismu a vůbec reformaci musí být *nepřijatelná evangelíkům*. Není pravda, že Viklef a Hus jsou progresivní – proti tomismu a nominalismu – svým „idealismem“ (s. 104), ale právě naopak v čem vykročili směrem k pravdě, tj. k něčemu realistickému, koneckonců materialistickému, byť i formou teologickou, terminologií platónskou, zdánlivým regresem k idealismu. V metodologicky a teoreticky cenných postupech lidí typu Viklefa či Husa možno a nutno spatřovat součást geneze novodobého racionalismu jako jednoho ze základních novodobých intelektuálních postupů, nikoliv osobitou konstrukci teologickou.

Takové formulace, jako že v husitství šlo mj. o „přivedení lidského jednání na úroveň evangelického principu“, že šlo o „evangelický etický princip“ (s. 144) apod., samozřejmě nejsou nesmyslné, ale nepostihují podstatu dějinné skutečnosti, protože *neoddělují dostatečně lidské úsilí od jeho náboženské deformace*, proto mohou být využity dnešními křesťany. Nebo zase takové pojmy jako „katolický věroučný materialismus“ (s. 211 a jinde) jsou spíše z arzenálu protestantské teologie než ateistické filosofie.

Rovněž považují za pochybné to, jak Kalivoda odlišuje *protiklad mezi pokrokovostí reformačního a renesančního humanismu* (s. 165–166): pokrokovost prvního je prý vysloveně v jeho sociální stránce, kdežto druhého v jeho základní životní filosofii. To je jistě vcelku správné, pokud jde o to, k jakým otázkám byl ten který humanismus především zaměřen, ale nedostatečné, pokud jde o celkové hodnocení jejich snah a jejich významu pro pozdější dobu. V Husově horlení proti tanci, rozpustilosti, marnivosti, zábavám atd. lze sotva vidět pouze „asketicko-náboženský základ“. Jistě formou – a do jisté míry snad i obsahem – je v tom poplatnost středověku, ale především v tom vidím přirozenou součást Husova revolučního, burcovatelského poslání (v tom ohledu jsou dosud nepřekonané Nejedlého výklady z *Dějin husitského zpěvu*), něco obdobného jakobínské – a nebojme se říci: i komunistické – obětavosti, náročnosti, odporu proti prázdné frivolnosti. I dnes mají lidé na dobové projevy vulgárního materialismu názory velmi různé.

Běžné u nás pojetí renesanční „životní filosofie“ a vcelku hédonistické renesanční etiky jako něčeho jednoznačně kladného, reformační „životní filosofie“ a individuální etiky jako poplatné středověku je velmi jednostranné: v mnohém ohledu je i Husův „styl života“ *blíže novověku i v individuálně etickém smyslu*; jestliže husitství – ani později německá a švýcarská reformace – nemohlo odhalit individuu krásu epikurejských rozkoší na základech přírodní, pozemšťanské filosofie, proti klasické italské renesanci zase dokázalo dát lidem onen celkový životní étos, ono zásadní vyzvednutí jednoho velkého poslání života, jemuž musí být podřízeny detaily života, nemá-li být – a třebaš přes všechny dílčí hédonistické rozkoše – nesmírně ubohý. Jinými slovy: v Husově učení nelze mechanicky oddělit „sociální etiku“, v níž by byla jeho pokrokovost, a individuální etiku, kterou by byl poplatný středověku a pro nás bezcenný. Husovo dílo je pro nás cenné a pozoruhodné v obojím ohledu, v obojím ohledu má samozřejmě rysy poplatné středověku, ale v obojím ohledu i prvky trvalé ceny, hodnotné tradice našeho vlastního úsilí.

Jestliže se zamýšlím – zčásti kriticky – i nad touto částí problematiky nad Kalivodovou knihou, používám příležitostí, abych otevřeně vyslovil i to – plyne to ostatně z obsahu celého textu –, že tím naprosto nemíním dělat nějakou apologetiku své knize o Husovi z roku 1953. Ta kniha vznikala před deseti lety – a deset let v dnešním životě znamená epochu. Samozřejmě dnes leccos vidím jinak, složitěji. A právě kapitola o „renesančních prvcích“ u Husa (a dokonce scestný zřetel na jeho „povahu“) patří k nejslabším částem oné knihy. Bylo by však třeba neztratit ze zřetele ani ten prvek pravdy, který byl podkladem té mylné koncepce a který bych dnes vyjádřil ve stručnosti: Husovo učení je cenné a pozoruhodné i po stránce gnoseologické i po stránce přínosu k problematice tzv. „individuální etiky“.

Odkud se berou tato nedorozumění? Myslím, že je vyloučeno podezírat Kalivodu z nějakých zvláštních sympatií k dnešnímu protestantismu (na to je příliš jednoznačná a jasná jeho glorifikace panteismu a ateismu, zejména v hlavní části jeho knihy), ale spíše to asi bude v tom, že – jak se lehko stane medievalistovi – dal se v některých kapitolách zčásti ovlivnit koncepcemi *Maxe Webera* a *Ernsta Troeltsche*, dal se svést zejména tím, jak tito buržoazní myslitelé dovedou eklekticky využívat dílčích prvků historickomaterialistické metodologie při analýze *změn* křesťanských myšlenek a změn jejich společenského působení, neuvědomil si, že tím ještě není ohrožena víra v zázračnost jejich prvotního *původu*. Ne náhodou Kalivoda několikrát vysoko oceňuje zejména Ernsta Troeltsche, ne náhodou dokonce píše: „Nejlepší analýzu protestantismu, tj. luterství a kalvinismu, podal podle našeho názoru doposud Troeltsch...“ (s. 148) Kalivoda ovšem zapomíná dodat, že Troeltsch sám byl evangelický teolog, jakkoli „liberální“, nicméně věřící křesťan. Nejlepší analýzy tedy zatím dělají křesťané sami sobě – to je zřejmý ústup z marxistických pozic.

Jestliže Kalivoda vidí „hlavní nedostatek“ Troeltschův jen v tom, že prý zapomíná na analýzu viklefismu-husitismu, je to vysvětlitelné jen tak, že Kalivoda občas zapomíná, že jedna „conditio sine qua non“ marxismu je *bojovný ateismus*, odhalování mystifikací nejen katolických, ale vůbec jakéhokoliv náboženství. A tím jsou znehodnoceny nejrůznější – i jinak cenné – partie Kalivodovy knihy. Ať mluví sebevíc – a v tom ohledu správně – o protestantismu podle Engelse jako „emancipaci měšťanstva“ atd., ať hledá k jednotlivým tezím kalvinství či luterství různý společenský dosah a dopad (s. 143-148), všechno to může přijmout i křesťan, pokud nenapadne samu podstatu *jakéhokoliv* křesťanství (i jeho obnovy v reformaci) jako mystifikaci skutečnosti, jako opium lidu. A to Kalivoda nikde nedělá.

Zajisté i marxista může mnoho cenných jednotlivých zjištění převzít i od lidí typu Ernsta Troeltsche. Ale přitom je třeba vyjasnit si pokud možno všestranně jeho *světonázorové a metodologické tendence, plynoucí mj. z jeho třídně ideologického zaměření*, tj. různé apriorní nevědecké tendence a snahy, než může bez nebezpečí z jeho díla ocenit i jeho vědecký přínos, ocenit v něm „předchůdce“, vědce, kolegu. Toto odlišení vědce a ideologa dovede Kalivoda podat např. v případě Pekařově či Kybalově, jejichž apriorní nevědecké cíle jsou mu zřejmé. V případě Ernsta Troeltsche na to místy zapomíná, dává se jím často vést k jakési sice velmi jemné sociologické analýze *změn* křesťanských idejí, aniž však je podán historickomaterialisticky a vysvětlen sám *původ* měněné látky.

Zanedbání rozboru konkrétně historické role náboženství se však v Kalivodově knize projevuje také zdánlivě docela protichůdným způsobem: jestliže „škrťá“ rozbor náboženských projevů ze zorného pole vědce a vytrhuje

filosofické a politické ideje z různých struktur, v nichž působily a vyžrávaly, nemůže správně hodnotit – jak jsme již ukázali – ony směry, u nichž náboženská byla *silná, podstatná*, proto objektivně „zneškodňovala“ ideje politické a filosofické (to u Kalivody vede k přecenění *sektářských* hnutí s jejich myšlenkovým radikalismem, zejména valdenských); ale na druhé straně si ovšem neklade ani otázku, do jaké míry *určitá* spojitost s *některými* rysy náboženského světového názoru byla nezbytným předpokladem *masového* působení určité politické ideologie středověku, jak se proto ne hluboká opírá náboženská, ale přece určité projevy víry v boha a jeho podporu nezbytně stávaly průvodními jevy praktických *revolučních* hnutí středověku, jež ovšem byla *prakticky* pro religiozitu nebezpečím mnohem větším než sektářský radikalismus. Nelze proto zanedbat ani otázku, na jakém stupni bylo přerování pout s náboženským světovým názorem *ve středověku* aktem „levým“, neschopným masového uplatnění (pikartství!).

A nyní k tomu, jak se tato metodologická chyba projevuje v některých kapitolách knihy. Nejmarkantněji se to projevuje v Kalivodových výkladech o *valdenských* (s. 201-207 aj.).

Kalivoda ovšem otevřeně zdůrazňuje (s. 199), že kapitolu o středověkých předhusitských sektách zpracoval na základě literatury, tj. že se soustavně neobíral studiem pramenů (mýlí se ovšem, když píše, že jeho výklad je „budován na známých skutečnostech a známé literatuře“, ve skutečnosti je budován na literatuře a některých jejích tradičních omylech), a vlastnímu výkladu učení nejlivnější, po staletí rozšířené sekty valdenských věnuje jen šest stránek, ale kupodivu pak v další práci naprosto není skromný, jak by odpovídalo této úrovni jeho zjištění o valdenských, ale jeho domnělé „valdenství“ je mu v celé další práci podkladem nejrůznějších srovnání a konstrukcí, „valdenství“ mu jako příznak prostupuje všemi dalšími kapitolami, svou „filosofickou metodou“ je uvádí ve vztah ke všemu možnému a buduje na tom zdánlivě velmi dalekosáhlé závěry (např. celý počátek českého selsko-plebejského hnutí je mu „zhusitizovaným valdenstvím“), jež však často stojí na písku, protože tu nejde o skutečné valdenství, ale o fikci, kterou si Kalivoda vytvořil na základě nekritické literatury a na základě *zanedbaní náboženské otázky v jejich hnutí*.

Kalivodovi „valdenství“ – a samozřejmě nejen jeho, i některých starších autorů, zvláště Holinkovi, na němž je v tomto ohledu nejvíce závislý – jsou *fikcí, vzniklou nekritickým a mechanickým řazením údajů inkvizičních akt o jejich výsleších*. Ve skutečnosti to bylo nábožensko-sektářské hnutí, zachycující sice nejširší sociální opozici měšťanstva i prostého lidu, ale převážně v období relativní slabosti a roztržitého opozičních sil, proto neschopných revoluční akce, proto i lačných náboženské útěchy, kterou jim toto hnutí dává. Prostředkem toho byla účast na výkladech jejich potulných kazatelů, úvahy nad

stránkami biblických textů apod. Jejich vlastní literatura i jejich celý další vývoj – vplynuli do protestantských církví – ukazují hluboce nábožensko-meditativní ráz jejich úsilí, nábožensko-moralistní pacifikaci rozvíjejícího se protifeudálního odporu v iluzích a snění; z celého středověku oni mají nejbližší k pozdější *náboženské* obnově – reformaci *víry*, jsou předbojovníky protestantismu. Na jejich náboženskost se jich ovšem inkvizitoři neptali: ptali se po všem, co v jejich názorech „čpělo kacířstvím“. Proto v inkvizičních dokumentech vypadají velmi radikálně, ale pokud si neuvědomíme jejich základní nábožensko-moralistní zaměření, nehodnotíme je správně.

Opomene-li zřetel na jejich základní náboženské zaměření, může pak ovšem o nich Kalivoda napsat leccos: může napsat, že u valdenských „je církevní instituce zcela odhozena jako produkt zla“, což zní velmi pěkně, ale zapomene-li ukázat, že tím je míněna církevní *instituce „katolická“*, ale že valdenští velmi toužili po církevní *instituci evangelické* a ve svých tajných schůzkách k ní směřovali, je to počátek zkreslení. Právem napíše, že „valdenství napadá kultický a bohoslužebný systém středověkého katolicismu“, nezdůrazní však, že usilovali o vytvoření bohoslužebného systému vlastního. „Přímé a naprosté odmítnutí církve jako společenské instituce“ – to zní velmi 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“. Kdo pozapomene na marxistické učení o společenské roli náboženství jako *bezmocného* protestu utlačených, kdo nedostatečně odlišuje reálný a iluzivní způsob protestu, může pak ovšem o valdenství napsat, že je „nejvýraznějším a nejdůslednějším vyjádřením proticírkevního programu měšťanské opozice“, což platí leda tehdy, pokud i dnešní křesťan je nejdůslednějším odpůrcem kapitalismu, protože jeho zásadní odsouzení „špatnosti tohoto světa“ může ovšem být formálně mnohem „ostřejší“ než kritika marxistických ateistů.

Není divu, že na těchto metodologických základech, kdy jsou politické a sociálně kritické názory valdenských subjektivisticky izolovány od dané konkrétní souvislosti, může pak Kalivoda jít i dále, konstruovat dokonce i domnění, že valdenství překračuje horizont měšťansko-opoziční ideologie. Směřuje prý již k selsko-plebejské ideologii, a to jednak rozšířením kritiky i na světské feudály (co na tom je typicky plebejského, je věru záhadné), jednak prý „*glorifikací chudoby*“. Kalivoda sice správně odlišuje katolický a valdenský způsob glorifikace chudoby, ale lze jen žasnout, že mu vytyčení ideálů chudoby (po zásadních Engelsových výkladech o právě měšťanské touze po „levné církvi“) stačí jako něco typicky „selsko-plebejského“. A ne proto se valdenští tak rozšířili, že vytyčili toto (vždyť toto vytyčovaly vůbec všechny středověké sekty a skupiny), ale protože dokázali od tohoto odladit pozornost širokých mas v nerevoluční situaci do scestných nábo-

ženských iluzí a snění. Podobně i tam, kde se skutečně podařilo „ztotožnit křesťanskou dokonalost s produktivní prací“, je nesprávné to nějak zvlášť vyzvedávat: v nerevoluční situaci to nemohlo mít jiný smysl než jako běžná nepřímá apologetika trpkého údělu utlačených, trpělivého „přijetí kříže Kristova“.

Bylo by hluboce mylné domnívat se, že zcela odmítáme nebo bagatelizujeme *sociálně kritické a politické prvky u valdenských* – a v tom ohledu i jistě jejich zásluhy ve vývoji středověkého myšlení. I tyto prvky byly v jejich učení důležité. A naprosto netvrdíme, že sociální a opoziční prvky nevystupovaly čas od času ze zajetí náboženskomeditativních pacifikací (např. u nás ve známém povstání na Jindřichohradecku, snad v praktické pokrokové činnosti některých provensálských a italských měst aj.). A koneckonců mezi „nerevoluční“ a „revoluční“ situací není přece žádná metafyzická přehrada: je nicméně nutno je rozlišovat. Jde však o to, že ve svých *revolučních* projevech – ať v Lombardii, Čechách či kdekoliv! – středověké měšťanské hnutí právě *překračuje* rámec toho, co tvořilo *vlastní historickou podstatu klasického valdenství*, tj. náboženskou *pacifikaci* revolučních snah, *falešně usměrnění* vždy znovu a znovu vznikající živelné sociálně politické opozičnosti do oblasti moralizování a snění, *iluzivní „řešení“* reálných lidských problémů pomocí meditací nad biblí. Kalivodova chyba není tedy v tom, že na sociálně politické složky valdenství *poukazuje*, nýbrž v tom, že je *izoluje*, vyjímá z náboženského rámce (a dokonce pro celé valdenství), čímž nabývají docela jiného smyslu, než ve skutečnosti měly. S neúprosnou logikou to vede k jejich přecenění a zkreslení, tím ovšem nepřímo i ke zkreslení všech ostatních středověkých hnutí, s nimiž je v průběhu práce porovnává.

Zde nám může do jisté míry pomoci analogie s *Kautským*: Kalivodovi „valdenští“ vznikli podobnou metodou, a jsou proto podobně zkreslení jako Kautského „sociální“ a „politické“ rané křesťanství. Tuto analogii ovšem možno vést – tak tomu vždy bývá u analogie – jen do jisté míry: jsou tu i rozmanité závažné odlišnosti, zejména v tom, že sociálně opoziční tendence v *raném* křesťanství tehdy *absolutně nemohly* prolomit rámec náboženské pacifikace, protože tehdy nebylo opoziční třídy, jež by dříve či později mohla vést vítěznou revoluci, zatímco ve středověku měšťanstvo postupně sílilo, mělo revoluční perspektivy. Proto sociálně opoziční tendence ve *středověkém* křesťanství *mohly* prolamovat rámec náboženské pacifikace, bezmocný náboženský protest iluzí měl předpoklady a perspektivy přecházet v reálný protest, v protest vzpourou, zbraní, revolucí, organizací nového života atd. To se nepochybně musí dotýkat celého našeho metodologického přístupu i k valdenským, přesněji řečeno i z tohoto hlediska musíme jemně diferencovat jejich složitou a mnohotvárnou historii. Vždyť jde o hnutí, které se rozvíjelo bezmála půl tisíciletí! V tomto ohledu je Kalivodova chyba menší

než chyba Kautského: jeho obraz valdenských sice neodpovídá celku dějinné skutečnosti onoho hnutí, ale aspoň jeho nejlepšími perspektivám, nejlepším projevům jeho nejvyzrálejších větví.

Zanedbatelná však tato jeho chyba není: neboť to, co Kalivoda připisuje „valdenství“, ve skutečnosti patří právě těm okamžikům a projevům středověké měšťanské opozice, v nichž přerůstala rámeček valdenství, tj. rámeček bezmocného sektářského protestu. Jestliže ve středověku bylo možno pod náboženskou formou probíjovat sociální a politické požadavky, to neznamená, že by role náboženského činitele byla u všech středověkých hnutí stejná, proto při jejich diferenciaci zanedbatelná. Právě u valdenských – o tom nemůže být podle jejich literatury a podle perspektiv jejich celkového vývoje pochyb – hrála náboženská role větší než u jiných středověkých hnutí (včetně většiny husitských proudů): právě u nich hrála náboženská role nejen jako *forma*, ale i jako *scestný obsah* myšlení. A za druhé: jestliže platí, že pod náboženskou formou bylo ve středověku možno razit i probíjovat reálné politické a právní požadavky, to neznamená, že marxistický medievalista může jako vědec od náboženské otázky abstrahovat: pak by totiž takovým marxistou mohl být i křesťan... Samozřejmě nepředpokládáme – jak již řečeno – něco takového u Kalivody: nemůže nám však být lhostejné, jestliže jeho „valdenští“ jsou přijatelní evangelíkům. Valdenští jako „nejstarší evangelická církev“ byli vždy drazí srdcím evangelíků: nemůže nám být lhostejné, že Kalivoda nechá právě u valdenských náboženskou otázku zcela stranou. *Dějinná pravda o valdenských vysvitne ne tehdy, když u nich v duchu Ernsta Troeltsche odhalujeme sociální a politické tendence, ale když jako marxističtí ateisté přitom současně i na nich – a právě na podobných hnutích! – řešíme i roli náboženství v dějinách*, když napadneme náboženství jako činitele celou svou podstatou mystifikačního, proto protirevolučního, reakčního, osudné brýle mámení na očích jemu oddaných lidí. A to Kalivoda nejen nedělá, ale svou metodou od toho odvádí.

Ukázkou toho je i způsob, kterým Kalivoda líčí nedostatky a omezenost sektářství. I on si samozřejmě uvědomuje aspoň některé jejich nedostatky; ty jsou mu však pouhou „*deformací*“, odsunuje je do zvláštní dodatečné kapitoly o „sektářské deformaci předhusitského lidového kacířství“ (s. 258-270). Tím si umožňuje líčit „klady“ izolovaně jako cenné přínosy, nedostatky podobně izolovaně (a tím jako něco vlastně méně důležitého). Tento postup je scestný, eklektický, nedialektický: *sektářství nebylo pouhou „deformací“ valdenství (a jiných hnutí), nýbrž jedním ze základních a organických charakteristických rysů samé podstaty většiny předhusitských lidových hnutí*, tj. stálo při samé kolébce zrodu, určovalo pak ráz a směr jejich myšlení po staletí. A nadto v případě valdenských – daleko nejvlivnější (a i dnes v ideologickém smyslu nejožehavější!) sekty středověku – zdaleka nešlo jen o omezení „*sek-*

tářské“, nýbrž o víc, mnohem víc, *o scestnou náboženskomoralistní podstatu jejich hnutí.*

Zanedbání problematiky úlohy náboženských momentů – a také ono podcenění úlohy bezprostředních společenských důsledků té které teoretické koncepce (o němž výše) – se projevuje jistým subtilním způsobem i v samém jádru knihy, v její nejrozsáhlejší části, ve vylíčení *selsko-plebejského husitismu*. Projevuje se zejména jako umělá konstrukce časové i logické harmonie mezi *prakticko-politickým* vrcholem Tábora, a tím celého husitství (obdobím selsko-plebejského vedení Tábora), a jeho vrcholem *teoretickým* (panteismem). Kalivoda ovšem neskrývá, že panteistické tendence vystoupily nápadně do popředí vlastně až po pádu selsko-plebejského Tábora (s. 358) a celkem správně ukazuje, že jistě existovaly a hrály určitou roli i dříve, jakkoliv skryty za různými kompromisy; sám fakt porážky selsko-plebejského vedení (historicky neodvratný), ba ani ten nápadný rozmach panteismu až *po* porážce mu však naprosto nejsou důvodem ke kritičtějšímu zamýšlení nad *konkrétně historickou* úlohou panteistické teorie. Protože filosofický panteismus – a to plným právem – vysoko hodnotí, neváhá připisovat jeho nositelům jen samé zásluhy o Tabor a revoluci – a jen sama dialektika pohybu revoluce prý způsobovala, že jejich zásluhy padaly za ovoce měšťanské frakci. Nenapadne ho, zda snad ona skvělá teorie nemá také jistý podíl na porážce, zda snad ještě příliš nepřerostla reálné možnosti mas ve středověku (Engels zná i „tupé okolí“ Münzerovo), zda naopak i méně skvělé koncepce neměly podíl na některých úspěších atd. Pro jeho intelektualistický způsob myšlení je příznačné, že celkem vůbec neklade problém tzv. „levé úchyvky“ v revoluci, tj. teoretického radikalismu přesahujícího reálné možnosti objektivní situace, tím nepřímou často i *škodlivou* revoluci. Jemu čím je kdo teoreticky „radikálnější“, tím i revoluci prospěšnější. V žádné revoluci však – tím méně ve středověku, kdy masy ještě měly nesmírně silné předsudky, zejména náboženské – to však s takovýmto radikalismem tak jednoduché není. Tehdy ve středověku platilo, že revoluci prospěšní vůdcové musili alespoň zčásti sdílet i předsudky mas, jinak by se od nich odtrhli, ztratili možnost vést je k akci. Kdyby se Kalivoda více zamyslel nad marxistickým učením i o těchto stránkách religiozity, nemohlo by se mu stát něco takového.

Nelze nepochybovat o velikých schopnostech a o pozoruhodnosti teoretických koncepcí lidí typu *Martínka Húsky*, *Kániše* a jiných. Ale je mimo diskusi, že by snad masy bojovníků na Vítkově stály teoreticky aspoň přibližně někde tam, kde stáli oni. Masy husitského lidu se nepochybně pokládaly za „boží bojovníky“ ne ještě va smyslu „boha v nás“. Praktickou prověrkou revoluční vyspělosti těch teoreticky nejvyspělejších jedinců musilo tedy být, do jaké míry dovedli své individuální „předběhy“ relativně potlačit a mobilizovat masy do boje za praktické revoluční požadavky. Nechápu, jak za těch-

to okolností Kalivoda může nevidět hlubokou vnitřní rozpornost panteistických a utopicko-komunistických tendencí, jejich jisté nebezpečí pro revoluci. Budíž – v situaci ilegálního hnutí sekty mimo revoluční situaci se radikalismu meze nekladou. Ale tváří v tvář Zikmundovým vojskům je „myšlenkový radikalismus“ a „revolučnost“ něco značně odlišného. Pikartství a podobné otázky – případně i něco jako „bůh v nás“ či tendence k tomu, to se v této chvíli objektivně stávalo velmi nebezpečným.

A nejen to. Bylo tragédií tehdejších plebejských mas – stejně jako kdysi bojovníků Spartakových –, že jejich *specifické snahy byly objektivně nerealizovatelné*. Plebejské masy mohly *vítězit*, jen pokud bojovaly za požadavky nikoliv specificky své vlastní. Ti naopak, kdož vyslovovali a propagovali specifické zájmy selsko-plebejské, musili dříve či později padnout. I to přece patří k abecedě marxismu. Aktivita těchto hlasatelů tedy v jisté chvíli objektivně překáží, panteismus a s ním spjatý utopický komunismus zdaleka nejsou nevinnou záležitostí, zejména pokud revoluční úkoly plnila mimo jiné vojenská obrana země proti Zikmundovi. Kalivoda vidí jen zásluhy předáků selsko-plebejského husitismu a velebí vůbec vše, co o nich víme – včetně radikálního pikartství a „adamitství“. To je ovšem koncepce nerespektující objektivní situaci revolučního hnutí, to je marxisticky nepřijatelný kult myšlenky bez zřetele k tomu, jakou materiální silou se stávala. Proto také ne náhodou je Kalivoda tak rozhořčen koncepcí, která se *kriticky* zamýšlí nad rolí panteistických tendencí v revoluční situaci, nešetří proti ní silných slov (zvláště pěkné, jak se odvolává ke „skutečnosti“, kdo by nesouhlasil?), neuvádí však ani jediný věcný argument proti ní. Za odpověď stojí jediné to, jak se dovolává Engelsova pojetí Münzera (s. 492).

Vezměme ho tedy za slovo a ukažme, co Kalivoda ve své knize nikde neukázal, jak totiž *opravdu* postupuje Engels ve výkladu Münzerova panteismu a *jeho role v revoluční situaci*. Engels pojednává v *Německé selské válce* o Münzerovi soustavně dvakrát, v II. a VI. kapitole. První z obou se týká jeho činnosti *před povstáním*, jeho působení v sektě novokrtěnců, jeho chiliasmu, mystiky, panteismu, komunistické utopie, agitace mezi sedláky atd. Vše to Engels právem vysoko hodnotí. Ale pro posouzení role těchto idejí v *čele revolučního povstání* (a jen to může být pro nás pomocí při hodnocení obdobné situace revolučního Tábora) je bezesporu kompetentní Engelsova VI. kapitola, věnovaná situaci Münzerově v čele revolučního povstání. Je třeba pečlivě si všimnout způsobu, kterým Engels postupuje: okamžitě – ještě než přejde k detailům – ukazuje *hlubokou vnitřní rozpornost* činnosti a myšlení lidí typu Münzera v podobné situaci. Začíná své líčení – a tím ukazuje podstatu věci, kterou obešel Kalivoda – poukazem na tragickou situaci vůdce radikální strany, jestliže musí převzít vedení v období, kdy hnutí ještě není zralé pro vládní třídu, kterou zastupuje. Engels ukazuje hluboký rozpor mezi tím, co

takový vůdce *může* dělat podle objektivní situace, podle stupně materiálních podmínek lidské existence, a co naopak od něho žádá jeho vlastní strana a imanentní logika jeho dosavadního učení. Engels mistrovsky ukazuje, že takový vůdce „musí v zájmu hnutí samého provádět zájmy třídy jemu cizí“, svou vlastní třídu odbývat sliby. Engels dále ukazuje, že Münzer pravděpodobně sám začal pocítovat propast mezi svou teorií a bezprostředně danou situací. Ukazuje, že kdo se octne v takovéto situaci, je „neodvratně ztracen“. Ukazuje zoufalství Münzerovy situace, kterou se snažil přemoci „revolučním fanatismem“, „rozněcováním nejdivočejších vášní“, v „mohutných obratech, které vkládalo starozákonním prorokům do úst náboženské a nacionální delirium“... Marně, nastává konec. Potud Engels. Je samozřejmé, že právě tak vnitřně rozporná byla i situace selsko-plebejského husitismu, i když ovšem její projevy a průběh událostí mohou mít i některé odlišné projevy.

Engels ovšem ve své práci podává právě jen tuto *zásadní* charakteristiku Münzerova učení v této situaci, na jednotlivé složky jeho učení to již neaplikuje. V jakémkoliv širším rozboru je ovšem nutno aplikovat Engelsovy myšlenky i na jednotlivé složky utopicko-panteistické teorie v revoluční situaci. Je samozřejmé, že *i v samotném panteismu byl tento vnitřní rozpor*, jakkoliv je nám – abstraktně vzato – filosoficky sympatický, nelze nevidět, že sama objektivní situace rozhodla, že *prosazovat* panteismus v revoluční situaci bylo nereálné, sektářské. Který výklad tu opravdu vychází z Engelse a ze „skutečnosti“, je, myslím, očividné.

Kalivody pomijí tyto Engelsovy výklady (a obdobné správné výklady Mackovy) a líčí pikartství a adamitství jako harmonii samu, jako *důslednou revoluční ideologii*, jako „program celosvětové revoluční přestavby“ (s. 360) apod. Plete si myšlenkový radikalismus s revolučností. Jestliže souhrnně nazval lidové kacířství (již to je nesmírně nadnesené) „syntézou reformační a renesanční myšlenky“ (s. 250), líčí pak selsko-plebejský husitismus přímo jako praktický pokus o systematické rozpracování té syntézy, v němž syntéza renesance a reformace začne splývat s aktivní revoluční přestavbou světa. Podle Kalivody Hůskova „nová říše spravedlnosti byla zbavena reakčních supranaturalistických rysů a stala se vlastní normálních lidí, kteří se osvobodili z ideologických okovů středověku a povýšili své pozemské štěstí a své lidské touhy na svůj životní program“ (s. 374). Jak krásně se to čte! ale: taková „nová říše“ prakticky nikdy neexistovala, ti lidé se „osvobodili“ od středověku právě jen snem, fantazií, což naprosto není „normálním stavem“. A dokonce prý vznikala „důsledná revoluční metoda“, je „důsledně rozvinut nový humanismus a získává svou všemocnost“ (s. 379). To vše je zdánlivé, líbivé, ale už od dob Dobrovského je u nás dobrým zvykem odmítat oslavu české minulosti, založenou na mystifikaci. Jako bylo nutno korigovat „renesančního Husa“, je tím spíše nutno korigovat „renesančního Hůsku“. Zatímco Engels

mluví v případě Münzerově i o „fantastickém rázu“, „blouznění“ apod., jsou Kalivodovi hrdinové už představiteli „naturismu“... Tak to dopadne, jestliže smísíme „anticipaci komunismu ve fantazii“, jak o ní mluví Engels, s praktickou revoluční činností i pro dobu, kdy mezi obojím byly ještě a musily být hluboké vnitřní rozpory.

Rovněž ne náhodou si Kalivoda téměř vůbec nevšimá *ideologie mesiánské-ho Tábora*. Samozřejmě nelze od jednoho pracovníka žádat vše. Ale je přece dosti podivné, že kniha, která nese titul „Husitská ideologie“, rozebírá jen jeden z obou výrazných proudů husitské revoluce. (Měšťanský husitismus zdaleka nelze – jak činí Kalivoda – redukovat v podstatě jen na dílo Husovo. Jde přece i o různé zvraty měšťanské ideologie přímo v průběhu revolučních událostí.) Je to asi tak, jako kdyby někdo psal knihu o ideologii Francouzské revoluce a úplně pominul lidi typu Dantona, Robespiera apod. Měšťanský husitismus nelze podle našeho názoru odbýt různými občanskými zmínkami, má neméně pestrou, složitou a pozoruhodnou historii jako husitismus selsko-plebejský. Z Kalivodovy husitské ideologie vypadl Jakoubek, Želivský, Rokycana, Příbram – lidé tak odlišní a tak významní. Jak je to možné? Je to pochopitelné: ti byli méně „radikální“, méně „filosofičtí“ ... A kromě toho: když Kalivoda provedl onu zdánlivě nevýznamnou „harmonizaci“, ztotožniv myšlenkový a praktický vrchol selsko-plebejského husitismu, připsav mu všechny zásluhy, pak ovšem mu pro měšťanský husitismus nic nezbyvá, měšťanští ideologové jsou pak jen nezajímavou a celkem bezvýznamnou směsí kompromisníků, lidí polovičatých a brzdících revoluční proces, případně i přímo zrádců. Podle našeho mínění však – a právě vzhledem k charakteru husitské revoluce, který správně určuje Kalivoda – mají ideologové měšťanského husitismu i po smrti Husově svůj pozitivní význam a jejich dílo stojí za soustavný teoretický rozbor. Jakkoliv byli samozřejmě méně „teoreticky radikální“, nesmíme zapomínat, že v jejich zápasech, tendencích a jejich celém vývoji se prosazovalo – ne vždy ovšem právě heroickým způsobem – rozpoznání něčeho historicky reálného, proveditelného. A i to je svým způsobem významné a pro nás pozoruhodné myšlenkové dílo, i to stojí za teoretickou pozornost – především ovšem ty pozitivní hodnoty, které vytvořilo levé (tj. bojující, ne kapitulantské) křídlo měšťanského husitismu. Vždyť kolem jeho představitelů bylo možno stmelit selsko-plebejské masy k *reálnému* a *vítěznému* boji, což je jednou z nejpozoruhodnějších stránek naší národní historie. Oceňujeme-li s největší vroucností a bratrskou sympatií ušlechtilý sen představitelů specifických tužeb selsko-plebejských v oné době, nesmíme být tak pošetilí, abychom zatracovali Žižku, že tento sen vojensky likvidoval. Ovšem – Žižku nelze interpretovat filosoficky. Ale přece je povážlivé, že v Kalivodově knize takřka pro něj nepadne dobré slůvko, naopak – kde může – připisuje Žižkovým akcím přívlastky „krvavý“, „brutální“ apod. Zajisté, Žižka proléval

krev. Především však krev křižáků, katolické reakce a zrádců. Zaslouží si velkého a spravedlivého ocenění. Další bádání bude musit soustavně a kriticky řešit i vývoj ideologie měšťanského husitismu od smrti Husovy až do doby Jiřího z Poděbrad. Právě při tom bude asi nalezen klíč k odlišení husitství jako naší největší národní tradice a tvůrce tolika úchvatných myšlenkových hodnot (včetně hodnot selsko-plebejských, které jsou *naším dědictvím*, od té „reformace“ (ve smyslu jistého restituování náboženství, víry, zbožnosti), která není naší pozitivní tradicí, nýbrž něčím, s jehož důsledky dosud zápasíme.

VI

Ze všeho uvedeného plynou tyto *závěry*: ke Kalivodově knize nelze mít jednoznačně kladné či jednoznačně odmítavé stanovisko. Je *přínosem* celkovým vytyčením otázky smyslu husitské ideologie, je *přínosem* rozřešením řady dílčích otázek, zvláště z historie selsko-plebejského husitismu. Je pravděpodobně dokonce *významným přínosem* pro osvětlení celkové dialektiky vývoje feudální formace a jejího přechodu ke kapitalismu. Je *cenným podnětem* pro prohloubení metodologie medievalistiky.

Ale je podle našeho názoru v celku i jednotlivých částech poplatná i vážným metodologickým chybám, je produktem nejen filosofické náročnosti, širšího rozhledu aj., ale i skutečnost zkreslující *intelektualizaci materiálu*, projevující se různým způsobem, ale v podstatě vždy nedialektickým vytrhováním *myšlenky* z konkrétně historických *struktur, podmínek a souvztažností, v nichž ona myšlenka vznikala, rozvíjela se, působila a v nichž měla svůj nejvlastnější historický smysl*. Kalivoda předně často abstrahuje od *bezprostředních* třídně politických interesů při genezi idejí, eo ipso nadceňuje roli intelektuálního poznání a činitelů povahy gnoseologické. Abstrahuje od specifických rysů zvláště *lidového* myšlení a jeho geneze, subjektivisticky vtěšňuje lidové myšlení do těch útvarů, které vytvořily dějiny klasického intelektuálního úsilí. Abstrahuje místy i od analýzy dopadu radikálních idejí v té které konkrétně historické situaci, směšuje *myšlenkový* radikalismus nedialekticky se služebností *objektivnímu* revolučnímu pohybu společnosti. Jeho úspěchy jsou produktem vědecké abstrakce marxistické, chybné výklady produktem abstrakce intelektualistické, kterou je podle našeho mínění nutno překonat. Je v zájmu naší historické i filosofické vědy, aby dokázala překonat tyto chybné tendence, přitom však i udržet a prohloubit pozitivní stránky jeho knihy.

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 tříděně 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 katarech se v stati tvrdí: „... z těchto snivců, kteří odvěký 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 nazývali 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 církev majetku. Katarství prostě v Jižní Francii sjednocovalo proti církvi všechny opoziční vrstvy.

Nebylo pak náhodné, že právě založení univerzity v Toulouse bylo uskutečněno, 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 adresu je 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 rozbořem 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, Halbwachs, 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. Přímých 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, nesvědčí nikterak o rozšíření fideismu. Náboženský život se dostal naopak do nesmírného chaosu. Rozklad církevní organizace nevolnil jen církevní, ale i náboženskou morálku, podřídil církev 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 evangelíků nebo katolíků 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 táborském chiliasmu. 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 táborského. 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, pominul 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 z 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 nejdůležitějších 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 úchylnky, 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 vytýká, 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 přízivnictví, 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, jako 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 „zfilosofičtuje“, „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 řadu 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 Jiřikem z Poděbrad v r. 1452. Ani slavnostní odsouzení pikartských bludů českým sněmem r. 1444 nemá sílu je potříť.

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 změnil 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 nejvýznamnějším 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 vystřídalo 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, oddalující 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 staletí 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 nábožen-
ským 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 Fridolina a dobrým Dětrichem 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 předností Kalivodovy práce. Rád bych však podtrhl či doplnil dvojí:

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.

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 albigenským 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:

Především nepovažují 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.

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. Táže 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: Odpovídá Kalivodova myšlenková reprodukce podstaty ideologie lidového kacírství podstatě této ideologie samé? Ano, či ne?

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.¹ Ale i z řady ostatních lze aspoň u některých důvodně doufat, že projevuji upřímný zájem o věc; někteří však bohužel neprojevi-

1 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.

li ani základní předpoklady odpovědnosti a serióznosti, proto je nelze brát vážně. Leda v tom smyslu, že i neodpovědnost, hromadí-li 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 směšuje 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 vsutku 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 jednostrannými 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 neospravedlní Kalivodovo smísení intelektuálního a lidového způsobu mystiky, nýbrž jen zbystří smysl pro Kalivodovu chybnou záměnu dvou zdrojů a dvou forem středověkého mysticko-chilistického 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: zasvěcenci 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 vytyká, zahánět je zpět do zdánlivě „bezpečných“ mělčin empirismu. Když náš historik obdivuje filosofičnost Kalivodovy knihy, je to pozoruhodné, neboť jestliže vytykám Kalivodovi „filo-

sofičtování“ dějinné látky, velmi bych vítal, kdyby jeho kniha pomohla „zfilosofičtit“ 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 zaiteresovaných 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 zajisté 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 takové-

ho 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 halasně 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 Kosíkově 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 nárážek 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 jediné 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, postuloval 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 desítin 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 rozkvět 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 změni 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 budit 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 rádobou velkorysou analogií, v níž chce shrnout výsledky Kosíkovy i Kalivodovy knihy v jedno: ti dva prý rekonstruovali „jakobínskou“ tradici 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 nesmyslná 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. „Jakobínství“ v husitské době je levě měšťanské křídlo, především Želivský, nikoliv Kániš a „adamité“. A jestliže pak Zumr zahrnuje do „jakobínských“ 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 jejich 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 kacířství? 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 „předcházel“, dáte se lehkou 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 nepřekným 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

práce. I když i jejich autoři – z docela pochopitelných důvodů – podléhají doposud 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 musít 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 zkrsluje.

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 zdánlivě 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 cenných 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 nepoškodzovala 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 jisté křídlo selsko-plebejské opozice obrací proti měšťanské opozici. Konkrétně: v období vrcholného vzepětí selsko-plebejského tábora bylo pokrokové vše, co udržovalo jednotu všech bojujících sil, zatímco důsledná propagace např. pan-teistických tendencí – a o to je spor s Kalivodou! – tu jednotu již postupně rozkládala, nebyla pokroková. Tak to líčí Engels, tak i Macek, to však – dob-

ře si uvědomuje. Kadlecová Konkrétní průběh událostí ukazuje, že i v rámci selško-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 selško-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“. Strážlivý 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 Aristeida přes Husa a Žižku až k Robespierrovi a Napoleonovi nejen dějinami oslnivých programů, dějinami myšlenkového radikalismu, ale i dějinami bojů o reálný – jakkoliv méně efektivní – pokrok podle možností 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 svébytným činitelem „vedle“ reality, nějakým rovnocenným partnerem objektivního společenského dějinného pohybu. Proto také vždy existovalo něco jako „levá úchylka“, tj. myšlenkové předbílání 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 selško-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 selško-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 odvalu 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 neseťkal. 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 úchylnkářství 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 Dubská pravdu – nejde. Naopak zase zanedbání třídní politických interesů je u Kalivody mnohem výraznější. Protože se však tyto tendence – jak je samozřejmě – 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.

K Machovcovu „Zápasu o náročnější metodologický přístup k středověké myšlenkové látce“

Robert Kalivoda —

V doslovu ke své knize *Husitská ideologie*¹ jsem upozornil na vědecky nepodložené a ideologicky pochybné výroky o táborském radikalismu, které se staly bohužel součástí knihy Markéty a Milana Machovcových *Utopie blouznivců a sektářů*.²

1 Kalivoda, R., *Husitská ideologie*. Praha, ČSAV 1961; dále jen *Husitská ideologie*. Pozn. red.

2 Machovec, M. – Machovcová, M., *Utopie blouznivců a sektářů*. Praha, NČSAV 1960; dále jen *Utopie*. Pozn. red.

Upozorňuji, že budu-li se zabývat dále touto knihou, budu i její první díl spojovat se jménem Machovcovým. Jak totiž vyplývá z předmluvy ke knize, nese Machovec hlavní odpovědnost i za její první díl, protože provedl konečnou revizi a redakční úpravu jeho textu. Na únorové diskusi vyslovil soudruh Machovec souhlas s tímto hodnocením a opět se jednoznačně přihlásil k obsahu prvního dílu *Utopií*.

Podotýkám ještě, že na pochybenost exkursů do historie táborského radikalismu, které jsou obsaženy v prvním díle této knihy, a na pochybenost kritiky Mackova „Tábora“, která je s nimi spojena, jsem upozornil již před lety jako oponent diplomové práce M. Machovcové; M. Machovcová předložila totiž tehdy první verzi prvního dílu později vyšlé knihy jako svou diplomovou práci.

Machovec neuznal v dalších letech za vhodné společně prohodit a vzájemně si ujasnit sporné problémy v hodnocení táborského radikalismu, ačkoli věděl, že o této problematice připravuji větší práci, jejíž text měl k dispozici jako její vědecký redaktor. Ve své knize neuznal za vhodné kriticky se vyrovnat s protichůdným stanoviskem k těmto otázkám, které je uloženo v mých studích „Vytvoření revoluční ideologie selsko-plebejského Tábora“ a „Husitské myšlení“ z roku 1957 a 1958. Neuznal za vhodné vyrovnat se s ostatní marxistickou literaturou o této problematice a neuznal konečně za vhodné kriticky se vyrovnat ani s prameny.

Oklasifikoval pouze Mackovy soudy o táborském radikalismu a v souvislosti s tím i ideové projevy táborského radikalismu na „správné“ a „nesprávné“, aniž se pokusil v nejmenším vyrovnat se s celou obsáhlou a detailní argumentační prací, která je v Mackově „Táboru“ uložena a která je opřena o kritickou analýzu pramenů.

Touto metodou však podle mého názoru nelze v marxistické vědě pracovat. Na druhé straně je však zase třeba uznat, že se Machovcovi podařilo vytvořit touto metodou skutečně nový a původní program táborského radikalismu, který by jistě zasloužil pečlivého zkoumání, kdyby Machovec – třeba i proti své vůli – byl jedním z ideologů selsko-plebejského Tábora. V r. 1960 působí však tento program poněkud anachronicky.

Machovec nyní po hlubším zamyšlení nad mou *Husitskou ideologií* shledal v ní závažně prohřešky proti marxistické metodologii, které se mu nepodařilo odhalit po řadu let³ jako jejímu vědeckému redaktorovi: především několika způsoby se projevující „hegelizující tendenci“, dále rysy pseudomaterialistického přístupu k úloze náboženství, apologetiku „levé úchyly“ v dějinách – abych úvodem uvedl namátkou aspoň některé.

Popravdě je třeba říci, že i dnes nachází Machovec určité klady v mé knize, které dříve vyzvedal jako její vědecký redaktor. Ovšem i v tomto směru prokázal autor úvahy maximální myšlenkovou pružnost a schopnost rychlého vývoje. Jestliže např. dříve napsal, „že souhlasí se závěry Kalivodova hodnocení revolučně aktivního chiliasmu i panteismu selsko-plebejského husitismu“, pak zakrátko nato ve svých *Utopiích* označil tentýž panteismus za „neplodný odštěpek na živém těle revolučního hnutí“ a nyní v mém hodnocení husitského panteismu zjistil právě apologetiku „levé úchyly“ a jeden z pseudomaterialistických rysů mé práce. Jsem tedy nucen blíže se zabývat podstatou výtek soudruha Machovce.

Pseudomaterialismus a náboženství – pravda a „omyl“

Jestliže Machovcovi při tvoření jeho názoru o nevěrohodnosti církevních pramenů o kacírství ze stol. XIV. podle jeho slov „pomáhalo i to, že znal typicky katolickou mentalitu, způsob myšlení typicky katolických kněží a mni-chů“ (zřejmě tedy v té podobě, jak se s nimi seznámil ve století XX. – pozn. R.K.),⁴ pak nevěrohodnost Machovcova „Zápasu“ je možno zjišťovat způsobem poněkud více exaktním: prostou konfrontací textů a skutečností.

Obraz mých teoretických poklesků, který Machovec ve svém „Zápase“ vykreslil, by bylo možno označit za plastický, kdyby nebyl v jistém směru poněkud monotónní. Machovec totiž přespříliš užívá své zvláštní schopnosti tvrdit o mně, že já tvrdím naprosto pravý opak toho, co skutečně tvrdím. Osvěžující je na druhé straně zase to, že Machovec dokáže v řadě případů převzít můj názor – případně vyjádřit totéž, co jsem napsal já – a zároveň shledat projev mého pseudomaterialismu či „hegelianství“ v tom, že já tento názor nezastávám a tvrdím jeho opak.

Machovec například na stranách 411-412 [133] svého „Zápasu“ napsal: „Není pravda, že Viklef a Hus jsou progresivní – proti tomismu a nomina-

3 Má práce byla totiž několik let v tisku.

4 Srv. Machovec, M., K zápasu o náročnější metodologický přístup k středověké myšlenkové látce. *Filosofický časopis*, 10, 1962, č. 3, s. 398-419, s. 410; dále jen „Zápas“ (v našem výboru s. 115-144, zde. s. 132; stránky odkazující k našemu výboru dále uváděny v hranatých závorkách; pozn. red).

lismu – svým ‚idealismem‘ (104),⁵ ale právě naopak, v čem vykročili směrem k pravdě, tj. k něčemu *realistickému*, koneckonců *materialistickému*, byť i formou teologickou, terminologií platónskou, zdánlivým regresem k idealismu. V metodologicky a teoreticky cenných postupech lidí typu Viklefa či Husa možno a nutno spatřovat součást geneze novodobého racionalismu jako jednoho ze základních novodobých intelektuálních postupů, nikoli osobitou konstrukci teologickou.“ Z kontextu přitom jednoznačně plyne, že kritizovaný názor je názorem mým.

Především na straně 104 mé knihy nenajde nikdo, kdo umí číst a umí česky, myšlenku, že „Viklef a Hus jsou progresivní – proti tomismu a nominalismu – svým ‚idealismem““. To si Machovec prostě vymyslel. Již tato drobnost svědčí o Machovcově pracovním „stylu“. Pravdou je, že na stranách 103-109 a na stranách 162-165 své knihy jsem se pokusil ukázat, jak objektivní idealismus Husa a Viklefa a jejich teologický racionalismus se spájí se skutečností tohoto světa a přirozeným, demokraticky chápaným rozumem lidským, jak právě tím se jejich racionální teologie vnitřně proměňuje v myšlenkový systém, v němž je možno a nutno spatřovat „součást geneze novodobého racionalismu“ – abych mluvil slovy Machovcovými; v resumé⁶ je pak výklad shrnut a je ukázáno na to, že podstatou specifického viklefsko-husitského idealismu je imanentismus, jehož průvodním a nutným zjevem je *podřízení božských hodnot přirozenému světu a přirozeným hodnotám a který se dále logicky vrací v přirozený názor na svět, v naturalismus a „náboženský ateismus“*.

Ve své knize jsem ještě neprovedl celkové podrobné zhodnocení české reformace a jejich viklefských zdrojů; v doslovu je také uvedeno proč.⁷ Přirozeně jsem se ovšem již nad těmito otázkami zamýšlel a tvořil si již celkové stanovisko, jehož současná podoba je uložena v mé recenzi monografie soudružky J. Popelové o Komenském; tato recenze vyšla ještě dříve než má kniha a stojí tam mimo jiné doslovně toto: „Komenský stojí ve středu ... linie kacířského ‚platonismu‘, vedoucí od Amalricha de Bena až do počátku 19. století. Této linii musí marxistická filosofie staršího období věnovat mnohem větší pozornost, neboť v ní je klíč k rozuzlení důležitých otázek vývoje evropské filosofie, ona představuje jeden ze zvláštních přechodných stupňů, po nichž evropská filosofie, vyjadřující pokrokové společenské zájmy, *stoupala od transcendentálního idealismu a teismu aristotelско-tomistického ražení, od ideologické koncepce feudalismu k imanentistické a panteistické filosofii buržoazní epochy a v konečných důsledcích až k materialismu a ateismu*. Zneuznání této linie vytváří slepou uličku v marxistickém bádání o složitých ces-

5 Číslice 104 má znamenat stránkový odkaz na mou knihu. V citaci kurz. R.K.

6 Rusky na s. 509-510, německy s. 527-528.

7 Srv. *Husitská ideologie*, s. 492-493; tyto celkové závěry budou připojeny k mé práci o Chelčickém.

tách vzájemného boje a přechodu materialismu a idealismu v době feudální i pofeudální ... *užší kompaktní skupinu v této linii tvoří český kacírský „platonismus“; počínající Husem a vrcholící Komenským.*⁸ Není mi známo, že by o české reformaci byl doposud vysloven podobný celkový soud – přirozeně s výjimkou výše citované pasáže Machovcova „Zápasu“.

V září 1961 na druhém mezinárodním kongresu o středověké filosofii v Kolíně nad Rýnem jsem přednesl referát o Viklefově metafyzice,⁹ jehož cílem – abych opět použil Machovcovy formulace – je ukázat, „že Viklef ve své metafyzice vykročil k něčemu *realistickému*, koneckonců *materialistickému*, byť i formou teologickou, terminologií platónskou“. Není mi známo, že by podobný pokus byl v mezinárodní literatuře o Viklefovi doposud proveden – přirozeně opět s výjimkou právě citované pasáže Machovcova „Zápasu“.¹⁰ Rovněž mi není známo, že by Machovec před svým „Zápasem“ podobné myšlenky o Viklefovi, Husovi a reformaci vůbec vyslovil.

Vyslovit názor toho, koho kritizuje, a zároveň ho obvinít z pseudomaterialismu¹¹ za to, že se k tomuto názoru ještě nedopracoval, je skutečně výkon pozoruhodný a dosti mimořádný; Machovec se jím nepochybně natrvalo zapsal do dějin českého humoru.

Husem, Viklefem a reformací vstupujeme – jak bylo právě naznačeno – do okruhu mého pseudomaterialistického přístupu k otázkám náboženství, či abych se přesněji vyjádřil, do okruhu určitých pseudomaterialistických rysů v mém pojetí dějinné role náboženství.

Východiskem tohoto pseudomaterialismu je to, že „redukuji roli náboženství na otázku *formy*“ (kurz. M.M.). Tento přístup je prý rysem většiny dosavadní marxistické medievalistiky, která – poučena Engelsovou *Německou selskou válkou* – „si v praxi už počíná tak, jako by teze o náboženské *formě* a sociálním *obsahu* byla dostatečným návodem pro plavbu po hlubinách středověkých moří. Forma se pak lehkou může jevit jako něco téměř zanedbatelného... *Právě na jeho* (tj. mé – pozn. R.K.) *knize se jasně vyjevuje jednostrannost a jisté nebezpečí této metody*“, která vede k abstrahování od religiozity. Toto abstrahování od religiozity, jak je provádím zvláště já ve své knize, je rysem pseudomaterialistickým.¹²

8 Srv. *Filosofický časopis*, 1960, č. 3, s. 444. Kurz. R.K.

9 Stať Viklefova metafyzika extrémního realismu a její význam v konečném stadiu středověké filosofie je v českém znění otištěna v *Listech filologických*, 1962, č. 2, s. 273-281.

10 Upozorňuji, že Machovec znal text mého kolínského referátu, když svůj „Zápas“ připravoval do tisku.

11 Jeden z rysů mého pseudomaterialistického přístupu k náboženství spočívá totiž podle Machovce právě v tom, že vykládám Viklefa a Husa příliš nábožensky, teologicky. (Srv. „Zápas“, s. 411 [133].)

12 Srv. „Zápas“, s. 410-411 [132]. Kurz. M.M.

Přitom způsob, kterým speciálně já abstrahuji od religiozity, není nijak jednoduchý: v případě Husa a Viklefa, jak jsme výše viděli, abstrahuji od religiozity tím, že od ní neabstrahuji a vykládám jejich myšlení příliš nábožensky a teologicky.¹³ Valdenské zase vykládám příliš nenábožensky, protože „jsem pozapomněl na marxistické učení o společenské roli náboženství jako bezmocného protestu utlačených, nedostatečně jsem odlišil reálný a iluzivní způsob protestu“ a ignoroval „*vlastní historickou podstatu klasického valdenství*, to je náboženskou *pacifikaci* revolučních snah“ („Zápas“, s. 414-415 [138]; kurz. M.M.). Konečně v případě táboorského radikalismu jsem zase naopak nedocenil „progresivní dávku religiozity“, kterou podle Machovce potřebuje každé revoluční hnutí středověku – abych přesně citoval – nevidím, „jak se proto ne hluboká opiová náboženská, ale přece určité projevy víry v boha a jeho podporu nezbytně stávaly průvodními jevy praktických *revolučních* hnutí středověku, jež ovšem byla *prakticky* pro religiozitu nebezpečím mnohem větším než sektářský radikalismus“.¹⁴ Na místo toho nekriticky vyzvedám antireligiózní teoretický radikalismus, který je „levou úchylnou“ škodící revoluci, a provádím „umělou konstrukci časové i logické harmonie

13 Jestliže tam, kde jsou u Husa skutečně obsahově religiózní prvky, například v Husových názorech na erotiku, tanec, zábavu a světské „užívání života“, jsem shledal nábožensko-asketický základ (srv. *Husitská ideologie*, s. 165-166), neshledávám to Machovec správným a vidí v těchto Husových postojích „především přirozenou součást Husova revolučního, burcovatelského poslání...“ („Zápas“, s. 412 [134]).

Upozorňuji přitom skromně, že jsem na onom místě své knihy napsal, že „Hus přetváří supranaturalistické principy v nástroj společenské kritiky, postihující krajní, výstřední a vykořisťovatelské životní formy, neřestí tohoto světa“ a že tímto způsobem „postihuje daleko silněji a ostřeji sociální útlak, než bylo vůbec schopno renesanční společenské myšlení“ (*Husitská ideologie*, s. 165-166). Odvažuji se však stále zastávat názor o nábožensko-asketickém základu Husovy životní filosofie – a to i proto, že „pro svůj supranaturalismus, který sdílí jak s katolictvím, tak i s pozdější měšťanskou reformací, nedokázal pochopitelně měšťanský husitismus překonat ani augustinskou filosofii dějin, která život člověka na zemi chápe pouze jako předstupeň života posmrtného“ (tamtéž, s. 166).

Zde kupodivu Machovcova vášeň v odhalování „náboženského opia“ ztratila na síle, nedaří se mu v daném případě „napadnout náboženství jako činitele celou svou podstatou mystifikačního, proto protirevolučního, reakčního, osudné brýle mámení na očích jemu oddaných lidí“ (jak to žádá ve svém „Zápase“ na s. 416 [139]). V boji proti abstrahování od religiozity, proti jejímu formalizování a za bojovný vědecký ateismus považoval zde Machovec patrně za nutné od religiozity abstrahovat a pouze skromně poznamenal, že v Husově životní filosofii „jistě formou – a do jisté míry snad i obsahem (! – kurz. R.K.) – je poplatnost středověku“ („Zápas“, s. 412 [134]).

Přitom je vskutku překvapující, že Machovec zde nedokázal postihnout „opium evangelické stejně účinné jako katolické“ a svým výkladem Husovy etiky a reformační etiky vůbec (srv. tamtéž [133]) „nahrál vyslovené ‚moderním křesťanům‘, tj. evangelíkům, což jinak považuje za smrtelný hřích“ (srv. tamtéž, s. 411 [134]). Potěšující je ovšem to, že Machovec – jak sám tamtéž výslovně poznamenává – nemínil svým současným výkladem o Husově „v podstatě nenáboženské“ životní filosofii dělat nějakou apologetiku své knize o Husovi, kde – jak známo – vyložil Husa jako renesanční osobnost.

14 Srv. „Zápas“, s. 413 [136]. Kurz. M.M.

mezi *prakticko-politickým* vrcholem Tábora, a tím celého husitství (obdobím selsko-plebejského vedení Tábora), a jeho vrcholem *teoretickým* (panteismem)¹⁵

Způsob, kterým nedoceňuji působení „náboženského opia“ v dějinách, je skutečně nabit vnitřními protiklady.

Souhlasím s Machovcem v tom, že u různých hnutí ve středověku nabývá religiozita poněkud jiného významu.¹⁶ Netušil jsem však doposud, že jedi- ně tehdy, když člověk najde jednoznačné porozumění *i pro způsob*, kterým v každém jednotlivém případě interpretuje religiozitu Machovec, neupadne do osidel pseudomaterialismu.

Abych napravil, co se napravit dá, chtěl bych vyjádřit souhlas s většinou hlavních vývodů Machovcových, které jsem právě citoval.

I když jsem se doposud ještě nedopracoval k názoru, že veškerá dosavadní marxistická medievalistika – Engelsovou *Německou selskou válkou* počínaje – je v otázce pojmání náboženství poznamenána pseudomaterialismem, souhlasím plně s Machovcem především v tom, že problém náboženství nelze redukovat na otázku náboženské formy a nenáboženského obsahu. Souhlasím již proto, že jsem si tento problém ve své knize sám vytkl a v 5. oddíle 3. kapitoly své knihy, nazvané „Filosofický význam předhusitského lidového kacířství“, jsem se jím dosti podrobně zabýval.¹⁷ Vítám proto, že se Ma-

15 Srv. tamtéž, s. 416 [140]. Kurz. M.M.

16 Doufám, že Machovec, když psal svůj „Zápas“, vyjádřil v této věci zase souhlas se mnou, protože jsem se ve své knize na mnoha místech (zvláště v 5. oddílu 3. kapitoly) tuto skutečnost pokusil podrobně objasnit a prokázat. Machovec se o těchto mých vývodech nezmiňuje, předpokládám však, že mu nejsou zcela neznámé. Ve stati „Náboženství za feudalismu“, která vyšla ve sborníku *Náboženství v životě jednotlivce a společnosti* v r. 1961 (vyšlo v nakl. Orbis ve zprac. I. Budíla; pozn. red.), jsem se pak pokusil vyvodit některé obecné závěry o zákonitostech v proměnách religiozity za feudalismu. Tuto mou stať Machovec určitě rovněž zná.

17 Srv. *Husitská ideologie*, s. 242-246, 254-257; pro konkrétní ozřejmění základní pozice v pojetí této otázky dovoluji si uvést několik citátů: „...spokojit se nejvšeobecnějším zjištěním o pokrokovosti obsahu a reakčnosti formy – znamenalo by rezignovat před konkrétním rozbohem vlastní filosofické problematiky dané otázky, tj. otázky, jaké proměny nastávají při tomto zvláštním sepětí pokrokového obsahu a reakční formy, proč a jak k nim dochází, jaké obecné závěry je možno z tohoto spojení vyvodit pro bližší objasnění vztahu mezi základnou a nadstavbou feudální formace, pro posouzení cest, jimiž byla překonána feudální ideologie.“ (Tamtéž, s. 242.) „Lidové kacířství totiž nejradikálněji přetváří daný světový názor, a to nejen tím, že v jeho základních formách vyjadřuje nejradikálnější společenské potřeby utiskovaných tříd; právě proto, že do těchto forem promítá nejpokrokovější a nejradikálnější společenské představy, musí nutně pozměňovat a přetvářet i tyto formy, musí vytvářet nebo alespoň naznačovat i nový filosofický obsah. Právě dialektické chápání vztahu obsahu a formy nám musí vnucovat otázku po filosofických důsledcích tohoto neobvyčejného spojení zdánlivě antagonis- tických prvků.“ (Tamtéž, s. 244.) „... náboženská kategorie stykem s novým společenským obsahem, zákonitě obrazy objektivní potřeby nastupujících společenských sil, mění nutně svůj smysl, zvrací se v kvalitativně nové hodnoty. Žádná myšlenková forma nemůže být neutrální k obsahu, jemuž dodává tvářnost; v tom spočívá dialektika každé myšlenkové struktury.“ (Tamtéž, s. 255.)

chovec ve svém „Zápase“ ke mně připojil svým poukazem na nedostatečnost dosavadního chápání vztahu obsahu a formy v náboženských projevech středověku, i když zatím ve své vlastní práci z okruhu tohoto pojetí nijak nevykročil.¹⁸

Zorný úhel je zde přirozeně poněkud jiný než zorný úhel Machovcova „opiového“ přístupu. Machovec totiž svým požadavkem, aby se vedle náboženské formy zkoumal ještě „opiový“ náboženský obsah, popletl celou věc. Jestliže totiž marxistická religionistika užívala doposud pojmů „reakční náboženská forma“ a „pokrokový nenáboženský obsah“, pak termín „reakční forma“ nemohl znamenat bezobsažnou „prázdnotu náruče“, nýbrž základní myšlenkový rámec obsahující rovněž i ony obsahové „opiové“ prvky.

Tento přístup je ovšem nepostačující. Jediná možná cesta, jak zjišťovat přítomnost či nepřítomnost, ústup či narůstání, sílu či slabost onoho náboženského „opia“ v myšlenkových projevech středověku – je analýza *konkrétního strukturálního spojení* náboženských a nenáboženských prvků v těch kterých projevech, odhalení myšlenkového jádra, které je kvintesencí tohoto strukturálního spojení. Jedině tak je možno postihnout myšlenkový pohyb od náboženství k nenáboženství a od nenáboženství k náboženství, který se děje v náboženských formách. Jinak pojmy „obsah“ a „forma“ nemají vůbec smysl.

18 Ve svých *Utopiích* si Machovec ještě tuto otázku jako obecný problém nepostavil. Narazil na ni pouze, když chtěl zdůraznit svou „progresivní dávku religiozity“ u tábořského radikalismu (*Utopie*, s. 182).

V celkových závěrech, které mají koneckonců rozhodující význam pro posouzení teoretického profilu práce, zůstává však Machovec ještě poplaten starému dualismu obsahu a formy. „Právě zevrubný rozbor lidového sektářství ukazuje, že často tam, kde forma myšlení byla ještě po výtce náboženská, obsah myšlení byl již zcela jiný“ (tamtéž, s. 500). „Ve srovnání s jinými plody lidové tvořivosti má sektářství se svým mysticko-chilistickým a utopicko-blouznevickým způsobem myšlení vnějškově formu nejvíce poplatnou náboženství, ale jeho obsah je nejvíce radikální, nejméně se smiřující s daným stavem, je nejodpovědnějším a nejnenáviděnějším útočníkem proti starému světu a náboženství“ (tamtéž, s. 503, kurz. M.M.), který zkritizoval ve svém „Zápasu“. Přesto, že v těchto Machovcových závěrech je již poměrně dobře zachycen pohyb od transcendentna ke skutečnosti, který probíhá v náboženských kategoriích, je přece jen chápán pouze jako proces *heretizace* náboženství (tamtéž, s. 498-500), nikoli jako pohyb od náboženství k nenáboženství, od náboženství k ateismu a naopak.

A zcela školským způsobem dokumentoval Machovec svou neschopnost dialekticky a marxisticky chápat vztah obsahu a formy ve svém projevu nejposlednějším, ve svém druhém diskusním článku, ve kterém se snažil ozřejmit soudruhu Svitákovi, co je marxismus: „Onen ‚moment relativity‘, který – jak známo – je součástí marxistické dialektiky, neznamená, že by společenská role náboženství nebyla jednoznačná... Svitákem uváděný příklad Marxova kladného hodnocení některých postav a myšlenek řecké mytologie, revolučních prvků v raném křesťanství či v reformaci se vždy bez výjimky vztahuje ke *světským prvkům, pronikajícím v antagonistickém zápasu podstatou náboženství, tj. opiovou pacifikací těchto tendencí.*“ (Srv. *Filosofický časopis*, 1962, č. 5, s. 816-817 – v našem výboru s. 182. Kurz. R.K.)

Že podstatou dialektického chápání antagonismu je schopnost pochopit antagonismus právě i jako vzájemný přechod protikladů, kterým se *proměňuje podstata věci*, to Machovec doposud zřejmě nezaznamenal (že totiž tyto „světské prvky“ na jistém stupni svého pronikání do „náboženské formy“ mohou měnit i podstatu ideologického projevu, utvářeného z náboženských a nenáboženských skladebných prvků).

Není ovšem divu; bojovný zápal, s kterým Machovec napsal svůj „Zápas“ a ve svém „druhém zápase“ hájí svůj „zápas první“, vedl patrně k tomu, že i boj protikladů chápe poněkud více zápasnický a méně dialektický; ve své bojovnosti rovněž zřejmě nepostřehl, že ono chápání antagonismu, kterým se v dobré vůli snažil poučit soudruha Svitáka o tom, jak má vypadat pravý

O způsobu, jímž „abstrahuji od religiozity“ v případě Husa a Viklefa, a o tom, že s Machovcovým základním hodnocením myšlenkového profilu Husa a Viklefa živě souhlasím, byla již řeč.

Souhlasím rovněž s tím, že je trestuhodné, jestliže někdo při hodnocení valdenských nedokáže odlišit reálný a iluzivní způsob protestu, to, že u nich dochází k pacifikaci revolučních snah. Napsal jsem totiž ve své knize mimo jiné toto: „...valdenství zdaleka nepřestává být sektářským učením. Nepřestává být sektářským učením proto, že myšlenku odstranění feudalismu vyjadřuje prakticky v neuskutečnitelné podobě; a to ne snad v tom smyslu, že by navrhovalo nesprávné a iluzorní metody k jejímu uskutečnění, nýbrž proto, že vůbec žádné takové metody nenavrhuje, že přímo programaticky se omezuje na pouhou *negaci feudalismu*, na jeho principiální zavržení v rovině *myšlení*, v rovině *vnitřního přesvědčení*, zahrnující mezi ‚zlo‘ i násilí vůči ‚nespravedlivým‘. Valdenství absolutizuje princip ‚spravedlnosti‘ a ‚nespravedlnosti‘, princip ‚dobra‘ a ‚zla‘ do té krajní podoby, v níž ‚spravedlnost‘ a ‚dobro‘ – jakkoli jsou to pojmy vysloveně třídního, selsko-plebejského obsahu – přestávají být reálně dosažitelnými a uskutečnitelnými. Všeobecně platný princip vysloveně revolučního obsahu není vodítkem praktické činnosti a stává se ve své ‚absolutní čistě, neposkvřené‘ podobě neskutečným snem. Valdenství proto končí v pasivní rezistenci, v odvratu od skutečného života, v umrtvení jakékoli společenské aktivity.“¹⁹

(Pokrač. pozn. č. 18) marxismus, je patrně posledním pozdním „českým“ výhonkem „antidialektického chápání dialektiky“, které bylo příznačné pro filosofii v období „kultu osobnosti“.

19 Srv. *Husitská ideologie*, s. 260.

Protože Machovec nemůže úplně pominout, že jsem toto napsal, uchyluje se k další „metodické operaci“. Píše ve svém „Zápase“, že i já „si samozřejmě uvědomuji aspoň některé nedostatky (valdenských); ty jsou mu (tj. mně – pozn. R.K.) však pouhou ‚deformací‘, odsunuje je do zvláštní dodatečné kapitoly o sektářské deformaci předhusitského lidového kacířství. Tím si umožňuje líčit ‚klady‘ izolovaně jako cenné přínosy, nedostatky podobně izolovaně (a tím jako něco vlastně méně důležitého). Tento postup je scestný, eklektický, nedialektický: *sektářství nebylo pouhou ‚deformací‘ valdenství (a jiných hnutí), nýbrž jedním ze základních a organických charakteristických rysů samé podstaty většiny předhusitských lidových hnutí*, tj. stálo při samé kolébce zrodu, určovalo pak ráz a směr jejich myšlení po staletí“ („Zápas“, s. 416 [139]; kurz. M.M.).

Každý, kdo umí číst a četl mou knihu, seznal, že se nezabývám sektářskými rysy předhusitského lidového kacířství ve „zvláštní dodatečné kapitole“, „abych mohl líčit klady izolovaně jako cenné přínosy a nedostatky rovněž izolovaně jako něco méně důležitého“; nemohl jsem to učinit z toho prostého důvodu, že lidovému kacířství předhusitskému věnuji *jednu jedinou kapitolu*, ve které se zabývám negativními či sektářskými rysy lidového kacířství ve *všech oddílech*, na které je tato kapitola rozčleněna, ve které však věnuji právě sektářské deformaci izolované kacířství speciální závěrečný oddíl, do něhož výklad obsažený v této kapitole vyúsťuje, a který poskytuje základnu pro výklad kapitoly následující. A právě v tomto závěrečném oddíle jsem dospěl k závěru, že sektářství „bylo jedním ze základních a organických charakteristických rysů samé podstaty většiny předhusitských lidových hnutí, tj. stálo při samé kolébce zrodu, určovalo pak ráz a směr jejich myšlení po staletí“, abych mluvil slovy Machovcovými.

Čtenář mně musí odpustit, že musím opět citovat některé další pasáže ze své knihy. Na její 259. straně říkám, že: „... nelze ulpět pouze na sektářské formě kacířských názorů, nýbrž že

Na rozdíl od Machovce chápu ovšem sektářský defetismus valdenských především jako sociální defetismus, vyjadřovaný náboženskými kategoriemi, a nikoliv jako „nábožensko-moralistní pacifikaci rozvíjejícího se protifeudálního odporu“, jak ho chápe Machovec.²⁰ V této věci se držím spíše Nejedlého než Machovce, který se sice stále k Nejedlému mnohohlavně hlásí, v dané otázce – kterou přitom sám považuje za dosti závažnou – na Nejedlého kupodivu zapomněl.²¹

je třeba ukázat, jak racionální jádro, pokrokové a přímo revoluční myšlenky lidového kacířství nabyly nutně *sektářské deformace* vlivem společensko-historické situace, v níž vznikaly, ukázat, do jaké míry sektářská deformace těchto myšlenek byla nutnou formou, umožňující jejich vznik, existenci a působení v této společensky historické situaci, do jaké míry je však na druhé straně znehodnocovala a zbavovala reálnosti.“ Pak následuje analýza *specifických* sektářských rysů hlavních proudů předhusitského lidového kacířství a v závěrech na s. 266 je řečeno: „Plebejský radikalismus v tomto období postihuje proto sice na jedné straně všechny základní rozpory feudálního systému, vyjadřuje základní myšlenky protifeudální *plebejské* ideologie, na druhé straně však živelně a mimoděk obráží svou vlastní bezvýchodnost, vyjadřuje praktickou neuskutečnitelnost těchto myšlenek. Frakční výstřednost a iluzionismus jednotlivých kacířských proudů Je objektivním důsledkem společenské izolovanosti plebejské opozice a její vnitřní roztržtosti. Tak vzniká sektářská deformace lidového kacířství, tak se utváří jeho sektářský charakter. Sektářství je tak *bezděčným, zvráceným, subjektivním odrazem udržující se relativní stability feudálních poměrů v dlouhém období narůstání krize feudalismu*, bezděčným odrazem třídní a sociální roztržtosti, slabosti opozičních protifeudálních sil, výrazem neschopnosti prakticky prosadit vlastní potřeby, záměry, ideje... Zvláštní sektářská deformace radikalismu lidového kacířství tak nepřímo obráží a ideologicky potvrzuje daný společenský stav; na jedné straně je plebejský radikalismus nutným produktem doby, na druhé straně se však nemůže stát reálným společenským programem. Zájmy a potřeby plebejských mas v jejich *adekvátním třídním obsahu* nebylo možno vyjádřit jinak než v absurdní, výstřední sektářské utopii, neboť forma výstřední sektářské absurdní utopie byla jedinou *reálnou formou* převratných radikálních myšlenek v dané společenské situaci. Plebejský radikalismus se rodí a objevuje v sektářské podobě nutně, protože jediné tato sektářská podoba, tato utopická výstřední podoba dodává mu určitou ‚realnost‘, ‚akceptovatelnost‘, právo na život i přitažlivost v době a situaci, kdy reálný revoluční program byl nejen neuskutečnitelný, ale kdy vůbec nemohl vzniknout v hlavách lidí, kteří si ještě nedovedli představit možnost rozkladu feudální moci...“

Z těchto citátů je snad rovněž patrné, jak chápu „sektářskou deformaci“. (Způsob, kterým Machovec kritizuje termín „sektářská deformace“, je jen dalším projevem toho, že si ještě neosvojil dialektické chápání vztahu obsahu a formy.) – „Pracovní technika“ Machovcova spočívá v daném případě v tom, že tyto mé závěry fakticky přejímá a parafrázuje (Machovec si ve své vlastní práci problém sektářství jako obecný ústřední problém vůbec nepostavil a nepokusil se v ní rovněž vůbec o analýzu *specifických sektářských charakteristických znaků* jednotlivých kacířských proudů a jejich vzájemného vztahu), avšak zároveň vytváří dojem, že *proti* mému „sestnému, eklektickému, nedialektickému postupu“ tuto charakteristiku sektářství zastává a formuluje.

Ostatně jedině při zcela určité „metodické výstavbě“ polemiky je možno zmlčet to, že problém sektářství a jeho překonávání v lidové revoluční ideologii je přímo *ústředním problémem* největší části mé knihy (tj. její 3. a 4. kapitoly).

20 Srv. „Zápas“, s. 414, 416 [137, 140].

21 Nejedlý ve své práci *Mistr Jan Hus a jeho význam sociální* z roku 1925 (Praha, Vortel a Rejman) o valdenských a sektách napsal toto: „Proto již od 12. století, kdy se ... moc církve blíží k svému vrcholu, můžeme stopovati i počátky odboje proti církvi. První forma tohoto odboje jsou sekty. Lidé, ztratí víru v církve, snaží se zachrániti útekem z jejich strašlivých pout a tvoří

Pokud jde o tábořský radikalismus, souhlasím zase s Machovcem plně v tom, že nelze provádět „umělou konstrukci časové i logické harmonie mezi *prakticko-politickým* vrcholem Tábora a tím celého husitství ... a jeho vrcholem *teoretickým* (panteismem)“.²² Disharmonii mezi prakticko-politickým

(Pokrač. pozn. č. 21) kroužky, v nichž doufají dojíti bezpečněji spásy než v církvi samé. Tak tomu jest například u valdenských a jiných chudých bratří 13. století. Jak silně však přítom proniká již vědomí, že kořen zla jest v tehdejší hospodářském stavu světa, nadměrném bohatství církve, patrně nejlépe z toho, že tyto sekty na prvé místo jako svůj ideál staví chudobu. Člověk musí být chudý, aby byl dobrý. Nikoli tedy nějaká myšlenka náboženská (vlastního života neb myšlení náboženského, jaké nalézáme v sektách prvých křesťanů, zde v těchto sektách také není), nýbrž sociální jest základem těchto sekt, neboť chudoba není přece hodnota náboženská ani mravní, nýbrž jen a jen zjev sociální, a přece nyní byla vyzdvížena na první místo. Ale ovšem ani sociálně není to myšlenka dobrá, nýbrž vlastně jen negativní. Tyto sekty se také ani nepokoušejí povaliti moc církve a změnit hospodářský stav světa. To se jim, vědomým své slabosti u srovnání s mocí církve, zdá být prostě nemožné. Chtějí proto jen zachrániti sebe tím, že z tohoto světa utíkají. Svět, jak tehdy byl, je jim dílo ďáblovo, před nímž možno se zachrániti jen útekem, a cesta k tomu jest právě vědomá, opravdová chudoba. Jsou proto tyto sekty odpůrci církevního zřízení i duchovenstva, snaží se s nimi se nestýkati a vyhýbají se jim, pokud lze, ale nebojují přímo s nimi. Jest to dokonalý sociální defetismus“ (srv. s. 12-13 – toto hodnocení sekt převzal pak Nejedlý s nepatrnými stylistickými změnami i do své práce *Hus a naše doba*, Praha, Svoboda 19462, s. 15-16). Dále pak Nejedlý výstižně ukazuje, jak vytvoření žebračův řádů (františkánského a dominikánského) se zdánlivě obdobným ideálem chudoby mělo paralyzovat toto sociální kacífství sekt.

Nejedlý zde sice krajní maximalistickou formou, ale v podstatě naprosto oprávněně vyzdvihuje *sociální, nenáboženský charakter* sektářského defetismu valdenských. – Machovec sice dokázal věnovat svého Husa Nejedlému, nedokáže se však zřejmě s Nejedlým poctivě myšlenkově vyrovnat. (O Machovcově „navazování“ na Nejedlého bude ještě promluveno dále.)

Dotykáme-li se zde otázky „chudoby“ u valdenských, budí mi dovoleno poukázat v této souvislosti ještě na jednu z řady Machovcových „metodických operací“. Machovec na s. 414-415 [137] svého „Zápasu“ píše, že podle mých představ valdenství „směřuje již prý k selško-plebejské ideologii, a to jednak rozšířením kritiky i na světské feudály (co je na tom typicky plebejského, je věru záhadné), jednak prý ‚glorifikací chudoby‘. Kalívoda sice správně odlišuje katolický a valdenský způsob glorifikace chudoby, ale lze jen žasnout, že mu vytyčení ideálu chudoby (po zásadních Engelsových výkladech o právě měšťanské touze po ‚levné církvi‘) stačí jako něco typicky ‚selško-plebejského‘.“

Kdo si ovšem přečte můj výklad o této otázce, sezná, že za příznak selško-plebejské ideologické postoje u valdenských nepovažují *samotnou glorifikaci chudoby*, nýbrž to, že „chudoba byla uvedena do vztahu s prací, byla pochopena jako určitý atribut společenského údělu a společenského poslání pracujících mas“, to, že „křesťanská dokonalost byla uvedena v souvztah s *manuální prací vyrábějícího příslušníka pracující složky společnosti*“, to, že valdenství „povyšilo materiální a sociální existenci produkujících a vykořisťovaných společenských tříd na jedinou možnou formu křesťanského života...“, sankcionování chudoby znamenalo od této chvíle sankcionování chudoby produkující části společnosti, u níž právě produktivní práce byla organicky spjata s tvrdým odříkavým životem a chudobou“ (*Husitská ideologie*, s. 205).

Tento způsob „výkladu“ a „kritiky“ interpretovaného textu je ovšem základní metodou Machovcovy „kritické práce“. – To, že kritika světských feudálů je organickou součástí selško-plebejské ideologie, jsem ovšem „otrocky“ převzal z Engelsovy *Německé selské války*; přiznávám se, že jsem netušil, že věc bude Machovcovi „věru záhadná“.

22 Srv. „Zápas“, s. 416 [140]. Kurz. M.M.

a teoretickým vrcholem selsko-plebejského Tábora jsem – pokud se nemýlím – ve své knize poprvé vytkl a dosti podrobně jsem se jí zabýval.²³

Doporučuji pouze autorovi „Zápasu“, aby příště ve svém vlastním zájmu popřel své vlastní tvrzení teprve v dalším odstavci či na další stránce, a nikoli hned v následující větě – má-li „opium“ aspoň trochu zapůsobit. Na tomto místě jeho „Zápasu“ však hned za větou, z níž vyplývá, že provádím „onu umělou konstrukci ... atd.“, stojí psáno: „Kalivoda ovšem *neskrývá* (!), že panteistické tendence vystoupily nápadně do popředí až po pádu selsko-plebejského Tábora (kurz. R.K.), a celkem správně ukazuje, že jistě existovaly a hrály určitou roli i dříve ... atd.“²⁴

A jestliže toto „krátké spojení“ není nejlepším uplatněním metody, kterou je „Zápas“ vybudován, je třeba zase vidět, že v téže větě připojuje jeho autor další nepravdu, která vůbec není na první pohled průhledná; tvrdí totiž, že panteistické tendence existovaly podle mého názoru již dříve a že po pádu selsko-plebejského Tábora vystoupily teprve nápadně do popředí (alespoň tak je přece možno onu „umělou konstrukci...“ trochu podepřít a zní to zcela věrohodně).

Potíž vznikne autorovi „Zápasu“ teprve tehdy, když si mou knihu čtenář přečte. Neboť přečte-li si ji, zjistí s překvapením, že sice nacházím v období před pádem selsko-plebejského Tábora jak radikální pikartství, tak naturismus (vystupují rovněž výrazně do popředí až po pádu selsko-plebejského Tábora), že zde nacházím i likvidaci dogmatu o trojjediném bohu a vidím v ní *otevření cesty* k panteismu závěrečné etapy (*Husitská ideologie*, s. 356), že však o panteismu tvrdím toto: „*Jediným novým, zároveň však převratným rysem v závěrečném období lidového Tábora je panteismus.*“²⁵

Je vidět, že metoda, které Machovec užil k výstavbě svého „Zápasu“, skýtá skutečně možnosti nepřeborné.

II. „Hegeliánství“, třídní interesy a ideologie

Vcelku, jak je patrné, souhlasím živě s většinou vývodů, které autor „Zápasu“ petrifikoval ve 3. čísle *Filosofického časopisu* na úseku „pseudomaterialismus a náboženství“ (k některým „drobnostem“, v nichž nesouhlasím, jako je „levá úchylka“ a ona „progresivní dávka religiozity“, se ještě vrátím).

Souhlasím však plně i se zásadním odporem autora „Zápasu“ k „hegeliánským tendencím“ – i když, jak jsem se dověděl, se právě v mé knize projevují

23 Srv. *Husitská ideologie*, s. 358-363 hlavního textu, dále v poznámkovém aparátu knihy poznámku 107 na s. 428-429 a poznámku 195 na s. 449-452.

24 Srv. „Zápas“, s. 416 [140]. Kurz. R.K.

25 *Husitská ideologie*, s. 360.

v míře nemalé, a to jednak „zanedbáváním bezprostředních třídních interesů“, jednak „zfilosofičtíváním nefilosofického“.

Autor „Zápasu“ – zřejmě ve snaze zvýraznit humorný charakter své úvahy – vystoupil s tvrzením, že „ekonomika je (mi – R.K.) podkladem filosofie začasť jen sumárně, od etapy k etapě, bezprostředních konkrétně historických třídních interesů si – aspoň v uvedené kapitole o vztahu buržoazní ekonomiky a filosofie – téměř nevšímá. (V tomto ohledu je Kalivodova práce – respektive její první dvě kapitoly – doposud asi nejdokonalejším praktickým příspěvkem k té metodě, kterou před časem vyzvedával Karel Kosík svým odporem proti ‚odhalování skrytých třídních zájmů‘.)“ „Jednotlivé zájmy, dílčí třídní cíle a iluze, které se v konkrétním dějinném průběhu samozřejmě všelijak ‚pletly‘ filosofickému duchu do cesty, Kalivoda celkem pomíjí, abstrahuje od nich. Filosofie se propracovává vždy výše a výše, jde jakoby fascinována k nejbližší zásadní vyšší etapě svého projevu.“²⁶

Riskuji sice nebezpečí, že se má replika stane únavnou a jednotvárnou, nemohu však přesto zamlčet, že Machovec s podivuhodnou důsledností i v otázce „interesů“ tvrdí, že já tvrdím přesně pravý opak toho, co tvrdím.

Přestože podle Machovce v kapitole o vztahu buržoazní ekonomiky a filosofie si bezprostředních konkrétně historických třídních interesů téměř nevšímám, dovoluji si upozornit, že *právě do této kapitoly* je koncentrován výklad o dialektice bezprostředních třídních interesů a jejich objektivního historického vyústění ve vývoji feudální společnosti. Je mi trapné šířit se zde o věci více a vážně Machovce vyvracet – věc je zde totiž tak očividná jako v otázce „realistických a materialistických tendencí v reformaci“.

Čtenáře, který doposud mou knihu neměl v ruce, upozorňuji alespoň na obecné závěry o dialektice feudální formace, do nichž vyúsťuje první oddíl této kapitoly,²⁷ dále na výklad o specifických a konkrétních třídních zájmech, které se slévaly a střetaly v rané buržoazních (a buržoazních) revolucích, jejichž výslednicí byl dějinný proces přechodu od feudalismu ke kapitalismu, a které vytvářely sociální základnu pro formování buržoazní ideologie.²⁸

Omlouvám se čtenáři, že si přece jen neodpustím jeden citát. Nikoliv však ze své knihy, nýbrž z článku, v kterém jsem se v roce 1956 pokusil vyjasnit si a formulovat v obecnosti úlohu „třídního interesu“ v dějinném procesu a v materialistické teorii dějin: „... zákonitá existence a vývoj základny je projevem vzájemného působení jednotlivých složek dané třídní struktury, je výslednicí střetání třídních zájmů jednotlivých tříd, je produktem jejich objektivně historického vyústění. Ze ... služebného postavení vůči základně

26 Srv. „Zápas“, s. 401 [119].

27 *Husitská ideologie*, s. 53-56.

28 *Tamtéž*, s. 69-79.

se nemůže vymknout žádná společenská ideologie třídní společnosti... Je nutno přitom pochopitelně odlišit subjektivní stránku tohoto objektivního působení společenské ideologie, být si vědom toho, že společenská ideologie působí jako objektivní historický faktor jedině tím, že vyjadřuje zájmy a potřeby jednotlivých tříd, které jsou jejím nositelem, že těmto třídám *ve vlastním slova smyslu* slouží. Ztotožnit však tento bezprostřední služební vztah k třídě s objektivním celospolečenským působením této ideologie ve vývoji struktury antagonistické formace by bylo stejně nesmyslné jako nevidět třídní, subjektivní obsah této ideologie, který jedině stykem s celou totalitou společenských vztahů v dané vývojové etapě nabývá určitou celospolečenskou funkci.²⁹

Toto obecné hledisko, které jsem tu zformuloval právě i v souvislosti s prací na *Husitské ideologii*, jsem se pokusil uplatnit, rozpracovat a prověřit ve výkladu vývojové dialektiky feudální formace ve své knize.

Jestliže Machovec tvrdí, že „ekonomika je mi podkladem filosofie začasťe jen sumárně, od etapy k etapě, bez přihlížení ke konkrétním historickým třídním interesům“, že „opomím ty pohnutky filosofických změn, které nejsou dány ‚etapovým interesem‘, ale různými dílčími třídními interesy“, že „filosofové se mi mění ve schémata rozumářského tíhnutí k řešení jednoho jediného etapového úkolu“,³⁰ rozmnožuje jen řadu svých výmyslů: neboť v mé knize najde čtenář naopak naprosto jednoznačně vyjádřené stanovisko, že totiž „vztah mezi novou ekonomikou a zárodky nové ideologie je nepřímý a zprostředkovaný. Teprve konflikt nové ekonomiky se starými společenskými vztahy vyvolává její potřebu, z ideové atmosféry, tímto konfliktem vyvolané, vznikají abstraktní humanitní ideály; specifický charakter církevní feudální ideologie je odrazovým můstkem pro zrod antifeudálního racionalismu a vymezuje dráhu jeho prvních kroků“,³¹ že „vliv ekonomiky na myšlenkovou krizi, v níž klesalo do propadlišť dějin feudální myšlení a přicházelo na svět myšlení buržoazní, byl většinou nepřímý, komplikovaný a často protichůdný. Ačkoli sociálně-ekonomické změny a konflikty krize feudalismu byly vlastním zdrojem a východiskem myšlenkové krize, konkrétní podobu ideového útoku předurčilo feudální myšlení samo.“³²

Machovec totiž nechápe, že společenské vztahy určité epochy jsou výslednicí a průsečíkem třídních zájmů a postojů jednotlivých společenských sku-

29 Srv. *Filosofický časopis*, 1956, č. 2, s. 251-252. Jestliže Machovec projevil tak dojemnou péči o mou metodologickou spřízněnost se soudruhům Kosíkem v chápání třídního interusu, chtěl bych upozornit, že mé chápání třídního interusu je skutečně obdobné chápání Kosíkova v jeho velké monografii o české radikální demokracii.

30 „Zápas“, s. 407, 408 [128].

31 *Husitská ideologie*, s. 85.

32 Tamtéž, s. 95.

pin a tříd pohybujících se na půdě určité ekonomiky a tuto ekonomiku vytvářejících, výslednicí jejich střetání i splývání – nikoli lineárním mechanickým ztělesněním nějaké „odlidštěné“, „desubjektivizované“ ekonomiky.

To však není to hlavní. Machovec zároveň nechápe, že ani třídní interes či komplex třídních interesů nelze adekvátně ideologicky vyjádřit jeho bezprostředním lineárním přepisem, nýbrž pouze specifickými prostředky ideologickými, myšlenkovým pohybem, který se děje v jiné rovině, než je rovina ekonomiky i bezprostřední politiky. Kult „abstraktního člověka“ a „abstraktního rozumu“, který se Machovcovi jeví právě jako přímý výraz „etapového cíle ekonomiky“, je zcela naopak *specifickým základním ideologickým výrazem konkrétních historických třídních zájmů měšťanské opozice* a v radikální podobě i *selsko-plebejské opozice*;³³ jedině *prostřednictvím této své třídně ideologické funkce* přináší i *nové trvalégnoseologické hodnoty v celospolečenském smyslu*, tj. stává se jistou etapou ve vývoji lidského poznání. Prostě abstraktní rozum protifeudální opozice je *rozum povytce ideologický*.

Machovec to bohužel doposud nepochopil. V této pasáži jeho „Zápasu“ nacházíme například úvahu, že moje práce trpí „občasným nadcenením světonázorových agnoseologických momentů geneze té které soustavy na úkor jejich kořenů sociálních a politicko-ideologických, takže potom se i opravdu velcí myslitelé jeví ‚rozumní‘ tam, kde vlastně vyjadřovali bezprostřední interes určité třídy“.³⁴ „Je však příznačné, že Kalívoda není v této tendenci důsledný, že právě v jádru práce, kde studoval prameny podrobně a široce (líčení selsko-plebejského husitismu), nutilo ho to vykročit z rámce této ‚filosofické metody‘, tam zkoumal – jakkoli ne vždy důsledně – i *ideologické podmínění filosofických idejí*.“³⁵

Tedy „rozum“, filosofie, světový názor je něco jiného než ideologie. Světový názor mágnoseologický poznávací dosah, zatímco ideologie vyjadřuje bezprostřední třídní interes. Filosofické ideje nemají ideologický obsah, nejsou ideologií, jsou pouze ideologicky podmíněny. Jedině tento smysl může

33 Machovec to ještě nepochopil a neumí proto správně určit například třídní charakter Viklefova učení. Protože Viklef vytyčil šlechtě úkol sekularizovat církevní majetek (v tom ostatně Hus Viklefa zcela věrně následoval), považuje Machovec Viklefa za ideologa šlechty. Viklef však právě svými abstraktními principy dodal sekularizaci ideologicky hlubší, šlechtické zájmy přesahující a zájmům měšťanské opozice právě odpovídající smysl – umožňující obrátit abstraktní princip i proti šlechtě, pokud ve své sekularizační činnosti přestane „sloužit viklefským ideám“ a začne sloužit pouze sobě samé.

To je *konkrétní třídně ideologický smysl* viklefských abstraktních principů. Že se ostatně tento smysl naplnil i konkrétně historicky, plyne z toho, že světská feudalita vyhlazovala a vyhladila viklefismus v Anglii ohněm i mečem ihned poté, když na své kůži konkrétně poznala jeho protifeudální ostří.

34 „Zápas“, s. 407 [127-128]. Kurz. M.M.

35 Tamtéž, s. 408 [128-129]. Kurz. M.M.

mít Machovcova pozoruhodná úvaha, že „velcí myslitelé se jeví ‚rozumní tam, kde vlastně vyjadřovali bezprostřední interes určité třídy“ (! – kurz. R.K.).

Jak je patrné, Machovec je zřejmě poslední filosof v Československu, který dosud nepochopil, že *filosofie jako světonázorový koncentrát existují a myšlení jednotlivých sociálních skupin a tříd je ideologií v nejlustnějších slova smyslu*. Nešťastnou shodou okolností právě na místě, kde chtěl odhalit pravé ledví „hegeliánských tendencí“, podařilo se mu samému vytvořit novou osobitou variantu osvícensko-hegeliánského pojetí filosofie jako „čistého rozumu“, který – mluveno slovy Machovcovými – nemůže mít jiné starosti než nalézt své nejbližší vyšší „já“. Neboť ideologie vyjadřující bezprostřední interesy určité třídy není „rozumná“.

Právě tam, kde autor „Zápasu“ – nepochybně se subjektivně nejlepšími úmysly – usiloval o precizování nejčistšího marxismu, vypadl bohužel a mimoděk sám z rámce marxismu. I v tom se však právě projevuje dialektika subjektivních zájmů a přání a jejich objektivního vyústění, ta dialektika, kterou Machovec dosud dostatečně nepochopil.

Pokud jde o druhý projev mého „hegeliánství“, o „zfilosofičtění nefilosofického“, které se projevuje v „intelektualizaci myšlenkové látky lidového kacířství“, neuvedl Machovec ani jeden konkrétní důkaz, kterým by prokázal, že jeho „intelektualizační úvahy“ nejsou beletristickým projevem. Nepovažuji proto za nutné zabývat se šíře na tomto místě těmito jeho výtkami. Vrátil jsem se však k této otázce v dalším výkladu.

III. Prameny a lidovost

I ve své třetí „základní výtce“, kterou mně Machovec adresoval a která se týká práce s prameny o lidovém kacířství, dokumentoval kurióznost své diskusní úvahy. Machovec i zde začínal lži; tvrdí totiž, že „Kalivoda otevřeně zdůrazňuje, že kapitola o středověkých předhusitských sektách zpracoval na základě literatury, tj. že se soustavně neobíral studiem pramenů“.³⁶

Toto „otevřené zdůraznění“ přirozeně nikdo, kdo umí číst, v mé knize nenajde. Naopak u všech čtyř kacířských směrů, kterými se v této kapitole zabývám (valdenství, „svobodní“, kataři, chiliasmus), je v příslušných poznámkách vyčten okruh pramenů, z nichž při mém výkladu vycházím, a v oddíle „Prameny a literatura“ je podán bibliografický soupis pramenů, které jsou základnou knihou včetně její kapitoly o předhusitských sektách.

To však není rozhodující. Nejzajímavější je obsah Machovcovy třetí „zásadní výtky“. Machovec totiž tvrdí, že já ve své knize nekriticky vycházím ze „sekundárních“ církevních pramenů, zatímco on, shledav nevěrohodnost

³⁶ Tamtéž, s. 413-414 [136].

těchto pramenů, klade důraz na původní literaturu – primární, jakkoli řídké prameny.³⁷

Pokud jde o mou knihu, každý čtenář, který ji čte „bez brýlí mámení“, shledá, že při výkladu ideologie předhusitského kacířství vycházím jak z primárních pramenů (pokud se zachovaly a jsou k dispozici), tak z pramenů sekundárních. Neshledávám totiž onoho *zásadního kvalitativního rozdílu* mezi dochovanými prameny primárními a prameny sekundárními – právě i vzhledem k tomu, jak prameny primární umožňují prověřit prameny sekundární.

O tom však bude ještě dále řeč.

Věnujme však na chvíli trochu pozornosti tomu, jakým způsobem pracuje s prameny Machovec. Machovec ve svých *Utopiích* se skutečně dosti široce zabývá v úvodu otázkou pramenů, rozvádí tam nám již známý názor o nevěrohodnosti pramenů sekundárních a deklarativně vyhláší zásadu, že rozhodující význam při studiu lidového kacířství mají prameny primární. Zásada je to hezká – je třeba ovšem podívat se trochu na to, jak je Machovcem uplatňována v praxi.

Chiliasmem se Machovec speciálně nezabývá, takže jeho dvoustránkový výklad o chiliasmu³⁸ není nutno a není ani možno v tomto směru kriticky hodnotit.

Jak je tomu však u valdenství? Celý svůj výklad o valdenských buduje Machovec skutečně na skupině „primárních pramenů“ z provensálské oblasti; na základě těchto pramenů přisuzuje Machovec všemu valdenství „scestnou, únikovou, opiovou, nábožensko-moralistní a protestantskou“ tendenci.

Velká část těchto pramenů je však většinou odborných historiků považována za falzifikáty, antedatované pozdní padělky. Machovec sám je to nucen připustit – říká: „Vzhledem ke zmatku způsobenému v 16. století paděláním dat některých nových výtvorů valdenských, uměle řazených do 12. století, byly tyto primární prameny buď přeceňovány ... nebo podceňovány...“, a v poznámce doplňuje: „Věc značně nejasná, předmět četných sporů. *Z hlediska cílů našeho zkoumání jde o otázku podřadnou.*“³⁹

Zajímavá úvaha. Z hlediska cílů Machovcova zkoumání je tedy otázkou podřadnou, jde-li o padělky, nebo ne. Nikde jinde ve své knize se již Machovec otázkou věrohodnosti těchto pramenů nezabývá. Ignoruje kritické rozborů řady historiků specialistů, ignoruje například i kritické studie našeho velkého „valdenského“ specialisty z přelomu století, Jaroslava Golla, a buduje

37 Tamtéž, s. 408-410 [131 n.].

38 *Utopie*, s. 170-171.

39 Tamtéž, s. 20, Kurz. R.K.

na těchto – přinejmenším krajně podezřelých – pramenech svůj „opiový výklad valdenství“ *bez jakýchkoli kritických výhrad*.⁴⁰

I kdyby tyto prameny však byly naprosto nezávadné, neměl by Machovec právo nekriticky přenášet jejich ideovou náplň na veškeré valdenství, pokud by neprovedl další pramenné analýzy. Existuje totiž naprosto věrohodný vzácný primární pramen právě z lombardsko-středoevropského okruhu valdenských, *Rescriptum haeresiarcharum Lombardiae ad Leonistas in Alemania*, z roku 1218, který jasně svědčí o rozkolu mezi francouzskou a lombardsko-středoevropskou větví valdenských v základních ideových otázkách. S tímto základním primárním pramenem o valdenských by se musel Machovec poctivě kriticky vyrovnat, kdyby chtěl získat alespoň určité právo na svou hypotézu, která spočívá v přenášení „opiových zjištění“ z provensálských pramenů na valdenství celé.

Ve svém výkladu o tomto spisu v *Utopiích*⁴¹ však Machovec tyto základní ideové problémy (mezi nimi především problém postoje k manuální práci, který štěpí obě skupiny valdenských na kvalitativně naprosto odlišná seskupení) zřejmě záměrně obešel, a překlenul tak nenápadně propast, která stála v cestě jeho mystifikačnímu a bagatelizujícímu hodnocení celého valdenství.

Právě toto *Rescriptum* je však hlavní oporou pro prověřování pozdějších sekundárních pramenů o lombardsko-německo-české skupině valdenských – stejně jako pro jejich zpětné prověřování mají rozhodující význam původní spisy prvního valdenského teoretika Mikuláše z Drážďan, vzniklé na české půdě v počátcích husitské revoluce.⁴²

Tak to tedy vypadá s Machovcovou kritickou prací s prameny na „úseku valdenském“.

40 I náš současný vynikající znalec valdenských pramenů A. Molnár musel proto ve své recenzi Machovcových *Utopií* znovu taktně upozornit na spornost této skupiny „původních“ pramenů. (Srv. *Křesťanská revue*, 1961, č. 2, s. 48 a zvl. 50.) Molnár zde kromě jiného upozornil na to, že například k jednomu textu počítanému dosud do okruhu těchto „původních“ valdenských pramenů našel předlohu v *Husově kostnickém traktátu ze 4. března 1415 (!)* a toto své zjištění již v r. 1959 zveřejnil (srv. *Listy filologické*, 1959, s. 86-91).

41 *Utopie*, s. 78.

42 Je charakteristické, že Machovec se snaží zamlžit valdenský charakter Mikulášových hlavních názorů poukazováním na notoricky známé viklefské prvky, které se u Mikuláše objevují, srovnáváním „Mikulášovy bojovnosti“ s oněmi provensálskými básníckými, o nichž byla výše řeč, a tvrzením, „i ty spisy Mikulášovy, jejichž hlavní vývoody lze srovnávat s názory valdenských, je třeba vidět jako produkt domácí, typicky české cesty „učené“ opozice, aktivismu a radikalismu předhusitského a husitského hnutí, nikoli pasivní únikové cesty valdenských“ (*Utopie*, s. 115-116).

Přítom je Machovcovi srdečně jedno, že Mikulášův traktát „De iuramento“ (jeden z mála vydaných traktátů Mikulášových, který je si možno přečíst v Sedlákových *Studiih a textech* [Sedlák, J. N., *Studie a texty k životopisu Husovu*. I-III. Olomouc, vlastním nákladem 1914-1919; pozn. red.]) je prvním teoretickým rozpracováním právě *sektářských prvků* valdenských, jejich „sociálního defétismu“, jak říká Nejedlý.

U sekty „svobodného ducha“ si Machovec otázku podstatně zjednodušil. Jediný zlomkový záznam původního traktátu „svobodných“ označil za *netypický pro lidový panteismus*; připustil maximálně to, že „nějaký netypický, výjimečně nadaný sektář dospěl k myšlenkám (v prameni obsaženým – pozn. R.K.) vlastní cestou“. I v tomto případě jde prý však o reprodukci „eckhartovského“ postoje, tedy něčeho, co lidovému kacířství není vlastní.⁴³ Takto se Machovec vyrovnal s otázkou primárních pramenů v případě sekty „svobodného ducha“.

Pokud jde o katary, zjednodušil si Machovec studium a hodnocení primárních pramenů ještě více. Ačkoli do svých Utopií včlenil samostatný exkurs o katarech, a ačkoli se ve svém „Zápase“ považuje zřejmě za specialistu v otázkách katarství – soudím tak i ze zničující a suverénní kritiky, kterou Machovec postihl mou „intelektualizací“ katarských názorů⁴⁴ – je nutno bohužel konstatovat, že Machovec o katarech prakticky vůbec nic neví. Nejenže nezná buržoazní literaturu o katarech (nezná např. základní práci buržoazní historiografie, práci Borstovu), nejenže nezná marxistickou literaturu (např. práci bulharského historika Angelova a studie německého specialisty v problematice lidového kacířství E. Wenera); Machovec – při vši své úctě k primárním pramenům – nezaznamenal dosud objev a vydání základního primárního pramene obsahujícího podrobný výklad katarského učení: jde o *Liber de duobus Principiis*, objevený známým soudobým hereziologem A. Dondainem O. P. a vydaný jím r. 1939 v Římě.⁴⁵

43 *Utopie*, s. 167-168; podle Machovce jsou v tomto prameni „v kostce zachyceny všechny základní myšlenky eckhartovské ontologie, dialektiky i etiky“. K Machovcovu hodnocení této otázky se ještě vrátíme.

44 Machovec zde mimo jiné napsal: „Vyvracet detailně jednotlivá uvedená tvrzení (moje tvrzení – pozn. R.K.) nebude nic obtížného: ale je to téměř nemožné formou pouhé recenzní studie. Kalivoda se totiž – až na několik neprůkazných detailů – vůbec nenamáhal uvádět pro tato svá dalekosáhlá tvrzení přímé doklady. Tak lehce uvede nezasvěcence v omyl. Kdyby však uváděl ty citáty (jakkoli ne vždy věrohodné, ale aspoň něco), z kterých konstruuje své předitivo, bylo by i nezasvěcenci jasno, jak chatrné jsou základy toho předitiva, a bylo by pak snadné ukázat, že jde o volné spekulace“ („Zápas“, s. 406 [126]).

45 Srv. *Un traité néomanichéen du XIIIe siècle; le Liber de duobus Principiis suivi d'un fragment de rituel cathare*, Roma 1939. Jde o obrovský text italského původu přibližně z první poloviny 13. století, zaplnující v tištěném vydání plných 67 stran.

Podobně jako u jiných kacířských směrů je i v případě katarství tento primární pramen pevnou základnou pro prověřování a ověřování pramenů sekundárních.

Ukazuje se přitom naprostá nesmyslnost Machovcova paušálního znehodnocovacího hodnocení pramenů sekundárních a terciárních – a pokud jde speciálně o katary i nesmyslnost jeho tvrzení, že katolíci odpůrci přizpůsobovali ve svých polemikách své *primitivní* katarské protějšky „k obrazu svému“ a povýšili je sami fiktivně do „stavu scholastického“.

Tak např. *Liber de duobus Principiis* umožňuje prověřit základní tvrzení protikatarské *Sumy* Reinera Sacchonihho o katarském učení jako v podstatě správná, umožňuje prověřit především věrohodnost vzácné pasáže o teoretických názorech nejvýznamnějšího známého katarského myslitele Jana z Lugio. Neboť mezi názory Jana z Lugio, jak je vylíčil a excerpoval bývalý katar –

Je skutečně nešťastnou shodou okolností, že Machovec, který katarům ve svých dosavadních pracích dal jasně a zásadně na srozuměnou, že v křesťanském středověku vlastně nemají co pohledávat a že se vůbec nemají plést tam, kam nepatří, který dokumentoval můj „hegeliánsko-intelektualizační přístup“ k věcem právě na katarech, který s takovou důrazností postavil v mezinárodní hereziologické literatuře 20. století otázku primárních pramenů – netušil dosud, že *Liber de duobus Principiis* je téměř již čtvrt století – zásluhou dominikánů – opět na božím světle. V *Utopiích* se suverenitou sobě vlastní napsal, „že ozřejmit příčiny vzniku této soustavy (tj. katarství – pozn. R.K.) výlučně na středověkých pramenech by vůbec ani nebylo možno. Z té doby máme jen úplně nechápané a nenávidné sekundární a terciární prameny.“⁴⁶ Před loňskou diskusí o svém „Zápase“ charakterizoval katary jako prostáčky a neandrtálce, po diskusí pod dojmem diskusního příspěvku souduha Kudrny změnil prostáčky na „snivce“, neandrtálce vypustil a připustil i „učenou formu“ katarství, zejména pro jižní Francii.⁴⁷ Opět se však nestrefil, protože o vlastních teoretických projevech katarství víme zatím především nikoli z jihofrancouzské oblasti, nýbrž z italské oblasti.⁴⁸

Jestliže mne Machovec ve svém „Zápase“ přímo vyzval, abych pro svá dalekosáhlá tvrzení o katarech uvedl přímé doklady, „aby bylo i nezasvěcení jasno, jak chatrné jsou základy toho přediva a že jde o pouhé spekulace“,

později dominikán Reiner Sacconi, a názory autora *Knihy o dvou principech* je bezprostřední přímá souvislost. Proto je možno považovat autora *Knihy o dvou principech* za přímého pokračovatele Jana z Lugio; bylo vysloveno i mínění, podle mého názoru nepravděpodobné, že Jan z Lugio je přímo autorem našeho traktátu.

Machovec, který při svém hodnocení sekundárních a terciárních pramenů vychází ze své „znalosti typické katolické mentality“, se patrně dobře obeznámil i s jezuitskými manýrami novějšího data (vzpomeňme jen, jak jezuité u nás v době protireformace falzifikovali názory Českých bratří) a paušálně je přisuzuje i starým dominikánům. To je ovšem projev subjektivistické svévolé, která při objektivní analýze pramenů je naprosto nepřipustná.

Ve výkladu katarského učení byl mi *Liber* v mé knize základním východiskem pro prověřování a výklad pramenů sekundárních a terciárních. V textu se o něm výslovně nezmiňuji (je ovšem přirozeně uveden v seznamu pramenů a literatury), protože o něm bude podrobněji a v širších souvislostech pojednáno ve zvláštním exkursu v mé práci o Chelčickém.

46 *Utopie*, exkurs o katarech, s. 187. Kurz. R.K.

47 „Zápas“, s. 405-406 [125].

48 Před dvěma lety byl z podnětu Dondainova z protikatarského spisu Duranda z Huesky zrekonstruován a ve výborné kritické edici vydán další původní katarský traktát (jde tedy o primární pramen stejného typu, jako jsou Pregerem vydané teze z původního traktátu „svobodných“, obsažené v polemickém spise proti nim), tentokrát jihofrancouzského původu. Srč. Thouzellier, Ch., *Un Traité cathare inédit du début du XIII^e siècle d'après le Liber contra Manicheos de Durand de Huesca*, Louvain 1961. – Ani tuto edici přirozeně Machovec v obou svých „Zápasech“ nezaznamenal. Tento text nedosahuje ovšem myšlenkové a teoretické závažnosti *Knihy o dvou principech* – spolu s ní je však výborným svědectvím myšlenkového rozpětí, v němž se katarské učení formovalo (k této otázce srv. pozn. č. 57). Neobyčejně pozoruhodné pro nás je však to, že nejhodnotnějším rukopisem, který sloužil jako podklad k edici Christiny Thouzellier, byl rukopis pražské kapitulní knihovny!

musím přirozeně tuto výzvu respektovat. Katarři se dokážou pomstít svým novodobým „přátelům“ ještě několik století poté, kdy je jiní „přátelé lidu“ vyhladili ohněm a mečem.

Onen „snivec a primitiv“, který napsal *Liber de duobus Principiis*, netuší přirozeně, že podle principů Machovcovy hereziologie má být jeho „dualismus naprosto *nefilosofický*, že jeho „dvojbožství“ má „s filosofickým dualismem“ asi tolik společného, kolik má katolická stařenka, modlící se růženec, společného s Tomášem Akvinským“;⁴⁹ v úvodu k jednomu oddílu svého výkladu dává zcela jasně najevo, že velmi dobře ví, co je filosofie, a ukazuje, v čem může spočívat a spočívá katolická argumentace proti katarům právě s ohledem na filosofii: právě v tvrzení, že katarský dualismus je výplodem filosofie, *výplodem lidského myšlení*, zatímco katolický monismus je právě a jediné možné pojetí boha, které má základ v *bibli*.⁵⁰

A protože on sám, podobně jako celé katarství a veškeré lidové kacířství se snaží uvést své názory v soulad se základními pojmy křesťansko-náboženskými, věnuje obrovské úsilí tomu, aby své názory biblicky podložil. Avšak právě toto úsilí dokumentuje skvěle, jak biblický materiál je sice s velkou obratností a erudicí, avšak přesto zcela prokazatelně *uměle přizpůsobován umělé myšlenkové konstrukci* katarství (abych mluvil slovy Machovcovými), která je vnášena do biblického materiálu.⁵¹

Úhelným kamenem jeho filosofie je teze o nestvořených a věčných esencích světa a protisvěta, které jsou oběma bohy pouze formovány – ovšem zase jen tak, jak to nutně plyne z esencionality věcí a z jejich věčné determinace.⁵²

49 „Zápas“, s. 406 [125]. Kurz. M.M.

50 Cituji v originále: „Sed quamvis nostri adversarii penes veritatem nulam habeant rationem, adhuc forsitan rationes superius memoratas despicientes, fortiter clamarent dicentes: hec verba minime sunt credenda, quia *hominum opiniones sunt et phylosophorum argumentationes* (kurz. R.K.), de quibus Apostolus ad Colocenses ait: „videte ne quis vos decipiat per *phylosophiam* (kurz. R.K.) et inanem fallaciam, secundum traditiones hominum, secundum elementa mundi huius et non secundum Christum.“ Et sic dicerent forsitan, quod pro rationibus supradictis duo principia minime sunt credenda, cum per testimonia divinarum scripturarum illa esse minime probata, et specialiter quod alius deus sit creator omnium sive factor omnipotens et eternus sive sempiternus et antiquus sine initio et fine preter dominum deum verum per divinas rationes non potest reperiri... Et sic dicerent forsitan, quod istis rationibus supradictis et aliis consimilibus unum solum deum tantum et dominum atque principem omnipotentem esse firmiter est credendum, qui eternus est sive sempiternus et antiquus, sicut superius declaratum esse videtur.“ (Dondaine, s. 99, 101.)

51 Pro názornost jeden případ uvádíme: na doklad tvrzení, že stvoření z ničeho neexistuje, uvádí autor tento biblický citát: „Ait enim angelus domini ad Iosep in evangelio Mathei: „Iosep, fili David, noli timere accipere Mariam coniugem tuam, quod enim in ea natum est, de spiritu sancto est.“ „Et non dixit ex *nichilo creatum est*“ (! – kurz. R.K.). Do biblického výroku, který má naprosto jiný, v daném případě zcela „nefilosofický“ smysl, vnášá autor zcela uměle a násilně svou filosofickou tezi o tom, že stvoření nemůže vznikat z ničeho. (Dondaine, s. 103.)

52 „Unde si propter eternitatem et sempiternitatem et antiquitatem plene intelligendum est *essentias rerum non habere inicium neque finem* (kurz. R.K.), sicut in bono deo illud habere lo-

Hmota je věčná, stvořit znamená *tvorit z něčeho, tvorit z hmoty, nikoli stvořit z ničeho*.⁵³

Vůle, chtění jsou determinovány podstatou jak u boha, tak u člověka; možnost se redukuje na skutečnost.⁵⁴

Pokud jde o problém univerzálních, obecných pojmů, věnuje jim autor celý oddíl, v němž dokazuje nemožnost překročit v univerzalizaci hranici obou světů, zároveň však dokazuje svou vynikající schopnost filosofické abstrakce, svou schopnost dopracovat se k obecným filosofickým kategoriím, odpovídajícím jeho dualistickému světovému názoru.⁵⁵

A přímo „sylogistický koncert“ předvádí náš „primitiv“ – hlásící se k radikálnímu katarskému dualismu – v závěru svého traktátu, kde vyvrací názory umírněných „katarů – monarchiánů“.⁵⁶

I z tohoto letmého seznámení s obsahem *Knihy o dvou principech* je snad zřejmé, že jde o text, který nemá jen filosofický dosah, nýbrž přímo *převrat-*

cum forsan alicui videretur (patrně narážka na učení katarů-monarchiánů – pozn. R.K.), palam ergo superius ostensum est, peccatum et penas et solieitudines et errorem et ignem et supplicium et vincula et diabolium *non habere inicium neque finem, sive hec sint nomina summi principii mali sive effectuum illius* (! – kurz. R.K.), qui testes sunt unius male cause eterne sive sempiternae vel antique, quia si effectus fuerit eternus sive sempiternus, sequitur necessario et eius causa. Est enim sine dubio principium malum, a quo hec eternitas sive sempiternitas et antiquitas proprie et principaliter derivantur“ (Dondaine, s. 124).

53 „*Quod creare et facere sit ex aliquo tamquam ex preiacenti materia* (! – kurz. R.K.). Unde firmiter est credendum quia dominus noster Ihesus Christus et alii boni angeli veri patris non dicuntur creati nec facti a domino deo vero eo quod in hac creatione sive factura essentie illorum initium penitus accepissent, et etiam quod essentie illorum fuissent omnino ex nichilo constitute, sicut videntur nostri adversarij adfirmare, qui credunt quod creare est apud deum proprie et principaliter ex nichilo aliquid facere“ (Dondaine, s. 103).

54 „... et sic sequitur necessario, quod ipse deus et voluntas eius sint unum et idem. Non potest ergo bonus deus mentiri nec facere cuncta mala si non vult, quia illud quod ipse non vult non potest facere verus deus, cum ipse et eius voluntas slnt unum et idem ... quia quicquid predicatur de deo est ipse deus... Ratio autem est: Homo potest facere quicquid fecit et facit et faciet in futuro; et hoc fuit vel est in potentia; et illud quod non fecit nec facit nec faciet unquam, non potest homo facere, nec fuit nec est in potentia ullo modo, quia illud quod nunquam pervenit ad actum, non possumus dicere recte quod sit in potentia ullo modo.“ (Dondaine, s. 118, 140.)

55 „*Quare sciendum est quod supradicta universalia signa, quamvis dicantur universalia apud gramaticos* (je zřejmé, že autor zná nejen filosofy, nýbrž i logiky – R.K.), tamen apud sapientes divinos minime esse potest, scilicet quod sub aliquo signo universalitatis omnes omnino substantie et actiones penitus universe comprehendantur et etiam accidentia universa. Unde manifestum est quia dicuntur universalia apud sapientes, secundum quod intentiones elloquentium capiunt, non quod sub aliquo signo universalitatis simpliciter et directo penitus omnia bona et mala capiuntur, et precipue cum non participant insimul bona et mala ... nec sub aliqua universitate ullo modo esse possint, cum se destruent invicem et impugnent, nec ab *una causa simpliciter esse possint*“ (Dondaine, s. 110, kurz. R.K.).

56 Dondaine, s. 133-138.

ný filosofický obsah, že je v něm vytvořena *spekulativně filosofická podoba katarského dualismu*, „oděná do biblického šatu“.⁵⁷

„Snivec“, který napsal *Liber*, pracuje běžně se základními filosofickými pojmy, ovládá sylogismus a prokazuje svou abstrakční schopnost.

Jestliže Machovec ve svém „druhém zápase“ napsal, že „jediná možná forma obrany (rozuměj katarů – pozn. R.K.) by byla jít do pramenů, přímo z nich před veřejností Machovcovi dokázat, že ty filosofické hloubky u katarů skutečně jsou“,⁵⁸ pak je mu možno před veřejností doporučit, aby se s těmito prameny nejprve sám seznámil. A jestliže v replice na „neslýchaný“ zřejmě požadavek, aby sám *dokázal* z pramenů, že jeho hodnocení katarů odpovídá skutečnosti, prohlásil, že „snaživý soudruh Javůrek dokonce žádá, abych já dokázal, že to tam *není* (kurz. M.M. – tj. ona filosofická hloubka; pozn. R.K.). *Asi bych měl přetisknout všechny možné prameny* (kurz. R.K. – tak si tedy Ma-

57 Vůbec nepodezřívám Machovce z toho, že by četl Borstovu práci o katarech a převzal z ní Borstovy bagatelizující soudy o katarství. Je však zajímavé, jak Borst – reprezentant určitého proudu soudobé katolicky orientované hereziologie – a Machovec se v základním hodnocení katarství dojemně shodují.

I pro Borsta, podobně jako pro Machovce, je katarství cizorodým prvkem ve středověké společnosti i středověké kultuře. I Borst se snaží bagatelizovat filosofický obsah a dosah katarství; i pro Borsta je katarství pouze mytologií, nikoli filosofií. Borst je ovšem nucen zaujmout stanovisko ke *Knize o dvou principech*, avšak i tam uplatňuje své základní hledisko; i zde je podle něho základem katarství mýtus: „... jestliže je někde filosofie služkou teologie, pak je to právě zde, averroistické učení o věčnosti hmoty slouží pouze jako vysvětlení mytologické cesty satana do nebes; na začátku je katarský mýtus a veškerá teologická systemizace a filosofická spekulace je pro našeho autora pouze napodobením (odpůrců – pozn. R.K.) v obraně“ (Borst, A., *Die Katharer*, Freiburg i. B.–Basel–Wien, Herder 1951, s. 279); a Borst zevšeobecňuje, že *Liber* nás stává „před skupinu malých duchů s dogmatickým programem, vtlučeným do hlav (eingehämmert), s tupou fanatickou vůlí“ (tamtéž).

Borst, který katarství velmi dobře zná (na rozdíl od Machovce, který katarství nezná), musí ovšem – ač nerad – připustit, že v polemice s odpůrci nabylo katarství skutečně i *filosofickou tvářnost*.

Borst však nechápe nebo zamlčuje, že právě i primitivní katarský „mýtus“ měl v sobě onen *ideový, ideologický obsah, ono racionální jádro*, které bylo našim autorem jen dále spekulativně filosoficky rozvinuto a teoreticky rozpracováno, že averroistické prvky, které byly zřejmě skutečně autorem využity a zapracovány, byly právě jen *zapracovány a vstřebány*, byly včleněny do katarské teorie právě jen proto, že katarský „mýtus“ k tomu poskytoval dispozice; katarská metafyzika mohla ony averroistické prvky využít nikoli k tomu, aby se přeměnila v averroismus, nýbrž naopak k tomu, aby se utvrdila, prohloubila a rozvinula *právě jako katarská metafyzika*.

Borst – je-li nucen už *Liber* vzít na vědomí – zlehčuje jeho obsah i dosah; jeho autora hodnotí jako eklektika, který zplodil jen myšlenkový zmatek a chaos; v tom však Borst skutečný obsah traktátu sám zatemňuje a desinterpretuje – se zjevným bagatelizačním ideologickým cílem.

Neboť *Liber* znamená skutečně rozvinutí katarského učení do podoby již vyzrálé *filosoficko-teologické spekulativní teorie*, která využívá „biblicko-mytologického materiálu“ (tak si ostatně později počínal i Viklef). Je to ovšem zároveň stále čistá katarská teorie, která stvrzuje a dokumentuje *základní ideový obsah a ideologický smysl katarství jako takového*, tj. i ten filosoficko-ideologický náboj, který byl uložen v různých primitivních formách katarského „mýtu“.

58 Srv. *Filosofický časopis*, 1962, č. 5, s. 815 (v našem výboru s. 180).

chovec představuje *důkaz* v práci s textem – pozn. R.K.), aby se diskutující s jejich vyhledáváním nemuseli namáhat...“⁵⁹

Pak je možno konstatovat, že proti autorovi *Knihy o dvou principech* prokázal zde Machovec v pojetí abstrakce a důkazu úroveň skutečně neanderlátskou.

* * *

Pro svůj znevažující a mystifikační výklad lidových hnutí ve středověku a středověkého lidového kacířství snažil se Machovec otevřít si zadní vrátka tím, že vykopal propast mezi „lidovým kacířstvím“ a „učeným kacířstvím“.⁶⁰

59 Tamtéž.

60 Srv. jeho výroky z „prvního zápasu“: „Každý teoretik – i středověký scholastik – používá jistých abstraktních myšlenkových postupů, daných postupným rozvojem vzdělaneckého úsilí, vědy a kultury. To nemohl dělat lidový myslitel (kurz. R.K.). Je nepřipustné dělat ze živelných změn světového a společenského názoru *teoretické boje*“ („Zápas“, s. 405 [125]), „Jistě i manicheismus mohl mít – zejména v době rozmachu albigenství v jižní Francii – svou „učenou“ formu, ale jako Kalivoda proplétá a nedostatečně odděluje panteismus intelektuálů a panteismus lidu (ty se ve skutečnosti velmi lišily), zde ještě hůře: mluví stále o lidovém katarství, svou metodou je mění v kacířství „učené“ (tamtéž, s. 405-406 [125]) – a výrok „z druhého zápasu“ „... je nepřipustné směřovat lidové kacířství s kacířstvím učeným, připisovat lidu výkony části opoziční inteligence. Smlíšením „lidového“ a „učeného“ kacířství popletl Kalivoda obojí“ (*Filosofický časopis*, 1962, č. 5, s. 813 – v našem výboru s. 177; kurz. M.M.).

Již v *Utopiích* naznačil Machovec, co si myslí např. o tábořském revolučním lidu, když označil radikální pikartství a tzv. „učené spory o transsubstanciaci“ za záležitost „kněžskou, nelidovou“ a zkritizoval Macka za to, že prý „při rozboru tábořského radikalismu nedbá na to, že byly dvě větve kacířství, lidové a učené“ (*Utopie*, s. 180 a 181).

Přitom „učený“ a zároveň zamířující výraz „učené spory o transsubstanciaci“, použity Machovcem v *Utopiích*, ztěžuje čtenáři okamžitě postihnout to, že Machovcovi zdaleka nejde jen o radikální pikartství, nýbrž o *pikartství vůbec*, což tímto obratem „učené“ a nevtíravě vyjadřuje.

Pikartství totiž nemohlo být nikdy „neučené“, tj. neracionální, neracionalistické. Pokud jde o učenost v pravém slova smyslu, tj. o racionální a myšlenkovou hloubku, argumentační sílu a účinnost, bylo dokonce „neučené“ pikartství mnohem učenější nejen než „učená“ obudná scholasticko-formalistická protipikartská argumentace Příbramova, prováděná zároveň obudným věroučným iracionalismem, respektujícím plně „náboženské předsudky lidových mas“ (srv. o něm pozn. 89), ale i než viklefsko-pikartská teze o „čtyřech bytech Kristových“ (srv. k této otázce i *Husitská ideologie*, s. 207 na s. 460 a 461).

Že Machovec skutečně považuje za záležitost „nelidovou“ a škodlivou nejen radikální pikartství, nýbrž *pikartství celé*, plyne jednoznačně i z jeho „Zápasu“, kde např. je výslovně řečeno toto: „Pro jeho (tj. můj – pozn. R.K.) intelektualistický způsob myšlení je příznačné, že celkem vůbec neklade problém tzv. „levé úchyly“ v revoluci, tj. teoretického radikalismu, přesahujícího reálné možnosti objektivní situace, tím nepřímo často i *škodícího* (kurz. M.M.) revoluci... V žádné revoluci však – tím méně ve středověku, kdy masy ještě měly nesmírně silné předsudky, zejména náboženské – to však s takovým radikalismem tak jednoduché není. Tehdy ve středověku platilo, že revoluci prospěšný vůdce musili alespoň zčásti sdílet i předsudky mas, jinak by se od nich odtrhli, ztratili možnost vést je k akci... Praktickou prověrkou revoluční vyspělosti těch teoreticky nejvyspělejších jedinců musilo tedy být, do jaké míry dovedli své individuální „předběhy“ relativně potlačit a mobilizovat masy do boje za praktické revoluční požadavky ... *Pikartství* (kurz. R.K., a podobné otázky – případně i něco jako „bůh v nás“ či tendence k tomu, to

Machovec zde ukázal jednak to, co si o lidu *skutečně* myslí, jednak to, že skutečně ještě nezvládl abecedu marxismu, abych užil jeho slov. Lid je prostě neučený, neschopný abstraktních myšlenkových postupů, v jeho akčním rádiu mohou probíhat pouze *živelné* změny světového a společenského názoru, nikoli *teoretické* boje.

Tyto trapnosti, které znamenají ještě něco mnohem horšího, než byly trapnosti obsažené v reakčně romantickém či narodnickém pojetí lidu, vydává Machovec za marxismus. Jestliže přitom popírá, že by jeho pojetí lidu bylo „nediferencovanou totalitou“ romantiků či narodníků, má v jistém směru skutečně pravdu; lid se mu totiž zúžil v tomto směru pouze na „nediferencovanou totalitu nevzdělanosti a intelektuálního primitivismu“: neboť jakékoli intelektuálně a teoreticky vyspělejší vyjádření vlastních zájmů lidu *přestává být podle Machovce vlastní záležitostí lidu*.

Machovcovo „intelektualistické“ neideologické pojmání filosofie, které jsme poznali výše, nebylo tedy náhodné. Jestliže intelektuální úroveň myšlenkového projevu se stala Machovcovi diferenční dělítkou mezi tím, co je lidové a co je nelidové, pak je bohužel třeba konstatovat, že Machovec se ještě nedokázal dopracovat v této dosti důležité otázce k marxistickému pojetí. Neboť klíčovým kritériem marxistickým je *třídní charakter, ideologický obsah a smysl* takového projevu;⁶¹ stupeň intelektuálního propracování takového projevu je sice důležitý, *není však podstatný*.

Proto existují primitivní i teoreticky vyspělé projevy *lidového kacírství* – je-li ovšem pro náš lid třídní kategorií a lidové kacírství myšlenkovým okruhem *specifického ideologického obsahu*,⁶² a ne pojmem vyjadřujícím „neandrálskou intelektuální úroveň“.

Jestliže například Machovec rozlišuje dva typy panteismu ve středověkém kacírském myšlení, má jistě pravdu. Tyto dva typy tam skutečně existují. Avšak pro posouzení toho, co je *lidový* panteismus, není vůbec rozhodující stupeň intelektuální či filosofické propracovanosti toho kterého panteistického projevu, nýbrž jeho vlastní ideologický obsah, tj. stupeň, ve kterém tento panteismus dokázal vyjádřit a axiomatizovat *reálné pozemské zájmy prostého člověka z masa a krve*.

(Pokrač. pozn. č. 60) se v této chvíli objektivně stávalo velmi nebezpečným“ („Zápas“, s. 416-417 [140-141]). Uvidíme v pozn. 90, že nárokům, kladeným zde na „lidového revolucionáře“ vyhovuje nejlépe – pokud jde o pikarství – právě „učení“ kontrarevolucionář Jan Příbram.

61 Jinak bychom museli považovat samotný marxismus za *jev veskrze nelidový*.

62 Srv. k tomu *Husitská ideologie*, zvl. s. 196-197, 243-258, kde jsem se tento „specifický ideologický obsah“ lidového kacírství pokusil podrobněji vymezit. Lidovým kacírstvím rozumím tam ty myšlenkové projevy, které vyjadřují třídní selsko-plebejský postoj včetně těch produktů nejlevějšího křídla měšťanského kacírství, které stojí mimo sféru konstituování klasických forem měšťanské reformace a renesance, a vytvářejí naopak ideový rezervoár vyzrálé revoluční selsko-plebejské ideologie.

Individualisticko-aristokratický panteismus Eckhartův není lidový nikoli proto, že je budován příliš učeně a složitě, nýbrž proto, že tyto pozemské zájmy prostého člověka nevyjadřuje, protože splynutí boha a člověka znamená v něm *zničení člověka v bohu, krajní spiritualizaci člověka*. Naproti tomu v lidovém panteismu – ať už je formulován učeně nebo neučeně, s eckhartovskou výzbrojí či bez ní – se uskutečňuje *zničení boha v člověku, krajní naturalizace boha*. *To je základní světonázorově ideologický obsah a smysl lidového panteismu.*

Zničit boha v sobě samém potřebuje člověk, který sebe potřebuje zbožnit, aby se zbavil svého lidského a sociálního útisku a dosáhl plnosti svého pozemského bytí, který zničením boha ničí i církev, která ničila jeho, a který zároveň nepotřebuje transcendentního boha k tomu, aby jím petrifikoval vztahy nadřízenosti a podřízenosti, vztahy nadvlády a poddanství. Z těchto všech důvodů až do dob Spinozových – je tento typ panteismu výlučným ideologickým projevem lidového radikalismu, zatímco měšťanská opozice si tvoří reformační a renesanční ideologii.

Toto však Machovec nepochopil. Sveden patrně tím, že Amalrich de Bena byl universitním mistrem (a nikoli snivcem či prostáčkem), přiřadil jej ve svých *Utopiích* k Eckhartovi (či přesněji podřadil jej pod Eckharta),⁶³ ačkoli ideový a ideologický obsah jejich panteismu je naprosto protichůdný: Amalrich ničí v člověku boha a Eckhart v bohu člověka.⁶⁴ Proto amalrikánství, které „zdánlivě“ (tj. ve scholastické teorii 13. a 14. století) nemá pokračování, žije od dob Amalrichových nepřetržitě v prostředí lidového kacířství a nachází v panteismu „sekty svobodných“ své přímé pokračování.

63 Přitom Amalricha a amalrikánství nestudoval Machovec zřejmě vůbec z pramenů, nýbrž pouze z přehledných prací Hahna a Pregera. Nevím, je-li Machovcovi osobně sympatičtější dominikán Eckhart než Amalrich. Nelze se však smířit s hrubým překroucením a znehodnocením významu Amalricha a amalrikánství, podřazenými Machovcem pod Eckhartův spiritualismus.

64 Machovec si zřejmě dosud neuvědomil, že v dějinách dochází *zákonitě k vzájemné myšlenkové výměně látek* mezi „učeným prostředím“ a „lidovým prostředím“, že myšlenky a myšlenkové koncepce, které vznikají v okruhu „vysoké teorie“ a mají určitý ideologický náboj, usazují se a jsou vtahovány zcela zákonitě tam, kam svým ideologickým obsahem patří – asi tak, jako je železo přitahováno magnetem. To je osud Amalrichova panteismu i chiliasmu Jáchyma z Fiore. Pochopením této skutečnosti se marxismus liší od vulgárního sociologismu, který je i u Machovce rubem jeho idealistického chápání lidovosti.

Nejde tedy jen o pohyb od primitivismu k teoretické vyspělosti uvnitř lidového kacířství, ale i o objektivní třídní a ideologický charakter těch myšlenkových projevů, které sice *bezprostředně* v prostředí lidového kacířství nevznikají, které však do tohoto prostředí okamžitě pronikají, stávají se jeho ideovým výrazem a nacházejí v něm svou sociální základnu.

Přitom ta část inteligence, která přímo mezi lidem působí a svou ideologickou a organizační činností vyjadřuje objektivně jeho zájmy, je i „v užším sociologickém smyslu“ organickou součástí lidu. Mluvit například o tábořském pikartství jako o „kněžské záležitosti“ je nejen projevem vulgárního sociologismu, nýbrž i urážkou tábořského lidu.

Totéž co s Amalrichem provedl však Machovec i s původním pramenem vzniklým již přímo v prostředí sekty „svobodného ducha“. Přiřadil jej k Eckhartovi a prohlásil za „netypický“ pro lidové kacířství – jak již o tom byla výše řeč. Každý, kdo se seznámí s tímto pramenem, shledá však, že tento pozoruhodný text představuje pregnantní filosofický projev panteistického rozpuštění boha v pozemském člověku a v pozemské skutečnosti – nikoli panteistického rozpuštění člověka ve spirituálním bohu, jak je tomu v konečných konsekvencích u Eckharta.⁶⁵

65 Machovec ve svém „eckhartovském“ výkladu tohoto pramene se dal patrně svést falešnou interpretací samotného vydavatele pramene, Pregera, který v textu „nalezl“ myšlenky, že „úkolom každého člověka je vzdát se svého vlastního já a všech vnějších věcí (Äußerlichkeit), ponořit se do nicoty božské bytosti, podílet se tak na věčném procesu božského dění; dokonalý člověk má přestat toužit po té neb oné ctnosti“ (*Abhandlungen der der Historischen Klasse der Königlichen bayerischen Akademie der Wissenschaften*, XXI, s. 23).

To by bylo skutečně eckhartovské, to je novoplatónská „návrátová fáze“ emanace, kterou Eckhart plně podržel a uplatnil ve své koncepci člověka stoupajícího k bohu vlastním sebeumrtvováním. Čím však dokládá Preger toto své tvrzení? Tezemi našeho zlomku, v nichž bůh a člověk jsou chápáni jako jedno a totéž.

Avšak již v těchto tezích nacházíme zcela protieckhartovský smysl. Výrok „In tantum potest homo uniri deo, quantum spiritus sanctus accipiat essentiam suam a tali homine sicut a deo, eo quod talis homo est deus. Quare si non accipit spiritus sanctus essentiam suam a tali homine, per consequens nec a domino“ (tamtéž, s. 62) ukazuje totiž, že pro sjednocení boha a člověka je třeba toho, aby duch svátý přijal esenci od člověka; jedině tehdy, přijme-li esenci od člověka, může ji přijmout od boha, protože takový člověk je bůh. Čili klíčový element spojení je člověk, nikoli bůh! (V jiném článku je přímo řečeno, že „Deitas dependet ab homine, unde deus necessario quaerit hominem“ /tamtéž/; tedy božství je přímo odvislé od člověka.)

V tezi uváděné Pregerem, že „Perfectus homo est causa immobilis nec proficere nec deficere potens“ (tamtéž, s. 63), není vyjádřena mrtvá strnulost člověka, nýbrž absolutnost lidské podstaty, které nemůže ubývat ani přibývat, která není vystavena proměnám ať k horšímu, či k lepšímu (podobně jako i v jiném článku „Homo tactus de virtute, iustitia et pietate fit immutabilis in eis“ /tamtéž/ je vyjádřeno, že člověk, zasažený a proniknutý jednou ctností, spravedlností a zbožností, je těmito vlastnostmi již vybaven v absolutním smyslu a nemůže je ztratit).

A konečně teze „Qui plus apprecatur unam virtutem quam aliam – non operatur deus in illo“ (tamtéž) má zcela obrácený smysl, než jí dává Preger: nejde o to, rezignovat na jakoukoli ctnost, nýbrž snažit se nedávat jedné přednost před druhou, tzn. obsáhnout a podržet veškerý celek lidských vlastností!

Tak je to tedy s tezemi uváděnými Pregerem na doklad jeho „eckhartovského“ výkladu našeho pramene. Stejný smysl mají však i jiné teze. Teze „Deus est nihil et deus est aliquid, et tamen deus nec est aliquid nec nihil“ (tamtéž, s. 62), naznačuje proměnlivost a rozporuplnost věcí, konkrétnost v obecnosti a obecnost v konkrétnosti, nikoli eckhartovskou ideu anihilace věci v bohu (srv. k tomu i *Husitská ideologie*, s. 225).

V tezích citíme na některých místech skutečně vliv eckhartovského myšlení (například v právě citované tezi), ale myšlenkové jádro je zcela protichůdné Eckhartovi. Bůh je naturalizován, antropologizován. Autor dospívá k tvrzení, že „Essentia dei est essentia omnium rerum“ (*Abhandlungen*, s. 62) – to byla i základní teze amalrikánů; dospívá dále ke ztotožnění své lidské esence s esencí boží „Divina essentia est mea essentia et mea essentia est divina essentia“ (tamtéž), k tvrzení „Omnit quae sunt, sunt huiusmodi hominis“ (tamtéž, s. 63). Z této teze, že totiž vše, co existuje, patří dokonalému člověku, je nejlépe patrné, že v panteismu autorově nejde o anihilaci věci jak ve vztahu k bohu, tak ve vztahu k člověku, nýbrž zcela naopak o to, že „pan-teisticky rozpuštěný člověk“ se stává vládcem všech pozemských věcí, jak je to běžně

Tento text svým základním obsahem není tedy „netypický“ vzhledem k ostatním projevům lidového panteismu „svobodných“, nýbrž naopak je výborným myšlenkovým vyjádřením onoho ztotožnění boha a přirozeného člověka, které nacházíme u Spinnera, svídnických kacířek, Jana z Brna a v ostatních dochovaných zprávách o sektě „svobodného ducha“ ze sekundárních pramenů; umožňuje nám hlouběji pochopit *typ myšlenkových operací, jimiž je lidový panteismus „svobodných“ budován a tvořen* – právě i podle svědectví pramenů sekundárních.

* * *

Jak lze tedy v závěru zbilancovat počínání autora, který se rozhodl vyložit středověké lidové kacířství především z primárních pramenů?

Svůj výklad valdenských založil na falzifikátech či na pramenech přinejmenším krajně pochybných, přičemž autentické primární prameny v zájmu svého „opiového výkladu“ této sekty záměrně obešel. Původní pramen o sektě „svobodného ducha“ označil za netypický a „eckhartovský“, veden svou nemarxistickou představou „lidovosti“ a svým „neideologickým metodologickým přístupem k myšlenkové středověké látce“. A původní prameny o katech zlikvidoval tím, že jejich existenci doposud sám nezaznamenal.

To není jen humor, to už je „černý humor“ postrádající ovšem v daném případě progresivního vyznění.

IV. „Müntzerovská úchylka“, marxismus a Machovec

Svůj znevažující výklad lidového kacířství završil Machovec svým znevažujícím a ideologicky škodlivým výkladem lidového revolučního hnutí a lidové revoluční ideologie.

Lidové revoluční hnutí v revolucích buržoazního typu je schopen akceptovat, jen pokud bojuje za zájmy měšťanské opozice, lidovou revoluční ideologii, jen pokud dodržuje jím předepsanou „progresivní dávku religiozity“, „co

doloženo i v ostatních sekundárních pramenech o sektě „svobodných“. Dospívá i k tvrzení, že v pekle existuje stejná blaženost jako v nebi (tamtéž) – mizl tedy rozdíl mezi nebem a peklem.

Tedy věci tohoto světa jsou sjednoceny s bohem, aniž by ztrácely svou pozemskost, konkrétnost a pozemský obsah. V univerzalizaci, která je promítnutím boha do konkrétní reálné skutečnosti světa a především člověka, je převráceno původní platónské a novoplatónské schéma: mizí descendance a návrat (ty nacházíme právě u Eckharta) a zůstává pouze integrace boha do skutečnosti a jeho ztotožnění se skutečností a člověkem (srv. k tomu i *Husitská ideologie*, s. 224-225).

Tento typ „kacířského platonismu“ byl rozvinut již u amalrikánů, stal se základem lidového panteismu – právě proto, že je nositelem ideologicky zcela vyhraněného obsahu, protichůdnného smyslu a obsahu „platonismu“ eckhartovského.

na víc jest, od dábla jest“, můžeme se dočíst na str. 181 jeho *Utopií*; pokud se lid a jeho revoluční vůdci těmito Machovcovými směrnicemi neřídí, dá jim Machovec ihned jasně pocítit, že to nestrpí a označí vše, co přesahuje jím vymezený rámec „lidové revolučnosti“ v buržoazní revoluci za „levou úchytku“ škodící revoluci – přirozeně včetně ideologických projevů; v oblasti ideologické je zvláště lidový revoluční panteismus hlavním nebezpečím.

Machovcův „levé úchytkářský výklad“ revolučního lidového radikalismu je skutečně něčím veskrze novým a původním v literatuře zabývající se touto problematikou. Machovec však ve své skromnosti nechce vzít své vlastní objevy na svá vlastní bedra a aby zřejmě zvýšil úctu čtenářů svého „Zápasu“ ke klasikům marxismu, připsal všechny své objevy Engelsovi.

Protože však jeho pojetí představuje ve skutečnosti *přímý frontální útok* na pojetí Engelsovo, musel Machovec „upravit“ samého Engelse tak, aby Engelsova *Německá selská válka* nevypadala příliš zastarale vedle jeho *Utopií* a „Zápasu“; je vidět, že metoda, jíž Machovec použil ve svém „Zápase“, není pouze dílčím omezeným prostředkem, určeným k výkladu „řadových“ filosofických prací, nýbrž že je prostředkem vpravdě univerzálním, který Machovcovi slouží i k tomu, aby své názory povýšil do „roviny klasické“.

Něco takového, jako Machovcův výklad Engelse nebylo už dlouho otištěno. Engels totiž – jak známo – ukázal, že Müntzerův *revoluční panteismus a utopický komunismus je ideologií skutečné společenské frakce*,⁶⁶ že „Müntzerova revoluční energie a rozhodnost se odrážela v nejvyspělejší frakci plebejců a sedláků“.⁶⁷ Machovec podal novou převratnou interpretaci Engelsovy *Německé selské války* tím, že zjistil, že toto Engelsovo hodnocení se týká Müntzerovy činnosti *před povstáním, zatímco tentýž program v době, kdy Müntzer byl v čele revolučního povstání*, hodnotí Engels jako nerealizovatelný, fantastický, vnitřně rozporný, a že tedy prosazovat panteismus v revoluční situaci, bylo – podle vnitřního smyslu Engelsova výkladu – nereálné, sektářské.⁶⁸

Interpretační objev Machovcův spočívá tedy v tom, že prý Engels v *Německé selské válce* považuje Müntzera za *revolucionáře pouze před povstáním*, kdežto v *samém povstání* se Müntzer proměnil Engelsovi v *sektáře*. A už jsme tam, kde jsme chtěli být. Machovcovo hodnocení táborského panteismu „jako neplodného odštěpku na živém těle revolučního hnutí“, jako „levé úchytky škodící revoluci“ se dostalo do hlubokého vnitřního souladu s Engelsovým hodnocením Müntzera.

66 Srv. Engels, B., *Německá selská válka*. Přel. F. Jungmann, přepr. J. Bílý. Praha, Svoboda 1950, s. 39-40, 47-48.

67 Tamtéž, s. 52.

68 „Zápas“, s. 417-418 [142].

Každý, kdo si přečte Engelsovu *Německou selskou válku*, pozná ovšem ihned, na čem je.

Engels totiž o utopičnosti, nerealizovatelnosti a fantastičnosti Müntzerova programu mluví již ve druhé kapitole své knihy, kde hodnotí Müntzera a jeho úlohu v revoluci *celkově*.⁶⁹ Engelsův výklad v 6. kapitole, kde je hodnocena Müntzerova revoluční činnost v Myhlúzách, nepřináší v *tomto směru proti Engelsovým vývodům v 2. kapitole naprosto nic nového, je pouze konkrétní* toho, co bylo řečeno v 2. kapitole *zásadně*.

Rozhodující je však nyní to, že Engels, jsa si plně vědom utopičnosti a objektivní nerealizovatelnosti Müntzerova panteisticko-komunistického programu, jej *přesto hodnotí* nikoli jako „neplodný odštěpek na živém těle revolučního hnutí“, nikoli jako „sektářský produkt“, nýbrž jako program *skutečně společenské frakce*: „*Tuto anticipaci pozdějších dějin, násilnou, avšak přesto dobře vysvětlitelnou z postavení plebejské frakce*, nacházíme v Německu u Tomáše Müntzera a jeho strany... U Müntzera jsou tyto komunistické náznaky výrazem snah skutečně společenské frakce.“⁷⁰ Náboženské – tj. panteistické názory Müntzerovy nejsou „levou úchylkou“, postrádající oné Machovcem vyžadované „progresivní dávky religiozity“, nýbrž *revolučními* náboženskými názory: „... politické učení (tj. Müntzerovo – pozn. R.K.) se přesně přimykalo k těmto jeho revolučním náboženským názorům a předstihovalo bezprostředně nadcházející společenské a politické poměry právě tak, jako jeho teologie předstihovala platné představy jeho doby. Jako se Müntzerova náboženská filosofie blížila ateismu, tak se dotýkal jeho politický program komunismu...“⁷¹ Müntzerovo učení, přesahující chápavost průměru, není Engelsovi proto „intelektualistickým výstřelkem“, nýbrž programem *revoluční avantgardy*: „Zatímco Luther se spokojoval s tím, že vyslovoval představy a přání většiny své třídy a získal si tím u ní velice lacinou popularitu, Müntzer naopak daleko předbíhal bezprostřední představy a požadavky plebejců a sedláků a tvořil si teprve z *elity revolučních elementů, jež měl po ruce, stranu, která ostatně, pokud stála na výši jeho idejí a sdílela jeho energii*, zůstávala pořád jen malou nepošinou vzbouřené masy.“⁷²

Přitom Engels nepovažuje kupodivu Müntzera za *revolucionáře pouze před povstáním, nýbrž i v průběhu revolučního povstání*; zřejmě se zmyšlil, ovšem je třeba bohužel konstatovat, že při líčení vlastního průběhu selské války v jed-

69 Srv. Engels, B., *Německá selská válka*, c. d., s. 39, 47-48.

70 Tamtéž, s. 39-40. Kurz. R.K.

71 Tamtéž, s. 47.

72 Tamtéž, s. 52. Kurz. R.K. Je půvabné srovnat si to, co říká Engels v této souvislosti o Müntzerovi, s tím, co říká Machovec v podobné souvislosti o táborských radikálech. Z takového srovnání je snad dobře patrné, jaký je rozdíl mezi marxismem a vulgárním sociologismem, který uplatňuje Machovec při svém hodnocení táborského pikartství a panteismu.

notlivých oblastech Německa tvrdí Engels, že „většina rozhodnějších *revolucionářů* mezi sedláky jsou jeho (tj. Müntzerovými – pozn. R.K.) žáky a zastávají jeho ideje“,⁷³ že „revoluční – müntzerská – strana byla všude v menšině. Přesto však tvořila všude jádro a páteř selských táborů“,⁷⁴ že „*revoluční* strana vytyčila již dříve svůj program v „artikulovém dopise“,⁷⁵ že „Wendel Hipler ... nebyl *revolucionář s dalekou perspektivou* jako Müntzer“.⁷⁶

A seznamujeme-li se s Engelsovým výkladem Müntzerovy činnosti v Myhlúzách, shledáváme s překvapením, že i zde, kde je s takovou ostrovní ukázáno na utopičnost a nerealizovatelnost Müntzerova programu, *nezměnil se* Müntzer Engelsovi v „sektáře škodícího revoluci“, nýbrž že je mu stále *vůdcem „extrémně revoluční strany“*;⁷⁷ „Müntzerovo postavení v čele věčné rady myhlúzske bylo však ještě mnohem odvážnější než postavení kteréhokoli moderního *revolučního regenta*“,⁷⁸ říká zde kupodivu Engels. „Jeho dopisy a kázání sálají revolučním fanatismem... Müntzer je teď cele *prorokem revoluce*“.⁷⁹

Engels – jak je patrné – se ještě nedopracoval k plnému marxistickému pojetí, nepostřehl, jak Müntzer z revolucionáře před povstáním se dialekticky proměnil v úpadkového sektáře škodícího svým levým radikalismem revoluci v době povstání, přestože autor „Zápasu“ se ve své dobromyslnosti pokusil Engelse v této věci vyzvednout na úroveň „současného marxismu“.

Dovoluji si však stále považovat za marxistické „zastaralé“ stanovisko Engelsovo a považuji stanovisko Machovcovo za hluboce nesprávné, ideologicky škodlivé, za urážku těch revolučních tradic, na něž navazuje a k nimž se hlásí mezinárodní dělnické hnutí.

Machovcovo přenesení pojmu „levá úchylka“, který má plně oprávnění v revoluci socialistické, na levý radikalismus v revoluci buržoazního typu je totiž nejen zneuznáním *kvalitativní odlišnosti* obou typů revolučních procesů, nýbrž i *diskreditací* lidových revolučních hnutí v období předsocialistickém a předmarxistickém, na něž revoluční dělnické hnutí *historicky i logicky navazuje*.⁸⁰

73 Tamtéž, s. 73. Kurz. R.K.

74 Tamtéž, s. 74. Kurz. R.K.

75 Tamtéž, s. 75. Kurz. R.K.

76 Tamtéž, s. 86. Kurz. R.K.

77 Tamtéž, s. 94, 95.

78 Tamtéž, s. 95. Kurz. R.K.

79 Tamtéž, s. 96. Kurz. R.K.

80 Srv. k tomu i výklad v závěrech k poslední kapitole mé knihy.

Machovcův přístup k této otázce je kromě jiného klasickým dokladem *ahistorismu*, který je charakteristickým rysem práce tohoto historika filosofie.

Tento antihistorický přístup je zřejmý i z celkové koncepce jeho *Utopií*; jinak by totiž Machovec nemohl tak jednoznačně ztotožnit „blouznivce“ 18. a 19. století a lidové kacíře 13., 14. a 15. století (již sám název práce *Utopie blouznivců a sektářů* je dává na jednu rovinu) – ačkoli histo-

K věcné bezpodstatnosti Machovcova „úchytkářského výkladu“ se již na tomto místě nemusím celkově vyjadřovat, protože jeho rozbor a vyvrácení provedli soudruh Slejška a soudružka Kadlecová v únorové diskusi.⁸¹

Chtěl bych k této otázce závěrem připojit pouze dvě poznámky:

1. Nemohu se nepřiznat, že jsem měl svého času radost z toho, že se mi podařilo odkrýt mechanismus Pekařovy práce s prameny o táborském radikalismu a vytvořit si tak základ pro kritické vyvrácení jeho nábožensko-iracionalistické desinterpretace ideologie lidového Tábora.⁸²

Nyní však musím sebekriticky nahlédnout, že moje domněnky, že se mi podařilo „vyředit“ Pekařův přístup k táborskému radikalismu, bylo směšnou iluzí. Machovec se totiž nespokojuje svým obecným postulátem „progresivní dávky religiozity“ pro revoluční hnutí středověku, nýbrž ve svých *Utopiích* věc konkretizuje; říká tam, že „chiliasmus a rovnostářské i utopické myšlenky mohly tehdy mít ohromnou společenskou sílu jen potud, pokud byly ještě spojeny s vírou v dobrého boha, v příchod Kristův, v pomoc shůry“.⁸³ Ovšem stejným způsobem chápe *myšlenkový obsah* táborského radikalismu ve svém „Žižkovi“ Pekař – pouze jen s malým posunem v hodnocení. Pekař totiž tvrdí, že ona víra v příchod Kristův a pomoc shůry znehodnotovala sociálně kritické elementy, jejichž existenci v chiliasmu plně připouští.⁸⁴

Kdyby tomu bylo tak, jak tvrdí společně Pekař a Machovec, bylo by to s ideologickou hodnotou táborského radikalismu skutečně špatné.

Věnoval jsem však v poslední kapitole své knihy dosti značné úsilí tomu, abych dokázal, že tomu tak není, že *ideologie lidového Tábora* se postupně přizpůsobuje *revoluční praxi* táborského lidu a že v období hegemonie selsko-

rický význam a dosah obou hnutí je naprosto odlišný. Na tuto skutečnost velmi jemným způsobem upozornil již J. Kudrna ve své recenzi *Utopií ve Filosofickém časopise*, 1962, č. 4, s. 578-583.

81 Srv. *Filosofický časopis*, 1962, č. 5, s. 798-799, 803-805.

Že šlo o skutečné vyvrácení, dokázal Machovec tím, že nedokázal říci ve svém „druhém zápase“ ani slova k rozboru problému pikartství, který provedla s. Kadlecová ve svém diskusním vystoupení namířeném právě proti pojetí pikartství; na konkrétní vývody s. Slejšky reagoval tím, že je jednak překroutil (což přirozeně nepřekvapuje) a že je jednak označil za „čiré spekulování o dějinách“; uchýlil se v daném případě k této bezobsažné „únikové“ frázi, protože si už nedokázal vymyslet nic kloudnějšího, čím by mohl věcně reagovat.

Sám bych chtěl v této souvislosti pouze upozornit na to, že ve 4. oddíle poslední kapitoly své knihy jsem se pokusil právě podrobněji objasnit, že ideologický nájezd proti pikartství a adamitství byl *specifickou formou*, v níž se uskutečnil proces likvidace selsko-plebejského Tábora jako třídní společenské frakce s třídním sociálně politickým programem. Neříkám to zde kvůli Machovcovi, nýbrž proto, že tato okolnost snad mohla uniknout čtenáři pod bezprostředním dojmem Machovcova „výkladu“ mých názorů.

82 Srv. k tomu *Husitská ideologie*, s. 426-427, 432, 440.

83 *Utopie*, s. 182.

84 Ve svém *Husovi* se Machovec prakticky shodl s Pekařem i v tomto hodnocení (Machovec, M., *Husovo učení a význam v tradici českého národa*. Praha, NČAV 1953, s. 250; dále jen *Hus*; pozn. red.).

plebejského Tábora v r. 1420 jsou již transcendentní bůh i jeho syn Kristus vytlačeni *na periferii* lidové ideologie, odstranění z jejího jádra. Pekař i Machovec provádějí náboženskou dezinterpretaci tábořského radikalismu – *a to té jeho podoby, které nabyl v době svého vrcholného rozkvětu a politické moci, v době, kdy lidový Tábor byl hegemonem celé husitské revoluce* – tedy ještě předtím, než tábořský radikalismus dospěl do svého závěrečného panteistického stadia.⁸⁵

Panteismus závěrečné fáze je nemyslitelný bez postupného překonávání „náboženského opia“ i „progresivní dávky religiozity“. Toto překonávání probíhalo od r. 1419 do r. 1421 jako přímý ideologický reflex revoluční praxe lidových mas.

Panteismus navazuje přitom přímo na onu podobu revoluční ideologie z doby vrcholu moci selsko-plebejského Tábora, odstraňuje pouze ještě z periferie této ideologie to, co bylo v dřívější etapě na tuto periferii právě vytlačeno.

Panteismus závěrečné fáze však tuto *revoluční aktivitu lidových mas celého období existence selsko-plebejského Tábora, zvláště období jeho vrcholného rozkvětu a hegemonie, nejadekvátněji obráží a vyjadřuje*. V tom, že bůh je zde rozpuštěn i v revoluční společenské aktivitě lidí, dosahuje tábořský panteismus kvalitativně vyšší úroveň i proti panteismu předhusitskému.⁸⁶

Velikost tábořského panteismu je tedy v tom, že v rámci daných možností nejplněji vyjádřil a světonázorově zobecnil *společenskou aktivitu revolučního husitského lidu, pozemský smysl jeho revolučního boje*. Mohl vzniknout teprve v závěrečném stadiu lidového Tábora, protože v celých dějinách lidového Tábora se ideologie teprve *dodatečně* přizpůsobovala praxi; bylo proto zapotřebí dlouhodobého postupného přetváření sektářské myšlenkové látky, aby tábořský revoluční panteismus mohl spatřit světlo světa – *a to nikoli jako program nastávajících bojů, nýbrž jako velkolepý obraz bojové etapy právě se uzavírající*.⁸⁷

Avšak nejenom to. Velikost tábořského panteismu je spjata i s jeho trvalým celospolečenským významem a dosahem. Tábořský panteismus – v míře

85 Pro nedostatek místa nemohu se zde souvislostí mezi Machovcovým a Pekařovým pojetím tábořského radikalismu zabývat detailněji. Ukáže-li se to však potřebně, provedu ve *Filosofickém časopise* podrobnější rozbor této souvislosti, stejně i jako celkových souvislostí mezi nemarxistickými přístupy k husitství a celkovým hodnocením husitství v podání Machovcově.

86 Srv. k tomu více v závěru mého článku K dějinám ateismu ve středověku, *Věda a život*, 1963, č. 1. Machovec – protože dosud nepochopil rozdíl mezi nerevoluční a revoluční lidovou ideologií středověké protifeudální opozice – nepochopil dosud ani význam integrování revoluční společenské aktivity do panteistické teorie.

87 Nemohu proto přijmout kritiku s. Kejře, kterou mi v této otázce v diskusi adresoval (*Filosofický časopis*, 1962, č. 5, s. 797 – v našem výběru s. 153 n.), protože s. Kejř nebere v úvahu právě tento specifický profil tábořského panteismu.

daných možností – je totiž i nejplnějším *dobovým* světonázorovým výrazem *pozemského, světského smyslu celé husitské revoluce, světského smyslu tužeb a snah i těch skupin a tříd, které lidový Tábor zlikvidovaly. Proto v něm filosoficko-ideologicky vrcholí husitské myšlení, proto je v něm dovedena do konce husitská metoda humanizace boha. Proto v něm rovněž vzniká první projev ateismu v českých dějinách.*

Jestliže Machovec ve své zmatené replice na diskusní vystoupení soudružky Kadlecové vyslovil mimo jiné i myšlenku, že by bylo absurdní tvrdit, že „v minulosti existoval úplný paralelismus mezi objektivní společenskou dialektikou a dialektikou lidského myšlení“,⁸⁸ vyjádřil – nehledě ke kuriózní formulaci této myšlenky – pravdu, kterou vůbec vyjádřit nechtěl: že totiž v dějinách skutečně často vznikají *veliké myšlenkové hodnoty trvalého významu*, ačkoli ve chvíli svého vzniku nemají *bezprostřední význam* pro okamžitou realitu, tvoří se v realistických aktech realisticky smýšlejících a jednajících lidí.

Sem je možno zahrnout i význam revolučního panteismu proti oné „nutné dávkou religiozity“, kterou Machovec navrhl zapracovat do ideologie lidového Tábora. A to bez ohledu na to, že za onou „nutnou dávkou religiozity“ stojí autorita Pekařova.

Je ostatně zvláštní, že Machovec ve svém výkladu husitství navazuje vždy na silné autority vyhraněného zaměření. Ve svém rekatolizačním výkladu Husova učení navázal na Kybala,⁸⁹ pominuv v tomto směru autoritu Nejedlého, jemuž však *Husa* aspoň připsal. Ve svém výkladu pikartství navázal na Jana Příbrama, úhlavního nepřítele obou husitských Tábora, který ve svém *Životě kněží tábořských z r. 1429* poprvé objevil a odsoudil „nelidovost“ pikartství.⁹⁰

88 Tamtéž, s. 821 [189].

89 Srv. k tomu můj článek K některým otázkám hodnocení Husova učení, *Filosofický časopis*, 1955, č. 1, s. 34-62.

90 Příbram se zde proti pikartskému racionalismu dovolává primitivní víry nedospělých dětí a nábožných babek.

Srv. jeho neobyčejně poučný výklad o diskusí mezi pražskými a tábořskými kněžími v Berouně: „Item když jsú byli před dvíma letmá rok složili knězie a místřii pražští a kněží táborští do Berúna, a když, jsú jim knězie pražští přede vsí obcí tu svolanu podali: ‚Věřte-li, že v té svátosti oltářní jest Kristus svým tělem přirozeným?‘ Tu sú nikoli nechtěli toho seznati, žádající, aby jim toho dovedli (tzn. dokázali – pozn. R.K.). A tudíž proti nim báby i všeka obec křikem velikým jsú tůž víru vyznali hněváchu sě na ně knězie táborští a druhým proto lajjechu i hroziechu a s té řeči jistý a věrný duvod jest. Když jsú té víry téměř celý den nechtěli vyznati, žeť jsú o těle božiem hrozně poblúdili. A divná jest věc, že chtěie, aby jim ta viera dovožena byla, na niež všichni věrní i báby nepochybují ani duvoduov potřebují.“ (!sic! – kurz. R.K.; srv. *Život kněží tábořských* v Mackově edici *Ktož jsú boží bojovníci*, 1951, s. 305-306.)

A v Klatovech při podobném rokování s „nelidovými pikarty“ – klatovským mydlářem Vilémem, jeho „kněžským svědcem“ Janem Čapkem a s dalšími 20–30 klatovskými „intelektuály“ – nepochybně obdobně sociální příslušnosti jako byl mydlář Vilém – sám mistr Jan Příbram,

A ve svém celkovém přístupu k myšlenkovému profilu táboorského radikalismu rozvinul zase dědictví Pekařovo. Nové je ovšem to, že dědictví svých předchůdců předkládá Machovec v podobě „nejčistšího marxismu“.

2. Machovec dal v obou svých „Zápasech“ jasně najevo, že lid v revolucích buržoazního typu může získat jeho požehnání pouze tehdy, když vystupuje po boku měšťanské opozice a bojuje za její zájmy; pokud lid uplatňuje své specifické rovnostářské a utopicko-komunistické požadavky bojem proti měšťanské opozici, toto jeho požehnání ztrácí.⁹¹

(Pokrač. pozn. č. 90) universitní činitel intelektuálem zřejmě nijak nenakažený, vytasil se s argumentem nejpádnějším, když mu nestačily argumenty jiné; nechme ostatně mluvit jeho samého: „Duodvo jich bluduov pacholíků malý. Item nejlepší duodvo (!sic! – kurz. R.K.); ten mistr (tj. Jan Příbram – pozn. R.K.) zavolav k sobě pacholíčka malého, otázal jest jeho přede všemi řka: „Muoj synu, pověz mi věru svú. Věříš-li, že v té svátosti jest pravé tělo božie?“ Pacholík odpověděl: „Věřím.“ I otázal je jeho druhé a řka: „Věříš-li, že tu jest pravý buoh a pravý člověk a to jeho tělo přirozené z Panny Marie vzaté?“ A když pacholík ústa otevře, chtěl říci: „Věřím“; tehdy Čapek i jiní všichni velikými hlasy jej okřičiechu řkúce: „Neprav tak, neprav!“ A Čapek vece: „Vizte, bratřie, že jakožt' je nám Rokycana viery duvodil babú u Berúně, takěz ten mistr chce nám viery pacholíkem dověsti!“ (Kurz. R.K.) Tehdy ten mistr vece žalostně: „Budiz toho pánu Bohu žalováno, že sami starci, nechcete mi viery pravé vyznati a tomuto nebožátku nevinnému vyznati je nedáte.“ (Tamtéž, s. 302-303.)

Jak je patrné, kněz Jan Čapek a mydlář Vilém nebyli jen nenapravitelní intelektualisté, nýbrž i násilníci, kteří umlčovali projev přirozené, spontánní, čisté, rozumem nezkažené víry prostého chlapce z lidu, proti níž přirozené jejich ploché, lidové duši cizí intelektualismus byl naprosto bezmocný. Příbram zde skutečně uhodil hřebík na hlavičku a odhalil „protilidovost“ táboorského pikarství v celé jeho nahotě.

- 91 Podle Machovce např. jsem prý nerozebral „situaci těch významných a dalekosáhlých dějinných okamžiků, kdy jistá část selsko-plebejské opozice *překračuje* rámec své funkce hybného činitele boje proti feudálům, tedy boje progresivního, objektivně prosazujícího požadavky měšťanské opozice ... , kdy naopak již začíná prosazovat své specifické rovnostářské a utopicko-komunistické požadavky i přímo bojem proti měšťanské opozici, tím „předbláhá“ objektivní dějinné možnosti a může se stát – rozkládajíc protifeudální frontu – z „motoru“ raně buržoazní revoluce pro ni nebezpečím, jehož může využít i feudální reakce.“ „Zápas“, s. 404 [123-124]– kurz. M.M.)

Kdyby Machovec alespoň prolístoval práce těch, jimž věnuje své knihy, zjistil by ovšem, že právě Nejedlý boj za tyto „specifické rovnostářské a utopicko-komunistické požadavky“ považuje za to *nejcennější*, co právě husitská revoluce přinesla.

Jestliže ve své práci *Mistr Jan Hus a jeho pravda* z r. 1919 hledal zárodky těchto požadavků u Husa (srv. tamtéž, s. 15-19), pak v práci *Hus a jeho význam sociální* z r. 1925 dovozuje již, že z těchto Husových premis vycházejí táboři, které považuje za skutečné žáky Husovy; „ne náhodou proto žáci Husovi, táboři – byli i praktickými komunisty, čímž jen domyslili toto učení Husovo ... proto také táboři, v důsledku těchto názorů Husových, zrušili potom ve své obci všechny rozdíly stavovské, zrušili šlechtické výsady a zrušili i kněžské výsady“ (tamtéž, s. 20, 21). A v práci *Hus a naše doba* (I. vyd. 1936, II. vyd. 1946) rozvíjí a konkretizuje Nejedlý toto své pojetí dále, zařazuje sem již zvláštní oddíl o táborech a vyzvedá opět jako největší zásluhu to, že táboři – v duchu Husově – zavedli komunismus a nastolili sociální rovnost (tamtéž, II. vyd., s. 43-46).

Hus v Nejedlého pojetí je ovšem radikálnější, než byl. Tábor je chápán jako říše rovnosti a komunismu po celou dobu své revoluční existence. V tom ještě žije v Nejedlého duchu Palackého. To však v této souvislosti není to hlavní. Rozhodující je to, že *program rovnosti a společenství majetku, to je program selsko-plebejské frakce, je Nejedlému ústřední a vrcholnou hodnotou husitské revoluce*. Nejedlý chápe tento program jako program husitského revolučního lidu reprezentovaného Tábořem. Přitom tento Tábor, hlásající a uskutečňující podle Nejedlého tento program

po celou dobu svého trvání, nepoškozuje podle Nejedlého revoluci, nýbrž je jejím vlastním nositelem; poškozuje ji naopak pražské měšťanstvo, které postupně od revoluce odpadá a v bitvě u Lipan přispívá k její porážce (tamtéž, s. 51-52).

Ideál rovnosti a komunismu a jeho praktické uskutečňování – to je podle Nejedlého vlastní obsah revoluce, porážka tohoto programu je porážkou revoluce. Jsou to tedy právě ony jakobínské hodnoty, v nichž Nejedlý vidí smysl husitské revoluce; sám to přímo říká: „A tak i zde (to je na Táboře – pozn. R.K.) uskutečněna rovnost, svoboda, bratrství, jak znělo pozdější heslo evropské revoluce“ (! – tamtéž, s. 45 – kurz. R.K.).

Toto hledisko – jak již bylo výše naznačeno – neobrazí přesně historickou skutečnost. Je to však zároveň hledisko vyzvedající skutečně ty nejcennější hodnoty a výtobytky husitství, je to hledisko revolučního myslitele – socialisty, který hledá v husitství právě ty zdroje, z nichž vede přímá linie k socialismu modernímu (tamtéž, s. 46), je to hledisko, které ukazovalo cestu marxistické vědě o husitství.

Jestliže však na ducha a vnitřní smysl Nejedlého díla o husitství organicky navázal Macek a odhalil skutečné představitele těchto jakobínských hodnot v tábořských dějinách, Machovec se k Nejedlému obrátil zády.

Ve svém Husovi – ačkoli již znal Mackovo Husitské revoluční hnutí – zdiskreditoval ony skutečné představitele Nejedlým vyzdvížených jakobínských hodnot, jak mohl; nadělal z nich ubožáky a vyšel přitom fakticky – jak jsme výše viděli – z Pekaře; přihlásil se pouze k Nejedlého známému doslovu k Jiráskovu dílu *Proti všem*. To je však ve skutečnosti výsměch Nejedlému: neboť Nejedlý může chápat likvidaci pikartů jako likvidaci výstředních extremistů právě proto, že chápe stále celý Tábor, to je i Žižkův Tábor – jako selso-plebejský; proto nevidí i třídní obsah závěrečného konfliktu v r. 1421. Chápe však dobře třídní selso-plebejský obsah tábořského hnutí a staví tábořský lid usilující o nastolení sociální rovnosti (jemu patří bezesporu Nejedlého sympatie) do přímého protikladu k „měšťácké blahobytné Praze“ i v tomto doslovu (Nejedlý, *Doslovy*, s. 36).

Toto zamlčet a hlásit se k Nejedlému, stejně jako hlásit se k Mackovu vysvětlení o nutnosti odstranění pikartů a zamlčet zároveň celkové Mackovo hodnocení tábořské chudiny (Hus, s. 250-251), je vytváření falešné clony před vlastním „protijakobínským“ chápáním hodnot husitstvím vytvořených.

Machovec se však obrátil zády k Nejedlému i v hodnocení Husa. Poznal, že Nejedlý Husa příliš radikalizuje; nepoložil si ovšem otázku, v čem je racionální jádro Nejedlého hodnocení Husova učení a jak metodicky Nejedlého využít a navázat na něj. Vzhledem k tomu, že v dedikaci napsal, že bez Nejedlého „vlastních prací o Husovi, které mu byly vzorem a podnětem, tato jeho práce by vůbec nevznikla“ (Hus, s. 16), měl si patrně tuto otázku položit. Kdyby si ji položil, zjistil by, že Nejedlého vlastní práce o Husovi dávají například klíč k pochopení základního specifického obsahu Husova učení, k pochopení toho, že Husovo učení je relativizací celého feudálního řádu, protože je i útokem na světskou feudalitu (Husitská ideologie, s. 156).

Machovec to však neučinil, spokojil se s dedikací, pro výklad Husova učení se obrátil ke Kyalovi a Husovo učení v Kyalově duchu zrekatolizoval a „zfeudalizoval“. (Srv. k tomu můj výše uvedený článek K některým otázkám hodnocení Husova učení.)

Tak tedy „navázal“ Machovec na Nejedlého „jakobínské“ pojetí husitství v hodnocení Husa a Tábora.

Vznikne však přirozeně pochybnost – vždyť se přece Machovec hrdě hlásí k Nejedlého renesančnímu chápání husitství? I mně Machovec v „Zápase“ vytkl, že jsem „zřejmě neplně pochopil veliké klady Nejedlého ‚renesanční‘ koncepce“ („Zápas“, s. 403 [122-123]); tvrdí, že Nejedlý, aby mohl vyzvednout „světské“ a „novověké“ stránky Husova díla, užil proto nezprofanovaný termín „renaissance“ proti zprofanovanému „reformátorství“ – tamtéž, s. 402 [121]). A o sobě samém říká Machovec toto: „V mé knize o Husovi z r. 1953 je Nejedlého koncepce Husa ‚renesančního člověka‘ vyjádřena ... jednoznačně a s bezproblémovou přímočarostí...“ (tamtéž).

Podívejme se poněkud blíže, jak se věci skutečně mají. „Renesanční koncepci“ husitství nacházíme u Nejedlého v jeho významné filosofické práci ještě z období předmarxistického, v jeho

(Pokrač. pozn. č. 91) *Sporu o smyslu českých dějin*, kde Nejedlý převratným způsobem zasáhl do diskuse o filosofii českých dějin. Nejedlý zde skutečně vystupuje proti nábožensko-protestantské interpretaci husitství a vyzvedá světský a národní obsah husitského hnutí jako jeho obsah základní (srv. Nejedlý, Z., *O smyslu českých dějin*, Praha, SNPL 1953, s. 53-60). V husitství vidí především renesanci mravní a dobu mimořádného vzruchu energie národní (tamtéž).

Ukazuje sice, že v této renesanční atmosféře, nabitě bohatým vnitřním životem, se utvářejí „pravé základy moderního života“ (tamtéž, s. 52), ukazuje na „revoluční význam husitství“ (tamtéž, s. 59), přesto však tuto celou renesanci, to je renesanci husitskou, chápe – proti Palackému – jako *skvělý plod středověku* (tamtéž, s. 52, 53). Mluví o „husitském středověkém člověku“ (tamtéž, s. 54) a staví v tomto ohledu svou renesanční koncepci husitství proti Palackého nábožensko-protestantské koncepci; říká přímo, že v „názor (protestantském) na husitství málo jest respektován středověk“ (tamtéž, s. 63). K tomuto „husitskému středověku“ přiřazuje Nejedlý i dobu poděbradskou, kterou přitom vysoce vyzvedá, a počátky novověku v českých dějinách klade až do počátků doby jagellonské, k roku 1471 (tamtéž, s. 66). V tomto středověce renesančním chápání husitství se přihlašuje Nejedlý otevřeně – proti Masarykovi i Palackému – ke Gollovi a jeho škole. Ačkoli Gollovu školu v základním obsahovém a celostním chápání (o tom bude ještě dále řeč) již vysoko převyšuje, ve středověce renesančním chápání husitství je jí ještě plně poplatten.

Husitská renesance – přes svůj světský obsah – není zde tedy Nejedlému projevem novověku, nýbrž zcela naopak projevem středověku. Machovec tedy „zinterpretoval“ i v tomto případě názory Nejedlého v *presně obráceném smyslu, než jaký byl jejich obsah* – to ostatně již nemůže překvapit.

Nejedlého poválečné práce, které byly výše zmíněny, znamenají nový vyšší kvalitativní stupeň v Nejedlého chápání husitství. Nejedlý – již revoluční socialista stojící v prvních řadách revolučního českého dělnického hnutí – chápe nyní husitství vysloveně jako moderní novověkou sociální revoluci, v níž, jak jsme výše viděli, se rodí jakobínské hodnoty moderního věku. Proto *mizí nyní zcela v jeho pracích i pojem husitské renesance*, spjatý s dřívější středověkou interpretací husitství.

Přesto však může Nejedlý na své dřívější pojetí v jednom směru úzce a organicky navázat. Navazuje na dřívější světské, protináboženské a pozemské chápání husitství a dovádí je k odhalení hluboké *sociálně kritické podstaty* husitské revoluce. Vrací se v „novověkém“ chápání husitství k Palackému, zároveň jej však překonává pochopením nenáboženského, třídě sociálního obsahu husitské revoluce.

Na své dřívější „renesanční“ pojetí může přitom organicky navázat i proto, že onu mravní a národní renesanci chápal již dříve ve svém *Sporu o smysl českých dějin* vyhraněně *sociálně historicky, protiindividualisticky*, že ji chápal jako renesanci *národního organismu*, jako renesanci *historického člověka, člověka „v jeho určité historické formě“*, determinovaného „*kolektivní mocí dějinnou*“ (tamtéž, s. 62-63 – proto L. Štoll v předmluvě ke knize plným právem napsal, že tato teoretická pozice byla základem a východiskem přirozeného, organického a zcela samozřejmého vývoje Nejedlého „ke stanovisku vědeckého socialismu“ (tamtéž, s. 14, 15).

Jestliže Nejedlý ve svých poválečných pracích vyzdvihuje právě *sociální hodnoty husitství*, onen „*zákon kolektivity*“, v němž zcela správně sám vidí kořen Husova světového názoru (*Hus a naše doba*, c.d. s. 27), jestliže vyzdvihuje to, že Husovi a husitství nejde o dobro jednotlivce, ale o dobro všech, „*o dobro celé lidské společnosti*“ (tamtéž), rozvíjí zde zcela organicky svou historicko-deterministickou, univerzalistickou koncepci, obsaženou v jeho dřívějším pojetí husitství jako „*mravní renesance národního organismu*“.

Jestliže Machovec hrubě překroutil a zatemnil historický význam kategorie „husitské renesance“ v Nejedlého myšlenkovém vývoji, dokázal ji rovněž zcela vyklestit a zbavit nejedlovského smyslu ve svém vlastním výkladu Husa a husitství – i když s nenuceností sobě vlastní vytváří o sobě mýtus, že Nejedlého pojetí „jednoznačně a přímočaře vyjádřil“. Neboť jestliže Nejedlého „renesance“ znamenala onen „zákon kolektivity, historickou determinovanost historického člověka“, jestliže ji Nejedlý chápal naprosto protiindividualisticky a protisubjektivisticky,

Toto stanovisko je kromě jiného skutečně výrazem „čirého spekulování o dějinách“, ignorováním jejich konkrétního průběhu, je výrazem nepochopení jejich dialektiky. Lid totiž sehrává v revolucích buržoazního typu vrcholnou *celospolečenskou* úlohu právě tehdy, když vystupuje *i proti* měšťanské opozici (či buržoazii) a prosazuje své rovnostářské požadavky, když *se sám stává hegemone*m revoluce, a tím „umožňuje“, aby požadavky měšťanské opozice (či buržoazie) byly v další fázi revoluce skutečně prosazeny.

Dějiny nejsou pimprlové divadlo, ve kterém se lid pohybuje podle toho, jak jím na drátkách posunuje Machovcův „duch dějin“, převlečený tentokrát „do objektivních zájmů měšťanské opozice“. Jakobíni umožnili prosadit objektivní zájmy buržoazie tím, že gilotinovali girondisty, její představitele. Podobně tábořský revoluční lid se dostal do čela revoluce v r. 1420 a revoluci i pro měšťanskou opozici zachránil právě proto, že *nebojoval za její zájmy, nýbrž za své vlastní rovnostářské, utopicko-komunistické požadavky*, které na Táboře i realizoval; v Praze zlikvidoval vládu měšťanské opozice a dosadil v ní k moci plebejce Želivského, snažil se Praze vnutit svůj vlastní program a Prahu opustil, když se mu to nepodařilo.

pak Machovcova „renesance“ je *subjektivisticko-psychologickou kategorií* (srv. Machovec, *Hus*, kapitola „Renesanční prvky v Husově povaze“). Jestliže Nejedlého pojetí husitské renesance ukazovalo již před první světovou válkou cestu k marxismu, pak Machovec, vypůjčiv si tento Nejedlého předválečný termín, dal mu po druhé světové válce obsah naprosto scestný a nemarkxistický.

Tak to tedy vypadá s Machovcovým „přímočarým a jednoznačným vyjádřením“ Nejedlého renesanční koncepce husitství.

Dnes – po smrti Nejedlého – je jedním z velkých bezprostředních úkolů naší filosofie pravdivě zhodnotit velký myslitelský zjev Nejedlého, ozřejmit jedinečnost a neopakovatelnost jeho filosofického vývoje a hlouběji objasnit velké hodnoty jeho díla. K tomu ovšem je třeba i vyčistit půdu od různých „oslavovatelských“ a vtíravých přístupů, za nimiž se skrývá neúcta a nevážnost právě ke *skutečným velkým hodnotám*, které Nejedlý vytvořil. Typickým projevem takového přístupu je právě přístup Machovcův.

Způsob, kterým se Machovec hlásí k Nejedlému, je totiž ve skutečnosti *diskreditací* Nejedlého. Machovec totiž k základním otázkám hodnocení husitství zaujal a zaujímá právě protinejedlovský postoj.

Ve svém *Husovi* zbavil nejedlovského obsahu kategorii „renesance“, kterou si vypůjčil z předválečného Nejedlého, a zároveň podal kybalovsky, rekatolizační, protinejedlovský a „protijakobínský“ výklad Husova učení. Jestliže Nejedlý chápal vždy Husův program a Husovu praktickou činnost v naprosté jednotě, udělal Machovec z Husa praktika a zbagatelizoval jeho učení. Pokud jde o Tábor, bylo již výše ukázáno, že zde rovněž nevychází z Nejedlého – nýbrž z Pekaře. A ve svých *Utopiích* i v obou svých „Zápasech“ se již programaticky postavil proti Nejedlého základnímu demystifikujícímu přístupu k nábožensky vyjadřovaným ideologickým projevům středověké protifeudální opozice a svým „opiovým výkladem“ zdiskreditoval podstatnou část toho, co tato protifeudální opozice vytvořila. To jsme viděli výše názorně na valdenských.

Zřejmě v duchu zásady, že „pod svícem bývá tma“, usadil se Machovec pod svícem Nejedlého autority a hlásá odtud názory, kterými dnes již diskredituje velký Nejedlého odkaz.

Proto je třeba konečně již vykázat Machovce z onoho místa pod oním svícem, které si opevnil „nejedlovskými legendami“, které sám o sobě léta tvořil. Je to již zapotřebí jak v zájmu jeho samotného – tak především v zájmu Nejedlého a jeho *skutečného odkazu*.

Nepodařilo se mu to proto, že svým vítězstvím na Vítkově umožnil měšťanské opozici, aby se znovu zkonsolidovala – podobně jako jakobíni uzavřeli svou éru ve chvíli, kdy vojensky obhájili revoluční Francii.

Jestliže Machovec projevuje dojemnou starost o to, aby lid nepřestal být pečlivě naolejovaným motorem buržoazní revoluce a aby svými „nepředloženostmi“ ji neohrožoval, pak je třeba konstatovat, že *lid nikdy nebyl takovým „motorem“*, který je možno natáhnout, spustit, vypnout – eventuálně mu dát zpáteční rychlost – podle toho, jak „duch dějin“ uplatňuje „objektivní požadavky měšťanské opozice“. Proto ve všech buržoazních revolucích muselo být revoluční vedení lidu odstraněno ze scény a likvidováno, aby vlastní program měšťanské opozice či buržoazie mohl být uskutečněn.

Marxista při hodnocení starších dějinných období musí umět přirozeně pochopit progresivitu společenských tříd a jejich představitelů v celé strukturální vázanosti a souvislosti, v nichž tyto třídy a lidé na dějinné scéně vystupovali. Při hodnocení husitské revoluce musí umět ocenit velikost měšťanské opozice, Želivského i Žižky, velikost celé skvělé plejády tábořských měšťanských vůdců, Biskupce, Korandy, Prokopa Holého, musí umět ocenit i velikost Jiřího z Poděbrad, který u Lipan proti Prokopovu Táboru bojoval.

Je však výsměchem marxismu, urážkou revolučních tradic lidu a vysloveným nahráváním kontrarevolučnímu výkladu dějin, jestliže někdo označí přitom zároveň onu *revoluční elitu*, která stála v čele revolučního lidu v buržoazních revolucích, za „úchylkáře a sektáře škodící revoluci“.

Neboť Húska byl veliký právě tím, že se nestal ani Žižkou, ani Biskupcem, ani Jiříkem Poděbradským. Húska, Müntzer, Robespierre a Saint Just byli *velicí revolucionáři* i tehdy, když padli, když za svůj utopický, nerealizovatelný, fantastický a dějinnou chvíli předbíhající program – kterým v době nedávno prošlé dokázali zmobilizovat a vytvořit velmi konkrétní a reálnou, nefantastickou a dějinnou chvíli nijak nepředbíhající údernou sílu revoluce – položili své životy.

Neboť oni – neznajíce Machovcův „Zápas“ – nevěděli, že měli být pouze motorem buržoazní revoluce. Tímto svým neuvědomělým postojem však mimoděk prokázali, že lid i v předsocialistických epochách je *samostatným a svéprávným společenským subjektem, suverénní historickou silou*, která plnila svou objektivní historickou úlohu poněkud jiným způsobem, než si to představuje „heglián“ Machovec, snažící se pohybovat dějinami s pomocí klíčků k natahovacím panákům.

Závěrem

Není možné a není ani nutné zabývat se dalšími vývody Machovcovými o mých názorech a o mých postupech. To, co Machovec například říká o mém vztahu k Troeltschovi, Weberovi a Kautskému, je budováno „metodicky“ stejně jako to, co říká ve svých vývodech základních.

Protože Machovec trpěl doposud subjektivním dojmem, že jeho tři základní výtky vůči mé práci zůstaly neotřeseny, soustředil jsem se právě na tyto tři výtky základní, které mi adresoval na úseku „pseudomaterialismus a náboženství“, na „úseku hegelíanském“ a na „úseku pramenném“, a držel jsem se zcela otrocky základní osnovy jeho „Zápasu“.

Dovolil jsem si vytvořit pouze zvláštní oddíl z problematiky týkající se táborského radikalismu a lidového revolučního hnutí vůbec. Avšak i v této formální odchylce jsem myslím právě hlubšímu smyslu jeho „Zápasu“; neboť Machovec tam dovedl, že v mém pojetí revolučního lidového hnutí se slévají v jeden celek jak můj „pseudomaterialismus v pojmání náboženství“, tak můj „hegelianismus v širším slova smyslu“. Měl jsem snad proto právo na tento samostatný oddíl.

Že právě zde je koncentrát „mých chyb“ a že také zde byl bezprostřední počátek konfliktu – v daném případě naprosto nesmiřitelného –, je ostatně pochopitelné a přirozené: v hodnocení táborského radikalismu stal se totiž Machovec dalším přímým exponentem zcela určitého výkladu ideologie lidového Tábora, počínajícího v předmarxistické éře zhruba Janem Příbramem a vrcholícího Pekařem; přístupu, reprezentovanému těmito dvěma jmény, dodal Machovec pouze podobu pseudomarxistické fráze.

Machovcovu „kritiku“ nelze tedy brát vážně.

Jestliže se však Machovec chtěl zapsat do dějin moderní hereziologie ještě mnohem výrazněji než svými Utopiemi, pak je možno konstatovat, že se mu to touto „kritikou“ podařilo. A to nejen šíří a hloubkou svých „odhalení“, nejen předmarxistickými představami, které zde uložil, nýbrž především svou metodou. Metodou jeho úvahy – jak vyplývá z předcházejícího výkladu – je totiž převážně falzifikace.

V diskusi, kterou v únoru 1962 uspořádala redakce Filosofického časopisu k hlubšímu ujasnění sporných otázek, tj. i k prověření oprávněnosti Machovcovy kritiky (její záznam byl otištěn v 5. č. Filosofického časopisu – můj příspěvek redakce Filosofického časopisu po dohodě se mnou v tomto záznamu nepublikovala. Podstatná část mého tehdejšího vystoupení je obsažena v této mé odpovědi), jsem na řadě příkladů konkrétně ukázal, že Machovec hrubě překrucuje a zkresluje text mé knihy, smysl mých názorů i obsah a smysl jiných prací. Ani v jediném případě nedokázal tehdy Machovec konkrétně vyvrátit mé výtky – rovněž nikdo z účastníků diskuse to neučinil.

Machovec tehdy ve svém závěrečném vystoupení (s nímž jeho odpověď otištěná v 5. čísle Filosofického časopisu nemá naprosto nic společného) odmítl pouze globálně – ve smyslu „pseudomaterialistické hegelovské nediferencované totality“ kritiku svého „Zápasu“, která byla na diskusi provedena, a prohlásil, že se mu moje vystoupení nelíbilo a že jej utvrdilo v tom, že má pravdu (rovněž ostatní příspěvky tehdy zhierarchizoval pouze z estetických hledisek, podle toho, jak se mu líbily či nelíbily). Konkrétně nebyl schopen vyjádřit se k žádnému z řady problémů, které se v diskusi objevily.

Jeho „Zápas“ byl však otištěn prakticky v nezměněné podobě. Z toho je možno vyvodit jediný závěr: zkreslování a překrucování v Machovcově úvaze nejsou nedopatřením, na něž by nebyl upozorněn a které by neměl možnost odstranit, ani oprávněnou kritikou, kterou by neměl možnost v polemice obhájit; proto mám nejen právo, ale i povinnost označit Machovcův „Zápas“ za falzifikaci.

Upozorňuji výslovně čtenáře, že drtivá většina toho, co bylo výše napsáno v této mé odpovědi, bylo řečeno na oné diskusi tváří v tvář Machovcovi. Když například Machovec mluvil o mém „intelektualizačním výkladu“ katarů, zeptal jsem se ho přímo, jestli zná Dondainea. Machovec dal najevo, že ne. Přesto ponechal ve svém „Zápase“ ústřední pasáž o mém „hegeliánsko-intelektualizačním“ výkladu katarů a ve svém vystoupení v č. 5 Filosofického časopisu tyto své úvahy ještě dále rozvinul. Citoval jsem na diskusi pasáž ze své recenze monografie soudružky prof. Popelové, kterou uvádím v textu. I to Machovce „nepřesvědčilo“, protože pasáž o tom, že reformaci vykládám „teologicky“ a nevidím v ní její „realistické a materialistické tendence“, ponechal nezměněnou. A tak tomu je i v dalších otázkách: Machovec prostě vyslechl mé vývody, nic k nim neřekl a otiskl oba své „Zápasy“.

Nelze však říci, že by byl k diskusi zcela imunní. Na základě diskuse skutečně některé úpravy provedl. Nebudu je zde vypočítávat (dovolil jsem si pouze na jednu z těchto úprav upozornit ve výkladu o katarech. Jestliže totiž Machovce pobouřilo to, „jak jsem zkreštil katary“, mne zase pobouřila troufalost, s kterou Machovec katary uráží). Celkově lze však tyto úpravy charakterizovat jako úpravy, které měly „prohloubit“ jeho pokus představit čtenáři mou práci jako práci s výraznou tendencí úchylnkářskou.

Termín falzifikace není tedy zdaleka nejsilnějším termínem, kterého lze v dané souvislosti použít; je jasně eufemický, neboť obrací pozornost jen k „akademické“ stránce věci.

Věcné kritické zhodnocení otevřených problémů, mezer či nedostatků, které by pomohlo mně v mé další práci a našemu husitologickému bádání vůbec, nelze zřejmě již od Machovce očekávat. Na některé takové problémy bylo v diskusi poukázáno; například na nutnost hlubší analýzy úlohy výrobních sil ve vývoji feudální ekonomiky soudruhem Slejškou, na nutnost systematického kritického zhodnocení vývoje měšťanského husitismu v celé jeho historické rozloze sou-

druhem Kejřem atd. Z těchto věcných i metodologických připomínek bude další práce na zhodnocení husitství – jak práce moje, tak práce jiných soudruhů – jistě vycházet.

V diskusi – jak se mohl již čtenář přesvědčit – bylo však řečeno mnohé, co má význam pro objasnění a hlubší pochopení širších souvislostí nejen vývoje českého myšlení, nýbrž i obecného myšlenkového vývoje, pro objasnění a hlubší pochopení práce ve filosofii, historii a marxistické společenské vědě vůbec. V tom vidím největší přínos této diskuse.

Doufám, že mi nebude mít nikdo za zlé, jestliže si v této souvislosti dovolím závěrem rovněž poděkovat všem soudruhům, kteří na této diskusi dali najevo, že falzifikacím, průhledným politicko-ideologickým insinuacím a vědecky nepodloženým útokům nelze v naší teoretické práci popřát místa.

2. část

Teoretické základy Hostinského estetiky

(Hostinský a Herbart)

Josef Zumr —

Úvodní poznámka Ivana Landy

Josef Zumr publikoval v r. 1958 dvě průkopnické práce na poli dějin českého myšlení: jednak studii „Theoretické základy Hostinského estetiky“, kterou otiskujeme níže, jednak studii „Některé otázky českého herbartismu“, v níž dále rozvíjí hlavní tezi prvně zmiňované práce. Zumrovu tezi lze shrnout v tvrzení, že existuje souvislá myšlenková linie, která se vine od Herbartu až k českému strukturalismu. Významný prostředkující článek v této linii představuje dílo estetika Otakara Hostinského. Pro naznačenou linii je podle Zumra příznačné opuštění mimetické tradice a současně kladení důrazu na formální aspekt estetična. Liší se tak od alternativní linie, reprezentované především Hegelem, v níž se naopak podtrhuje obsahová stránka estetična. Přestože Herbart nevěnoval žádný svůj spis přímo estetice, na explicitní formulace jeho estetických názorů lze narazit v mnoha pojednáních. Herbart v nich zastává názor, že o estetičnu lze hovořit tehdy, jsme-li konfrontováni se vztahovou strukturou jednoduchých elementů, a nikoli jen s jednoduchými elementy samými (modelovým příkladem jsou mu tóny, které jsou uspořádány v akord či melodii). Zumr ukazuje, že Hostinský na toto pojetí navazuje, a to především v oblasti hudební estetiky. Zumrovy studie sehrály ve své době důležitou roli: jednak přispěly k rehabilitaci herbartismu, jejíž provázela pověst reakční filosofie, jednak přispěla k oživení systematického zájmu o strukturalismus, což mj. dokládá dnes již klasická kniha R. Kalivody *Moderní duchovní skutečnost a marxismus* (1968), jejíž první oddíl „Dialektika strukturalismu a dialektika estetiky“ se výslovně opírá o Zumrovy závěry. Ostatně ty v mezinárodním měřítku nepozbyly nic ze své aktuálnosti. V posledních letech lze sledovat sílící zájem badatelů o zkoumání historických a systematických souvislostí Herbartovy estetiky, ruského formalismu a strukturalismu, jak potvrzují publikace nedávného francouzského mezioborového projektu nesoucího příznačný název „Formalisme esthétique en Europe central“.

Jsou ve vývoji teoretického myšlení období, která se zvláštní oblibou omezují svůj zájem jen na úzký okruh problémů a osobností, zavírajíce dveře před každým vetřelcem, jenž by mohl nežádoucně rozduť pečlivě opatrovaný oheň jejich krbu. Ač to není pro vědu specifické, přistupují k předmětům svého bádání s emocionální exaltací, jež podvědomě nebo i vědomě hodnotí jevy podle toho, zda vzbuzují libost nebo averzi. Jedno z takových období je za námi. Jeho stupnice hodnot však dosud přežívá a zatemňuje jasný pohled na skutečnost. Pořadatel Hostinského prací, vydaných pod názvem *O umění*,¹ měl zřejmou snahu prorazit tuto uzavřenou stupnici hodnot a s pomocí Hostinského překonat omezený pohled na umění. O tom svědčí sám fakt výboru a za něj patří pořadateli plné uznání. J. Císařovský však zůstal stát na půli cesty. Přítěž minulé doby mu nedovolila, aby jak výběr textů, tak zejména doslov nekoncepce jinak, než že Hostinského co nejvíce přiblíží oné staré stupnici hodnot. To se týká právě hlavního problému při hodnocení Hostinského: teoretických základů jeho estetiky, nebo jinými slovy – jeho vztahu k Herbartovi.

Každá doba má právo volit si z ideového odkazu minulosti ty prvky, které nejvíce odpovídají jejím aktuálním tendencím. Jde-li však o vědecký odkaz, o dějiny vědy, je právo volby značně omezeno. Voluntarismus je v tomto případě v naprostém rozporu s vědeckostí a s historickou kritičností. Tak například František Krejčí byl zřejmě veden pozitivistickou „stranickostí“, když se ve své studii² snažil dokázat, že Hostinského herbartismus, a to i v estetických otázkách, je jen nahodilou záležitostí a že je Hostinský vlastně pozitivista. Krejčího závěry lze pochopit, nikoli však omluvit (vždyť v téže době vcelku správně hodnotil Hostinského herbartismus Z. Nejedlý) zápallem boje, jež český pozitivismus tehdy sváděl s posledními dogmatickými herbartovci. Proč je však nutné ještě po padesáti letech očišťovat Hostinského od herbartismu a rozpačitě omlouvat historické fakty? Domníváme se, že je to ještě přežitek z období, kdy nebylo možno vyslovit jméno Herbart bez šťavnatého epitheta a kdy slovo formalismus muselo být provázeno pekelným zatracováním.

Avšak seznáme se s hlavními názory Císařovského studie. Při charakteristice Hostinského upoutává nejprve autora doslovu výjimečná samostatnost úsudku a kritičnost našeho velkého estetika, jejíž zdroje odmítá vidět ve filosofických názorech tehdejší doby (konkrétně v Schopenhauerově skepticizmu a v pozitivismu), ale určuje ji jako „kritičnost veskrze umělec-

1 Hostinský, O., *O umění*. Československý spisovatel 1956. Sestavil a doslov napsal Josef Císařovský.

2 Viz Krejčí, F., *O Hostinského filosofii*. Česká mysl, VIII, 1907, č. 1.

kého charakteru“³ odvozenou z ideového vlivu díla Smetanova, Wagnerova a jiných význačných umělců té doby, neboť dílo takových umělců „je vždy proluno tím, čemu říkáme spontánní materialistický a nevědomě dialektický odraz skutečnosti a názor na skutečnost“.⁴ Jako subjektivní podmínka k tomu ještě přistupuje velký Hostinského talent. Císařovský si uvědomuje, že k vysvětlení Hostinského estetických koncepcí uvedené podmínky zdaleka nedostačují, a proto připouští, že si Hostinský při svém vstupu na vědeckou dráhu vybral z „Herbartových aforismů o estetice jejich racionální jádro“ a na něm dočasně stavěl své estetické názory („do roku 1881, kdy provádí ... revisi zbytků herbartismu ve své estetice“).⁵ Císařovský blíže neurčuje, proč je rok 1881 předělem ve vývoji Hostinského. Ostatně zdůvodnění by se těžko hledalo. Vždyť právě v témž roce přednáší Hostinský o významu Herbartových praktických idejí pro obecnou estetiku a očisťuje Herbartovy estetické názory od dogmatického nánosu. A o deset let později vydává svou *Herbarts Ästhetik in ihren grundlegenden Teilen*, v níž podrobně ukazuje Herbartovo místo v dějinách estetiky a jeho velký aktuální význam. Nebylo vůbec nutné pouštět se do boje s fakty.⁶ Koncepce editora si však takovýto postup vynucuje. Jde tu o důkaz, že Hostinský dospěl po „překonání“ herbartismu k „materialistickému systému své vědecké estetiky“, k materialistickému monismu a živelné dialektice. To má zvýšit prestiž Hostinského v očích naší doby. Proto se v dalším vývoji Hostinského zdůrazňuje místo Herbarta vliv (i když ne absolutní) poněkud glorifikovaného Darwina, jehož působením se prý materialismus u Hostinského začal rozšiřovat i na otázky estetiky a umění. V důsledku toho – a opět navzdory faktům – „estetika jako věda doznávala u Hostinského neustálých změn, revisi“.⁷ Proto je v doslovu stavěna do protikladu ta část Hostinského díla, která v intencích tzv. formální estetiky si všímá především specifčnosti umění a prvků výstavby uměleckého díla, a na druhé straně studie, v nichž Hostinský zkoumá původ umění, jeho společenské poslání, otázky uměleckého realismu apod. Právě tak je v určitém rozporu Hostinského teoreticko-estetická činnost a jeho praktická umělecko-kritická práce.⁸

3 Hostinský, O., *O umění*, c. d., s. 611.

4 Tamtéž.

5 Tamtéž, s. 612.

6 Vlastní důkaz Herbarta a rozbor samostatného přínosu Hostinského podán v dalších odstavcích.

7 Tamtéž, s. 612.

8 Editorova koncepce se pochopitelně odrazila i ve výběru textů. „Že se zde uplatnilo i subjektivní hledisko, nelze popřít,“ přiznává sám editor (s. 635), a nelze mu to v zásadě vytýkat. Ovšem míra subjektivnosti neměla dosáhnout stupně, který by bránil zařadit do výboru např. významnou teoretickou stat „Slovo o krasovědě“ z roku 1876.

Aniž chceme podceňovat skutečně existující materialistické prvky v Hostinského světovém názoru a v jeho sociologii umění, musíme považovat Císařovského tvrzení o materialistickém monismu za přehnané. Přes velkou myšlenkovou pronikavost a často i filosofickou hloubku nemá Hostinského světový názor ucelený charakter, aby jej bylo možno jednoznačně klasifikovat. Je natolik synem své doby – doby bouřlivého rozvoje speciálních věd, metodologicky spjatých s pozitivismem a orientovaných převážně analyticky –, že se ani o vytvoření uceleného systému nesnaží. Filosofickými otázkami se zabývá potud, pokud mu mohou prospět při řešení konkrétních badatelských úkolů. Proto tam, kde mu nestačí vlastní teoretické prostředky dané vědy, přijímá jako hypotézy teorie jiných vědních disciplín, popřípadě i filosofických systémů, když se domnívá, že daný problém nejlépe vysvětlují. Tak činí zejména ve svých názorech sociologických a v otázkách týkajících se vztahu umění a společnosti. Jeho postup má určitou přednost v tom, že ho chrání před omezeným dogmatismem určitého systému, na druhé straně ho však nemůže zbavit nebezpečí eklekticismu. Tak Hostinský přijímá Darwino-vo učení i s jeho malthusovskými nedůslednostmi (viz jeho stať „Disonance“) a v pohledu na vývoj společnosti doplňuje tehdy rozšířený evolucionismus Herbartovou teorií rovnováhy (v téže stati a v článku „O pokroku v umění“). Také jeho názory na vznik umění (zejména stať „O původu umění“) nespočívají na monistické materialistické základně (jako třeba analogické studie Engelsovy nebo Plechanovovy), ale odpovídají metodologicky jakémusi polykauzalismu. Podobné rysy charakterizují i jeho úvahy o umění a společnosti. Rovněž gnoseologicky nepřekračuje Hostinský hranice empirismu, byť materialisticky orientovaného a snažícího se diferencovat od empirismu vulgárního.

Domníváme se, že v otázkách, které podle názoru autora doslovu přibližují Hostinského co nejvíce dnešním marxistickým názorům na teorii umění a jeho společenské zařazení, nespočívá historický význam Hostinského. Je sice pravda, že v Čechách před Hostinským na tyto otázky nikdo lépe neodpověděl, ba ani je nepoložil s takovou pregnantností, a že jeho řešení bylo na svou dobu velmi pokrokové a mělo pozitivní vliv na uměleckou praxi, avšak Hostinský byl vědec, jehož formát přesahuje národní význam. Proto si musíme uvědomit, že uvedené otázky již dříve a důsledněji řešili klasikové marxismu a marxističtí sociologové umění, Hostinského současníci Plechanov, Mehring a jiní. Přestože tyto otázky tvoří organickou součást Hostinského díla a významně dokreslují jeho profil jako pokrokového vědce, hlavní

historický a zároveň vysoce aktuální význam mají Hostinského práce z oboru obecné estetiky a z estetiky a teorie umění, tedy z oblasti estetického a uměleckého specifika. V těchto otázkách Hostinský rozvíjí Herbartovy estetické názory.⁹

* * *

Abychom mohli konkrétněji určit Hostinského úlohu ve vývoji estetiky i jeho vztah k Herbartovi, musíme si nejprve všimnout postavení herbartovské estetiky samé, která má významné místo ve vývoji evropské pokantovské estetiky. Marxisticky orientované estetické bádání jí nevěnovalo dosud žádnou pozornost. Pokusíme se proto alespoň v obrysech charakterizovat její úlohu. Bude však nutno se vrátit k východisku celého moderního evropského myšlení, tedy i myšlení estetického, jímž je Kant.

Kant dovršil a zároveň negoval starší osvícenskou estetiku. Osvícenská estetika, máme-li na mysli její převažující charakter, jak ve své materialistické, tak idealistické podobě odsuzovala umění k pasivní úloze buď povrchního napodobovatele přírody, nebo ilustrátora morálních a filosofických idejí; ztotožňovala tedy předmět umění s předmětem morálky a filosofie, i když, jak upozorňuje Lukács,¹⁰ to byl určitý mechanický způsob řešení rozporu obsahu a formy jednostranně ve prospěch obsahu.

Kant se pokusil emancipovat umění z područí mechanické nápodoby přírody a závislosti na morálce a filosofii. Učinil tak zdůrazněním aktivní úlohy estetického subjektu a odlišením estetična jako samostatné kvality od morálních vztahů a teoretického poznání. Ve shodě se svou gnoseologií, podle níž aktivita rozumu dává beztvare látku smyslového vnímání formu, a tím vytváří její objektivitu, vybudoval na tomto subjektivně idealistickém základě i estetiku. Tato estetika, důsledně domyšleno, by musela být jen estetikou čisté formy a nejvýše hodnotit krásno, které není napodobením nějakého obsahu; v praxi by to byl tedy čistý dekorativismus. Kant naznačuje tuto cestu již svým dělením krásna (*pulchritudo vaga* a *adhaerens*), nedává však přednost, jak by se čekalo, svobodné krásě, ale krásě odvozené. Vrací se tak

9 Nejde nám o to hlásat návrat k Herbartovi ani o to, dokazovat závislost Hostinského na jeho učení. Chceme jen přispět k poznání určité historické tendence v dějinách estetiky, jež se zvláště naléhavě vnučuje naší současnosti a již je nutno v zájmu historické pravdy vymezit místo, které jí náleží; může to být neobyčejně prospěšné při hledání nových cest ve vývoji socialistického umění. Právě tak nám nejde o polemiku s jednotlivými tvrzeními editora Hostinského prací, jehož zásluhu o vydání výboru plně uznáváme. V tomto směru odkazujeme na podnětnou recenzi prof. K. Svobody, uveřejněnou v tomto čísle.

10 Lukács, G., *Beiträge zur Geschichte der Ästhetik*. Berlin, Aufbau-Verlag 1954, s. 42.

ke stanovisku některých osvícenců a podřizuje krásu dobru (krásno je symbolem mravního dobra).

Kantův pokus zdůvodnit samostatnost estetična a samostatnost vědy o něm se tedy nezdařil právě pro své subjektivistické a krajně formalistické východisko.

Schiller byl dalším myslitelem, který podnikl významný pokus zdůvodnit kategorii krásna jako objektivní, a to smyslově objektivní kvalitu.¹¹ Proto pro něj krásna není formou beztvarych smyslových dat, ale formou určité formy a to, co se nazývá její látkou, musí být ovšem látka mající již formu.¹² Tedy objektivní základ krásna je v určitém estetickém vztahu vnějších forem. Tento vztah je dílem tvořícího subjektu.

Názor o objektivně smyslové povaze krásna zůstal však u Schillera jen v zárodku a nebyl rozvinut. Zdá se, že jeho zdrojem byla vlastní umělecká praxe básníkova. V obecně estetické teorii Schiller vcelku nepřekročil Kanta a také ve filosofických názorech byl na něm silně závislý. Přesto tvoří důležité rozcestí ve vývoji novodobé estetiky, neboť od něho vedou dva plodné, avšak značně protikladné směry estetického myšlení, které spojuje jen to, že oba stavějí na objektivním pojetí estetických kvalit.

Jednomu z těchto směrů dal základy Schelling. Podle Schellinga je vesmír vytvořen v bohu jako věčná krása a absolutní umělecké dílo. Úkolem umění je tyto prototypy věčné krásy absolutně postihnout a zobrazit v konkrétní formě. Je to tedy negace Kanta, negace na vyšší rovině, avšak svými kořeny sahá až k Platónovi a sv. Augustinovi. Zároveň substanciálním pojetím krásna jako *vlastnosti* objektivní reality připomíná stanovisko některých mechanických materialistů. Opouští také Kantovu snahu o odlišení estetična od ostatních kvalit.

Hegelovo pojetí, méně mystické a více dialektické, je podobného typu a dovršuje k velkolepé stavbě Schellingovy základy. Hegel stejně jako Schelling odvozuje estetično ze základních tezí svého systému.¹³ Proto i pro něj je umění a krásno projevem boha; člověk je médiem, jímž božské prochází, a tedy umělecké dílo jako produkt tvořivé činnosti člověka je konečnou dílem bo-

11 Es ist interessant zu bemerken, dass meine Theorie eine vierte mögliche Form ist, das Schöne zu erklären. Entweder man erklärt es objektiv oder subjektiv; und zwar entweder sinnlich-subjektiv (wie Burke und andere), oder subjektiv-rational (wie Kant), oder objektiv-rational (wie Baumgarten, Mendelssohn und wie ganze Schar der Vollkommenheitsmänner), oder endlich sinnlich-objektiv. *Schillers Werke*. Hrsg. R. Boxberger. Berlin, G. Grote'sche Verlagsbuchhandlung 1891, XII, Abt. 2, s. 33. – Poslední řešení je Schillerovo.

12 „Ich bin wenigstens überzeugt, dass die Schönheit nur die Form einer Form ist und dass das, was man ihren Stoff nennt, schlechterdings ein geformter Stoff sein muss.“ Tamtéž.

13 „Pro nás je pojem krásna a umění předpoklad daný soustavou filosofie.“ Hegel, G. W. F., *Filosofie, umění a náboženství a jejich vztah k mravnosti a státu*. Přel. F. Fajfr. Praha, Jan Laichter 1943, s. 115

žím. To je první podřízenost umění. S tím souvisí další závislost umění daná jeho účelem, totiž mravním zlepšováním. Vlastní specifická umění podle Hegela je v tom, že umění „je povoláno objevovat *pravdu* ve formě smyslového uměleckého tvaru“,¹⁴ a to tak, že zobrazí smířený protiklad mezi tím, co jest, a tím, co má být, neboť pravda tkví právě ve smíření těchto protikladů. Má tedy umění stejný úkol jako filosofie (a zároveň i jako náboženství), liší se jen smyslovou formou podání tohoto úkolu. Zároveň je umění pro nedokonalost, s jakou je schopno tento úkol plnit, nižším stupněm chápání a zobrazování absolutna, v čemž je převyšuje náboženství a filosofie. Hegel na rozdíl od Schellinga dává větší úlohu tvořícímu subjektu, který ač je nástrojem božím a pravdu v podobě krásy jen „objevuje“, nečiní tak aktem nějaké mechanické nápodoby hotového vzoru, nýbrž teprve v umělcově duchu nastává ono spojení pojmu s realitou ve smyslové formě, které je podstatné pro umění. Umělec se tedy *aktivně* zmocňuje skutečnosti (u Hegela ovšem konečkonců ideální) a Hegel má nepopíratelnou zásluhu v osvětlení četných stránek dialektiky tohoto procesu,¹⁵ stejně jako v objevení některých dialektických zákonitostí vývoje umění, vztahu umění a společnosti apod., které není ani nutno materialisticky „převracet“, aby mohla být uznána jejich platnost.

V Hegelově estetice je však mnoho prvků, které měly v další vývoji často ideologicky progresivní úlohu, ale v mnoha případech se staly brzdou vědeckého pochopení estetických otázek a někdy zpětně negativně ovlivňovaly uměleckou tvorbu. Je to např. Hegelova gnoseologizace estetiky a s tím spojená tendence podřizovat umělecký proces zmocňování se skutečnosti procesu vědeckému, filosofickému, což vyplývá ze společného cíle vědy a umění – odhalování pravdy. Při materialistické interpretaci této tendence vznikly teorie, podle nichž bylo nutno hypostazovat estetickou jako přírodní nebo antropickou kvalitu, vzniklou vývojem objektivní hmotné reality, aby bylo možno vysvětlit, že umělecké „poznání“, jehož specifická se pak často spatřovala jen v „myšlení v obrazech“, má adekvátní ekvivalent ve skutečnosti.¹⁶ Proti Hegelovi to znamená téměř vždy oslabení důrazu na tvořivou činnost subjektu a v jistém smyslu návrat na pozice osvícenské estetiky.

14 Tamtéž, s. 150.

15 Marx v *Manuskriptech* zdůrazňuje u Hegela právě tuto stránku.

16 To se přičítá i Černyševskému, který vymaniv umění ze závislosti na absolutní ideji, byl nucen podřítit je přírodnímu a antropickému krásnu, jehož je umění jen nedokonalým odleskem. Podobný osud má v poslední době i estetická soustava A. I. Burova. V. V. Vanslov ve své poslední práci (*Problema prekrasnogo*, 1957) vychází sice z Marxova názoru na umění jako na produkt tvořivé lidské činnosti, protože však postupuje pro výklad umění filosofické kategorie teorie odrazu, musí hypostazovat tzv. estetický ideál a přičlenit jej jako jednu z kvalit objektivní reality, neboť jinak nemůže vysvětlit čeho má být umění odrazem. Jeho řešení má nápadné hegelovské rysy. V podobném směru rozvíjejí u nás estetické názory J. Volek a V. Zykmund.

V Hegelově estetice je v zárodku obsaženo takto zúžené pojetí umění. Protože cílem umění je poznání, vyplývá z toho logicky preferování tzv. umění tematického (básnictví, malířství) a podceňování ostatních druhů (u Hege-la např. architektury a hudby). Důsledkem této tendence je pak např. v současné době zaměňování estetiky ideologií (konkrétní estetikou) určitého uměleckého směru nebo programu. V důsledku toho dochází k stírání specifických nejen jednotlivých uměleckých druhů (pokusy redukovat zákonitosti hudby na zákony básnictví, film na drama, převádění estetických funkcí architektury na funkce ekonomické a technologické atd.), ale také umění vůbec (např. potlačování estetické funkce ve prospěch funkce pedagogické, propagandistické, etické aj., která se stává dominantní).

Naše kritické poznámky k Hegelově estetice by mohly vyvolat dojem, že ji odmítáme a že podceňujeme její pozitivní úlohu v dalším vývoji této disciplíny, v níž zejména někteří marxističtí myslitelé (Mehring, Plechanov, Lukács aj.) dosáhli pozoruhodných vědeckých úspěchů, šlo nám však pouze o to, ukázat některé její rysy, které teprve během vývoje dostaly negativní úlohu a zejména v současné době brání v pochopení živého uměleckého ruchu, popřípadě na něj nesprávně působí. Hlavním nedostatkem směru vycházejícího z Hegelovy estetiky je však okolnost, že se mu nepodařilo uspokojivě vyřešit otázku *podstaty vlastního estetična*. Je však na čase, abychom se vrátili opět k rozcestí, z něhož jsme vyšli, sledující hegelovskou linii estetického myšlení, kterou bychom mohli označit jako *jednostranně obsahovou*. Tento směr se pohyboval více a jistěji na půdě teorie umění, popřípadě sociologie umění než v oblasti vlastní estetiky, neboť již svým teoretickým východiskem se orientoval na mimoestetické funkce a vztahy umění.

Řekli jsme, že Schiller je rozcestím, od něhož vychází estetický směr, jímž jsme se právě zabývali, avšak také směr označovaný jako *vztahová* (někdy též formální) estetika, jejíž některé prvky jsou v Schillerových názorech obsaženy, kterou však důkladněji poprvé zdůvodnil Herbart.¹⁷

17 Chceme již na tomto místě letmo naznačit, kam náš výklad směřuje. Jde nám o to ukázat opět určitou vývojovou linii, která ještě před patnácti dvaceti lety žila dost jasně v povědomí našich estetických odborníků (viz např. Mukařovského výroky v *Kapitolách z české poetiky*, I, 1948, s. 24, 40; Novák, M., *Česká estetika*, 1941, kap. III, V, VI; Helfert, V., *O české hudbě*, 1957, s. 178 atd.) a která je dnes ke škodě české estetiky téměř zapomenuta, přestože povznesla tuto vědu právě zásluhou našich estetiků na světovou úroveň. Je to linie počínající Herbartem a pokračující na české půdě Durdíkem, Hostinským, O. Zichem až k Mukařovskému. Nejde však o výlučně nacionální záležitost; tento směr byl během vývoje podněcován a obohacován i výsledky evropské estetiky a sám byl činitelem ovlivňujícím. V některých základních otázkách však vykazuje kontinuitu, kterou chceme, byť jen stručně, sledovat. Domníváme se, že jen plná historická rekonstrukce a ovládnutí toho, čeho bylo již dosaženo, umožní cestu vpřed a zbaví naši estetiku dnešní komické úlohy neúnavného objevovatele Amerik.

Herbart sám soustavnou estetiku nenapsal.¹⁸ Nicméně z jeho četných poznámek a explikací lze zkonstruovat ucelený systém základních estetických pouček, jak se o to pokusili s různým zdarem R. Zimmermann, J. Durdík, O. Hostinský a po něm ještě A. Ziechner. Herbart sám měl k estetice velmi blízký vztah jak svým teoretickým zájmem, tak svým praktickým intersem k umělecké skutečnosti, neboť sám byl talentovaný hudebník (jsou známy jeho skladatelské pokusy). Ze svých praktických muzikálních zkušeností vychází i v estetické teorii, která je mnohde inspirována hudební estetikou.

Herbart navázal na Kantovy snahy konstituovat estetiku jako samostatnou vědu, nezávislou (ovšem v podmíněném smyslu) na vlastním filosofickém systému; lze říci, že se mu to na rozdíl od Kanta podařilo, a to na důsledném formálně estetickém základě. Tento základ spočívá v tom, že za prvé estetično odvozuje z určitých formálních vztahů a za druhé, že vztahy takto stanovené mají *samostatnou* estetickou hodnotu, a nikoli hodnotu propůjčenou nějakým vyšším principem.¹⁹ V tom je protikladem objektivně idealistické větve německé filosofie, a to také propůjčilo herbartovskému směru velkou životnost, neboť se mu podařilo zbavit se všeho mysticismu.²⁰

Herbart rozlišuje všeobecnou estetiku a jednotlivé vědy o umění, což je nutné pro to, aby se lépe dala zjistit specifčnost krásna vůbec a specifčnost krásna, jak se projevuje v jednotlivých uměních.²¹ Úkolem všeobecné estetiky je všestranné zkoumání podmínek krásna. Všimněme si Herbartova řešení tohoto problému. Herbart na rozdíl od mechanických materialistů, kteří chápali krásno jako substanciální vlastnost přírody, a na rozdíl od objektivních idealistů, kteří je pojímali jako atribut ducha, odmítá názor, že krásno je predikátem objektivní reality jako takové. Krásno je podle něho

18 Kromě souvislého oddílu v knize *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie* (1813) a v *Kurze Enzyklopädie* (1831).

19 Herbartova formální estetika měla ovšem také své předchůdce, o nichž se zde nemůžeme podrobněji šířit. Uvádíme jen anglického idealistu Hutchesona a francouzského materialistu Diderota jako příklad pro některé filosofy, jimž je estetický formalismus rodným bratrem idealismu.

20 Estetické názory jsou nejcennější a dosud nejaktuálnější složkou Herbartova díla, kdežto vše ostatní s výjimkou některých pedagogických idejí propadlo sítem historie.

21 V dalším vývoji estetiky se osamostatnila ještě estetika umění a jako důležitá disciplína teorie umění, která zkoumala také mimoestetické vztahy umění. Relativní autonomnost částí estetiky měla značný metodický dosah, neboť na jejím základě bylo možno přistupovat zejména k uměleckým jevům z mnoha stránek, zachovat vědeckost zkoumání a odlišit vlastní estetickou problematiku od nahodilých vlivů různých programových estetik a ideologií jednotlivých uměleckých směrů. Nebezpečím, k němuž toto dělení vedlo, byla určitá akademičnost a odtrženost od uměleckého života. Toto nebezpečí bylo však spíše periferní záležitostí, neboť žádný z čelných představitelů české estetiky jím nebyl ohrožen. Naopak všichni stáli vždy na výši aktuálních úkolů své doby, a zejména Hostinskému a po něm hlavně strukturalismu se podařilo udržet krok se složitým a bouřlivým vývojem moderního umění.

označení *způsobu*, jakým subjekt vnímá vnější předmět,²² přičemž je zatím lhostejné, zda jde o předmět přírodní nebo umělecký. Tedy krásno je výsledkem vztahu objekt–subjekt. To má dvě stránky. Jednak lze říci, že všechno krásno existuje jen v subjektu,²³ že je tedy zážitkem subjektu a mimo lidský subjekt nelze o něm mluvit; na druhé straně však krásno vzniká a může být vnímáno jen ve vztahu k objektu, není tedy charakteru individuálního, ale plně závisí na kvalitě objektu.²⁴ Herbart tedy překonává Kantovo subjektivistické stanovisko, podle něhož zákony krásy vznikají zákonodárnou činností subjektu, který formuje beztvary představový materiál. Jeho řešení problému objektivit krásna není dosud doceněno, přestože jde o pokus, jenž má i dnes aktuální význam.²⁵ Je to první rys, v němž se Herbartovo řešení stýká se strukturalismem, i když si ještě neklade otázku společenské podmíněnosti estetická; chápe je však již jako funkci, jejíž základ je v kolektivním povědomí.

Jak probíhá estetické vnímání subjektu, co je zárukou, že se pocit krásna nestane subjektivně libovolným, a jak lze na tomto základě vytvořit estetiku jako vědu? Naskytovala se dvojí možnost: buď podřídít estetické vnímání teoretickému poznání a považovat je za jeho nižší smyslově názorný stupeň, nebo je chápat jako samostatnou schopnost lidského ducha. Herbart se dal po vzoru Kantově druhou cestou a přijal za základ estetického zkoumání estetický soud. Tento soud spočívá v tom, že divák vnímající určitý předmět pronásí o něm soud, v jehož predikátu vyjadřuje bezprostředně a mimovolně, tedy bez důkazu, své stanovisko libosti či nelibosti. Jako z písku, kyzu nebo rudy vyvstávají drahokamy, stejně tak z rozmanitého věčného střídání duševních stavů vystupují neustále neměnné, na žádné individualitě nezávislé, nýbrž jen kvalitou představovaného se řídící estetické soudy.²⁶ Estetické soudy jsou však možné jen za určitých podmínek.

Především je estetický soud možný jen o nějakém *vztahu*, nikdy však o něčem, co si představujeme jako jednoduché.²⁷ Pouhá látka jakožto jednoduchá je tedy esteticky lhostejná, kdežto forma vyjadřující již určitý vztah je schopna estetického posuzování. Např. tón jako jednoduchý prvek ještě nemá es-

22 Krásno je „... die Beziehung der Art und Weise, wie ... ein Gegenstand von einem gegenüberstehenden Zuschauer aufgefasst wird“. Herbart, J. F., *Sämtliche Werke*. 19 Bde. Hg. K. Kehrbach, O. Willmann, T. Fritzsche. Langensalza 1887-1912 (nové vyd. Aalen, Scientia Verlag 1964), IV. s. 500; (dále Kehrb.)

23 „Alles Schöne existiert im Zuschauer.“ Herbart, J. F., *Sämtliche Werke*. 12 Bde. Hg. G. Hartenstein. Leipzig 1850-1852. Bd. 1, s. 500; (dále Hart.)

24 Estetický vjem „ist von keiner Individualität, sondern nur von der Qualität des Vorgestellten abhängig“. Herbart, J. F., *Sämtliche Werke*, VI, s. 273, Kehrb.

25 Upozornili jsme již na potíže, které má s problémem krásna sovětský estetik Vanslov.

26 Viz Herbart, J. F., *Sämtliche Werke*, VI, s. 273, Kehrb.

27 Viz Herbart, J. F., *Sämtliche Werke*, III, s. 381, Hart.

tetický význam. Nabývá ho až ve spojení s jinými tóny např. v akordu nebo v melodii.²⁸

Látkou zde ovšem není míněn tzv. obsah uměleckého díla, který by byl esteticky lhostejný; látkou Herbart rozumí materiál, souhrn jednotlivých členů, prvků, které vstupují do estetického vztahu a svou estetickou funkci vytvářejí právě jen v rámci tohoto vztahu. Stojí-li mimo něj, jsou k němu, a tudíž esteticky lhostejné. Vstupuje-li jeden z těchto členů nebo jejich část do jiného vztahu, získávají novou, odlišnou estetickou funkci. O tom všem mluví Herbart jako o „formě estetického vztahu“ nebo prostě o „formě“. To dalo vznik četným nedorozuměním, neboť tato Herbartova forma byla zaměňována s formou uměleckého díla, a to ještě chápanou v úzkém, technickém slova smyslu a Herbart obviňován, že podceňuje významovou složku umění. Hostinský např. věnoval dosti energie tomu, aby tyto nesprávné názory uvedl na pravou míru.²⁹ Vedle látky a formy (tj. estetického vztahu) ve smyslu obecně estetických kategorií mluví Herbart také o obsahu a formě uměleckého díla. Jejich vztah není však estetickým vztahem a nepatří k estetickým elementům. Netýká se tedy všeobecné estetiky, ale vědy o umění. Obsah v tomto případě může být již sám o sobě estetickým elementem, estetickou hodnotou, neboť bývá určitým složitějším vztahem (např. sujet dramatu). Forma, tj. umělecké zpracování, tvůrčí podíl umělce, dodává mu pak umělecké hodnoty a je jejím nositelem. Obsahem uměleckého díla se však může stát i materiál, který sám o sobě estetickou hodnotu nemá. Herbartovo řešení vztahu obsahu a formy je mnohem volnější a méně normativní než u Hegela,³⁰ a proto se ukázalo schopnějším vysvětlovat i rozmanitější poměry obsahu a formy, než byl poměr přísné klasické jednoty, a to poměry, které se objevily v moderním umění.³¹ Proto se jeho řešení v určitých modifikacích objevuje u ruské formální školy³² a není vzdáleno ani strukturalistického pojetí tohoto vztahu, formulovaného jako vztah materiálu a uměleckého postupu.

Druhým znakem estetického soudu je, že je evidentní a singulární, nemá tedy žádnou logickou kvantitu. Evidentnost estetického soudu dokazuje Herbart pomocí pojmu „dokonalého představování“ (*das vollendete Vorstel-*

28 Viz Herbart, J. F., *Sämtliche Werke*, VIII, s. 18, Hart.

29 Viz Hostinský, O., *Das Musikalisch-Schöne und das Gesamtkunstwerk vom Standpunkte der formalen Aesthetik*. Leipzig, Breitkopf & Härtel 1877, s. 8-12; týž, *Herbarts Ästhetik in ihren grundlegenden Teilen quellenmäßig dargestellt und erläutert*. Hamburg–Leipzig, L. Voss 1891, s. 92-96.

30 Hegel přísně vymezuje, který obsah je vhodný pro umělecké ztvárnění. Viz Hegel, G. W. F., *Ästhetik*, s.n. 1955, s. 108-111.

31 Ostatně již Herbart sám projevils značný smysl pro nové umělecké výboje své doby, a ač nebyl žádný „revolucionář“, dovedl pochopit Beethovenova genia dříve než mnozí jeho současníci. (Viz svědectví jeho přítele J. Smidta. Herbart, J. F., *Sämtliche Werke* I, s. VI, Kehrb.)

32 Upozornil na to již Mukařovský, *Kapitoly z české poetiky*, I, 1948, s. 346. Nejde tu však pravděpodobně o uvědomělou souvislost.

len), což je zvláštní druh nezaujatého vnímání nebo pozorování, zbaveného pokud možno všech rušivých subjektivních vlivů, zaměřeného intenzivně na předmět a snažícího se zároveň postihnout, co se na předmětu líbí nebo nelíbí. Je to určitá syntéza teoretického poznání předmětu s jeho hodnocením. „Dokonalé představování“ je zárukou, že za týchž podmínek bude vznikat týž evidentní estetický soud.³³ Proto jednoduché estetické soudy jsou také věčné a neměnné.

Třetí rys estetického soudu spočívá v tom, že každá *abstrakce*, která se pokouší z většího počtu soudů stanovit nějaký logicky vyšší princip, ztrácí veškerou estetickou hodnotu, neboť přidává k těmto soudům nesourodé cizí přímíšeniny.³⁴ Estetický soud je tedy soud konkrétní, bezprostřední, a proto každou generalizací musí ztrácet na obsahu. Zdánlivá obecnost estetických soudů vyplývá jen z podobnosti elementárních vztahů, jimiž jsou vyvolány.³⁵ Není tedy v intencích Herbartovy estetiky hledání nějakého univerzálního krásna; krásno je vždy konkrétní. Teprve takového vymezení estetického soudu umožňuje všeobecnou estetiku jako vědu.

Herbartův pojem „dokonalého představování“ a na něm založeného estetického soudu není libovolnou konstrukcí. Jeho racionálním základem je poznání, že vnímání estetična není vlastností intelektu, citu nebo smyslů jako takových, ale že je k němu třeba zvláštní duševní kvality, jež je mu adekvátní. Je to táž kvalita, kterou Marx označoval jako *estetický smysl* a která byla – stejně jako u Herbartu – ještě dále diferencována vzhledem k jednotlivým druhům estetična. Herbart nebyl však schopen pro svůj metafyzický způsob myšlení pochopit historický původ tohoto smyslu, který Marx vysvětloval jako výsledek tvůrčí lidské praxe, jejíž produkty zpětně působí na psychiku člověka a rozvíjejí a rozmnožují jeho původní, přírodou dané smysly. Proto byl Herbart nucen přijmout evidentnost a absolutnost tohoto smyslu a s ním spojeného estetického soudu a pokusit se jej vysvětlit jen daným psychickým mechanismem a jeho zákonitostí. Herbart si všiml rozdílnosti estetického soudu u různých lidí vzhledem k jejich kulturnosti a různým stupňům vývoje, nebyl však schopen toto konstatování zobecnit a estetický soud *historicky* zrelativizovat. Herbart jej však relativizuje mechanicky. Vychází z faktu, že evidentnost a stálost estetického soudu při střetnutí s uměleckým dílem často selhává. Tento fakt však nevysvětluje historickou a sociální podmíněností estetického soudu, ale tím, že evidentní je pouze jednotlivý soud, kdežto jejich souhrn, jakým je posuzování uměleckého díla, je již útvarem příliš složitým a působí při něm více činitelů, takže dospět až k elementárním

33 Viz Herbart, J. F., *Sämtliche Werke*, I, s. 184, Hart.

34 Viz Herbart, J. F., *Sämtliche Werke*, III, s. 381, Hart.

35 Viz Herbart, J. F., *Sämtliche Werke*, XI, s. 220, Hart.

soudům je téměř nemožné. Mezi evidentním elementárním soudem a souhrnným soudem o uměleckém díle (Kunsturteil) je určitý rozpor. Z tohoto rozporu však vyplývá vlastní účín uměleckého díla na naši mysl a složitostí a neurčitostí uměleckého soudu a jeho splýváním s jinými činiteli je dán i vývoj vkusu.

Herbartova estetika se však nechce vzdát analýzy ani v tomto složitém případě. Psychologický rozbor je schopen proniknout až ke kořenům krásna. Nikoli však tak, že bude zkoumat, co dělají smysly, fantazie, rozum nebo cit při vnímání krásna; to je cesta, jež nevede k cíli. Naopak všechny tyto subjektivně individuální stavy je třeba vyloučit, jinak bychom principy krásna hledali jen v určitých vzrušeních mysli.³⁶ Estetická analýza musí rozplést všechny řady představ (Vorstellungsreihen), jež umělecké dílo setkalo. Tyto řady je třeba rozplétat a studovat tak dlouho, dokud nebudou nalezeny elementy krásna a jeho podmínky,³⁷ dokud nebude celá struktura uměleckého díla rozložena v nejjednodušší estetické elementy. Pak se nám teprve objeví podstata estetického účínu uměleckého díla.

Elementy krásna, k nimž se dospěje touto analýzou, jsou objektivním ekvivalentem estetického soudu; jsou to elementární, základní vztahy, podmínky krásna. Jejich počet není omezen. Jsou rovněž singulární a mohou se sdružovat jen podle podobnosti ve větší skupiny, nikoli v nějakou hierarchickou stupnici. Až se všeobecné estetice podaří prozkoumat dostatečné množství těchto elementů, může přikročit k ustavení teorie jednotlivých umění. Zatím nejpropracovanější soustavu elementárních vztahů má hudba. Herbart však uváděl příklady elementů i z jiných umění. Tyto elementy nejsou nějakého technicko-formálního rázu; např. v dramatické poezii spočívají elementy krásna zčásti v charakterech, zčásti v jednáních, zčásti v situacích, a nelze je navzájem redukovat.³⁸ Největší důraz kladl Herbart právě na speci-fičnost krásna a jeho druhů.

Vidíme, že způsob Herbartova přístupu k estetice a k analýze uměleckých děl, v čemž na herbartovském základě dosáhl pozoruhodných úspěchů zvláště Hostinský, má určitou podobnost i s metodou moderní strukturální estetiky. Zkoumání uměleckého díla jako autonomního celku, jeho přediva a prvků jeho výstavby je charakteristické již pro O. Zicha a tím více pro strukturalismus, s tím rozdílem, že jejich analýza zabírá mnohem širší oblast a všímá si všestrannějších vztahů, ačkoli ani Herbartovi nechyběl smysl např. pro mimoestetické funkce uměleckého díla (zejména morální a pedagogickou). Dále je třeba vidět, že u Herbarta jsou estetické elementy strnulé,

36 Herbart, J. F., *Sämtliche Werke*, I, s. 131, Hart.

37 Viz Herbart, J. F., *Sämtliche Werke*, II, s. 115-116, Hart.

38 Viz tamtéž, s. 117-118.

téměř jakési přírodní mechanické zákony, kdežto strukturální pojetí mezi ně vneslo dynamické napětí a dialektický pohyb. Snaha po uvedení elementů v pohyb a po jejich sepětí s mimoestetickými strukturami je patrná také již u Hostinského. Vcelku lze charakterizovat rozdíl mezi Herbartovým pojetím uměleckého díla jako struktury uměleckých prvků a pojetím strukturálním tak, že u Herbarta jde o strukturu *mechanickou*, kdežto v strukturalismu o *dialektickou*. Řádová podobnost obou je však zřejmá a vyplývá ze společného formálně estetického základu. Hostinského pojetí obsahuje některé prvky pojetí vyššího, avšak vcelku zůstává na základě mechanickém.

Nevyčerpali jsme zdaleka celou problematiku Herbartových názorů na krásno a umění. Záměrně jsme se omezovali převážně na nejobecnější otázky všeobecné estetiky a vědy o umění a z nich zvláště na ty, jež prošly celou vývojovou cestou až do současné doby. Snažili jsme se, byť nesoustavně, poukazovat na jejich vyústění a ponechávali jsme stranou sledování jejich historického osudu. Nyní je příležitost, abychom se stručně zmínili i o něm.

Herbartovy estetické názory, třebaže nevybudované v celou soustavu, upoutaly záhy pozornost estetiků. I když ve srovnání třeba s Hegelem jsou Herbartovy koncepce mnohem chudší, často méně hluboké, neřeší tolik otázek, ba mnohdy je ani nekladou, přece se staly pro Hegelovu estetiku vážnou konkurencí. Hlavní úlohu, nepřehlídíme-li k složité společenské podmíněnosti, tu měla nepochybně jejich přirozená, protimytologická podoba a empiričtější východisko, neboť v té době již přecházela buržoazie z „období metafyzického“ do „období pozitivního“ i v oblasti duchovněd.

Herbartova estetika vybízela svou neuzavřeností k domýšlení a rozvíjení. Ještě za Herbartova života se věnoval této práci F. E. Griepenkerl, jehož pokus podřídít estetické soudy soudům morálním však Herbart odmítl. Velkým systematikem Herbartovy estetiky se stal až Robert Zimmermann svou *Allgemeine Ästhetik als Formwissenschaft* (1865). Vedle pozitivní zásluhy o rekonstrukci Herbartových estetických názorů má však i negativní zásluhu na tom, že pojem herbartismus a formální estetika dostaly špatný zvuk, který je provází až do dnešních dnů. Zimmermann totiž Herbartovu estetiku zdogmatizoval a znormativizoval, takže pak v určitém období vystupovala jako obhájce akademismu a umělecké zkonstnatělosti. Zimmermann opustil Herbartovu zásadu, že estetický soud je singulární a každou generalizací ztrácí na obsahu, a pokusil se estetické soudy zhierarchizovat. Posloužilo mu k tomu pět Herbartových praktických idejí (na nichž Herbart jako na základních poměrech volních aktů vybudoval svou etiku) a analogicky podle nich stanovil pět nejvyšších estetických forem (*das Grosse, das Charakteristische, der Einklang, die Korrektheit, die Ausgleichung*). Tím do jisté míry převrátil poměr, který Herbart stanovil mezi etikou a estetikou (estetický soud je širší platnosti než etický, etika je vlastně součástí estetiky), a Herbartův konkré-

ní formalismus, jemuž šlo především o analýzu základních, elementárních a specifických estetických vztahů, přeměnil v abstraktní formalismus, jenž ve svých praktických intencích chtěl celou uměleckou skutečnost podřídít takto stanovené estetické normě. Využití této estetiky konzervativními živly v boji proti uměleckému pokroku se přímo nabízelo.

Na české půdě přijal a poprvé významnějším způsobem Herbartovu estetikou uplatňoval Josef Durdík. Durdík se ovšem držel Zimmermannovy interpretace Herbarta, což nebylo jistě bez následku pro jeho stanovisko v praktických otázkách uměleckého vývoje (např. v boji o Smetanu). Nemůžeme na tomto místě podrobně rozebírat význam Durdíkovy estetiky, který přes všechny negativní rysy je velký a netýká se jen konkrétních estetických analýz uměleckých prostředků, jež mají trvalou platnost, ale někdy i obecně estetických otázek.³⁹

Pojednali jsme o Herbartových estetických názorech poněkud podrobněji proto, abychom se nyní, kdy se chceme dotknout významu O. Hostinského pro českou estetikou, nemuseli vracet ve výkladu, a také proto, aby jasněji vystoupila souvislost a vývojová logika směru, který sledujeme. Proto jsme zároveň počátky tohoto směru konfrontovali v některých případech s jeho posledními stupni. U Hostinského si musíme uvědomit, že jde o jeden z velmi významných *středních* článků tohoto řetězu. A působí-li dnes Hostinský jako pouhý střední člen tohoto proudu sám o sobě objektivně a uvážíme-li, že tento proud v dalším vývoji Hostinského daleko překonal co do šíře i co do hloubky, nelichotí to příliš stavu našich současných představ o umění a svědčí o ztrátě povědomí historické kontinuity.⁴⁰

Hostinský vstoupil do české vědecké estetiky počátkem sedmdesátých let jako herbartovec v teorii a jako zanícený bojovník o umělecký pokrok v praxi. Bylo to spojení náhodné nebo rozporné? Domníváme se, že nikoli. Primárním zájmem Hostinského byl nesporně umělecký pokrok a snaha pomoci mu. Hledal pro to vhodné prostředky. Nasnadě byly jednak prostřed-

39 Již M. Novák v *České estetice* (kap. III) upozornil na Durdíkovo pojetí jazyka a uměleckého díla vůbec jako znaku, v čemž viděl určitý hegelovský prvek, a na jeho chápání aktualizace slova v básnictví jakožto prostředku estetického účinku. S touto myšlenkou se však setkáváme již u Herbarta, který upozorňoval na estetický účinek uměleckého díla, vyplývající z toho, že „jedes Werk der schönen Natur und Kunst erhebt uns über das Gemeine; es unterbricht den gewöhnlichen Lauf des psychischen Mechanismus“ (Herbart, J. F., *Sämtliche Werke*, I, s. 130, Hart.). Herbart však ještě nechápal úlohu záměrného využití aktualizace jako estetického prostředku.

40 Naše konfrontace herbartismu se strukturální estetikou chce mimo jiné čelit také nihilistickému postoji vůči strukturalismu, který se projevoval v minulých letech a dosud není překonán. Strukturalismus nelze negovat jeho redukcí na vyspekulované historické souvislosti založené na analogiích, jak to činí např. J. Kudrna (*Filosofický časopis*, 1955, 1, s. 76-89), nýbrž poznáním jeho skutečných historických kořenů (netvrdíme ovšem, že herbartismus a česká estetika jsou jeho jedinými zdroji) a *rozvíjením jeho pozitivních stránek*, které by se měly stát součástí marxistické estetiky. Sám strukturalismus k tomu v posledním svém období směřoval.

ky ideologické, jednak teoreticko-vědecké. Hostinský neváhal užít obou, přičemž dával zjevnou přednost druhým z nich. Bylo to zejména proto, že česká buržoazní ideologie té doby neposkytovala již dostatečně účinné zbraně, ale také proto, že nejpokrokovější buržoazní ideologie té doby vystupovala ve formě exaktně vědecké (např. darwinismus), a nikoli ve formě morálně nebo sociálně filosofické. Znamenalo to, že ideologická funkce vědy měla široké uplatnění, a že tedy i v uměleckých otázkách se nabízelo využití exaktních vědeckých metod k boji o pokrok. Který z estetických směrů tehdejší doby mohl Hostinskému pro tento účel nejlépe v českých podmínkách posloužit? Iracionální a idealistické meditování nad uměním, jež se vyvinulo jako vedlejší produkt rozpadu hegelovské školy? Škola Tainova, jejíž historické zřetele k vývoji umění a jeho podmínkám mohly sice podpořit vývojové tendence současného umění, avšak cestou zdoluhavých historických analýz? Hostinský potřeboval metodu, která by umožňovala okamžitě, v zápalu boje a na daném konkrétním díle nového umění přesně dokázat jeho estetické přednosti a rozbít argumenty protivníků, kteří operovali především estetickými důkazy. Takovou metodu poskytovala právě estetika Herbartova, která byla nadto v jedné své větvi (Fechner, Wundt) doplňována přírodovědně pojatými psychologickými, fyziologickými a fyzikálními experimenty. Tato zbraň však byla ve své abstraktně formalistické podobě právě v rukou protivníků nového umění. Hostinský však dobře rozpoznal její cenu⁴¹ a rozhodl se obrátit ji proti jejím držitelům. Dobrá znalost Herbartových názorů, již Hostinský získal na universitě, mu umožnila postřehnout rozpor mezi estetickými zásadami Herbartovými a tzv. herbartovskou školou abstraktního formalismu. Když se pak stoupenci této školy aktivně účastnili sporů kolem nového umění, hlavně hudby (u nás např. Durdík), vystoupil Hostinský proti nim a přesvědčivým způsobem rozložil jejich koncepci.⁴²

41 „... vane tedy krasovědou Herbartovou zúplna jiný duch než esthetickými soustavami ostatními a smíme zajisté směle říci, že je to *svěží duch vědy moderní*. Povážíme-li naproti tomu, v jakém mystickém blouznění libovala sobě a dosud namnoze libuje esthetika, zejména idealistická, jak zvučné, ale prázdné krasořečení zatopilo všechno přesné bádání věčné, musíme věru mítí úctu před onou střizlivou, bezohlednou důsledností a upřímnou vážností, s níž Herbart přistupoval k řešení záhad vědeckých; matné bludičky zevnějšího lesku nedovedly svěsti ho s pravé cesty. Možná, že leckterý jednotlivý náhled Herbartův bude nutno poopravit nebo i docela zavrhnouti. Ale pevný základ moderní krasovědy je myslitelem tím položen pro vždy. Že pak i v naší mladé esthetické literatuře především tento směr (zastoupený „Všeobecnou esthetikou“ Dra J. Durdíka) se ujal, a jak se zdá, i dosti hluboce již zakořenil, budiž pokládáno za dobré znamení pro budoucnost.“ – (*Šest rozprav z oboru krasovědy a dějin umění od Dra Otakara Hostinského*. Praha, Nákladem knihkupectví dra Grégra a F. Dattla 1877, s. 8.)

42 Stalo se tak přednáškou, vydanou potom tiskem, *Über die Bedeutung der praktischen Ideen Herbarts für die allgemeine Aesthetik* (Prag, Řivnáč 1883), a o několik let později knihou *Herbarts Ästhetik in ihren grundlegenden Teilen quellenmässig dargestellt und erläutert* (c.d.), která měla značný mezinárodní ohlas a v podstatě ukončila éru zimmermannovské interpretace Herbarta.

Nemůžeme se již na tomto místě podrobně zabývat rozbořem otázek, v nichž Hostinský přijal Herbartovo stanovisko, kde je překonal, popřípadě kde jeho řešení bylo krokem zpět. Poukážeme proto jen na otázky hlavní.

Vedle Herbartovy myšlenky, že je estetiku třeba rozvíjet a budovat jako samostatnou vědu, jež má svůj samostatný předmět (estetickou látku) a není v tomto smyslu závislá na principech jiných věd, vedle názoru, že estetika musí vlastní metodou, jíž je přesná analýza estetických prvků, přiblížit způsob svého bádání vědám exaktním, přijal Hostinský i hlavní Herbartův estetický princip: „Všechno krásno je složeno z většího nebo menšího počtu představ a jenom způsob tohoto složení, tedy vzájemné poměry a vztahy představ, čili *forma* celku, nikoliv povaha jednotlivých představ samotných, čili *látka*, rozhoduje o kráse a nekráse předmětu, o esthetické zálibě a nelibosti naší.“⁴³

Hostinský nepovažoval ovšem ve své době za nejdůležitější úkol rozvíjet všeobecnou estetiku, neboť v této věci mu postačovalo řešení Herbartovo a další rozvíjení obecně estetických zásad bez hlubších znalostí empirického materiálu by podle něho vedlo k neplodným spekulacím. Zaměřil tedy svou hlavní pozornost v intencích obecných Herbartových zásad ke konkrétní vědě o umění, ke zkoumání konkrétních podmínek uměleckého krásna a jeho elementů, k analýze specifičnosti jednotlivých uměleckých druhů, k otázce výstavby uměleckého díla, a právě v těchto otázkách spočívá jeho samostatný a významný vědecký přínos a právě v nich pokročil za Herbarta. Jeví se to zejména v tom, že historicky zrelativizoval absolutnost Herbartových estetických elementů a jim odpovídajících soudů, a pokud mu to evolucionistický základ jeho pojetí dovozoval, ukázal i jejich vývoj a proměnlivost. Ačkoliv Hostinský věnoval hlavní zájem těmto otázkám, tj. teoretickému pochopení umělecké skutečnosti, byl si neustále vědom svého praktického východiska, že jeho zkoumání je jen prostředkem ve službách vyššího cíle, ve službách pokroku lidskosti, jemuž konečkonců celé umění slouží a jehož je také projevem.⁴⁴

Hostinský vyvrátil své odpůrce vlastně jen tím, že obnovil Herbartovu koncepci v její historické podobě a ukázal její úzkou souvislost se soudobými požadavky na vědecké bádání estetiké.

43 Hostinský, O., *Šest rozprav z oboru krasovědy a dějin umění*, c.d., s. 7. – Hostinský zdůvodňuje tento princip příkladem z hudby, která byla jako u Herbarta jeho nejvlastnějším oborem a která u Hostinského měla nepochybně vliv na některé obecně estetické formulace. Píše: „Nebot' zajiště liší se Beethovenova sonata od nějaké ‚Krachpolky‘ především jenom tím, že jsou v obou tytéž tóny hudební docela jinak seřaděny, sestaveny i co do jich posloupnosti (melodie) i co do jich současnosti (harmonie) i co do jich rozměrů časových (rhythmus) atd.; teprve na rozdíl u tomto mohou se patrně zakládati všechny další různosti obou skladeb.“ – Tamtéž.

44 „Nebudeme tedy v pokroku umění spatřovati jen pestré střídání se různých tvarů a dojmů, nahrazování toho, co sevšednělo, něčím jiným, jako móda ustupuje módě, nýbrž nalezneme vedle tohoto panství módy – jemuž arcí jako vše, i umění je podrobena – ještě něco jiného, vážnějšího, vyššího: stálé, ač celkem ne chvatné stoupání, zjemňování a prohlubování rozmanitých

Díváme-li se na Hostinského dílo z tohoto hlediska, musí se nám objevit v jasném světle organická souvislost, např. jeho snahy dobrat se specifčnosti hudebního projevu tzv. čisté hudby, objevit elementární vztahy hudebního krásna a na základě toho pak pochopit i hudbu programní, moderní operu a melodram. A jen důkladné teoretické proniknutí do podstaty těchto nových hudebních útvarů může sloužit jako účinná zbraň při jejich obhajobě a prosazování. Nebojoval tedy Hostinský za Wagnera, Smetanu a za pokrok umění vůbec *přesto*, že byl herbartovcem, ale právě *proto*, neboť mu jeho teoretická výzbroj umožňovala bojovat dokonalejšími zbraněmi.

Hostinský bojoval tedy za pokrok umění prostředky, v nichž převažovaly prvky vědecké nad ideologickými a kde sice věda často vystupovala ve funkci ideologické, zřídka kdy však naopak. Zmínili jsme se již o tom, že to vyplývalo z podmínek (a do jisté míry i z tradic) českého kulturního života. U Hostinského k tomu přistoupily ovšem i subjektivní předpoklady jeho velkého vědeckého talentu. A to obojí podmínilo dlouhou životnost jeho názorů na otázky umění, neboť tyto názory, pronášené z hlediska estetiky, z hlediska vědy o umění, musely nutně hlouběji pronikat do podstaty než mnohem povrchnější názory běžných ideologů uměleckých směrů. Hostinský si byl této skutečnosti vědom, a diferencoval se proto od programových ideologií uměleckých škol. Zatímco v Německu byl např. wagnerovský směr probojován kategoriemi schopenhauerovské a nietzscheovské ideologie, Hostinský bojuje o Wagnera vědeckými prostředky formální estetiky. Právě tak nesplynul s žádnou z ideologií realistického umění, ač byl jeho horlivým stoupencem. Tím není řečeno, že takový postoj je vždy nutný a vždy možný. Jsou však období, kdy prospívá jak vědecké estetice, tak umění samému.⁴⁵

Nové vydání Hostinského díla mělo vřelý ohlas a vedlo k hlubšímu i méně hlubokému zamyšlení nad jeho odkazem. Všeobecně se uznávalo, že je to živý odkaz. Nemá-li se však stát jako dílo mnoha jiných klasiků jen zdrojem příležitostně uváděných citátů, musí být pochopen ve své historičnosti a musí být ukázáno jeho místo ve vývoji naší i evropské estetiky. Jen tak bude možno to, co je v jeho díle skutečně živé, rozvíjet ku prospěchu naší estetické vědy i našeho současného umění.

(Pokrač. pozn. č. 44) duševních sil a schopností, slovem: *stálé sebezdokonalování lidstva, a to v oboru věru nikterak nedůležitém.*“ Hostinský, O., *O umění*, c.d., s. 111.

45 V tomto smyslu znějí velmi aktuálně Hostinského slova: „Princip estetický stojí na takové spekulativní výši, že se ho proudění dějin umění ani dotknouti nemusí. Spory různých principů estetických jsou něčím zcela jiným nežli spory různých škol a směrů estetických a bývají do těchto obyčejně jenom násilně a bezprávně, jak říkáme, „za vlasy“ přivlečeny.“ – Hostinský, O., *O umění*, c.d., s. 240.

Pojem struktury z hlediska formální logiky

Pavel Materna —

Úvodní poznámka Petra Dvořáka

Článek je věnován klíčovému pojmu poválečné filosofie, pojmu struktury. V matematice učinil Bourbaki tento pojem v přímé návaznosti na lingvistické užití (Roman Jakobson) a antropologické užití (Claude Lévi-Strauss) základem nového promyšlení této disciplíny. Ale zatímco v matematice se za strukturu běžně považuje množina, která sama obsahuje množinu určitých prvků (nositelku) a nějaké zobrazení či relaci na jejich prvcích, Materna ve svém článku nabízí uchopení struktury z hlediska formální logiky. Tuto množinovou strukturu nazývá „systém“ a pojem totožnosti struktury definuje rozsahově jako množinu ekvivalenčních tříd izomorfních systémů. Tímto způsobem lze přesně stanovit, kdy mají nějaké dva systémy tutéž strukturu. Klíčem je známý matematicko-logický pojem izomorfismu. Logika tak nabízí precizaci pojmu, s nímž jinak filosofie a jiné disciplíny pracují jen na intuitivní úrovni. Podobně Materna postupuje ve vyjasňování pojmů dodnes, což dokládá například jeden z jeho posledních článků, nazvaný „Funkce – Procedura – Konstrukce“ (Organon F 19, 2012, č. 3, s. 283-305). Od osmdesátých let se základem této explikace pojmů a významových konstrukcí přirozeného jazyka stala transparentní intenzionální logika Pavla Tichého, k jejímuž rozvoji profesor Materna sám nemálo přispěl.

1. V referátech o struktuře v jednotlivých vědách (biologii, fyzice apod.) se obvykle vychází z intuitivního pojmu struktury charakterizovaného nejvýše tak, jako je to ve Sviděrského monografii *O dialektike elementov i struktury* (Charakter, způsob, zákon tohoto spojení budeme nazývat strukturou, s. 11). Dále se pak uvažuje o struktuře jako o něčem, co již je pojmově zavedeno, a zkoumá se problém vztahu struktury a prvků, struktury a funkce atd.

V logice, zejména ve formální logice, jde však především o samo *vymezení* kategorie struktury, pokud je charakterizovatelná na úrovni logické teorie relací.

Půjde zde tedy v prvé řadě nikoli například o problém, jakou strukturu mají logické objekty (třebas narozdíl od objektů biologie apod.), nýbrž o to, jak nám výzkum těchto objektů umožňuje vymezit pojem struktury.

2. V ryze logických monografiích se pojmu „struktura“ používá zřídka. Z intuitivního pojmu struktury však vyplývá, že nejjednodušším přístupem k jeho explikaci je patrně zkoumání pojmu *izomorfismu*, který je v logice běžný.

Uvedeme nyní poněkud zjednodušeně vymezení nejprostšího případu izomorfismu: izomorfismu dvočlenných relací.

Říkáme, že relace R_1 je izomorfní s relací R_2 vzhledem k množině M právě tehdy, když existuje jednoznačná funkce h taková, že platí

$$(1) xR_1y \equiv h(x)R_2h(y), \quad x \in M, y \in M.$$

Příklad: Vzhledem k množině reálných čísel je izomorfní relace $>$ („být větší než“) s relací $<$ („být menší než“), neboť existuje jednoznačná funkce f , která každému reálnému číslu a přiřadí takové číslo b , že platí $b = -a$, tj. $f(a) = -a$, a lze snadno odvodit

$$x > y \equiv f(x) < f(y), \\ \text{tj. } x > y \equiv -x < -y.$$

Pojem izomorfismu lze ovšem rozšířit na n -členné relace a pak hlavně na systémy, jež obsahují třídy, funkce a relace, resp. operace.

Např. izomorfismus systémů obsahujících funkci $G(x, y)$, resp. $G'(x, y)$ vzhledem k této funkci lze (zjednodušeně) vymežit takto: Tyto systémy (A_1, A_2) jsou (vzhledem k funkcím $G(x, y)$ a $G'(x, y)$) izomorfní právě tehdy, když existuje jednoznačná funkce h definovaná v A_1 a s hodnotami v A_2 tak, že platí

$$(2) h(G(x, y)) = G'(h(x), h(y)).$$

Příklad: Necht A_1 je systém přirozených čísel (nulou počínaje) a A_2 systém nezáporných celých čísel, G necht je operace sčítání v A_1 psaná formou funkce (tj. $G(a, b) = a + b$) a G' operace sčítání v A_2 psaná stejným způsobem (tj. $G'(a, b) = a \oplus b$). Funkce f necht přiřazuje číslu 0 z A_1 číslo 0 z A_2 a každému přirozenému číslu a z A_1 číslo $+a$ z A_2 . Pak jistě platí $(a + b) = +a \oplus +b$ ve shodě s (2).

Přibližně, neformálně řečeno:

Dva systémy předmětů jsou izomorfní, jestliže existuje taková funkce h , která jednoznačně přiřazuje předměty jednoho systému předmětům druhého systému tak, že vztahům mezi předměty prvního systému odpovídají při tomto přiřazení vztahy mezi předměty druhého systému.

3. Rozbor relace izomorfismu je pro naše téma důležitý, protože nám umožní formulovat tzv. definici pomocí abstrakce,¹ která vymezi v rámci svých možností pojem struktury. Abychom mohli vybudovat tuto definici, potřebujeme zjistit jisté formální vlastnosti vztahu izomorfismu.

a) Především je zřejmé, že každý systém je izomorfní sám se sebou. Význam příslušné funkce h v tomto případě má identita (Id), přiřazující každému předmětu ze svého definičního oboru obraz podle formule

$$Id(a) = a.$$

Protože dále každá relace, operace a funkce v každém systému je totožná sama se sebou, nahlédneme snadno, že formule (1), (2) a analogické formule platí v případě, že uvažujeme vztah systému k sobě samému.

Tento výsledek lze napsat takto:

(3) $(S) (S \text{ Ism } S)$ čteme: Pro každý systém S platí, že S je izomorfní s S .

b) Je-li dále některý systém S_1 izomorfní se systémem S_2 , pak také S_2 je izomorfní s S_1 . Je-li totiž S_1 izomorfní s S_2 na základě existence funkce h , pak příslušná funkce g , na jejímž základě je S_2 izomorfní s S_1 , je funkce inverzní k h :

$$g = h^{-1}.$$

Tento výsledek lze napsat takto:

(4) $(S_1) (S_2) (S_1 \text{ Ism } S_2 \supset S_2 \text{ Ism } S_1)$

c) Je-li systém S_1 izomorfní se systémem S_2 a systém S_2 je izomorfní se systémem S_3 , pak také systém S_1 je izomorfní se systémem S_3 . Jsou-li h_1 resp. h_2 funkce, na základě jejichž existence je S_1 izomorfní s S_2 , resp. S_2 s S_3 , pak funkce h_3 , na základě jejíž existence je S_1 izomorfní s S_3 , je superpozicí h_1 a h_2 podle formule

$$h_3 = h_2(h_1).$$

Tento výsledek napíšeme takto:

(5) $(S_1) (S_2) (S_3) (S_1 \text{ Ism } S_2 \ \& \ S_2 \text{ Ism } S_3 \supset S_1 \text{ Ism } S_3).$

Formule (3) znamená, že vztah izomorfismu je *reflexivní*.

Formule (4) znamená, že vztah izomorfismu je *symetrický*.

Formule (5) znamená, že vztah izomorfismu je *tranzitivní*.

Vztahy, které jsou reflexivní, symetrické a tranzitivní, nazýváme *ekvivalencemi* či *vztahy typu ekvivalence*.

Ekvivalence nám umožňují vymezit určité pojmy tzv. definicí pomocí abstrakce: lze dokázat, že množinu objektů nám ekvivalence rozdělí na vzájemně disjunktní třídy tak, že žádný prvek třídy A není v daném vztahu ekvivalence s prvkem třídy B , $B \neq A$, ale všechny prvky každé takové třídy jsou spojeny tímto vztahem ekvivalence. Tím je vymezena jakási vlastnost, společná prvkům těchto jednotlivých tříd (tzv. abstrakčních tříd příslušné relace ekvivalence).

1 Viz např. O. Zich a kol., *Moderní logika*. Praha, Orbis 1958.

Příklad: Vztah rovnocmocnosti je ekvivalence: každá množina je rovnocmocná sama se sebou; je-li množina A rovnocmocná s množinou B, je i množina B rovnocmocná s množinou A; je-li A rovnocmocná s B a B rovnocmocná s C, je i A rovnocmocná s C. Na základě vztahu rovnocmocnosti lze definovat kardinální číslo (mohutnost) množiny A: je dáno množinou všech množin, které jsou rovnocmocná s množinou A.

Analogický postup lze aplikovat na vztah izomorfismu:

Mějme určitou oblast, obsahující jisté množství systémů předmětů (tzn. takových souborů, u nichž uvažujeme některé jejich vzájemné relace). Relace Ism nám tuto oblast rozdělí na vzájemně disjunktní třídy systémů. Určitý systém bude patřit do určité třídy a nebude se od ostatních systémů patřících do téže třídy lišit v tom smyslu, že s nimi bude izomorfní. Tyto třídy můžeme nazvat *abstrakčními třídami relace izomorfismu*.

V každé takové abstrakční třídě můžeme zvolit libovolného reprezentanta této třídy, např. systém A. Zdá se, že pojem příslušné abstrakční třídy, tj. *třídy systémů izomorfních se systémem A*, odpovídá celkem adekvátně intuitivnímu pojmu *struktury systému A*.

Řečeno méně přesně: Struktura je společná vlastnost izomorfních systémů. Systémy izomorfní mají stejnou strukturu, systémy heteromorfní mají různou strukturu.

4. Z logického hlediska lze tedy za strukturální vlastnosti pokládat ty, jež charakterizují relační síť daného systému.

Přitom je jasné, že tentýž soubor předmětů může jevit různou strukturu, podle toho, kterou stránku jeho systémovosti analyzujeme. Struktura je sice objektivní vlastností souborů předmětů, ale je právě tak *relativní* jako např. trajektorie. Absolutní vlastností se stává až v určité abstrakci daného souboru, jakou je určitý systém.

5. Zdá se, že pojetí struktury plynoucí z uvedeného logického rozboru může objasnit i některé obecné stránky vztahu struktury a funkce.

Lze podat rozbor příkladu dvou systémů, jež mají stejnou funkci při zdánlivě různé struktuře. Určitá analýza objeví však ve dvou z jistého hlediska strukturálně odlišných schématech stejnou strukturu. To lze ukázat např. na strukturální síti dvou automatů, jež mají stejné chování (funkci) a z nichž jeden realizuje toto chování na základě negace a disjunkce a druhý na základě negace a konjunkce.

Z vymezení izomorfismu však plyne (zhruba řečeno), že systém založený na negaci a konjunkci je ceteris paribus izomorfní se systémem založeným na negaci a disjunkci. Příslušné vztahy zapíšeme takto:

$$\sim(\sim a) = \sim(\sim a)$$

$$\sim(\& (a, b)) = v(\sim a, \sim b).$$

To ovšem neřeší celý problém, který lze pojmově vyjádřit i jako problém mnohosti substrátů téže funkce. Ukazuje se ovšem jedna stránka tohoto problému: že totiž zřejmě musí existovat takový aspekt, který v mnohosti substrátů téže funkce objeví strukturální jednotu. (Tento výsledek, jakož i celá logická teorie struktury, resp. izomorfismu, má značný význam pro teorii modelů.)

6. Je formálně logická analýza pojmu struktury dostatečná, vyčerpávající? Jinými slovy: Je pojem struktury formálně logický pojem, jehož sice filosofie i ostatní vědy používají, ale jehož obsah relevantní pro definici není rozšiřován? Nebo existuje taková explikace intuitivního pojmu struktury, která je určitými rysy nedostupná formální logice? Je-li takováto explikace možná, jakým směrem půjde?

K tomu je třeba poznamenat, že zde uvedené vysvětlení pojmu struktury je formálně logické proto, že vystačilo s pojmem relace charakterizované tzv. formálními vlastnostmi. Vymezení, jež by šlo dále, mohlo by buď přibrat další formální vlastnosti (k tomu by mohl přijít podnět z neformálních oborů, ale vymezení samo by zůstalo v rámci formální logiky), nebo by včlenilo jako organickou součást pojmu struktury některé neformální vlastnosti. Ovšem: Ne každé tvrzení o struktuře (např., že je relativně stálá apod.) znamená obhacení tohoto pojmu ve smyslu jeho předefinování či dodefinování. Zjistíme-li např., že stálice mají určitou dotud neobjevenou vlastnost, nemusíme tím nutně měnit definici stálice.

„Cogito“ a první filosofie v marxismu

Milan Průcha —

Uvodní poznámka Ivana Landy

Milan Průcha ve své studii „Cogito a první filosofie v marxismu“ řeší otázku, zda je možná první filosofie. Jestliže její možnost odmítneme, pak nezbyvá než ji „naturalizovat“, tj. včlenit do přírodních věd. Průcha sice možnost první filosofie nepřímou hájí, nicméně ohrazuje se jednak vůči její tradiční, metafyzické podobě, jednak vůči hlasům kritizujícím metafyziku, jež opakovaně zaznívaly z tábora novopozitivistů, existencialistů nebo marxistů. Průcha exemplárně blíže zkoumá dva příbuzné projekty, které v jeho očích reprezentují původní obhajobu možnosti první filosofie, pro niž je příznačná shodná motivace: úsilí o nalezení základu poznání, jenž by byl odolný vůči skeptickým námitkám. Zatímco u Descartesa je tímto základem myšlenka „cogito“, u Husserla je jím myšlenka transcendentální subjektivity. V rozboru těchto myšlenek dospívá Průcha ke zjištění, že nehlédě na prvotní zdání obě vycházejí ze zamlčeného předpokladu, totiž z pojetí bytí jako bytí zvláštního jsoucna. Zmíněný předpoklad spočívající v nereflektované záměně bytí a specifického jsoucna dokonce tvoří obecný rámec, v němž se podle Průchy doposud pohybovala celá západoevropská metafyzika a v němž jsou také formulovány veškeré skeptické námitky, neboť ty pokaždé parazitují na pozitivních výpovědích o povaze poznání nebo o jeho předmětech. A dokonce do něj lze situovat i rozličné kritiky samotné metafyziky. Průcha vyjadřuje přesvědčení, že první filosofie je možná za předpokladu, že dojde k překročení tohoto obecného rámce a k nastolení otázky po smyslu bytí. Jak dokládají jeho další práce ze šedesátých let, jistý náznak vykročení naznačeným směrem lze sledovat u raného Marxe (např. v „Tezích o Feuerbachovi“) a především v díle Martina Heideggera.

Může si filosofie najít oprávnění v současném světě? Speciální vědy nás zahrnují stupňující se masou poznatků. Získávají obrovskou prestiž: spojuje se s nimi myšlenka bohatství, pokroku lidstva, pronikání do vesmíru. V technice cítí člověk svou sílu, chce v ní být pánem přírody a překonat všechna omezení, která jsou mu jako přírodní bytosti už předem vtisknuta. Proti tomuto druhu nejmodernější životní moderny stojí filosofie, přisvojující si často jen právo kazatele věštícího apokalypsu. Kam se řítíš, člověče? Nezapomeň, že zemřeš. Nedej, aby ti tvůj rozum unikl tím, že se stane

kolečkem v soukolí, pojítkem, které už se nikdy nedokáže ani na chvilku uvolnit z účelně pracujícího systému relé a kondenzátorů. Nezapomeň, že jsi člověk, neboli jinak bys zemřel dříve než tvé tělo a stal se automatem mezi automaty.

Snad důležitá, ale přece jen nesmírně smutná role pro filosofii. Nebo jen pro tu, která zůstala romantická a která se nedokázala včasným chirurgickým zákrokem zbavit snad velkých, ale v zásadě zastaralých a zhoubných otázek o bytí světa a člověka? Není i pro filosofii jediná záchrana v tom, aby prostě vyhodila všechny tyto tradiční krámy a šla s duchem doby, konstruovala vlastní filosofickou techniku představující jakousi kvintesenci techniky reálné i techniky myšlené ve speciálních vědách? Což může mít vůbec smysl uvažovat o existenci světa, když jeho účinné poznání a přetváření tak rychle pokračuje? Filozofové, kteří se nevzdali tradice, se dosud neshodli na tom, zda svět vůbec je. Může být nějaký výmluvnější argument proti takové filosofii?

Existence světa. Je vůbec dokazatelná? Jestliže ne, nepadá tím jakákoliv možnost filosofovat? V pravém slova smyslu filosofovat, a ne pouze dělat polovzdělaného partnera kybernetikům a moderním logikům. Může filosofie nalézt odpověď skepticismu, prohlašujícímu otázku existence světa za neřešitelnou? Nebo je třeba se těmto otázkám prostě vysmát a vycházet z „praxe“ v tom smyslu, že tyto otázky jsou irrelevantní? Není to však jisté přitakání skepticismu, které nemůže vyloučit závěr, že praktická účelnost by požadovala víru v boha, různé lživé kulty atd.? Není to položení myšlenkových základů fungujícího systému, jemuž je cizí bytí, pravda i morálka?

Má-li cogito po staletí obrovskou filosofickou přitažlivost a je-li aktuální i ve filosofickém životě současnosti, je to především proto, že je v něm tušen neotřesitelný základ, který skýtá možnost porazit skepticismus a vytvořit filosofii v plném slova smyslu. Neboť skepticismus – to není nepřítel materialismu či náboženství. Je to nepřítel veškeré filosofie. Ba co víc – je to negace, která rozpouští veškeré bohatství života v prázdném „nevím“, negace zbavující možnosti něco plodného dělat, která nepostihuje ten či onen myšlenkový proud, ale samu lidskou touhu být něčím – nikoliv jen v té lidské ctižádosti, jíž je snaha po dotyku s absolutnem, ale jakoukoliv touhu dělat něco obsaženého, platného, lidsky významného.

Smysl cogito se v různých filosofických proudech liší, ale ať je jeho interpretace z hlediska myšlenkového kontextu jakákoliv, touha po stabilním základě, po nalezení odpovědi skepticismu, po pevném zakotvení našeho světa zůstává tím, co by v něm filosofie nejraději našla a co k němu obrací stále znovu pozornost všech, kdo chtějí dělat nekompromisní, opravdovou filosofii.

1. Idea absolutního východiska. Descartes a Husserl

Zahledme se do myšlenkových zápasů tohoto filosofického radikalismu, nikoliv abychom jako historikové filosofie rekonstruovali všechny jeho podrobnosti, otevřené problémy i slepé uličky, ale abychom se mohli pokusit o hledání odpovědi na otázku existence světa, jež zůstala ve filosofických sporech současnosti otevřená.

Lze v dnešní době ještě klást takové velké otázky? A přiznáme-li oprávněnost takových otázek, jaká disciplína na ně může odpovědět? Není nejschůdnější cestou rozhodná důvěra ve vědecké poznání a energické podřízení filosofie speciální vědě? Řekněme, že speciální věda zkoumá svět a filosofie zobecňuje výsledky jejího bádání, vytvářejíc vědecký světový názor. Může však filosofie zodpovědět v tomto případě i otázku, s níž i ve věku nejmodernější vědy vždy znovu přichází skepticismus: a existuje, svět vůbec? Co může znamenat proti skeptické námitce např. zákon o zachování hmoty a energie, který je odvozován ze světa, jehož existenci jako celku uvádí skepticismus v pochybnost! Nepodává tedy spor se skepticismem přesvědčivý důkaz, že řešení základní filosofické otázky o existenci světa vyžaduje, abychom se vzdali schematického postupu „od vědeckého poznání k filosofickému zobecnění“ a hledali radikálnější a jistější začátek, než je ten, který nám může nabídnout speciální věda? Uvádí-li se v pochybnost existence světa, nemůže nám jistotu světa poskytnout žádný vědecký poznatek, žádná věda, a dokonce žádné zobecnění výsledků vědeckého bádání. Kde ji tedy hledat?

Je tak zaktualizován metafyzický problém Descartův a jeho filosofické nasazení:

„Již dávno jsem pozoroval, že, pokud jde o mravy, je někdy nutno držeti se názorů, jež pokládáme za velmi nejisté, tak, jako by byly nepochybné, jak bylo řečeno výše; avšak protože tehdy bylo mým přáním jedině, věnovati se hledání pravdy, myslil jsem si, že je potřebí učiniti pravý opak a zavrhnouti jako naprosto klamně vše, o čem bych mohl smysliti sebemenší pochybnost, abych tak viděl, nezůstane-li pak přece něco docela nepochybného. Protože pak nás naše smysly někdy klamou, jal jsem se předpokládat, že není věci, jež by byla taková, za jakou nám ji podávají: a protože existují lidé, kteří se mýlí v úsudcích i při nejjednodušších věcech z geometrie a při tom se dopouštějí paralogismů, soudil jsem, že mohu chybovati jako každý jiný, a proto jsem odvrhl jako klamně všechny důvody, jež jsem předtím pokládal za důkazy; a konečně soudě, že tytéž myšlenky, jež máme ve bdění, mohou se nám dostaviti také ve spánku, aniž je tehdy jediná z nich pravdivá, rozhodl jsem se, že si budu představovati, že všechny věci, jež mi kdy přišly na mysl, nejsou též pravdivější než přeludy mých snů. Avšak ihned potom jsem si uvědomil, že i když jsem chtěl myslit, že vše je klamně, je nezbytně nutno, abych já, který

tak myslím, existoval; a pozoruje, že tato pravda: myslím, tedy jsem, je tak pevná a jistá, že ani nejvýstřednější předpoklady skeptiků nejsou schopny jí otrástit, soudil jsem, že ji mohu přijmouti bez obavy za první zásadu filosofie, již jsem hledal.⁴¹

Co tedy zajišťuje podle Descarta cogito? Descartes to říká sám a rozhodně toho není zdaleka tolik, kolik by chtěli moderní interpretátoři nalézt. Mohu si představit, že nemám tělo, že neexistuje svět, avšak nemohu si představit, že já nejsem. Já tedy je substance, jejíž podstatu či přirozenost tvoří myšlení, která je naprosto rozdílná od těla, nepotřebuje ke své existenci žádné místo a nezávisí na žádné hmotné věci.

Jak však dostati za hranice tohoto já, jak dokázat existenci věcí, světa i jiných lidí? Vždyť jistota pouhého já by nás nijak nevyvedla z nejradiálnějšiho subjektivismu a nemohla by naplnit filosofii bohatstvím obsahu ani dát konkrétnímu životu filosofický základ. Svět by mohl nadále zůstat zdáním tohoto o sobě vědoucího já, jež by se jako jediné vymykalo ze sféry klamů a přeludů.

Pro Descarta cogito k takovému vykročení do světa nestačí, což fenomenologická filosofie přičítá Descartovu uvíznutí v rámci myšlenkové tradice a považuje za přehlédnutí filosofického dosahu cogito. Descartes konstruuje důkaz existence boží, aby pak bůh mohl zajistiti pravdivost výpovědi o světě:

„Neboť odkud víme, že myšlenky, přicházející ve spánku, jsou klamnější než ty druhé, uvážíme-li, že často jsou stejně živé a výrazné? A nechť nejlepší duchové se o to pokoušejí, jak je jim libo, nevěřím, že by mohli podati nějaký důvod, jenž by stačil odstraniti toto pochybování, nepředpokládají-li existenci Boží.“⁴²

Cogito tedy pro Descarta není všemocné. Zaručuje jistotu já, nikoliv však jistotu světa, takže hlavní filosofický úkol diktovaný logikou úsilí o překonání skepticizmu a sebeospravedlnění filosofie zůstává nevyřešen.

Nedává tedy k tomu cogito dostatečné prostředky? Nebo snad Descartes nebyl s to rozvinout vše, k čemu radikalismem svého nového začátku otevřel ve filosofii cestu?

Ponecháme-li stranou filosofii Kantovu a Hegelovu, tvoří myšlenkové nejprůmočařejší a nejbezprostřednější navázání na problematiku karteziánského cogito fenomenologická filosofie Edmunda Husserla. Obracíme-li se k ní, nevede nás snaha načrtnout dějiny otázky a držet se časového sledu událostí ve filosofii, nýbrž daleko spíše vnitřní logika rozvíjeného problému. Descartes se domníval, že jeho cogito může zaručit jistotu já, avšak nespát-

1 Descartes, R., *Rozprava o metodě*. Přel. V. Szathmáryová Vlčková. Praha, Jan Laichter 1947, s. 39-40.

2 Tamtéž, s. 45.

řoval v něm dostatečnou záruku existence světa. Jak dospět v rámci cogito a na jeho základě od jistoty já jako Solus Ipse k bohatství konkrétního světa? To je jedna z možných formulací fundamentálního problému Husserlova filosofického vývoje. Husserl byl veden touhou vybudovat filosofii jako přísnou vědu. Opřena o absolutní a nesporný základ měla by být i nadále zbudována podle stejných principů. Vycházet přitom jen ze sebe sama a neopírat se o nic jiného, než co sama s nezvratnou jistotou dovodila. Descartes jí dal svým Ego cogito základ, avšak nedokázal ji ještě provést. Husserl se o to pokouší, a vyjadřuje tak nejen nejkrajnější ctižádost filosofie ve vztahu k speciálním vědám, ale činí i nejradiálnější pokus o vydobytí naprosté svébytnosti filosofujícího já. Svěbytnosti vůči tomu, co lze velmi aproximativně nazvat vnější svět, předmětná existence i materiální činnost člověka. Descartovo nasazení ožívá, byť i s významnými modifikacemi, v Husserlově pojetí vědomí, nabývající největšího zaostření v koncepci transcendentální subjektivity. Ponechme stranou rozdílné způsoby navozování radikálního filosofického postoje a také nuance jeho výkladu, měnící se v různých etapách Husserlovy vědecké kariéry, abychom mohli tím názorněji nahlédnout základní rysy tohoto velkého filosofického experimentu.

Přesvědčení, že vědomí je absolutní, nepochybné bytí a že svět věcí představuje bytí relativní a nejisté, navozuje Husserl popisem vědomí. Je vždy možné, že nás pozdější proud zkušenosti přinutí opustit to, co se dříve na základě zkušenosti pokládalo za existenci věci. Existence věci tedy není samotným svým způsobem danosti nikdy nutná a zůstává vždy v určitém smyslu nahodilá. Mé prožitky jsou mi naproti tomu dány absolutně, nejsou nikdy o sobě, nýbrž veškeré jejich bytí spočívá v bytí pro mne. Nikdy se v dalším jejich vnímání nemůže ukázat, že neexistovaly, či že existovaly jinak, než jsem je prožíval:

„Teze o světě, která je ‚nahodilá‘, tedy stojí proti tezi o mém čistém já a životě já, jež je ‚nutná‘ a zcela nepochybná. Veškerá tělesně daná věcnost může nehledě na tuto tělesnou danost též nebýt, žádný tělesně daný zážitek nemůže též nebýt...“³

Jedním z nejdůležitějších závěrů, jež Husserl dělá, je, „že nejsou myslitelné žádné z empirického výkladu světa načerpané důkazy, které by nám s absolutní jistotou stvrzovaly existenci světa“.⁴

Toto konstatování určuje i nadále směr Husserlova filosofického úsilí. Husserl se nezastavuje u rozlišování „oblastí“ věcí a „oblastí“ vědomí. Takový postup by odpovídal Descartovu pokusu o univerzální pochybování, je-

3 Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Husserliana III.* Haag 1950, s. 180 109

4 Tamtéž, s. 109.

hož smyslem bylo vyjevit ontologickou oblast absolutně ochráněnou před pochybností. Husserl přijímá Descartovo východisko, nikoliv však proto, aby skončil u rozlišování mezi nejistým světem věcí a jistotou vědomí.

Nejde mu o to, aby ve světě našel zvláštní objekt – vědomí, jež by bylo možno zachránit před univerzálním pochybováním. Pak by se pro něj totiž kladl problém důkazu existence jiných objektů stejně neřešitelným způsobem jako pro Descarta. Považuje celý uvedený popis, ve kterém se ukazují nahodilost, nejistota věcí a absolutní jistota prožitků, za postup rozvíjený v rámci předfilosofického postoje, a nesoucí proto nutně jeho znaky.

K autentickému pojetí vědomí a jistoty nás vede daleko adekvátnějším způsobem fenomenologická redukce. Obtížnost jejího výkladu spočívá v tom, že ho autor podává v kontrapozici k přirozenému, tj. předfilosofickému postoji, že však zároveň smysl tohoto přirozeného postoje považuje za viditelný teprve na základě redukce. Co je to přirozený postoj ke světu? Je to, zhruba řečeno, víra v objektivní existenci světa:

„Nalézám jako stále přítomný protějšek určitou časoprostorovou skutečnost, k níž sám patřím, jako všichni ostatní v ní už se nacházející a na ni stejně vázaní lidé.“⁵

Místo abych setrval v tomto postoji, abych se dával unášet, mohu uskutečnit radikální změnu: neuplatňovat základní tezi přirozeného postoje, vyřadit ji ze hry, dáti ji „do závorek“. Nevylučuje se tak určitá oblast bytí a nedochází ani k sofistické negaci bytí světa v celku. Mění se jen postoj ke světu. Lze tedy říci, že základní tezi přirozeného postoje nadále prožíváme, že však jí „nijak neužíváme“. Redukce neznamená skeptickou pochybnost o existenci světa. Sofistický i skeptický názor operuje, třebaž v negativní podobě, stále ještě na půdě přirozeného postoje. Ctižádostí redukce je přirozený postoj překonat a „dosáhnout nové oblasti bytí“. Tento Husserlův výraz je ovšem stále zavádějící a redukce se nám ozřejmí právě v tom okamžiku, kdy pochopíme jeho problematičnost.

Co tedy zůstává po provedení redukce? Pozdržujeme se výpovědi nejen o existenci tzv. vnějšího světa, ale i nás samých v tom smyslu, v němž tvoříme jeho součást, a též o existenci našeho vnitřního života jako psychologické skutečnosti. Toto pozdržení se však netýká vědomí, a dokonce ani těchto uzávorkovaných jsoucen, *jak jsou přítomna ve vědomí*. Uzávorkování znamená vyjevení jejich absolutní dimenze. Celý svět se dostává v nezměněné podobě do oblasti vědomí, v němž je zrušena možnost popření existence světa či pochybnosti o ní, neboť fakt, že já myslím tento svět, je nesporný.

5 Tamtéž, s. 63.

Redukce tedy nenavozuje jen jistotu Ego s jeho okamžitým, bezprostředně daným prožitkem, ale jistotu světa, který tvoří ve vědomí já vždy už nějak přítomný horizont konkrétních prožitků.

Husserl tedy překonal Descarta. V tom smyslu, že absolutně jisté pro něj už není jen „já jsem“, ale celá oblast zkušenosti já, chápané jako absolutní zkušenost. Pro Husserla se tak nemusí klást problém, jak vykročit od já do světa. Absolutně jistá není jedna zvláštní oblast bytí, která se liší od nejistých, jak se mohlo zdát ještě z hlediska filosofie nacházející se v zajetí přirozeného postoje. Rovněž já už není pohlcováno světem, není to *res cogitans*, ale transcendentální subjektivita, pozvedající se svobodným aktem redukce od sebezapomenutelnosti ke svému absolutnímu bytí.

Znamená to tedy, že se Husserlovi podařilo rozvinutím možností skrytých v Descartově *cogito* uskutečnit projekt filosofie jako zcela suverénní, apodiktické vědy, chápající nově smysl jistoty a schopné tuto jistotu navodit?

2. Nemyšlené předpoklady *cogito*

Husserl se pokusil Descarta upřesnit a prohloubit. Výchozí stanovisko absolutní sebejistoty subjektu však přijal. Tvoří *cogito* skutečně takovou „pevnou skálu“, již je nutné položit do základu každé budoucí filosofie a o níž se musí roztržít všechny pokusy o kritiku tohoto východiska?

Cogito, ergo sum. Na to zranitelné místo, jímž je ve slavné větě slovo *sum*, zaútočil již Heidegger. Co znamená *sum*? Není to u Descarta hotový pojem převzatý z každodenního života, přičemž úsilí filosofa se omezuje pouze na nalezení toho *jsoucna*, jemuž lze bytí s naprostou nepochybností připsat? V samotném základě tohoto pokusu o bezpředpokladovou filosofii už leží *předpoklad* centrálního filosofického pojmu, bytí, přijatého nereflektovaně, tj. tak, že si filosof sám neuvědomuje toto převzetí. Neobrací se tak zády k tomu, čím by se právě měl nejspíše zabývat? Jak požaduje Merleau-Ponty:

„Co nás zajímá, to nejsou důvody, na jejichž základě lze považovat existenci světa za ‚nejistou‘ – jako bychom již věděli, co znamená existovat a jako by celá otázka spočívala v tom, kde aplikovat tento pojem. Na čem nám záleží, je právě postižení smyslu bytí světa.“⁶

Descartova slavná věta nevyovídá z filosofického hlediska nic, dokud není známo, co je *sum*. Co zde *sum* tedy má znamenat? Zjišťuji, jaká věc je jistá a které věci by mohly být jen zdánlivé. Bytí (a to je první nekriticky přijatý, neověřený předpoklad *cogito*) je pojato jako bytí konkrétního *jsoucna*, věci, objektu. Jsou-li však všechny věci kromě *res cogitans* nejisté, jak nám mohou poskytnout model pro pojetí bytí v absolutně jistém východisku? Určení

6 Merleau-Ponty, M., *Le visible et l'invisible*. Paris, Gallimard 1964, s. 21.

načerpané z nejistých věcí se nemůže stát jedním z nosných pilířů absolutní jistoty. Kdyby tedy *sum* znamenalo způsob bytí libovolného konkrétního jsoučna, tu by se cogito okamžitě znehodnocovalo.

Chci-li tedy zachránit cogito jako absolutně jistý počátek, musím připsat *sum* ještě další smysl. *Sum* nemůže být odvozeno jako bytí konkrétních věcí vůbec, ale jako bytí jediné, zvláštní věci, kterou je *res cogitans*. Tím se ovšem bludný kruh cogito definitivně uzavírá. Výchozí otázka zněla: které konkrétní bytí je jisté pro rozum? Navodilo se tak zdání, že je činěn pokus o hledání toho, co je nesporné. Analýza pojmu bytí, který je v cogito vzat jako jasný a samozřejmý, ukazuje, že cogito náplň tohoto pojmu předpokládá: bytí je pojato jako bytí konkrétní věci, avšak ne libovolné, nýbrž té, jíž je rozum. Co je jisté bytí, *na rozdíl od nejistých*, táže se cogito. Pak však neguje svou otázku, když nekriticky předpokládá, že bytí je to, co je „jisté“.

Nekritických předpokladů cogito je ovšem více. Co dává Descartovi právo operovat v „první filosofii“ pojmem jistoty, který nabývá smyslu právě jen ve vztahu k nejistému ve světě věcí? Co mu dává právo, aby to jediné a bezprostřední, co je z hlediska jeho filosofie „jisté“, nazýval *cogito*, či *res cogitans*? Není už taková interpretace bezprostřednosti překročením hranice toho, co je „jisté“? Vždyť přece cogito a *res cogitans* nabývají svého specifického smyslu jen v konfrontaci s jinými činnostmi a jinými věcmi! Gassendi namítal Descartovi, že mohl stejně říci „ambulo, ergo sum“. Vidí-li v tom moderní interpretace neporozumění smyslu cogito, neboť za bezprostředně jisté považuje pouze cogito, quod ambulo, tu je s ní sotva možné souhlasit. Přehlíží totiž, že pojmut bezprostřednost jako *cogito*, znamená hledat vysvětlující princip ve světě „nejistých“ konkrétností, v němž teprve cogito nabývá svého významu, kterým se liší od ambulo, canto, dormio atd. Absolutní filosofické východisko se nám tedy neukazuje, když Brigitte Bardotová zpívá: „Je danse, donc je suis“, a sotva též Descartovým: „Je pense, donc je suis.“

Existuje i druhá námitka, již by musil zastánce jistoty „cogito, quod ambulo“ zodpovědět. Co znamená ambulo? Určitý druh vynakládání svalové energie? Co tedy je sval a co je energie? A takto je nutno se tázat do nekonečna. Je to postup ve sféře absolutní jistoty konkrétních předmětů? Nebo jsou tradiční protiklady objektivního a subjektivního, zdání a skutečnosti, jevu a podstaty atd. nyní kamuflovány vztahem konečnosti a nekonečnosti v této sféře tzv. jistoty?⁷

Dostáváme se tak k problému jistoty, tvořícímu určité završení našeho pokusu o nalezení předpokladů Descartova cogito. Zaslouhuje si filosofie, která si dává do štítu požadavek absolutně jistého východiska, skutečně prestiž přísné vědeckosti?

7 Srv. Sartre, J.-P., *L'etre et le néant*. Paris, Gallimard 1948, s. 13 n.

Její otázka zní: co je první jistota? Představme si např. dvě možné odpovědi: „První jistota je rozum.“ „První jistota je bytí.“ Která z nich je správná? Nesporně první. Neboť, má-li být bytí jisté, tedy pro koho? Pro rozum. Priorita rozumu jako arbitra a zároveň jediného jsoucna, které jisté je, tvoří *předpoklad* úvahy, nikoliv však její výsledek. Představa vytvořená v každodenním styku s věcmi o jistých a nejistých vlastnostech, předmětech, bytostech byla zcela bezmyšlenkovitě aplikována na bytí. Je však na bytí aplikovatelná? Lze bytí chápat v tomto smyslu jako určitý druh jsoucna? Není nutno, aby ve filosofii otázce „co je jisté bytí“ předcházela otázka, co je bytí? *Zdá se nám tedy, že samo pojetí východiska filosofie jako jistoty je scestné a matoucí, neboť je formou zanedbání fundamentálnější otázky o smyslu bytí.*

Už v předchozím paragrafu jsme se pokusili načrtnout, v čem viděl i Husserl Descartovy omezenosti a jak je chtěl rozřešit ve své koncepci transcendentální subjektivity. Podařilo se mu tento projekt uskutečnit?

Husserl sám neustále zdůrazňuje blízkost svého filosofického východiska s východiskem Descartovým. Jde znovu o vybudování filosofie jako přísné vědy a sebejistoty já jako absolutního počátku:

„Existence světa je původně dána ve zkušenosti, která je skrz naskrz neadekvátní a která zásadně, ani ve své podstatě, ani ve své existenci, nemůže být přeměněna na adekvátní, takže otázka nebytí světa zůstává neustále otevřena.“⁸

Toto a nespočetná jiná místa dokazují, že problém bytí je u Husserla pojat jako problém jistoty objektu pro vědomí. Výraz „nebytí světa“ ukazuje extrapolaci každodenní zkušenosti se jsoucnými na bytí vůbec.

Být znamená pro Husserla být předmětem pro transcendentální subjektivitu. Zdá se mu jasné, že „nějaké reálné a ideální bytí, které překračuje totální transcendentální subjektivitu, je protimluv“ a že „všechny filosofické ontologie jsou transcendentálně idealistické ontologie“:

„Všechny oblasti onta jsou oblastmi onta, které co do svého transcendentálně filosoficky objasněného smyslu bytí představují transcendentální ideality (transzendente Idealitäten).“⁹

„Absolutně jisté východisko“ se tak stává extrapolací bez jakéhokoliv zkoumání přijaté každodenní představy, že bytí lze zcela samozřejmě pojmut jako bytí předmětů. Chce-li se Husserl v redukci pozdržením výpovědi o existenci dostat za rovinu přirozeného postoje, je tento pokus málo radikální. Uváznutí v každodennosti nespočívá jen v pochybnosti o bytí či v jeho *popření*, čemuž se chce Husserl vyhnout, ale v samotném pojetí bytí jako bytí

8 Husserl, E., *Erste Philosophie* (1923-1924). Zweiter Teil: *Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Hague, Martinus Nijhoff 1959, s. 68.

9 Tamtéž, s. 482.

objektu. Kdyby však Husserl chtěl překonat tuto omezenost svého postoje, musil by zásadně změnit směr svého filosofického dotazování. V první filosofii by mu nemohl sloužit za východisko problém jistoty, která už je vždy jistotou určitého objektu pro rozum, ale problém bytí: nešlo by o to, co je jisté, ale o to, co znamená být.

Dva předpoklady, které Husserl dělá – pojetí bytí jako předmětu a úsilí o vytvoření filosofie jako přísné vědy, o dosažení jistoty – *předurčují* jeho transcendentálně idealistickou pozici. Husserl nepovažuje „karteziánskou cestu“ do transcendentální fenomenologie za jedinou. Všechny cesty však pro něj musí vyústit navozením transcendentální subjektivity. Husserlovy předpoklady sotva dávají jinou možnost. Dějiny metafyziky o tom podávají přesvědčivé svědectví. Chápu-li bytí jako objekt, mohu buď *věřit* v jeho existenci, popírat ji, nebo ji považovat za neprokazatelnou. Husserl přijal metafyzickou koncepci bytí, avšak požadavek jistoty mu nedovolil přijmout žádný z uvedených postojů k otázce jeho existence. Podobně jako někteří představitelé německého idealismu se pokusil překonat obtíže dosažení objektu jeho „konstitucí“. Má-li si filosofie pojata jako striktní věda *absolutně* osvojit objekt, nezbyvá jí nic jiného, než aby *vložila absolutní odpovědnost za bytí tohoto objektu na filosofující subjekt*. Subjekt je transcendentální, neboť „řeší“ problém objektu, a filosofie chce být transcendentální také. Nazývá-li se transcendentální idealismus, vyzrazuje okamžitě svoji základní omezenost: hledisko subjektu-objektu je pro ni a priori nejvyšší, výchozí, a bytí je pojato pouze jako bytí objektu.

Pro další rozvíjení problému první filosofie by asi toto zjištění stačilo. Aby však naše stanovisko nabylo na průkaznosti, upozorníme ještě na několik problémů, které jsou pro filosofii transcendentální subjektivity sotva řešitelné.

Při studiu Husserlových spisů narážíme na jednu zvláštnost. Výklad fenomenologické filosofie se pohybuje neustále na úrovni, která právě fenomenologii nikdy plně neodpovídá, vždy ji pouze nějak připravuje. Skutečná fenomenologie je vždycky jaksí před námi a dosažená rovina se vždy nakonec ukazuje jako předstupeň. Týká se to nejen eidetické analýzy „oblasti věc“ a „oblasti vědomí“, ale i fenomenologické redukce, hledání motivů pro opuštění přirozeného postoje, konstituce transcendentální subjektivity atd. Je to nahodilost metody výkladu, neustálá sebekontrola autora, na ničem se nezastávající progres jeho myšlenky, či existují též důvody mající kořeny ve vnitřní rozpornosti doktríny?

Transcendentální subjektivitu prohlašuje Husserl za absolutní bytí. Dokáže ji však takto položit?

Že si nemůže dovolit rozlišování mezi nepochybnou „oblastí vědomí“ a problematickou „oblastí věcí“, je z Husserlova hlediska zcela evidentní. Toto rozlišování je ještě výrazně karteziánské a má být překonáno v epoché.

Jakým způsobem otevírá redukce pole absolutní jistoty? Jak už bylo řečeno, pozdržíme se výpovědi o existenci věcí, a tím se pro nás stane patrná jejich absolutní přítomnost ve vědomí. Může však být takto navozená transcendentální subjektivita absolutním bytím?

Nejprve zcela obecně. Proč má být absolutní bytí navozováno redukcí toho, co absolutní není, tj. přirozeného postoje? Ať pojem *redukce* znamená *cokoliv*, vždy už tvoří jakousi souvislost, jíž je absolutní zakořeněno v neabsolutním. Právě vědomí, že redukce není jen negativní postup, nám umožňuje říci podle Hegelovy formule, že to je *nic určitého něco, tedy určité nic*, a že tedy nutně z přirozeného postoje do transcendentální subjektivity něco přináší. Což to ale neznamená katastrofu pro postulovanou absolutnost této subjektivity? A dále: není-li absolutní subjektivita jako sebe sama si vědomá před redukcí, jak se takovou může stát po ní? Jak lze vůbec redukovat, aniž ona jako jediná kompetentní vyjasňuje, *co* redukovat? Což se tak nedostává do zajetí toho, co se redukuje, neboť redukované se přijímá z přirozeného názoru? Což potom redukce neznamená pozitivní fixaci určitého před-souzeného, nekriticky přijatého „světa“? Nepovyšuje tak nutně redukce jistý předsudek na absolutní bytí, na smysl bytí vůbec?

Přejdeme nyní od obecné úvahy, v níž se vyjasnila nepřipustná závislost absolutního na neabsolutním všeobecně, ke konkrétní. Redukce spočívá v pozdržení se výpovědi o existenci předmětů, kterou přirozený postoj považuje za samozřejmou. Pozdržíme-li se výpovědi o existenci, neznamená to, že už je přirozený postoj překonán. Zůstává z něho pojetí bytí jako bytí předmětu. Obecně bylo dovozeno, že se bez ohledu na redukcí něco z přirozeného postoje vkrádá do absolutní subjektivity: je to právě pojetí bytí jako bytí objektu, jež Husserl nekriticky uplatňuje i na úrovni transcendentální subjektivity. Bylo-li v obecné rovině řečeno, že redukce zůstává v zajetí toho, co se redukuje, dochází i tato teze konkrétního potvrzení. Nevyjasňuje se, co redukovat, neklade se otázka, co v přirozeném postoji znamená být, a tak se nejcharakterističtější předsudek přirozeného postoje, že bytí samozřejmě znamená bytí objektu, povyšuje na absolutní úroveň.

„Absolutnost“ transcendentální subjektivity zůstává pro Husserla neustále problémem. Nikoliv jen pokud jde o způsob jejího navození, ale i pokud jde o motivy transcendentálního postoje.

Člověk žijící svým normálním životem je zainteresován ve světě. Transcendentální já je absolutně nezúčastněným divákem. Může tedy vůbec existovat nějaký motiv, který by vedl od přirozeného postoje k transcendentálnímu? Iniciátorem tohoto vymanění z přirozeného postoje nemůže být transcen-

dentální já, neboť nejdříve je „transcendentální subjektivita pro sebe zcela *anonymní* – a nikoliv jen nepozorovaně přítomná, netematizovaná“.¹⁰ Co jiného by však mohlo dát patřičný impulz k dosažení tohoto, jak sám Husserl říká,¹¹ zcela „nepřirozeného“ postoje?

V roce 1907 hledal motivy pro redukci v oblasti poznání. Od tohoto motivování redukce se nedokázal zcela oprostít ani později, i když ze zásadních důvodů musil v *Ideen zu einer reinen Phänomenologie* z r. 1913 prohlásit epoché za svobodný akt. Transcendentální subjektivita, která je pro Husserla sama jediné jistá a suverénní, nemůže být zajišťována poznáváním *světa*:

„Epoché není logická operace, vyžadovaná podmínkami určitého teoretického problému. Je to postup, který umožňuje přístup k novému způsobu existence: k transcendentální existenci jako existenci absolutní. Tento význam se může uplatnit pouze ve svobodném aktu.“¹²

„Filosofie jako ‚počátek‘, bezpředpokladová filosofie je možná jen tak, že se předběžně ‚předpokládá‘ ‚spekulativní vědomí‘, pro něž nemá čas svou naléhavost ani ‚běh věcí‘ svoji závažnost.“¹³

Motivy přechodu k transcendentální subjektivitě tak zůstávají stále skryty. Husserl se je i v dalších obdobích snaží precizovat, ale marně, neboť je to ze zásadních důvodů vyloučeno. Může fenomenolog něco namítnout proti tvrdému soudu J. T. Desantiho?

Jak ukazuje ve své stati „Husserls Abschied vom Cartesianismus“¹⁴ Ludwig Landgrebe, představuje pro Husserla nepřekonatelné těžkosti i „způsob existence“, „fungování“ transcendentální subjektivity samé.

Zdrojem těžkostí je Husserlova teze o transcendentální subjektivitě jako absolutním bytí, jež musí být pojato v už známém smyslu, v němž znamená bytí objektu. Aby transcendentální subjektivita splnila svou funkci, musí konstituovat; aby *byla*, musí být objektem. Protože její bytí jako objekty vůbec musí být konstituováno a protože absolutní subjektivita nemůže mít svůj zdroj mimo sebe, musí být její konstituce sebekonstitucí. A zde je právě kámen úrazu. Aby mohla transcendentální subjektivita konstituovat bytí, tj. sebe, jako objekt, musí mu předcházet či ho vůbec nějak překračovat. Aby však mohla při svém překračování být, musí být objektem. Neřešitelný protiklad, rozlamující zevnitř ve dvě transcendentální subjektivitu, která se z něho v rámci přijaté představy o funkci transcendentální subjektivity a z ní vyplývající představy o bytí nemůže nikdy vymanit.

10 Tamtéž, s. 417.

11 Tamtéž, s. 121.

12 Tran Duc Thao, *Phénoménologie et matérialisme dialectique*. Paris, Éditions Minh-Tân 1951.

13 Desanti, J. T., *Phénoménologie et praxis*. Paris, Éditions Sociales 1963, s. 27-28.

14 *Philosophische Rundschau*, 9, 1961, s. 133-177.

Transcendentální subjektivita, která měla znamenat Husserlovo novum při uskutečňování filosofie jako přísné vědy a měla odstranit všechny kompromisy, které s předfilosofickým postojem uzavřel Descartes, selhala. Neobstálo navození transcendentální subjektivity ani jeho motivy, ani „vnitřní struktura“ transcendentální subjektivity.

„Obtíží v Husserlově fenomenologii je právě, že se o tomto transcendentálním já mluví, i když se o něm mluvit nedá, pokud je neuvádíme do souvislosti se skutečným světem.“¹⁵

„Souvislosti se skutečným světem“ se u Husserla prosadily bez ohledu na původní úmysl vytvořit filosofii čistého já. Projekt filosofie absolutní jistoty se ukázal jako neuskutečnitelný. Jsme tak znovu a tentokrát definitivně vydáni napospas skepticismu?

3. Konec metafyziky

Překonání metafyziky pro sebe v současné filosofii reklamují neenergičtější pozitivismus, „existencialismus“¹⁶ a marxismus. Co má být jeho smyslem? Odklon od problémů existence světa jako od neužitečných, neřešitelných pseudoprotblémů k utrpení neopakovatelného individua, k pozitivní vědě či k úsilí o překonání společenského odcizení člověka?

Jako takovéto omezení problémového rejstříku filosofie by rád vyložil „konec metafyziky“ pozitivismus. Filosofické otázky však nelze jednoduše hodit přes palubu, nechceme-li, aby život nabyl stylu života „před potopou“: neptej se a žij, neptej se, protože není odpověď – v základě leží jakési velké nedorozumění; hraj tu hru podle pravidel, kterých se drží ostatní, a neodlišuj se od nich, neboť bys pocítil tíhu všech velkých proč, která by se valila přímo na tebe samotného; buď jako všichni a pak tě ochrání kolektivní nezodpovědnost.

Bez filosofie není kultura, ale jen požitek, zoufalství a otupělost. Může však být filosofie? V plném slova smyslu, nikoliv jako pouhá filosofická víra. Nezaniká spolu se selháním pokusu o zbudování filosofie jako přísné vědy?

Vracíme se tak k výchozímu problému naší studie. Skepticismus uvádí v pochybnost existenci světa. Žádná, byť i sebevědecktější výpověď o zákonech tohoto světa nám nemůže pomoci nalézt argumenty proti skepticismu, protože každá věda vždycky už operuje v rámci tohoto celku, tj. světa, který postihuje skeptická argumentace. Poslední nadějí zůstává experiment cogi-

15 Peursen, C. A. van, Die Phänomenologie Husserls und die Erneuerung der Ontologie. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 1962, Heft 4, s. 494.

16 „Existencialismus“ dáváme do uvozovek, neboť Heidegger, jehož polemika proti metafyzice je v rámci tohoto proudu nejpronikavější, považuje zařazení své filosofie do existencialismu za hrubé nedorozumění.

to. I ten se však ukazuje být založen na předpokladech, které cogito samo nemůže zaručit a které pocházejí „ze světa“. Tedy nový triumf skepticismu?

Uvolili jsme se přijmout skeptické argumenty proti vědeckému pojetí světa. Tyto argumenty však mohou mít váhu jen v tom případě, že se skepticismus nedopouští stejných nedůsledností jako kritizované postoje.

Skepticismus pochybuje o existenci světa. Což tak neprovádí rovněž extrapolaci „ve světě“ načerpané zkušenosti na svět jako na celek? Konkrétní předměty mohou být i nebýt, mohou být jisté či pochybné. Co však dává skepticizmu právo, aby bytí pojal jako bytí předmětu, aby otázku „je či není“, která má smysl ve vztahu k bytí předmětu, uplatnil na bytí jako takové? Naučil-li se skepticizmus pochybovat „ve světě“, v každodenním životě, kde bere právo, aby mohl vytykat jinému směru, že „ze světa“ přijatými vědeckými argumenty „dokazuje“ existenci světa? Zní to asi katastrofálně, ale člověk toužící po jistotách nemá právo na tu poslední, na neotřesitelnost skepticismu.

Zdůvodňování existence světa, pochybnost o ní či její popření mají tak z filosofického hlediska naprosto stejnou hodnotu, alespoň v tom smyslu, že všechny jsou založeny na bezmyšlenkovité extrapolaci zkušeností se jsoucny na svět jako celek. Bytí světa chápou nekriticky jako bytí zvláštního jsoucna, a jen proto se pak mohou tázat: Je svět? Význam „je“ se jim zdá jasný. Problém vidí jen v tom, aby se řádně zjistilo, co je a zda to je *jisté*.

„Důkaz“ existence světa nelze podat. Nelze však zoprávnit ani pochybnost o existenci světa. Přesto však se filosofie nedostává spolu s tímto zjištěním do bezvýchodné situace. Ukazuje se totiž zároveň, jak vzniká tato slepá ulička. Platí pro takovou filosofii, která chápe bytí jen jako bytí jsoucna. Slepá ulička nevzniká z přemíry filosofičnosti, jak se mylně domnívá pozitivismus, ale z jejího nedostatku. Z toho, že filosofie v určitém svém období hledala především, *co je*, *co je jisté*, a nedovedla věnovat patřičnou pozornost otázce, co znamená být.

Filosofie se dostává ze slepé uličky nikoliv rezignací na velké otázky, ale jejich další radikalizací.

Mluvíme-li o konci metafyziky, chápeme jej právě v tomto smyslu. Metafyzika neznamená všeobecně označení pro filosofickou disciplínu, která se zabývá problémem bytí, ale označení myšlenkového proudu, který bytí už jistým konkrétním způsobem chápe. Obecně je možno považovat za metafyzické to pojetí bytí, jež je vykládá jako bytí určitého zvláštního jsoucna, které se jako vysvětlující princip musí od ostatních proměnlivých a nejistých jsoucnen lišit svou neměnností, nezrušitelností a stálou přítomností. Metafyzika si může toto jsoucno s naivní upřímností volit ve světě věcí (voda, oheň), může je stanovit abstrakčním procesem (atomy, látka, substance) či je může na základě fantazie konstruovat (bůh), nebo dokonce celý problém zkomplikovat tím, že za své privilegované jsoucno určí člověka. Zásadní princip však

zůstává stejný. Chápe-li náboženství boha jako nejvyšší jsoucnou a materialismus skutečnost pouze ve formě objektu, jak vytýkal předchozímu materialismu Marx, tu se dvě příkře odlišná stanoviska shodují v tom, že operují v rámci metafyzického pojetí bytí.

Když metafyzika kromě otázky, co je *pravé* bytí, klade otázku, *zda* je bytí, nijak se tím nezpronevřuje svému základu. Metafyzickou zůstává i filosofie, která zkoumá možnost poznání objektu, i ta, která chce dosáhnout jistoty objektu tak, že ho chápe jako konstituovaný subjektem. Vždycky je zde bytí pojato s naivní samozřejmostí jako bytí jsoucnou-objektu a na bytí jako takové je uplatněna „pochybnost“ či „jistota“ načerpaná ve sféře jsoucen.

Zkoumání bytí nebylo, jak se domnívá Heidegger, v metafyzice zcela opomenuto. Nedá se říci, že se ve výkladu bytí mezi Aristotelem a Hegelem nic nového neudálo.¹⁷ Rozvinutí subjektivního idealismu, skepticismu, Descartovo cogito i Kantův kriticismus – to byla chronická nemoc metafyziky zvěstující stále naléhavěji nutnost jejího úmrtí. Filosofické úvahy o struktuře jsoucího, vypracování pojmu hmota atd., jakkoliv byly ovlivněny metafyzickým jádrem filosofického postoje, přece jen objevovaly to, co nebude smeteno spolu s pádem metafyzické koncepce bytí. Metafyzika však nedovedla postavit problém bytí v plném dosahu tak, aby bylo zřejmé, v jakém smyslu ho ona sama chápe, a aby se objevil jako problém filosoficky základní, neřešitelný zodpovídáním otázky „*co je nejopravdověji*“, nýbrž otevřený autenticky jen v otázce „co je bytí“.

Slepé uličky metafyziky zároveň ukazují, jakým způsobem a kde může být bytí hledáno. Sotva ho lze, jak podle vzoru Hegelovy *Wissenschaft der Logik* chtějí někteří marxisté, uspokojivě postihnout jako abstraktní všeobecnost. V rámci Hegelova absolutního idealismu mohl mít tento pojem smysl. Nikoliv však tam, kde iluze o totožnosti myšlení a bytí padají. Bytí jako abstraktní všeobecnost zde nabývá významu toho, co je společné všem *objektům*, a patří tak do rámce metafyziky.

Bytí je to, co nemůže být odvozeno z objektů, co nemůže být zdůvodněno, to, co nemůže obsáhnout žádná myšlenka. Kdybychom chtěli nějak vyjádřit tuto povahu bytí, hodil by se pro to nejspíše výraz bezprostřednost. Nikoliv taková, kterou známe z Hegelovy *Fenomenologie*, která už vždycky znamená bezprostřednost *pro vědomí*. Bezprostřednost pro vědomí je vždy jen relativní a je to bezprostřednost předmětu. Bezprostřednost bytí předchází jakémukoliv rozlišování mezi vědomím a jeho předmětem, je to sféra, v níž už se každé takové rozlišení odehrává. Je tak mimo dostřel kritické transcendentální filosofie, neboť je ve smyslu své bezprostřednosti předsubjektivní a předobjektivní a tvoří půdu, na níž se odlišování mezi subjektem a objek-

17 Heidegger, M., *Sein und Zeit*. Halle a. d. Saale, Niemeyer 1929, s. 2-3.

tem teprve může rozvinout. Hledat bytí světa tedy neznamená dokázat, že svět je, nýbrž naopak ukázat, že toto „je“ tvoří horizont, v němž se už všechny výpovědi o světě pohybují: pochybnost o světě, důkazy existence, jistota – to vše jsou postoje načerpané v rámci toho, co by chtěly vysvětlit; úkol filosofie spočívá v tom, aby horizont „je“ vyjasnila vyloučením všech neoprávněných zprostředkování. Bytí světa nemůže být zdůvodněno, zredukováno ani popřeno. Může být jen vysvobozeno z mystifikací a zpřístupněno našemu pochopení. Žádný myšlenkový postup se však nemůže nadřadit bytí světa a postavit je do pozice odvozeného. Nedokazatelnost bytí tedy paradoxně neslouží skepticizmu, nýbrž ho vyvrací.

Bytí pochopené ve své odlišnosti od bytí objektu není opakováním transcendentální subjektivity, jak ji známe z Husserlovy fenomenologie. Rovina subjektu-objektu tvoří určitý tematizovaný krok při vyjasňování struktury toho, co je, aniž se však v této subjekt-objektivní rovině může klást otázka, *zda* či *proč* vůbec je. Bytí, které není totožné se stálou přítomností objektu, tvoří pole, v němž se odehrává všechno naše myšlení a konání.

* * *

Otázkou naší studie o první filosofii bylo, *zda* si může filosofie uhájit nárok na řešení problému bytí světa a nalézt svou odpověď skepticizmu. Věnovali jsme se proto studiu cogito, které se zdálo zajišťovat radikalismem absolutního začátku překonání všech pochybností a pevné založení filosofie jako přísné vědy. Selhání cogito pro nás nabylo dalekosáhlého pozitivního smyslu: nemožnost navození jistoty bytí, o něž se filosofie cogito s nejvyšší myšlenkovou kultivovaností pokusila, nepřímou odhalila též nemožnost pochybnosti o bytí. Nezdarem filosofie jistoty byla otřesena celá metafyzika. Ukázalo se, že její koncepce bytí jako bytí předmětu tvoří nemyšlený základ filosofického postoje, který vládl po dlouhá století. Ze slepé uličky, do níž se dostalo cogito, nelze vyjít v rámci metafyziky samé. Je třeba prověřit její základy a místo otázky, *co* je jisté a *zda* něco je, vytyčit otázku, *co* znamená *bytí*. Nové pojetí bytí jako bezprostředního pole jakékoliv úvahy i akce předem vylučuje možnost skepticizmu, subjektivismu i objektivismu.

Naše filosofické zamyšlení si rozhodně nekladlo nárok, aby se stalo pokusem o souhrnné řešení otázky bytí, nárok na přehodnocení tradičního sporu materialismu s idealismem, posouzení vztahu filosofie a vědy, otázky transcendence atd. Cílem studie nebylo tyto problémy pojednávat, ale pokusit se v myšlenkové konfrontaci s cogito postihnout tu nemetafyzickou rovinu, v níž bychom chtěli jejich další zkoumání situovat.

Domov a bezdomoví

Ivan Dubský —

Úvodní poznámka Josefa Velka

Od svého založení až do současnosti *Filosofický časopis* spolehlivým a věrným způsobem vyjadřuje proměny „oficiální“ české politické filosofie na pozadí dějinného utváření českého národa v evropském a západním civilizačním a kulturním kontextu. Následující polozapomenutý text Ivana Dubského *Domov a bezdomoví* především velmi dobrým způsobem dokládá životní úděl výrazné generace myslitelů, kteří v uvolněné atmosféře 60. let usilovali o zásadní revizi ortodoxního marxismu-leninismu na základě originální recepce fenomenologie, fundamentální ontologie, existencialismu či hermeneutiky a současně jim šlo o zachování utopických nadějí marxistického projektu života ve spravedlivé společnosti a o jeho nové zdůvodnění v rámci různorodých variant „filosofie praxe“. Zdá se, že tyto utopické naděje se vyčerpaly. Čeští političtí filosofové se začali zabývat především morálními, právními a politickými otázkami, jež se týkají zdůvodnění, předpokladů a možností dobrého života a spravedlivého soužití v demokratickém právním státě, a navazovali přitom na různorodé teorie spravedlnosti. Tyto utopické naděje jsou však na počátku 21. století vystaveny zcela novým výzvám komplexních procesů globalizace. Na tyto mnohoznačné výzvy prozatím neexistují žádné přesvědčivé normativní odpovědi a je pravděpodobné, že hledání těchto odpovědí bude vyžadovat zásadní revize již zažitých teorií spravedlnosti na základě interdisciplinární spolupráce politické filosofie a sociálních věd. Dubského text tak lze s odstupem doby současně číst jako inspirativní doklad toho, že přinejmenším v tomto ohledu různorodé generace českých politických filosofů sdílejí podobný životní úděl.

D'où viens-tu, mon petit bonhomme?

Où est-ce «chez toi»?

Saint-Exupéry

Obrysy domova nám vystupují teprve tehdy, když jsme mimo něj. Jenom vzdálenou cizotou se nám může zjevit původní a blízké to, co nazýváme do-

movem. Teprve tehdy, když jsme vytrženi z původního útočiště, v němž se cítíme přirozeně a v bezpečí, je možno pochopit těžiště a místo, z něhož pocházíme. Teprve z cizoty se lze „vrátit“ tam, odkud jsme vyšli. V hranicích domova, pokud nevznikne ona „možná folie“, která se prostírá mezi blízkým domovem a vzdálenou cizotou, nelze si uvědomit vlastní povahu toho, co znamená být doma. Avšak myslíme-li na domov, vzdálení od něho, pocítujeme dálku, v níž vlastně se může zážitek domova obnovit, jako něco zlého a nesnesitelného, máme pocit ohroženosti, cítíme se vydání všanc světu a jeho člověku „nepřátelským silám“.

Jaká je cesta domů? Jakým způsobem je možno obnovit domov tam, kde za námi „třeskla vrata ráje“? Je stav bezdomoví pouze negativní? Nebo není snad dokonce předpokladem našeho „dospělého“ života? Je možno se vyhnout situaci bezdomoví anebo nazpět se absolutně ztotožnit s původním domovem, z něhož jsme vyšli. Je však vůbec možno „se vrátit“ domů? Anebo je nutno přijmout fakt bezdomoví a sklonit se před ním jako před „světovým osudem“? Co je to vlastně za lidskou situaci, kterou nazýváme „být doma“?

To jsou otázky, které se nám vynořují, když se zamýšlíme nad povahou lidského světa, nad protikladem a ambivalencí domova a cizoty.

Nejde tu o problémy nové, neboť toto napětí lze sledovat od prvních kulturních projevů člověka, ale je pozoruhodné, že teprve s počátky buržoazní společnosti se tento základní vztah lidského bytí ve světě stále více cítí a tematizuje. A ještě pozoruhodnější – nikoli však nepochopitelné – je to, že teprve rostoucí a postupující stav lidského bezdomoví a odcizení vyvolává potřebu klást otázku po domově a návratu k němu.

Bezdomoví

Situace bezdomoví je v jistém smyslu prvotní. Jen skrze ni je nám dán domov. Otázka „co je a kde je můj domov?“ vzniká tam a tehdy, kde a kdy jsme dovedeni k tomu, abychom – pocítující cizotu – ptali se po tom, co jsme ztratili nebo opustili.

U nás se ztráta domova spojovala širěji s romantickou představou ztráty vlasti v důsledku naší národní katastrofy pobělohorské. A proto na prahu 19. století lze někde těžko rozlišovat, kde přechází jedno v druhé. Smysl ztráty domova jako ztráty vlasti se dává Tylovým veršům, které se staly textem národní hymny. Ale již předtím u K. H. Máchy se významově proměňuje ztráta vlasti se ztrátou domova.

V některých Máchových básních se chápe líčení porobené vlasti – v souvislostech s Bílou horou – a líčení současné pustoty jako stesk nad ztracenou slavnou minulostí. Proč se však vlast jako rozvalená zřícenina objevuje např. poutníkovi, až když opouští svou zem a *překročí* „českou mez“, kdy je

již za hranicemi vlasti?¹ A proč se ztráta národní samostatnosti má jevit jako země bez lidí, jako město lidmi opuštěné, jak čteme v tomto fragmentu:

V celé vlasti není zvíře žádné,
Ani člověk v celé vlasti žádný.

A obydlí všecka pustá stojí;
S šumotem kde druhdy dav se vinul
Jest teď ticho, hrůzoslavné ticho. –
Ani člověk ani zvíře v městě,
Pusto kolem, každé místo prázdné.
Jeden každý dům jest otevřený,
Nezavřená jest každá světnice;
Nářadí jak jindy všecko stojí,
Jak by obyvatel právě odešel,
Člověka však nikde nikde není.

Vymřelé však stojí celé město,
Jako pustá hrobka leží celá Praha,
Národu co celého hrob zdá se.²

Proč je dále člověk představován jako cizinec, ale ne cizinec bez vlasti, ale jako člověk žijící na pusté skále, kam nepřijde slunce, kde panuje stále krutá zima, vytržený ze svazku s lidmi, s milenkou, rodiči, s představou, že nejen za života, ale i po smrti bude sám.³

A jak lze vysvětlit závěrečnou otázku v básni „Mnich“:

Kryje hrob je? – či svůj domov našli?
Či neměli v světě domov žádný?⁴

A proč budoucí vlast se představuje jako mořská hlubina, do níž padá mladý člověk, kterému se říká:

Ty nemáš, chlapče, vlast nižádnou!
Co tam zveš vlastí, jest jen mrak.⁵

1 Báseň označená vydavatelem jako „Cesta z Čech“. Viz *Dílo Karla Hynka Máchy*. Sv. 1. Vydal a pozn. opatřil K. Janský. Praha, František Borový 1948, s. 128-129.

2 Tamtéž, s. 184-185.

3 Báseň „Cizinec“, tamtéž, s. 282.

4 Tamtéž, s. 200.

5 Tamtéž, s. 100.

A proč ani tento mrak a stín, ani noc a chladná země nebo moře nestačí k tomu, aby vyjádřily opuštěnost a cizotu člověka ve světě, člověka, který jinoštvím přešel z dětství do pustin bezdomoví, a proč se za rájem prostírající svět nakonec chápe jako hrob a nicota?⁶

Věčné nic! v tvůj já se vrhnu klín.⁷

Bez konce ticho – žádný hlas –
 Bez konce místo – noc i čas – – –
 To smrtelný je mysle sen,
 Toť co se „nic“ nazývá.
 A než se příští skončí den,
 V to pusté nic jsem uveden – – –⁸

Jsou to snad obrazy ztráty národní samostatnosti nebo její důsledky? Proč se tedy nenaznačuje, že národ se osvobodí z cizí nadvlády? Získá se tím ona ztracená „vlast“? Ze všeho, co bylo naznačeno, vyplývá jednoznačný závěr, že u Máchy je sice spojena zpočátku vlast s domovem, že však chápal proti svým současníkům mnohem hlouběji situaci bezdomoví jako situaci člověka stojícího na prahu nové společnosti, tedy i v tomto smyslu člověka moderního nebo modernějšího než v předchozích érách.

Proto je nutno brát doslova Máchovu alternativu (jestliže by bylo možno takto nazvat perspektivy lidské existence) Homo viator, člověk-poutník, „zajde za onou v obzoru skalinou“. A nikdy ho již nikdo nespatri. To je budoucí „život“ člověka – toto zmizení a zánik – „být uveden v pusté nic“.

Perspektiva a budoucnost člověka je bezpodmínečná. Ona však poskytuje možnost vyplnit stavbou nového domova bezdomoví, stavět nový dům. Máchovi se omylem vytýkalo nevlastenectví. Nebyl menším vlastencem a národním obrozencem než jeho současníci. Současně ale předjal podstatně a takřka ve všech základních rysech nejen jako první u nás myšlenku bezdomoví, ale i cesty z této situace.

Jeho báseň „Aniž křičte, že vám stavbu bořím...“ naznačuje, že Mácha měl na mysli právě toto vnitřní osvobození stavbou nového lidského „bytu“, když užijeme pojem, který on případně uvedl.

6 V širý svět po ráji touhou mroucí
 Rámě moje rozestíral jsem –
 Po ráji, – a na prsa horoucí
 Pouhou, lásky prázdnou tisku zem.
 Konec básně „V svět jsem vstoupil, doufaje, že dnové...!“ Tamtéž, s. 179.

7 „Těžkomyslnost“, tamtéž, s. 117.

8 „Máj“, tamtéž, s. 28.

Mácha se necítí být takovým člověkem, který svým postojem pustoší svou vlast, který boří stavbu, na níž ostatní pracují. Bezdomoví není jeho výmysl, ale osud člověka jeho století.

Aniž křičte, že vám stavbu bořím,
Jež by sama v krátkém padla čase;
Neb kdy základ krysy rozlézají,
Celý dům se větrem již kolíbá,
Jehož krov se k zemi skoupě shýbá,
Jakou schránu střechy jeho dají? –
A kdy nové stavení má státi,
Zdaliž radno stavbu zase jinou
Na základu u výsosti hnáti
Předešlé, který byl pádu vinou?

A proto doporučuje položit novou stavbu, nový dům, na nové základy; vybudovat střechy, které budou chránit před bouří i parnem.

Stav bezdomoví, představa světa jako rozmetání všeho pevného, pusté země, rozbitých staveb a prázdných domů a světnic, marnosti veškerého usilování se časné i později objevuje i u jiných myslitelů a básníků, nejen našich, ale i cizích.

Charles Baudelaire, pocházející ze země, která nebyla podrobena cizí mocí, se ptá v XLVIII. básni svých „Malých básní v próze“ shodně s Máchou:

„Koho miluješ nejvíce, záhadný muži? Otce, matku, sestru či bratra?“

„Nemám ani otce, ani matky, ani sestry, ani bratra.“

„Přítele?“

„Užíváte tu slovo, jehož smysl mi zůstal až podnes neznámým.“

„Vlast?“

„Nevím, pod kterým stupněm šířky leží.“

„Co tedy miluješ, zvláštní cizince?“

„Miluji oblaka, jež táhnou ... tamhle ... ta zázračná oblaka.“

A Nietzsche pak jen krátce resumuje celou situaci své doby v *Zarathustrově*: „Wo ist mein Heim?, danach suche ich. O ewiges Überall, o ewiges Nirgendwo!“⁹

A pojem Evropana je mu spojen se stavem bezdomoví. „Wir Heimatlosen, wir Europäer von heute“...¹⁰

9 Nietzsche, F., *Werke*. Bd. 75. Stuttgart, Kröner 1930, s. 304.

10 Tamtéž, sv. 74, s. 293.

A po něm je již možno v našem století opakovat, že „die Heimatlosigkeit wird ein Weltschicksal“, hovořit o „wesenhaften Heimatlosigkeit des Menschen“ atd.¹¹

A člověk bez domova je takový, „indem er schutz- und haltlos einer ihm fremdartigen, drohenden und unheimlichen Welt ausgeliefert ist. Die Sicherheit des ‚Bürgers‘, des Menschen also, der sich hinter den Verschanzungen seiner ‚Burg‘ sicher fühlt, war für ihn als eine Illusion zusammengebrochen, und ungeborgen stand jetzt der Mensch einer bedrohlichen Umwelt gegenüber, und insofern musste die Angst notwendig zum bestimmten Grundgefühl dieser Zeit werden...“¹²

Příčiny rostoucího pocitu bezdomoví se pak vidí v okolnostech života člověka vydaného silám soudobé technické civilizace, válečným masakrům a více méně nedobrovolnému násilnému vypuzení z domova. To, co promýšlelo několik lidí v minulém století, stává se dnes předmětem masového povědomí. Podle sociologického odhadu se dotýká faktická ztráta domova asi 54 milionů obyvatel Evropy, a to jen za 30-40 let od r. 1915.¹³

Důsledky totálních válek, odvody do armád, válečné zajetí, nucené deportace, vysídlování celých národnostních skupin, nucené práce v cizích zemích, vytváření koncentračních táborů a ghet, to a mnohé další doprovází náš věk neobyčejného rozmachu vědy a techniky. A to se již nepřihlíží k vlastnímu růstu velkoměst a tím – paradoxně – i nedostatku bytovému a nedostatkům při stavbách velkoměstských sídlišť, které nepřispívají ke vzniku živých lidských společenství, ke vzniku pocitu domova.

A odtud roste myšlenka ohroženosti, stav nejistoty, nezakotvenosti a neusazenosti v míře, kterou neznala ani nejtemnější období lidských dějin. Z pocitu bezdomoví množí se neurózy i zločinnost, jak vyplývá z rozborů psychologických, psychiatrických i sociologických, jež se provádí v mnoha západních státech.¹⁴ A jejich výsledky koneckonců potvrzují to, co dosud vnímalo pouze několik básníků a filosofů, že pro současného západního člověka se stalo bezdomoví podstatným životním údělem.

11 Heidegger, M., *Platons Lehre von der Wahrheit, mit einem Brief über den „Humanismus“*. Bern 1947, s. 87, 89.

12 Bollnow, O. F., *Neue Geborgenheit. Das Problem einer Überwindung des Existentialismus*. Stuttgart, W. Kohlhammer 1955, s. 161.

13 Uvádí se v Rabl, K. (Hg.), *Das Recht auf die Heimat. Studien und Gespräche über Heimat und Heimatrecht*. Bd. 1. München, Robert Lerche 1958, s. 7.

14 O tom viz Jaspers, K., *Heimweh und Verbrechen* (1909); Zutt, J., *Über Daseinordnungen. Ihre Bedeutung für die Psychiatrie. Der Nervenarzt*, 24, 1953, s. 177 n.; Kretschmer, W., *Heimatverlust und Heimatlosigkeit als Ursachen psychischer Störungen*. In: Rabl, K. (Hg.), *Das Recht auf die Heimat. – Studien und Gespräche über Heimat und Heimatrecht*. Bd. 3. München, Robert Lerche 1959, s. 56 n.

Bezdomoví a odcizení

Již na první pohled je patrná souvislost situace bezdomoví s odcizením. A v době po druhé světové válce si stále více autorů tento vztah uvědomuje.¹⁵ V podstatě bezdomoví leží odcizení. Avšak jakou povahu má tento druh lidského odcizení? Jaký je vztah bezdomoví k druhým podobám odcizení?

Jestliže bychom se drželi Máchova textu, pak přirozeně nikde není pojato bezdomoví jako projev situace člověka buržoazní epochy. Jeho obrazy bezdomoví poukazují na celkovou ohroženost lidské existence. A proto vysvětlujeme-li si jeho obraz „stavby domu“ ve smyslu společenském, děláme to s vědomím jisté nepřipadnosti tohoto výkladu, protože „stavba domu“ je obrazem stejného řádu jako obdobný pro konečnost lidského života.

Avšak u těch myslitelů, u nichž se objevuje přímo myšlenka odcizení, pozorujeme, že se tak děje s vědomím mnohem větších souvislostí mezi tímto fenoménem a světem buržoazní společnosti. Tento fakt by se mohl vysvětlit jednoduše tím, že Mácha nedělal žádný vědecký rozbor, že se nestaral o mechaniku společenského pohybu, že nesledoval žádné ekonomické analýzy atd. Nicméně věc není možná tak jednoduchá, jak by se zdálo.

Obraťme se tedy přímo k autorům, kteří se problémem odcizení v první polovině minulého století nejhloběji i nejvšestranněji zabývali, tj. k Hegelovi a Marxovi.

Hegel si uvědomoval spojitost odcizení se vztahy v buržoazní společnosti zcela zřetelně již ve *Fenomenologii ducha* (1807). Odcizení je jedním ze stupňů, jimiž prochází sebevědomí k absolutnímu vědění. Je tedy spojeno s lidským jednáním po výtce. Již v každém organismu, každé živé bytosti je dána polarita vnějšího a vnitřního, ale teprve u člověka dosahuje tato polarita zvláštní podoby. Každá individualita má podle Hegela dvojsmyslný svět: na jedné straně je to svět a na druhé situace. Individualita může splynout se světem, vpustit jej do sebe, nebo jej přijmout jako situaci k jednání a „obrátit“ tak to, co jí bylo dáno. Tak vzniká jednota daného a vytvořeného bytí, svět individuality, jednota daného a situace, spojená se svobodným jednáním.¹⁶

A právě toto vytvořené bytí, čin, který se zpředmětnil, dílo, které bylo zpracováno, je to, co je nejen pro člověka, ale i pro jiné, je tedy něčím svým způsobem vnějším, může být člověku odcizeno. I když je pomíjející, je tím, co může trvat nezávisle na tvůrci.¹⁷

Ale teprve ve „světě mravního ducha“, tj. ve světě vzájemně se uznávajících osob, rovného práva a tedy v podstatě ve společnosti s převládající zbožní vý-

15 Upozornil jsem na to v knížce *Raná tvorba K. Marxe a B. Engelse*. Praha, SNPL 1958, s. 10.

16 Hegel, G. W. F., *Fenomenologie ducha*. Přel. J. Patočka. Praha, ČSAV 1960, s. 219.

17 Tamtéž, s. 244 aj.

robou, jsme v oné sféře, kde vědomí přichází k sobě prostřednictvím svého odcizení, kde bytost si udržuje „své jsoucnost *vlastním* sebezbavováním a znicotňováním sebevědomí“.¹⁸ Při tom však platí, že „v onom zpustnutí vládnoucím v právním světě“, které se osobnosti jeví tak, že je produktem „vnější moci rozpoutaných živel“, je možno toliko prostřednictvím odcizení osobnosti „vrátit se k sobě“. Jinak se stává osobnost, ačkoli se jeví jako bezprostředně platná, „hříčkou oněch zběsilých živel“.¹⁹

Sebevědomí se musí tedy zbavit svého bytí pro sebe, vzdát se ho a tak dosáhnout prostřednictvím obecnosti sebe sama. Realizuje se, stává se *něčím* pouze tak, že se sebe zbavuje, že se sobě odcizuje, klade se tím jako něco všeobecného a tato všeobecnost je pak skutečností, dokonce neotřesenou skutečností.²⁰

A tak se svět v podmínkách právního uznání osobnosti ve vztazích buržoazních rozpadá do dvou sfér: první je svět skutečnosti čili „odcizeného ducha“ a druhý, který pak leží nad tímto skutečným, je „etherem čistého vědomí“. Tento útěk „z říše přítomnosti“ cestou „vzdělání“ do „mravního vědomí“ má pak další formy, které nás tady nezajímají. Faktem však zůstává, že Hegel viděl pouze v živu víry a pojmu závěr procesu, jehož východiskem bylo, že sebevědomí je nuceno sebeodcizením realizovat všeobecnost. Konečným výsledkem je pak „rozšířené odcizení na celý svět“, stojí již „mimo jeho rámec jako neskutečný svět čistého vědomí čili svět myšlení“.²¹

U Máchy chápeme, že vytržení individuality z původního pohlcení světa, vytváření oné reality všeobecnosti jako produktu odcizení bylo přijímáno bolestně. Jen „stavba domu“, která se nabízí, je daleko se rozevírající poslední možnost. Tato romantická reakce na počátky buržoazní epochy se někdy vidí i u Hegela. Hegelovi se někdy neoprávněně připisuje také nostalgie ze zvířecí fauny, jejímž byl svědkem. Kupodivu však Hegel si uvědomoval *nutnost* odcizení na cestě sebevědomí k duchu jako most, nebo snad brod, k jeho filosofii, k poslednímu tehdy slovu filosofie. Odcizení bylo proto součástí filosofie krece, součástí její logiky.

Marxovo pojetí odcizení navazuje sice na Hegela, ale právě zde nasazuje svou kritiku. Marx vytýká Hegelovi, že jeho koncepce zůstává pouze u sebevědomí, že došel pouze „k abstraktnímu, logickému, spekulativnímu výrazu pro pohyb dějin“. To znamená, že Hegelovy rozbory odcizení nebyly dovedeny přes hranice idealismu, a proto také vyústily v absolutním vědění.

18 Tamtéž s. 315.

19 Tamtéž.

20 Tamtéž, s. 318, 319.

21 Tamtéž, s. 338.

Zatímco Hegel v idealistické podobě vylíčil svět privátních vztahů buržoazní společnosti jako realitu odcizeného sebevědomí, přesunuje Marx těžiště analýz odcizení do pracovních poměrů panujících v buržoazní společnosti, ale obrací se přímo k vlastním oblastem lidského chování.

Každý pracovní akt znamená v dané společnosti zvnějšnění člověka, a to dokonce několikeré: práce ustane v předmětu; předmět je tu vně svého tvůrce nezávislý na něm, je mu cizí. Nabývá samostatnosti a „chová se“ cize vůči tomu, kdo jej vytvořil. Odcizení se ovšem projevuje i v samém aktu výroby, v produkující činnosti samé. „V odcizení předmětu práce se jen shrnuje odcizení, zvnějšnění v činnosti práce samé.“²²

V podmínkách existence soukromého vlastnictví (jak Marx tehdy říkal), kdy práce je pro dělníka vnější, cítí dělník svou práci jako něco vynuceného, jako neštěstí. „Doma je, když nepracuje, a když pracuje, není doma.“ Utíká před prací jako před morem; práce není pro něho štěstím, ale trýzní. A tak se mu stává činnost trýzní, síla nemohoucností, plození kastrací.²³ Protože vlastní člověku je však pracovat, stává se to, že pracující v buržoazní společnosti se cítí svobodným pouze v těch situacích, které nejsou specificky „lidské“: jen v jídle, pití, plození. A ve všech lidských se chová „jako zvíře“. Při tom však právě v pracovní činnosti se má projevovat univerzalita člověka, distancce k vlastnímu tělu, možnost svobodného postoje ke svému produktu, což zvíře postrádá.²⁴

Výsledek tohoto podstatného odcizení a všech jeho stránek se nemůže neprojevit i ve vzájemném odcizení člověka k člověku. „Odcizení člověka, vůbec každý vztah, v němž je člověk vůči sobě, je uskutečněn, vyjádřen teprve ve vztahu, v němž je člověk vůči druhým lidem.“²⁵

A tak se v těchto odcizených poměrech vše proměňuje: osvojení se stává odcizením a zbavení osvojením, odcizení je nakonec zdomácněním („Einbürgerung“) atd.²⁶

Odcizení se však netýká jen pracovních sfér, které by se mohly zdát – podle některých Marxových výrobků – jako typicky lidské, ale celé smyslové povahy člověka vůbec. Člověk si totiž osvojuje skutečnost svým lidským způsobem. Člověk si nepřisvojuje skutečnost jen v požitku (jako dělá zvíře), nebo v držení a ovládnutí věcí, ale „každý z ... lidských vztahů ke světu, vidění, slyšení, čichání, ochutnávání, hmatání, myšlení, nazírání, cítění, chtění, činné bytí, milování, zkrátka všechny orgány jeho individuálnosti, tak jako orgány,

22 Marx, K., *Ekonomicko-filosofické rukopisy z roku 1844*. Přel. Z. Sekal. Praha, SNPL 1961, s. 65 a předtím s. 64.

23 Tamtéž, s. 67.

24 Tamtéž, s. 69.

25 Tamtéž, s. 70.

26 Tamtéž, s. 75.

kteří jsou bezprostředně svou formou společenskými orgány, jsou ve svém *předmětném* chování anebo ve svém *postoji k předmětu* osvojováním tohoto předmětu; osvojováním *lidské skutečnosti*, její postoj k předmětu je *činné uplatnění lidské skutečnosti*; lidská *působnost* a lidské *utrpení*, neboť utrpení pojato lidsky, je sebeprožitkem člověka.²⁷

Sebeodcizení tedy udělalo z nás takové hlupáky a omezece, jak říká Marx, že nějaký předmět je *naším předmětem* teprve tehdy, když jej *máme*, když ho jíme, pijeme, nosíme na těle, bydlíme v něm atd., zkrátka, když jej bezprostředně *používáme*. „Místo *všech* fyzických a duchovních smyslů nastoupilo tedy jednoduché odcizení *všech* těchto smyslů, smysl *mít*.“²⁸ Člověk se tak zbavil svého „vnitřního bohatství“.

V silách člověka je však překonat tento nepříznivý stav. Lidská skutečnost totiž není nic jiného než zpředmětnění člověka samého. Předměty potvrzují a uskutečňují lidskou individualitu, každý předmět se stává lidským předmětem a člověk se naopak zlidštuje „stává se jím samým“. Tak se zlidštuje nejen svět, ale i smysl člověka, rozvíjí se bohatství jeho přirozenosti.²⁹

A společnost, která má odstranit sebeodcizení, je společnost komunistická. Zde si člověk osvojí sebe, navrátí se k sobě, stane se opravdu lidským.³⁰

V Marxově výkladu odcizení člověka a návratu k sobě se ozývá několikrát motiv bezdomoví a domova. Nejprve explicitně, když se hovoří o tom, že člověk je a není v práci „doma“. Druhé téma se naznačuje v místech, kde jde o ztrátu lidského smyslu „mít“. A konečně implicitně je obsaženo v celém výkladu sebeodcizení a návratu k sobě. Tu se ukazuje, že odcizená práce je způsob, na němž se názorně demonstruje jednostrannost (a tedy i omezenost) onoho vlastnického pocitu, že něco *máme*, že to *používáme*, a naopak jejím překonáním se vytváří předpoklad ke skutečnému lidskému osvojování věci, tak se člověk stává člověkem, tím, čím je.

A tato ambivalence nového „mít“, kdy toto „mít“ je vlastně, jako bychom nic „neměli“, neboť se „*pouze*“ lidsky chováme, tj. naturalizujeme se a humanizujeme svět, je jedním z podstatných výsledků Marxova rozboru podstaty lidského odcizení v tak rozvinutých výrobních a směnných poměrech, jakými je buržoazní společnost.

Marxova analýza pracovního odcizení končí proto zcela nutně ve dvojakosti „mítí“, které ústí v humanizaci a naturalizaci člověka. To je přirozeně i nejhlubší rovina, v níž je překonán idealistický postoj Hegelův. Někteří autoři našeho století – dílem nezávisle na Marxovi, dílem v souvislosti s ním –

27 Tamtéž, s. 96

28 Tamtéž, s. 97.

29 Tamtéž, s. 98-99.

30 Tamtéž, s. 92.

se pokoušejí o totéž překonání. Je to jednak Gabriel Marcel, jednak Martin Heidegger. Bylo upozorněno na to,³¹ že Gabriel Marcel uvažuje o rozklanosti „mítí“. „Mít“ předpokládá podle něho nějakou vnější věc, která je nám nějakým způsobem k dispozici. Zcela ve shodě s Hegelem a Marxem – avšak vcelku nezávisle na nich – shledává napětí mezi vnitřkem a vnějškem, nezvratný poměr někoho k něčemu, vysvětlitelnost toho, co „máme“, i naši schopnost to, co „máme“, oddělovat od ostatního. To, co „máme“, je vydáno v plen času: může být ztraceno nebo podlehne zkáze.³² Avšak Marcelovo pojetí míří zcela jinam než Marxovo a lze je stěží označit za překonání idealismu. I když si uvědomuje ambivalenci „mítí“, jde mu hlavně o to, prokázat, aby „bytí“ transcendovalo „mítí“, a aby bůh jako transcendence se objevil jako ontologické mysterium, které není mým – ne jako tajemství, jež mám a jímž mohu disponovat – ale jako něco absolutního, jako necharakterizovatelné Ty, které nikdy nemohu „mít“, pokud je bůh bohem.³³

Zdálo by se, že jsou tu náběhy k řešení vztahu odcizení a bezdomoví, návratu k sobě a domů, avšak Gabrielu Marcelovi jde především o mysteriózní transcendenci, která je oním bytím, které překonává pouhé ovládnání věci, a tím arci nevybočuje z teo-ontologického hlediska, které podobně charakterizovalo Hegela.

Mnohem rozevřenější se jeví postoj Heideggerův, jak se s ním můžeme ve stručnosti seznámit v jeho dopise Jeanu Beaufretovi o humanismu.³⁴ Heidegger dokonce pokládá Marxovo pojetí dějin, opírající se o vztah odcizení, za tak fundamentální, že je pro něj proti jeho učiteli Husserlovi a proti J.-P. Sartrovi jedinou základnou, s níž je potřebné se vyrovnat. Heidegger pokládá bezdomoví za světový osud, a je si vědom blízkosti obou dimenzí – bezdomoví i odcizení – avšak bezdomoví není podle něho vyvoláno společenskou skutečností, ale metafyzickým myšlením.³⁵

Člověk – podle Heideggera – opustil a zapomněl na „bytí“ staraje se pouze o „jsoucnost“, a tak ztratil domov a dům svého „bytí“. Tato ztráta domova se připravovala již u Platóna, ve vlastním smyslu začala u Aristotela a táhne se celou západní metafyzikou až k Nietzschevi. Pouze někteří obnovitelé moderní mytologie – jako Hölderlin – pronikají tímto kruhem bezdomoví. I když Heidegger³⁶ cítí jistou nadřazenost marxistického pojetí dějin (pro uvnitř leží-

31 Srv. Bollnow, O. F., *Neue Geborgenheit*, c.d.

32 Marcel, G., *Être et avoir*. Paris, Aubier 1935, s. 223 n.

33 Tamtéž, s. 196 aj.

34 Srv. Heidegger, M., *Platons Lehre von der Wahrheit, mit einem Brief über den „Humanismus“*, c.d.

35 Tamtéž, s. 87.

36 Není zde ani možno reprodukovat s celou pozdní Heideggerovou filosofií bytí. Pokud se týče rozdílu „bytí“ a „jsoucnosti“, je možno pouze odkázat např. na jeho přednášky *Was heisst Denken?* Tübingen, M. Niemeyer 1954.

cí dimenzi odcizení) nad ostatními soudobými filosofickými školami jemu poměrně blízkými, je otázkou, kterou lze stěží kladně zodpovědět, zda jeho schéma, opírající se celou vahou na rozvoji nebo nedostatku metafyzického myšlení (od Aristotela po 19. století), může být dostatečným základem pro překonání filosofického hlediska, z něhož vycházel a k němuž směřoval i Hegel, a zda proto lze odtud vysvětlit situaci bezdomoví a najít z něho cestu.

Jestliže bychom tedy chtěli závěrem shrnout dosavadní řídké výsledky, lze říci, že bezdomoví je jedním ze způsobů odcizení lidského smyslu „mít“. V době, kdy se lidstvo velmi rozsáhle technicky aj. velkoměstsky „zabýdluje“ na zemi, v době neobyčejného růstu produkce a směny, v době, kdy celá země začíná být takřka pod kontrolou člověka, kdy věda sleduje všechny možné jevy od zemského nitra až po vesmír, kdy zemský prostor vymezený člověku se stále podrobněji poznává, právě zde a tady vzniká – v důsledku společenských okolností – stav, v němž člověk takřka najednou, ale zato v ohromné šíři, cítí bolestně ztrátu domova.

Pocit bezdomoví tedy vzniká a historicky souvisí s pracovním sebeodcizením člověka v buržoazní společnosti a tak koneckonců se ztrátou lidského smyslu „mít“.

Prostírá se domov a cizota jen uvnitř buržoazních vztahů? Co vlastně ztrácíme, když ztrácíme domov?

Domov

Otázku, co je vůbec domov, je velmi těžko zodpovědět. Jedni pokládají domov za krajinu dětství a mládí, pro jiné je domov totožný s vlastí, nebo se tu má při vyslovení „domov“ na mysli společenství lidí stejné řeči, mravů, zvyků dějinného osudu atd. Někteří se dokonce domnívají, že ono „místo“, kde se člověk „setkává“ s bohem, lze nazývat domov. Domov je pak podle nich božím darem.³⁷

Odpovědi na otázku přestávají být dokonce nezaujaté. Existují pokusy stanovit pevný a jednou provždy daný pojem domova pro každého člověka, určený prostorovou nebo dokonce teritoriální připoutaností. To má vést ke stanovení *práva* na domov jako jednoho ze základních lidských práv, což je cílem především různých revanšistických ideologů.

V základě je každý pokus stanovit takto vymezený pojem domova odsouzen k zániku. Lze jednou a provždy určit, co je domov?

Proti těmto omylům – více nebo méně záměrným – vystupují některé opačné pokusy, jež můžeme sledovat v posledních letech.

37 Sr. Küneth, W., Die Frage des Rechts auf die Heimat in evangelischer Sicht. In: Rabl. K. (Hg.), *Das Recht auf die Heimat*, Bd. 1., c.d., s. 13, 17 n.

Všechny tyto pokusy zamyslet se nad tím, kdy a jak je člověk ve světě doma, směřují většinou k původnímu určení lidského bytí ve světě. A tu tak nebo onak se dochází k tvrzení francouzského spisovatele a letce, který za druhé světové války se zřítíl někde do Středozevního moře – Antoine de Saint-Exupéryho.

Saint Exupéry totiž napsal: „J'ai découvert une grande vérité. A savoir que les hommes habitent.“ „...je suis d'abord celui qui habite.“³⁸

Jestliže totiž začneme zkoumat to, co znamená bydlet, pak hned, jak jsme viděli již u Máchy, připadneme na souvislost mezi „býti“ a „bydlet“. U Máchy se užívá substantiva „byt“ ve smyslu „bytí“ –

Klesla hvězda s nebes výše

.....

.....

Padá věčně v věčný byt.³⁹

Anebo jinde: Zapomenutý hrob, věčnosti skleslý byt.⁴⁰

V Německu dokonce se objevuje souvislost mezi „bydlet“ a „stavět“. Starohornoněmecké slovo pro stavět (bauen) „buan“ znamená podle Heideggera⁴¹ to, co stavět. To znamená zůstat, zdržet se. I když se do současnosti tento smysl slovesa bauen jako wohnen ztratil, je přece jen možno jeho stopy zjistit ve slově souseď – der „Nachbar“. Der „Nachbar“ je der „Nachgebur“, der „Nachgebauer“, to je ten, který bydlí blízko. A všechna slovesa jako buri, büren, beuren, beuron se vztahují k bydlení, k místům bydliště.

Tak se ukazuje v češtině i v němčině souvislost mezi bytím a bydlením. Ve starohornoněmeckém „Buan“ je pak jasná korespondence mezi „já jsem“, „ty jsi“ – „ich bin“, „du bist“. A tak Heidegger může poukázat na to, jak daleko sahá podstata bydlení: „Die Art, wie du bist und ich bin, die Weise, nach der wir Menschen auf der Erde sind, ist das Buan, das Wohnen. Mensch heisst, alles Sterblicher auf der Erde sein, heisst: wohnen. Das alte Wort bauen, das sagt. Mensch sei, insofern er wohne...“⁴²

Zůstat a zdržovat se, tj. bydlet, je tedy v nejnvtřnější souvislosti s bytím. Je to způsob, jakým člověk existuje ve světě v nejpůvodnějším slova

38 Saint-Exupéry, A. de, *Citadelle*. Paris, Gallimard 1948, s. 26. Na filosofický dosah těchto vět poukázal O. F. Bollnow ve své práci *Neue Geborgenheit*, c.d., s. 164 n.

39 *Dílo Karla Hynka Máchy*, c.d., s. 22.

40 Tamtéž, s. 43.

41 Tento výklad pochází z přednášky proslovené 5. srpna 1951 v Darmstadtu v cyklu „Člověk a prostor“ a nazvané *Bauen, Wohnen, Denken*. Citováno dle Heidegger, M., *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen, Neske 1954, s. 146.

42 Tamtéž, s. 147.

smyslu. V tomto nejnvtirnějším smyslu je ovšem prvek prostorovosti poněkud v pozadí. Být, nacházet se „v bytí“, nepředstavuje v této rovině ještě něco prostorově daného. Na základě Jakoba Grimma⁴³ bylo poukázáno na to, že je-li člověk „v bytí“, neznamená toto „v“ především nějakou souvztažnost mezi mnou a určitou prostorovou strukturou. „In' stammt von innan-, wohnen, habitare, sich aufhalten; ‚an‘ bedeutet: ich bin gewohnt, vertraut mit, ich pflege etwas; es hat die Bedeutung von colo im Sinne von habito und diligo.“⁴⁴ Situace lidského bytí je tedy podstatně to, že člověk je zabydlen ve světě, že jako smrtelná bytost je tu. A naopak, že člověk je tu jen potud, pokud v tomto smyslu „bydlí“.

Bydlení lze proto označit jako zvláštní, člověku vlastní a vnitřní vztah ke světu. Bydlení pak lze jen povrchně pojímat v úzkém smyslu jako pobyt v domě. Je sice pravdou, že tento stav označovaný jako bydlení je dán v tom, že bydlíme, že uprostřed nedohledného prostoru, který před člověkem „obydlen“ nebyl, a byl tedy pustý a hrozivý ve své rozlehlosti i podobě, vytváří si člověk uzavřený, intimní prostor, místo, v němž je „doma“, ale vpravdě jde jen o jeden způsob obývání. V lidském „bytu“ je však nejen zahrnuto vlastní stavění domu, zřizování staveb (aedificare), ale i pečování a pěstování (colere, cultura – nebo v němčině: Acker *bauen*, Reben *bauen*⁴⁵). Tedy kultura přírody a její humanizace.

Lidské bytí ve světě, které se někdy označovalo jako „vrženost do světa“, bylo v existencialistické filosofii chápáno jen jako stav, v němž je člověk vydán na pospas fúriím pustého světa, jako totální ohroženost. Ve skutečnosti je v povaze lidského, že člověk svým způsobem je a bydlí ve světě. „Der Mensch ist nur, indem er *wohnt*. Das bedeutet: der Mensch ist nicht einfach in dem Sinn in die Welt geworfen, dass er als ein grundsätzlich raumloses Subjekt in eine grundsätzlich fremd bleibende raumhafte Welt hineingestellt wäre und dass ihm der Raum so wesensmässig äusserlich bliebe, ein blosses Bezugssystem, in das er an einer beliebiger Stelle hineingesetzt wäre, sondern dass er sein Sein nur gewinnt, indem er bauend seinen Raum schafft und gestaltet, indem er in diesem ursprünglichen Sinn nicht nur irgendwie im Raum *ist*, sondern Raum *hat*, d. h. Spielraum seiner Bewegung, Lebensraum im weitesten Sinn.“⁴⁶

Neméně pozoruhodné jsou výsledky, k nimž se dochází k analýze toho, co znamená bydlet. Ve starosaském „wunon“ a gotickém „wunian“ se ozývá rovněž to, co ve slově „stavět“, totiž zdržovat se, zůstávat. V gotickém „wunian“

43 Grimm, J., *Kleinere Schriften*. Bd. VII. Berlin 1884, s. 247.

44 Heidegger, M., *Sein und Zeit*. Tübingen, M. Niemeyer 1957, s. 54.

45 Heidegger, M., *Vorträge und Aufsätze*, c.d., s. 147.

46 Bollnow, O. F., *Neue Geborgenheit*, c.d., s. 167-168.

se pak objevuje ještě zřetelněji, jak je třeba chápat toto setrvávání: Wunian heisst: zufrieden sein, zum Friede gebracht, in ihm bleiben. Das Wort Friede meint das Freie, das Frye, und fry bedeutet: bewahrt vor Schaden und Bedrohung, bewahrt – vor ... d. h. geschont. Freien bedeutet eigentlich schonen... Das eigentliche Schonen ist etwas *Positives* und geschieht dann, wenn wir etwas zum voraus in seinem Wesen belassen, wenn wir etwas eigens in sein Wesen zurückbergen, es entsprechend dem Wort freien: einfrieden. Wohnen, zum Frieden gebracht sein, heisst: eingefriedet bleiben in das Freye, d. h. in das Freie, das jegliches in sein Wesen schont. Der Grundzug des *Wohnen ist diese Schonen*.⁴⁷

A také obráceně platí, že člověk dochází k míru jen tehdy, jestliže je scho- pen – takto bytostně – bydlet. Jinak zůstává bez útočiště, sužován strachem, ze všech stran ohrožován.

Bydlení ovšem předpokládá i skutečné obývání domu, tedy i stavbu domu, a užívání domu jako zvláštního zařízení. Bydlet v domě není ale jednoduché užívání nějakého zařízení mezi jinými. Mezi finalitami, v nichž se odehrává lidský život, má dům privilegované postavení. Dům totiž není na konci lidské aktivity, ale na jejím počátku.⁴⁸

V čem tedy záleží onen vnitřní smysl domu, co je to za zvláštní místo, které je výsledkem aktivity, aby bylo jejím základem a východiskem?

Domem si vytváří člověk určitý vymezený prostor, náš „kout světa“ (Bachelard). „Uprostřed“ prostoru, který chápeme nejen jako neutrální matematický prostor, ale který zároveň na nás doléhá svou nezměřitelností a nekonečností, staví si člověk dům. Je to zařízení, které přirozeně chrání před vnější nepohodou, ale jež skrývá i další smysl, vážící se právě na typicky lidskou situaci „být ve světě“. Také zde jsou důvody, proč člověk buduje 4 ochranné stěny a nad nimi pevnou střechu. Jimi odděluje svůj prostor od vnějšího. Původně se dokonce vymýcené místo pro sídliště nebo tábor nazývalo někde jménem, jež později se rozšířilo na celý prostor (Raum, Rum v němčině).⁴⁹

Dům stojí na vymezeném místě a je omezen stěnami a střechou. K jeho hlavním prostorovým vlastnostem patří tedy mez, omezení. V hranicích domu člověk zůstává, a jimi se odděluje od neohrazeného, cizího, „nelidského“ světa. Toto zůstávání na místě, které se realizuje domem (ve francouzštině proto jako u nás má „demeure“ také v sobě něco stálého, trvalého), díky tomu, že jde právě o mez, hranici, má konstitutivní význam pro člověka.⁵⁰ Zde se totiž vytváří lidský prostor, který je člověku nejbližší a nejvlast-

47 Heidegger, M., *Vorträge und Aufsätze*, c.d., s. 149.

48 Lévinas, E., *Totalité et infini*. La Haye, Martinus Nijhoff 1961, s. 125.

49 Heidegger, M., *Vorträge und Aufsätze*, c.d., s. 154 n.

50 Bollnow, O. F., *Neue Geborgenheit*, c.d., s. 179-180.

nější, kterého používá jako refugium a z něhož vychází do světa. Tato snaha vytvořit si „lidský prostor“ a „lidský kosmos“ stavbou je názorná zvláště na extrémních případech. Mýtus o stavbě babylonské věže, stavby labyrintů atd. naznačují, jak hluboká je touha člověka zlidštit prostor obrovskou členitou stavbou. Na vlastním prahu kultury se objevuje idea a s vypětím všech tehdejších technických schopností se usiluje o to, aby omezení lidského bytu rozšířila se takřka na celý prostor vnějšího světa, aby stavba sahala až k nebi. Avšak tento lidský kosmos, vytvořený čtyřmi zdmi a střechou, nemusí být rozlehlý, ba dokonce ho reprezentuje každá chata.⁵¹

Položit hranice mezi mne a svět stavbou domu, vytvořit si sobě přiměřený prostor znamená přirozeně, že tento prostor a jeho hranice jsou určeny především dimenzemi lidského těla. Všechn materiál, kterého je použito při stavbě domu, je přizpůsoben tomuto cíli, rozměry a uspořádání lidskému tělu. „Das Haus ist ein schlechthin zweckmässiges Gefüge, vom Menschen zu menschlichen Zwecken hervorgebracht.“⁵² Tak vzniká prostor člověku blízký, jemu určený, jeho dimenzemi daný, jím vytvořený, prostor jiný, než je prostor vnějšího světa.

S omezením i s tím, že dům je „lidským kosmem“, souvisí i další rys lidského obydlí – jeho uspořádanost. Dům je jistým řádem, který je postaven proti „chaosu“ panujícímu venku. Člověk si uspořádáním svého vlastního prostoru chce vytvořit prostředek k obraně proti vně působícím ničivým silám.⁵³ Je to jednak dáno snahou o totální uzavření tohoto prostoru, v němž se hledá nejen „ochrana proti bouři, dešti, nepohodě, zvířatům a lidem“, ale dům musí také zaručit, aby ve své uzavřenosti mohl se zde naplnit lidský život v pospolitém svazku s ostatními blízkými. Také tím je dána nutnost uspořádání.

Ale při vši snaze o uzavřenost prostoru svědčí dům o tom, že není místem, které může být dokonale uzavřeno. A dokonce by tím ztratilo svůj smysl. Dům je právě místem, kde se člověk odděluje od světa, ale tato separace je stále ve světě. Okna i dveře otevírají člověku cestu ven. Je tu tedy jisté dialektické napětí mezi vnitřkem a vnějškem, jehož reprezentací jsou okna a dveře, lze vstoupit buď „dovnitř“, nebo jít „ven“.

A jaký smysl má toto zvláštní počínání člověka? Proč si staví prostor, v němž bydlí? Proč si uspořádává svůj „byt“ a proč tímto zvláštním způsobem „zůstává“?

A tu se objevuje, jak nosným smyslem je ono první „bydlení“ ve světě. Ná-zorem, že bytí „je vrženo do světa“, se překračují „die Präliminarien, wo das

51 Bachelard, G., *Poetik des Raumes*. München, Carl Hanser Verlag 1960, s. 36.

52 Hegel, G. W. F., *Sämtliche Werke*. Bd. 13. Hg. von H. Glockner. Stuttgart, Fr. Frommanns 1939, s. 307.

53 Bollnow, O. F., *Neue Geborgenheit*, c.d., s. 179.

Sein, ein Wohlsein, wo das menschliche Wesen in ein Wohlsein hineingelegt wird, in ein Wohlsein, das mit dem Sein ursprünglich verbunden ist.“⁵⁴ A tato spjatost, která je původní, je určena hodnotami, které jsou dány vnitřkem „obydlí“. „Drinnen im Sein, im Sein des Drinnten, empfängt und umfängt eine Wärme des menschlichen Wesen“.

Vnitř, v domě, vzniká několikerá vrstva důvěrnosti, atmosféra nebo klima intimity. Obklopen prostorem, který oživil, setkává se tu člověk s druhými lidmi, spojuje se s nimi, a proto je dům i místo důvěry.⁵⁵ Prožití společného času s někým, v rodině, přátelství atd. dostává svou nejvlastnější tvář ve zni-terněném vztahu, daném i prostorem domu, svým způsobem omezeným. V něm je teprve možná diskretnost a naopak vztahem k druhému se naplňuje vnitřek domu a obydlí se oživuje.

Klima intimity je ovšem určeno i vlastní povahou oživeného prostoru. Ukazuje se, že jen lidským dimenzím vyhovující prostor je schopen vzbudit tuto atmosféru, v níž se člověk cítí „u sebe“ skryt a v bezpečí.

Důvěrnost domu je tedy určena tím, že je oživlý. To znamená, že zde člověk má svou minulost, přítomnost i budoucnost, které vytvářejí jisté dynamismy svého druhu. „In seinen tausend Honigwaben speichert der Raum verdichtete Zeit. Dazu ist der Raum da“, napsal proto právem Bachelard.⁵⁶

Z atmosféry intimity a možné radosti, z pocitu důvěrnosti a blízkosti, kde není třeba takřka nic objevovat, „kde každé očekávání již bylo nebo může být typickým způsobem vyplněno“,⁵⁷ lze se teprve vydat na cestu do světa, dosahovat něčeho neznámého a vzdáleného, pracovat a dobývat, přisvojovat si a tvořit.

K tomu, aby však člověk byl ve světě, předchází to, že člověk „je“, že je jen potud, pokud je někde na určitém místě ve světě, v určitém místě v prostoru a v určitém místě lidské pospolitosti.

A tady se dostáváme opět k původní otázce: co je to domov? Vše, co platí o smyslu domu, jen ovšem pro oblast života jednoho člověka jako užším chránícím prostorem, kam se člověk utíká, platí také o širším okruhu životním, který nazýváme domovem.⁵⁸ Domov není jen *můj* individuální, ale přesahuje mne. Je to však místo, kde jsem u sebe, ať již v širších společenstvích, daných různými zájmy jednotlivých společenských skupin, k nimž náležím

54 Bachelard, G., *Poetik des Raumes*, c.d., s. 39.

55 Minkowski, E., *Espace, intimité, habitat*. In: Berg, J. – Bilz, R. – Bollnow, C. (Hg.), *Situation, Beiträge zur phänomenologischen Psychologie und Psychopathologie*. Utrecht, Antwerpen 1954, s. 180. Srv. také Lévinas, E., *Totalité et infini*, c.d., s. 128.

56 Bachelard, G., *Poetik des Raumes*, c.d., s. 40.

57 Patočka, J., *Přirozený svět jako filosofický problém*. Praha, Ústřední nakladatelství a knihkupectví učitelstva československého 1936, s. 73.

58 Tamtéž. Srv. též Bollnow, O. F., *Neue Geborgenheit*, c.d., s. 186.

nebo jsem s nimi různou mírou spjat. K domovu v tomto širším smyslu náleží, jak popsal Jan Patočka, vrstvy rodinného, místního a státního, různé světy lidských povolání, v nichž je každý svým způsobem „zdomácnělý“, vztahy, jimž na základě tradic a zájmů rozumí.

„Domov však *není* ... podle mé okamžité pozice orientované centrum. Domov není tam, kde jsem právě já, nýbrž já sám mohu být z domova vzdálen; domov je útočiště, místo, kam patřím více než kamkoli jinam. Je to část univerza, která je nejvíce lidsky proniknuta; věci jsou zde již takřka orgány našeho života ... jsou nepřekvapivé a nenápadné.⁵⁹

Když se budeme ptát po tom, co určuje hranice lidského domova, pak zjistíme, že domov není nic absolutně stálého, ale že hranice vzdálenějšího domova se „strou do neurčita a zanikají v nezdomácnělém, cizím, dálavě. Dálava a cizota má opět své odstupnění a své zvláštní modality...“ Avšak ani ona „nemá ráz naprosto neobeznámenosti, nýbrž je zvláštní modus orientovaného pochopení, a to v kontrastu k domovu... Ale dálava a cizota je taková, že na každém kroku je možné překvapení, předmět i lidé se chovají nebo mohou chovat na každém kroku jinak, než jsme zvyklí z domova“.⁶⁰

Domov je tedy něco relativního. Avšak nikoli absolutně, jak se zdá těm, kteří jsou buď vykořistěni, nebo zaujati svým majetkem, domnívajíce se, že tu něco „mají“, nebo konečně jsou neusazení „nonsédentaires“, lidé stále neklidní, bez zastavení putující po světě.⁶¹

A tady se konečně dostáváme k poslední souvislosti mezi Marxovým rozbořením lidského smyslu „mít“ a domovem. Domov není tedy místo, které bychom mohli „mít“ jako nějaký předmět ve vlastnictví. Není totiž často ani tam, kde právě jsme. A naopak tam, kde právě jsme, kde jsme „v domě“ a držíme se velmi úpěnlivě svého „bytu“, nemusíme být „doma“. To, že „máme“ domov, znamená – ve smyslu Marxově – že dáváme světu lidský smysl, že lidsky žijeme ve světě. „Mít“ domov znamená proto „lidsky být“. A to platí pro všechny dimenze, domova – vzhledem k vnější cizotě; je to jejich podstatný význam, který uniká jak omezeně „usazenému“, tak naprosto neusazenému člověku putujícímu ve světě jako „po poušti“.

59 Patočka, J., *Přirozený svět jako filosofický problém*, c.d., s. 74.

60 Tamtéž.

61 Jim se stále věnuje větší pozornost. Srv. k tomu Holthusen, H. L., *Der unbehauste Mensch*. München, Piper 1951, nebo Bodelschwingh, F. von, *Der nichtsesshafte Mensch als gesellschaftliche Ausnahmserscheinung*. In: Rabl, K. (Hg.), *Das Recht auf die Heimat*. Bd. 3, c.d.; Kretschmer, W., *Heimatverlust und Heimatlosigkeit als Ursachen psychischer Störungen*, c.d.

Návrat domů

Bezdomoví, vyvolané jak jsme viděli různými okolnostmi, vyvolává touhu člověka po návratu domů. Tato touha může nabýt ovšem zcela podivných podob, než které bychom si ponejprv dovedli představit. Mezi ně patří mimo jiné i Baudelairovo motto k jedné jeho próze: Anywhere out of the world.

Jiným takovým zvláštním pokusem je doslovný návrat tam, odkud jsme vyšli. Podle Pascala přicházejí na nás skoro všechna naše neštěstí z toho, že jsme nedovedli zůstat ve své světnici.

Po Máchovi to byl František Halas, který v právě uvedeném smyslu pocítu je cizost a prázdnotu světa⁶² a odtud hledá „cestu zpáteční“. A tento „návrat“ (Až do tmy vrátím se jak před zrozením...) myslí Halas doslova, ať v mottu ze Sofokla (Vrátíme se tam, odkud jsme vyšli) k jedné básnické sbírce, či ve známé próze Já se tam vrátím... „Už aby bylo po tom pekelnosti místy, kam nepatřím. Ať svítí světla milovaných chalup, ne jako bóje v dálce, ale betlémsky radostně a vytrvale. Všechny cesty vedou do Kunštátu, do Zbožku a do Rozseče. Hranečníky zarazilo dětství. Toho skřípání kol na cestách křižujících se v mém srdci! Ať si jen země letí do prázdna, ať si jen letí, jen když zbude jistota jednoho místa, místa posledního, místa jen pro hrob. Chci ho mít tam, jen tam u nás. Kdyby mi jen oči pro pláč zbyly, já se tam vrátím, já se tam i poslepu vrátím.“⁶³

Tento postoj Halasův zachycuje jednu podstatnou stránku toho, jak člověk bydlí ve světě, jeho putování mezi zrozením a smrtí nebo lépe kruh, který těmito dvěma póly života vzniká. Halasova poezie i jeho životní dílo je jinou stránkou jeho lidského „bytu“.

Proti tomu však ti, kteří tak zoufale staví „šťastný domov“, domnívajíce se, že tak dosáhnou jistoty a neotřesitelnosti ve světě, domnívajíce se, že postaví pevnost proti světu, do které se skryjí a utečou, připomínají obyvatele a tvůrce stavby, kterou popisuje Franz Kafka ve stejnojmenné povídce.⁶⁴ Na počátku se živočichu zdá, že jeho stavba, kterou si zřídil, je povedená. Svou stavbu nedělá ze zbabělosti, ale postupně, když je na vrcholu života a kdy stavba je hotova (a veškerá aktivita utichá), ztrácí pojednou tvůrce stavby klid. Uvědomuje si možnosti, které ho ohrožují, přenáší své zásoby sem

62 ... prázdno v nás nebo svět celý obklopuje ... vykázan z štěstí, jež domovem je jiných ... z dětských hodin poslední chmýří odlétá / zabloudiv jsi v letech svých ... za tajemství co v samotě mé zraje / když z rodné země spánku vyšel jsem / tak náhle třaskla za mnou brána ráje / a zůstala jen sirá zem ... a dávno odpoután od šňůry pupečné / tak vzdálen narození ... opuštěnosti / v níž je nám tady žít ... domovina Nikde v tichu závěrném atd. Srv. Halas, F., *Básně*. Praha, Československý spisovatel 1957, s. 150, 117 n.

Náš smutek dny se šíří / jak srdce v kůře stromu / a kroky naše míří / jen domů, domů, domů.

63 Tamtéž, s. 296.

64 „Der Bau“, česky „Doupě“. *Světová literatura*, 1957, č. 3, s. 132 nn.

a tam, aby mohl vzdorovat dlouho nepříteli, kterého sice zpočátku očekává jen na místě vchodu do stavby, ale nakonec se cítí ohrožen totálně. Celý jeho uměle vybudovaný labyrint je pak tak pochybné útočiště, že by snad vůbec bylo nejlépe zůstat venku, udělat si nějaký náhradní ochranný prostor, nebo že se vydá do dalek započít opět bezútěšný život, který vedl předtím, než si vybudoval své pevné obydlí. K těmto nejistotám o své stavbě se připojují nejistoty o možném nepříteli, který může být nejen lump, znalý staveb podobného druhu, ale dokonce i zcela nevinný tvoreček. Ve své úzkosti nemá ani nikoho, komu by plně mohl důvěřovat, jen sobě a své stavbě. Ale právě to obojí je pochybné. Poměr mezi jeho nadměrným úsilím a pocitem zabezpečení není pro něj příznivý. Má sice chvíle, kdy si říká, že to, co udělal, je *jeho* hrad, který nikomu nenáleží než jemu, že se i při jeho smrti nic neztratí, protože jeho dílo tady bude; avšak všechno je tiché a prázdné. A v tomto tichu jen naslouchá šelestům a doufá, že bude schopen mezi nimi se orientovat tak, aby očekávanému vetřelci se mohl bránit. Znovu a znovu předělává svůj systém bydlení, způsobuje nakonec i škody na svém díle, které se snaží znovu odstranit, mění plány, nervózně přechází z činnosti do činnosti, všechno hned opouští, aby se jinde dal do jiného projektu, ani v klidu již nejí, dělá vše už zcela mechanicky, vrtá se hlouběji, aby měl více pokoje a míru, ale ten tady není. A nakonec dospívá tam, že vůbec nechce jistotu.

Tato Kafkova próza (spolu s jinými podobnými jako *Při stavbě čínské zdi*) představuje nám stav člověka zaujatého pouhým stavěním, člověka, který se nenaučil „bydlet“. Ve stavu totálního technického a společenského ohrožení, kterému je vydán člověk kapitalistické éry, kdy dokonce zapomněl na vlastní smysl svého bytí a chce ho překlenout vnější ochranou, jež se mu jeví na počátku tak spolehlivá, ale nakonec ho především ona sama pohltí, rýsuje se teprve v horizontech komunismu onen lidský smysl bytí.

Tu jsou dvě extrémní situace: jedna, která zdánlivě směřuje k popření světa, která přes pustiny bezdomoví chce jen, aby se život navrátil do výchozího bodu, a tedy zdánlivě nic nestaví. A druhá, která je stavbou po technické stránce tak zaujata, že propadá strachu a úzkosti, že z potřeby dosáhnout jistoty a bezpečí se cítí nakonec ve své úplné nejistotě „doma“. První, která je si jista jen svou poslední možnou situací, druhá, která je nakonec – při veškeré touze po klidu a bezpečí – zcela ohrožena a v tomto ohrožení promarnuje svůj lidský smysl.

Na jedné straně máme tedy pouhé zřizování domu, jako prostředku k bydlení, na druhé pak vlastní lidský „byt“: „Denken wir die Zeitwort, wohnen‘ weit und wesentlich genug, dann nennt es uns die Weise, nach der die Menschen auf die Erde unter dem Himmel die Wanderung von der Geburt bis in den Tod vollbringen. Diese Wanderung ist vielseitig und reich an Wandlungen. Überall bleibt jedoch die Wanderung der Hauptzug des Wohnens als

des menschlichen Aufenthalts zwischen Erde und Himmel, zwischen Geburt und Tod, zwischen Freude und Schmerz, zwischen Werk und Wort.“⁶⁵

A v tomto smyslu lze hovořit o Máchově i Halasově pojetí domova jako světě, který je obýván smrtelníky. Návrat domů v tomto smyslu je cesta člověka po světě, cesta takového člověka, který lidským způsobem ve světě bydlí.

Mácha i Halas se zdají být tak vzdáleni světu, že se jim vytýkalo dokonce to, že „věčné nic“ nebo „nikde“ jsou u nich tak zdůrazněny, že jejich „nihilismus“ je škodlivý a bořivý. Avšak přitom právě oni „shromazďují svět“ do toho, co se říká, udržují svět v lidské míře, chovají se podle potřeby člověku vlastní a bytostné. Pouhý život, který se žije, není ještě „bydlením“. „Denn der Mensch ‚wohnet‘, wenn er wohnt, nach dem Wort Hölderlins ‚dichterisch‘ auf dieser Erde.“⁶⁶

Proto Máchovo i Halasovo básnění je jedním z podstatných rysů lidského bytí ve světě, a proto i jen částečně, ale přece dostatečně výrazně se u nich objevuje motiv stavby nového domu:

Nový základ vložte v zemi plodnou;
Na něm nový dům buď založený,
Jehož střechy přede bouří škodnou
I před parnem denním vás uchrání. –
Kdyby však před stavby ukončením
Konec vzala stavba s mojí bděním
(Spaní člověk mdlý se neubrání)
Pak na místo mistra zesnulého
Některý z učenců jeho vstane,
Ten přikročí k dráze zmanané
K ukončení stavení nového.⁶⁷

A protože podle Goetha básnická řeč se dotýká hlubších souvislostí než řeč obvyklého života, udržuje básnická řeč otevřenou oblast, v níž člověk pod oblohou, zde na zemi, obývá svět.⁶⁸

Vedle toho jsou tu i díla člověka, kterými se svět zlidšťuje a jimiž rozšiřuje okřesek domova v bytostném smyslu. Není to však pouhé technické ovládnutí přírody, ale právě její humanizace jako naturalizace člověka, osmyslení přírody a zachování její přirozenosti, které je dalším způsobem onoho vlastního

65 Heidegger, M., *Hebel – der Hausfreund*. Pfullingen, Neske 1957, s. 17.

66 Tamtéž, s. 31-32.

67 *Dílo Karla Hynka Máchy*, c.d., s. 180.

68 Heidegger, M., *Hebel – der Hausfreund*, c.d., s. 38.

lidského „bytu“. Příroda, která je hrozivá a chaotická, člověku v nejvlastnějším smyslu cizí, se stává v humanistickém smyslu opět přirozená a blízká, z níž vychází a do níž zapadá vše, co zde je. A dát smysl slovem i počínáním tomuto nejvlastnějšímu lidskému okolí, je posláním člověka.

Zlidštění se však týká ještě dalších dimenzí, které leží mezi mým domovem a cizotou. Je to oblast lidského společenství, kde také existuje „návrat domů“, tj. rozšíření lidského smyslu i na tyto okruhy. Také zde se obrací člověk od života jako prostředku k životu činnému mezi svými. Univerzální produkci, která je člověku vlastní, bude rovněž umožněno, aby přestala být fyzickou nutností, ale stala se člověku vlastní, aby v práci i ve styku s druhými dokončil člověk svou humanizaci, „návrat“ k sobě, ke svému bytí, aby činnost „bezprostředně ve společnosti s druhými atd. se stala orgánem mého životního projevu a určitým způsobem osvojování *lidského* života“.⁶⁹ A tento úkol komunismu jako formy *lidské* společnosti je jedním z nejvelkolepějších návratů člověka k sobě, do svého domova.

69 Marx, K., *Ekonomicko-filosofické rukopisy z roku 1844, c.d.*, s. 97.

Surrealistický obraz člověka

Diskusní příspěvek na sympoziu o surrealismu,
jaro 1966

Ivan Sviták —

Úvodní poznámka Jana Mervarta

Ivan Sviták je málokdy chápán jako „plnohodnotný“ filosof, v širším intelektuálním povědomí figuruje spíše jako bouřlivák s nevyzpytatelnými politickými i osobními postoji. Jakkoliv je to postava obtížně čitelná, Svitákovo pojetí autentického umění jako tvořivého, zároveň ovšem i demystifikujícího, jakož i revolučního činu z něj nečiní pouze typického představitele filosofické generace prožívající svůj vrchol v šesté dekádě dvacátého století, ale stále aktuálního myslitele reagujícího na obecné změny postindustriální společnosti. Tento text je možno číst minimálně dvojím způsobem: jednak jako dobový dokument a jednak jako nadčasový příspěvek na téma vnitřního napětí mezi uměním a filosofií. V prvním případě je Svitákův postoj zajímavý vyzdvížením surrealismu oproti existencialismu, který v tehdejší tematizaci filosofie života dominoval. V druhém se jedná o traktování surrealistického umění jako výsostně citlivé reflexe skutečnosti, jež si sice nemůže činit nárok na vědeckou objektivitu, avšak díky dějinné dynamice reality je před vědou vždy o krok napřed. Důkazů o české výjimečnosti surrealistického hnutí a přemýšlení o tomto uměleckém postoji by bylo možno snést bezpočet, vedle tohoto Svitákova textu, prací Roberta Kalivody či Vratislava Effenbergera mezi ně patří nedávno uspořádaná výstava Jana Švankmajera „Možnosti dialogu“.

Ediční poznámka:

Je otázkou, nakolik je tento text totožný s původním příspěvkem na konferenci o surrealismu z dubna 1966. Sviták často zasílal své rukopisy v několika rozdílných variantách redakcím různých časopisů (od Filosofického časopisu přes Literární noviny, Kulturní život či Plamen; roku 1968 též Student). Joseph Grim Feinberg připravil pro Chicagské nakladatelství Charles H. Kerr Co. knihu Svitákových esejů s názvem *Love, Poetry, and Revolution*, která obsahuje vícero Svitákových statí o surrealismu, mezi nimi také „*The Historical Limits of Surrealism, Surrealist Image of Humankind*“ a „*Surrealism and Art*“. Právě ty jsou – až na nepatrné změny – totožné s textem, který vy-

šel ve Filosofickém časopise a který zde přetiskujeme, přičemž prvně jmenovaný text (Sviták ho otiskl v roce 1981 v časopise Cultural Correspondence, no. 12-13-14, s. 181-185) odpovídá původnímu rozsahu stran 400-404, druhý pak (ten se dochoval v anglickém rukopisu zaslaném manželům Rosemontovým) stránkovému rozsahu 404-407.

„Domníváme se, že konkrétní iracionalita, která patří k základním pojmům, jimiž surrealismus otevřel nový přístup k dialektice vztahů mezi vědomými a nevědomými silami v lidském nitru, představuje dnes stále reálnější terén k odhalování těch kritických funkcí, jimiž je člověk schopen hájit intelektuální a imaginativní integritu svého vědomí alespoň v té míře, která mu umožňuje postupovat mezi skepticismem a iluzionismem, mezi reálnými a schematickými formami touhy, na cestách, které mohou přispět, někdy třeba velmi drastickými prostředky, k regeneraci některých pojmů, bez nichž by byl život jen hromadou kamufláží.“

Surrealistický sborník, ineditum 1967

Permanentní revoluce současného světa se neprojevuje jen revolucí v technice, výrobě, vědě, vojenství a informacích, prochází také člověkem, osou lidského světa, jako transformace lidského typu. Antropologická transformace je konvergujícím trendem revolučních, převratných, strukturálních, kvalitativních změn společnosti a kultury 20. století. Antropologickou transformací se zde rozumí proměna lidského typu, jež v sobě zahrnuje objektivní a subjektivní aspekt:

1. změnu objektivních společenských vztahů, tedy změnu poměru jednotlivce a společnosti,
2. změnu objektivních forem lidského existování, změnu životního stylu vytvářenou technikou, urbanizací, velkoměstským způsobem života atd.,
3. změnu subjektivní lidské emotivity a racionality, to jest změny v senzibilitě a myšlenkovém stylu člověka, nacházející svůj výraz ve změnách hodnotových stupnic.

Transformační proces člověka jako historického typu a kulturní bytosti má objektivně prokazatelný charakter, i když přirozeně probíhá velmi rozmanitě v různých kulturních okruzích, národech, vrstvách, o jednotlivcích ani nemluvě. Objektivní ráz naopak nemá čtvrtý aspekt transformace, totiž vědomí člověka o těchto změnách, lidská interpretace objektivních vývojových změn. Vědění člověka o jeho vlastní proměně, o změně společnosti a světa, je apriori podrobováno určité lidské sebeinterpretaci, přičemž není žádné objektivní garancie, že člověk ve svém hodnocení nepropadá omylu, podobně jako takovou garancii neměla předchozí sebeinterpretace antického člověka, opřená o fátum, sebevědomí křesťana, věřícího ve svobodu jako

konečnou hodnotu. Subjektivní aspekt antropologické transformace nemá tedy objektivní, prokazatelný, vědecký ráz, ale nemůže být z naší pozornosti vyloučen, už proto, že ideologická složka hraje často významnější roli než objektivní procesy.

Subjektivní aspekt antropologické transformace je v podstatě odrazem zmíněných objektivních procesů, jež však mohou nabývat naprosto iluzivního rázu a lišit se od původního zdroje stejně jako se kentaur liší zároveň od koně i člověka. Ideologická proměna transformačních procesů v lidské hlavě vytváří určitý dobový model člověka, v němž se odrážejí vedle pravdy o člověku též dobové a otevřené omyly. Ideologický model člověka, vytvořený na základě pochopených nebo nepochopených objektivních společenských a kulturních procesů, zahrnuje vždy nejméně:

1. interpretaci smyslu světa, dějin, člověka, a je tedy výrazem sebeinterpretací tendence lidstva usilujícího o odpověď na vlastní postavení v kosmu;
2. hodnotovou orientaci, jež je výzvou k tvorbě smyslu světa a vlastního osudu člověka, společnosti a kultury, výzvou k určité lidské praxi;
3. dobové povědomí o objektivních determinacích člověka a společnosti, to jest různě přesné faktické vyjádření vlastní lidské situace.

Ideologicky pochopená antropologická transformace, to jest subjektivní vyjádření objektivních společenských, psychologických a biologických procesů, nachází tedy svůj výraz v modelu člověka. Dějiny mohou být chápány jako sled proměn lidských sebeinterpretací, jako řada měnících se ideologických modelů, představ člověka o sobě samém. Ideologické modely se projevují nejzřetelněji v umění. Umělecké revoluce 20. století – s předebranou symbolikou a impresionismem – jsou odpověďmi na transformační procesy a na proměny lidského existování. Dynamika proměny lidského modelu je nejlépe vyjádřena v dialektické (surrealistické) interpretaci člověka, kde nabývá autentický ráz a kde se také subjektivní (ideologický) model člověka nejvíce blíží ověřitelným empirickým faktům společenské a lidské proměny. Nemá však vědecký či scientistní ráz, protože zůstává uměleckou kreací, fantazijním a imaginativním projevem. Tuto lidskou sebeinterpretaci třeba chápat též jako výraz příznivých podmínek dvacátých a třicátých let, kdy existovala jednota revolučních intelektuálů a dělnického hnutí. „Le vent de la créténisation systematique“ zahubil později tuto tendenci nonkonformní svobody protestujícího myšlení a revoltující senzibility, protože byla, je a bude neslučitelná s totalitním myšlením, konformním cítěním a lidskou nesvobodou.

Umělecká hnutí evropských intelektuálů dvacátých a třicátých let vyjádřila shodně nový způsob nazírání na člověka, novou lidskou realitu, kterou můžeme nazvat dialektickým modelem člověka. Název netřeba nutně spojovat ani s Hegelovou, ani s Marxovou dialektikou, ale především se samým historickým pohybem, vyvolaným v život zkušeností první světové války, Říjnové revoluce a hospodářskou krizí. Umění těchto revolučních a revoltujících let reprodukovalo velikou pravdu nutnosti změny společenského zřízení, spolu s iluzí, že socialistická společnost, vznikající v Sovětském svazu, je novou podobou moderního demokratismu a lidské svobody. Umění vyjadřuje vždy pravdy a iluze doby s jistým předstihem před exaktní vědou nebo filosofií, a to proto, že svůj model člověka, to jest osobní, ideologickou, pocitovou, pravdivou i iluzivní reakci na danou dobu – vytváří umělec bezprostředně na základě životních zkušeností. Tak právě díky jakési „tvůrčí naivitě“, opírající se naivně i moudře o vlastní zážitky, vyjadřuje umění daleko dříve, bezprostředněji a přesněji to, co se objevuje v teorii teprve se zdržením, pochopitelným vzhledem k odstupu, jaký potřebuje jak vědecké zobecnění, tak růst oněch rysů, které mají být teorií vyjádřeny. Umělecké vyjádření modelu člověka je sice vždy jen konkrétní a postrádá závaznou platnost, ale je pravdivější a objektivnější než akademická filosofie. V tomto smyslu byla dialektická interpretace člověka v surrealistické tvorbě vynikajícím výkonem. Opírala se o některé základní rysy, z nichž lze považovat za rozhodující: 1. dialektickou ambivalenci života, 2. konkrétní iracionalitu, 3. hloubkovou osobnost, 4. schizoidní tendenci, 5. hodnotu protestu, 6. revoluční praxi a 7. rozkládání konvencí.

Dialektickou ambivalenci lidského života lze označit surrealistické chápání života jako konkrétního mystéria s magnetem lásky, jako jednotu magie a reality, imaginace a skutečnosti. Dialektické, vnitřně rozporné, protikladné a konfliktní rysy byly položeny do samé podstaty člověka, do jeho existence. Samo lidské bytí bylo pak pojímáno jako otevřený pohyb živého rozporu a člověk se objevoval neustále v trvalé revoltě proti sobě samému i proti společnosti. Smysl života byl tak neustále vytvářen a regenerován z konfliktních situací lidí, z ambivalentních pólů, na něž byl sám člověk napjat jako otrok touhy a ocital se tedy v jakési trvalé transcendenci vůči dané skutečnosti, v pohybu k objektu touhy a snu. Dialektická ambivalence je zakotvena ve sjednocení snové a fakticistní reality.

Konkrétní iracionalita byla praxí tohoto dialektického existování a znamenala tehdy žádnou absurditu ani rezignaci na životní smysl. Byla přesným vyjádřením staré umělecké pravdy, že pravá magie a fantastičnost je skryta v realitě věcí, vztahů a myšlenek a že nemusí být vymyšlena. V aplikaci na člověka znamená, že život není už pojímán jako kontinuum živé skutečnosti, ale jako diskontinuita situací s různým emotivním obsahem, jejichž

konkrétní zřetězení, náhodné a nechtěné, poskytuje právě iracionální základ životu. Žitý lidský čas se objevil ve své dialektické podobě dávno před tím, nežli poválečný existencialismus začal těžít z limitních situací. Konkrétní iracionalita nebyla jen derealizačním principem lidského bytí, to znamená ozvláštňováním empirie imaginací, fantazií. Poetizace a lyrizace světa i člověka nebyla tak chtěným výsledkem estetického programu, ale autentickou podobou reality samé. Surrealismus vždy byl „realismem“, to jest zpodobováním reality, ovšem subjektivní reality, viděné a tlumočené autentickou osobností, reality, která má v sobě neustálou dimenzi snu, fantazie, touhy. Konkrétní iracionalita je pravá realita člověka.

Hlubkově pojatou osobností je třeba rozumět uměleckou podobu tehdy nového psychologického objevu nevědomí, jež byl v surrealismu spojen s ortodoxním freudismem. V tomto kontextu třeba rozumět výroku „myslím, tedy nejsem“, v němž zněl výsměch tradičnímu karteziánství i přesvědčení, že myšlení není důkaz bytí, ale spíše překážka autentického pocitu existence. Toto přesvědčení hrálo velkou roli v umělecké technice surrealistů, zaměřené hlavně v období Desnosových spánků a automatických textů na pokus o expozici této krajiny nevědomí v literárním a výtvarném díle. Dnes je potvrzeno i psychoanalýze nepřátelskými směry, že člověk je bytostí o více vrstvách vědomí, že jednotlivé roviny na sebe působí a význam osobního nevědomí je nepopíratelný. Chápat samého člověka jako živý mýtus, složený z jasné racionality a propastí fantazie, znamenalo před čtyřiceti lety převrat, který dosud není ukončen, protože pravda nekončí.

Schizoidní tendencí v člověku lze označit v „Nadje“ klasicky vyjádřené rozdělení člověka na toho, kdo se dívá, a na toho, komu se dějí věci. Otázka „jsem to opravdu já, kdo mluvím?“ je parafrází Rimbaudova zjištění, že, „já je někdo jiný“. Vyjadřuje se tak po druhé válce přesněji formulovaný poznatek, že lidská osobnost je v průmyslové společnosti štěpena jak zvnějšku, zespolečněním v kolektivech, které v nás jednájí, tak zevnitř, vytvářením jakéhosi druhého vědomí, zástupného já. Vznik této neosobní pozice uvnitř osobnosti, jakési „vnitřní pozorovatelný“, byl pocíťován a formulován zejména vězni koncentračních táborů jako důsledek sebeobrany osobnosti proti náporu lidského ponížení a strachu. Ačkoli surrealisté nešli tak daleko, aby vytvářeli experimentální psychózy, dispozice pro štěpení osobnosti, jež je možností člověka, hraje v dialektickém modelu podstatnou úlohu, protože je zdrojem psychického napětí, rozporem našeho vědomí. Nejenže člověk není jednotlivý a má více vrstev, je zároveň vnitřně zdvojen.

Člověk je dále surrealismem pojat jako trvale protestující bytost, jako buřič, jenž si je vědom hodnoty protestu jako svědectví o integritě osobnosti. Protestující rebel se nebouřil jen proti společenskému řádu upadajícího kapitalismu, ale proti tendenci dehumanizovat svět, převracet lidské existování

v nudu bez vnímavosti a humoru a konečně protestoval i proti vlastnímu lidskému údělu stáří a smrti. Materialistické chápání dějin a dialektické pojetí života nutilo surrealisty, aby protest nespojovali jen s povrchem politiky, ale aby jej uložili do podstaty lidského osudu. Člověk je pojat v permanentní revoluci proti světu, v níž naplňuje svůj lidský smysl. V tomto kontextu byl surrealismus pravým opakem nihilistické doktríny, zbožňující hnus a úzkost. Život, jeho obrana a humanistické hodnoty se jevily surrealismu jako smysluplné. Optimistické chápání člověka bylo spojeno se stejným optimismem vůči budoucnosti jako vůči dějinám. Člověk je soukromá permanentní revoluce.

Revoltující, protestující, na revoluční transformaci se podílející člověk je zároveň bytost jednající, činná, praktická. Dávno předtím, než byla vyslovena věta „l'existence précède l'essence“ pojímali surrealisté bytí jako praktické bytí předcházející „podstatu“ člověka. Jejich existenciální zkušenost nebyla redukována na ryze nazíravé pocity, na emocionalitu a analýzu emocí a na proklamativní angažovanost, která nevěděla, pro co se angažovat. Surrealistická zkušenost o bytí byla praxí milujících a pro lidské hodnoty angažovaných lidí, nonkonformních vůči podlostem a špíně ve všech podobách, střezící vnitřní konzistenci sebe. Surrealisté byli otevřeně na straně transformačních procesů, revolucionizujících lidské vztahy i člověka samého a jednali ve smyslu poznané pravdy. Tato dimenze praxe je neodmyslitelná od surrealismu, protože i nejdokonalejší dialektické pojetí člověka se mění v ryzí spekulantství, pojmovou metafyziku nebo v bizarní kolaboraci ihned, jakmile výbušná síla surrealistického protestu je účelně kanalizována v pouhou estetickou revoltu, již lze v okleštěné, nepraktické a artistní podobě tolerovat i v těch nejspřádanějších diktaturách.

Dialektické pojetí člověka přirozeně naléhalo i na způsob uměleckého zpodobování a projevilo se jako rozklad estetické konvence, literární metodiky a uměleckých forem. Tato stránka by musela být už předmětem popisu surrealistické tvorby. Pro nás je v souvislosti s modelem člověka podstatné jen vlastní chápání umění. Ostentativně anti-umělecké rysy a programové zásady, vyjadřující opovržení klasickému umění, jsou snahou udržet v umění volnost tvorby, zbavit se konvencí klasicismů. Ve skutečnosti vyjadřoval surrealismus svými vrcholnými díly maximum uměleckosti a byl identický s podstatou umění jako výrazu člověka, s uměním jako reprodukcí chaotického stavu reality, jako sdělením smyslu o žité zkušenosti. Mýtus umění spojuje člověka s kosmem a v autenticitě vlastního subjektu nacházíme spásu před konfúzí světa. Ačkoli surrealismus jako umělecké hnutí byl po válce zatlačen prosperitou existencialismu a nebyl schopen reagovat úměrně na nové jevy konzumní společnosti a masové kultury – leda tím, že jim vyjádřil své opovržení jako symbolům obludnosti – zdroje tvořivosti zůstaly

v surrealismu i v surrealitech ryzí a nebyly dotčeny korozí hodnot. Úředně je surrealismus mrtev. Tedy, ať žije surrealismus! Nebo přesněji, ať žije nonkonformní, protestující, revoltující, antitotalitní myšlení a konkrétní dialektici, kteří za ním stojí.

Dialektické pojetí člověka v surrealismu nevyjadřuje antropologickou transformaci cele, vyjadřuje jen její subjektivní stránku, založenou na životní praxi dvacátých a třicátých let. Dějiny se neopakují a kopie pravdy je lež. Základní myšlenky však trvají, mají v sobě stále výbušnou sílu a magicou atraktivitu. Hodnoty trvají bez ohledu na to, že jsou zakrývány šmejdem. Po prosperitě existencialismu a nihilismu jako intelektuálních reakcích na konstituování konzumní společnosti, po dezorientaci v hodnotách a po skepsích nad humanistickou tradicí, po módách alienovaných, absurdních a desalienujících se lidí musí přijít opět s racionální a praktickou aktivitou nový vzestup praktické dialektiky v životě i umění. Tato prognóza se zdá být zcela nerealistická ve světě spartakového štěstí, ale v dnešní dynamice společenského vývoje musíme počítat se zvraty. Realismus je zdrojem omylů, kdežto fantazie se ukazuje být reálnou. Před pouhými deseti lety se zdála být cesta na měsíc směšná, dnes je blízkou realitou. Řekněme to otevřeněji. Norbert Wiener se jednou snažil exaktně zjistit, proč nepatrné zvířátko, velké jako jezevčík (mungo), vítězí nad hady, mnohonásobně silnějšími než mungo. Podrobně sledoval záznamy zápasů na filmovém pásu a zjistil, že mungo vítězí proto, že má řádově vyšší typ signální soustavy. V boji s hadem neustále ustupuje. Zaútočí v jediné situaci, kdy zaútočí smrtelně, na zranitelné místo, a využije tak výhod své krátké reakční doby, své „inteligence“. Surrealisté mají dobrou signální soustavu, dovedou ustupovat a zatím nic neprohráli. Kdyby mohl Karel Marx něco vzkázat André Brétonovi, vzkázal by mu: „Dobře ryješ, starý krtku!“

Surrealismus a umění

Člověk je producentem umění od té doby, kdy se konstituoval jako biologický druh homo sapiens, a kdy po sobě zanechal nejstarší památky v jeskyních malbách, špercích, ve figurálních či ornamentálních ozdobách zbraní a předmětů denní potřeby. Po několik desetiletí, která předcházejí relativně krátkou dobu prvních civilizací, vystupoval konkrétní jedinec jako člen své skupiny, jako celistvá přírodně-společenská bytost, byl zároveň producentem i spotřebitelem svého umění. Tato jednota člověka jako výrobce a spotřebitele umění přitahovala magicky levicovou inteligenci třicátých let, která si správně uvědomovala devastační proces, který vyvrcholil jako moderní odcizení v meziválečné fázi vývoje evropského kapitalismu a socialismu. Známy postulát surrealistů, že jde o to, aby umění přestalo být uměním, jejich

časté a opakované tvrzení, že nejsou umělci a že je umění nezajímá, má své hluboké a pravdivé zdroje právě ve vědomí, že fáze civilizace (nebo přesněji, marxistickou terminologií – fáze třídních společností) provedly zásadní roztržku mezi člověkem tvůrcem a člověkem jako uživatelem umění. Veliká vize, že „umění budou dělat všichni“ nebyla proto (a není) jen romantickou iluzí, zděděnou z Hegela a utopistů, ale je dosud grandiózní výzvou existujícím i tehdejší společenským poměrům, jež pokračovaly v roztržce umění a života, ve specializaci „umělců“ a konzumentů a v krajní individualizovanosti tvorby, podřízené nezbytnostem vyplývajícím z dělby práce.

Primitivní „divoch“, kterého uctíval Rousseau a předrevoluční osvícenci 18. století, dobrý, přírodní, civilizací nezkažený člověk, jenž byl iluzí Chateaubriandových romantických příběhů, byl ovšem idealizací, ale přece jen revoluční romantikové se nemýlili, když spatřovali vzor budoucnosti v *kvalitativně jiném typu společenských vztahů a v kvalitativně jiném typu člověka*. Romantická podoba této převratné myšlenky byla ovšem dobově omezena, ale vyjadřovala onen kýžený cíl romanticko-utopicko-revoluční vlny 19. století – naději v proměnu společenských vztahů i člověka. Když vstupuje na počátku 20. století generace Appollinairova a pak Bretonova, je tato vize evropské intelektuální elity spojena velmi pevně jednak s marxismem, přesněji s původní, autentickou a převratnou doktrínou Karla Marxe, jednak s Freudovou psychoanalýzou. V základním modelu člověka, jak jej formovalo a praktikovalo surrealistické hnutí, pokračuje tedy romanticko-utopická představa o člověku jako přírodně-spočenském bytosti. Harmonie přírodní a společenské složky v člověku byla postulována jako jednota magické síly lásky a společenské angažovanosti tvorby, vyúsťující v poezii konkrétního prožívání. Umělecká tvorba zde tedy neměla svoji samostatnou, ale jen odvozenou roli, což bylo a je svědectvím velikosti historických kontur, v nichž byli schopni surrealisté uvažovat a koncipovat svůj „umělecký“ program.

Izoluje-li se dnes surrealistické hnutí na pouhou uměleckou školu a na určitou estetiku, jež vydržela asi dvacet let, pak se ztrácí ze surrealismu právě jeho nejpodstatnější a nejcennější aspekty, jeho kontext s revolučním a trvale revoltujícím pojetím člověka, jež je neslučitelné jak s katolickou doktrínou hominis peccatori, tak s manipulativní jednotkou totalitních ideologií mocenských bloků. Vyčichlá, proleželá a právě tvorbě zcela cizí metodika někdejších objevených experimentálních postupů je dnes konjunkturálně oprašována a používána pro sterilní umělecké projevy, jimiž nelze upřít rutinovanou machu se zemřelými symboly. Programaticky jsou zcela mimo revoltující smysl surrealistického hnutí, takže mohou být neškodně sloučeny jak s krajně religiozními hledisky, tak se strojovým chodem aparátnických mechanismů. Ani jedněm ani druhým nepřekáží umělecká metodologie sur-

realismu, protože oběma je nepřijatelná jen ona trvale revoltující nota, jež je bezpodmínečně nonkonformní vůči existujícímu ve jménu budoucnosti. V době perfektně fungujících mechanismů totalitních diktatur, kdy se původní, skvostná myšlenka revoluční proměny světa a člověka potichu nahrazuje tuctovou průmyslovou společností s masovou spotřebou a masovou kulturou, nelze v zájmu historické pravdy přijmout žádnou konformní legalizaci metodologie surrealismu jako splátky na opuštěný a zapíraný cíl politické a sociální revoluce, který surrealisty ovládal a vůči němuž bylo samo jejich umění jen marginálním artefaktem.

Surrealistické pojetí člověka a jeho světonázorové základy v marxistické dialektice není možné obejít. Primitivní jednota výroby a spotřeby umění, jaká existovala v předcivilizační fázi světové kultury a jak existuje dodnes v „lidovém umění“, neznamena pro surrealismus jen dobovou módu, která hledá okamžité konjunkturální novinky v bizarnostech, ale byla pro něj *svědectvím o formách umělecké tvorby, vyčleněné z peněžních vztahů*, tedy o takové produkci umění, v níž směnná hodnota výrobku je zanedbatelná, protože *umění není předmětem uměleckého trhu*. Ať už „primitivní komunismus“ existoval v době, v jaké byl vylíčen Morganem a Engelsem, nebo ať v této podobě neexistoval, přece je nesporné, že primitivní umělec dlouho nebyl specialistou, že nebyl vyčleněn jako člověk nadaný mimořádnými vlastnostmi ze společenské skupiny. Teprve s rozvojem řemesel a s dělbou práce vzniká proces, který vyčlenil uměleckou tvorbu jako zvláštní oblast společenské aktivity a lidské tvorby vůbec. Od této společenské praxe, která trvala po největší část lidských dějin, se ostře odlišila sama výrobní a umělecká aktivita prvních třídních společností – civilizací. S dělbou práce vytvořila obrovskou prosperitu specializovaným výrobcům – řemeslníkům, mezi něž patřili také umělci. Specializace aktivity jednotlivců, vrstev a skupin prvních civilizací znamenala pravou revoluci ve struktuře společenských vztahů, výrobních technik a společenského vědomí, jež zasáhla pole umělecké tvorby obdobně jako jinou výrobní činnost. Stejně jako v řemesle začala hrát úlohu nakupeaná zkušenost a znalost určitých technologií, kterou už nemohl ovládnout kdokoli, tak i v umělecké výrobě se mohla díky rostoucí specializaci uplatnit daleko větší dokonalost tvůrčích postupů, vyšší individualizovanost a náročnost. Zároveň však musel nutně vzniknout trh pro specializované výrobky a s ním i rozdělení původně primitivní nediferencované jednoty spotřebitelů a výrobců umění.

Pojetí umění jako vrcholu umělecké tvorby, jako techné, bylo živé ještě v renesanci, a když se surrealisté obrátili ve svých manifestech proti umění, nenapadli tím jen dané oficiální a špatné umění (oficiální umění je špatné vždy), ale obraceli se vědomě *proti kontinuitě samých základních společenských funkcí umění a umělců*. Sdílejíce zpravidla dobovou iluzi o blízké so-

ciální revoluci v Evropě, nevytvářeli tedy jen revoluci v umění, která jim je po letech ochotně koncedována jejich nejradikálnějšími odpůrci, ale stavěli se programaticky na onu transformaci vztahů, jež chtěla zbavit člověka odcizení a s ním privilegovaných aktivit privilegovaných jednotlivců, mezi něž umělci patřili. Dnes, kdy masová televizní kultura nejstupidnější úrovně představuje únikové řešení před možnostmi vlastní umělecké aktivity a kdy spotřeba umění je zmožonásobena, zdá se dvojnásob iluzorní předpoklad, jenž ovládal surrealisty, že totiž osvobozený a materiálních potíží zbavený člověk se stane umělcem ve sféře svého soukromí, a naplní tak onu vizi o celistvém a hravém člověku, jež oduševňovala Lessinga i Marxe, vytvářející úběžník smyslu revoluční aktivity.

Umění je historickým procesem. V tomto procesu se transformuje původní surrealistická doktrína, jež opouští své dobové hranice a svou symboliku stejně ochotně, jako naopak s neoblomnou a provokativní tvrdošijností (tvrdošijnost je v totalitních doktrínách provokativní *ex definitione*), trvá na principech svobody, tvorby, magie, lásky a autenticity prožitku, na principech, které spojují umělce všech dob stejně jednoznačně jako dělí epigony a pobuřují kolaborující šmejd. Soudobá česká kultura se surrealismem jeví jako eklektický chaos se skepsí vůči humanistickým perspektivám. Snad je přechodem k diferencované kultuře, jež vyjeví nadosobní rozpory, vyplývající z otřesení všech hodnot. Surrealisté staví proti tomuto chaosu kritické funkce konkrétní iracionality, spojitost imaginativních a společenských vztahových struktur, osvobozování lidského ducha s navigační trojicí pojmů: láska, poezie a revoluční dynamika dějin. Surrealisté trvají na freudovském pojetí člověka, na dialektické konfliktности pojmového a afektivního myšlení, na principu imaginace, ozařujícím a vyjadřujícím hlubinné motivace ne proto, aby byly zbožněny, ale aby byly poznány. Konečně trvají na obhajobě intelektuální a imaginativní integrity, proti skepticizmu i iluzionismu, proti kamuflážím života současné společnosti,

Bez ohledu na otázku, zda surrealistický postoj pevné ortodoxie sdílíme nebo ne, bez ohledu na problematiku jeho aktuality nebo zastaralosti ve světě a v ČSSR, třeba aspoň poznamenat:

1. Druhá generace ortodoxních surrealů je teoreticky i umělecky živou skupinou, kterou nedokázala likvidovat ani programatická represálie totalitního stalinismu a kde se udrželo nejméně zakalené vědomí o pravém stavu věcí v padesátých letech.

2. Surrealistická analýzy české kultury – ať už vyjadřované *expressis verbis*, nebo *apriori* zamlčovaná – je to nejlepší, co bylo o tomto tématu napsáno; obsahuje principiální a nonkonformní kritiku existujících vztahů. Výbušná síla surrealistických principů netrvá proto, že se to surrealisté přejí, ale proto, že principy jsou pravdivé.

3. Ani politická ani „esteteická“ východiska surrealismu nebyla překonána a bez ohledu na komerčně módní prosperity západních filosofí jsou stále živá a plná dynamiky. Přitahují znovu pozornost, a to budou dělat ve stoupající míře i dál, protože model člověka jako triády lásky, poezie a revoluce odpovídá daleko hlubším potřebám člověka, než jsou ony, které tuto triádu kdysi artikulovaly s víceméně politických důvodů a iluzí třicátých let.

4. Surrealismus je živý právě jako odhalení jádra umělecké imaginace a tvorby. Nejvýznamnější trendy a výsledky české kultury lze sdružovat s tímto „dědictvím avantgardy“, přesněji s autenticitou umění jako záznamu o konkrétní iracionalitě živého dění. Štěpení původní české surrealistické skupiny jen potvrzuje vnitřní dynamiku a konzistenci principiálních stanovisek. Dnes působí surrealistická ortodoxie provokativně, ani ne tak pro svůj obsah, ale spíše proto, že se obecně považuje za skandál vůbec nějaké principy mít, natož je hájit. Nejcenější rys kritické funkce surrealistické ortodoxie je jeho polemická hodnota a autenticita, imaginativní protest proti obludnosti života.

5. Surrealismus ve své dnešní podobě – „jako názorový, tvůrčí a výkladový systém, sledující dialektický pohyb znakových struktur ve sféře konkrétní iracionality“ – stojí proti estetické autonomii právě proto, že se přívržencům surrealismu jeví současná situace v kultuře jako nepopsatelný rozvrat životních forem vzniklých z krize světových názorů, kritérií, z obecné krize vědomí. Oportunismus, korupce a snobismus, letargie, retrogradní tendence, bezmocnost lidského ducha, naivita a iluze jsou vždy znovu demaskovány.

Proměny znakových funkcí v umělecké tvorbě

Vratislav Effenberger —

Úvodní poznámka Josefa Zumra

Effenberger proslovl tuto úvahu na konferenci „Strukturalismus a historismus ve filosofii 20. století“, která se konala v květnu 1968 v Brně za účasti velkého počtu badatelů nejen z oboru filosofie, ale také z historie, literární historie, lingvistiky, estetiky, sociologie, divadelní vědy a dalších disciplín. Řada příspěvků přednesených na konferenci tvořila náplň celého 1. čísla Filosofického časopisu z roku 1969. Konference byla určitou bilancí více než desetiletého zápasu o rehabilitaci a další rozvinutí strukturalismu v českém teoretickém myšlení. Na tomto zápasu se významně podílel právě také Filosofický časopis. – Vratislav Effenberger, po Karlu Teigovi nejdůležitější teoretik českého surrealismu, považoval strukturalistické myšlení za neodmyslitelnou složku programové estetiky tohoto směru. Odmítal dělení estetiky na obecnou a programovou, neboť mezi oběma viděl hlubokou dialektickou souvislost. Právě dialektický základ pokládal za důležitý princip strukturalismu a za hlavní odlišnost takto chápaného přístupu k realitě od akademického formalizovaného strukturalního bádání. Dialektičnost strukturalismu přímo souvisí podle jeho pojetí s angažovaností v úsilí o proměnu světa, tak jak to proklamovalo původní avantgardní umění a s ním i surrealismus. Znaková funkce umění, organická součást strukturalistické teorie, je ovlivňována a proměňována právě působením dialektického základu strukturalismu, jak se autor snaží dokázat v uveřejňované stati.

To, co nejpodstatněji charakterizuje strukturalismus a co také tvoří podstatnost jeho dějinného přínosu, je fakt, že v soustavě znakových funkcí a funkčních významů rozpoznal dialektické vztahy, jimiž prohloubil chápání uměleckého díla. Zanechávalo-li pozitivistické myšlení jeho strukturu v nehybnosti, v jednu provždy dané estetické autonomii, která se dnes jeví jako zcela fiktivní nejen v současném umění, ale také v dějinném materiálu, stalo se zásluhou strukturalismu nejen odhalení imanentního dynamismu tvorby, ale také naznačení jeho souvislosti s dynamismem ducha, přetvářejícím život, třebaže tyto souvislosti mohl jen naznačovat. Je pravda, že J. Muka-

řovský a většina strukturalistů se soustřeďují převážně na *estetickou funkci* a že zejména v umění považují tuto estetickou funkci za dominantní. Jestliže však Mukařovský zdůrazňuje, že „isolující moc ... činí z estetické funkce závažného průvodce funkce erotické“ a že „zasahuje významně do života společnosti i jednotlivcova, má podíl na řízení vztahu – nejen pasivního, nýbrž i aktivního – jedince i společnosti k realitě, do jejíhož středu jsou postaveni“¹, pak takto pojatá estetická funkce přerůstá předpoklad původní autonomie, který byl doposud pro ni nejcharakterističtější a stává se funkcí jiného typu, blízkou avantgardní ideologii, které už nejde jen o změnu nebo obnovu výrazových prostředků umění, nýbrž o změnu poslání umělecké tvorby ve smyslu změny životních podmínek. Pro tuto tendenci jsou příznačné i vzájemně inspirativní vztahy mezi strukturalismem a moderním uměním nebo funkcionální architekturou, třebaže strukturalismus si zde chce uchovat jakési neutrální postavení, jakousi scientifikou neangažovanost, a právě proto je nucen ponechávat souvislosti mezi imanentním dynamismem tvorby a rekonstruktivním dynamismem ducha jen ve stručném, i když výmluvném, náznaku.

Tato rozpornost uměnovědné metodologie má ve zkoumání umělecké tvorby svou předstrukturalistickou tradici právě tam, kde začíná být chápán mimoestetický dosah impulzů, oživujících umění. Už na začátku století Max Dessoir, jenž estetické sféře přiznával větší obsah než sféře umění, byl přesvědčen, že obecná uměnověda má být práva velkému faktu umění a tuto úlohu nemůže plnit estetika, i když estetika a uměnověda spolupracují jako dělníci, kteří prokopávají z obou stran tunel a setkají se asi uprostřed.² Stálo by za to věnovat zvláštní pozornost vývoji tohoto metodologického rozlišování až do současné doby, do něhož právě strukturalismus vnáší velmi významný mezičlánek.

Chtěl bych nyní v těchto poznámkách poukázat na povahu této souvislosti mezi dynamismem tvorby a rekonstruktivního ducha, jak zcela zákonitě proniká ze strukturalistického chápání znakových funkcí v umění. Jestliže je dialektika krví strukturalismu, pak je to táž krev, kolující v kritickém myšlení moderního umění a jako moderní umění ve svých nejprogresivnějších dílech je nestabilizovatelné na bázi *l'art pour l'artismu*, tak i strukturalismus je svým vlastním principem veden k tomu, aby se neomezoval jen na abstraktní vědeckost. Ostatně sama dialektická metoda odporuje principu neprotikladnosti právě tím, že odhaluje vývojový pohyb, cizí jakýmkoliv abstraktním a neutralizačním záměrům.

1 Mukařovský, J., *Estetická funkce, norma a hodnota jako sociální fakty*. Praha, Fr. Borový 1936.

2 Dessoir, M., *Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft in den Grundzügen dargestellt*. Stuttgart 1906.

Tvůrčí akt, pojatý v realistickém nebo irealistickém smyslu, je vyjádřením určitého podnětu, který na autora současně působí zhruba ve dvou rovinách: v intelektuálním a v emocionálním, afektivním plánu. Toto vyjádření se nemůže uskutečnit jinak než prostřednictvím znaků, a to v literatuře právě tak jako ve výtvarném umění. Definici tohoto znaku, prostředkujícího mezi umělcem a jeho konzumentem, přejímá strukturalismus od Saussura: je to spojení jednoho *označujícího* a jednoho *označovaného*, přičemž první odpovídá *výrazu* a druhý *obsahu*. Touto jednoznačností odlišuje Saussure znak od symbolu, který předpokládá rozsáhlejší motivaci a umožňuje tendenci od principu identity k principu analogie, tedy i jistou formální nepřiměřenost, poněkud pohoršující formalistickou pedanterii. Vyjadřuje-li však Mukařovský, a nejen on sám, přesvědčení, že „vše v uměleckém díle i v jeho vztahu jeví se ... strukturální estetikou znakem a významem“,³ pak tato Saussurova definice znaku nebude svou nedialektickou nehybností tomuto pojetí vyhovovat. Tím spíš, že v umění nemůže jít o znak sám, nýbrž o *znakovou funkci*, to znamená a jistý znakový dynamismus, v němž nelze jednoznačně oddělovat výraz od obsahu (jak právě strukturalismus nejednou dokazoval) a tím zároveň také označující od označovaného, přičemž by nebylo nesnadné ověřit, že ani znak se neobejde bez rozsáhlejší motivace v kontextu a bez účasti principu analogie, neboť v umění, na rozdíl od teoretických abstrakcí, bychom se sotva mohli spokojit principem identity, zjištěním, že modrá barva na obraze znamená podle své polohy buď oblohu, nebo vodní hladinu. Ale přenechme péči o tuto věčnou polemiku nad znakem a symbolem spekulacím formalistických puristů.

Francouzský psycholog Pierre Mabile ve svých *Poznámkách o symbolismu*⁴ pokládá problematiku symbolu v lidském psychismu za zcela základní. Shledává fungování lidského ducha v závislosti na symbolických představách: kolem jazykových prvků, slova a jeho grafického schématu, hromadí se obrazy a asociují senzace, a jazyk se tak stává symbolickým glosářem. Jsou to právě symboly, které umožňují žít v pospolitosti a jako produkty lidského mozku jsou nezbytnými výtvary jeho mentální stavby a sociálních poměrů. Tam, kde umění může a má být nejcitlivějším seismografem zdvihových momentů ducha, předpokládá jejich reálnost a působivou sílu. V tomto smyslu poznamenává také J. Honzl, že jsou chvíle, kdy představy, tím, že vstupují do rozporu se skutečností, nabývají vysokého potenciálu směrem k uskutečňování.⁵ Toto dynamické pojetí znakových funkcí, které by dokázaly roz-

3 Mukařovský, J., Strukturalismus v estetice a ve vědě o literatuře. In: *týž, Kapitoly z české poetiky*. Praha, Melantrich 1941.

4 Mabile, P., Notes sur le Symbolisme. *Minotaure*, 44, 1936, 8.

5 Honzl, J., Symboly v umění a v politice. *Doba*, 1934, č. 6.

šířit a podložit nejen psychoanalýza, ale také zkoumání religiozity, rituálů a ezoterismu, naznačuje dost zřetelně, že ve sféře lidského ducha mají znakové funkce jistou zdvojenost, vyplývající z toho, že se na nich nepodílí jen racionalita, nýbrž zároveň nevědomí a že v této zdvojenosti nepůsobí princip identity, ale principy analogie. To také plně odpovídá nápo vědnému, inspirativnímu poslání znaku, který v umělecké tvorbě nikdy nemá jednoznačný význam.

„Symbolisující věc obsahuje sama o sobě také jiné kvality než ty, které vyznačují symbolizovaný význam. Tajemství symbolických děl, vzdorujících pojmovému racionálnímu výkladu, nemožnost dokonale přesné a úplné odpovědi na otázku, co obrazy takového druhu představují a znamenají, má příčinu v tom, že symbol není nikdy zcela totožný se svým významem, že symbolický obraz představuje vždy ještě něco víc než symbolizovaný obsah, zůstáváje přitom zároveň přímým, neobrazným označením věci. Ostatně před jednotlivými složkami a motivy obrazů může vzniknout pochybnost, zda jejich věcné tvary mají být brány jako symboly ... na pozadí každého zobrazeného předmětu působí druhotné, namnoze neurčité a protikladné významy a představy. Jejich shluky, jež se skrývají za zobrazenou věcí a sdružují se s jejími vlastnostmi, jsou tím bohatší, rozmanitější a mnohonásobnější, čím naturalističtější a věrnější je znázornění předmětu.“⁶

Třebaže tato Teigova charakteristika symbolizačních či znakových funkcí vystihuje nebo respektuje jejich neustálenost a sklon k proměnlivosti, přece tato vlastnost znakových funkcí může se stát skutečným dynamismem jen tím, že představuje hledání jejich pravého významu a toto hledání je právě tak dílem intelektu jako imaginace. A zde se pak interpretace stává kritickým i manifestačním prostředkem více nebo méně diferentních názorových kolektivit, ať už uměleckých, vědeckých nebo filosofických, jejichž blízká, vzdálená a často i protikladná stanoviska a kritéria nalézají sice mnoho ochotných rozhodčích, ale žádnou autoritativní instanci, jejíž objektivita by ostatně mohla být jen nadhistorická, a tedy fiktivní.

V této souvislosti může být chápáno i Mukařovského zjištění, že dílo působí „pouze jako vnějškový symbol (značitel, signifiant podle terminologie Saussurovy), kterému odpovídá v kolektivním vědomí určitý význam ... daný tím, co mají společného subjektivní stavy vědomí, vyvolané dílem-věcí u členů určité kolektivity“.⁷ I když připouští, že zde působí ještě navíc subjektivní psychické prvky, mohou být objektivizovány, to znamená, mohou

6 Teige, K., Předmluva. In: Toyen, *Střelnice*. Cyklus dvanácti kreseb 1939-1940. Praha, Fr. Borový 1946.

7 Mukařovský, J., Umění jako semiologický fakt (1934). In: týž, *Studie z estetiky*. Praha, Odeon 1966.

nabýt významu, jen „pokud jejich obecná kvalita nebo jejich kvantita jsou určeny ústředním jádrem, které je v kolektivním vědomí“. Sledujeme-li v tomto smyslu působení znakových funkcí, je třeba, abychom nejprve vyjasnili pojem kolektivního vědomí. Mukařovský toto vědomí definuje jako „místo existence jednotlivých systémů kulturních jevů, jako jsou jazyk, náboženství, věda, politika atd. Tyto systémy jsou reality, třebaže pomocí smyslů přímo nevnímáme: svou existenci dokazují tím, že vzhledem ke skutečnosti empirické projevují sílu normující.“⁸ Avšak v tak širokém pojetí kolektivního vědomí by se norma mohla vytvářet jen ve velmi abstraktní a amorfní podobě, a neplnila by tedy své regulativní poslání, zejména ne v tak konkrétním smyslu, jaký vyžaduje působení znakové funkce. V tomto vztahu je kolektivní vědomí zřejmě mnohem užší než národní nebo jazyková kolektivita, ale je dokonce ještě užší než obecnost, pro něž umění vůbec existuje. Zejména v moderním umění narůstá toto rozčlenění obecnosti do takové míry, že např. stoupenci abstraktivismu a formové estetiky nekomunikují se znakovým systémem, který je vlastní surrealismu, a naopak. Tento jev se nedatuje teprve od impresionismu (třebaže odtud se projevuje stále výrazněji), uplatňoval se už v dřívějších dějinných cyklech ve velmi rozdílných interpretačních způsobech, které odpovídaly různým filosofickým nebo náboženským směrům. Toto členění proniká do všech forem kritického a teoretického myšlení, do historiografie, psychologie i sociologie umělecké tvorby. Třebaže je v něm možné zjišťovat určité historické, psychologické i sociální závislosti a motivace, odpovídající určitým mentálním typům (rozdílnost klasicistní nebo romantické mentality), přece podle tohoto členění nelze třídit dějiny umění v nějakém obecném smyslu, neboť jeden a týž umělec nebo jedno a totéž umělecké dílo může být interpretováno v diametrálně odlišném vyznění: je k tomuto účelu interpretačně upraveno. Každý klíčový zjev v umění (nejpatrněji Kafka, Picasso, Ernst, Miró) je vystaven těmto interpretačním adaptacím a adoptování, přestává být pevnou strukturou a neměnnou soustavou funkcí a stává se proměnlivým modelem, na němž interpret rozezná a dokáže právě to, co rozeznat a dokázat potřebuje z hlediska toho názorového systému, odkud k této interpretační anekci přistupuje.

„Poněvadž vztahy, které udržují jednotu struktury, jsou rázu dialektického, je pro strukturu ... příznačný stálý pohyb a proměna; vnitřní rovnováha složek se neustále ruší a znovu buduje ... co ve struktuře trvá od chvíle k chvíli, je dialektická identita její existence...“⁹ Tato dialektická identita struktury uměleckého díla je schopna vyvíjet ve sféře určité názorové kolektivity soustavnost toho druhu, z jakého vzniká sémantický systém, a to jak

8 Mukařovský, J., *Estetická funkce, norma a hodnota jako sociální fakty*. Praha, Fr. Borový 1936.

9 Mukařovský, J., *K pojmosloví československé teorie umění*. Praha, Odeon 1947.

v kolektivním, tak v individuálním smyslu. Za příklad takového členění může sloužit fakt, že Picassově, Braqueově nebo Grisově tvorbě byl kubismus kolektivním sémantickým systémem, bez něhož by jejich individuální sémantické systémy byly sotva pochopitelné. A přece ani zde se neprojevuje obecně platná zákonitost, která by dovolovala jednoznačně pochopit a objektivně interpretovat povahu jednotlivých znakových funkcí, nebo dokonce jejich významy. Jinak je vysvětlují stoupenci formové estetiky, jinak surrealisté, jinak psychoanalýza.

Jestliže jsme doposud sledovali *povahu* proměn znakových funkcí, můžeme nyní uvést některé *způsoby*, jimiž se uskutečňují, a to vlivem různých modifikačních faktorů. V knize *Sláva a bída divadel* uvádí J. Honzl případ Stanislavského, který užasl, když zjistil, že zcela nevinná scéna s roztrhaným kabátem z Ibsenova Stockmanna vyvolala bez nejmenšího přičinění herců a režiséra v obecnstvu nenadálou politickou demonstraci. „V obecnstvu se soustřeďují potlačené komplexy vzpoury a ze hry mluví nikoliv již jen příběh, ale každá věc, která dovede najít spojení s životní skutečností“ – poznamenává Honzl a dodává:

„Roztrhaný kabát Stockmannův je skutečnost, kterou interpretuje jinak Ibsen a Stanislavskij – a jinak revoluční psychismus diváka. Leč právě zastřenost této skutečnosti – obrazu dodává mu prudkou emocionální sílu. Zájem, fantazie a touha diváka zpřetrhá realistický popis, znelogičtí význam věcí a lidí a učiní nositelem touhy nikoliv děj a hrdinu, ale bezvýznamné skutečnosti.“

Znaková funkce, sloužící psychologickému dramatu, stala se zde nejen funkcí sociální, ale v nejkonkrétnějším smyslu funkcí revoltní. Jiným případem proměny znakových funkcí může být způsob, jakým se jeden sémantický systém, jehož povaha není jen individuální, nýbrž kolektivní, zmocňuje jiného sémantického systému a přizpůsobuje si jej, přičemž bez násilí tohoto druhu by byl sotva představitelný vývoj v umění: je v podstatě neodlučitelé od pojetí inspirace. Příklad takové inspirativní interpretace na bázi imaginativního myšlení podává ze svého tehdejšího surrealistického hlediska V. Nezval v *Moderních básnických směrech* (1937):

„Symbolisté ... pod záminkou vysokých, nevyslovitelných idejí zavlekli do poesie obraznost, a to je jejich největší přínos... Dnes si ceníme na jejich symbolech nikoliv už jejich idealistické stránky, nýbrž jejich obrazotvorného bohatství.“

Ještě ilustrativnější, protože bezvolnější, doklad o proměnách znakových funkcí, modifikovaných vývojem, nalezneme tam, kde tato proměna znamená převrat do naprosté funkční protipolohy. V r. 1890 Otakar Hostinský podal ve své studii *O realismu uměleckém* tuto charakteristiku realistické tvorby: „... botanicky poučný výkres květu nějakého se všemi tyčinkami

a bliznami, vyobrazení brouka se stejnoměrně rozloženými nohama a tykadly, třeba i s rozepjatými křídly ... je formálně mnohem úhlednější, symetričtější a harmoničtější, nežli táž květinka studujícím dle modelu malířem několika tahy štětce načrtnutá ... – a přece obraz takový má nepoměrně větší hodnotu uměleckou, esthetskou...“

Jak bychom mohli souhlasit s Hostinského hodnocením dnes, kdy se s nesmírným nadšením skláníme nad rytinami z *La Nature* nebo z prvních vydání Brehmova *Života zvířat*, abychom hledali v jejich tajemné surracionálně nejen magický humor, ale snad přímo univerzální klíč ke vstupu do světa touhy s nesrovnatelně větším zaujetím, než jaké v nás dokážou probudit kresebné studie impresionistů z minulého století. Funkce realistické znakovosti se rozštěpily na funkce racionální a iracionální, jejichž dialektikou žije dnešní imaginace. Obecně, v objektivním smyslu? Sotva, třebaže budu sám za sebe spolu s dalšími, ale rozhodně ne za všeobecného souhlasu, považovat toto vidění světa a umění za pronikavější než jiné a budu dokazovat v tomto sémantickém systému určité významy a určitý vývojový dynamismus.

Tento základní vztah znakových funkcí uměleckého díla k určité názorové kolektivitě není ovšem záležitostí nějakého programu – a v mnoha případech dokonce takový program chybí – není jednosměrným, nýbrž dialektickým vztahem. Umělecké dílo se samozřejmě obrací k subjektivnímu vnímateli, ale ať už jej hledá v přítomnosti nebo v budoucnosti, důležité je právě to, že jej zároveň *nalézá a vytváří*. Konzument se znovu vrací k tvorbě umělce, kterou byl zaujat, chce poznávat jeho starší i novou tvorbu a tím si buduje cestu chápání. Zprvu ji buduje z vnějších rysů, jimiž se projevuje umělcův sloh (z charakteristického způsobu podání, z typických kompozičních vlastností díla), ale nejen z nich. Postupně pronikání do umělcova slohu je zároveň pronikáním do světa jeho subjektivity, k jeho emocionálním zdrojům, do umělcova „soukromí“, které ovšem nikdy není soukromím v pravém smyslu slova, neboť umělec instinktivně nebo vědomě cítí, že je trvale spjat se svým dílem, že i jeho soukromý a občanský život patří k emocionálnímu fondu tvorby a k její znakovosti. Patří sem nejen bohémský exhibicionismus, ale také nejrůznější autostylizace prostřednictvím novinářských rozhovorů, které podléhají dobovým módám od nejkurióznější atraktivity až k akcentované ležérnosti, civilnosti a prostotě, jejichž posláním je vrhat na vlastní dílo právě ono světlo, jímž má samo zářit. Emil Ludwig cituje výrok jednoho z Goethových přátel: „Když se v něm probudilo vědomí geniality, chodil v klobouku se zplihlým okrajem a nečesán, nosil zvláštní a nápadný oblek, bloudil lesy, poli, po horách a údolích zcela odlehlými cestami; pohled, chůze, mluva, hůl, všechno svědčilo o mimořádném člověku.“ Sloh tohoto exhibicionismu se samozřejmě mění s dobou. Nedávno se rakouský malíř Fritz Hundertwasser svlékl na veřejné přednášce donaha, zdánlivě z protestu proti soudobé ar-

chitektuře. „Hundertwasser se stává, řekli bychom, hrdinou dne. Jedna část tisku ho bere v ochranu, druhá přichází s výtkami...“¹⁰

V každém případě soustřeďuje pozornost, kterou potřebují jeho obrazy, jimž má být tato autostylizace příznačná.

Také odtud dostávají znakové funkce nové impulzy k pohybu, v němž mění své polohy, a k proměnám, v nichž to, co až dosud bylo příznačné třeba v metafyzickém plánu, stává se příznačné v plánu psychologickém apod. Tak např. Kafkův dopis otci poskytuje psychoanalytickému výkladu značné možnosti sledovat působení oidipského komplexu v těch momentech Kafkova díla, kde doposud působil v estetické funkci metafyzický výklad. Nelze ovšem předpokládat, že takové interpretační vrstvení vede k prohlubování objektivního poznávání díla, že by třeba v tomto případě metafyzický výklad ustupoval psychoanalytickému jako vývojově nadřazenějšímu, neboť k takovému předpokladu chybí jednotná vývojová kritéria a průkazné normy. Na tento fakt poukazoval F. Vodička už ve studii *Literární historie, její problémy a úkoly* (1942):

„Literární historikové, estetikové a kritikové se však nikdy na té jednotné a ‚správné‘ normě nesjednotili; poněvadž tedy není správná a jednotná estetická norma, není také jednotné hodnocení a dílo se může stát předmětem několikerého hodnocení, přičemž se jeho podoba v mysli vnímajícího (konkretizace) neustále mění.“

Projevují-li se v těchto proměnách znakových funkcí konflikty nebo koincidence odlišných interpretačních soustav, odpovídající odlišnosti existujících a intervenujících názorových východisek ve sféře uměnovědy nebo filosofie, stává-li se umělecké dílo jejich proměnlivým modelem s proměnlivými funkcemi, plní tak své nejvyšší možné poslání být *katalyzátorem kritického myšlení* nejen v uměnovědě a ve filosofii, nýbrž v uměleckém a kulturním životě vůbec.

* * *

Z těchto forem existence a působení uměleckého díla, z těchto způsobů proměn jeho znakových funkcí vyplývají významné otázky pro uměnovědnou metodologii. Jestliže není nesnadné zjistit, že pohyb znakových funkcí a významů, jímž se projevuje působivost uměleckého díla v čase, nevede k jednoznačnému objektivnímu závěru, který by mohl hrát ve sféře myšlení a tvorby jediné stagnantní roli, nýbrž právě naopak k jejich dynamizaci a tvůrčímu třídění, je tím pozoruhodnější, že strukturalistický sklon k scientifické neangažovanosti doposud trvá u soudobých strukturalistů ve velmi příznačné míře. Je dokonce možné zjistit, že je to právě tento sklon k nezaujaté laboratorní ana-

10 Kulturní noviny z 2. 3. 1968.

lyze, který v těchto letech, v době hlubokých krizí a derutací perspektivních ideologických systémů, přispěl ke znovuoživení strukturalismu. V obecné krizi sdělení, která odtud vyplývá, je nynější strukturalista víc než dřív zbaven možnosti pracovat s vědomím vývojového dynamismu a mimoestetických záměrů imaginativní tvorby. V dobré víře, že postupuje co možná neobjektivněji, chápe umělecké dílo *jen* jako textový a výtvarný materiál, rozmontovává jej, filtruje, sleduje mikroskopem pečlivého zkoumání jednotlivé součástky, sloučeniny apod. Přitom velmi snadno hned zpočátku přehlédne to, co tvoří živou tkáň každého tvůrčího činu, totiž *kontext*. Není to sama kniha a sám obraz, nýbrž přinejmenším *on-a-kniha* nebo *on-a-obraz* a právě tato relace rozhoduje o východisku, v němž už je v embryonálním stadiu obsažen výsledek, který se odtud už jen rodí a nabývá na síle svého odůvodnění. Tuto relaci nelze odfiltrovat;¹¹ vnáší do strukturální analýzy ještě jednu neviditelnou dimenzi: psychoideologii, která, pokud jí vědomí zcela organicky nezačlení před závorku, musí působit ve své více nebo méně konfúzní formě.

To je také důvod, proč se nový zájem o strukturalismus vrací k jeho rané, formalistické metodice, jak na to nedávno poukázal Robert Kalivoda. Ve své studii *Dialektika strukturalismu a dialektika estetiky*,¹² která patří k nejpronikavějším přehodnocovacím rozborům strukturalistického systému, postřehl a zdůvodnil, že postulát obecné estetické normy, vázané na antropologickou konstituci člověka, je zjevným cizorodým pozůstatkem metafyzické „obsahové“ estetiky v strukturální teorii a že iluze „obecné estetické normy“ je patrně největším potenciálním nebezpečím pro svobodný rozvoj umělecké tvorby. A přece i Kalivoda rozeznává *obecnou estetickou vědeckou noetiku* jako objektivně nadřazenou přímé angažovanosti *programových estetik*, třebaže připouští, že bez nich „není zřejmě myslitelný dialektický pohyb v umění“. Čím je podepřena a legalizována tato vědecká estetická noetika, která by měla být schopna relativizovat absolutizační nároky programových estetik? Z čeho pramení její schopnosti k „objektivní antropologicko-sociologické analýze“? Dříve než bychom se pokusili hledat odpověď na tyto otázky, bylo by třeba nejprve zjistit, k jakým konkrétním a obecně platným zjištěním, hodnotám a kritériím už tato vědecká estetická noetika dospěla. Ale sám Kalivoda klade její fungování do podmiňovacího způsobu.

11 „Bez oné spekulativní odvahy jít příliš daleko, bez nezbytného momentu nepravdy v teorii ... by se teorie omezila na pouhou zkratku skutečnosti, které by přitom zanechávala bez pochopení a vlastně ve stadiu předvědeckém... Dnešní skutečně působící vzory jsou konglomerátem ideologických představ, které se v subjektech vsouvají mezi subjekt a skutečnost a jež takto realitu filtrují. Jsou natolik afektivně zatíženy, že je ratio nemůže jen tak suspendovat... Tam, kde víra, jež jako taková je ideologií, chybí, tam se probouzí ideologie mnohem horší.“ Adorno, Th. W., *Teorie polovzdělanosti. Orientace*, 1966, 1. část, č. 1, s. 62-71.

12 Červenka, M. et al., *Struktura a smysl literárního díla*. Sborník studií. Praha, Československý spisovatel 1966.

Proč právě logika Kalivodova výkladu, který respektuje nebezpečí estetických norem jako stagnantních fenoménů, ústí k potřebě ustavení vědecké estetické noetiky, která je nemyslitelná bez normativních analýz? Domnívám se, že tato tendence vyplývá z Kalivodova pojetí dialektické negace estetické funkce, v němž za ústřední objev vědecké estetiky, rozvíjené z pozic strukturalismu, považuje zjištění, že estetično je *prázdný princip*, organizující mimoestetické kvality. „Umělecké dílo se objevuje koneckonců jako skutečný soubor mimo-estetických hodnot a jako nic jiného než právě tento soubor.“ Ale umělecké dílo by mohlo být považováno za soubor mimoestetických funkcí jen bez zřetele k vývoji v umění. Právě zde, ve vývojově iniciativní tvorbě, se neuplatňují jen hodnoty *mimo-estetické*, nýbrž zároveň *anti-estetické*, tj. takové, které působí proti dosavadní estetické konvenci a tím také v jejím rámci, nebo přesněji, tyto mimo- a anti-estetické tendence a hodnoty tvoří dialektickou jednotu vývojové agresivity. A právě tyto hodnoty anti-estetických tendencí jsou později absorbovány jako estetické hodnoty, aby tak rozšířily či prohloubily oblast estetického povědomí, čímž zároveň zaniká jejich původní avantgardní významnost: jsou esteticky konvencionalizovány. Stačí zde připomenout dnešní osud Cézanneova díla, osud, který se nyní zmocňuje Picassa. V anti-estetickém překonávání estetických konvencí nesporně působí mimoestetické funkce a hodnoty, které bychom mohli označit za ideologické, ale působí zde jen dočasně, v impulzivní fázi díla, a to ve své anti-estetické podobě, neboť tu jde o vývoj ducha v podmínkách uměleckého výrazu, ve sféře umění, kde se uplatňuje její vlastní specifčnost.

„Nemůžeme posuzovat báseň podle následných představ, které probouzí, ale právě podle moci, s níž nějakou myšlenku vtěluje, přičemž ony představy, osvobozené od každé potřeby racionálního zřetězení, slouží jen za opěrný bod. Dosah a význam básně je *něco jiného* než souhrn všeho, co by v ní rozbor určitých prvků, které jsou uvedeny do hry, mohl objevit, a tyto určité prvky samy o sobě nemohou, byť i sebeděně, determinovat její hodnotu nebo její rozvoj.“¹³

Kalivoda však toto hledisko neobchází, když poznamenává, že „estetickou hodnotu je snad žádoucí vymezit v nejobecnějším slova smyslu jako kvalitu, která je přímo úměrná adekvátnosti, síle, novosti či objevnosti estetického ozvláštňení hodnot mimoestetických“. Zde pak ovšem nerozhoduje o kritériích ani demokratická vědecká estetická noetika, ani totalitní terorismus bytostně angažované programové estetiky, nýbrž rozvoj souher a konfliktů, do nichž tyto nové hodnoty nutně vstupují proti odporujícím koncepcím, rozvoj, hodnota a účinnost jejich polemického výboje, které se většinou obehodou bez jakéhokoliv pozhénnání.

13 Breton, A., *Misère de la Poésie*. Paris, Editions surréalistes 1932.

Dezintegrativní (analytický) typ zkoumání, jímž se vyznačuje dialektická metoda, je nerozlučně doprovázen svým reintegrativním vyústěním, které je do značné míry programováno už východiskem. Tento postup není vlastní jen strukturalismu: je vlastní i jiným okruhům humanistických věd. Jeden z nejinspirovanějších zakladatelů soudobé historiologie Zaviš Kalandra, jehož způsob bádání už před dvěma, třemi desítkami let byl blízký postupům C. Lévi-Strausse, popisuje v *Českém pohanství* (1947) svou metodu, umožňující odkrýt v iracionálních momentech zkoumaného materiálu světlo, v němž zdánlivá nahodilost náhle nabývá rozhodného významu:

„Positivním lícem této metody je pak pátrání, neskrývá-li se pod kausálním vylíčením děje finální smysl..., zda tu pod kvazihistorickým ‚proto, že‘ neleží magické ‚proto, aby‘. A konečně porovná, nevysvětluje-li toto finální pojetí obsah legendy v jeho celku i v jeho jednotlivostech *lépe* než pojetí čistě kauzální..., je to prostě metoda, která nezapomíná na to, že člověk je živoucí bytost a že žít znamená chtít, tj. reagovat na dané popudy *účelně* ve smyslu principu slasti a strasti.“

Toto magické „proto, aby“, které ovládá humanistickou kritičnost, umělec také právě tak jako vědecké postupy od chvíle, kdy přesahují nehybnou mřížku registratury, kdy se stávají opravdu tvořivým myšlením, které ve své potenciální kritičnosti vstupuje do dezintegrativních konfliktů jen *proto, aby* dialektickou cestou našli svou reintegrativní účelnost, toto magické *proto, aby* patří k dynamismu totality lidského vědomí. Zde se klade otázka obecnosti a objektivity jinak než v empirii už proto, že to, co zde může být považováno za obecné a objektivní v obvyklém významu těchto slov, se ztotožňuje s nehybností a inaktivitou. Každé nestranné, neangažované hledisko zde působí v reduktivním smyslu, pokud ovšem není jen subjektivním přesvědčením o pravdivosti vlastního úsilí, bez něhož se samozřejmě neobejde žádná tvorba a žádné kritické postavení.

Nejobsažněji a nejpřesněji vystihuje tuto pronikavou angažovanost každé kritické interpretace umělecké tvorby, jejího imanentního i excesivního dynamismu Karel Teige v neuveřejněné studii *Umělecká avantgarda a kulturní lidová fronta* z r. 1938,¹⁴ kterou zde stojí za to připomenout nejen proto, že respektuje strukturalistickou dialektiku znakových funkcí a jejich vývojových proměn, ale zároveň odtud vyvozuje metodologické závěry, které jsou v příkrem rozporu s jakoukoliv petrifikací falešného vědomí:

„Kritika je ovšem, i při své maximální autonomnosti, funkcí vývoje umělecké tvorby a souběžně se změnami, které přináší umělecký vývoj, dějí se i změny povahy kritické práce. Definitivně zaniká kritika impresionistického

14 Zařazeno do svazku Teige, K., *Zápasy o smysl moderní tvorby*, připravovaného v pražském nakladatelství Československý spisovatel.

typu, kritika jako samostatný literární žánr; nová kritika jakožto anticipace uměnovědy a forma konkretizace obecné teorie umění, pracující podrobnými rozbory, neomezuje se na to, aby vyslovila svůj soud a formulovala a zdůvodnila své poznání: bude nejen aktivitou k poznání a rozpoznání hodnot umělecké produkce, nýbrž aktivitou směřující ke změně uměleckého života, zařadí tuto ‚aktivitu změny‘ do procesu stále hlubšího a hlubšího poznání hodnoty a funkce umění. Teorie umění, shrnující zkušenosti uměleckého vývoje, se tu překládá do umělecké praxe a praxe umělecké tvorby rozsvěcuje nová poznání uměnovědy: souborná umělecká praxe je spojovacím článkem a kritériem objektivit v procesu kritické analýsy a uměnovědného a teoretického poznání, uvedení umělecké praxe jako kritéria objektivit do umělecké teorie, spojení aktivity poznání s aktivitou změny – to bude charakterizovat dialekticko-materialistickou nauku o umění a uměleckou kritiku. V této souvislosti není snad ani nutno podotýkat, že tato aktivistická kritika se naprosto nepodobá pokusům předpisovat umělecké tvorbě direktivy a normy a že každý omyl v poznání a výkladu světa umění byl by vážnou překážkou a brzdou procesu změny tohoto světa.“

Co v tomto pojetí kritické a uměnovědné činnosti může být ještě relativizováno vědecko-estetickou noetikou, nenalezneme-li výstižnějšího představitele angažovanosti programových estetik, než byl Karel Teige? A přece tato metodologická koncepce vyplývá zcela organicky z jeho angažovaného myšlení. Dospívá zde Teige z pozic programové estetiky na pozice vědecké estetické noetiky? Pak ale to zároveň dokazuje nejen hlubokou a neodlučitelnou propojenost Programové estetiky s vědeckou estetickou noetikou, ale především – v kritériích vývoje – její angažovanost, v nejkonkrétnějším smyslu slova programovou, v pojetí noetické a antropologicko-sociologické objektivit. A tato hluboká angažovanost, která je opakem sterilního eklektismu, která je popřením katedrové historiografické registrace a také prostoduchého objektivismu impresionistické kritiky, která se dnes často přestrojuje do kybernetického hávu, tato angažovanost, jejímž předním výsledkem je třídění duchů, dává společný smysl umělecké i vědecké práci.

„Myslím, že každý učenec, hodný toho jména, je si vědom toho, že v oblasti vlastního zkoumání není veden jen intelektem, nýbrž i vášní – říká Claude Lévi-Strauss – ... můžete se s tím setkat u mnoha biologů nebo fyziků a nejen v humanitních vědách. Ale v humanitních vědách je to pravděpodobně ještě opodstatněnější než jinde, poněvadž existuje jakási stálá vzájemná výměna mezi zkoumajícím člověkem a člověkem jako objektem zkoumání ..., máme rovněž možnost modifikovat perspektivu, v jejímž zorném úhlu chápeme zkušenost, která je obohacována a transformována už pouhou skutečností, že jsme ji napřed rozšířili.“¹⁵

15 V rozhovoru s C. Courtotem, *L'archibras* z 3. března 1968.

O struktuře a strukturalismu

Robert Kalivoda —

Úvodní poznámka Josefa Zumra

Text Roberta Kalivody je částí diskusního příspěvku z brněnské konference „Strukturalismus a historismus ve filosofii 20. století“. Kalivoda vystoupil v závěru konference a kriticky reagoval na některé přednesené referáty (na Kamarýtův, Maternův) nebo na názory na strukturalismus publikované jinde (Javůrek, Mokrejš). Kalivoda sám v dřívějších pracích originálně rozpracoval např. strukturalistickou kategorii estetické funkce a považoval koncepci strukturalismu, jak ji vypracovali J. L. Fischer, J. Mukařovský a I. Hrušovský, za originální přínos našeho myšlení evropské filosofii. V Kalivodově pojetí není strukturalismus jen kategorií noetickou, ale je třeba dále pokračovat v úsilí Fischerově a Hrušovského a věnovat pozornost především problematice ontologické, a to jako dynamickému, dialektickému obrazu světa.

Mám nejprve několik připomínek k pojmovému vymezení resp. ke způsobu chápání struktury. Především bych se chtěl vrátit k tomu, co zde bylo včera řečeno o pojmech „struktura“ a „systém“, jak jich užívat, čemu dát přednost. Souhlasím s tím, že je jich možno užívat třeba synonymicky – to ostatně odpovídá určitému konsenzu, který je možný právě u jazyka; jazyk je totiž systémem znaků, není přímým zrcadlením reality a vyjadřuje tedy realitu jenom *znakově*. Nicméně sám bych dával přednost pojetí Havránkovu, které bylo už včera zmíněno a které určitým pojmovým vymezením termínů struktura a systém, spíše odpovídá povaze a smyslu strukturalismu. To znamená, že pojem systém je vždycky spjat více s určitým *modelováním* skutečnosti než s vyjadřováním určitých objektivních skutečností, které jsou nějakým způsobem *strukturovány*. V tomto smyslu je dle mého názoru pojem struktury nadřazen pojmu systém a není náhodou, že strukturalismus se nazývá právě strukturalismus, a nikoli nějaká systemologie. Ještě se k tomu vrátím v dalším výkladu.

Druhá poznámka se týká pojmání struktur, toho, jak vůbec přistupovat k určité hierarchizaci strukturních vrstev. Kolega Kamarýt tady předložil

pojetí tří vrstev, ve kterých je možno rozlišovat určitá strukturní seskupení. Já bych souhlasit, ovšem s jistým obměněním. Domnívám se, že je především třeba brát na vědomí určitý účelový systém, který je přímo určitým účelovým mechanismem. Kamarýt taky mluvil například o kybernetickém modelu. Domnívám se, že kybernetický systém je třeba chápat jako účelový systém, jako účelový mechanismus; ačkoli je dnes asi vůbec nejsložitější systémovou účelovou strukturou, tak v jistém smyslu – právě v hierarchii struktur – je článkem nejnižším a nejjednodušším. Měříme-li totiž strukturnost skutečnosti *stupněm dialektičnosti*, tak zde je právě k dialektice nejdále; dialektičnost – a to se týká techniky vůbec – se projevuje teprve ve fungování společenském, ke kterému je přirozeně každý lidský účelový systém a účelový mechanismus určen.

Dále je tu sféra mechanické struktury. Jestliže určitý proud myšlení chápe struktury převážně mechanisticky, pak je třeba vidět, že se tento typ myšlení struktury váže k jistým skutečným realitám, kde skutečně prvky dialektiky nejsou v popředí nebo neexistují; proto je lze označit za struktury mechanické. Myslím, že právě to, co zde na topografii demonstroval kol. Materna, tedy topografické zachycení skutečnosti, vyjadřuje určitou vztahovou strukturu, ve které je možno spokojit se s jistými vymezeními, která sice odpovídají některým formálně logickým vazbám, kde ale právě dialektičnost nemá více méně místa. Ačkoliv mám k topografii vřelý vztah, domnívám se, že topografii je nutno nějakým takovým způsobem hodnotit. Ty vazby, které byly Maternou uváděny, jsou vztahy stejného řádu jako třeba výroky „máma má Evu“ nebo „my máme mámu“; jsou to skutečnosti jistého řádu, v nichž lze těžko objevit hlubší, složitější vztahy, které ve skutečnostech dialekticky strukturovaných už existují. Je ovšem jisté, že i v jazykově gramaticky systemizovaných větech se nacházejí prvky dialektiky, neboť jazyk nevyjadřuje jen skutečnost v topografické rovině. Například věta „máma jí maso“ představuje už postižení jiné kvality skutečnosti, kde dialektický moment vstupuje mnohem výrazněji do popředí; neboť Freud při analýze lidské existence ukázal výstižně, že princip inkorporace a princip destrukce jsou základními dialektickými principy, které vytvářejí lidskou skutečnost. To vyjadřuje velice výrazně právě věta „máma jí maso“.

Čili i tady jsou rozdíly, které je třeba respektovat; jazyk, protože musí zachycovat i ty složitější vztahy, které jsou ve skutečnosti tím, že musí celostně vyjadřovat vztah k realitě, je už dialektickou strukturou; je však dialektickou strukturou i svým vztahem ke společnosti, jejíž je součástí.

Je tady ovšem problém, který je doposud nerozřešen a který je stále v diskusi, totiž problém, do jaké míry je subjekt – predikátový vztah, který se projevuje v přiřazování, v používání spony „jest“, do jaké míry je prvkem dialektickým nebo nedialektickým. O tom se dnes rozvíjí diskuse mezi naši-

mi moderními logiky a kol. Javůrkem, jak můžeme sledovat ve Filosofickém časopise. Tato diskuse zatím ještě není uzavřená: i když jsem původně měl a mám stále rezervu k tomu dialektizovat tuto sponu a sympatizoval jsem v tom s logiky, myslím, že argumentace Javůrkova, který zastává leninskou koncepci dialektické logiky, včetně chápání spony „jest“, a snaží se ji dál rozvíjet, má svoji racionalitu a má své otevřené možnosti. Myslím sám, ačkoli se v této oblasti považuji za laika, že dialektičnost jazyka vznikne mnohem více tehdy, až se začne logicky uvažovat nikoliv jen nad neplnocennými, subsumentivními slovesy „míti“ a „býti“, nýbrž i nad slovesy plnocennými, skutečnými a nad jejich funkcí lexikální a syntaktickou.

„Skrze jazyk“ se tak dostáváme k vrstvě dialektických struktur, v nichž jde především o rozpornost, která je však zároveň jednotou, dále o princip negace a negativy a konečně o princip dialektické proměny. To jsou, zdá se mi, základní rysy, které dialekticky strukturovanou skutečnost charakterizují.

Myslím, že takto je třeba hierarchizovat strukturní vrstvy skutečnosti; a je třeba si přitom položit otázku, do jaké míry právě dialektické strukturní vrstvy jsou v celku skutečnosti tou rozhodující, centrální veličinou a do jaké míry ne. Já se domnívám, že jsou a že právě český strukturalismus – víme z posledního vývoje, že francouzský strukturalismus jde snad v těchto věcech ve šlépějích strukturalismu českého – tíhne a tenduje ke zcela vědomému chápání celkové struktury skutečnosti jako struktury dialektické; toto stanovisko je patrně adekvátní hierarchickým vztahům mezi jednotlivými vrstvami struktur, které ve skutečnosti existují.

Další poznámka se týká problému funkcionalismu a chápání funkce. Myslím, že zde je třeba rozlišovat dva významy, které je nutno v používání pojmu funkce a fungování respektovat. Jednak jde o teleologický smysl, o kterém zde již byla řeč, o *finalistický smysl*, který je úzce spjat právě s lidskou skutečností a lidskými strukturami. Ovšem pojem funkce má ještě další význam, význam *fungování ve struktuře*. To je významově něco jiného, protože fungování ve struktuře musíme zjišťovat a zjišťujeme i v mimolidských strukturách, kam onen specificky lidský finalismus nelze přirozeně vkládat. Tento význam fungování ve struktuře se přirozeně vztahuje i k lidskému jednání a k lidským strukturám; ani v lidských strukturách nevystačíme zdaleka s pouhým „čistým finalismem“. Je třeba tedy vidět, že pojmu funkce jakožto centrálnímu pojmu strukturalistického chápání skutečnosti je třeba rozumět v této jeho dvojakosti, přičemž pohyb od lidské skutečnosti k mimolidské je zároveň pohybem, v němž onen teleologický aspekt ustupuje, mizí, aby ve vrstvách mimolidské skutečnosti živé hmotě nejvíce vzdálených ustoupil zcela prostému fungování ve struktuře.

Přitom je třeba si být vědom podvojnosti finality a kauzality. Zde je právě jeden z nejcennějších rysů strukturalismu. Strukturalismus, přestože

včlenil do poznávacího systému pojem finality jako pojem klíčový, nezůstal na této finalitě, na čistém teleologismu, nýbrž pokusil se chápat tuto finalitu i ve vztahu kauzálním, tj. vypracoval určitý *kauzálně funkcionální přístup ke skutečnosti*. Mukařovského koncepcie estetická je vysvětlitelná jedinečně tehdy, když si uvědomíme, že u Mukařovského nejde zdaleka o finalismus v onom úzkém slova smyslu, nýbrž o kauzálně funkcionální analýzu skutečnosti.

Strukturalistický funkcionalismus je tedy něčím zcela jiným než určitým novým použitím aristotelského typu teleologismu, který vede k antropomorfismu výkladu skutečnosti, který vnáší lidské elementy do chápání světa a který se v jakési nové podobě a v určitém a v určitém specifickém smyslu objevuje v moderní době ve fenomenologickém přístupu ke skutečnosti. Narozdíl od chápání činné lidské subjektivity, která svou projekci konstituuje svět, dokázal například podle mého názoru Freud ve svém chápání činného lidského subjektu mistrovským způsobem rozvinout výše zmíněný kauzálně funkcionální a kauzálně teleologický výklad lidské existence; a proto právě tyto základní freudovské analýzy lidské existence spadají určitým způsobem do proudu strukturalistického myšlení.

Pokud pak jde o český a československý strukturalismus, jehož hlavními představiteli jsou nesporně Fischer, Hrušovský a Mukařovský, vysvitlo již z jednání zde proběhlého, že právě na československé půdě byl rozvinut určitý strukturalistický přístup ke skutečnosti a strukturalistické chápání skutečnosti do určité zcela specifické podoby. Do podoby, která vede a už přímo dovedla k onomu dialektickému chápání struktury skutečnosti, která zároveň přivádí své tvůrce na levíci. Na myšlenkovou levíci a do konceptu marxistického. To je věc, která má mimořádný význam nejenom na půdě domácí, nýbrž má mimořádný význam mezinárodní.

Zajímavá je přitom určitá věc, kterou by se měla současná česká filosofie a speciálně česká historiografie filosofie zabývat. Zatím převládají v našem marxistickém myšlení, tedy v myšlení po XX. sjezdu, v tom myšlení, které je důležitou součástí našeho regeneračního procesu, přístupy budující na určité koncepci, kterou by bylo možno nazvat lukácsovsko-fenomenologickou. To bylo patrné i z referátů, které byly dnes předneseny. Z toho se také vyvinula „filosofie praxe“.

Tento přístup velice zrelativizoval a někdy odmítl to, o co usilovala filosofie odedávna a o co v marxistickém stadiu usiloval zejména Engels: vybudovat ontologii, která by nebyla jenom humanitní filosofií, filosofií člověka, nýbrž určitým pokusem o filosofii světa, usilující formulovat obecné principy veškeré skutečnosti. A je přitom charakteristické, i když doposud naprosto nedocenené, že tento ontologický trend se vytváří právě v československém strukturalismu Hledisko, které zde bylo vysloveno, že totiž nesmíme smě-

šovat filosofii se strukturalismem, bylo by třeba přezkoumat třeba na díle Igora Hrušovského, který je, zdá se mi, filosofem „par excellence“, a který strukturalistické principy rozvedl zcela evidentně na filosofické rovině. Právě do polohy filosofie jako ontologie. Nebo J. L. Fischer. Jeho filosofická práce prochází dvěma fázemi. V první předválečné jsou již přirozeně obsaženy základní filosoficko-ontologické prvky jeho koncepce, ale tato koncepce se aplikuje a projektuje především na sociální skutečnosti; ovšem v druhé, současné fázi krystalizuje již Fischera koncepcí do klasické ontologické podoby. Fischer je další významný československý – a nejen československý – filosof, který svou tvůrčí, myslitelskou, práci přivádí strukturalismus do nejnáročnější filosofické polohy.

A konečně Mukařovský není vůbec jen pouhý literární teoretik a estetik, filosofický estetik. Nejvyšší přínos, který podle mého názoru přináší Mukařovského estetika, spočívá v tom, že Mukařovský rozbil metafyzická pojetí krásna, které bylo důležitou stavebnou součástí metafyzické filosofie jako celku, i když se různým způsobem variovalo. Mukařovského pojetí estetična je filosofický výdobytek mimořádného filosofického významu. Je třeba prostě vidět, že nejvýznamnější představitelé našeho strukturalismu jsou tvůrci nových filosofických hodnot, že patří mezi nejvýznamnější představitele československé filosofie XX. století; na této konkrétní skutečnosti bude muset naše současná filosofie budovat své soudy o vztahu strukturalismu k filosofii.

Další poznámka se týká vztahu synchronního a diachronního momentu v marxismu a ve strukturalismu. Určitá linie strukturálně genetického chápání marxismu byla rozvinuta v pojetí lukácsovském. V této linii to byl zejména Goldmann, který formuloval pojetí marxismu jako strukturálně genetického myšlenkového systému. Na Goldmanna navazuje Kosík ve své *Dialektice konkrétního*, který ovšem nešťastným způsobem staví onen strukturálně genetický marxismus pro i českému strukturalismu. Tato interpretace není ovšem adekvátní. Je třeba vidět, že právě v českém a československém strukturalismu se formuje pojetí teorie jakožto geneticko-strukturální názorové soustavy, i když je často uloženo v konkrétních analýzách, a nikoliv v heslech.

Pro československý strukturalismus je charakteristické a specifické, že vyrůstá z konkrétních věd a z konkrétního vědeckého bádání, zatímco ona lukácsovská linie má ke konkrétnímu vědnímu bádání a ke konkrétnímu životu poněkud dále. To je vidět například na tom, co zde již bylo řečeno o Lukácsovi. Lukács vykládá buržoazní společnost a buržoazní kulturu z kategorie „odcizujícího“ zboží; tím se řada marxistů dala svest, „odcizující“ zboží se jim stává jakousi ontologickou esencí, ze které chtějí vysvětlit celé buržoazní vědomí a celou buržoazní skutečnost. Analyzujeme-li konkrétně kapitalismus a jeho vývoj, pak se brzy ukáže, že takový předpoklad je nepři-

jatelný. Těch několik poznámek o fetišismu, které jsou v Marxově *Kapitálu*, je absolutizováno, „prázdná“ abstraktnost buržoazního vědomí je uváděna do krátkého spojení s kapitalistickým fungováním zboží. Není bráno na vědomí, jak složitým způsobem tzv. „prázdná abstraktnost“ vzniká a funguje právě v buržoazní společnosti. To ovšem chce konkrétní analýzu. Když mluvíme o dějinách, tak konkrétní analýzu dějin. A je to, jak se domnívám, právě československý strukturalismus, který již přispěl významně ke konkrétní analýze skutečnosti i ve směru diachronicko-historickém a zasloužil se tak velmi podstatně o odhalení řady významných souvislostí lidské skutečnosti.

Nezákladnější filosofický přínos strukturalismu – navazuji tak na úvodní poznámku svého referátu – spatřuji v tom, že vyzvedl strukturu jako základní ontologickou kvalitu. Struktura prostě překonala metafyzickou substanci. *Objektivní skutečnost, svět jsou pochopeny jako struktura, v hierarchii filosofických kategorií získává struktura místo ústřední.* Zejména u Hrušovského je výrazně rozvinut tento pohled a obecné strukturální chápání skutečnosti, jak bylo patrné i z jeho referátu, který přednesl na této konferenci. U Fischera je tomu přirozeně taktéž. V tomto ohledu se pojem struktury stává přímo klíčovou hodnotou nikoliv jen ve věcném slova smyslu, nýbrž i ve smyslu filosofickém, stává se jedním z nemnohých filosofických vymožeností, které vývoj moderního filosofického myšlení přinesl.

Na závěr ještě poznámka k tomu, o čem tady včera hovořil kolega Chvatík, k vývoji Mukařovského ve čtyřicátých letech. Myslím, že o Mukařovského studiích ze čtyřicátých let, kdy fenomenologie na Mukařovského velmi silně působí, by bylo dobře uspořádat nějakou speciální diskusi; tam by se dal ozřejmit charakter těchto textů. Myslím, že podrobnější analýza by ukázala, že v těchto textech, speciálně ve studii o místě estetické funkce mezi ostatními, je způsob rozlišení magické, praktické, teoretické a estetické funkce poněkud nekonkrétní a nelogický; i na řadě dalších problémů by se dalo ukázat, že zde existuje určitá spornost.

Strukturalismus přinesl dle mého názoru estetice základní nové poznání tím, že pochopil dialektiku mimoestetických a estetických kvalit. Zatím nevím, že by ve fenomenologickém systému bylo možno tuto dialektiku nějak postihnout; je charakteristické, že třeba talentovaná práce Mokrejšova, která u nás nedávno vyšla a která se pokouší o určitou estetiku, budovanou právě s využitím fenomenologicko-existencialistických hledisek, se dostává do jisté slepé uličky ve chvíli, kdy přistupuje k základní výpovědi o tom, co je to umělecké dílo a co je to estetický artefakt; a pokud pracuje s určitými kategoriemi, pak jsou to kategorie strukturalistické. Nejde o znak – neboť tento pojem má ve fenomenologii své domovské právo. Ovšem trojpólný princip kategorií znaku, artefaktu a funkce, který Mokrejš uplatňuje, představuje základní jádro a výtěžek strukturalistické estetiky. Může se stát, že v este-

tické linii našeho současného myšlení vytvoří nějaký fenomenologický systém, který v tomto směru přinese nové hodnoty, ale to bude záviset od další práce na tomto poli.

Jinak se ovšem domnívám, že fenomenologie může plodně působit na současnou strukturální literární teorii a vědu tím, že klade důraz na otázku smyslu. Strukturalistická literární věda a teorie neudrží dnes, jak se mi zdá, plně v harmonii to, co strukturalismus považuje za základní, totiž všestranný sémantický rozbor uměleckého artefaktu, speciálně pokud jde o začlenění tohoto artefaktu do struktury sociální. Mukařovského základní požadavek a princip, že totiž estetická teorie se musí dostat do naprosto organické souvislosti se sociologií umění, není zatím dnešní strukturální literární vědou plně realizován, a objevují se naopak určité tendence k návratu k formalističtějšímu chápání strukturalismu. Naplnit sémantický rozbor literatury a uměleckého díla vůbec znamená přejít k analýze širších významových souvislostí, tzn. k organickému včlenění analýzy sociologicko-antropologické do analýzy estetickoneotické. Zde může fenomenologie podnětně působit na další rozvoj strukturalismu, neboť klade otázku smyslu jako základní. Absorbovat tento vliv neznámá „fenomenologizovat“ strukturalismus. Neboť literární a uměnovědný strukturalismus si již vypracoval vlastní koncepci a otázku smyslu umění musí hlouběji a všestranněji řešit důslednějším rozvinutím a použitím specifických hledisek a prostředků, které již sám zformuloval a teoreticky zdůvodnil.

Co je existence?

Jan Patočka —

Úvodní poznámka Ivana Chvatíka

Studie *Co je existence?* byla napsána u příležitosti úmrtí filozofa lidské existence Karla Jaspersa (26. 2. 1969). Posledních cca 10 stran této studie je převzato téměř doslova z poslední části Patočkova doslovu „Přirozený svět“ v meditaci svého autora po třiatřiceti letech k druhému vydání jeho knihy *Přirozený svět* jako filosofický problém. Studie byla sice napsána později než doslov ke knize, ale vzhledem k politickým průtahům s vydáním knihy vyšla přibližně o celý rok dříve. Nejistota, zda bude kniha vydána, byla také patrně důvodem, proč autor převzal závěrečnou část svého doslovu do této studie. Kniha sama nakonec sice byla vytištěna, ale nebyla komunistickou cenzurou schválena k normální distribuci a směla se prodávat pouze „ke studijním účelům“ proti písemnému potvrzení od některé z oficiálních vědeckých institucí zabývajících se filosofií. Původní v tiráži uvedený náklad 2200 výtisků byl přeražen na 300. Není známo, kolik exemplářů nad oněch uvedených 300 kusů bylo opravdu skartováno. Jisté je, že přes toto opatření nebyl ještě v roce 1971 velký problém knihu získat.

Obtíž existence je v tom, že nám chybí její objektivní pojem. Ale potom, jak o ní myslet, jak se o ní vyjadřovat, vždyť podstata pojmu je přec právě v objektivitě, v tom, že myšlenka je fixována tak, že v ní myslíme všichni stejně nejen stejně, nýbrž *totéž*. A na *myšlení téhož* spočívá všechno naše vědění, všechna *věda* se svou předmětnou *jasností* a věcnou *účinností*. Jenže, můžeme říci, člověk myslí i mimo vědu, myslí pak jen bez této jasnosti a účinnosti, která *musí* každého stejně přesvědčovat. Lidé mysleli od prvopočátku, dokud neměli ani filosofii, ani vědu v soustavném smyslu, v mýtech, vyprávěních, básnických výtvorech. Mysleli v citech a institucích, v uměleckých dílech jako jeskynní malby, v rituálním jednání, kterým se člověk nějak vztahuje k univerzu a stmeluje společenství s jinými, jako je tanec, obřad, magický úkon. A v tom všem může být obsažen hluboký smysl, může to mít v jistém ohledu význam *pravdy*, není-li pravda pro nás jen objektivní myšlenkový útvar, soud a teorie, nýbrž určité porozumění, které nás již prvotně orientuje v žití a bytí. Vzpomeňme si jen na to, jak řecký mýtus o Oidipovi v podobě

strašlivé, tragické historie staví před oči životní drama, o němž moderní psychoanalýza, tedy vědecká teorie, dokazuje, že se odehrává v každém z nás. Vzpomeňte na persistenci určitých mytických témat v poezii, literatuře, umění i epoch hluboce racionálních a racionalistických: námět o Orestovi, matkovrahu mstícím smrt otce, o problematičnosti a ambivalenci rodinných vztahů vůbec, opakuje umělecká tvorba dodnes, nebo téma jako Penthesilea, ta milující, která vraždí předmět své lásky a desítky jiných takových. – Neukazuje to všechno, že je zde i jiné než objektivní myšlení, které má smysl a dotýká se nás, možná po určité stránce hloub než to ryze předmětné? Kolik mytických témat žije třeba v Shakespearovi: šílený král, který v mrákové ducha a slepotě objevuje teprve svět v jeho absurditě a otázku po tom, co se může objevit na takové hranici vši lidskosti; syn, který má mstít otce na matce, ale dokáže pouze dospět k jasnosti, jak věci jsou a k sebezničení jednáním, objevivším *vlastní* provinilost; ztroskotání v bouři, které je objev říše smyslu, prohlédnutí vazeb dobra a zla pravé zázračné skutečnosti za chaosem zdání. Vzpomeňme, jak mýtus o Orfeovi žije v Mozartově Kouzelné flétně, v Rilkeho sonetech atd.

Chceme-li si zpřítomnit, co je existence, je tedy dobře vyjít od příkladů, na nichž je patrné, oč běží. Započnu proto od několika literárních děl, na nichž si všimneme toho, že spisovatel dosahuje v některých případech zvláštního dojmu životnosti, vystižení toho, oč v lidském životě běží, nechá-li dějství probíhat na několika úrovních, které se posléze vyjeví jako etapy našeho vztahu k sobě, k způsobu, kterým jsme; tento vztah sám se přitom ukáže jako zastření či jako vyjevení, zpřístupnění, otevření. Básník může postupovat různým způsobem; poukážu zde na tři možnosti realizované ve Faulknerových *Divokých palmách*, u Thomase Manna v *Doktoru Faustovi* a v Dostojevského *Idiotu*. Společný všem je fenomén oněch rozdílných úrovní, na nichž se rozvíjí dění, na nichž se spatřuje soubor všech rozvíjených věcí a událostí. V *Divokých palmách* máme před sebou dva děje, které kauzálně vůbec nesouvisí, jsou spojeny pouze korespondencí těchto dvou rovin smyslu; ty ovšem k sobě patří vnitřně, doplňkově, takže básník zde dosahuje docela jiné jednoty, než je jednota klasického románu. Není to ani jednota děje, ani jednota psychologická, vnitřní, vůbec ne jednota reálná; děj „divokých palm“ se nikdy nesetká s dějem „starce Mississippi“ ani postavy jedné historie s postavami druhé, a přece patří k sobě obojí jako rub a líc, jako omyl a pravda, jako marné hledání a mimoděčné, ale opravdové dosažení. Oba příběhy jsou umístěny do rozbouřeného živlu: milostné vášně na jedné, zátopy veletoku na druhé straně. V jednom případě se hledá lidská absolutnost ve ztotožnění se živlem, který požaduje prolomení všech konvencí, kontrol, příkazů a zákonů, a tento pokus o absolutnost se vnitřně rozloží, vydán nahodilosti sféry, do níž patří. V druhém případě, v trestanci na záchran-

ných pracích, tomuto romantikovi, který neví o svém bytostném jádře hrdiny, ukáže chvíle odpovědnosti jeho pravou podobu – bez snahy o ulehčení, o vnější remuneraci a uznání, dokáže zachránit dva lidské životy v samozřejmém lidském bratrství, načež se brány vězení za ním zavřou na další část života – neúprosněji než hladina Mississippi. – Jiný způsob užití motivu sfér či úrovní najdeme v *Doktoru Faustovi* Thomase Manna. Zde týž děj, tytéž osoby jsou sledovány ve třech různých úrovních, na nichž nabývají pokaždé jiného a postupně hlubšího smyslu. Od povrchu k jádru a podstatě, od pouhého zdání k pravdě vždy plnější. Adrian Leverkühn, geniální skladatel a velký trpitel, je nový Faust: jako kdysi jeho předchůdce neváhal se spojit se silami negace, aby prolomil kůru konvence, zdánlivého pseudojsoucna a pseudovědění, tak Leverkühn ze všeho jedovatého obsahu své doby, ze vši její pobloudilosti a pervertovanosti hledí vykouzlit pozitivum umění. To vše jen za cenu sebezatracení a ničení všeho kladného, co s ním vstupuje ve styk. Jedině naprostý zápor může sublimovat v novou dokonalost, ve skutečnou, pravdivou arcidíla. Dílo je tak pravda té nejhořčí skutečnosti, která v ní nalézá jakési paradoxní vykoupění beze spásy, bez uspokojení a štěstí. – Děj, který básník rozvíjí na rovině empirické nahodilosti, je historií vnějších nahodilostí; geniální rys v Leverkühnově nadání vznikne (podobně jako se tvrdívá, že tomu je v případě Nietzscheho) pod vlivem spirochetové infekce, rozvíjí se v prostředí pervertovaných umělců, intelektuálů morálně narušených, ale vždy po nějaké stránce výjimečných, dovršuje se v tragickém zlomení přibliživšího se nevinného dětského života. Ale v hlubší rovině zodpovědnosti jsou všechny tyto nahodilosti součástí jediného samovolně zvoleného osudu, jsou tedy umělcova provinilost sama, pro kterou vnější kauzalita je irelevantní nebo jen druhotně relevantní, pro kterou dostačí vnitřní souvislost, vyjádření těžce esence, těžce osobní ideje. Avšak druhá rovina, která je pochopitelně subjektivní, pokazuje celou svou povahou na rovinu absolutní, poslední rovinu dobra i zla v silném slova smyslu; proto, nikoli snad z vnějších literárních reminiscencí, *musí se* Leverkühn dokonce tělesně setkat s ďáblem jako představitelem této poslední roviny, nemoha se přirozeně setkat v jeho pravé podobě s něčím nebeským. A tak je zápas o vlastní já, o med z těch jedovatých květů civilizace na krajním ostří propastného srázu, za nímž čeká už totální zkáza, zároveň s démonií snahy zoufale chtít být sebou samým, vyvzdorovat to, co může být pouze darem, pravý klad – i překonáním této démonie, které však důsledně musí znamenat rozlom, rozbití této veskrze negativní osobnosti, která na sebe vzala úlohu vykoupění všech soudem nad všemi – jak k tomu dochází v posledním strašlivém výjevu, kdy se celá ta souzená a odsouzená společnost ještě jednou schází, aby vyslechla Leverkühnovo poslední dílo, slyší jeho pravdivý, jí nepochopitelný komentář a zažije jeho vstup do brány šílenství. – Jiný je způsob Dostojevského. I u něho cítíme stále přítomnost

různých rovin. Ale u něho sám děj, rozvíjení dramatu se odehrává setkáním životů, které podstatně přísluší různým rovinám, z jejich konfrontace se teprve dospívá k empirické historii samé, která tak není izolovatelná, v níž od počátku cítíme cosi jako dech jiného světa: vezměme setkání Rogožina s Myškinem ve vlaku, Myškinův výjev s Gavrilou Ardalionovičem, jeho setkání s generálem Jevančinem, všechny ty scény, v nichž se zaplétá drama, „soud“ nad celou společností i nad sebou, který provádí Nastasja Filippovna, když odchází z Petrohradské společnosti s Rogožinem, *volíc* svůj osud milostnice... – zde všude se intrika, děj rozvíjí a posléze i řeší tím, že se proplétají, konfrontují a na sobě ztroskotávají tyto různé úrovně života v podobě postav, jež převahou na nich žijí: generál a Gaňa v úrovni triviálních, nízkých a obratně prosazovaných zájmů, Nastasja Filippovna na úrovni vůle k sobě, Myškin na úrovni absolutní pravdy a soudu, který je již zde.

Je nyní možno říci: co to všechno dokazuje? Literární fakta jsou literární fakta, nikdo z nich neudělá nic jiného. Ve všech uvedených souvislostech není před námi nic jiného než čistě umělecká struktura, kterou může zajisté platně rozebírat literární věda a estetika jako dokument obzvláštního bohatství a účinnosti ve struktuře uměleckého díla; ale pro *objekt* díla, pro lidskou realitu, pro otázku bytí a pravdy to ovšem nedokazuje nic.

To je pravda: *dokázáno* zde není nic. Ale je otázka, zda-li přece není něco *ukázáno*. Přinejmenším to, že máme v životě často *dojem*, že se takto odehrává na různých úrovních, které nemají pouze různý *obsah*, nýbrž různou *hodnotu*, *bytí*. Každý z nás ví o životních situacích a chvílích, kdy nás pojednou v životě postihuje cosi paradoxního: v domnělém naplnění prázdnota a trpkost, a naopak tam, kde očekáváme prázdnotu a zdrcení, při ztrátě drahých lidí, na tragických křižovatkách historie, ve společenství nikoliv s vítěznými, nýbrž s rozdrčenými nám pojednou připadá, jako bychom zaslechli hudbu z jiného světa. Ovšem, že to nic nedokazuje; ale v každém případě se to ukazuje, *je to fenomén*. Fenomén, který lze popsat a analyzovat, však není pouhé nic, nýbrž zasluží naši pozornost. Fenomén přirozeně není to, co se obvykle nazývá vědecký fakt. Vědecký fakt musí být objektivně zjištělný, každému zásadně stejně přístupný, každý má stejné předznamenání něčeho existujícího v souvislosti jiných fakt, s nimiž tvoří nerozlučnou jednotu, jednotu objektivní reality. Fenomén na tuto podmínku začlenění do jediné reality *není vázán*, fenomén má svůj smysl sám v sobě. Fenomény mohou vyšetřovat vzhledem k objektivní realitě a rovněž samy v sobě. A toto vyšetřování v sobě má v jistém smyslu přednost, poněvadž *objektivní realita také není dána sama o sobě, nýbrž skrze fenomény*, a musí tedy mít smysl vyšetřovat též fenomény samy pro sebe.

Pojem existence je nyní takový pojem, který vznikl výkladem fenoménů, jako ty, o nichž jsme zatím mluvili: fenoménů života „na různé úrovni“, kte-

rými prochází přesto jednota sebeztracenosti, sebehledání a eventuálně sebenalézání člověka. Jsou to fenomény, které tedy ukazují člověka ve zvláště problematickém světle, jako něco, k čemu se sám chová jinak než k všemu ostatnímu: chová jinak, protože mu na něm jinak záleží, je na sobě sám interesován, není k sobě lhostejný. Ale ne pouze tak, že mu záleží na tom, onom vlastním *určení*, na tom, to či ono *mít* či *nemít*, nýbrž záleží mu na jeho vlastní podstatě, na vlastním bytí, na tom bytí, které je mu dáno do rukou a které musí *nést*, latiníci říkali „*vitam ducere*“, takže v každém okamžiku našeho jednání – či nejednání – je o tomto způsobu, jak jsme, rozhodováno.

Ale chová se jinak k sobě než k jiným skutečnostem též, protože je jedinou věcí na světě, kterou nemůže *objevit*. Objevení předpokládá, že věc je už nějak zde, že není ve svém bytí závislá na mém objevení. Můžete mi říci, že moderní přírodověda říká o svém předmětu v jistém smyslu též, že není nezávislý na způsobu, jak jej objevuji. Ale zde je na zásahu experimentátora závislý jen způsob, jak na věc přicházím, její způsob jevení, nikoli její způsob bytí. Příroda nepochybně je ve svém bytí ke mně i k sobě lhostejná, pouze její *zjev* musím vynutit. Mé vlastní bytí však – je skutečně něčím takovým jako kus lávy na měsíci? Přírodovědecký postoj inklinuje k takovému náhledu, že jsem své vlohy, talent a okolnosti, že jsem v genech, v biologických konstantách a sociologických, eventuálně historických determinantách. Ale jsou tyto determinanty skutečně *já* v jeho vnitřním složení, nebo jsou to jen složky situace, do níž *já*, vlastní žitý život, se nezbytně dostávám, v níž se probouzím, abych teprve *skutečně*, totiž *skutkem*, *činem*, rozhodl a prokázal, že jsem a co jsem? Nebyl by život jakožto pouhé objevování, odhalování toho, čím jsem, podobně tomu, které přírodovědec-badatel provádí na vnějších věcech, takové experimentování se sebou samým, pravým opakem života, jak jej opravdu žijeme?

Člověk je *skutečně*, nikoli pouze v představě: koná *svůj život*. Skutečně bytí bylo ve filosofické tradici na rozdíl od *obsahu*, od toho, čím jsoucno jest, nazváno *existencí*. Aristotelés ukázal, že pravé bytí není v tomto obsahu, jak soudil Platón, když vytvořil eminentně filosofickou koncepci *ideje*, na níž možno pevně stát, založit *epistémé*, *nýbrž v komu*, v tom, co nazývával *energeia*, bytí při díle: není to rostlina vůbec, nýbrž tento kvetoucí růžový keř, není to živočich vůbec, ba v případě člověka to není ani člověk vůbec, nýbrž tento přemýšlející Sókratés, tento bojující a za přítele umírající Patroklos, v nichž se v obou „uskutečňuje“ totéž lidství. Křesťanští myslitelé toto bytí osamostatnili: každému jsoucímu je vlastní původní akt existence, kterým je zvláště obdařeno od absolutního jsoucna, kterým je speciálně účastno na jeho aktu stvoření. Tato existence jako akt je něco na podstatu nepřeveditelného, naprosto originálního, i když in concreto není nikdy jinak než ve spojení s ní. Tak vznikl názor o reálné distinkci mezi *existencí* a *esse* věci –

v křesťanský teologické atmosféře, rekonstrukci řecké ontologie ve vztahu ke křesťanské myšlence stvořenosti konečných jsoucen, skutečnosti světa. Hegel, který celou západní metafyziku na prahu naší současnosti ještě jednou promyslel znovu, pojal úmysl existenci jako jedno z určení absolutna opět *vyvodit*, a *to* jako nezbytný *zjev* podstaty. Podstata se musí zjevit, protože bytí je samo o sobě neurčeno a podstata je sama opět bytí. V existenci podstata tak dosahuje toho, aby se bezprostředně projevila, aby byla tak, že na ni lze ukázat jako na jsoucí zde a nyní. Ve skutečnosti však sám projekt absolutního myšlení, který se snaží vyvodit samu ideu existence, není nic než kolosální repríza platonismu, který konečnému bytí bere opět veškerou samostatnost, v myšlení křesťanském pracně a překerně principem existence získanou. Hegel nazýval lidskou duši „existující pojem“. V souvislosti s tím, ale i v odporu k tomu ostrý protihegelián Kierkegaard vytvořil *svůj* pojem existujícího myslitele.

I u člověka jde o *zjev podstaty*. Vždy si již nějak rozumíme a zejména si potřebujeme a *chceme* rozumět, být si zjevní. Toho nelze dosáhnout objektivním studiem a odhalováním, neboť *já* není nic daného předem – ani ve své formě jáství, ani ve svém obsahu. Svě já, svou vlastní samost nemůžeme pasivně přijmout, obrážet; ale na druhé straně je nemůžeme ani *stvořit*, nejsme absolutní. *Jasnost o sobě* je něco, na čem sami spolupracujeme, zodpovídáme za ni, je to věc nikoli pouhého *vědomí*, nýbrž *svědomí*, ale je to jasnost o něčem, co jsme nestvořili, nýbrž *převzali*. Tuto větu lze vyjádřit též jinak. Kierkegaard to říká taktó: Naše vlastní bytost je rozpor, že všeobecně existuje jen jako jedinečné. Všeobecně, tj. podstata, to, *čím* jsme, lidství, duchovnost může *existovat* jen jako *ta která*, individuální. To je rozpor, poněvadž individuální je jedinečné, a tedy z hlediska abstraktní logiky naprostým protikladem všeobecná. Ovšem již Aristotelés se ptal, zda lidé jako Sókratés, Achilles nejsou cosi jako druh sami v sobě, nikoli pouhé exempláře lidství, zda neexistuje cosi jako „individuace formou“, jak to skotistická škola formulovala ve vrcholném středověku, zda neexistuje ideová definice každé existující jednotky, monády, jak tvrdil Leibniz. Když se pak do obecného samotného pojalo i to úplně jednotlivé, situační a okolnostní, co patří k našemu životu, byl z něho zase vymýcen charakter nahodilosti. Ale teprve *jako individuálně předpokládající nahodilost a situačnost* mohou být cele proniknut ideou, mohou se jí cele věnovat a obětovat, jako se jí obětoval a ji ztělesňoval Sókratés, Achilles, Alexandr Veliký – tak teprve v tomto vzájemném spojení nahodilosti a podstatnosti, ne-nahodilosti a v tom smyslu nutnosti, naprosté historické singularity a obecnosti, nezbytnosti vyjít z dané situace a tedy odkázanosti na ni a přitom svobodného rozhodování svých životních projektů, jež uskučtečňují a jich pomocí sama sebe, jsem možnou existencí, možnou konkrétností *lidského* života.

Touto dvojitostí, tímto rozporem není však existence ještě definována úplně a chybí jí nehlubší její rys. Rozpornost, sloučení nahodilosti – ideovosti, fakticity – svobody, singularnosti – obecnosti není ještě plnou definicí existence, protože zde ještě chybí *základ*, který toto sloučení umožňuje, na němž tímto sloučením je. Tímto základem je, že se k této syntéze *v ní sám* vztahuju, že mi na celém rázu mého bytí *podstatně záleží*, že mi záleží na jeho ideovosti, záleží na mé svobodě; *záleží mi* – to znamená, že za toto bytí *odpovídám*, tedy že je takového druhu, že za ně odpovídat *mohu*, že to tedy není prosté bytí – fakt, jako u meteoru, který na počátku století dopadl na Sibiř, nebo u hrachoru, který vyrůstá za mým oknem, fakt, že je červený. Existence není *existentia* ve smyslu pouhého uskutečnění *essentia*, pouhé její danosti, jejího výskytu, „realizace“. Je mnohem blíže Aristotelově *energeia* či *entelecheia*, to je bytí, které je *skutkem sebeuskutečňování* – je si cílem, vrací se svou činností k sobě, je svým skutkem u sebe a v sobě. Proto je existence cosi jako pohyb a jako pohyb je u Aristotela přechodem od možnosti ke skutečnosti, který je sám skutečný, tak je *životem v možnosti* i existence.

Realizace této možnosti, pohyb existence se děje v žilvu *reflexe*. Bez reflexe, bez myšlenky, *uvědomělého* vnitřního jednání není existence, ale na druhé straně existence není pouhá myšlenka, která stojí vůči mně na druhé, protější straně, jako binomická poučka nebo Archimedův zákon. Reflexe je moment jednání, kterým si uvědomuji, že lidský život se odehrává v polaritě pravdy a ne-pravdy, nikoli teoretické, vědecké, nýbrž životní s jejími modalitami ne-zjevnosti, uzamčenosti, iluze, lži a jejich protikladů. Ony úrovně lidského života, od jichž využití v beletrii jsme vyšli jako od fenoménu, na němž jsme začali analyzovat existenci, jsou v podstatě *úrovně vztahu k pravdě*: úroveň uzamčenosti, iluze a klamu, úroveň pohotovosti k vědění a svědomí, úroveň předběhu až k cíli, odemčenosti a ustálení v pravdě, která vidí sebe i druhé. Reflexe tohoto druhu, reflexe jako jednání není pouhé přemítání a představování, není zádumčivost. Trestanec z Faulknerových *Divokých palem* nepřemítá a nemedituje. Jen mimochodem naznačuje autor, že je to člověk, který se prodral nad hladinu lákání prospěchem: odmítl být kápem a zůstal při těžké práci. Reflektovanost se u něho projevuje jako oproštění od nepodstatnosti, od vnějškovosti, jako ničím nezakrývané vědomí absolutní vyřazenosti a odkázanosti na sebe sama, jako konec všeho pouhého hodlání, jako odhodlanost. Reflexe je prvek *vnitřního jednání*, kterým se z uzamčenosti, která se vyhýbá sobě, své pravdě, vidění sebe takovým, jakým jsem, odemykám pro sebe i jiné. Proto je existence nikoli izolací, nýbrž vede ke *komunikaci*. Komunikace není libovolné sdělení libovolného obsahu, v komunikaci jsme celí a cele někomu otevření a oddáni: příteli, otci, ženě, osobní autoritě... Problém zjevení vlastní, osobní pravdy, je vždy spojen s tím, že se rozhodujeme pro pravdu tváří v tvář *někomu*: dítě je pravdivé, otevřené před

otcem, občan před tím, kdo reprezentuje stát, existence před transcendencí. Existence se neobjevuje před pohledem jako věc, nýbrž je sama životem, je přemožením onoho uzamčení v sobě, které se vyhýbá pohledu na sebe, chová se k sobě jako k věci, jako k zátěži, kterou vlečeme s sebou, k úloze, kterou jsme nezmohli, kterou zamlčujeme a zamlouváme: proto je uzamčenost zároveň *těžká mysl*, a to i tam, kde si dává vzhled rozptýlenosti, kde se vědomě co nejvíc zaplétá do světa, do věcí, do práce, do zábavy, do okamžitosti požitku a rozmělnění času – ve všem tom se projevuje uzamčenost jako *zoufalství*. Od pasivní formy – od zoufání nad sebou, nad svou silou stát se průzračným pro sebe, vydržet pravdu – může zoufalství přejít v aktivní vzdor, který chce být ne tím, čím jest, nýbrž trvá na svéhlavé volbě něčeho abstraktního, nějakého rysu, nějakého projektu, nějakého traumatu, od něhož se nemůžeme odpoutat, a vzdor může vést až k démonii zničení sebe i druhých.¹

Naproti tomu tkví odemčenost existence ve *volbě sebe sama*: přijímám se v celé konkréci své situace, v celé své nahodilosti, ale v nahodilosti pojaté do úlohy, kterou jsem pochopil uchopením jako svou – jako trestanec uchoopil možnost zachránit ženu, kterou mu svěřila náhoda, jako Myškin možnost vrátit Nastasju Filippovnu lásce a životu a v ní všechny ostatní, kteří jsou v jejím okruhu... Existence je si jasná nikoli uvažováním, nýbrž tím, že v *okamžiku* postřehnutí toho, co vyžaduje situace, *vybavuje* tu možnost, kterou již jest, tváří v tvář tomu, co nevyhnutelně *přichází*, čemu se nezbytně odevzdává.

Kierkegaard ve svém díle předvedl různé aspekty, momenty a motivy existence, která se konkretizuje, předvedl *fenomén* existence. Pokusil se sám rovněž filosoficky jej vyložit, a to prostředky filosofie, s kterou sám hluboce nesouhlasil, filosofie Hegelovy. Sám nepretendoval na titul filosofa, leda příležitostně. Kolem první světové války byl to nedávno zemřelý Karl Jaspers, kdo upozornil na základní důležitost Kierkegaardových existenciálních pojmů a pokusil se je interpretovat filosoficky. Předvedli jsme ostatně Kierkegaardův pojem existence na základě „referátu“ o Kierkegaardovi, který podal Jaspers ve své *Psychologie der Weltanschauungen*. Odtud vznikly tři velké koncepty filosofie existence, které stály v popředí filosofického zájmu do nedávné doby.

1. *Karl Jaspers* interpretuje jevy existence pomocí pojmů Kantovy filosofie, tj. protikladu mezi tím, co jest a co má být, a protikladu mezi jevem

1 Příkladem takové uzavřenosti, jejíž zoufalství se stupňuje ve vzdor a démonii, je příběh Leverkühna, jeho paktu s ďáblem, jeho vynucování nemožného v situaci, která to nepřipouští, jeho nelásky. Jiný případ démonie je Ivan Karamazov. Je pozoruhodné, jak básnická genialita Dostojevského a T. Manna, dvou autorů, kteří se pokusili v moderní době uvést do románového děje opravdovou postavu démona, bezděky splňuje Kierkegaardovu představu o vztahu démonie k těžkomyslné existenci uzamčené ve svém vzdoru.

a věci o sobě (příčemž jev je rovina pouhého života, věc o sobě je říše mravně duchovní, říše, kde slova Bůh, nesmrtelnost, svoboda mají smysl). Z Kantovy filosofie je též rozdíl mezi myšlením objektivním a myšlením, které má smysl (aktivní), ale nepoznává. Člověk je původně a prvotně pouhý život (*Dasein*), který se odehrává v situacích, z nichž si však především všímá a vztahuje se k tomu, co lze přehlédnout a zvládnout. V tom tkví naše racionální chování, běžná rozvaha a rozvážnost. Život se však vyhýbá tomu, vidět, že všechno zvládnutelné je zapuštěno do nezvládnutelných, nepřehlédnutelných, tzv. *mezních* situací, které proto zůstávají z našeho zorného pole vyloučeny – to patří k nepravdivosti, existenciální nulitě přirozeného pouhého života. Integrovat tyto situace do života znamená přechod k mezi, možnost stát se existencí. Existence není vůbec možným předmětem vědění, poznání atd., lze k ní pouze apelovat. – Mezní situace jsou 1. nahodilost života vůbec, 2. smrt – bolest – boj – vina, 3. situačnost a dějinnost vůbec.

Existence tedy je ono možné jádro lidství v člověku, to, čím se člověk *může* a má stát, co však není nikdy poznatelné ani kdy ukončeno: je to lidská nepodmíněnost, další to výraz paradoxního rozporu v jejím jádře.

Jaspersovo pojetí existence v komunikaci před tváří transcendence je koncipováno tak, aby k svému právu přišly rozum (schopnost všeobecně platných, dominujících, objektivních pravd) i existence (vůle k pravdě, která má *životní* význam, ale ne objektivní dokazatelnost): co je v dosahu objektivní, technicko-pragmatického zařizování a řešení, spadá do oblasti ratio, existenční úkoly se kladou až tam, kde obecně závazný rozum přestává mluvit; dále tak, aby možnost komunikace, vzájemného uznání a porozumění nekončily tam, kde vycházíme z docela odlišných existenčních zkušeností, idejí a metafyzických koncepcí.

Na druhé straně však chybí Jaspersově koncepci to, čeho je třeba k tomu, aby se existence stala skutečně filosofickým klíčem. Za prvé tím, že existenci posunuje do pole pojmů Kantovy filosofie, stává se jednou z forem kantovství, a neobohacuje proto v zásadě filosofickou problematiku. Za druhé neposkytuje kladné kritérium rozlišení mezi existenciální závazností a libovůlí. Za třetí neukazuje, jakým způsobem pomocí pojmu existence řešit otázku duchovní jednoty jakožto základního úkolu filosofie: jak v existenci *všechny* filosofické problémy dostávají řešitelnou podobu. Hlavně z tohoto posledního důvodu je Jaspersovo myšlení sice filosofováním, ale jeho výsledkem není jednotná filosofie, možnost něčeho takového Jaspers přímo vylučuje.

2. *Martin Heidegger* na rozdíl od Jaspersa, posunuvšího problém existence do oblasti etiky a eticky otevřeného absolutna, pochopil existenci jako ontologicky závažnou myšlenku, takovou, že dovoluje *obnovu* problému ontologie, otázky, co znamená „být“, jednoho z nejdávnějších a nejvlastnějších problémů filosofie.

Neklade otázku, jak pouhý lidský život v konečnostech *se stává* existencí, nýbrž pojímá existenci jako *způsob bytí*, vlastní lidskému životu. V tom je obsaženo: skutečné jsoucno není, jak v metafyzické tradici starověké a křesťanské, *přítomností*, *výskytem* určitého obsahu v jednotném rámci světa, věčného nebo stvořeného, prostoru a času, nýbrž člověk – i jiná jsoucna – jsou naopak tím, že každé má svůj zvláštní charakteristický způsob bytí. Lidské bytí je život: život je bytí, jež předchází naše vědění – jenže *lidské* je toho druhu, že k němu bytostně náleží *porozumění sobě*. Bytí je před věděním, před poznáním, ale ne libovolné bytí, nýbrž bytí bytosti, která rozumí vlastnímu bytí a skrze porozumění tomuto bytí i jiným věcem a bytostem. (Bytí pouhého předmětu je bytí *následující* po bytí poznání. A bytí „němé přírody“ je vůči životu i poznání lhostejné a mimoběžné – předchází-li nás, pak rozhodně ne v té podobě, v níž je objektem přírodovědeckého poznání, v podobě matematické přírodovědy.)

Bytí člověka je tedy bytím života, který si rozumí. (Rozumění je základem vědomí, nikoli naopak: rozuměním určitého druhu se určuje vědomí, nikoli vědomím porozumění. Vědomí je *vztah k předmětu*, tedy pouhý *moment* porozumění.)

Rozumět si možno však dvojným způsobem – buď tak, že čile a jemně chápeme, kdy a kam dát oči, abychom se neviděli, nebo tak, že se sami se sebou dokážeme setkat a toto setkání vydržet. V obou případech se ukazuje porozumění: v obou cítíme, že život je *tíž*, v první si ji snažíme ulehčit, v druhém ji přijímáme tak, jak je, v její „nevládnosti“, „nepohodlí“.

Existovat v porozumění neznamená *představovat si* sebe, své plány, své úmysly a posuzovat je. Znamená *to být v možnostech*. Být v možnostech opět neznamená představovat si různé možnosti, různé alternativy, nýbrž konat, realizovat, a to tak, že jsme ustavičně *nejen v konání*, nýbrž *též v předstihu*. Chodit do školy znamená mít před sebou rozvrh hodin, úlohy a volný čas, vyhýbat se tomu nebo to dělat rád, se srdcem a úsilím. Nebo to vůbec nezmoi, nemoci se k tomu odhodlat, nezvládnout ten úkol, který chce vyrovnání s těžkým prostředím rovných i nadřazených, cizích a chladných. Možnosti, v nichž žijeme, jsou ucleněny – kratkodeché, přehledné jsou zařazeny do základnějších, méně průhledných, ale bližším tomu, oč nám konečně běží. I v těchto hlubších možnostech se ustavičně buď sobě vyhýbáme, nebo si porozumíme – zvláště je to alternativa „kvůli sobě“, rozuměj kvůli *roli*, s kterou se ztotožňujeme, a „kvůli věci“, tj. možnosti *věnovat se*.

Teprve porozumění sobě probouzí též porozumění věcem, tj. jejich *službám* v poli našich možností. Služby jsou první způsob, jak k nám mluví jsoucno na světě, ve světě, to jsoucno, které nemá charakter života. Svět našeho života je původně souvislost porozumění, lépe: spoluporozumění tomu, co je *uvnitř* této souvislosti: služby na sebe odkazují, ke světu patří, jejich souvis-

lost mezi sebou a s pořadím svých možností vlastních i možností těch druhých. Původní svět má vždy charakter náležitosti k nějakému životu, k jeho „jáství“, má ráz „svojevůli“.

Život na světě má bytostnou strukturu, která umožňuje onu jednotu nahodilosti a ideovosti, o které mluvil Kierkegaard. Umožňuje ji tím, že je strukturální, nedílnou jednotou situovanosti, předstihu a příklonu k něčemu. Žijeme v možnostech, tedy v předstihu a „rozvrhu“. Rozvrh vychází vždy z východiska, které samo nemůže být posléze rozvrženo: je to „vržený rozvrh“. Každý rozvrh je však rozvrhem tím, že se k něčemu přiklání, s něčím zachází, před to nás staví, abychom se s tím vyrovnali. Tato trojjediná struktura, která teprve umožňuje, abychom zároveň a jedním dechem byli cele faktičtí a cele ideoví, cele nahodilí a cele svobodní, přitom však ustavičně *konající*, ne pouze přijímající svůj život, umožňuje obstarávat služby i sloužit životu, a nese proto právem jméno *starost*, i když z názvu musíme vyloučit každou myšlenku na „starostlivost“, „péči“, na cokoli zachmuřeného a nenaladěného.

Starost má časový charakter, ale nikoli ráz událostí po sobě v objektivním čase následujících, nýbrž ráz *časovosti*, tj. toho, co nám umožňuje v životě mít více než příjemné, co umožňuje z příjemného vykračovat. Rozvrhující situovaný příklon je zakotven v původní časovosti. Ta není danou řadou okamžiků, nýbrž *časí se*, vyjasňuje se různě podle toho, jak se vztahují, jak se dovedu vztahovat k svému vlastnímu bytí – podle jeho pravdy. Časovost se vždy časí z budoucnosti, protože budoucnost, možnost rozhoduje i o tom, co ze situace a z komponent, k nimž se přikláním, má pro mne smysl a význam; možnost rozhoduje o tom, jak jí rozumím: z porozumění sobě – z možností – vyplývá porozumění situaci. Jednotlivé momenty života, jako situace (daná v naladěním), porozumění a řeč, příklon (či jak Heidegger říká upadlost) mají afinitu k jistým časovým momentům, časí se z nich. Časení časovosti je podstatně odlišné podle toho, zdali své možnosti očekávám v pasivitě jako věčné reality, které na mne sama narážejí takřka jako na věc vlečenou s sebou; v tomto případě lze říci, že stále očekáváme, *hodláme*, ale ve vlastním smyslu nejednáme, protože všechny možnosti, které k nám přicházejí a jež jsme si osvojili, jsou obnošené, převzaté, „osvojené“ a jejich realizace je právě tak průměrná a bez jiného smyslu než prodlužování tohoto stavu. Jinak je tomu tam, kde se v nás probudí *svědomí*: svědomí je beze slov volající hlas starosti, která se jím hlásí, abychom *slyšeli* tam, kde nechceme *vidět* a volá nás zpět k sobě, ke světu nepohodlí, k tomu, že jsme a musíme být sami, k této tíži života smrtelného, podstatně konečného, jehož tíži nám nikdo neodejme. Toto jasné porozumění opět není žádné *poznání*, nýbrž úzkostný předběh k naší poslední, nepředstizitelné možnosti; v integraci této možnosti do existence se rodí odhodlanost, v níž existence *vybavuje* svou nejvlastnější situačně dějinnou možnost, věc, o kterou jí běží, a v *okamžiku* přetváří situaci ve svou vlastní,

tu, kterou lze postihnout pouze v této odhodlanosti beze všech závojevů. V odhodlanosti se vlastně teprve rodí jasná vlastní osoba, vlastní bytost, a to tím, že prolamuje tu pouze osvojenou, vnější, z tradic, přírodních kolejí zvyků a instinktů, z veřejné neserióznosti a mlčenlivé dohody o vzájemné pomoci v klamem zrozené „pseudoosobnosti“, která je původně a většinou času subjektem našeho úpadkového bytí.

Heidegger interpretuje tedy pojem existence tak, že se stává zároveň

1. klíčovým pojmem filosofie života, jeho porozumění sobě;
2. klíčem k problému vědomí, vědění a vědy jako odvozených z tohoto porozumění;
3. porozumění, vědomí, vědění, poznání podřazuje bytí a chápe je z něho;
4. obnovuje problém bytí, opuštěný filosofií jako prázdné abstraktum, z něhož nelze vytěžit nic než logické formality, a to tím, že v příkladu lidské existence ukázal *ad oculos modus bytí*, zásadně odlišný od bytí tradiční existentia, a nutí k přemýšlení celého problému od počátku znovu;
5. obnovuje tento problém současně s problémem pravdy, která mu již nemůže původně být totéž co správný soud, nýbrž je pravdou bytí, které je zjasněno;
6. staví na ontologickou bázi problém *praxe*, který je v centru filosofické diskuse od Kanta a německého idealismu a který v Marxovi a jeho pojetí dějin nabyl tak predominantního významu pro historii samu i její reflexi v historiografii.

U Heideggera je tedy pojem existence klíčem k celkovému obnovení filosofie, obnovení, které přesahuje její tradiční koncept reflektované jednoty všeho vědění a stává se reflektovanou jednotou veškerého života. Přesto se Heideggerovi nepodařilo takový rozvrh filosofie podat, poněvadž náčrt ontologie, kterým překročil rámec ontologie lidského bytí na světě, vykročil z fenomenologicky kontrolovatelného rámce.

3. *J. P. Sartre* také vykládá fenomén existence, vztahování k vlastnímu bytí, svobodu sebevolby, pravdivost a nepravdivost v existenci, ale s radikálním zjednodušením.

Toto zjednodušení spočívá v následujícím: existence je ztotožněna s vědomím, vědomí je teze (kladná) něčeho odlišného od sebe sama, je tetické vědomí nejá a netetické vědomí já. To znamená, že jsme si vědomi sebe, aniž tvrdíme svou existenci. Nemůžeme tvrdit svou existenci, protože ji nelze objektivovat. Jsme vždy tezí něčeho jiného, než jsme sami a přitom jsme si toho vědomi.

Neobjektivovatelná není však existence z téhož důvodu jako u Jasperse, že by totiž snad patřila do sféry toho, co má být a nikoli do světa jevů. Je neobjektivovatelná sama v sobě z toho důvodu, že nemá žádný kladný obsah a bytostně mít nemůže. Není nic jiného než soubor negací, způsobů, jak se

odlišit od předmětu. Proto je vědomí, existence, v jádře distancí, odlišením, ne-přítomností.

Touto negativitou je jako bytí na světě, bytím na světě je jako časový projekt, aniticipace a retence, každý projekt částečný tkví v projektu celkovém, tímto celkovým projektem tedy koneckonců jsme. Tento projekt není nic chtěného, volního, nýbrž naopak každé chtění tkví v projektu. Projekt jako něco podstatně ne-objektivního a ne-reálného je zásadně nepřístupný zásahu zvenčí, kauzalitě, je bytostně *svobodný*.

Existence, její pravda a nepravda spočívá ve snaze toto své svobodné, nezakotvené, propastné jádro uchránit v čistotě, nebo naopak zakotvit, odůvodnit, nechat spočinout na pevném základně ryze pozitivního jsoucna, spojit dohromady bytí a existenci.

Zatímco Jaspers a Heidegger život, i v podobě zjasněné, považují za něco původně neprůhledného, ale kladně obsažného, neboť k němu náleží vědomá i nevědomá složka, tematické i netematické vrstvy prožívání a činnosti, je Sartrovi existence původně jasná a průhledná, nemá žádnou „hloubku“. Nepravdivost v existenci nevzniká tím, že nechceme vidět něco, co náleží k našemu životu, že se vyhýbáme realizaci pravého já a utíkáme, prcháme před sebou, vždyť na existenci není co vidět, není s čím se setkat. Spočívá v tom, že hodnotíce rozvrhujeme nemožný ideál bytí, který je rozporný sám v sobě: chceme sloučit bytí o sobě s bytím pro sebe, chceme být bohem. Snažíce se jej realizovat, nemůžeme než vždy znovu konstatovat neúspěch, krach. Toto ztroskotání však nedává skutečnou pravdu existence paradoxním prolomením meze zkušenosti, jako u Jasperse, nýbrž právě tím, že každý krach vede zpátky k nezadatelné a nezdůvodnitelné svobodě existence.

Existence tedy u Sartra není původně upadlá a pak se získávající, nýbrž původně je svobodná a jen určitými projekty se váže. Osvobození a pravda spočívá v tom, prohlédnout nástrahy těchto projektů.

Sartrovo ztotožnění existence s vědomím působí, že existence je zbavena své původní nepřehlednosti, k níž náleží sebeporozumění v projektu možnosti jako doplněk. Jasnost existence je u Sartra vyložena jako vědomí, tj. vztah k jisté předmětnosti, intencionalita, jednou tetická, podruhé netetická.

Ztotožnit existenci s předmětným vztahem znamená však, jak ukázal A. de Waehrens, neodlišit ostře mezi jasností, vědomím, věděním a poznáním. Existence je u Sartra sice tvrzena jako něco praktického a jako způsob bytí, ale její průhlednost ji činí neodlišitelnou od vědění a poznání.

Nejpozoruhodnější filosofický přínos pojmu existence, jak je tematizován Heideggerem, totiž, že je rovinou, kde se stýká bytí a vědomí, kde z jednotného základu se pozvedá bytí života s momentem jasnosti, na němž se pak teprve buduje objektivní vědění a k němu příslušný dualismus subjekt-objekt, je tak Sartrem opuštěn.

Naproti tomu je Sartrovým přínosem k pojmu existence, že více než kterýkoli jiný myslitel existence zdůraznil tu její stránku, kterou je tělesnost. Je to sice ze Sartrova hlediska nedůslednost, poněvadž tělo jakožto naše fakticita je ve skutečnosti právě tím, co nelze subsumovat pod kategorii „o sobě“ ani „pro sebe“. Kromě toho určit tělo jako fakticitu znamená další problém: jak rozlišit tuto soukromou fakticitu od té, kterou tvoří má veřejná, přírodní historická situace? Krom toho se stává nepochopitelným, jak mohu být při výměru existence = bytí pro sebe s tělesností zaměněn, do ní zatažen a s ní ztotožněn. Je však Sartrovou zásluhou, že jeho filosofie na tyto problémy nepřestávala upozorňovat. – Tuto stránku existence učinil pak tématem výslovně Merleau-Ponty, ukazuje ustavičně, jak ani pojem chování, ani fenomén vjemu nemohou být postiženy na úrovni ryzího subjektu či ryzího objektu, nýbrž jen v rovině existence jako hlubší indifferenci, „dvojsmyslnosti“, jak tento výrazrazil F. Alquié.

S průhledností Sartrova bytí pro sebe souvisí další slabost jeho existencialistického konceptu, na kterou upozornil Ernst Tugendhat (*Wahrheitsbegriff*, 325). Z Heideggerova pojmu „odemčenosti“ pobytu vyplývá zároveň jako modalita „uzamčenost“ a zastínění, nevidění sebe. Při průhlednosti bytí pro sebe se stává však u Sartra fenomén sebeklamu nepochopitelným. Sartrem rozebíraný fenomén „falešnosti“ (*mauvaise foi*) spočívá v tom, že vědomí se vždy soustřeďuje jen na jednu stránku svého vnitřního protikladu (být tím, čím není a nebýt tím, čím jest = být negací v rámci určité danosti, jisté faktické situace) a ignoruje druhou, o sobě neméně důležitou: jak je však možné, že tuto druhou přitom nevidí, je fakt, který Sartre nedovede vysvětlit.

Sartre vrátil zároveň existencialismus sféře umělecké, sféře literatury, učinil svůj existencialistický koncept dílnou existenciálních mýtů, ztělesněných v divadelních hrách a románech, které učinily filosofickou tematiku přístupnou a akutní v širokém obecnství. Byl to zároveň koncept ateistický a nihilistický. Zatímco u Kierkegaarda a Jasperse je existence branou k oněm polohám teologie a metafyzické filosofie, kterých objektivní metafyzika nedovoluje dosáhnout, je Sartrovo pojetí existence radikální antropologismus, Bůh je u něho rozporný, nemožný, vnitřně rozporný ideál existence, který je zároveň jejím hlavním svodem k tomu, aby odpadla od sebe samé. Tak Sartre dospěl do blízkosti antropologické filosofie mladohegelovců a Feuerbachova pojetí teologie jako antropomorfismu. Touto cestou šel pak důsledně až k pochopení, že vlastní problematika ryze antropologicky pojaté filosofie je historická. Historii objevil jako situační pojem, historickou situaci existence pak mu otevřelo Marxovo dílo, takže se pokusil existenciální struktury vtělit do objektivně spatřované historie jako její dialektický moment.

Pochopíme-li lidskou existenci jako *život v pravdě*, vyplynou odtud pro pochopení člověka, jeho postavení v univerzu, jeho vztah k druhým i k sobě nejzávažnější důsledky.

Život v pravdě neznamená pouhý majetek, vlastnění pravdy v podobě platných soudů, tezí vztahených k věcem univerza. Není to ani duševní struktura, nezbytná k tomu, aby se v průběhu zkušeností aktualizovala potencialita takových tezí a priori, umožňujících zkušenost. Každý takový způsob pojetí života v pravdě předpokládá již pojetí pravdy jako správného soudu a nestará se o jeho předpoklady.

Takovými předpoklady jsou na jedné straně odkázanost soudu k *verifikaci*, ověření, které soudovou intenci přivede k samodanosti splňující nebo zklamávající. Předpokládáno je však též, že při verifikaci vstupují předměty, jež se *objevují* jako verifikující, do nové souvislosti, která není souvislostí jejich vlastní reality nebo jejich reálných vztahů. Přesto neběží o souvislost, která by k nim bytostně nepatřila: v ní se teprve mohou *ukazovat* tím, čím jsou. Nyní dostanou teprve smysl, který lze artikulovat, vyjádřit a sdělit: přicházejí do souvislosti *porozumění*. Tato souvislost je však původně souvislost našeho světa. Svět v původním smyslu není soubor jsooucích věcí, nýbrž souvislost smyslu, kterou před sebou má lidský život, který se realizuje, tj. který sobě samému *činně rozumí*.

Svět není nic reálného, nejsou to věci ani ryze věčné vztahy. Není to však ani život, prožitek. Svět je cosi třetího, podstatně odlišného od jsooucn, ale přece je takový, že ukazuje a odhaluje, co a jaké věci jsou. Světové souvislosti jsou původně otevřeny nějakou základní možností mého vlastního života: věci se *ukazují* tím, čím mohou sloužit či překážet, rušit atd. vzhledem k této možnosti, již rozumím ne tím, že ji činím svým předmětem, nýbrž *že jí jsem*, ji realizuji. Ač je tedy svět něco podstatně odlišného od prožívání a „nereálného“, je přece jen v podstatném vztahu k mým možnostem, je tím „prostředím“, v němž se mohu sám *setkat* s věcmi, jež jsou jiného způsobu bytí, nežli jsem já sám.

To však znamená dále, že můj vztah k *pravdě ve smyslu podmínky možnosti* vši *verifikace* není původně objektivující, kontemplativní, konstatující, teoretický, nýbrž *eminentně praktický*. Být v pravdě znamená původně: zajímat se, být zaujat nějakou svou podstatnou možností, tj. nebýt indiferentní k tomu, čím a jak jsem. Teprve touto non-indiferencí a v ní může bytost, která je sama součástí univerza, být zároveň v pravdě, ale zároveň lze říci: tento zájem o své vlastní bytí, o jeho bytostné možnosti, je na druhé straně *conditio sufficiens* všeho bytí v pravdě. Bytost jsooucí v pravdě nemusí proto ještě vypadávat ze souvislostí univerza jsooucích věcí, nemusí se stavět vůči němu na stranu, nemusí v sobě „obsahovat transcendentální subjekt vši možné zkušenosti“, nýbrž postačí, když má schopnost rozvrhovat svět ve výše naznačeném smyslu, „schopnost“, která se neliší od její vlastní reality, od jejího bytí.

Je nyní jasné, že pro toto *bytí v pravdě* budou rozhodující ony základní možnosti, v nichž člověk podstatně existuje, v nichž se tedy odehrává odhalování věcí, porozumění sobě a způsob života na světě. Rozvrh našich podstatných lidských možností souvisí však s tím, že člověk jako konečná bytost je nezbytně zároveň bytost časová. Jsme jako koneční též časoví a jakožto časoví jsme koneční. Náš život je život v čase, na čas, v napětí mezi počátkem a koncem, v němž počátek a konec jsou stále přítomny, vymezují naši chvíli, náš čas. Náš čas je podstatně otevřený a všechno porozumění otevírající horizont, to, v čem můžeme teprve porozumět sobě, svým možnostem: poddržování a anticipace. Podržování a anticipace jsou bytostně konečné: první určeno fakticitou našeho počátku, naší kontingencí, druhá bytím ke konci, podstatnou nutností vyčerpat, volit, vymezit a omezit, věnovat život. Základní dimenze naší časovosti jsou „již“ a „ještě ne“, původní „extáze“, tj. horizonty, osmyslující způsobem, jak se k nim vztahujeme, naší krizi – naší přítomností. V přítomnosti se setkává „jíž“ s „ještě ne“, odehrává se *realizace* těch možností, které jsou v nás i věcech stále ještě obsaženy.

Protože nyní existence nerozvrhuje své možnosti tak, že je má objektivně před sebou, že si je před-stavuje, nýbrž tak, že je *realizuje*, že je uskutečňuje (nebo ne-uskutečňuje, vzdává se jich, vzdaluje se od nich), lze existenci určit jako *pohyb*. Pohyb určil Aristotelés jako skutečnost možnosti, pokud je v možnosti. Možnosti existence jsou odlišné od Aristotelovy *dynamis*, určené přítomností či nepřítomností jistého určení substrátu v pásmu mezi protiklady. Aristotelický pohyb je změna, která se odehrává v pásmu *daných* protikladů: barva se může měnit jen v barvu, zvuk ve zvuk, substance neživá v živou a naopak. Pohyb existence je rozvrh možností *jakožto* jejich realizace; nejsou to možnosti předem dané v nějakém předchozím pásmu, určujícím „substrát“. „Já“ nejsem substrát pasivně určovaný přítomností nebo nepřítomností jistého eidos, podobou či postrádáním, nýbrž něco, co se určuje samo a v tomto smyslu svobodně zvolilo své možnosti. Ale „svobodně“ znamená zároveň tak, že to, co je, tj. realizovaná možnost je *vpravdě*, tj. tak, že ve svém bytí se o ně nezajímá tak, že si je *zastírá*, nýbrž naopak žije v té možnosti, kterou si odemklo a kterou skutečně jest. „Být“ podle toho neznamená „být dán“, nýbrž zvolit se, vytvořit se v pravdě, *stát se*, učinit se *tím, čím jsem*.

Ale učinit se tím, čím jsem vpravdě, znamená na jedné straně přijmout se v tom, čím jsem ve své kontingenci a konečnosti, v celé té „tíži“ a „nevolnosti“, která určuje můj život, na druhé straně však v tomto přijetí najít zároveň ono kladné, co umožňuje, aby život byl něčím jiným nežli marnou vášní, marným upínáním se k světu a k jeho předmětům. V tomto upínání samém, v tom, co je činí možným, leží obsažena možnost překročit je. Nevyhnout se tomu, co tíží a poutá, nepovolit instinktivní snaze o ulehčení,

spočinutí, o centrování jsoucnosti do sebe, znamená proto možnost pravdivé existence, pravdivou existenci jako možnost, která se realizuje.

Jenže tato realizace předpokládá fakticky, že jsem se ve světě ujal, v něm zakotvil, a dále pak, že jsem se v něm rovněž ztratil, že jsem se ztotožnil s prací na věcech, s rolí, kterou přitom musím hrát, kterou ode mne druzí (i já jako druhý) očekávají, že jsem zaujal tedy postavení ve společnosti, která je vždy určena bojem o postavení vůči lidem a věcem – půjde však přitom o to, zda tento nezbytný pohyb se stane celkem mých možností, zdali si rozptýlením v zájmech zastřu svůj podstatný zájem či ne.

Takovým způsobem však úvaha o životě v pravdě předpokládá úvahu o základních pohybech lidské existence. Tyto základní pohyby, v nichž pokaždé realizujeme nějakou podstatnou možnost života, podstatnou potud, že život bez ní není možný nebo není možný jeho lidský, vlastní, naplněný, jsou podstatně určeny naší časovostí, způsobem, jak na jejím základě časově jsme.

Domnívám se, že existují proto tři základní pohyby, odpovídající třem nezbytnostem a v tom smyslu základním možnostem lidského života. V prvním z nich se vztahujeme k tomu, co *již* jest, co ve světě jest bez nás a pro nás hotovo a připraveno; celý jeho obsah je nalezení a nalézání a život v jeho ochraně a zastínění. V druhém se vystavujeme přímé konfrontaci s věcmi a druhými lidmi v jejich vyrovnání s věcmi: žijeme v nekrytosti lidského snažení zachovat a prodloužit tělesnost své existence úpravou věcí, sebepromítáním do nich, zlidštěním věcí, které ovšem vyžaduje zvěčnění člověka. Toto setkání s věcmi a lidmi je náš pohyb nejnebezpečnější, ten, v němž hrozí největší odcizení, ba je možno bez nadsázky jej označit jako sám pohyb odcizení: jeho dimenze je *přítomnost*. Pohyb vlastní existence může navazovat teprve na oba předchozí jako výslovně vztažení k tomu, co umožňuje vztah k věcem i lidem, k jsoucnům v předchozích dvou pohybech; protože v něm není předmětem nic již jsoucího, nýbrž naopak to, co se bytostně od jsoucího odlišuje a každé setkání umožňuje, možnost par excellence, svět, bytí jako souvislost všeho smyslu a klíč ke všemu porozumění, je podstatným živlem, v němž a z něhož tu žijeme, *budoucnost*. Budoucnostní charakter tohoto pohybu má zvlášť ještě ten význam, že bytí jsoucího není pouhý paprsek osvětlující nebo neosvětlující, nýbrž paprsek osvětlující vždy jinak a nově, ač vždy konečně.

Smysl² pohybu zakotvení je explikovat danou situaci, osvojit si to, co v ní je dáno. Nikoli přetváření toho, co je již zde, co shledáme před sebou, nýbrž přijetí, ale zároveň a především ostatním – přijetí nás samých tím, do čeho jsme postaveni. Teprve na základě toho, že jsme takto přijati, můžeme rozvíjet své vlastní možnosti, ty, které jsou s námi dány a které lze pouze převzít, protože nejsou námi vytvořeny, nýbrž jsou s námi stejně původní.

2 S použitím rukopisu, který bude publikován v nakladatelství Československý spisovatel.

Necháváme se akceptovat tím, že se ukazujeme ve své odkázanosti a že se přimykáme. Odkázanost je situace odděleného, toho, co je pro sebe, a nejdokázanější je samostatně jsoucí bytost tam, kde veškerý styk s vnějškem, který vyžadují její potřeby, její nezbytné doplňování z okolí musí být zprostředkován jinými bytostmi. Přijatá bytost je prvotně zprostředkovaná bytost, světem jsou jí rodiče, ti, kdo se o ni starají; jí samotné není třeba původně nic než vyzařovat svou odkázanost, svou bezmocnost, potřebnost, a zároveň v této okázanosti se s největší intenzitou přimknout k bytostem, na něž je odkázána, přimknout se extaticky tak, že každé vydělení a osamostatnění je tím aktivně překonáno – toto aktivní splnutí je slast, je blaženost, a v této blaženosti je nemenší magnetismus přijetí než ve vyzařování potřebnosti.

Vyzařování odkázanosti a blaženost přimknutí, obdržení a vyplnění je to porozumění, to rozumějící chování, které odhaluje prvotní jsoucno, jež nás ve světě a z něho oslovuje. Ve střídě nevole a blaženosti, které stejně již implikují elementární vládu tělem a otevřenost pro to, jak na nás svět pohlíží, je však implicitně obsažena zároveň nesamostatná samostatnost života, jeho vazba k druhému a k sobě samému. Vše, co konáme, každá naše funkce ústí zpátky do života: každé vycházení ze sebe je zároveň cestou zpátky, životní pohyb je uzavřená křivka, a blažené přimknutí, jež si přivtěluje ten vnějšek, bez něhož je život nemožný, je jakýmsi vítězstvím nad necelostí individuace, nad pocíťovanou potřebností. Na místo celistvosti světa, jež je neindividuovaným předpokladem individuace, ale jíž chybí bytí pro sebe, je zde první vztah k celku, který tuto celistvost nechává žít, objevovat se, být fenoménem. Nic neruší, nýbrž naopak zdůrazňuje extatický charakter této blaženosti, že ústí ve spánek a není nikdy plnější než v něm.

Odhalení té bytosti, k níž se původně přimyká, porozumění jejímu výrazu, má svým nezbytným doprovodem zahalenost ostatního jsoucna. Tato zahalenost má zde zvláštní podobu – zaclonění, ochránění, bezpečí. Je to samozřejmě relativní zaclonění, relativní ochrana, podle okolností a možností, které ochránci realizují ve svém dospělém nechráněném životě. Temnota, nepravda, ne-zjevnost prvotního zlatého věku spočívá v tomto nezbytném zastínění.

V bezpečí tohoto zprostředkujícího a ochraňujícího světa se nyní odehrává získávání těch možností, s nimiž bude život ve velkém světě, ve světě práce a boje pracovat jako se samozřejmostmi. Obličej blízké bytosti, její výraz se stává obličejem světa, pohledem, který k nám obrací věci, tím, jak zjevující se věci se na mne „díívají“. Tělo, jehož aktivita se vyčerpává apelem, vyzařováním bezmoci, získává vládu nad sebou zráním a hravou činností, která objevuje sebe a své okolí, která nyní již nenechává pouze sebou pohybovat, sebe živit, sobě vyhovovat, nýbrž získává od funkce k funkci samostatnost – postupně vkračování do světa práce.

V pohybu zakotvení se tedy utváří ona prastruktura, která náleží jako všeobecný rámec k lidskému světu: ty-já-společné okolí, přičemž já i ty jsou rovnou měrou tělesné, ovšem nikoli pouze objektivně tělesné, nýbrž tělesné fenomenalizující, zjevující tělesností. Zde je pramen oné struktury domov-cizota, kterou je možno považovat za jednu z podstatných dimenzí přirozeného světa.

Já-ty-ono jsou však dále nezbytné komponenty té situace, která z nás činí bytosti „výslovně“ artikulující a vyjadřující smysl, jehož podílňky se stáváme v pohybu zakotvení: situace mluví, při vši ponořenosti do mystéria instinktu a jeho záhadného smyslu obsaženého v principu slasti a jím zastíněné prvotní nevolnosti a nezdomácnělosti ve světě, je celý pohyb zakotvení specificky *lidským* pohybem, je pohybem sice ve stínu toho, co *již* jest, a opakováním, ale i tento pohyb má svou budoucnost, své možnosti, svou přípravu toho, co teprve přichází, v něm se zmocňujeme toho, co již jest a čím se musíme stát, abychom mohli vyjít z krytu – a tak onou eminentní možností, nejzákladnější a neúčinnější, tou, která zároveň poukazuje na naši kontingenci, konečnost i na její konečné překonávání, je jazyk. V jazyce a jeho získávání se ukazuje nalomenost naší instinktivní vybavenosti, to, že člověka instinktivní struktury neuzavírají úplně do rytmu přísného opakování, nýbrž že jsou zařazovány do souvislosti smyslu, do světa, z něhož artikulují svůj vlastní smysl, a přestávají proto postupně být tou anonymně určující mocí, která chování *pouze* ovládá, a nemůže být sama ovládnuta.

Pohyb zakotvení nekončí osamostatněním individua a nabytím možné vlády nad sebou a světem, pokud ho potřebuje ke své existenci. Akceptace je původně akt nezbytný k životu, je to, bez čeho nejen co do smyslu, ale zároveň i ryze fyzicky život nemůže existovat, je základ samotné úchovy. Potřeba zakotvení nekončí však tam, kde přestává být spojena s úchovou nesamostatné bytosti. Samostatná bytost přestává být sice potřebná ve své úchově, nemá již zapotřebí prostředníka mezi svými potřebami a světem. Nepřestává však být potřebná právě ve své samostatnosti, která stupňuje její oddělenost, její individuaci. Právě v této vydělenosti, v tomto kroužení kolem sebe a v sobě, které by mohlo na první pohled znamenat, že jsme si sami v samostatnosti uzavřeným světem, že jsme si vším, však pociťujeme nenaplněnost, potřebnost – potřebu nechat se akceptovat a podepřít v celém svém bytí, nikoli ve svých funkcích, v tom, co v té které chvíli se nám nedostává k životu. Tato potřeba má bezprostřední, instinktivní ráz, není to vymudrovaná, nýbrž elementární potřeba, kterou proto je možno při pohledu zvnějška s potřebami individuálními, tj. potřebami udržování v individuaci, postavit na jednu úroveň. Ve skutečnosti běží o překročení individuality, kterého si sama individuace žádá. Individuované jsoucno nepřestává pociťovat svou neúplnost, nepřestává chápat svou konečnost, své bytí jako nedostatek.

Je to tím citelnější, čím více je člověk bytostí světovou – tou, která všecko jiné může nechávat být, právě v tomto „nechat být“ se od všeho takového odlišuje, odděluje, rozhraničuje – to je *naš* způsob individuace: být na světě, vztahovat se k němu odhalováním jednotlivého. Právě v plnění běžných funkcí se necítíme existovat a tento nedostatek pocitu existence je opět sám pocíťován jako mezera – a právě tento nedostatek mizí, jakmile jsme akceptováni, přijati druhou bytostí, pro kterou je pouhé bytí druhého vyplněním. V očích druhého začínám existovat sám a vyvrcholením této vzájemnosti je extatická slast, v níž sebe pocíťuji jen jako přijatého druhým a druhého přijatého mnou, kde nastává překročení ze života do života – to druhé, svět mimo mne, se vtělilo v bytost schopnou přijmout mne v jeho jménu. A právě tímto vzájemným podepřením, tímto překlenutím vysazenosti do mrazu cizoty vzniklo klenutí, kterým svět, to druhé, čím nejsem já, odpovídá na výzvu mé nejhlubší, mé celkové potřeby. Naše konečnost vyzáhuje jako potřeby a právě v ní je akceptována. Milujeme nikoli stránky a charakter, nýbrž bytost v jejím bytí – a hluboký, opravdový vztah nemůže kompromitovat žádné zklamání a žádná zrada. Skutečný vztah není o nic méně pevný, „věčný“ než vztah matky k dítěti, které všichni zavrhlí. – Toto klenutí je tedy samoúčelem, není v něm žádný postranní úmysl; a přece je zároveň tím, čeho je třeba a bez čeho nemůže vzniknout přijetí nové bytosti. V tomto klenutí, v jeho zastínění zakotvuje nezbytně lidský život – to je jeho podmínka faktická i podmínka smyslodajná. Člověk roste do individuace ze slasti jejího překlenutí a v jeho teplém zastínění od mrazivého dechu univerza. Tak se ukazuje pohyb zakotvení skutečným vystoupením z temné noci na světlo dne, v němž má život svou chvíli, kde věci se mohou ukázat v tom, čím jsou neméně než my sami.

V celku lze říci: v pohybu zakotvení nás poutá bytí na jsoučno v jeho ojednotlivění. Pouto, kterého je tu užito, je pouto slasti. Slast, v níž vše jednotlivé mizí, v níž se pocíťuje jednota a splynutí, je paradoxně tím, co život nejhloub poutá k sobě v jeho ojednotlivěné konečnosti, poněvadž kompenzuje jeho necelost, poněvadž ukazuje, že život má v sobě samém zdrcující, neodvolatelný prožitek celosti, celost v necelosti, všecko v okamžiku, kompenzaci vší potřeby, roztrženosti a jednostrannosti. Tak je život upoután zároveň k sobě i k nahodilosti toho jsoučna, které naši vnitřní žížeň naplnění, slasti a tepla splňuje. Tak dříve, než se samo ukazuje, *poutá* bytí k našemu i cizímu jsoučnu v jeho singularitě a nahodilosti.

Odtud však vyplývá nezbytnost druhého základního, celkového pohybu, který celou primární oblast zatlačuje do temna a možnosti v ní otevřených a jí zděděných používá ve službách individuace a její sféry bílého dne. Celá oblast dramatu prvotního přimknutí, jeho vazeb a nenávistí, jeho ztotožnění

a příkrostití je nyní odkázána do těch temnot, k nimž se hlásí; celá říše snu, fantazie a její hry je zatlačena do podsvětí, do pod-zemí.

Pohyb reprodukce, ježž nyní tak sledujeme, je proto takovým navázáním na zakotvení, které je zároveň *obratem jeho smyslu*. Ne že by zakotvení bylo anulováno – sebestpromítání je možné jen na jeho základě –, ale je to uspokojení *diferované*. Tíha *uspokojování* spočívá nyní na bedrech toho, kdo vykonává tento pohyb. To znamená, že na něm nespočívá láskyplný pohled akceptace, nýbrž chladný odhad způsobu, jak nás lze použít. Jsme nyní použitelní a v této použitelnosti k dispozici. Jako použitelní jsme zároveň vystaveni dispozici uživatelů. Jsme jedni pro druhé užívající uživatelé.

K tomu jsme nuceni vazbou života k sobě. Život není pouhé lhotejné trvání, nýbrž ustavičná potřebnost, odkázanost na životní funkce, které musí být uspokojovány buď sebou samým, nebo druhými. Toto uspokojování z jednostranného se nyní stává vzájemným; navzájem si zprostředkujeme vnějšek, jehož užíváme, navzájem se používáme. Je zde vzájemná vazba k sobě a vazba k věcem; vazba složitě zprostředkovaná a většinou nerovná. Nejdůležitější je její poslední člen: ten zprostředkuje přímo mezi lidskými potřebami a vnějškem, věcmi. Toto zprostředkování, soustavné a trvalé vynaložení života a jeho sil na zásah do vnějšku tak, aby byl upraven k lidským potřebám, k umožnění života, je *primární práce*. Rozumí se, že lze soustavně vynakládat život též na organizování lidských vztahů potřebných k práci v primárním smyslu; pak lze rovněž mluvit o práci, ale již ve smyslu zprostředkovaném.

Člověk je v tomto pohybu sám od počátku zvěčněn tím, že je nyní hole postaven do soustavy obstarávání potřeb, jakožto potřebný je člověk vždy již zvěčněn: věci obsahuje životně v podobě toho, co mu podstatně chybí, co musí obstarávat. Na druhé straně věci se mu proto objevují podstatně v podobě služeb. Přitom proniká soustavou obstarávání stále primitivní fakt, že někdo musí obstarávat primárně, ale že toto primární obstarávané je možno mu vzít. Že je možno využít druhého, učinit ho jednorázově na čas nebo trvale a systematicky obstaravatelem. Že je možno člověka usmrtit. Nebo jindy: využít vazby života k sobě k tomu, aby byl připoután k zprostředkování s věcmi.

Věcnost, která je zde doma, souvisí s tím, že účastníci tohoto pohybu jsou citliví především pro to porozumění bytí, které odhaluje předmětnost věci v její manipulovatelnosti, v silách, které mohou být dány k dispozici, v transformačních možnostech reality, a to jak předmětné, tak lidské. Co zde vzniká, je stálá korelativní cesta dovnitř věci a nalézání možností člověka, lidské činnosti i lidských schopností. Každý praktický nálezy, každá úprava věci modifikuje zároveň člověka a jeho vztahy k druhým i k sobě. Společensví s věcmi, cesta do nitra věci se ukazuje zároveň cestou modifikace a sebevytváření člověka. Člověk jako by byl dílem onoho prvotního tlaku, kterým

naň působí vazba života k sobě a lidská vzájemná použitelnost. Jako by vytvářel společným úsilím vždy složitější společenskopřírodní tělo, jakýsi nadorganický organismus, v němž se pak odehrává právě aktuální fáze tohoto pohybu.

K tomuto specifickému způsobu odhalování a v něm tkvící otevřené činnosti náleží jako fólie nejen soustředění na jsoucno v jeho účinnosti, nýbrž také zvláštní způsob bludu: interesovanost plodí nazírání, kterým povzbuzujeme sebe a své partnery v sociální roli a odzbrojujeme své protivníky skutečné i virtuální ideologickými klamy, jichž nepřeborná variabilita přetrvává všechno odhalování a demaskování.

Že organizovaná podoba pohybu sebeprojekce se dělí v *práci* a *boj*, vyplývá z předchozích výkladů docela jednoduše. Práce a boj jsou dva podstatně odlišné principy: práce je čelo člověka obrácené k věcem, boj čelo obrácené k lidem jako virtuálně uchváceným nebo uchvatitelům. V práci se obojí kombinuje: organizace člověka k práci je výsledkem boje a je sama boj.

Základní situace, v níž se odehrává tento pohyb, kterou předpokládá a v níž ustavičně trvá, je provinilost, útlak a utrpení. Provinilost neznamená zde nezbytně vinu v morálním smyslu, nýbrž její předpoklad – život ve světě zabraném, zaplněném, kde každé sebeuplatnění nezbytně tanguje a znamená virtuální újmu pro druhé: tedy nezbytnost útlatku, který není přítomen jen v holých formách, nýbrž i tam, kde se provádí jeho zmírnění. Utrpení nese s sebou nezbytně každá situace v nekrytosti, která prochází prací a bojem.

Pohyb průlomu či vlastního sebepochopení je ze všech tří pohybů nejdůležitější, lidsky nejvýznamnější, je zároveň ten, který první dva vyvažuje a udržuje ve vznosu jako pouhou možnost, a nikoli plnou realitu lidské existence.

V tomto pohybu neběží o setkání s cizím jsoucnem, nýbrž s vlastním, a to ne tak jako v pohybu zakotvení, kde sebe shledávám ve faktických možnostech a nemožnostech aktivního chování, ani v pohybu sebepromítnutí, kde jsem svou rolí a svým úkolem, kterému stačím nebo podléhám. V posledním z pohybů, vlastním pohybu existence běží o to, abych se viděl v nejvlastnější lidské podstatě a možnosti – ve svém pozemšťanství, které je zároveň vztah k bytí a k univerzu. Neběží nyní o to, setkat se v *životě* s něčím, co svým chováním otevřeným pro jsoucno můžeme odhalit, nýbrž o to, nedat si těmito jednotlivými možnostmi a jejich návaem zakrýt toto základní – možnost vyrovnat se s tím, že právě i v celku jsme touto možností rozptýlit se do jednotlivého a ztratit se v něm nebo najít a realizovat se ve své vlastní lidské povaze. V prvních životních pohybech jsem povahou života, jeho univerzalitou, jeho vztahem k bytí upoután k jednotlivé činnosti, ke konání životních funkcí, ke vztahu k jsoucímu, tj. jednotlivému. V třetím pohybu se ukazuje, že se mohu otevřít pro bytí ještě jinak, že mohu modifikovat tuto vazbu

k jednotlivému, proměnit vlastní vztah k univerzu. Tato proměna jde přitom ruku v ruce s proměnou vazeb k vlastnímu životu; není to pouhé nazírání, není to čistá reflexe ani kontemplace, ty se vyskytují na její cestě zajisté jako etapy, ale i zde je žítí v možnosti uchopením, realizací této možnosti, je modalitou praxe.

Tak je již prvotní rituálně znázorňující chování nikoli pouhý projev, pouhá exprese životního pocitu ve vztahu života v celku ke kosmu v celku; život je modifikován, zařazuje se do svatby nebes a země, vytváří slavnost jejich výslovné přítomnosti a setkání. Není zde vztahem k jednotlivému, nýbrž přivábením oka všech těch mocí, bez jichž vzájemné přítomnosti nelze si myslet svět. A je to tato přítomnost světa, jež umožňuje rovněž vidět se ve světě, vidět svou souvislost a závislost, spatřit svou „úlohu“ v něm. Na lidském životě takto prožívaném u vytržení slavnosti ulpívá odlesk nadlidského, božského. V tomto světle je pak snadnější převzít svůj podíl, jenž ke světu náleží jako jeho součást nejtěžší, nejkonečnější, ale nezbytná – podíl smrtelné bytosti.

Do souvislosti tohoto chování patří mýtus, rituálně znázorňující chování, jež přichází k slovu, k vyprávění. Není to nic jiného než totéž shromáždění, totéž setkávání světa, jež vyvolává rituální chování, ale tak, jak se dává v průhledném prostředí řeči. – Dříve než vzniká cosi jako otázka a s ní výslovná reflexe, je zde v mýtu odpověď, je vyjádření oněch původních vazeb, jež známe z pohybu zakotvení, oněch mystérií ojednotlivění i původní jednoty, oněch dramát rozdvojení, rozkolu, záští v prvotním zastínění, životního tepla, tragické slepoty, kterou toto prvotní teplo zakrývá krutou skutečnost. Nebo je tu základní děj vyhnání z ráje, z blaženého zakotvení, s celou jeho atmosférou netoliko neštěstí a bídy, ale provinilosti, potřebnosti smilování a „vykoupení“ z otroctví, do něhož člověk zabředá pouhým faktem, že jest.

Je hluboká a obdivuhodná pronikavost, s níž mýtus vniká do tajin lidského života. Tak pronikavý je tento pohled, že musí být mírněn, a mírněn je onou formou vyprávění, onou předstíranou historií, oním umístěním do minula. V umístění do minula je ona neskutečnost, která sluší předvedení v obraze; ale běží pouze o formu, jakmile pochopíme intenci mýtu, prohlédneme, že nezprůhledňuje jen přítomnou skutečnost člověka, nýbrž že v něm je obsaženo stanovisko, postoj, otevřenost do budoucna, v němž si odmykáme nejvlastnější možnost.

Pohledme pod tímto zorným úhlem na mýtus o stvoření z první knihy *Geneze*, zčásti velmi důvtipně analyzovaný Bröckerem (v „Anteile“, sborníku k Heideggerovým šedesátinám). Mýtus, který nechává vystupovat člověka v zahradě Eden, kde v bezpečí a bez vědomí smrtelnosti pracuje v poručení páně, kde nezná stud, kde žije pod vládou pudu, hlavně sexu, a kde mu rovněž chybí rozeznání dobrého a zlého, neboť nemá dosud vztah k času a budoucnosti – není to dokonalý obraz pohybu zakotvení, jak jsme se poku-

sili jej osvětlit v předchozím? A poznání dobrého–zlého spojené s pochopením nahoty, s potřebou zahalení, s vykázáním z boží zahrady a jejího bezpečí, se ztrátou nevědomí o vlastní smrtelnosti – není to přechod do druhého pohybu, do jeho nezaštitěnosti, ale zároveň potlačení pudové sféry, do oblasti cenzury, nezbytné ve světě organizované aktivity, práce, námahy a bolesti?

Ale to vše je ještě málo: mýtus svým výkladem o stromu poznání, z něhož člověk pojedl, ač neměl, uchopil lidský život ne jako fakt, nýbrž jako *událost*, která porušila klid lhostejné přírody, klid lhostejnosti k vlastnímu bytí, vybočila z dosavadního pořádku světa. A lidský úděl v souvislosti s tím pochopil jako odpovědnost za tuto událost, která se projevuje v tom, že existence, spoutaná druhým pohybem vyrovnání s věcmi, je spatřována jako *trest*. Jako *trest* není prostě zde, nýbrž je *snášena*, a v tom je odemčení vlastního bytí, ve smrtelnosti spatřeného tváří v tvář, pohrdajícího únikem, hlásícího se ke své zodpovědnosti, tj. k svému údělu.

Tato odpovědnost za vlastní úděl je námětem mytického ohmatávání vazeb života, je u základů spekulativního a experimentujícího průzkumu existence, který plní věky. Ze zodpovědnosti za vlastní úděl, interpretované spekulativně, vychází představa o kole znovuzrození – vina je tu promítnuta do minulosti a anticipativně podmiňuje budoucnost jako nepohnutý fatální zákon.

Ohledáváním vazeb lze rozumět to praktické úsilí, vnitřně jednat proti těm strukturám existence, které ji zatlačují do situace, jež se nesrovnává s jejím charakterem svobodné možnosti. Takovým kusem vnitřní praxe, vnitřního jednání, je buddhismus; vyhmátnutí prafunkce souvztahu mezi žízni a slastí, toho prapočátku vazby života k sobě samému, jak jsme se pokusili jej vypracovat ve výkladu o pohybu zakotvení. Útočí na tuto základní vazbu, kterou kontemplace ukazuje jako prapočátek všech kloubů reality jako kolo-běhu stálého *jevení*, jako prazáklad fenoménu, spatřovaného tak ve světle pohybu zakotvení. Výsledkem je potom nezbytně odvolání fenoménu, protože uhasne první podmínka všeho vědomí singularizovaného, ojednotlivěného jsoucná v jeho vydělenosti. Zbývá návrat k nerozlišenému prabytí, kterému chybí každá diference, mírný, nenásilný návrat do prapůvodní noci. Vazba života k druhému a k sobě je tak sice rozvázána, ale za cenu individuace, za cenu, že zároveň zmizí svět, bytí ve své zjevné podobě.

Bröcker ve své interpretaci mýtu o stromu poznání poznamenává, že mýtu samému je cizí jak novozákonné, paulinské pojetí, podle něhož jak hřích jedním člověkem vešel do světa, tak jedním byl opět sňat. A podobně, že je mu cizí i osvícenské pojetí, podle něhož člověk sám z vlastních sil povolán k tomu, aby založil svou říši svobody na odchodu z nedospělosti, za kterou nese nicméně zodpovědnost. V oné podivně juristické i v této osvícensky titánské podobě – v tom má interpret pravdu – je problematika usmíření

viny mýtu *Geneze* cizí. Ale v pojetí, že náš život druhého pohybu je *trest*, že jsme zodpovědní za svůj život v konečnosti, žije přece neukojený osten a sna-
ha ohledat pouto, které zde člověka váže.

Vazba, kterou shledává toto ohledávání, je vazba života k onomu před-
chůdnému já, považovanému za danou realitu, k já, jehož obsah je určen
jeho zájmy, v podstatě instinktem, tradicemi a ohledem na druhé, nivelizu-
jícím prestižnictvím. Rozumí se, že život zaujatý v konečnosti se uvědomě-
ním smrtelnosti jen ještě více zatvrzuje. Konečnost je mu potvrzením jeho
banální pravdy „carpe diem“. Ale život ohledávající by nehledal, kdyby již ne-
nalezl. Jeho pravda je v tom, že ukazuje tento vázaný život jako soukromou
možnost, nikoli jako realitu, která je zde jako kámen na silnici nebo kus lávy
na měsíci. Jako možnost, která jako taková je zodpovědná, je takovou nikoli
z „přírodní“ nutnosti, z okresu jsoucna indiferentního k svému bytí, nýbrž
z vlastní svobody, i když motivované základními lidskými možnostmi.

Postavení čelem ke konečnosti nemá v tomto novém postoji smysl při-
poutání k sobě, připoutání a vztažení k tomu, s čím se setkáváme, ke své
přijatě a v zatvrzelosti utvrzené podobě. Toto postavení čelem má nyní vý-
znam odevzdání. Mé jsoucno není už definováno jako bytí pro mne, nýbrž
jako jsoucno v odevzdání, jsoucno, jež se otvírá bytí, jež žije proto, aby věci
byly, ukázaly se tím, čím jsou – a rovněž tak i já a druzí. To znamená: život
v odevzdanosti, život mimo sebe, nikoli pouhá solidarita zájmů, nýbrž úplný
obrat zájmu – nežije se již v tom, co odděluje a zavírá, nýbrž v tom, co spojuje
a otvírá, protože je to otevřenost sama. Bytí v odevzdanosti je jsoucno; jež se
odevzdává bytí, jsoucno dokonale „věčné“.

Tento obrat není tedy doprovázen *ztrátou světa*, nýbrž naopak jeho plným
nalezením, je to obrat v jistém smyslu světský, protože svět žije prohloubeně,
žije světostředně a světlostředně. A je s ním spojen nový mýtus, jeden
z nejhlubších, nejrozšířenějších, mýtus smyslem nevyčerpateľný jako každý
mýtus: mýtus o božském člověku, člověku dokonale pravdivém, jeho nutném
konci a nezbytném „zmrtvýchvstání“.

Pravda, slovo se stalo tělem: událost bytí, která si zvolila člověka za místo
svého zjevení, našla svou plnost v plně pravdivém člověku, žijícím cele v ode-
vzdanosti, mimo péči o své zájmy, ne však tak, jako polní zvěř a ptáci v po-
větří, na půdě instinktu, který poutá jen jsoucno k jsoucnu, nýbrž ve světle
bytí. Je-li událost bytí pojata jako to, s čím je nerozlučně spjata božství, pak
lze říci, že člověk tak plně pravdivý nese právem jméno bohočlověka. Nyní
však musí být vystoupení takového člověka nezbytně pojato jako útok na to,
co světem vládne, na porozumění sobě, které se sobě vyhybá a uzavírá; kte-
ré na tomto uzavření do daného, přítomného, do jeho organizace, do jeho
moci vložilo celou svou vládu nad světem a smysl svého počínání. Je v tom
proto logika, vykládá-li bohočlověka jako konkurenta ve vládě nad světem –

a přece ovšem i blud: neboť neběží o pretendenta, o záměnu osob v tomtéž stroji lidské společnosti, nýbrž o to, co bude člověku vládnout vůbec – zda jsoucno a jeho přesila nebo pravda bytí. A s tím souvisí i další: do této krize, před toto rozlišení jsou nyní postaveni všichni, všem je pojednou otevřena budoucnost, z níž vzhází nové já, já v odevzdanosti, království boží, které již nastalo, již je mezi námi – ale tak, že každý musí *provést* svůj obrat k němu, není zde jako telefonní budka za rohem, přítomné ať chci či nechci a lhostejné k mé přítomnosti. Bohočlověk tedy bude nezbytně zahuben: neboť to je jediný radikální způsob, jak „svět“, který nevidí než jsoucno, se ho může zbavit. Zároveň však nezbytně vstává z mrtvých: neboť pravda, na kterou mířila smrtící zbraň, od níž chtěla odstrašit nejhroznější představitelnou mukou, spojenou s konečnou smrtí, nemůže touto zbraní být zasažena, není to žádná věc, není to nic, co by bylo v dosahu ničivé nitrosvětské síly.

Život v odevzdanosti je však v určitém smyslu slova život věčný. Ne tak, že lidská smrtelná konečnost by v něm byla odstraněna a zaměněna plody ze stromu života. Ale život, který se odevzdává, žije mimo sebe a pravost tohoto „mimo sebe“ dosvědčuje právě tím, čeho se vzdává. Klene tak společenství těch, kdo v tomto vzdávání a odevzdávání se si rozumějí a popíráním oddělených center vytvářejí totéž jednotné společenství odevzdanosti, společenství v oddané službě, které jedince překračuje. Čeho Husserl mínil dosíci svou fenomenologickou redukcí jako faktu, dosažitelného ve filosofické reflexi, je ve skutečnosti výsledek komunikace existencí: jejich přesah do řetězu bytostí, spojených nikoli vnějškovým poutem, bytostí, které nejsou ostrůvky života v moři objektivního jsoucna, nýbrž pro něž se věčná předmětnost vynořuje z oceánu bytí, v jehož službách komunikují.

Třetí životní pohyb, ten, který je vůči prvním dvěma ve vazbě spojení a zatlačení, tedy v dialektické vazbě, objevuje tedy podstatnou dimenzi přirozeného světa, tu, která není dána, uniká vněmu i vzpomínce, uniká věcné identifikaci, a přece tento svět podstatně podmiňuje. Tuto oblast jak pozitivistě, tak Husserl ve svých popisech a rozborech „přirozeného“ světa našeho života pominuli. Pokusili jsme se zde poukázat na její základní důležitost, ukázat zároveň, že tu není nic „mystického“, nechceme-li mystickým nazvat sám svět a bytí i člověka, tuto světskou bytost v podstatném vztahu k nim.

Svět řeči a řeč světa

Ladislav Hejdánek —

Úvodní poznámka Martina Šimsy

Ladislav Hejdánek podobně jako Emanuel Rádl chápe filosofii jako lásku k pravdě. Pravda a její ontologické předpoklady byla tématem Hejdánkvy disertační práce (v roce 1952) a zůstává klíčovou otázkou jeho filosofování dodnes. Pravdu zkoumá také v hermeneuticky laděném textu z roku 1969, kde tematizuje vzájemný vztah řeči a lidského světa. Heideggerovskou inspiraci prozrazuje zkoumání řeči v modu mluvení, mlčení i naslouchání a zamýšlení se nad řečí faktů, dokumentů i kamení (biblický motiv). Pravda platónsky staví věci do pravého světla a zároveň kriticky čelí ideologiím. „Hejdánkova“ pravda zároveň osvobozuje z nepravdy a propagandy, tedy ukazuje emancipační strukturou, již známe z biblického i marxistického diskursu. Nebezpečí metafyzického zvěčňování, zpředmětňování věcí i řeči Hejdánek řeší zohledněním nepředmětné stránky řeči a pravdy. Ve studii je také načrtnuta událostná fyzika a specifická filosofická logika. Ne-metafyzická (meontologická) pravda v Hejdánkově filosofii vládne světu i řeči, věci činí věcmi a člověka člověkem. Níže publikovaná studie otevírá Hejdánkův svět původního filosofování.

Technická závada nás někdy před televizorem nebo v kině může vrátit do let němého filmu: na obraze, který ztratil zvukový doprovod, vidíme promlouvající lidi, aniž bychom slyšeli a rozuměli, co říkají. Jindy slyšíme hovor lidí, jemuž nerozumíme pro neznalost cizího jazyka. V obou případech máme před sebou mluvení, ale nikoliv řeč. Konstatujeme-li, že někdo mluví, máme na mysli pouze vnější úkon; uvedeme-li naopak, že říká, pak každý očekává, že dodáme, co říká – v takovém případě tedy máme na mysli něco, co je za vnější podobou mluvení. Abychom mohli sdělit nebo tlumočit, co promlouvající člověk říká, musíme porozumět obsahu jeho vnějšího jazykového projevu. Vidíme, že mluva a řeč nejenže nejsou totožné, ale souvisejí spolu dokonce dosti volně. Je možno mnoho mluvit a nic neříci; někdy lze i mlčením říci dost. Naproti tomu i nic neříkající mluvení může být výmluvné a může leccos říci tomu, kdo je schopen porozumět. Zdá se proto, že mluva je pouze jedním

z prostředků, jímž může být něco řečeno; jiným takovým prostředkem může být i mlčení, ba i nic neříkající mluvení. Mnohmluvnost, která zdánlivě nic neříká, se však řeči nejenom vzdává (jako mlčení), nýbrž aktivně ji zakrývá. Ptejme se tedy: jaká to je řeč, která proniká lidským mlčením, a dokonce aktivním zamlčováním, skrýváním toho, co by mělo nebo mohlo být řečeno? Můžeme tuto řeč, která promlouvá lidským mluvením, mlčením i zamlouváním, chápat stále ještě jako součást těchto lidských projevů? Vždyť výmluvné může být nejenom němé svědectví člověka, např. gesto či mimický výraz; výmluvné jsou i dokumenty nebo takové skutečnosti, jako je kapka zaschlé krve nebo otisk prstů. Někdy říkáme, že fakta také mluví; chceme-li mluvení usvědčit ze zamlouvání, voláme: necht' mluví fakta! Ale fakta pouze jsou; odkud se bere jejich výmluvnost, jsou-li svou nejvlastnější povahou nemluvná? V jakém to světě mohou promluvit i kameny?

Chápání mluvy jako vnějšího prostředku řeči však zůstává na povrchu ještě z jiných příčin. Mluva takto pochopená by vlastně byla zbavena své podstaty, neboť by nemluvila. Zvuková podoba slov, intonace věty, zpěvnost nebo nelibozvučnost jazyka, gramatická struktura, idiomy, etymologické vztahy, kmenové příbuznosti, frekvence hlásek, slabik, slov, vazeb atd. – mohli bychom ještě dlouho vypočítávat – samy o sobě ještě nepromlouvají. Pravda, někdy mluvíme o tom, že určité složky mluvy (slabiky, skupiny hlásek, slova) jsou „nosieli významu“; tato formulace však spíš zakrývá, než objasňuje, oč vlastně jde. Mluvení také nespočívá v tom, že dáváme svým myšlenkám slovní podobu, že své myšlení překládáme do vět nebo do smluveného systému znaků; mluvit neznamená myslit nahlas. Mnohem pravdivější je pohled starých filosofů, kteří považovali myšlení za tiché mluvení nebo za mluvení k sobě či se sebou. Myšlení totiž vychází z řeči a je možné pouze v jejím světě; myšlení je ve skutečnosti podobně jako mluva vnější stránkou řeči, tj. uskutečněním, realizací toho, čemu řečtí myslitelé říkali logos. V určitém podstatném smyslu je řeč dříve než každá promluva i než každé myšlenkové uchopení konkrétního obsahu. Už proto, že na rozdíl od konkrétní podoby myšlenky, promluvy či zámky, které jsou mým projevem a tedy i mým tvorem (i když nemusí být vždy originální), řeč není tvorem jednotlivého člověka. To ovšem platí také o jazyce a o mluvě; avšak zatímco se každý člověk musí naučit mluvit, a to znamená mluvit v určitém jazyce čili ovládat určitý jazyk a jeho prostřednictvím mluvení vůbec, řeči se v pravém smyslu naučit nelze a tím méně ji lze ovládat. Řeč naopak vládne nám a ovládá nás. Jenom ten může něco říci, kdo se pohybuje ve světě řeči, tj. kdo pobývá v řeči; právě tak se stávají výmluvnými i mlčenlivé věci, jsou-li vtaženy, uvedeny do světa řeči. Fonetická podoba mluvy i grafická podoba písma jsou jen vnějším uspořádáním zvuků a tvarů, jimž je dána schopnost oslovit pouze ve světě řeči; osloven může být rovněž pouze obyvatel tohoto světa. V témž světě řeči však

dostává slovo i jednotlivá věc, vše skutečné, dokonce svět jako celek. Jaký je vztah mezi oběma světy, mezi světem věcí, faktů, daností a mezi světem řeči? A jaké je místo člověka v těchto dvou světech?

Již v řecké antice byl člověk definován jako mluvící bytost. Člověk se však nerodí jako bytost mluvící, nýbrž naopak jako bytost nemluvící, nemluvně. Mluvící bytostí se musí teprve stát: musí se naučit mluvit. Dítě se ovšem musí učit mnohému, nejen mluvení. Ale je tu podstatný rozdíl, který staví rozvoj dětské mluvy do zvláštního světla. Když se dítě učí sedět, chodit, běhat, zvedat věci a házet jimi apod., jde o přirozený rozvoj schopností, který může být rozmanitými okolnostmi usnadňován a urychlován, nebo zase znesnadněn a zpomalen, ale který jde v podstatě svou cestou stále kupředu k úplnému rozvinutí. Dítě dělá značné pokroky tam, kde může někoho napodobovat; pokus o napodobování řeči je však vždy překážkou rozvoje mluvy, protože znamená neporozumění tomu, oč v řeči jde. Původní forma komunikace dítěte např. s matkou musí být překročena; matka oslovuje své dítě a zve je tak ke vstupu do jiného světa, než do kterého se dítě narodilo. Dítě se člověkem nerodí, ale stává se jím teprve vstupem do lidského světa, do světa řeči a toho, co v tomto světě dostalo své místo, tj. co v něm dostalo slovo, co v něm přišlo ke slovu. Člověk totiž není částí lidského světa, jako je kámen nebo rostlina částí přírody, nýbrž je jeho obyvatelem. Jeho místo v přírodě, v kosmu není tedy dáno ani povahou přírody, ani povahou člověka, ale je určeno a zprostředkováno světem řeči, do něhož je příroda přijata jakožto příroda, zatímco člověk nikoli pouze jakožto součást přírody, nýbrž jako obyvatel světa přírodu přesahujícího, světa řeči a veškeré řeči umožněné a zprostředkované kultury, v němž je doma, v němž má svůj domov. Člověk není ve světě jen situován, nýbrž obývá jej, pobývá v něm; toto pobývání ve světě je však možné jen proto, že svět není jen „skladištěm věcí“, že vůbec není uzavřeným prostorem, nýbrž že se otvírá netoliko bytostem (a věcem), které do něho vstupují, nýbrž že se dále a vždy znovu otvírá také a právě těm, kteří do něho jednou již vstoupili a nadále v něm pobývají. Otevřenost a schopnost otvírat i otvírat se otevřenosti je charakteristická pro svět řeči; jestliže člověk pobývá ve světě jako bytost otevřená vůči tomu, co v otevřenosti přichází, a jestliže na základě toho pobývá ve světě jakožto světě otevřeném a vždy znovu se otvírajícím, děje se tak nejen v rámci (a tedy v mezích) světa řeči, nýbrž jeho prostřednictvím, pod jeho vládou a tedy v otevřenosti, která se jím otvírá i bytostem, jež v něm přebývají. V tom smyslu je hluboce oprávněna formulace, že člověk ve svém pobytu pobývá vlastně v řeči.¹ To by byl výrok zcela nepochopitelný a přímo nesmyslný, kdybychom řeči rozuměli pouze jazyk

1 „... dass der Mensch den eigentlichen Aufenthalt seines Daseins in der Sprache hat.“ Heidegger, M., *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen, Neske 1965, s. 159.

a mluvu. Nicméně co nás vposledu vede k otázce po světě řeči, anebo dokonce přímo po řeči jakožto světě?

Ve své vnější, fonetické nebo grafické podobě je slovo nikoli pouze shlukem zvuků nebo písmen, ale spíše jejich uspořádáním, organizací. Principy a normy takové organizace ovšem daleko přesahují oblast samotného slova a jsou zakotveny v celé jazykové struktuře, např. také v gramatice. Slovo se už svým tvarem (třeba koncovkou) zařazuje do větného celku; velmi často však samo umístění ve větě nebo v širší obsahové souvislosti spoluurčuje, nebo dokonce přímo určuje slovní význam. Proto můžeme právem větu považovat za základnější a původnější útvar než je slovo, které samo o sobě neobstojí, jsouc vlastně jen redukovanou větou. Jazykový význam slova spočívá v možnosti tuto redukci zrušit a obnovit původnější celek, jímž je věta (v podobném vztahu je pak i věta k širším kontextům atd.). Takové počínání však není samotným slovem jednoznačně rozvrženo, ale otvírají se mu nejrozmanitější možnosti. O tom, kterou možnost v daném případě zvolíme, rozhoduje nikoli slovo jako „nositel významu“, nýbrž to, co zároveň způsobilo, že jsme zvolili právě toto slovo a nikoli jiné. Stavba věty, v níž hodláme slova použít, může do jisté míry ovlivnit výběr slova, pozitivně i negativně, právě tak jako jej mohou ovlivnit i ostatní slova, jichž bylo v téže větě (nebo i v blízkých větách širšího kontextu) použito nebo jichž hodláme použít; tato okolnost si zaslouží zmínky zejména pro podtržení důležitosti vnitřního časového rozvrhu jazyka. Také obecné gramatické a jiné normy a vůbec jazykové zvyklosti se tu uplatní; slovní obrat, fráze, idiom se mohou díky pevnosti svých vazeb prosadit s velikou naléhavostí, ale přece jen musejí být nejprve nějak navozeny – situace tu je obdobná jako u slova. Co tedy nás má k tomu, abychom volili nejen to či ono slovo, nejen tu či onu frázi, ten či onen obrat, ale především určitou větu nebo celý soubor vět? Poukaz na myšlenku, která má být sdělena, jak už bylo naznačeno, nepostačí. Především samo myšlení je řečově uspořádáno a může se rozvíjet v komplikované struktury pouze díky řeči, ba dokonce díky konkrétní jazykové kultivovanosti. Kromě toho zůstává bez odpovědi otázka, proč je pro nás aktuální právě tato určitá myšlenka, a nikoli jiná. Nemůže jít pouze o to, že nás „napadla“; napadají nás různé myšlenky, některých se přidržíme, jiné zavrhneme, některých se energicky zbavujeme, jiné zase necháme jen letmo zavadit o naši mysl a hned obracíme svůj zájem jinam, konečně pak některé si úporně vybavujeme, opakovaně je přivoláváme a dlouze u nich setrváváme. Jaké jsou motivy tohoto počínání? Nebudou se asi vcelku lišit od motivů, které nás vedou k tomu, abychom promluvili tak nebo onak, o tom či o onom. Jsou snad důvody naší volby a našich rozhodnutí zakotveny v situaci? Zajisté; ale především je zřejmé, že nemluví pak situace, nýbrž my – ze situace, ale také třeba o situaci. Dále musíme pamatovat, že situace pro nás není dána vnějším okolím, postavením věcí kolem nás a na-

ším místem uprostřed věcí. Mezi námi a mezi „věcmi“ je významné prizma, které nejenže prostředkuje, ale které svým prostřednictvím zároveň proměňuje jak „věci“, tak i nás, tj. dělá z věcí vskutku věci – a z nás vskutku nás. To, co jsme sami, a to, co jsou věci, je nám přístupné jen tímto prizmatem, jím se nám skutečnost ukazuje, vyjevuje, ba skutečnost je vpravdě tím, co se teprve takto vyjevuje. Tímto prizmatem je svět, tj. náš svět, lidský svět. Neboť svět není původně a svou podstatou souborem věcí, resp. vůbec svých částí, nýbrž spíše scénou, na níž se věci dostávají na světlo. Světlo se prolomuje do temnot tím, že prosvítá, prosvěcuje, osvětluje a tím přivádí do světla. Svět je to, co je právě ve světle, bylo už jednou osvětleno anebo může být (tj. jednou bude) osvětleno. Zbývá osvětlit, jaké to je „světlo“, které činí svět světem.

Moderní vědecké i filosofické myšlení se rozloučilo s představou jakýchkoli neměnných elementů jako posledních, vnitřně homogenních a dále nerozložitelných stavebních kamenů univerza. Skutečné je pouze dění, heterogenní a nevratné. Zatímco pro starou filosofii s sebou otázka po tom, co trvá uprostřed změn, nesla v pozadí stále nevyřešený a vpravdě neřešitelný problém, jak je vůbec možná změna, dnes je předpoklad obecné proměnlivosti východiskem, a problémem se stává naopak, jak je možná trvalost. Čím trvá vesmír? Reálné heterogenní dění je přetržité; je založeno na událostech, z nichž každá má svůj počátek, průběh a konec. Vedle této základní charakteristiky musíme ještě uvést schopnost událostí reagovat na sebe navzájem. Na nejnižších stupních, tj. u událostí nejjednodušších a nejkratších, je schopnost reakce minimální, ale není nikdy nulová. Z události, která proběhla až do konce, nezůstává nic, pokud tu nejsou jiné události schopné něco z toho, co uplynulo, aktivně pojmut do svého průběhu a tím na čas zachovat. Skutečnost, na niž určitá událost není schopna reagovat, pro tuto událost de facto neexistuje. Tak má každá událost kolem sebe svůj svět, v němž se sama realizuje a na nějž v mezích své reaktivity reaguje, na nějž navazuje a který vždy určitým způsobem zapojuje do svého „životního průběhu“. Meze reaktivity zakládají ve vztahu k působení bližšího i vzdálenějšího okolí jakousi selektivitu. Skutečnost jako celek je proto ustavičně ochuzována ztrátou toho, co nepřekročilo práh vnímavosti žádné z nových událostí. Na druhé straně znamená každá nová událost zbohacení skutečnosti jako celku. Všechno nové se však znovu ztrácí, není-li pojato do nějaké posloupnosti rekurencí a tak zachováno. Skutečné je pouze to, co působí; působí pouze to, co najde svou reaktivní událost (nebo více událostí), schopnou na toto působení zareagovat. Kde nic nereaguje, není ani žádného působení, a tedy ani žádné působící skutečnosti. Extrapolace může znázornit extrémní situaci; dostatečně malé a řídké univerzum událostí může mít tak velké ztráty v důsledku malé celkové reaktivity, že nejenomže stagnuje, ale regresí se propadá až na samu primordiální rovinu. V časovém rozvrhu to pak

znamená zkrácení, rozklad a ztrátu minulosti. Naproti tomu dostatečně zahuštěné univerzum událostí je příhodným prostředím pro vznik událostí, překrývajících a v sobě zahrnujících celé komplexy událostí nižší úrovně, a vytvářejících jim tak specifické příležitosti k přestrukturování jejich vlastního světa ve shodě se strukturou superudálosti. I velmi nízká úroveň reaktivity může být funkčně zapojena do nesmírně efektivních komplikovaných struktur a systémů, jejichž celková reaktivita je s onou nízkou zcela nesouměřitelná. Takové integrované komplexy nejen zvětšují svůj rozsah v prostoru, ale zejména rozšiřují prostorový dosah jak své navenek působící aktivity, tak i reaktivity; a na druhé straně s prodloužením vlastního života ještě více prohlubují svou minulost a svou budoucnost. Se vzrůstající komplexitou událostí se rozšiřuje a vnitřně zkvalitňuje i jejich svět, a to jak prostorově, tak časově (rozšiřuje se jejich „přítomnost“). Struktura takto nově rozšířeného a zkvalitněného světa se postupně upevňuje tím, že se ve shlucích, resp. společenstvích, k nimž takové „superudálosti“ (jakými jsou např. rostliny a zvířata) tíhnou, stává strukturou společného světa (např. biotopu). Nicméně až do této chvíle bychom měli slovo „svět“ psát důsledně v uvozovkách, neboť všechny tyto „světy“ jsou ještě čímsi velmi temným, neprojasněným, neprosvětleným. Nic z toho, co je jejich komponentou, se neukazuje jakožto takové, ale pouze v určitém omezeném funkčním vztahu, v aspektu, který je vposledu založen na struktuře akčních potencií, jež jsou k dispozici příslušné komplexní události jakožto subjektu. Takový „svět“ je proto vždy vázán na určitý subjekt, na druh, rod či biotopové společenství atd., má tedy subjektní charakter (subjektností rozuměje vztaženost k subjektu či subjektům) a je jím vždy nepřekročitelně omezen. Takový „svět“ je sice osvojeným terénem, který může být v dlouhodobém vývoji rozšiřován, ale který individuálně ani kolektivně nemůže být nikdy překročen.

K pronikavé změně dochází ve chvíli, kdy se uprostřed subjektního světa „lidské zoologické skupiny“ objeví první zárodky mluvy. Pro pohled zvnějšku to není nic mimořádně závažného – jen komplikovanější artikulace zvukových projevů lidských jedinců. Ve skutečnosti je tu v rámci dosavadního „světa“ objeven a odhalen nový svět, opravdový svět, který záhy pohltní a obemkne vše, co tu až do té doby bylo, dá tomu místo v prosvětleném prostora, a uvede je tak na scénu v roli, která snad vůbec dosud neexistovala anebo jen v neprůhledné temnotě. Starý „svět“, neprostupně uzavřený a odkázaný sám na sebe, je jakoby zázrakem vyzvednut, ano vyrván i s kořeny, zbaven svého základu a umístěn v novém prostoru, zasazen do nové půdy, a dostává tak poprvé „své“ místo. Stane se tak najednou, i když k plnému uvědomění budou lidé potřebovat ještě mnoho času. Archimédovským pevným bodem, který dovolí pohnout celou „skutečností“, celým „světem“, je slovo, řeč. Všechno, každá věc, velká i malá, každé dějství, každý vztah, řád i chaos, věč-

nost i čas, realita i myšlenka, vlastní i cizí, známé i neznámé, existující i vy-
bájené – všechno je uchopeno a postaveno na scénu; něco do plného světla,
něco do polostínu, něčemu je vymezena i temnota (ale jiná temnota než ona
původní, obestírající vše). Prostředkem a cestou tohoto uchopení a přidělení
místa je pojmenování a ustanovení logických, tj. řečových souvislostí s jiný-
mi, rovněž pojmenovanými věcmi, ději atd. Dosud uzavřený „svět“ se otvírá,
protože je postaven do otevřenosti světa řeči, který jej radikálně přesahuje
a zároveň do sebe zahrnuje a pojímá jako součást ustavujícího se světa jako
takového. Tento „svět jako takový“ nejenom nabývá sám na prostornosti, ale
zároveň se ustavuje jako světový prostor; jeho minulost se nejenom prohlubuje,
ale také integruje jako minulost světa. K tomu všemu dochází v pro-
storu světa řeči, jímž je svět jako takový obklopen a v jehož logickém médiu
se formuje, integruje a strukturuje, resp. jímž jeho zformovanost, integrita
a strukturovanost vychází najevo, na světlo. Neboť teprve ve světě řeči se
ukazuje objektivita jako objektivita, byť teprve v průběhu dějin. Je to však
opět svět řeči, který vůbec otvírá cestu dějinám, protože umožňuje, aby se
konstituovala minulost jako kulturní základna. Mluvit znamená především
angažovanou, aktivní účast v tomto kulturním světě, jehož páteří a nosnou
strukturou je řeč.²

Svět řeči se ovšem realizuje jen skrze konkrétní řeč, promluvu, výpověď.
Pojmenováním je věc vyvolána z vágních temnot, uvedena na osvětlenou scé-
nu a tak vyjevena; to je základem a předpokladem toho, aby se jí dostalo slo-
va. Věc však sama nemluví; její výmluvnosti, založené právě jejím uvedením
do světla světa řeči, se musí dostat prostředníka, tlumočnicka. Tím je člověk
a jeho výpověď o věci. Věcem se tedy dostává slova tím, že je o nich vypoví-
dáno. Ne každá výpověď je věc práva; jsou nepravé výpovědi, jimiž je věcem
dáváno nepravé slovo a jimiž jsou stavěny do falešného světla. Předpokladem
pravdivého tlumočení výmluvnosti věci je naslouchání; nikoli naslouchání
samotným věcem, neboť věci jsou němé a nemluví. Výmluvnými se stávají
pouze v kontextu řeči. Vypovídající člověk musí proto naslouchat řeči samé.
Tu však nemá před sebou jako věc; řeč oslovuje jen proto, že není věcí. Není
dokonce ani výpovědí, protože i výpověď jednou pronesená je jenom věc. Řeči
lze naslouchat jen tak, že s porozuměním a s kritickou pozorností naslouchá-
me rozmanitým výpovědím a promluvám, abychom v nich a za nimi uslyšeli
řeč. Je však vůbec možno slyšet řeč, která není promluvou ani výpovědí? Jaká
to je řeč? Čí řeč to je? Kdo tu mluví, jestliže se člověk může zúčastnit jen na-

2 „Parler n'est pas en premier lieu user d'un système de signes pour 'traduire' une pensée inté-
rieure, mais avant tout s'engager dans un monde culturel qui s'offre à nous déjà cpnstituté et
qui s'est constitué sans nous, bien que chaque parole prononcée le modifie en quelque mesure
et que, ainsi, lui aussi, porte mon empreinte.“ Waelhens, A. de, *Existence et Signification*. Paris,
Louvain 1958, s. 125.

sloucháním? Věci jsou mlčenlivé; mlčí, ale naplňují vše. Vtažen do světa řeči se jejich uzavřený svět uvolňuje či rozevívá; mezerami proniká světlo, v němž se teprve ukazují být tím, čím jsou. Věci stále mlčí, ale ustupují, aby bylo dost prostoru k prosvětlení; jejich lomoz se tiší, aby bylo slyšet řeč. Řeč však nemá počátku ani konce, nerozvíjí se, není procesem, neboť není věcí; je jakoby celá najednou, je jakýmsi orientovaným prostorem, světem, ale nikoli jako trvalý rámeček, spíše v podobě jakéhosi v latenci se připravujícího rozvrhu, který se stává, když se stává, oslovuje, když oslovuje, promlouvá, když promlouvá. Jinak nelze vyjádřit onu kontingenci, s níž se mluvení jednou stává řečí a podruhé nikoliv. Předpokladem toho, aby se mluvení stalo řečí, je naslouchání. Nejenom věci se stahují, aby daly slovo řeči; také člověk musí uprostřed svého mluvení umlkat a naslouchat, aby dovedl nechat řeč dopovědět, co se pokusil slovy naznačit. Řeč není původně řečí věcí, ale ani řečí člověka, který je na rozdíl od věcí schopen mluvit. Řeč je přítomna v lidském mluvení tam a jenom tam, kde každé mluvení umlká a kdy předává slovo tomu, co nás vlastně a původně v řeči oslovuje a co vůbec každé mluvení i samotnou řeč umožňuje a zakládá. A tímto původně a vposledu mluvícím a oslovujícím je pravda.

Leč mluvení je spojeno s nasloucháním ještě jinak. Jen tam, kde druhý naslouchá, mohu vskutku mluvit, a pouze tam, kde jsem sám schopen druhému naslouchat, jsem schopen uslyšet, co říká. Nejde jen o dorozumívání, které je běžné i u nižších tvorů; člověk však je obyvatelem světa řeči nikoli jako jednotlivec, nýbrž jako člen specifického společenství, které je povoláno k prolomení každé subjektivní omezenosti (tj. subjektivity smečky, kmene, národa, třídy, profese, kulturně dějinného okruhu apod.) a k vytvoření společenství univerzálního, „lidského“. Proto se vztah k řeči stává rozhodujícím měřítkem úrovně a přímo zdraví každé lidské společnosti. Překážky a meze naší mluvy, neschopnost oslovit nebo být osloven, neochota se vyslovit a neochota dát druhému slovo jsou příznakem trhlin ve společenském životě. Právem poukazuje např. Rosenstock-Huessy na poruchy mluvy jako na příčiny a zároveň příznaky politických chorob.³ Zejména ukazuje, že mluva, jíž se jinak nikde nemluví, vede k válce; mluva, která nenapomáhá v integraci nezbytných životních záležitostí v rámci vlastní společnosti, vede ke krizi; mluva, jíž se včera nemluvílo, vede k revoluci; mluva, jíž se nebude moci mluvit zítra, vede k rozpadu. Tady nemůžeme nezmínit pochybnou představu, že život společnosti musí a může být integrován pouze ideologicky, přičemž ideologií se rozumí prizma, jímž je nutno se dívat na skutečnost (samo prizma je vybaveno tak, aby vždy a za všech okolností udržovalo a prosazovalo určité, tj. partikulární zájmy a tím určitý establishment). Proti tomu ani nelze dost

3 Rosenstock-Huessy, E., *Die Sprache des Menschengeschlechts*. Bd. II. Heidelberg, Lambert Schneider 1964, s. 465 nn.

zdůraznit, že vady a nedostatky společnosti se stávají skutečnou chorobou právě tam, kde se kladou zábrany a překážky tomu, aby se určité skutečnosti dostalo slova, aby byla pojmenována pravým jménem a aby ve světě řeči, která dává průchod pravdě (která jediná může dávat průchod pravdě), byla postavena do pravého světla. Takové zábrany mohou být nejrůznějšího původu a nejrůznější povahy. Nejnápadnějším, ale nejméně nebezpečným druhem zábrany je zákaz o určité skutečnosti mluvit nebo zákaz nazývat ji pravým jménem. Účinnějším prostředkem je oktrojovaná lež, denně opakovaná a šířená všemi nástroji propagandy. Nejúčinnější zábranou je však politická slepota a hluchota, která se zavírá do své omezenosti, takže nebrání pouze druhým, ale sama nevidí skutečnost v pravém světle a neslyší pravdu, která jediná je schopna z každé omezenosti a tísnivé zaklesnutosti do bezvýchodné situace vysvobozovat. Vskutku lidské společenství nemůže bránit řeči, protože tak zabraňuje uplatnění pravdy. Proto nemůže a nesmí nedbat nikoho, kdo má co říci, nesmí být k němu hluché a nesmí mu bránit v mluvení; z toho vyplývá, že mu nesmí bránit oslovovat druhé lidi a přesvědčovat je o pravdě, jak ji on vidí; dále nesmí umlčovat a zamlčovat žádnou skutečnost, zejména nikoli takovou, která se teprve poprvé dostává ke slovu a o níž se poprvé vypovídá; konečně nesmí umlčovat a zamlčovat nic z toho, co se stalo, a nikoho, kdo ukazuje minulost v novém světle. Každé tabu, každý zákaz, každá slepota vytvářejí temné stíny ve světě, který má být prosvícen světlem pravdy. Avšak každé tabu, každý zákaz, každá slepota jsou zároveň věci, kterým se pravda nevyhýbá, ale které stejně tak jako vše ostatní ukazuje v pravém světle a činí je tak zjevně tím, čím vskutku jsou, odhalujíc jejich převleky. Tak platí, že pravda vposledu vítězí nad zamlouváním a zalháváním; vítězí ve světě řeči, ve světě slova, nikoli ve světě mlčení. Zajisté, jak už bylo poznamenáno, i mlčení má svou výmluvnost; ale tato výmluvnost vděčí řeči za to, že může být výmluvná. A řeč se uskutečňuje především tak, že někdo promluví. Ve světle jeho promluvy pak může promluvit i mlčení druhých.

K podstatě filosofického úsilí náleží opětovně hledání a odhalování vztahu k celku. Toto úsilí se nemůže zastavit u kosmu (v přírodovědeckém smyslu), neboť ten sám o sobě není vpravdě celkem a jako celek může být pojat jen ve světě řeči. Ale ani řeč není tou poslední rovinou, není oním posledním, k čemu se filosof bude vztahovat svou myšlenkou a svým promlouváním; bydlí v ní, ovšem, a nemůže jinak. Jen ve světě řeči může i filosof něco říci, a proto ustavičně hledá tu pravou řeč, jíž jediné by mohl vyslovit to pravé. Ale tím pravým není vposledu řeč, nýbrž pravda. Pravda však vede k věcem, neboť je pravdou o věcech. Pokus o filosofické uchopení nějakého předmětu vede vždy přes odstup od jeho původní danosti a přes nezbytné zakotvení na nové rovině k odtud založenému přístupu. Za těchto okolností je zajisté pochopitelné počínání příslušných odborných disciplín, že při svém zkoumá-

ní řeči ji nejprve redukuje na mluvu a jazyky a tak zbaví toho, čím vsutku je, totiž světem, v němž teprve je každé mluvení a každý jazykový projev možný. Vždyť kam lze odstoupit, jestliže myšlení právě tak jako mluva jsou možné jen v řádu řeči? Nepředmětný charakter řeči stejně jako nepředmětný charakter pravdy nutí filosofii, aby o řeči a o pravdě vypovídala nepředmětně. To však znamená, že musí zároveň předmětně vypovídat o něčem jiném. Proto je každá řeč řečí o věcech; zapomene-li na pravdu či mine-li se s ní, stává se pouhým mluvením. Věrna pravdě však nemluví své, nezůstává však ani tak těsně u věcí, aby se k nim jen přimkla a aby se jim připodobnila, ale dává slovo pravdě, která ukazuje věci v pravém světle a staví je do pravé perspektivy. Jen řeč, která naslouchá pravdě, může spravedlivě dát slovo věcem i celému světu. Člověk bydlí ve světě řeči, aby jako pán světa jménem vyvolal věci, aby jako služebník pravdy pravdu hledal a naslouchal jejímu hlasu a aby jako prorozený světa tlumočil v řeči to, jak svět a všechny jménem vyvolané věci výmluvně dosvědčují, čím vpravdě jsou.

Pojem poznání ve středověké filosofii

Stanislav Sousedík —

Úvodní poznámka Petra Dvořáka

Navzdory svému názvu není studie profesora Sousedíka čistě historickou sondou do středověké aristotelské teorie poznání, nýbrž reprezentuje pěknou ukázkou filosofické práce sui generis. Čtenáři nabízí srozumitelný systematický výklad filosofické koncepce (v tomto případě pojetí lidského poznání), jejíž historické kořeny leží v antice a která pak byla dále propracována ve středověkém myšlenkovém rámci. Dějinné hledisko je zde však spíše druhotné. Z jiného úhlu pohledu lze říci, že autor vdechuje dnes méně známé historické nauce nový život tím, že ukazuje před-zkušenostní bázi, z níž vyrůstá, a logicky rozvíjí argumentaci na její podporu, s cílem předložit systematickou alternativu vůči dnešním koncepcím: poznání chápáné jako zvláštní typ identifikace poznávaného předmětu s poznávajícím subjektem tak představuje protiváhu novověkých reprezentacionalistických koncepcí, podle nichž mezi poznávaný předmět a poznávající subjekt vstupuje určitý zástupce předmětu (smyslové datum, idea aj.). Autor tak v článku předjímá jeden z možných přístupů k historické látce, jenž je obvyklý v dnešním prostředí analytické filosofie. Jádro netvoří popis myšlenkových návazností mezi historickými autory a jejich díly či výklad dobového kontextu, jeho cílem není dějinné zasazení a význam historické nauky, nýbrž argumentační a pojmová výstavba filosofické teorie. Tento přístup přelomovým způsobem reprezentuje kniha *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy* (vyd. A. Kenny, N. Kretzmann, J. Pinborg, Cambridge 1982), která stojí na počátku dnes významné a mnoha díly zastoupené tradice filosofické práce obohacené o historický rozměr. Sousedíkův text není určen specialistům v oboru dějin scholastické filosofie, nýbrž širší odborné veřejnosti. Vyniká srozumitelností výkladu i jasností argumentace, stejně jako mnohé pozdější Sousedíkovy práce, z nichž za všechny připomeňme snad badatelsky nejcentnější *Filosofii v českých zemích mezi středověkem a osvícenstvím* (Vyšehrad 1997).

V této stati se pokusíme stručně charakterizovat hlavní rysy onoho pojetí lidského poznání,¹ jež bylo obvyklé ve scholastice v době recepce aristotelské filosofie, tj. zhruba ve 13. stol.

1 Pojednáváme pouze o poznání vnějšího světa, nikoli o sebepoznání.

Výklad této problematiky se nám zdá užitečný z několika důvodů. Zamýšlíme především poskytnout jakousi pomůcku usnadňující porozumění středověkým textům, které se zabývají příslušnou problematikou (v úvahu tu přicházejí především určité pasáže komentářů k *De anima*). Máme však za to, že výklad scholastické teorie může posloužit i jako srovnávací materiál při studiu dějin noetické filosofie novověké, a pokud jde o fenomenologii, k sledování diferencí, jimiž se liší pojetí intencionality, s nímž se setkáváme zde, od onoho „esse intencionale“, jež bylo kdysi předmětem tak vášnivých diskusí na univerzitách středověkých.

Ve svém výkladu úplně odezíráme od diferencí, jimiž se lišily jednotlivé proudy a směry středověkého aristotelismu, a zdůrazňujeme spíše ony základní charakteristiky, v nichž se více méně shodují. Z toho důvodu upouštíme zcela i od dokumentování výkladu příslušnými prameny. Ve stati se nejedná o to dokázat, že nauka, tak jak ji vykládáme, byla skutečně tím či oním autorem zastávána. Jde spíše o to poskytnout jakousi prvotní orientaci v pojmech a myšlenkových postupech, s nimiž se v různých obměnách setkáváme u většiny autorů, kteří v této souvislosti přicházejí v úvahu.²

Statí má ráz popularizační, upustili jsme proto i od užívání technické terminologie. Výklad se rozpadá na tři části. V první pojednáme o poznání vůbec, ve druhé o jeho podmínkách, ve třetí o jeho předmětu.

I

Při hledání odpovědi na otázku „co je poznání“ si především musím sám u sebe připomenout to, co o tomto námětu vím z předfilosofické zkušenosti. Jakési nezřetelné ponětí o tom, co je poznání, mám již od dětství. Víím, co míním, řeknu-li, že něco poznávám, a dovedu poznání bez obtíží odlišit od jiných svých stavů, jako je třeba pití, chození nebo házení kamenem. Na otázku „co je poznání“, tj. v čem vlastně spočívá, odpovědět však zatím neumím. Mám tedy o poznání pojem sice jasný, ale nikoli zřetelný.

Vím dále, že s projevy toho, co znám ze své vlastní vnitřní zkušenosti a čemu říkám „poznávat“, se shledávám i u jiných ode mne odlišných těles, s nimiž přicházím ve světě do styku. Lidé a zvířata reagují tak, jako by i ona měla ono „něco“, co znám důvěrně ze své vnitřní sféry a nazývám poznáním. Tuto skutečnost si mohu vysvětlit různým způsobem, ale nejlépe tak, že uznám, že jsem poznávající nejen já sám, nýbrž ještě některé další bytosti. O jaké bytosti se však jedná? Jedná se, jak je na první pohled patrné, jen o živé bytosti – i když ovšem zdaleka ne o všechny. Platí, že projevy poznání

2 Jedná se, jak již řečeno, o autory silně ovlivněné aristotelismem, jako byli kupř. averroisté, tomisté aj.

vykazuje jen to, co žije a pokud to žije. Lze předpokládat, že tedy poznání s životem nějak souvisí, že je něčím vitálním.

Z předfilosofické zkušenosti jsem si konečně vědom i toho, že poznání je jakousi aktivitou, něčím, při čem se poznávající chová činně. Nemůžeme ovšem vyloučit (a později uvidíme, že musíme připustit), že každému poznání předchází jakási pasivita. Ta však má ráz spíše jakési předběžné podmínky, kterou vlastní úkon poznání pouze předpokládá. Při něm samém, jak dosvědčuje naše sebevědomí, zaujímáme postoj činný.

Řekneme tedy, že poznání je jakousi vitální aktivitou. Touto konstatací není ovšem ještě řečeno příliš mnoho. Scholastika, rozvíjejíc v tom směru některé motivy aristotelské, rozlišovala dvojí typ životních činností. Jedněmi živá bytost působí na předměty od sebe odlišné a způsobuje v nich nějaké změny. Sekáme-li sekerou, způsobujeme tím nějaké modifikace na stromu, do kterého ji zatínáme. Podobně je tomu, koušeme-li potravu anebo zahříváme-li v dlani studený oblézek. Takové aktivity, jež z činného subjektu svými účinky jako by přecházejí do předmětů a způsobují v nich takové či onaké změny, nazývá scholastika činnostmi tranzitivními.

U živých bytostí se však shledáváme ještě s činnostmi jiného typu, s takovými, jimž scholastika říká činnostem imanentní. To jsou ty, jež celou svou jsoucností včetně svých účinků setrvávají v činném podnětu a nezasahují přímo žádnou bytost či věc od něho samého odlišnou.

K takovým činnostem – v pojetí scholastiky – náleží však právě poznání. Je to činnost, jež probíhá celá ve sféře subjektu a neproniká nikterak za jeho hranice. Předmět, jehož se poznání týká, ovšem mimo sféru subjektivity stát může. Způsob, jímž jej však poznání postihuje, je toho rázu, že tento předmět, jsa poznán, nedoznává v souvislosti s tím žádné změny. Zde nejde o to popírat, že při přípravách k vlastnímu poznávacímu úkonu můžeme (a pravděpodobně musíme) vyvolat na poznávaném předmětu nějaké změny. Chci-li poznat teplotu kapaliny, musím do ní vložit teploměr a tím ji pravděpodobně trochu ochladím. Sevřu-li v ruce vosk, abych poznal jeho tvar, nutně jej tím poněkud deformuji. Všechny tyto tranzitivní úkony, při nichž dochází k modifikaci předmětu, jsou však jen podmínkou poznávacího aktu, a ne jím samým. Vlastním poznávacím úkonem se mění v jistém smyslu jen podmět (z neznalého se stane znalým). Předmět však zůstává intaktní. A tak tedy je poznání činností imanentní.

Tu si však musíme ihned povšimnout, že narozdíl od jiných imanentních činností, jež bychom snad mohli u živých bytostí shledat, má poznání tu charakteristickou zvláštnost, že – ač imanentní – je přece vždy v jakési souvislosti s něčím, co není ono samo, s čímśi, čeho se týká a co lze v souladu s tradiční terminologií nazvat jeho předmětem.

Takových předmětů je – jak si bezprostředně uvědomujeme – celá řada. Jsou tu předměty vnější a vnitřní, reálné, ale taky ideální, a dokonce i imaginární. Pokud bychom tyto předměty vhodným způsobem roztříдили na předměty různých typů a přisoudili pak každé takové typové skupině v poznávacím subjektu zvláštní poznávací potenci, mohli bychom tak po vzoru scholastiky dospět k jakémusi seznamu našich poznávacích mohutností. Tak bychom mohli kupř. předměty, jimž říkáme „barvy“, zařadit do jiné skupiny než ty, kterým říkáme „zvuky“, a v souvislosti s tím uzavírat, že máme jinou poznávací schopnost, kterou poznáváme to, a jinou, kterou poznáváme ono (zrak a sluch) a tak podobně pokračovat dále. Protože nás na tomto však nezajímají jednotlivé druhy poznání (např. poznání ideálních předmětů narozdíl od imaginárních), nýbrž poznání vůbec, nebudeme tyto úvahy dále rozvíjet. Víme prozatím tolik, že poznání je imanentní činnost, jež je v jakési – dosud neznámo jaké – souvislosti s něčím od sebe odlišným, s tím, čemu říkáme předmět.

Jak nyní tuto souvislost poznání, jež je čímsi imanentním, s předmětem, jenž existuje mimo poznávající podmět, blíže charakterizovat? Některé jazykové výrazy, jež užíváme hovoříce o poznávacích úkonech, české „chápat“, „uvědomovat si“, latinské „capere“, „atingere“, „comprehendere“, se zdají nasvědčovat tomu, že tato souvislost spočívá v nějakém spojení či sjednocení. Uvědomujeme si to, co je u vědomí, chápeme-li něco, je to, jako bychom to uchopili apod. Filosofická reflexe potvrzuje prastaré metafyzické postřehy, jež ovlivnily kdysi volbu vhodných jazykových prostředků. Zatímco při tranzitivních činnostech vycházíme jakoby sami ze sebe a vstupujeme do cizího světa, jenž nás obklopuje, je tomu při poznání zřejmě právě naopak: poznávané předměty přicházejí z vnějšku k nám a spojují se jakýmsi tajemným způsobem s námi samotnými. A že tomu tak je, skutečně musí připustit každý, kdo předem uznal, že poznání je činností imanentní. Jakožto imanentní nevychází totiž ze sféry subjektu. Je-li poznání přesto ve styku s věcmi, musí to být tedy věci samy, jež do něho nějakým způsobem vstupují a spojují se s ním.

Jak k tomu však dochází? Jak může vnější věc jako strom, zvíře nebo barva vstoupit, objevit se, a tedy v jakémsi smyslu být v kognitivním aktu, jenž nevyhází z vnitřního světa bytosti, jíž náleží? Na tuto otázku odpovídala scholastika pomocí pojmu intencionálního bytí. Dříve než o něm budeme uvažovat, musíme však učinit malou odbočku.

Všichni jsme nesčíslněkrát v životě slyšeli nebo i sami říkali: „Nemohu to pochopit či poznat, je to nezřetelné, mlhavé, neurčité, vágní.“ Co znamenají takováto vyjádření? Znamenají, že máme-li něco poznat, musí mít poznávaný předmět sám v sobě a vůči nám jistý stupeň určitosti a determinovanosti. To, co je neurčité, co může být tím i oním, co je krátce řečeno potenciální, jako takové poznatelné není.

V čem však ona „určitost“ poznávaného předmětu vlastně spočívá? Na tuto otázku není tak nesnadná odpověď: Je to to, čím se předmět liší od jiných předmětů a čemu vděčí nikoli snad za nějakou dosud nenaplněnou možnost, nýbrž za určitou a vyhraněnou dokonalost, kterou již skutečně má, tedy za akt, za ten či onen způsob bytí. Čím je předmět méně determinovaný a určitý, čím méně má aktu, a tedy bytí, tím méně je poznatelný. A ovšem i naopak. Naprostá možnost, *materia prima*, není v pojetí scholastiky jako taková poznatelná vůbec. Naprostá určitost bez jakékoli možnosti je naopak sama o sobě poznatelná v nejvyšším stupni.

Hraje-li pojem určitosti v poznání věci tak důležitou roli, lze očekávat, že pro něj měla scholastika k dispozici zvláštní termín. Tímto termínem je známé slovo „forma“. Forma je tedy ta stránka věci, díky níž je věc vyhraněně taková, jaká je – to, čím je kupř. lékař lékařem, a ne třeba krejčím nebo advokátem, čím je strom stromem, a ne rybou nebo kamenem. Naopak ta stránka věci, která sama o sobě může být tím či oním a jež teprve prostřednictvím formy přijme tu či onu vyhraněnou dokonalost, tato stránka věci se ve scholastice nazývá její materií.

K čemu tyto vysvětlivky? Pojem formy je nám zde užitečný proto, že jeho prostřednictvím můžeme upřesnit některé své dřívější formulace. Říkali jsme, že při poznání vstupují věci nějak do poznání a spojují se s ním. Nyní však víme, že poznávaný předmět je poznatelný jedině prostřednictvím svých forem. Můžeme proto říci přesněji, že poznání je imanentní činnost, při níž do poznání vstupují a jaksi se s ním spojují formy poznávaných věcí. Na tomto tvrzení není oproti dřívější formulaci nic nového, kromě upřesňujícího termínu „forma“, z něhož však není třeba mít strach, víme-li co znamená (či známe-li dokonce důvody, jež vedly k jeho volbě).

Nyní se však již opět musíme vrátit k obtíži, na niž jsme narazili. Jak může forma vnější věci, kupř. červeň této růže, kterou vidím, vstoupit, objevit se a tedy být v mém kognitivním aktu, jenž je čímsi zcela imanentním?

Snad by bylo možno dát takovéto vysvětlení: podobně jako růže nabyla červené barvy, tedy formy, kterou původně neměla, teprve v určité fázi svého vývoje, podobně naše poznávací schopnost (v tomto případě zrak) nabude za vhodných podmínek (octnu-li se za přiměřeného osvětlení v přiměřené vzdálenosti od růže) stejným způsobem této formy červenosti. Přijme-li růže formu červenosti, je červená. Přijme-li podobně tuto formu poznávací schopnost (zrak), je to to, čemu říkáme, že vidíme něco červeného. Poznání je tedy vlastně zcela obyčejné přijetí formy, jenomže na zvláštním velmi „citlivém“ substrátu, jemuž říkáme poznávací schopnost.³

3 Tento způsob vysvětlování poznání je – v různých obměnách – charakteristický pro celou tzv. novověkou noetickou filosofii.

Co říci k této hypotéze? Její bezespornou předností je její značná jednoduchost. Jsou s ní však bohužel spojeny nepřekonatelné obtíže. Předně si evidentně uvědomujeme, že červeň, kterou vnímáme, není červeň zraku, nýbrž červeň růže. Svůj zrak totiž nevidíme a usuzujeme na jeho existenci jen z jeho projevů, tj. z toho, že jím poznáváme barvy a tvary věcí. Poznáním poznáváme tedy původně samy věci, a ne nějaké stavy svých poznávacích schopností. Krom toho přijmout nějakou formu v tom smyslu, jak o tom byla dosud řeč, znamená vždy fyzicky se změnit. Přijmu-li formu krejčího, stanu se zřejmě krejčím, a přijmu-li formu zvanou „červeň“, má to nutně vzápětí, že zčervenám. K ničemu takovému však při poznání očividně nedochází. Kdo vidí louku, nemusí proto zezelenat, a studuje-li někdo kupř. zločinnost, nebývá proto obvykle ještě zločincem! Hypotéza, kterou jsme sledovali, vede tedy k absurditám a je třeba se jí vzdát.

Zkusme jinou, složitější úvahu! Skutečnost, že poznání je imanentní aktivity, že je však nicméně přesto v kontaktu s věcmi (resp. s jejich formami), by bylo možno vysvětlit i tak, že bychom rozlišili dva způsoby, jimiž lze přijímat formy.

Předně lze formu přijmout fyzicky, tj. tak, jak jsme o tom až dosud jednali. Fyzicky je forma přijata tehdy, jestliže svou přítomností modifikuje a aktualizuje neurčitou potencialitu substrátu (materie), který ji přijímá. Když přijme růže fyzicky barvu červeně, stane se červenou. Člověk, jenž přijme fyzicky formu otcovství, stane se otcem. Z člověka (materia) a formy (otcovství) stane se dohromady něco, co není ani pouhé otcovství, ani pouhý člověk, nýbrž – jak vykládá Averroes – „tertium quid“, něco třetího, totiž otec. Je-li forma přijata fyzicky, říkáme, že je na substrátu materiálně (jako něco, co modifikuje materii) nebo subjektivně (substrát čili materia je nositelem čili subjektem formy). Takovýto způsob přijímání forem odpovídá našemu dosavadnímu výkladu o tom, co forma vlastně je. Myšlenku, že by ke styku kognitivního aktu s poznanou formou došlo fyzickým přijetím této formy do poznávací schopnosti, jsme již přešetřovali. Je to hypotéza, kterou jsme právě zavrhlí.

Snad by však bylo možno připustit ještě i jiný způsob, jímž může být nějaká forma přijata. Nazvěme tento druhý způsob v souladu se scholastickou terminologií přijetím intencionálním a vytkněme jeho charakteristické rysy. Jsou dva.

Je-li nějaká forma přijata intencionálně, znamená to především, že je přijata tak, aby se přitom nemodifikoval substrát, který ji přijímá. Ten, kdo by tedy kupř. intencionálně přijal formu červenosti, zůstal by tím, čím je (to je např. něčím bílým). Kromě bělosti, tj. formy, jejímž nositelem by byl fyzicky, měl by však ještě další formu, která by jej fyzicky nijak nemodifikovala. A touto formou by byla v našem příkladě červeň. Říkali-li jsme, hovoříce o fyzickém přijímání forem, že je to přijímání „materiální“ a „subjektivní“,

musíme přijetí intencionální charakterizovat jako nemateriální a objektivní. „Nemateriální“: protože forma při něm nemodifikuje žádnou materii. „Objektivní“: protože forma při něm netkví v materii jako ve svém nositeli či subjektu. Při intencionálním přijetí nevznikne tedy z materie a formy něco třetího („tertium quid“), tj. modifikovaná materie, z člověka a otcovství otec, z dřeva a příslušného tvaru lůžko. Subjekt, jenž přijme intencionálně nějakou formu, zůstane fyzicky tím, čím je, nadto se však intencionálně stane něčím dalším.

Za druhé. Intencionálně může nějaký subjekt přijmout formu, která fyzicky determinuje nějaký subjekt od něho odlišný. Jak tomu rozumět? Hovoříme-li o fyzickém přijetí formy, pak platí, že jedna a táž forma je vždy jen v jediném subjektu. Sókratova moudrost je jen jeho moudrostí, a nemůže náležet jako taková nikomu jinému. Je sice pravda, že vlivem Sókratovy moudrosti se stane moudrým i Platón. Platónova moudrost je však jen podobná moudrosti Sókratově, ale není táž. Fyzicky vzato jedna a táž singulární forma být na dvou odlišných subjektech nemůže. Předpokládáme však, že nic nebrání tomu, aby jedna a táž singulární forma, jež existuje fyzicky a v jednom subjektu, nemohla být intencionálně v subjektu jiném. Sókratova moudrost může být intencionálně v Xenofóntovi, aniž by při tom Xenofón musel být moudrý. Moudrost, která v něm totiž intencionálně je, je Sókratova moudrost, nikoli jeho vlastní. Intencionálním přijetím formy může si tedy subjekt jako by přičlenit bohatství jiné věci, avšak tak, že se toto bohatství nestane jeho bohatstvím; nýbrž zůstane cizí.

Kdyby nyní bylo skutečně možno přijímat formy tímto druhým způsobem, totiž intencionálně, bylo by tím možno snadno vysvětlit fakt, že imanentní aktivita zvaná „poznání“ je v kontaktu s transsubjektivní realitou čili že se v poznání objevuje něco, co není poznání – totiž poznaná věc. Řekli bychom prostě, že poznání je taková činnost, kterou subjekt intencionálně přijímá poznanou formu, a problém by byl vyřešen.

Toto vysvětlení platí ovšem za jednoho předpokladu. Platí tehdy a jen tehdy, může-li skutečně docházet k oné intencionální recepci forem, jak jsme o ní hovořili. Ta je však pro nás pouhou hypotézou. Pro scholastiku, která tímto způsobem poznání de facto interpretovala, byla však skutečností. A tu je třeba si ještě uvědomit, proč.

Zde však již nenarážíme na žádné zvláštní obtíže. Jestliže činnost pana X ve městě Y lze vysvětlit jedině jeho přítomností ve městě Y, usuzujeme správně, předpokládáme-li, že tato jeho přítomnost na udaném místě je možná. Ab esse ad posse valet illatio. Jsou-li v poznání samy věci, pak tam zřejmě i být mohou. A protože tam nemohou být fyzicky, jsou tam nějak jinak. Nazvěme toto „být nějak jinak“ výrazem „být intencionálně“, řekněme, co tím míníme a problém poznání je tím v pojetí scholastiky vyřešen, tj. redukován na data,

za něž dále již filosofická analýza jít nemůže. Myšlenka intencionální receptce nevznikla ve scholastice nějakou libovolnou spekulací, nýbrž naopak úpornou snahou učinit nějak srozumitelnými fakta, jež nemůžeme obejít, protože jsou nám bezprostředně zřejmá.

Těmito úvahami jsme se k pojmu, jež si o poznání utvořil středověký aristotelismus, již hodně přiblížili, u cíle však dosud nejsme. Zbývají ještě dva důležité dodatky.

Předně je třeba blíže objasnit způsob, jímž se poznávající subjekt spojuje s formou, kterou intencionálně má. Ve vizuálních představách, jež v nás snad vznikaly jako bezděčný doprovod našich dosavadních úvah, jsme si vykreslovali toto spojení jako nějaké přemístění poznané formy do našeho nitra. Takováto hmotná představa spojení nemůže být, jak snadno nahlédneme, správná. Intencionální forma nemůže však být v poznávajícím ani jako nějaký akcident. V tom případě by v něm totiž byla materiálně a subjektivně, a to odporuje pojmu jejího intencionálního přijetí. Zbývá jediná možnost: poznávající tím, že poznává, tj. přijímá intencionálně nějakou formu, se s ní ztotožňuje. Poznávat znamená tedy identifikovat se s poznaným. Nejedná se tu arci o identifikaci fyzickou, jakou podstupuje např. potrava, jež se přemění v živočicha, nýbrž o záležitost jiného řádu, o tzv. identifikaci intencionální. Při ní to, co se identifikuje (poznávající), zůstává (fyzicky) tím, čím je, zároveň se však (intencionálně) stává ještě něčím dalším, totiž poznanou věcí. K této věci se ještě vrátíme ve II. kapitole.⁴

Druhá poznámka se týká neméně důležitého důsledku výše vyložené nauk. Jestliže skutečně jedna a táž forma může být přítomna jednak materiálně na subjektu jednom a jednak intencionálně na subjektu jiném, pak to znamená, že každá forma může mít (nejméně) dvoji odlišné bytí. Jinak je (existuje) forma fyzicky a jinak intencionálně. Jinak je zločinnost v zločinci a jinak v kriminalistovi. Existuje-li skutečně ono intencionální přijímání forem, jak nás k tomu vedly předchozí úvahy, pak je nutno rozlišovat bezpodmínečně alespoň dva typy existence. Existenci fyzickou (*esse physicum*) a existenci intencionální (*esse intentionale*).

Po těchto poznámkách stává se náš posud pouze jasný pojem poznání pojmem zřetelným, a máme tedy v rukou všechny předpoklady, abychom mohli přistoupit k jeho esenciální definici: „Poznání je imanentní činnost, kterou některé živé bytosti přijímají zvláštním způsobem (intencionálně) formu nějaké věci a tím způsobem se s ní identifikují.“ Tato definice odpovídá skutečně

4 Nauka o identitě poznávajícího s poznaným připomíná nápadně některé motivy německého idealismu. Historicky nazíráno má svůj původ u Aristotela, do křesťanské scholastiky byla uvedena prostřednictvím Averroesovým, jenž ji v komentáři k *De anima* geniálně prohloubil a rozvedl.

(co do smyslu, i když ne co do přesného slovního znění) tomu, co rozuměly poznáním některé aristotelismem ovlivněné směry vrcholné scholastiky.

Hluboký rozdíl této koncepcce oproti onomu pojmání věcí, jež zdomácnělo v novověké filosofii noetické, je nyní zcela očividný. Podle moderní noetické filosofie spočívá poznání nikoli v intencionální identifikaci s věcí samou, nýbrž ve vytvoření něčeho, co je jí pouze podobné, jejího odrazu, obrázku apod.; při tom vyvstává zároveň známý problém kritický – neřešitelná otázka, jak dalece můžeme těmto obrázkům důvěřovat a co jim vlastně odpovídá v realitě.

Takovéto pojmání věcí by se scholastice jevilo jako jakýsi nepochopitelný existenciální monismus pramenící z neochoty připustit pluralitu existencí, jichž jedna a táž věc může nabýt. Teorie obrázků počítá totiž jenom s jediným bytím a poznání je v jejím pojetí fyzická entita jako všechny ostatní.

To, co bylo mnohem později nazváno psychologismem, není snad jen průvodním jevem takového pohledu na věc – je to jeho nejhlubší podstata.

II

Dosavadními úvahami jsme se snažili vystihnout to, v čem scholastika spatřovala samu esenci poznání. Nyní můžeme pokročit dále a věnovat pozornost tomu, čím je poznání podmíněno. Tyto podmínky jsou však dvojího druhu. Aby vzniklo poznání, musí splňovat určité podmínky především jeho podmět. Pampeliška nesplňuje podmínky nutné k pochopení Pythagorovy věty, člověk ano. Vedle toho musí však určité podmínky splňovat i sám poznávaný předmět. Kráčím-li Celetnou ulicí směrem na západ, mohu kupř. zrakem poznávat Prašnou bránu, nemohu však z tétož stanoviště vidět dejme tomu Národní divadlo.

Nazveme podmínky, které musí splňovat subjekt podmínkami ontologickými, ty pak, které musí splňovat objekt, podmínkami psychologickými, a pojednáme o nich po řadě.

1. Podmínky ontologické

V tomto bodu, protože se nechceme pouštět do odboček, které by nás zavedly příliš daleko, můžeme scholastickou teorii jen zhruba nastínit.

Aby něco mohlo poznávat, musí to mít schopnost přijímat imateriálně (intencionálně) formy poznávaných věcí. Tuto schopnost většina hmotných jsoucen nemá. Taková jsoucna jsou omezena na fyzické vlastnění své vlastní formy (resp. vlastních forem), a jsou tedy v tomto smyslu jako by uzavřena sama do sebe. Na druhé straně ta jsoucna, která schopnost imateriální receptce mají, jsou svému okolí jako by otevřena a jsou z něho schopna přijímat

do nekonečna další a další určení (formy). A protože toto přijímání je – jak již víme – jakousi intencionální identifikací s poznávaným, jsou tato jsoucna s to bez omezení rozšiřovat své vlastní bytí o formy poznávaných věcí. Tento proces nemá mezí, anebo lépe, nemá je sám v sobě, protože smrt, jež jej uzavírá, je něčím, co jej ovlivňuje zvnějšku. „Duše je nějak vším,“ říká Aristotelés⁵ a jeho scholastičtí interpreti dodávají: „nějak“ to je „intencionálně“.

Co však způsobuje, že některá jsoucna schopnost imateriální (intencionální) recepce mají, a jiné ne? Zde můžeme scholastickou odpověď skutečně jen naznačit. Schopnost imateriálně recipovat souvisí se stupněm imateriality samotného poznávajícího podmětu, a to tak, že čím je imateriálnější, tím radikálnějšího poznání je i schopen. Stupeň imateriality poznávajícího subjektu charakterizuje i stupeň či úroveň poznání, jehož je tento subjekt schopen dosahovat.

Co však máme rozumět touto „imaterialitou“? Je známo, že materia středověké filosofie nemá mnoho společného s „hmotou“ v moderní představě. Je to spíše cokoli, co je v potenci k nějakému aktu. To, co poznává, musí být tedy v nějakém ohledu nebo stupni povzneseno nad potencialitu, jež je limituje a uzavírá do sebe sama. Uzavřenost pochází totiž z potenciality, z látky. Proč? Odpověď by nás přivedla k jedné z nejzákladnějších doktrín scholastické metafyziky. Akt není omezen sám sebou, nýbrž jedině potenci, s níž je smísen. Limitativním prvkem, principem nedokonalosti, je tedy možnost a ze všech možností je materia prima tou, která strhuje nejníž.

2. Podmínky psychologické

Uvažujme dále. Naše poznávací mohutnosti jsou vůči skutečnému poznání původně ve stavu pouhé možnosti. Mohu slyšet dříve, než skutečně slyším, mohu vidět dříve, než doopravdy vidím. Poznáme-li však poté již skutečně ten či onen předmět, musí zde být nějaký důvod, který rozhodl o tom, že poznáváme právě jej, a ne nějaký předmět jiný. Podívejme se nyní blíže, v čem tento důvod spočívá.

Předně je na první pohled patrné, že nespočívá v poznávací schopnosti samotné. Ta je sama sebou indeterminovaná a jakožto taková rovnou měrou schopná poznávat cokoli. Quidquid movetur ab alio movetur. Je-li poznání skutečně jakýsi pohyb z možnosti do uskutečnění – což je v kontextu středověké filosofie nepochybné –, pak leží důvod tohoto pohybu zřejmě mimo to, co je jeho nositelem. Nositelem je však v našem případě poznávací schopnost.

5 Aristoteles, *De anima III*, 8, 431b. Český překlad: *O duši*. Přel. A. Kříž. Praha, Jan Laichter 1942, s. 101.

Dále nás v naší úvaze může přivést známá scholastická zásada, že každá příčina má sama v sobě dokonalost účinku, který způsobuje. *Nemo dat quod ipse non habet*. Je-li tomu tak, pak důvod, který determinuje poznávací mohutnost k poznání právě tohoto předmětu, musí mít sám dokonalost, kterou uděluje. O jakou dokonalost se tu však jedná, to již víme: je to forma, kterou poznávající intencionálně přijímá. Tu však má dříve, než ji intencionálně získá poznávající jediná⁶ věc a tou je právě poznávaný předmět. K určitému konkrétnímu poznání (poznávacímu úkonu) determinuje tedy poznávací schopnost sám poznávaný předmět. Dospíváme tedy k závěru, že to, co způsobuje, že poznávací schopnost poznává spíše tento předmět než nějaký jiný, pochází z tohoto předmětu samotného. Předmět musí tedy uplatnit na poznávací schopnost nějaký vliv, a v důsledku tohoto vlivu je pak schopností skutečně poznán.

Jak si však nyní tento vliv představit? Nebudeme zde reprodukovat zastaralé fyzikálně fyziologické představy, jimiž byly scholastické představy v tomto bodu ovlivněny. Pro filosofickou stránku celé problematiky nejsou významné a nahradíme-li je představami současnými, má to dvě výhody: ušetříme si zbytečný exkurs do dějin přírodopisu a soustředíme se na to, co je v celé teorii v pravém slova smyslu filosofického.

S těmito výhradami můžeme nyní popsat vliv předmětu na poznávací schopnost takto. Nejprve předmět tranzitivní činností vyvolá určité změny v orgánu, v němž je poznávací schopnost lokalizována. Znějící těleso vyvolá chvění ušního bubínku, předmět pozorovaný zrakem se promítne na sítnici apod. Tyto účinky pouhé fyzické formy, které ještě zdaleka nejsou poznáním, nýbrž je jen podmiňují. Jejich vlivem je totiž vlastní poznávací schopnost (jež není totožná s orgánem, ale má v něm své dílo) determinována k poznání příslušného předmětu. Původně byla tato schopnost indiferentní k poznání toho či onoho předmětu (byla *in actu primo remoto*). Nyní, když poznávaný předmět uplatnil prostřednictvím orgánu na schopnost svůj vliv, je již schopnost vybavena vším, co potřebuje navíc, aby poznala právě tento předmět (je *in actu primo proximo*). To, co je nyní v schopnosti oproti původnímu stavu navíc a co ji determinuje k poznání právě tohoto předmětu, tomu scholastika říká „*species impressa*“. Co je to tedy tato *species impressa*? Je to určení vzniklé v poznávací schopnosti vlivem působení nějakého předmětu na po-

6 Mimo poznávaný předmět má ji ovšem ještě *actus purus*. Čirá skutečnost nemá ji však jako takovou, nýbrž *eminenter*. Existující existence může tedy rovněž determinovat poznávací schopnost, a to k poznání čehokoli, co náleží k jejímu „formálnímu“ předmětu. Je-li tímto předmětem jsoucno vůbec, tedy k poznání čehokoli i sebe samé. Zda však k takovému poznání dochází, de facto není věcí filosofie.

znávací orgán a determinující potenci k poznání (tj. intencionálnímu přijetí) formy určitého předmětu.⁷

Jakmile je species doplněna entitou zvanou „species impressa“, zároveň, bez jakéhokoli časového intervalu, vytryskne z ní vitální činnost, jíž subjekt činně nabývá intencionální formy, o niž se jedná. Potence úplně indeterminovaná (potence in actu primo remoto) doplněná poté zvláštním určením zvaným species (potence in actu primo proximo) přechází zde konečně ke skutečnému poznání. Když pak již skutečně poznává, říká se tomu, že je in actu secundo.

III

K povaze poznání náleží, že se něčeho týká, že má nějaký předmět. Pokud takový předmět skutečně existuje a je poznávací schopnosti fyzicky přítomen (tj. není-li příliš vzdálen, než aby mohl v schopnosti vyvolat vznik oné „species impressa“), je vše v pořádku a o věci by nebylo třeba dále hovořit. Ve skutečnosti tomu tak však vždy není. Víme, že existují kognitivní akty, jež se týkají předmětů, které v běžném smyslu neexistují, takové, jakým chybí ono „esse physicum“, jak jsme o něm hovořili.

Takových předmětů je celá řada. Uvažujeme předně někdy o předmětech pouze možných. Jindy máme na mysli předměty, které sice existovaly, ale nyní již nikoli (zemřelý přítel). Někdy se dokonce v duchu zabýváme předměty, které nejenže nikdy neexistovaly, ale dokonce nejsou ani možné, jako je třeba hranatý kruh nebo bílá čern. A do této skupiny náleží koneckonců i předměty kognitivních aktů týkajících se obecných a nutných struktur věcí (esenci), tedy entit, jež zajisté také – alespoň tak, jak je poznáváme – na těchto věcech neexistují.

Abychom se tedy vyhnuli očividné absurditě, jakou je kladení poznání bez předmětu, musíme doplnit celou teorii ještě o jeden předpoklad. Nemá-li poznávací schopnost fyzicky existující předmět, anebo – což je bezmála totéž – není-li tento předmět na téže ontologické úrovni, v jaké jej poznávací schopnost postihuje, v takovém případě si schopnost sama v sobě intencionálně cosi, co tento předmět zastupuje, vytvoří. Tomuto suplentovi, v němž (in quo) schopnost poznává sám předmět, se říká „species expressa“. Tato species expressa, pokud ji vytváří ta či ona schopnost, má pak ještě názvy zvláštní.

7 Čtenář, jenž se se scholastickou teorií obeznámen bude mít možná za to, že zjednodušení, jehož se tu dopouštíme, je na úkor korektnosti výkladu. Domníváme se však, že: 1. Rozlišení entitativního a intencionálního způsobu, jímž informuje species potenci, lze pominout, aniž by tím utrpělo rámcové pochopení celku nauky. 2. Je sice pravda, že charakteristika oné species impressa, jak ji zde podáváme, platí přesně vzato jen pro tzv. species sensibilis. Lze jí však rozumět i tak, že vyjadřuje povahu jakékoli species.

Tak tzv. „phantasia“ vytváří „phantasma“, rozum vytváří koncept a propozici atd. Mechanismus vzniku těchto kvazipředmětů, zejména vznik pojmů, je v pojetí scholastiky značně komplikovaný a podrobnosti jeho chodu popisují příslušní autoři se subtilitou a minuciézností mnohdy zdoluhavou. V zdánlivých podrobnostech setkáváme se tu však mnohdy s diferencemi, jimiž lze charakterizovat celé hluboce odlišné proudy a směry vrcholné scholastiky. Tak je tomu kupř. se známým problémem týkajícím se funkce a povahy tzv. činného rozumu (*intellectus agens*). Zabývat se těmito otázkami nepatří již ovšem k našemu námětu.

Zdůrazníme pouze na závěr, že všechny entity, o nichž jsme pojednávali, jako je „*esse intencionale*“, „*species impressa*“, „*species expressa*“, nenazíráme v pojetí scholastiky bezprostředně a intuitivně, nýbrž k nim dospíváme teprve poměrně složitými myšlenkovými pochody, jejichž hlavní směry a křížovatky jsme se v naší stati pokusili nastínit. Bezprostředně se v našem vědomí objevují a jako by vyvstávají pouze věci samy.

Tento bezprostředně evidentní fakt je východiskem a počátkem každé teorie poznání. Ve středověké filosofii, jak jsme se pokusili ukázat, to však ještě není její konec.

Pojetí substance a pohybu v Descartově a Aristotelově filosofii

Milan Sobotka —

Úvodní poznámka Jana Kuneše a Ivana Landy

Milan Sobotka se již od svých syntetických prací ze šedesátých let 20. století soustředí na zkoumání historicko-systematických souvislostí vzniku německého idealismu jako počátku třetí z dosavadních fází vývoje evropské metafyziky. V první fázi dominovala aristotelsko-scholastická metafyzika, která byla chápána dvojitým způsobem: buď jako ontologie, která se zabývá bytím jsoucího, anebo jako teologie, která se zabývá první příčinou (nehybným hybatelem, Bohem). Ve druhé fázi, jejímž iniciátorem byl Descartes, se východiskem k nové metafyzice a filosofii přírody stává lidský rozum a vědomí, jestliže platí, že k poznání věcí a jejich řádu se dostaneme až tehdy, jsme-li schopni dostat řádu poznání, které nám je zpřístupňuje. Ve třetí fázi, která začíná u Kanta a Fichta, nastává přechod k „činné stránce“ člověka, jejíž objev je vázán na sebevědomí jako autonomní podstatu člověka. Sobotkovu periodizaci dějin metafyziky lze – s výpůjčkou u Hegela – charakterizovat také jako tři postoje k objektivitě. Studie „Pojetí substance a pohybu v Descartově a Aristotelově filosofii“ rozpracovává klíčové motivy přechodu od první fáze metafyziky do fáze druhé, tedy motivy obratu od aristotelsko-scholastické metafyziky k metafyzice novověké.

I

Pohyb a substance

R. Descartes začíná výklad ontologie světa definicí substance: „Substancí nemůžeme rozumět nic jiného než věc, která existuje tak, že ke svému bytí nepotřebuje žádné jiné věci.“ „Substance“ je tedy vymezena soběstačností, tím, že nepotřebuje jiných věcí. Dále platí, že „substanci, která nepotřebuje naprosto žádné věci, můžeme myslit pouze jako jedinou, totiž Boha“.¹

¹ Descartes, R., *Principia philosophiae*, I, par. 51.

Ve všem ostatním, co není bůh, v celé oblasti ens creatum, můžeme mluvit o substancích pouze v relativním smyslu, totiž v tom, že tato jsoucna nepotřebují ke své kreaci nebo svému udržování jiných stvořených substancí.² Existují dvě takové relativní substance – res extensa a res cogitans.

Uvedené vymezení substance prostřednictvím samostatnosti souvisí s Aristotelovým určením substance z II. knihy *Fyziky*, kde Aristotelés říká: „Každé (přírodní jsoucno) má princip své změny a svého setrvání v sobě samém, a to vzhledem k místnímu pohybu, růstu a ubývání a způsobu kvalitativní změny. ... A přirozenost (*fysis*) má vše to, co má v sobě princip uvedeného druhu. A každé z nich je zároveň substancí.“³

Substance je dále to, čeho se netýká změna. Zatímco všechna určení substance se mohou měnit (Aristotelés rozlišuje jako druhy změny – *metabolé* – kvalitativní změnu, ubývání a přibývání a místní pohyby), „ve vztahu k substancí je změna vyloučena; neboť neexistuje žádné určení, které by bylo v protikladu k substancí“.⁴

Význam substance jako samostatného jsoucího je podtržen tím, že pouze substance je jsoucím ve vlastním slova smyslu. Všechno „ostatní se nazývá jsoucnem proto, že jest něčím na jsoucnu v takovém smyslu jako kolikost, jakost, trpnost nebo něco jiného takového.“⁵

Zkoumání toho, co znamená původně samostatnost, soběstačnost substance, nás zavedla k pohybu, který je jí vlastní (substance může být ovšem pohybována i nevládním způsobem, jde pak o „násilí“). Co je však pohyb?

Základními pojmy pro postižení pohybu jsou pro Aristotela dynamis a energieia, resp. entelecheia, možnost a skutečnost. Oba pojmy jsou v úzké souvislosti se změnou, alterací, chápanou jako přechod v kvalitativním smyslu. To, co projde změnou, musí jí býti schopno. Změna dále předpokládá něco, co je schopno ji vyvolat. Aristotelés je označuje jako sílu působit (*dynamis tú poiein*). K tavení železa je nutná tavící síla ohně a schopnost tuto změnu přijmout, tavitelnost železa. Změna sama nastává tím, že trpné přijme tvar

2 Heidegger, M., *Sein und Zeit*. Tübingen, Max Niemeyer 1963, s. 92.

3 Aristoteles, *Physica*, 192b 14, 32; týž, *Physikvorlesung*. Übers. von H. Wagner. Berlin, Akademie-Verlag 1967, s. 32, 33.

4 Tamtéž, 225b 10; tamtéž, s. 131. Ve *Fyzice* je však řada míst, zvl. v knihách II, III, IV, kde jsou vznik a zánik spolu s uvedenými druhy změny subsumovány pod pojmem *kinésis*, pohyb. K tomu srv. poznámky H. Wagnera v Aristoteles, *Physikvorlesung*, c.d., s. 446. Ale ani toto pojetí není důsledné, protože teze, že každé přírodní jsoucno má v sobě princip změny, je z knihy II.

5 Aristoteles, *Metaphysica* 1028a 18 (český překlad: *Metafyzika*. Přel. A. Kříž. Praha, Jan Laichter 1946, s. 173). V následujících poznámkách je závorce vždy uvedena stránka českého překladu; pozn. red.

(*eidos, morfé*, lat. forma) od působícího. Formu, kterou mělo v možnosti, má nyní skutečně.⁶

Ze dvou stránek pohybu, totiž působení a trpění, je druhá stránka věci imanentní, protože pohyb se uskutečňuje v pohybovaném, a nikoliv pohybuujícím⁷ (proto také jsou pohybuující jsoucna, jež zůstávají vně pohybu, který způsobují, např. předmět touhy, který uvádí do pohybu naši vůli⁸). Působící je tedy něčím bytostně relativním, vztahuje se vždy k něčemu.

Pro pohybované je změna, kterou doznává, obsahem, k němuž se jako možnost bytostně vztahuje, je skutečností, které odpovídají možnosti věci.⁹

Aristotelova teze, že rozdíl mezi substancemi se projevuje rozdílem jejich pohybů a činností¹⁰ má tedy určitěji ten smysl, že věc je vymezena možnostmi, které se mohou naplnit, že je určena škálou, polem svých možností. Býti věcí tedy předpokládá princip, který je řídicí jednotou jejího pohybu jakožto naplňování jejích možností. Tento princip je jednotným centrem regulace věci v tom smyslu, že některé možnosti věc nutně naplňuje (např. různá období biologické zralosti u organismu), jiné připouští (a to buď jako zcela irelevantní, nebo jako takové, které jsou jí ku prospěchu nebo ke škodě, i když je neníčí), nebo konečně ještě jiné zcela vylučuje.¹¹ Je to arci princip odpovědný za způsob provedení, nikoli za provedení samo. To závisí na vnějších podmínkách.¹²

Ačkoli řídicí jednota možností věci není jednotlivým tvarem, přece ji Aristotelés určuje jako něco analogického tvaru. Věc je v poměru k ní látkou, materií. Je-li to, co je touto řídicí jednotou, odstraněno, rozpadá se věc v náhodné seskupení látky. Ukazuje se, že otázka po věci je otázkou po tom, co je tím jednotícím principem svých elementů. Tímto jednotícím principem je *to ti én einai*, bytostně co věci, o němž Aristotelés poznamenává, že je snad totožné s účelem.¹³

Každý pohyb se může podle Aristotela díť pouze prostřednictvím působení a trpění, ale v životním procesu je organismus působícím i trpným činitelem. Organismus má v sobě řídicí princip svého rozvoje a je zároveň tím,

6 Aristoteles, *Physica*, 202a 14; týž, *Physikvorlesung*, c.d., s. 63. Srv. také Brentano, F., *Psychologie des Aristoteles*. Mainz, Verlag von Franz Kirchheim 1867, s. 63.

7 Aristoteles, *Physica*, 201a 28, 201b 6; týž, *Physikvorlesung*, c.d., s. 80. Srv. Brentano, F., *Psychologie des Aristoteles*, c.d., s. 86.

8 Aristoteles, *Metaphysica* 1072a 26 (s. 309). Srv. Bröcker, W., *Aristoteles*. Frankfurt a.M., V. Klostermann 1964, s. 217.

9 Bröcker, W., *Aristoteles*, c.d., s. 76.

10 Brentano, F., *Psychologie des Aristoteles*, c.d., s. 41.

11 Bröcker, W., *Aristoteles*, c.d., s. 120.

12 Patočka, J., *Aristoteles, jeho předchůdci a dědicové*. Praha, ČSAV 1964, s. 128.

13 Aristoteles, *Metaphysica*, 1044b 1 (s. 220). Srv. Bröcker, W., *Aristoteles*, c.d., s. 122.

co toto působení přijímá. Bytostné co organismu je tedy především princip působení. Aristotelés jej nazývá duší.

Duše u Aristotela není pojata ani substancialisticky, ani vitalisticky. Podle zásady, že bytí substance je patrné z jejího pohybu, je možno poznat, že živá bytost je substance jiného druhu než např. kámen: projevuje-li se bytí kame- ne jako škála možností, které stojí vedle sebe, je bytí živé bytosti určeno jako proces jejího biologického zrání, řídicí princip tedy není principem možnos- tí, nýbrž tvaru, resp. uvádění ve tvar. To vyjadřuje Aristotelés opozitem k ter- mínu *dynamis*, totiž termínem *entelecheia*, entelechie.¹⁴

Nyní se můžeme vrátit k otázce, co znamená, že věc je v pohybu, bez ohle- du na to, zda máme před sebou jednotlivou fázi pohybu (lhostejno, zda živé či neživé věci) nebo celek životního procesu organismu. Pohyb souvisí vždycky s přijetím tvaru, eidos. Na začátku je pohybované ve stavu *dynamis*, ve stavu možnosti přijmout tvar, na konci pohybu ve stavu energie, uskutečnění tva- ru. Aristotelés definuje: „Pohyb je uskutečnění možnosti předmětu... Ale je ještě nedokonanou skutečností.“¹⁵

V těchto tezích je obsaženo, že pohyb má svůj směr a cíl, totiž uskutečnění, ale zároveň zůstává pohybem pouze potud, pokud to, co má být uskutečně- no, není dovršenou skutečností.¹⁶ Kde je uskutečnění dovršeno, tam již po- hyb uhasl; je tam klid, a to nikoli klid ve smyslu pouhého prodlení na cestě, nýbrž klid ve smyslu dovršeného úsilí, dovršení cíle.

Jsoucímu, které je v možnosti, tedy něco chybí, má něco před sebou, co usi- luje dosáhnout. Ze dvou opozic, jimiž je definován pohyb, z možnosti a sku- tečnosti, patří skutečnosti vyšší ontologická hodnota. Co je ve stavu skuteč- nosti, je v klidu ve smyslu dovršení.

Z pohybu jakékoli věci lze vyčíst její nedovršenost, to, že není úplně. Z toho je jasné, že nic, co je schopno jakékoli změny, nemůže být v klidu ve smyslu absolutního dovršení. Pouze bůh je plně, a proto je neměnný. Nic jiného není v téměř plném modu bytí. Dokonce ani nebeská tělesa, která nevznikají ani nezanikají, ani nepodléhají žádné změně, či nebe stálic, které pochází z ne- porušitelného éteru,¹⁷ nejsou v absolutním smyslu, jak je zřejmé z toho, že se pohybují, i když způsobem nejvyšš dokonalým.

Na rozdíl mezi absolutním bytím boha a neúplným bytím ostatního jsou- cího se zakládá funkce boha jako prvního hybatele. Bůh pohybuje nebem stálic, jež je prvním pohybovaným, a jeho prostřednictvím vším ostatním.

14 Bröcker, W., *Aristoteles*, c.d., s. 123.

15 Aristoteles, *Physica* 201a 28; týž, *Physikvorlesung*, c.d., s. 60, 201b 33, s. 62.

16 Hartmann, N., *Aristoteles und Hegel*. Erfurt, Kurt Stenger 1923, s. 7.

17 Aristoteles, *De coelo*, 270b 30. Srv. Bröcker, W., *Aristoteles*, c.d., s. 218.

Ale víme, že jakožto jsoucí, jemuž přísluší bytí v absolutním významu, je bůh neměnný a nehybný. Jak tedy pohybuje?

K pochopení toho odkazuje Aristotelés k lidskému světu. „Tím způsobem však pohybuje předmět žádostivosti a předmět myšlení, aniž jest pohybován.“ Rovněž bůh pohybuje jako předmět touhy: vše, co je, touží po tom, být jako bůh, tj. plně. V tom je důvod toho, že vše se snaží realizovat své možnosti, převést je ve skutečnost.¹⁸

Poznání

Aplikací schématu pohybujiícího a pohybovaného, trpění a působení vysvětluje Aristotelés rovněž vnímání. Vnímání znamená, že jsme pohybováni a že jsme ve stavu trpění. Ale tím ještě není vnímání specifikováno dosti určitě. Mezi trpěním a trpěním je velký rozdíl podle toho, zda při něm nastává změna nahrazením něčeho skutečného jiným, anebo zda předchází tvar není ztracen (nezanikne) a změna je „stupňováním sebe sama a v enteleeii“.¹⁹ Trpěním v prvním smyslu je např. zežloutnutí červeného tělesa, v druhém přechod od vědění ve smyslu erudice k bádání.

Jestliže Aristotelés přirovnává vnímání k otisku pečatního prstenu do vosku,²⁰ pak je to obrazné vyjádření, které nechce říci, že při vnímání je tvar vnímaného doslovně „přiját“ do vnímajícího. Už proto ne, že při otisku prstenu do vosku ztrácí vosk svou předchozí formu, jde tedy o změnu v prvním smyslu. Naproti tomu při vnímání jde o aktualizaci toho, co potenciálně v subjektu bylo, např. moci vnímat bílou barvu se změnilo ve vidění bílé barvy. Přirovnání je jen zvláštním vyjádřením obecného pravidla, podle něhož trpění je vůči pohybujiícímu (působícímu) před pohybem nestejně, po pohybu stejné.²¹ Vnímající je před skutečným aktem vnímání v možnosti tak, jak je jeho předmět ve skutečnosti, a aktem vnímání se stává s ním stejné.

Aristotelés postupuje při výkladu vnímání zcela opačně než novověká psychologie nebo filosofie. Z dvojice smysl–vnímané je prvotní vnímané. Zrak je smysl pro barevné předměty, sluch je smysl pro zvuky. Smysly jsou „přiraze-

18 Aristoteles, *Metaphysica*, 1072a 26, 3 (s. 309, 310). Srv. Brentano, F., *Psychologie des Aristoteles*, c.d., s. 245.

19 Aristoteles, *De anima*, 417b 2 (česky: O duši. Přel. A. Kříž. Praha, Jan Laichter 1942, s. 63 – v následujících poznámkách je v závorce vždy uvedena stránka českého překladu; pozn. red.); Brentano, F., *Psychologie des Aristoteles*, c.d., s. 80. Bröcker, W., *Aristoteles*, c.d., s. 133.

20 Aristoteles, *De anima*, 424a 18 (s. 81).

21 „A tak dokud je ve stavu trpění, není mu podobné, ale jakmile zakusilo jeho působení, připodobňuje se mu a je takové jako on“ (totiž předmět vnímání). Aristoteles, *De anima*, 418a 5 (s. 64.) Srv. Brentano, F., *Psychologie des Aristoteles*, c.d., s. 79.

ny“ předmětům, odpovídají jim, nikoli naopak.²² Pouze díky této korespondenci, tomuto odpovídání se uskutečňuje vnímání. Proto je vnímání procesem takového druhu, že se nelze mýlit v tom, že např. vidíme barvu nebo slyšíme určitý zvuk,²³ i když se můžeme mýlit v tom, „co je zbarvené, nebo kde to jest“.²⁴

To, v čem se můžeme při vnímání mýlit, protože to není předmětem smyslového čítí, je bytostné co věci, *to ti én einai*, které je předmětem rozumu.

Aristotelés rozeznává dva druhy rozumového poznání. Je to jednak diskurzivní rozum, jehož činnost záleží ve spojování, resp. rozlučování toho, co je ve vjemu spojeno.²⁵ Rozumí se, že svým spojováním uvádí rozum myšlené jsoucno do takových vazeb, v nichž skutečně existuje. Elementy tohoto spojování jsou myšlenky odvozené ze smyslových představ (fantasmát), ale nejsou to fantasmata.²⁶

Diskurzivní poznání se vyjadřuje v soudech a platí o něm, že je buď pravdivé, nebo mylné. Ale Aristotelés zná ještě jiný druh rozumového poznání, o němž zmíněná disjunkce neplatí, protože se v něm nemůžeme mýlit, podobně jako se nemýlíme, vidíme-li barvu. Toto poznání záleží ve schopnosti vyčíst ze smyslových představ bytostné co věci.²⁷

Stojí za povšimnutí, že v obou případech jsou smyslové představy předpokladem a základem rozumového poznání, i když se rozumové poznání na ně neredukuje. Aristotelés uvádí tuto druhou species rozumového poznání následovně: „Ale u rozumu tomu vždy tak není (totiž že poznání musí být buď pravdivé, nebo nepravdivé), nýbrž jeho poznání toho, čím věc je, ve smyslu bytostného co (*to ti én einai*) je (pouze) pravdivé, ale nikoli soud o něčem; jako totiž vidění předmětu, který náleží zraku, je pravdivé, kdežto soud, zda např. to bílé tam jest člověk či není, není vždy pravdivý, tak je tomu i u všech předmětů bez materie“ (tj. u bytostného co věci).²⁸

V čem je důvod toho, že v poznání bytostného co věci nemůže být omylu? Aristotelés to vyslovil v poslední větě. Důvod je v tom, že rozum je přiřazen

22 Předměty vnímání „jsou takové, že podstata každého smyslu je pro ně přirozeně zařizena“. Aristoteles, *De anima*, 418a 24 (s. 65). Srv. Brentano, F., *Psychologie des Aristoteles*, c.d., s. 82, 84; Bröcker, W., *Aristoteles*, c.d., s. 140.

23 „Skutečný zvuk a skutečný sluch jsou jedno.“ Aristoteles, *De anima*, 425b 25 (s. 86). Srv. Bröcker, W., *Aristoteles*, c.d., s. 136.

24 Aristoteles, *De anima*, 418a 18. Obdobné místo je na 428b 12 (s. 65, 93).

25 Aristoteles, *De anima*, 430b 2 (s. 98). Srv. Bröcker, W., *Aristoteles*, c.d., s. 169.

26 „Než čím se pak liší první myšlenky od představ (fantasmát)? Jistě ani ony, ani ostatní nejsou představami, ale ovšem nejsou ani bez představ.“ Aristoteles, *De anima*, 432a 11 (s. 102).

27 Tamtéž, 431b 2 (s. 100).

28 Tamtéž, 430b 26 (s. 99). U překladu provedeny korektury podle Bröcker, W., *Aristoteles*, c.d., s. 171.

bytostnému co věcí stejně, jako jsou smysly přiřazeny předmětům, jimž odpovídají.

Myšlení je u Aristotela obdobným ztotožněním rozumu s inteligibilními, myslitelnými předměty, jako je vnímání ztotožněním se smyslovými předměty. Subjekt rozumového poznání, rozum, je v možnosti „vším“, tj. všemi myslitelnými předměty, „ale ve skutečnosti ničím, dokud nemyslí. Jest třeba si to představit tak, jako u desky, na které ve skutečnosti není nic napsáno“.²⁹

Není třeba připomínat, že věta o rozumu jako tabula rasa naprosto neznamená, že by Aristotelés byl empirikem. „Popisování“ rozumu poznatky spočívá v tom, že se rozum ztotožňuje s myslitelnými předměty. Pokud nemyslí, není ničím, pokud myslí, připodobňuje se předmětům, jež myslí. Ale je předem tím, co je schopno ztotožnění s myslitelnými předměty: „A proto mají pravdu ti, kteří prohlásili, že duše je místem [nevnímatelných] tvarů [věcí], ovšem nikoli celá, nýbrž jenom myslící, a tvary v ní nejsou ve skutečnosti, nýbrž v možnosti.“³⁰

Jak se rozumové poznání uskutečňuje? Podobně jako vnímání je rozumové poznání „trpěním“, tj. přijímáním tvaru, a to „trpěním toho, co je myslitelné“.³¹ K aktu vnímání je nutné, aby předmět fyzicky působil na svůj smysl, který přijme jeho tvar. K tomu, aby bylo něco působícím činitelem podle schématu působení–trpění, však není třeba, aby působící, tvar, bylo zároveň causou efficiens tohoto procesu. Tak je tomu u rozumového poznání.

Víme již, že myšlení bytostného co je přijetím tvaru inteligibilního předmětu. A protože je rozum již předem v možnosti „vším“, co lze poznat myšlením, jde opět o trpění, které není ničením vlastního tvaru a přijetím tvaru jiného, nýbrž „prostou činností dokonaného“, tj. změnou ve smyslu přechodu od znalosti k aktivnímu bádání.³²

Zbývá otázka po cause efficiens, po zdroji tohoto procesu. Předměty jím být nemohou, protože ty existují stále, ačkoli nejsou stále myšleny. Není jím ani vnímání, jak Aristotelés výslovně zdůrazňuje. Rozum totiž „bývá i bez vnímání uváděn v pohyb“.³³

Aristotelés řeší tento problém myšlenkou dvojího rozumu, rozumu činného a trpného. „Rozum je vskutku jednak takový, že se stává vším, jednak takový, že jako jakási zdatnost všechno působí, (podobně) jako například světlo. Neboť i světlo jistým způsobem činí barvy jen možné barvami skutečnými.“³⁴

29 Aristoteles, *De anima*, 430b 1. Obdobné místo je na 429b 5 (s. 96, 94).

30 Tamtéž, 429a 25 (s. 95).

31 Tamtéž, 429a 13 (s. 94). Srv. Brentano, F., *Psychologie des Aristoteles*, c.d., s. 218.

32 Aristoteles, *De anima*, 430a 1 (s. 96).

33 Tamtéž, 431b 5 (s. 100).

34 Tamtéž, 430a 14 (s. 97).

II

Substance a poznání

Teorie, podle níž smyslové poznání a myšlení je schopnost přijímat tvary věcí bez látky (tj. bez jsoucího, o jehož tvar jde),³⁵ je koncepcí ontologické pravdy. Pravda není v celé aristoteléské tradici pouze otázkou vztahu našeho poznání k poznávanému, nýbrž patří bytostně k věcem. Scholastika rozlišuje dva aspekty pravdy v ontologickém smyslu: pravda věci je její imanentní mírou se zřetelem k ideji věci v myslí boží, této „první pravdě“ jakožto míře³⁶ všech věcí, a je zároveň funkcí bytí, která záleží v manifestaci, ukazování toho, co jest.³⁷ Tento moment vyjádřil Aristotelés velmi případně jako „oslovování“ našeho vnímání vnímatelnými předměty.³⁸

Jeden z důvodů, proč Descartovi přestal platit ontologický koncept pravdy, záleží v novém pojetí přírody jako agregátu předmětů redukovatelných na „rozměry“ verifikovatelné měřením. Pro Descarta věci ztratily dimenzi pravdy, která záležela jednak v jejich „souhlasu s božským rozumem“,³⁹ jednak v „jasu“, který z nich vyzařuje a který nás zasahuje. „Vnímatelný“ svět se už nevyznačuje imanentní pravdivostí, která jednak poukazuje na božský rozum jako míru všech věcí, jednak nám činí věci zjevnými. Proto nelze vést důkaz existence boží z „pořádku ve vnímatelném světě“⁴⁰ a stará metafyzika se dopouštěla „opovázlivosti“, když chtěla porozumět božimu pořádku ve světě.⁴¹

Ze všech momentů pravdy aristotelésko-scholastické tradice zbyl u Descarta pouze třetí – pravda ve smyslu „správnosti“, tj. shody poznatku s poznávanou věcí. Ale i její význam je docela jiný. Není totiž „účinkem“ pravdy bytí,⁴² nýbrž „přirozeného světla“ našeho rozumu, a proto musí být nově fundována

35 Tamtéž 424a 17 (s. 81). Srv. Bröcker, W., *Aristoteles*, c.d., s. 140.

36 Tomáš Akvinský, *Quaestiones disputatae de veritate*, qu. 1, art. 2, ad 1, qu. 1, art. 4. corp., qu. 1, art. 4 ad 1 in contr.

37 Tamtéž, qu. 1, art. 1 ad 3: Pravdivé je bytí, které se manifestuje a prohlašuje (manifestationem et declarationem esse). Augustin ve spise *O náboženství* pak říká: „Pravda je to, skrze co se ukazuje to, co jest“ (ostenditur).

38 „Vnímání čehokoli je trpěním toho, co má barvu či chuť nebo zvuk, avšak nikoli tak, že by jimi bylo osloveno (*legetai*) jako jednotlivé, nýbrž pokud je takové (tj. pokud je zvukem, chutí, barvou v možnosti), a podle toho, jak jim odpovídá.“ Aristotelés, *De anima*, 424a 22 (s. 81). Překlad korigován podle Bröcker, W., *Aristoteles*, c.d., s. 140.

39 Tomáš Akvinský, *Quaestiones disputatae de veritate*, qu. 1, art. 4 ad 7 in contr.

40 Descartes, R., *Meditationes de prima philosophia*. In: *Oeuvres des Descartes*. VII. Éd. C. Adam et P. Tannery. Paris, J. Vrin 1897-1910, s. 106.

41 Descartes, R., *Úvahy o první filosofii*. Přel. Z. Gabriel. Praha, Svoboda 1970, s. 80. Týž, *Meditationes de prima philosophia*, c.d., s. 55. Srv. týž, *Principia philosophiae*, I, par. 28.

42 Tomáš Akvinský, *Quaestiones disputatae de veritate*, c.d., qu. 1, art. 1, corp.

„pravdivostí boží“. Na jedné straně svět němých předmětů, které nás už „neoslovují“, a na druhé straně imanentní síla našeho rozumu („světlo“), který nese v sobě měřítko své jistoty, totiž jasnost a zřetelnost – o němž však neví, zda není subjektivním klamem,⁴³ vyžadují prostředníka. V myšlence prostředníka, který uvádí v harmonii řád poznání a řád jsooucího, je obsaženo, že poznání je aktem vůči věcem vnějším.

Odmítnutí „metafyzické“ pochybnosti⁴⁴ myšlenkou, že klam tohoto druhu by nebyl v souladu s boží přirozeností, je na první pohled myšlenka metafyzická. Má v plánu Descartovy filosofie tutéž funkci, kterou měla koncepce ontologické pravdy v plánu staré metafyziky. Zdánlivě se tedy na poměru jsooucího a poznání tolik nezměnilo, jen jeden metafyzický motiv byl nahrazen jiným. Ale ve skutečnosti se změnilo téměř vše.

Poznání přestalo být bytím pohybujícího (totiž vnímatelných vlastností a bytostného co věci) v pohybovaném⁴⁵ a stalo se sférou primární noetické platnosti, sférou reality prožívání, vůči níž jsou věci samy noeticky druhotné. Poznání už není nesenou silou věcí, nýbrž existuje díky síle poznávajícího subjektu.

Síla poznávajícího subjektu je soustředěna do racionální konstrukce, přičemž měřítkem platnosti jsou jasnost a zřetelnost. Když Hegel charakterizuje Descarta tím, že jeho principem je „myšlení vycházející ze sebe“, naráží tím na autonomnost karteziánského myšlení.⁴⁶ Tato autonomnost nezáleží snad v tom, že Descartes nahradil středověkou závislost filosofie na teologických předpokladech (tzv. auctoritas) racionálně zdůvodňujícím myšlením, nýbrž týká se především poměru rozumu k bezprostřední smyslové zkušenosti. Viděli jsme, že rozumové poznání v aristotelismu a ve scholastice vycházelo z fantasmat, ze smyslových představ – záleželo jednak ve spojování a rozlučování toho, co je ve vjemu spojeno, jednak ve schopnosti vyčíst z fantasmat bytostné co věci. V obou případech se tedy rozum opíral o bezprostřední smyslovou zkušenost. Pro Descarta a už předtím pro Galilea je racionální konstrukce, ověřovaná experimentem, normou platnosti pro bezprostřední smyslovou zkušenost. Reálná jsou ta vnímatelná určení věcí, která jsou ne-

43 Descartes, R., *Úvahy o první filosofii*, c.d.; týž, *Meditationes de prima philosophia*, c.d., s. 21.

44 Descartes nazývá pochybu o objektivní platnosti „přirozeného světla rozumu“, tj. racionální evidence, „metafyzickou“ pochybností (*Úvahy o první filosofii*, c.d., s. 58; *Meditationes de prima philosophia*, s. 36).

45 Srv. Bröcker, W., *Aristoteles*, c.d., s. 75. Bröcker se domnívá, že touto interpretací, která je v soulase se schématem trpění a působení vypracovaným Brentanem (*Psychologie des Aristoteles*, c.d., s. 86), se lze vyhnout scholastické koncepci, podle níž smyslové vjemy a rozumové pojmy jsou imateriální obrazy věcí v duši. Srv. Bröcker, W., *Aristoteles*, c.d., s. 138 nn. Ostatně i Descartovo pojetí reprezentativní funkce idejí jako „modu bytí“ reprezentovaných věcí, o němž viz dále, také odpovídá této koncepci.

46 Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*. Jena 1805-1806, s. 238.

zbytná k matematicko-fyzikální konstrukci hmotných těles. „Jakmile myslím materii či tělesnou substanci, vidím se nucen myslet ji jako prostorově omezenou a obdařenou takovým či onakým tvarem, jako substanci, která je vzhledem k druhým velká či malá, zaujímá to či ono místo, je v pohybu či nehybná, která se dotýká či nedotýká jiného tělesa, a nižádnou námahou obrazotvornosti ji nemohu odloučit od těchto podmínek. Nemohu však přimět ducha, aby ji chápal jako nutně spojenou s takovými podmínkami: je-li totiž bílá či červená, hořká nebo sladká, zvučí-li, či je nemá, voní-li, či zapáchá.“⁴⁷ Podobně říká Descartes, že v „ideách věcí tělesných ... je jen velmi málo toho, co na nich postřehuji jasně a zřetelně. Je to velikost nebo rozložení do délky, šířky a hloubky, tvar, který vzniká z omezení tohoto objemu, poloha, kterou různá tělesa navzájem zaujímají, a pohyb neboli změna této polohy. K nim lze připojit substanci, trvání a číslo. Ale vše ostatní, jako světlo, barvy, zvuky, vůně a chuti, teplo a chlad a jiné, dotykem zjiitelné, vlastnosti, myslím si jen velmi zmateně a temně, takže dokonce nevím, zda ... ideje, jež mám o nich, jsou ideje nějakých věcí či nikoli.“⁴⁸

V obou případech je vyhlášována priorita racionálně evidentního před tím, co je smyslově zřejmé, v soulase s metodou novověké vědy, v níž rozum rozvrhuje projekty přírodního dějství, které se pak ověřují pomocí experimentu vyplývajícího z tohoto projektu.⁴⁹ Za „zřetelné“ nejsou ovšem uznány jakékoli projekty, nýbrž pouze projekty verifikované praxí. Avšak toto měřítko platnosti racionální konstrukce se nestává ani u Galilea ani u Descarta předmětem reflexe.

Požadavek, aby se poznání řídilo výlučně řádem lidského myšlení, tedy řádem subjektivity, není však nesen jediné a pouze novověkou vědou. Odpovídá rovněž rekurzu k „niternosti“,⁵⁰ k osobnímu porozumění, který v náboženské oblasti vyhlásil protestantismus. Ale jestliže protestantismus postuluje osvobození „od pout (všeho) pozitivního, pouze jsoucího jako dané“ jen do určité míry, ponechává zjevení jako dále už neredukovatelný základ víry,⁵¹ vyslovuje Descartes postulát, aby všechno poznání bylo založeno výlučně v lidském myšlení a v ničem jiném: „Mé úmysly nešly nikdy dále, než abych se pokusil o reformu mých myšlenek, jakož i k tomu, abych stavěl na základech, které jsou výlučně mé.“⁵²

47 Galileo Galilei, *Opere*, ed. naz., vol. VI., s. 347. Uvádí P. Enriques v článku Descartes et Galilée. *Revue de métaphysique et de morale*, 1937, s. 226.

48 Descartes, R., *Úvahy o první filosofii*, c.d., s. 66; týž, *Meditationes de prima philosophia*, c.d., s. 44.

49 Srv. Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, B (tj. 2. vyd.), s. XIII.

50 Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, c.d., s. 328.

51 Erdmann, J. E., *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie*. Bd. 1. Stuttgart, Frommann 1932, s. 101.

52 Descartes, R., *Rozprava o metodě*. Přel. V. Szathmáryová-Vlčková. Praha, Jan Laichter 1946, s. 20. Překlad upraven podle originálu.

Kauzální analýza vnímání je, jak se zdá, další rozhodující prvek nové situace. V několika paragrafech svých *Principů* – tyto paragrafy jsou koncipovány jako zásadní konfrontace s metafyzickou koncepcí, podle níž je poznání autentickou komunikací s předměty – ukazuje Descartes, že počitek je výsledkem přenosu informace z čidla do mozku, zprostředkovaným chvěním nervové materie. V žádném případě se nelze domnívat, že by smyslové poznání bylo autentickým poznáním předmětů. Bolest, kterou cítí nemocný v amputovaných údech, stejně jako bolestné nebo příjemné pocity vyvolané tlakem nebo lechtáním ukazují, že vnější věci v nás nevzbuzují žádné adekvátní smyslové dojmy. Ostatně si ani nelze představit, jak by „substanciální formy“⁵³ a domnělé „reálné kvality“, „o nichž většina filosofů předpokládala, že jsou v tělesech (např. barva), mohly mít sílu pohybovat odtud jinými tělesy“.⁵⁴ A opět je to Galilei, který jako první razí myšlenku „kvalit“, „jež mají své místo pouze v těle obdařeném smysly, takže kdybychom zmařili živočichy, všechny tyto kvality by byly zmařeny a zničeny“.⁵⁵

Galilei i Descartes pojmají vnímání jako striktně kauzální proces vyvolání smyslových afekcí v našem mozku, které si uvědomujeme jako počítky. Metafyzická adekvace smyslového poznání vůči věcem se jeví jako neverifikovatelná „*qualitas occulta*“.⁵⁶ Spolu s tím je smyslové poznání zbaveno intencionálního vztahu k předmětu. Nemíří k věci, nepostihuje ji, je pouhým výsledkem mechanického působení věci na náš organismus.

Novou koncepci vědomí vyjadřuje Descartes tezí o imanenci vědomí. Idea, základní kámen nové teorie, je definována jako prožitek, který je imanentní vědomí. „Pod jménem ideje shrnuji vše, co je bezprostředně poznáváno duchem.“⁵⁷ Protože idea neobsahuje žádný imanentní poukaz na vnější svět, lze sen i bdění uvést na společného jmenovatele. Obdobný je argument, že ideje nejsou pravdivé proto, že ukazují věc, jako tomu bylo v metafyzickém myšlení, nýbrž proto, že bezprostředně platí jako předměty vědomí. „Neboť ať mám ideu kozy nebo chiméry, je nicméně pravda, že mám ideu jedné i druhé.“⁵⁸ To, co zřetelně chápu na vjemu nebe, země atd., není předmět, k němuž se idea vztahuje, nýbrž jen to, „že pouze ideje takových věcí či myšlenky mého ducha mám na mysli“.⁵⁹

53 Tj. species věci, které uvádějí naše vědomí ve shodu se sebou. Tomáš Akvinský, *Quaestiones disputatae de veritate*, c.d., qu. 1, 1 a.

54 Descartes, R., *Principia philosophiae*, IV, par. 197, 198. Srv. Natorp, P., *Descartes' Erkenntnislehre*. Marburg, Elwert 1882, s. 122.

55 Galileo Galilei, *Opere*, ed. naz., vol. VI., s. 347. Viz Enriques, P., *Descartes et Galilée*, c.d., s. 227.

56 Cassirer, E., *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. I. Berlin 1906, s. 176.

57 Descartes, R., *Meditationes de prima philosophia*, c.d., s. 181.

58 Descartes, R., *Úvahy o první filosofii*, c.d., s. 59; též, *Meditationes de prima philosophia*, c.d., s. 37.

59 Tamtéž, s. 57; tamtéž, s. 35.

Ideje pojímá vědomí, „jako by to byly věci nebo obrazy věcí“. Obě charakteristiky patří ideám nezávisle na jejich reprezentativní funkci vůči vnějšímu světu. Jsou smyslem, který mají pro vědomí ideje jako takové: Ideje „předvádějí ... (i to) co není věc, jako by to byla věc“, „poněvadž ... nemohou být než ideami jako by věcí“.⁶⁰ „Některé z nich jsou jako by obrazy věcí a pouze těm náleží vlastně jméno ideje, jako když např. myslím člověka, chiméru, nebe, anděla nebo Boha.“⁶¹ Ve druhé meditaci tomu odpovídá charakteristika vnímání jako „jako by pozorování prostřednictvím smyslů“.⁶²

Teorie o realitas obiectiva

Naproti tomu teorie o „realitas obiectiva“, resp. o reprezentativní funkci idejí ukazuje, že Descartes nestojí na fenomenalistickém stanovisku důsledně.

Realitas obiectiva je realita, která náleží ideji jakožto modu bytí ideou představované, reprezentované věci.⁶³ „Z těchto mých idejí ... jedna mi představuje (representare) Boha, jiné představují neživá tělesa, jiné anděly, jiné zvířata a konečně jiné lidi mně podobné.“⁶⁴ V poměru k aktuálnímu bytí věcí je ovšem „nedokonalý ten způsob bytí (essendi modus), jímž věc je objektivně v rozumu prostřednictvím ideje...“⁶⁵

Vztah věci a ideje je podle Descarta zvláštním případem působení a trpění v aristotelském smyslu: „je také nemožné, aby teplo bylo zavedeno do předmětu, který nebyl teplý, leda věcí, která je nejméně stejně dokonalého řádu jako teplo, a tak je tomu i v ostatních případech. A dále je nemožné, aby ve mně byla idea tepla nebo kamene, není-li do mne vložena příčinou, v níž je nejméně tolik reality, kolik jí předpokládám v teple nebo kameni.“⁶⁶

Ačkoli vnímání není procesem, který by probíhal podle metafyzického schématu adekvace,⁶⁷ přece je rozum s to vytvořit adekvátní ideje věcí. Těm pak náleží „realitas obiectiva“ ve vztahu k reprezentovaným věcem. Myšlení je zde, i když nikoli výslovně, pojato ve shodě s metafyzickou formulí „přijí-

60 Tamtéž, s. 66-67; tamtéž, s. 43.

61 Tamtéž, s. 59; tamtéž, s. 38.

62 Tamtéž, s. 49; tamtéž, s. 29.

63 Na význam nauky o realitas obiectiva upozorňuje Václav Bělehradský v dosud netištěné práci *Res a ego*.

64 Descartes, R., *Úvahy o první filosofii*, c.d., s. 65; týž, *Meditationes de prima philosophia*, c.d., s. 44.

65 Tamtéž, s. 64; tamtéž, s. 42.

66 Tamtéž; tamtéž, s. 41.

67 U Descarta je smyslové poznání jednak výsledkem přenosu informace, probíhající podle zákonů mechaniky, jednak životně důležitým signálem pro organismus: „Smyslové vjemy jsou mi totiž dány od přírody pouze k tomu, aby naznačily duchu, co je onomu celku ducha a těla prospěšné, a co nikoli.“ Descartes, R., *Úvahy o první filosofii*, c.d., s. 112; týž, *Meditationes de prima philosophia*, c.d., s. 82.

mání tvaru“ inteligibilních předmětů. V tomto metafyzickém smyslu je také věc nazývána „příčinou“ své ideje.

Karteziánské pojetí vědomí se projevuje v rámci této teorie tím, že ideám jako takovým, tj. ideám jako stavům mysli, jimiž bezprostředně jsou, náleží ovšem „realitas formalis“. „Ačkoli tato příčina (tj. věc jako metafyzický důvod ideje) nepřelévá nic ze své aktuální nebo formální reality do mé ideje, přece nemáme právo se domnívat, že této příčině stačí méně reality, nýbrž jde o to, že idea – poněvadž je celá dílem ducha – nepotřebuje ze své strany žádnou jinou formální realitu než tu, kterou si vypůjčuje od mého myšlení, jehož modem jest.“⁶⁸

Když ukázal, že všechny ideje mají touž aktuální realitu jako vědomí, pokračuje Descartes objasněním základní funkce myšlenky *realitas obiectiva*: „... že však tato idea má tu nebo onu objektivní realitu spíše než jinou, to závisí nutně na nějaké příčině, v níž je nejméně tolik formální reality, kolik sama idea obsahuje reality objektivní.“ Tento důkaz je vybudován na myšlence stupňovatelnosti jsooucího: v idejích je více či méně reality objektivní podle toho, zda v jejich předmětech je více či méně reality aktuální. Tato rozmanitost stupňů, obsažených v ideách, nemůže pocházet z jáství.

Jak vidno, Descartes se snaží myšlenkou *realitas obiectiva* uniknout důsledkům fenomenalismu, na jehož pozici nelze dokázat existenci vnějšího světa. Proto opakuje v „Dodatku“ otištěném na závěr druhých responzí: „... objektivní realita našich idejí vyžaduje příčinu, ve které právě táž realita je obsažena netoliko objektivně, ale formálně nebo eminentně.“⁶⁹

Vlastnějšího významu nabývá ovšem tento důkaz teprve u ideje boha jako soujmu všech dokonalostí. Objektivní realita této ideje je taková, že nemůže mít za svůj důvod žádnou z konečných věcí.⁷⁰

Je otázkou, nakolik myšlenka idejí jako oslabeného modu bytí věcí je sluchitelná s noetickou koncepcí jáství a nakolik nikoli v nedostatečně provedené epoché, nýbrž právě v ní nemáme hledat důvod zvěcnění vědomí ve „věc myslící“.

68 Tamtéž, s. 64; tamtéž, s. 41. Slova „poněvadž je celá dílem ducha“ jsou přidána podle francouzského překladu autorizovaného Descartem.

69 Tamtéž, s. 130; tamtéž, s. 224.

70 Tamtéž, s. 65; tamtéž, s. 42. K dokreslení situace uvádíme, že Descartovým současníkům už nepřipadala myšlenka stupňů jsooucího věrohodná – tak Hobbes se táže: „Což realita připouští více a méně?“ Descartes, R., *Meditationes de prima philosophia*, c.d., s. 176.

III

Descartova ontologie světa

Priorita racionální evidence před smyslovou zřejmostí nevystupuje nikde tak do popředí jako v ideji průběžně deduktivní soustavy poznání (*mathesis universalis*). Descartovo myšlení je výrazně systémové, rozvíjí se z jednoho bodu, totiž z jistoty sebe sama, která má zároveň paradigmatickou hodnotu. Reflexí na jistotu, která se týká mne samotného, poznávám, „co se požaduje k tomu, abych si byl nějakou věcí jist“.⁷¹ Takto dojdou k „původním“, protože nedemonstrovatelným, evidencím, které jsou řádově totožné s jistotou *cogito-sum*, i když si jimi nemohu být jist jako prvními (jejich základem jsou „*semina scientiae*“, zárodky vědění, tj. vrozené pojmy), a z nich lze pak odvodit deduktivně („takže se může považovat za matematicky dokázané“)⁷² všechno další, jasnosti a zřetelnosti prostoupené vědění.⁷³

V tomto systémovém pojetí vědění je obsaženo, že člověk se stal subjektem vší jistoty – platí nyní pouze to, co je ověřitelné vzhledem k řádu jeho myšlení. Žádná jiná instance pravdy pro něho nyní neplatí.

U smyslových vjemů poznávám bezprostředně s jasností a zřetelností jen tolik, že jsou to „pouze ideje ... či myšlenky mé mysli“,⁷⁴ a proto nemohu postupovat metodou starověké nebo středověké metafyziky, která podle libosti přijímala jako věrohodné instance poznání světa další a další bezprostřední smyslové poznatky. Právě proto, že metafyzické poznání vychází ze smyslových vjemů, byl mu vlastní rozmach od poznání nepřesného k poznání určitějšímu a exaktnějšímu.⁷⁵

Idea průběžného poznání od prvních jistot vylučuje, aby původní jistoty, získané intuicí, byly v dalším postupu zpřesněny. Jsou založeny na vztazích mezi „vrozenými ideami“, které nejsou výsledkem poznání, nýbrž jsou nám samy sebou srozumitelné a tím tvoří přirozené východisko všeho poznání. Podle *Pravidel k řízení rozumu* jsou tyto „jednoduché pojmy“ či „podstaty“, „přirozenosti“ (*naturae*) „jakýmiisi zárodky pravd, vložených přirozeností

71 Descartes, R., *Úvahy o první filosofii*, c.d., s. 57; též, *Meditationes de prima philosophia*, c.d., s. 35.

72 Descartes, R., *Principia philosophiae*, II, par. 64.

73 Z těchto dvou určení poukazuje zřetelnost na matematicko-logickou evidenci. Podmínkou jasnosti je, aby poznatek byl přítomen v duchu a byl mu zřejmý. Naproti tomu zřetelný poznatek duch dokonale odlišuje od všech ostatních. Zřetelné poznatky jsou i jasné, nikoli naopak – tak např. smyslové vjemy jsou jasné, ale ne zřetelné poznatky. Descartes, R., *Principia philosophiae* II, par. 45.

74 Descartes, R. *Úvahy o první filosofii*, c.d., s. 57; též, *Meditationes de prima philosophia*, c.d., s. 35.

75 Na to upomíná Descarta M. Catus, který cituje z Tomáše: „Poznat, že bůh je, obecně (tj. neurčitě) a konfúzně, je nám vrozeno od přirozenosti. Ale to není totéž jako poznat jednoduše (tj. jasně), že bůh jest.“ Descartes, R., *Meditationes de prima philosophia*, c.d., s. 96.

do lidského rozumu“.⁷⁶ (Právě tím, že jsou neomylným základem všeho poznání, je zajištěn adekvátní vztah rozumového poznání ke světu.)

Tyto „původní či obecné pojmy“, píše Descartes v dopise princezně Alžbětě, „jsou jako pravzory, na jejichž základě tvoříme všechny naše další poznatky, je jich pouze malý počet, neboť po nejobecnějších pojmech bytí, čísla, trvání atd., které patří všemu, co můžeme myslet, máme pro tělesa zvlášť pouze pojem rozprostranění, z něhož vyplývají pojmy tvaru a pohybu, pro duši pak máme pouze pojem vědomí... Připomínám dále, že všechno lidské poznání záleží pouze v tom, že tyto pojmy dobře rozlišujeme ..., a poněvadž jsou původní, lze každý z nich pochopit prostřednictvím jeho samého.“⁷⁷

Jakožto východiska poznání jsou pojmy bytí, čísla, trvání, extenze, jakož i k nim se připínající pojmy tvaru, pohybu a klidu a dělení⁷⁸ (Je zajímavé, že pohyb, klid, číslo, tvar a velikost jsou zároveň u Aristotela „předměty“ více než jednoho smyslu)⁷⁹ zároveň exaktním základem ontologie světa.

Metoda této ontologie je metoda neméně exaktní – je jí „počítání“ v tom smyslu, že základním požadavkem je uvést věci neznámé na známé, tj. prokázat rovnost mezi jevy, jejichž vysvětlení hledáme, a oněmi „jednoduchými přirozenostmi“, jež jsou neklamnými východisky všeho poznání.⁸⁰

Z „jednoduchých přirozeností“ (natura), jak se Descartes v *Pravidlech* bacoновsky vyjadřuje, zaujímá zvláštní, privilegované postavení extenze, protože základem všeho uvádění ve vztah s „věcmi známými“ je poměřování, určování vzájemných proporcí. To, co na věci měříme, je její rozměr (dimenze) – např. tíže, rychlost „a nekonečně mnoho jiných věcí tohoto druhu“. Všechny rozměry jsou pak jakýmsi druhem extenze. „Protože i když možno říci, že jeden zvuk je více nebo méně ostrý a podobně, přece můžeme přesně určit, zda toto více anebo méně je v dvojnásobném nebo trojnásobném poměru atd., jen podle určité analogie s rozlehlostí tělesa, které má tvar“. Z toho vyplývá, že „všechny problémy je třeba dirigovat tím směrem, aby se nehledalo nic jiného než jakási rozlehlost, kterou je třeba poznat na základě toho, že se porovná s nějakou jinou už poznanou rozlehlostí“.⁸¹ Měřitelnost tedy znamená, že předmět má délku, šířku a hloubku, jakož i jiné rozměry, podle nichž se měří a váží. Žádné jiné vlastnosti než kvantifikovatelné neexistují: „Třeba konečně

76 Descartes, R., *Pravidlá na vedenie rozumu*. Přel. J. Špaňár. Bratislava, SAV 1954, s. 84.

77 Descartes, R., *Correspondance III*. Éd. Ch. Adam et P. Tannery, s. 665; cituje A. Buchenau v *Erläuterungen zu den Meditationen*. Leipzig, Meiner 1904, s. 166. Srv. Descartes, R., *Pravidlá na vedenie rozumu*, c.d., s. 117, 88.

78 Descartes, R., *Principia philosophiae*, II, par. 64.

79 Aristoteles, *De anima* 418a 12 (s. 65).

80 Descartes, R., *Pravidlá na vedenie rozumu*, c.d., s. 112, 118, 126, 131. Srv. Patočka, J., Descartes a metafysika. *Česká mysl*, 33, 1937, č. 3-4, s. 151.

81 Descartes, R., *Pravidlá na vedenie rozumu*, c.d., s. 131, 127, 131. V *Principech filosofie* zastává Descartes poněkud jiný názor. Viz dále.

poznamenat, že na tuto rovnost lze převést pouze to, co obsahuje více nebo méně a že všechno takové chápeme pod pojmem veličiny.⁸²

V *Principech filosofie* se vyjadřuje Descartes jednoznačněji a jeho teorie je mechanističtější – prohlašuje totiž za reálné pouze „tvar, velikost a pohyb“ neviditelných, i když rozprostraněných partikulí, a nikoli už další měřitelné „rozměry“ věcí. Ani tíži, v *Pravidlech* uváděnou jako samostatný „rozměr“, nepřiznává „žádnému tělesu samotnému, nýbrž jen potud, pokud závisí na poloze a pohybu jiných těles, k nimž se vztahuje“.⁸³ V každém případě je měřitelností narýsována nová jednota světa. „V celém světě je rovněž pouze jedna a táž materie, již lze všechnu poznati podle toho, že je rozprostraněna.“⁸⁴

Substance a pohyb

Říká-li Descartes, že substance je věc, která ke svému bytí nepotřebuje jiné věci, znamená to něco docela jiného než metafyzickou definici substance. Viděli jsme, že substance je u Aristotela vyměřena vlastním pohybem, jakož i tím, že je – jsouc sama principem změny – ze změny vyloučena. Rovněž u Descarta hrají tato určení v poměru k substanci základní úlohu, i když v docela jiném smyslu než u Aristotela.

Možnost a uskutečnění přestaly být Descartovi srozumitelnými pojmy. Patří k pojům, které neodivají jen do učeneckého hávu domněnku, vycházející ze smyslového názoru, jako je tomu u většiny scholastických termínů, nýbrž zatemňují sugescí planých slov co nejvíce podstatu věci.⁸⁵

Tím Descartes odmítl koncepci „ontologického“ pohybu, jímž se vnitřně „buduje pohybující se jsoucno“.⁸⁶

Z Aristotelových druhů pohybu podržel Descartes pouze místní pohyb. Pohybem, říká Descartes, rozumím „pohyb místní, protože jiný nemohu myslit, a proto (toto proto je příznačné) ani žádný jiný nelze shledat v přirozenosti věcí“.⁸⁷ Ve skutečnosti východiskem Descartova pojetí není prostá myslitelnost, nýbrž myslitelnost splňující určité podmínky, tj. měřitel-

82 Descartes, R., *Pravidlá na vedenie rozumu*, c.d., s. 126.

83 Descartes, R., *Principia philosophiae*, IV, par. 202. Srv. rovněž týž, *Principia philosophiae*, I, par. 73.

84 Descartes, R., *Principia philosophiae*, II, par. 23. Srv. rovněž týž, *Principia philosophiae*, I, par. 53: „A zajisté z jakéhokoli atributu lze poznati substanci, ale přece každá substance má hlavní vlastnost (proprietas), která konstituuje její přirozenost i esenci (naturam essentiamque) a k níž se vztahují všechny ostatní vlastnosti.“ Descartes podržuje ve vymezení substance pomocí hlavního atributu, jímž je extenze, metafyzické členění jsoucího na substance, atributy a akcidence. Ale ze starého pojetí substance vyplývalo, že substance nemůže být redukována na některou svou vlastnost.

85 Descartes, R., *Pravidlá na vedenie rozumu*, c.d., s. 117.

86 Patočka, J., *Aristoteles, jeho předchůdci a dědicové*. Praha, ČSAV 1964, s. 134.

87 Descartes, R., *Principia philosophiae*, II, par. 24.

nost, naprostou objektivovatelnost. Ta je opravdu v jistém protikladu k pojetí pohybu v Aristotelově smyslu. Chápe-li se proces jako vnitřní určení věci, v němž je věc jinak než v klidu, zdá se jeho měření zbytečné, anebo dokonce nemožné. U Aristotela patřila k povaze pohybu přibližnost, nepřesnost, vyplývající z toho, že uskutečnění možností závisí na vnějších okolnostech, i když možnosti samy jsou pevně vymezeny.⁸⁸

U Descarta je pohyb pojat bez jakéhokoli vnitřního pouta s tím, co se pohybuje. Vždyť také hmota je vymezena extenzí, která pohybem pouze prochází a z níž nevyplývá žádná vnitřní soudržnost tělesa. Přesunem hmotných bodů v prostoru se může ovšem měnit její kvantum v určitém tělese. Známkou nespojitosti pohybu a extenze je relativita pohybu. Všechny pohyby na zemi nahlížíme z hlediska nehybnosti země, která se opět pohybuje s jinými světy; můžeme dokonce předpokládat, že neexistuje žádné pevné a nehybné místo ve světovém prostoru, pokud ovšem nemáme na mysli pouze bod imaginární, vytyčený našim myšlením.⁸⁹ Jedno a totéž těleso se zpravidla podílí na více pohybech (jako např. člověk, který jde po lodi), které se mohou počítat nebo odečítat, nebo dokonce docela zrušit.⁹⁰ Je-li pohyb něčím naprosto relativním vůči substanci, která se eventuálně pohybuje nebo nepohybuje v závislosti na místě pozorovatele, znamená to, že nejsou v žádném vnitřním vztahu. Pohyb je proto na substanci „přenášen“ a ta jej opět přenáší na jiné substance (v tření, v rázu), aniž se mění kvantum pohybu.⁹¹

Jestliže však existuje jen přemisťování v prostoru, jak lze vysvětlit kvalitativní změnu, změnu velikosti, vznik a zánik? Descartes, který vědomě navazuje na demokritovskou tradici, převádí kvalitativní změnu, kvantitativní změnu i vznik a zánik na pouhé přeskupení hmotných bodů v prostoru. V ještě silnějším smyslu než u Aristotela je „substance“ vyloučena ze vzniku a zániku a ovšem i z jakékoli jiné vnitřní změny.⁹² S Demokritem nesouhlasí Descartes pouze v tom, že považuje hmotné částice, z nichž se skládají tělesa, za dělitelné. Protože i tyto částice mají extenzi, musí být možno je dále dělit.⁹³

K tomu, aby Descartes mohl formulovat novou koncepci pohybu, musí odmítnout ještě základní předpoklad Aristotelovy teorie místního pohybu, totiž pojem „místa“ jako vnitřního povrchu obklopujícího tělesa.⁹⁴ Na první pohled se zdá, že tato formule místa nezaručuje místu žádnou samostatnou

88 Patočka, J., *Aristoteles, jeho předchůdci a dědicové*, c.d., s. 138, 145.

89 Descartes, R., *Principia philosophiae*, II, par. 13.

90 Tamtéž, par. 26, 42.

91 Tamtéž, par. 31.

92 Descartes, R., *Principia philosophiae*, IV, par. 202.

93 Descartes, R., *Principia philosophiae*, II, par. 20.

94 Descartes, R., *Pravidlá na vedenie rozumu*, c.d., s. 117.

realitu; což není vnitřní hranice obklopujícího tělesa něčím naprosto závislým na věci samé? Ale u Aristotela má místo zároveň jistý druh odvozené reality, kterou čerpá z toho, že věci tíhnou k „svému“ přirozenému místu ve světovém prostoru, jímž je pro těžké věci „dole“ a pro lehké „nahore“. Tímto nerelativním „dole“ je země jako střed světa, nerelativním „nahore“ pak vnitřní hranice nebes.⁹⁵

Nyní může Descartes definovat: „Pohyb je převedení (translatio) části hmoty nebo tělesa ze sousedství těles, která se ho dotýkají, do sousedství jiných těles.“⁹⁶ V této definici jsou slova nositeli složitých významů. Výraz „ze sousedství“ poukazuje na homogenitu a relativitu všech míst v nekonečném světovém prostoru.⁹⁷ Naproti tomu výraz „převedení“ sugeruje nesouvislost pohybu s věcí. Tato nesouvislost je vnitřní podmínkou jeho matematizace.

95 Aristoteles, *Physica* 212 a 20.; týž, *Physikvorlesung*, c.d., s. 93.

96 Descartes, R., *Principia philosophiae*, II, par. 25.

97 Tamtéž, par. 21.

Pojem „oikiá“ v klasické řecké filosofii

Milan Mráz —

Úvodní poznámka Aleše Havlíčka

Antická filosofie byla celoživotním tématem filologa a historika filosofie Milana Mráze. Nejinak je tomu i ve studii „Pojem „oikiá“ v klasické řecké filosofii“ z roku 1989. Její velkou část tvoří interpretace dvou významných Platónových děl, *Ústavy a Zákonů*, a *Aristotelovy Politiky*. V posledních letech svého života pracoval Milan Mráz na obsáhlé kapitole k *Aristotelovi do právě vycházejících Dějiny politického myšlení*. V ní se mj. věnuje *Aristotelovu vyrovnání s Platónovými koncepcemi nejlepšího uspořádání v Ústavě a Zákonech*. Některé myšlenky v této kapitole jsou nově formulovány oproti těm, které nacházíme v eseji z roku 1989. Jedná se například o myšlenku naprosté jednoty obce, která je v eseji připisována Platónovi, naopak ve výše zmíněné kapitole je na základě rozlišení autora a jednotlivých postav dialogu diskutována jako *Sókratova*. Nebo se jedná o *Aristotelovu myšlenku vztahu celku a části, jež celek chápe na rozdíl od části jako proteron, tedy „prvotnější“ (překlad z r. 1989), nebo nově a vhodněji přeloženo jako „původnější“ (překlad z *Dějiny politického myšlení*).*

Současné názvy několika důležitých oborů mají svůj společný základ ve starém řeckém slově *oikos*, které původně znamenalo obydlí, dům i domov. Platí to o výrazech „ekonomie“, „ekonomika“, „ekologie“ i o řadě dalších, významově příbuzných slov. V jejich základu i významu se však obrátí – a to někdy i bezprostředněji – ještě další řecké slovo, které s výrazem *oikos* etymologicky úzce souvisí a má s ním i shodné významy. Je to slovo *oikiá*, jemuž byla v pozdějších formách antické řečtiny dávána často přednost před výrazem *oikos*. Tak tomu bylo zvláště v *attičtině*, jíž psali svá díla athénští autoři 5. a 4. stol. př. n. l. Slovo *oikiá* zde často nahrazovalo výraz *oikos* v jednom z jeho dalších hlavních významů. Označovala se jím totiž rodina v širším smyslu slova, jinak řečeno: domácnost jako základní politická a hospodářská složka řeckých obcí.¹

1 Srv. Marek, V., K otázce *oikos* a jeho vztahu k *polis* ve IV. století. *Graecolatina Pragensia III*, 1966, s. 31-63 (AUC, Philosophica et Historica 5), zvl. s. 35.

Řecké chápání rodiny a domácnosti bylo již analyzováno v řadě studií i šířeji pojatých prací, většinou v rámci výzkumu politických a hospodářských dějin starého Řecka nebo při zkoumání vzniku a vývoje tehdejších společenských teorií. Z tohoto hlediska byl již také analyzován pojem *oikiá* v Aristotelových spisech, zvláště v *Politice*, kde se vlastně poprvé stává součástí teoretického zkoumání řecké společnosti.²

V této stati se chceme zabývat pojmem *oikiá* v klasické řecké filosofii z poněkud jiného hlediska a analyzovat ho především jako výraz určitého pohledu na vztah člověka k jeho bezprostřednímu okolí, k lidem, kteří mu jsou blízcí a k těm součástem přírody, s nimiž se dostává denně do styku. Rozbor této stránky starých filosofických výkladů o rodině a domácnosti není nezajímavý i z hlediska dnešní ekologické problematiky, i když – na rozdíl od ekonomie – zde dějinná kontinuita ve vývoji pojmu chybí: pojem ekologie se utvořil teprve v novodobé biologii.³ Nejprve však bude vhodné obrátit pozornost znovu k původním významům slov *oikos* a *oikiá*.

Slovo *oikos* je velmi starobylého původu. V nejstarších vrstvách řeckého jazyka se u něho předpokládá tvar (v) *oikos*. Pro názor, že toto slovo převzala vznikající řečtina z ještě starších jazykových vrstev, svědčí příbuzný latinský výraz *vicus*, který má podobné významy: „ves“, „osada“, „dvůr“, později i „ulice“ a „(městská) čtvrť“.⁴

Není zcela jisté, jak se významy slova *oikos* před vznikem nejstarších řeckých literárních památek vyvíjely. V zásadě se to mohlo dít dvojím způsobem: slovo *oikos* buď původně znamenalo jakékoli obydlí a teprve později se začalo vztahovat především k domu jako k obvyklému bydlišti, anebo se jím označoval nejprve dům a pak v přeneseném významu i jiné příbytky.⁵

K řešení tohoto problému neposkytují dostatečné vodítko ani homérské eposy, kde se výraz *oikos* vyskytuje poměrně často, ale již v široké škále různých významů.⁶ Tyto významy však spolu souvisí do té míry, že lze souhlasit s názorem, podle něhož byl *oikos* pro tehdejší Řeky jedním, i když ne přesně vymezeným a zcela jednotným pojmem.⁷ *Oikos* znamená v homérských

2 Srv. např. příslušné výklady v pracích: Mahaffy, J. P., *Social life in Greece from Homer to Menander*. London 1925; Newman, W. L., *The Politics of Aristotle*. I-IV. Oxford 1887-1902; Doňatur, A., *Politika i „politii“ Aristotela*. Moskva 1965; Mulgan, R. G., *Aristotle's political theory*. Leiden 1978.

3 Srv. např. heslo „Oekologie“. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hrsg. J. Ritter a K. Gründer. Bd. 6. Basel-Stuttgart 1984, s. 1146-1147.

4 Srv. např. heslo „oikos“ in: Liddel, H. G. – Scott, A., *Greek – English Lexikon*. Oxford 1939, a heslo „vicus“ in: *Oxford Latin Dictionary*. Vol. V. Ed. P. G. Glare. Oxford, Clarendon Press 1976, s. 2058.

5 K druhé z uvedených možností srv. Marek, V., K otázce *oikos* a jeho vztahu k polis ve IV. století, c.d., s. 34.

6 Srv. např. heslo „oikos“ in: Ebeling, H., *Lexicon Horaericum*. II. Lipsiae 1886, s. 34-35.

7 Srv. Marek, V., K otázce *oikos* a jeho vztahu k polis ve IV. století, c.d., s. 34.

eposech nejen dům jako budovu (někdy také pouze její jednotlivé prostory a části), ale i jiné druhy příbytků, např. stan nebo jeskyni (jako obydlí Kyklopa Polyféma).⁸ Význam tohoto slova lze od doby vzniku homérských eposů chápat v některých případech ještě širěji: může se jím obecně mýnit místo lidského pobytu.⁹

V této souvislosti se objevuje u slova *oikos* další důležitý významový odstín: *oikos* v homérských eposech často znamená domov jako opak ciziny. Tak je tomu zvláště v *Odyseji*, ve verších, v nichž se jímavě vyjadřuje stesk bloudícího Odyssea po domově, nebo jeho pozdější radost nad návratem domů, kalená ovšem po jistou dobu známými okolnostmi.¹⁰

Domovem však není pro člověka jen dům, ale – a to především – i lidé, s nimiž tu žije. Slovem *oikos* se proto brzy začíná označovat i rodina.¹¹ Tím však ještě není obsah pojmu *oikos* vyčerpán. Dům byl totiž pro Řeky základní složkou majetku, v níž a kolem níž se jejich ostatní majetek soustřeďoval. A tak *oikos* znamená i rodinný majetek vcelku, celou domácnost ve smyslu rodového hospodářství. Latentně je v tomto významu zahrnuta i lidská činnost, hospodaření, jímž se i neživý majetek stává organickou součástí živého celku rodiny.¹²

Výraz *oikiá* se v homérských eposech vůbec nevyskytuje, jeho užívání je doloženo až v pozdějších literárních památkách, např. v díle Hérodotově.¹³ Přitom dochází k určité, byť neúplné diferenciaci v užívání výrazů *oikos* a *oikiá*. U attických autorů 4. stol. př. n. l. se slovo *oikos* ve významu „dům“ již neobjevuje. Podrzuje si tu nejméně dva ze zmíněných starších významů: znamená buď domácnost, tj. rodinu s jejím vlastnictvím, někdy i „velkou rodinu“, svazek příbuzných rodin (tento význam měl zřejmě svůj původ ve starším rodovém zřízení), anebo pouze majetek.¹⁴

Ve významu „dům“ se naopak začalo v attičtině používat výrazu *oikiá*, který však často zastupoval slovo *oikos* i v jeho ostatních významech. Mezi jednotlivými autory byly ovšem v užívání těchto slov určité rozdíly. Např. Xenofón dává ve vztahu k rodinnému hospodářství přednost výrazu *oikos*, Aristotelés (jehož jazyk na jedné straně má řadu zvláštností, na druhé straně se již blíží pozdější helénistické řečtině) zase užívá v tomto významu téměř výhradně slova *oikiá*.¹⁵

8 Srv. *Odyseia* IX, 478.

9 Srv. Marek, V., K otázce *oikos* a jeho vztahu k *polis* ve IV. století, c.d., s. 34.

10 Srv. *Odyseia* I, 12; 157; XIX, 237.

11 Srv. Hérodotos, III, 1; 32.

12 Srv. Marek, V., K otázce *oikos* a jeho vztahu k *polis* ve IV. století, c.d., s. 37.

13 Srv. heslo „oiká“ in: Liddel, H. G. – Scott, A., *Greek – English Lexicon*, c.d., s. 1203.

14 Srv. tamtéž.

15 Srv. hesla *oikiá* a *oikos* in: Bonitz, H., *Index Aristotelicus*. Berolini 1870, d. 500 a 18 sqq; p. 501 a 1 sqq.

Ve staré řečtině existovalo i mnoho slov, která byla výrazům *oikos* a *oikiá* blízce příbuzná nebo z nich přímo odvozená. (Některá z nich se také objevují již v homérských eposech). Byly to např. výrazy *oikésis* („bydlení“), *oikétés*, *oikétér* („obyvatel“), *oikúmené gé* („obydlená země“ ve smyslu „obydlený svět“, „lidstvo“) *oikodomein* („stavět“), *oikodomos* („stavitel“), *oikonomiá* („hospodářství“ i „hospodaření“), *oikonomos* („hospodář“), *oikonomikos* („hospodářský“), *oikonomein* („hospodařit“) a ještě řada dalších. Patří mezi ně i adjektivum *oikeios*, které původně patrně vyjadřovalo příslušnost k domu nebo k domácnosti („domácí), pak – již v přeneseném významu – nejčastěji to, že něco v nějakém smyslu někomu náleží, že je to jeho „vlastní“. Slova *oikonomiá* a *oikonomein*, vyjadřující pozitivní činnost, měla i své protějšky ve výrazech s negativním významem: *oikofthoriá* („zkáza hospodářství“) a *oikofthorein* („ničit hospodářství“, „přivádět na mizinu“).¹⁶

V této souvislosti je třeba se podrobněji zmínit o tom, jak Řekové chápali onu společenskou a hospodářskou jednotku, kterou označovali slovy *oikos* a *oikiá*.

Pojetí této základní složky společnosti nebylo ovšem ve všech řeckých obcích stejné a také procházelo postupným vývojem. Ve vztahu k našemu tématu je tu nejdůležitější, jak byla chápána *oikiá* v Attice, tedy v oblasti, v níž měly rozhodující politické a hospodářské postavení Athény. Attické pojetí domácnosti je také poměrně nejvíce prozkoumáno, i když i v něm nejsou některé stránky zcela objasněny.¹⁷

Attickou domácnost ve smyslu slov *oikos* a *oikiá* tvořila rodina svobodného občana se svým veškerým nemovitým i movitým majetkem včetně otroků. Za její trvalou součást se v rámci rodinného kultu pokládali i zemřelí předkové v mužské linii (žena i po provdání zůstávala členkou rodiny svého otce). Rodinu řídil autokratický otec, který byl z tohoto hlediska jejím „pánem“ (*kýrios*). Jeho moc nad rodinou však nebyla naprostá, neboť ji do jisté míry omezovala různá ustanovení i zvyklosti. Otec byl např. povinen dát zapsat své syny po dovršení 18 let do seznamu občanů příslušného správního obvodu (*démos*) a tím jim zajistit občanskou a právní samostatnost. S rodinným majetkem mohl sice volně disponovat, ale mohl být také volán k zodpovědnosti, když o něj nedbal nebo ho prohospodařil. Jiným „ekologickým“ příkladem omezení otcovy moci nad rodinným majetkem může být athénský zákon, který obecně – i soukromým vlastníkům – zakazoval kácet olivové stromy.¹⁸

Obec také dohlížela na to, aby majetek zůstával v držení rodiny i po smrti otce. Otcovský majetek (*patróna úsia*) se dělil mezi legitimní syny, kteří pak

16 Srv. příslušná hesla: in: Liddel, H. G. – Scott, A., *Greek – English Lexikon*, c.d., s. 1203-1205.

17 Srv. např. Marek, V., K otázce *oikos* a jeho vztahu k polis ve IV. století, c.d., s. 1.

18 Srv. tamtéž, s. 42-43.

hospodařili každý zvlášť (dcerám bylo z majetku obvykle poskytována věno). Pokud otec neměl legitimní syny, byl problém dědictví řešen buď adopcí, nebo se majetek dělil podle dosti složitých zásad mezi vzdálenější příbuzné z „velké rodiny“ (i ve struktuře a právu attických obcí 5. a 4. stol. př. n. l. přetrvávalo mnoho pozůstatků starého rodového zřízení).

Základním výrobním prostředkem, s nímž pracovala při svém hospodaření attická *oikiá*, byla (právě tak jako v mnoha jiných oblastech Řecka) zemědělská půda. *Oikiá* tu byla původně především zemědělskou výrobní jednotkou, rodinným zemědělským hospodářstvím. S rozvojem attických obcí, zvláště Athén, se ve městech objevují stále častěji i taková hospodářství svobodných občanů, která mají těžiště v jiném druhu činnosti, např. v řemeslné výrobě (zámožní občané, kteří nevlastnili pozemky, měli již od dob Sólónových přístup k veřejným úřadům podle určitého přepočtu svého jmění). Kromě toho v době rozkvětu Athén stále vzrůstal i počet a význam přistěhovalců, kteří byli převážně řemeslníky a obchodníky a po většinu dějin athénskému městskému státu se nemohli stát jeho plnoprávními občany ani získávat zemědělskou půdu. Té ostatně nebylo v tradičních zemědělských oblastech brzy nazbyt ani pro plnoprávné příslušníky obcí. Tento problém se do značné míry řešil zakládáním nových osad (kolonií), ale později bylo i dosti bezzemků, kteří odcházeli jako námezdní vojáci sloužit do ciziny.¹⁹ Přesto však ještě koncem 5. stol. př. n. l. byla většina athénských občanů vlastníky půdy. Když se athénská *polis* dostala po prohrané peloponéské válce do vážné krize (byl to vlastně jeden z konkrétních projevů obecné politické krize městských států tehdejšího Řecka), spatřovala řada Athéňanů jednu z jejích hlavních příčin právě v poklesu významu a vážnosti rodinných zemědělských hospodářství, patřících k nejdůležitějším zdrojům hospodářské a politické moci Athén. Není proto nahodilé, že problematika rodiny ve smyslu slov *oikos* a *oikiá* se ve 4. stol. př. n. l. stává předmětem zájmu některých athénských autorů.

Pokud jde o předcházející fáze vývoje řecké filosofie, výrazy *oikos* a *oikiá* se vyskytují v dochovaných zlomkovitých zprávách o učení předsókratovských myslitelů na poměrně málo místech, a to v textech, které nepřinášejí bližší údaje o řeckém chápání rodiny a domácnosti. Obě slova jsou zde přitom používána v řadě různých, většinou již zmíněných významů. Slovo *oikos* se tu objevuje např. v Thalétově výroku „Špatné věci skrývej v domě“²⁰ (zřejmě ve smyslu: nevyňášet rodinné nedostatky a problémy na veřejnost, jak

19 Proslulou se stala výprava řeckých žoldněřů do Malé Asie na pomoc Kýroví v bojích o perský trůn, popsaná Xenofontem ve spise Kýrův *anabasis*.

20 Srv. Diels, H. – Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker* (dále jen VS), 1. Berlin 1954, 7. Auss 10. Die sieben Weisen, Fr. 3.

to vyjadřují i některá naše přísloví) nebo ve formulaci pýthagorovské zásady, podle níž se mají posvátné obrazy střežit *en tó oikó*²¹ (zde pravděpodobně s významem „v chrámu“). Pýthagorevec Filolaos zase nazývá oheň, který podle něj plane ve středu vesmíru, „Diovým příbytkem“ (*Dios oikos*).²² Bližší vztah k řeckému pojetí rodiny má jedno místo ze spisu *Pravda* sofisty Antifóna, kde se o Řecích konstatuje, že „stejně jako barbaři“ si neváží lidí, kteří nepocházejí ze vznešeného rodu (*ek kalú oikú*).²³ V obdobných významech se objevuje ve zlomkovitých zprávách o učení předsókratovských myslitelů i slovo *oikiá*.²⁴

Je i velice pravděpodobné, že v předsókratovském období řecké filosofie nevznikl žádný spis o problematice rodiny a domácnosti. Pokud můžeme soudit z výčtu Démokritových děl uváděného Diogenem Laertiem, nenapsal takový spis ani Démokritos, tedy autor, jehož vědecké zájmy měly jinak encyklopedickou šíři.²⁵ Ale v jeho výroku „je nemoc rodiny a života (*nosos oikú kai biú*)“²⁶ tak jako těla“ se možná již obráží zmíněná krize řeckých obcí, které byl Démokritos současníkem.

První komplexně pojatou filosofickou reakcí na krizi řeckého městského státu byl Platónův projekt dokonalé obce, vyložený nejprve v *Ústavě* a později – ve značně pozměněné podobě – ještě v *Zákonech*. Výklad z *Ústavy* se přitom dotýká problematiky běžné řecké rodiny a domácnosti jen v poměrně málo bodech. Známé Platónovy myšlenky o zrušení soukromého vlastnictví a rodiny se bezprostředně vztahují jen na vyšší stavy ideální obce, na bojovníky, kteří ji ochraňují, a na nejvyšší stav filosofů, kteří jí vládnou.

Uspořádáním života nejnižšího občanského stavu (producentů materiálních statků, „živitelů“) se v *Ústavě* Platón podrobněji nezabývá, ale z jeho výkladu v II. knize (přesněji řečeno: z fiktivního dialogu, který tu vede Sókratés s Platónovými bratry Glaukónem a Adeimantem a dalšími besedníky) vyplývá, že v této oblasti neprojektuje žádné zásadní změny. Platón v této souvislosti zdůrazňuje, že dokonalá obec, jejímž „pravým tvůrcem“ bude potřeba občanů, se neobejde nejen bez rolníků, ale i bez odborníků v řadě dalších oborů.²⁷ Zdůvodňuje to výhodami, které přináší dělba práce („a tak se vykoná všeho více a lépe i snáze, koná-li jeden člověk jednu věc podle své vrozené schopnosti a v pravý čas, prost starostí o všechno ostatní“²⁸).

21 VS, I, 58. Pythagoreische Schule, Fr. C 4.

22 VS, I, 44. Philolaos, Fr. A 13.

23 VS, II, 87. Antiphon der Sophist, Fr. B 44.

24 Srv. heslo „oikiá“ in: VS III, Wortindex, s. 304.

25 Srv. DL IX, 45-49; VS II, 68. Démokritos, Fr. A 33.

26 VS II, 68. Démokritos, Fr. A 33.

27 Srv. Platon, Rep. II, 11, 369 C n. (dále jen Rep.)

28 Tamtéž, 370 C. Citováno podle českého překladu: Platon, *Ústava*. Přel. F. Novotný. Praha, Jan Laichter 1921, s. 84.

Dokonalá obec proto potřebuje jak rolníka, tak i stavitele, tkalce, obuvníka, kováře, koláře, chovatele hospodářských zvířat, dopravce, obchodníka, námořníka, námezdního dělníka a ještě mnohé další.²⁹ Zřejmě na ně všechny se tu vztahuje Sókratova charakteristika spokojeného života nejnižšího stavu v dokonalé obci: „Patrně budou pěstovat obilí i víno a zhotovovat oděv i obuv; vystavějí si domy ... mile budou pospolu žít a děti nebudou plodit nad vše poměry, z bázně před chudobou nebo válkou ... a takto budou trávit život, jak se podobá v míru a ve zdraví, a ve stáří umírajíce budou zachovávat podobný život svým potomkům.“³⁰

Otroci ovšem ani v Platónově ideální obci zvláštní stav netvoří, v duchu dobových představ jsou pokládáni za součást majetku.³¹ Fyzickou práci pokládá Platón za určité znevýhodnění i u stavu producentů, protože nedovoluje plný rozvoj rozumových schopností.³² Proto i v dokonalé obci budou moci příslušníci tohoto stavu přecházet do třídy rozumných vládců („filosofů“) jen v ojedinelých případech.

Pokud jde o obory práce producentů materiálních statků, Platón tedy ve svém projektu z *Ústavy* nepreferuje zemědělství zvláště výrazně, ale ponechává mu tradiční formu rodinného hospodaření. Prostý způsob života, jak se vyvinul v zemědělské domácnosti, pokládá za základ zdravé obce. Touhu po přepychu (míní se tu vlastně kultura v širším smyslu slova) přitom na jedné straně – ústy Sókratovými – kritizuje, ale na druhé straně (alespoň ne v tomto kontextu) neuvádí žádné způsoby její regulace. Vzrůst přepychu si podle výkladu z *Ústavy* vynucuje nejen zvětšování počtu lékařů (Platón tu má na mysli zhruba to, co dnes nazýváme civilizačními chorobami), ale i expanzi obce, a tím se stává i zdrojem válek.³³

Současná podoba řecké domácnosti tak zůstává v Platónově projektu z *Ústavy* u stavu producentů zachována. Platónova reforma směřuje jinam: k důsledné racionalizaci řízení společnosti (tu má zaručovat vládnoucí stav filosofů) a k zajištění její bezpečnosti a jednoty (což je úkolem stavu bojovníků). Předpokladem jednoty obce je přitom v první řadě naprostá vnitřní jednota těchto dvou stavů.³⁴ Právě z tohoto důvodu ruší Platón v *Ústavě* u těchto stavů jak soukromý majetek, tak i rodinu (spolužití mužů a žen se tu však do jisté míry řídí podle některých zásad, jež jsou motivovány především eu-

29 Srv. tamtéž, 370 C-D.

30 Tamtéž, 12, 372 A-C. Citováno podle překl. F. Novotného, s. 86.

31 Srv. např. Rep. VIII, 5, 549 A. K Platónovým názorům na otroctví Srv. též práce: Novotný, F., *O Platonovi*. III. Praha, Jan Laichter 1949, s. 408-412; Klees, H., *Herren und Sklaven. Die Sklaverei in oikonomischen und politischen Schrifttum der Griechen in klassischer Zeit*. Wiesbaden, Steiner 1975, s. 142 nn.

32 Srv. např. Rep. IX, 13.

33 Srv. tamtéž, II, 13-14, 372 E-373 E.

34 Srv. tamtéž, V, 7-14 35.

genicky).³⁵ Racionalitě je tu plně podřízena i etika, což bude ještě zřetelněji (i když v rámci pozměněné představy dokonalé obce) vyjádřeno v *Zákonech*.

Projekt dokonalé obce z *Ústavy* byl ovšem v praxi neuskutečnitelný, což Platónovi samému naznačily i jeho neúspěšné pokusy o společenské reformy na Sicílii. Tato koncepce se v mnohém dostávala do rozporu s podmínkami, názory a požadavky své doby i dalších historických epoch a ani z nejobecnějších filosofických hledisek se neukázaly všechny její složky stejně podnětnými. Statickým prvkem tu byla především metafyzická představa dokonalého neměnného stavu, která ve svých důsledcích rušila v ideální obci možnost jakéhokoli vývoje, i takového, který si vynucoval sám život.³⁶ Současně však byla v tomto projektu formulována i řada podnětných stanovisek a závažných problémů, z nichž některé vyvolaly diskuse již v Platónově době, kdežto jiné začaly ovlivňovat názory na společnost a společenské teorie až mnohem později. K těm patřila především základní myšlenka o filosoficky zdůvodněné reformě společnosti a státu.

K otázkám, které se na základě *Ústavy* (nebo alespoň jejím přispěním) staly již ve 4. stol. př. n. l. předmětem diskusí, náleží např. účelnost požadavku naprosté jednoty obce, problematika rodiny a také postavení ženy ve společnosti. Filosofickou reakcí na řešení této problematiky v *Ústavě* bylo i Xenofontovo krátké pojednání *Hospodář (Oikonomikos)*, o němž je zde nutno se zmínit dříve, než obrátíme pozornost k pojetí rodiny v Platónových *Zákonech*.

Xenofontův *Oikonomikos* bývá někdy charakterizován jako spis praktického zaměření, přinášející rady, jak úspěšně vést rodinné zemědělské hospodářství. Rady tohoto druhu se tu skutečně podávají, ale cíle, které při tom Xenofón sleduje, jsou (jak to ukázaly již některé starší výzkumy)³⁷ mnohem širší.

Xenofontovi tu jde v první řadě o překonání krize athénskému městskému státu. Cestu k nápravě vidí především v posílení rodinných zemědělských hospodářství jako existenčního základu obce. V prvních kapitolách *Oikonomika* (který je psán jako záznam jedné Sókratovy rozmluvy, tedy v obdobné formě, jakou mají Platónovy dialogy) je proto podán výklad o přednostech a důležitosti práce v zemědělství. Činnost v tomto oboru, včetně fyzické práce, se tu uznává za důstojnou i pro svobodného a zámožného občana.³⁸

35 Srv. tamtéž.

36 Srv. kritiku Platónových projektů ideální obce v úvodní studii J. Popelové: O Platónových zákonech k českému překladu: Platón, *Zákony*. Přel. F. Novotný. Praha, ČSAV 1961, zvl. s. 11.

37 Srv. např. úvod K. Müllera k prvnímu českému překladu Xenofontova *Oikonomika*. In: *Xenofontovy Drobné spisy*. Přel. K. Müller. Praha 1904, s. 7 n.

38 Srv. Xen. Oik. V, 1-4; 9-10.

K přímým cílům *Oikonomika* tedy patří přivést více athénských občanů k práci v zemědělství. Nepřímo, ale zřetelně se přitom projevuje i snaha odvést athénské občany od neúměrného soustředění na politickou činnost, která sama nemůže zabezpečit existenci a moc obce, a přimět je k tomu, aby přiměřenou část svého času a sil věnovali zajištění životních potřeb svých rodin a celého státu. Proto se v posledních kapitolách *Oikonomika* podávají i zmíněné praktické rady, jak vést zemědělské hospodářství. Jsou na první pohled dosti jednoduché a zřejmě nevyčerpávají všechny znalosti, jichž využíval při své práci tehdejší řecký rolník, je to však záměrné. Xenofón chtěl totiž předejít námitkám svých spoluobčanů, že k řízení zemědělského hospodářství nemají dostatek znalostí a zkušeností. Základní rady podávané v *Oikonomiku* mají proto ukázat, že práci v zemědělství se lze při dostatečně dobré vůli brzy naučit.

Druhým hlavním cílem, který Xenofón v *Oikonomiku* sleduje, je přispět ke zlepšení situace žen v tehdejší athénské společnosti. Jak již bylo řečeno, v Attice zůstávala žena i po provdání příslušnicí rodiny svého otce a to jí nezajišťovalo v manželství plnoprávné postavení. Dívkám se tu nedostávalo ani soustavné výchovy a vzdělávání, což platilo i o znalostech potřebných k vedení domácnosti. Myšlenky z Platónovy *Ústavy* o rovnoprávnosti žen a o stejném vzdělání pro chlapce a dívky (u vyšších stavů)³⁹ byly ve vztahu k současným poměrům velice pokrokové, ale ve své úplnosti v tehdejší době zřejmě rovněž neuskutečnitelné. Jejich působení do jisté míry oslaboval i Platónův požadavek, aby ženy na základě rovnoprávnosti vykonávaly i fyzicky nejnamáhavější práce společně s muži a zúčastňovaly se (pokud šlo o ženy bojovníků) nejen vojenského výcviku, ale i přímého boje.⁴⁰

Xenofontovo řešení těchto otázek, vyložené v 7.-9. kapitole *Oikonomika*, je mnohem realističtější. Také on uznává plnou rovnoprávnost obou pohlaví, ale soudí, že mezi nimi musí být určitá dělba práce, daná rozdílnými fyzickými dispozicemi. Nejnamáhavější fyzické činnosti je třeba přenechat mužům. Rodinná hospodářství však mají řídit oba manželé společně a právě v této oblasti čeká na ženu více úkolů než na muže. O doplňování znalostí žen se přitom musejí starat především manželé.

Při výkladu těchto problémů je v *Oikonomiku* (zvl. v kapitolách, v nichž Sókratés reprodukuje svoji dřívější rozmluvu s Isomachem, žijícím ve šťastném manželství) kladen velký důraz na porozumění mezi manželi a na jejich harmonické soužití.⁴¹ Projevuje se tu výrazný kontrast se strohým racionalismem, s nímž řeší postavení ženy ve společnosti Platón.

39 Srv. Rep. V, 3, 451 E nn.

40 Srv. tamtéž, V, 3; V, 14.

41 Srv. zvl. Xen. Oik. VII, 7 nn.

V pracích o dějinách antické filosofie (i literatury) se o Xenofontovi tradičně uvádí, že nebyl příliš hlubokým myslitelem. Ve vztahu k velkým logiko-ontologickým tématům řecké filosofie, jak se utvářela již v Xenofontově době, je to nesporně správné. Pokud však jde o filosofické otázky praktického života, lze nalézt u Xenofonta mnoho hlubokých postřehů a úvah. Částečně to snad již dosvědčují uvedené údaje o obsahu *Oikonomika*. V něm jsou explicitně formulovány i některé další pozoruhodné myšlenky, např. o významu, který má práce pro zdraví člověka i pro zvelebení krajiny.⁴² V tomto směru je tu dávana za vzor (patrně do jisté míry oprávněně, i když i zde musíme počítat s obdobnou idealizací perských poměrů jako v Xenofontově spisu *O Kýrově vychování*) Persie, kde král tradičně dbá o obdělávání země a o její zalesňování a trestá úředníky, kteří „pro krutost, vzpupnost nebo nedbalost“ nechávají krajinu pustnout.⁴³ Cenné je tu i zdůrazňování významu zemědělství pro život státu, na čemž nic nemění ani skutečnost, že řešení uvedených otázek je u Xenofonta (právě tak jako u Platóna) značně ovlivňováno jeho odmítavým poměrem k soudobé athénské demokracii.

Důraz na zemědělství klade i Platón ve svém pozměněném projektu dokonalé obce, vyloženém v *Zákonech*. Tato druhá verze Platónova projektu je v mnohém realističtější, ale na druhé straně jsou v ní ještě více posíleny statické prvky verze původní. Projekt z *Ústavy* je i zde hodnocen jako nejdokonalejší, ale pozornost účastníků fiktivního dialogu („athénskému hosta“, který představuje Platóna samého, Kréťana Megilla a Spartana Kleinij) se tu přesouvá na „druhou ústavu“, více přizpůsobenou reálnému životu.⁴⁴

Projekt obce v *Zákonech* již nepočítá s rozdělením občanů do tří více méně uzavřených stavů. Místo toho jsou zde občané rozděleni podle velikosti svého současného majetku do čtyř tříd, přičemž největší majetek jednotlivce nesmí přesáhnout čtyřnásobek jmění stanoveného pro příslušníky nejméně zámožné třídy (přebytky přejímá obec). Úřady (27 „strážců zákona“, vojévůdci, členové rady, dozorcí aj.) jsou v této obci volitelné, pouze v některých případech se rozhoduje losem.⁴⁵

Hospodářským základem obce je v *Zákonech* zemědělství. Půda zůstává stále majetkem obce, ale je rozdělena na neměnný počet dílů, svěřených k užívání jednotlivým občanům, resp. jejich rodinám. Těchto dílů má být 5040, což je počet dělitelný všemi čísly od jedné do desíti a také dvanácti. Tento počet nejlépe umožňuje dělit obce podle potřeby na stejně velké správ-

42 Srv. tamtéž, IV, 1, nn.

43 Srv. tamtéž, IV, 8.

44 Leg. V, 739 E. Z výkladu na tomto místě vyplývá, že má být navržena ještě „třetí ústava“, která by se snad dále přiblížila reálným podmínkám. Výrazem „ústava“ (*politeia*) se tu ovšem nemíní souhrn zákonných ustanovení v dnešním smyslu slova, nýbrž obecné zásady uspořádání obce.

45 Srv. Leg. V-VI.

ní jednotky.⁴⁶ Počet dílů se nesmí zvětšovat ani zmenšovat, k jeho udržení je třeba využívat na jedné straně adopce, na druhé zakládání kolonií a také kontroly porodnosti.⁴⁷ Rolnictví je výsadou a povinností občanů, kdežto řemesla a obchod jsou vyhrazeny cizincům.⁴⁸

I zde se počítá s otroctvím v tehdejších attickém pojetí. Každý občan má být opatřen otroky, „a to podle možností takovým množstvím a s takovou způsobilostí, aby stačili ke všem pomocným službám v jeho pracích.“⁴⁹

Výběr partnerů pro manželství sice není regulován zákonem, ale občané mají být vychováni k tomu, aby při uzavírání sňatků přihlíželi především k prospěchu obce, a teprve v druhé řadě k vzájemné náklonnosti. Za nejprospěšnější pro obec se tu pokládá sňatek partnerů s rozdílným majetkem a rozdílnými vlastnostmi, tedy svazek, který může takové rozdíly v budoucnosti vyrovnávat. Kdo se neožení do věku pětatřiceti let, má být podle zákona trestán každoroční pokutou úměrnou svému majetku.⁵⁰

Prvek neměnnosti není v Platónově „druhé ústavě“ posilován jen tím, že dokonalou obec má tvořit neměnný počet rodin a v podstatě i neměnný počet občanů. Omezuje se tu i vliv dalších faktorů, které přispívají ke změnám. Zvláště to platí o obchodu a cestování. Dokonalá obec by proto neměla být blízko u moře ani v lesnaté krajině, která by poskytovala dostatek materiálu pro stavbu obchodních lodí.⁵¹ Snaha o neměnnost zde tedy ovlivňuje i volbu životního prostředí.

Platónova „druhá ústava“ směřuje v mnohém zpět, ke stavu, v němž byla athénská společnost před vznikem svého demokratického zřízení, k nadvládě statkářské aristokracie.⁵² A jak již bylo řečeno, ani to, co je v obou ústavách nové, není vždy jednoznačně progresivní a podnětné. Přesto měly Platónovy projekty dokonalé obce – již pro svou základní myšlenku racionálně odůvodněné reformy společnosti – pro další vývoj společenských teorií mimořádný význam. Ve vztahu k našemu tématu jsou cenné i tím, že odrážejí, byť v nepřímé, filosoficky i subjektivně modifikované podobě, reálné problémy své doby, a mezi nimi i některé z těch, které se týkají postavení tehdejší rodiny a domácnosti. Svoji kladnou stránku tu má i zdůrazňování významu zemědělství pro život obce.

46 Srv. tamtéž V, 737 C-741 A. Poloviční počet usedlostí (2520), který je dělitelný stejnými čísly, pokládal Platón zřejmě za nedostatečný k obraně obce.

47 Srv. tamtéž, zvl. 740 A-741 A.

48 Srv. tamtéž, VIII, 846 D nn.

49 Leg. VI, 778 A. Citováno podle českého překladu F. Novotného, s. 164.

50 Srv. tamtéž, 771 E nn.

51 Leg. IV, 704 A nn.

52 Srv. Popelová, J., O Platónových Zákonech, c.d., s. 17.

Z poněkud jiného hlediska se vztahuje k našemu tématu ještě jedna obecnější stránka Platónových ústav. Je to již zmíněná tendence k plné racionalizaci lidského života, z níž pramení i specifický poměr k přírodě. Velmi zřetelně je tento poměr formulován v X. knize *Zákonů*, při kritice filosofů, kteří soudí, že celý svět i jeho jednotlivé složky nevznikly „skrze rozum ani skrze nějakého boha“, nýbrž „přírodou a náhodou“.⁵³ V duchu své objektivně idealistické koncepce vytyká Platón těmto filosofům především to, že přírodnímu dění přisuzují nahodilost, nerozumnost, a že rozum, jenž je i zdrojem zákonů a umění, pokládají za druhotný („pozdější“).⁵⁴ O zákonech a uměních jako „rozencích rozumu“ (*gennémata tú nú*) je prý naopak třeba soudit – jako to v X. knize *Zákonů* formuluje za souhlasu zbývajících účastníků dialogu Spartan Kleiniás –, že jsou „od přírody anebo ne méně než příroda“.⁵⁵ Rozum – a to v podobě, která nutně odpovídá lidskému rozumu – se zde tedy přírodě nepodřizuje, spíše se do ní vkládá, což však v Platónově celkové filosofické koncepci znamená, že se jí současně i nadřazuje.⁵⁶ Takovému vkládání rozumu do přírody poskytuje na jedné straně možnost jejich neadekvátních filosofických výkladů (v X. knize *Zákonů* se to týká např. prokazování objektivních, přirozených základů řeckého polyteismu),⁵⁷ ale na druhé straně je – jak upozornil již K. Marx⁵⁸ – i významným projevem snahy člověka překonat svou plnou závislost na přírodě a získat v ní emancipované, autonomní postavení. Nadřazování rozumu přírodě tu však také předznamenává pozdější, novověkou kontrapozici těchto sfér, včetně rozpornosti jejich (mj. i ekologických) důsledků. Se značně odlišným pojetím vztahů mezi rozumem a přírodou se setkáváme u Aristotela, a to i v těch místech jeho spisů, jež jsou věnována problematice rodiny a domácnosti.

* * *

Ani Aristotelés nenapsal o rodině a domácnosti samostatné pojednání. Spis *Oikonomika*, který byl po dlouhá staletí připisován Aristotelovi, se dnes na základě novějších výzkumů obecně považuje za dílo pozdějšího autora z peripatetického okruhu.⁵⁹ V rámci řešení jiné problematiky se však Aristotelés v některých spisech zabývá podrobněji i rodinou a domácností. Platí to zvláště o *Politice*, *Etice Eudémově* a *Etice Níkomachově*.

53 Leg. X, 889 C.

54 Tamtéž, 891 C.

55 Tamtéž, 890 D.

56 Srv. např. Rep. IX, 589 D; 590 D; Tim., 69 D, Phil. 286.

57 Srv. Leg. X, 890 B nn.

58 „Indem wir die Natur als vernünftig erkennen, hört unsere Abhängigkeit von derselben auf...“ – MEGA IV, s. 140.

59 Srv. např. Überweg, F. (Hg.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Přeprac. vyd. Bd. 3. Basel–Stuttgart, H. Flashar 1983, s. 292.

V *Politice* je rodina ve smyslu domácnosti (*oikiá*) zkoumána především jako základní složka obce (*polis*). Výklady některých stránek rodiny a domácnosti tu tvoří jádro první knihy (a do jisté míry i druhé knihy) tohoto spisu. Rodina ve smyslu domácnosti je tu pojata především jako „přirozená společnost pro každodenní soužití“.⁶⁰ Tato společnost se skládá z manželů, jejich dětí a rodinného majetku, včetně otroků. Vyšší společenskou jednotkou, která se skládá z několika domácností a vzniká „pro ukojení potřeby přesahující zájem dne“, je podle Aristotelova výkladu dědina (*kómé*).⁶¹ Dědina vznikala zpravidla dříve než obec a byla původně svazkem příbuzných rodin (srov. výše o „velké rodině“).⁶² Z většího počtu dědin se pak skládá obec, „dovršená a dokonalá společnost ... společenství, které takřka dosáhlo již cíle veškeré soběstačnosti a které vzniklo pro zachování života, ale trvá za účelem života dobrého“.⁶³

Je zřejmé, že při svém výkladu o obci a o domácnosti a dědině jako jejích složkách chtěl Aristotelés v I. knize *Politiky* postihnout jen nejobecnější strukturu řeckých obcí. Jejich členění bylo totiž již několik století většinou složitější. Např. athénská obec se skládala (nejprve podle rodové příslušnosti, později na územním základě) z několika kmenů (*fyly*), které se zase dělily (podle obdobných zásad) na tzv. frátrie.

Podobně se členily na kmeny i mnohé jiné řecké obce. V Athénách byli občané současně i příslušníky správních jednotek (*démů*), z nichž pocházeli. Příslušnost k dému trvala i po přestěhování a byla dědičná.

„Co do přirozenosti“ (*fysei*), tedy z hlediska, které můžeme interpretovat jako ontologické, je pro Aristotela obec prvotnější („dřívější“) než rodina i jednotlivec.⁶⁴ To plně odpovídá pojetí vztahů mezi celkem a jeho částmi v Aristotelově filosofii. Z jiných hledisek, např. co se týče postupného vznikání obcí nebo uspokojování základních životních potřeb, pokládá ovšem Aristotelés za prvotní rodinu.⁶⁵

Vztahy mezi manželi a mezi rodiči a dětmi se Aristotelés v *Politice* zvlášť podrobně nezabývá. Konstatuje, že k manželství vede lidi vrozený pud směřující k udržení rodu. Obdobný pud vede lidi i ke sdružování do větších společenství.⁶⁶ Obec i domácnost jsou projevem lidského smyslu pro dobro, právo a spravedlnost, jež je „podstatnou složkou občanského soužití“.⁶⁷

60 Arist. *Pol.* I, 2, 1252 b 12-14.

61 Tamtéž, 1252 b 15-16.

62 Tamtéž, 1252 b 16 nn. Srv. též výše na s. XX.

63 Arist. *Pol.* I, 2, 1252 b 27-30.

64 Srv. tamtéž, 1253 a 18-19.

65 Srv. tamtéž, 9, 1257 a 20; *Eth. Nic.* VIII, 14, 1162 a 18-19.

66 Arist. *Pol.* I, 2, 1252 a 26-31.

67 Tamtéž, 3, 1253 a 14-18, 37-38.

Domácnost má řídit otec, ale jeho moc nad ostatními příslušníky rodiny není v Aristotelově pojetí absolutní (to je také v souladu s poměry v tehdejší řecké domácnosti). Svou vládu nad rodinou musí otec uskutečňovat několika různými způsoby: vůči otrokům vystupuje jako pán, vůči dětem „na způsob krále“, ve vztahu k ženě „na způsob politika“.⁶⁸

Z kritiky Platónovy „první ústavy“ v II. knize *Politiky* vyplývá, že Aristotelés nepožaduje naprostou jednotu zájmů a názorů ani u příslušníků jedné domácnosti. Směřování k naprosté jednotě v duchu *Ústavy* by mělo podle Aristotelova názoru nutně za následek, že „z obce by se stala spíše domácnost a z domácnosti jednotlivec“.⁶⁹ Aristotelés ovšem uznává, že jednota je do určité míry v obci i v domácnosti potřebná, ale současně soudí, že překročení této míry činí obec „horší“, zřejmě v tom smyslu, že ji ochuzuje o mnoho cenných podnětů. Bylo by to stejné „jako by se symfonie stala jednohlasnou anebo rytmus jedinou (metrickou) stopou“.⁷⁰

Své nedostatky má podle Aristotela i rozdělení občanů do tří stavů, jak je navrhováno v *Ústavě*, a to právě proto, že většině občanů odnímá možnost podílet se střídavě na vládě. V obcích, kde si jsou občané „přirozeně rovni“, je postupná účast všech na vládě prospěšná a spravedlivá.⁷¹

Aristotelés nesouhlasí ani s Platónovým požadavkem, aby se u vyšších stavů „dokonalé obce“ zrušilo manželství i soukromý majetek. Zrušení manželství a výchova dětí mimo rodinu v představě, že jsou společnými potomky celého stavu, by nutně oslabilo nebo i odstranilo potřebné citové vztahy mezi rodiči a dětmi. Je-li láska v obci nejvyšším dobrem – a Aristoteles soudí, že s tím se shoduje i Platónova *Ústava* – pak zrušení rodiny by ochudilo obec o jednu ze základních podob tohoto vztahu.⁷² Pokud jde o majetek, Aristotelés uznává, že v jistém smyslu musí být společný (musí sloužit společnosti), ale na druhé straně se obává, že zrušení vlastnictví by oslabilo podněty k práci i poměr lidí k společným statkům.⁷³ (Ve vztahu k *Ústavě* není ovšem tato argumentace zcela přesvědčivá, protože příslušníci vyšších stavů „dokonalé obce“ se prací ve smyslu vytváření materiálních hodnot nemají zabývat). Aristotelés poukazuje rovněž na to, že při správě společného majetku, i když není příliš častá, vznikají mnohdy spory, které naopak narušují jednotu spolumajitelů.⁷⁴

68 Tamtéž, 12, 1259 a 39-b 1.

69 Arist. Pol. II, 2, 1261 a 20-21.

70 Tamtéž, 5, 1263 b 34-35.

71 Tamtéž, 2, 1261 a 39-b 6.

72 Srv. tamtéž, 4, 1262 b 3 n.

73 Srv. tamtéž, kap. 5.

74 Tamtéž, 5, 1263 b 22-29.

Některými fyziologickými stránkami manželství se Aristotelés zabývá v VII. knize *Politiky*, při úvahách o vydávání zákonů regulujících do jisté míry rodinný život. Jeho výklad se tu v první řadě týká optimálního věku pro uzavírání manželství: se zřetelem k harmonickému soužití manželů ve stáří to má být pro ženu osmnáct let, pro muže sedmatřicet. Dále se zde doporučuje zákon, který by těhotným ženám přikazoval dostatečný tělesný pohyb, např. pravidelné pouti ke svatyním bohů, kteří jsou ochránci rodin. Podle Aristotela by měl být rovněž zákonně vymezen počet dětí v rodině a opatření k jeho regulaci. A konečně by se nevěra měla trestat ztrátou občanských práv.⁷⁵

Velkou pozornost věnuje Aristotelés v I. knize *Politiky* otroctví. Jeho stanovisko k této problematice není tak jednoznačné, jak se někdy – právě na základě *Politiky* – soudí. I z I. knihy *Politiky* je zřejmé, že Aristotelés si byl dobře vědom závažnosti námitek, které vznesli proti otroctví někteří řečtí myslitelé, především z řad sofistů.⁷⁶ Tyto námítky se týkaly v první řadě tvrzení, že otroctví má svou příčinu v přirozené nerovnosti lidí, projevující se zvláště v rozdílech mezi kulturní úrovní Řeků a jiných „barbarských“ národů. Také v *Politice* Aristotelés upozorňuje, že otroctví lze chápat dvojím způsobem: buď ve smyslu zákonného (konvenčního, nikoli nutného) ustanovení, nebo právě jako projev přirozených rozdílů mezi lidmi.⁷⁷ V některých jiných Aristotelových spisech je otroctví pojímáno jen v onom prvním smyslu, jako pouhý „vztah“.⁷⁸

V *Politice* však převažují empirická hlediska. (Nesmíme zapomínat, že celá Aristotelova *Politika* vychází především z empirie, z rozboru skutečných zřízení různých obcí řeckého světa.⁷⁹ Tato zřízení jsou zde ovšem kriticky srovnávána a hodnocena, přičemž se hledají i jejich nejlepší prvky i nejlepší „ústavy“ vcelku). Zkušenost i reálný pohled na tehdejší hospodářství vedou Aristotela k přesvědčení, že řecká společnost se bez práce otroků neobejde. Otroctví je proto i v *Politice* pojímáno jako nutná součást zřízení obce. Bylo by je možno zrušit jen tehdy (jak zní známá Aristotelova podmínka), „kdyby každý nástroj na rozkaz nebo již předem dovedl vykonat své dílo ... kdyby člunky samy od sebe tkaly a paličky hrály na kitharu“.⁸⁰

Pro otroctví jsou v *Politice* uváděny i tradiční argumenty o přirozené nerovnosti lidí. Vztah mezi pánem a otrokem má být dokonce dobrý, protože v mnohém jsou jejich zájmy společné.⁸¹ Přitom však vyvstávají před Aristo-

75 Arist. Pol. VII, kap. 16.

76 Srv. Arist. Pol. I, 4-7, zvl. kap. 6.

77 Srv. tamtéž, 6, 1255 a 4-7.

78 Srv. např.: „není-li pán, není ani otrok“ – Arist. Cat. 7, 7b.

79 Srv. např. výklad v Düring, I., *Aristoteles*. Heidelberg, Winter 1966, s. 494 nn.

80 Arist. Pol. I, 4, 1253 b 33-1254 a 1.

81 Tamtéž, 6, 1255 b 12-14.

telem další problémy, např. jak posuzovat otroctví Řeků, kteří upadli ve válkách mezi jednotlivými řeckými státy do zajetí. Tyto problémy zde zůstávají převážně otevřeny, takže celý výklad o otroctví končí do značné míry aporeticky.⁸²

V I. knize *Politiky* se Aristotelés také podrobněji zabývá hospodařením (ve smyslu hospodářského života domácnosti, jak to odpovídá tehdejšímu významu slova *oikonomia*) a „výdělečným uměním“ (*chrématistické techné*). Mezi těmito pojmy přesně rozlišuje: cílem výdělečného umění je opatřovat prostředky (proto se také mluví o získávacím umění *ktétiké*), kdežto úkolem hospodářství je jich užívat.⁸³ Výdělečné umění se tu dělí na několik druhů. Jeden z nich, a to nezákladnější („výdělečné umění ve vlastním smyslu“), je složkou hospodářství. To musí totiž buď mít zásobu potřebných věcí pro celou další činnost (což je při trvalém hospodaření nemožné), nebo si je musí opatřovat a hromadit, aby byly po ruce.⁸⁴ Je zřejmé, že Aristotelés tu má na mysli v prvé řadě opět rolnickou domácnost jako základ hospodářského života obce. Potvrzuje to i výčet znalostí, které tvoří podle Aristotela užitečnou část výdělečného umění: uvádějí se tu znalosti o hospodářském zvířectvu, orbě, sadařství, včelařství apod. Z Aristotelových slov rovněž vyplývá, že o některých těchto oborech již existovala odborná literatura. Z ní se však dochovalo jen málo.⁸⁵

Za další druh výdělečného umění pokládá Aristotelés „umění směnné“ (*metablétiké*). Jednou částí tohoto umění je obchod. Není „od přírody“, vznikl určitou zkušeností a uměním. Jeho původní „přirozenou“ podobou byla směna zboží za zboží podle potřeby zúčastněných stran. Rozvoj obchodu byl nedílně spjat se zavedením peněz.⁸⁶ Aristotelés hodnotí v této souvislosti velice kriticky negativní stránky působení peněz ve společnosti: usiluje se o co největší zisk, peníze nejsou již prostředkem, nýbrž cílem směny, a tak se stávají i cílem veškerého lidského snažení a pokládají se za jediné skutečné bohatství. V důsledku toho vzrůstají i lidské žádosti, pro jejichž ukojení si lidé žádají neomezených prostředků. Skutečným bohatstvím však může být jen dostatek věcí potřebných k dobrému životu.⁸⁷

Má-li obchod tyto záporné stránky, pak přímého odsouzení si podle Aristotela zaslouhuje druhá část směnného umění, jíž je lichvářství. V něm se projevuje nepřirozená působnost peněz nejmýrazněji.⁸⁸

82 Srv. Düring, I., *Aristoteles*, c.d., s. 490-493.

83 Arist. Pol. I, 8, 1256 a 10-12.

84 Srv. tamtéž, 1256 b 26-30.

85 Srv. tamtéž, 11, 1258 b 39 nn.

86 Srv. tamtéž, 9, 1257 a 17 nn.

87 Tamtéž, 8, 1256 b 30-31; 9, 1257 b 1-1258 a 14.

88 Tamtéž, 10, 1258 a 38-b8.

K směnnému umění konečně patří i práce za mzdu, a to v podobě jak „všední“ (ale kvalifikované) řemeslné práce, tak i neumělé, ryze fyzické činnosti. K řemeslné práci má blízko i třetí druh výdělečného umění, který je jakýmsi středem mezi přirozeným získáváním prostředků a uměním směnným. Je to těžba přírodních materiálů, např. dřevorubectví a hornictví.⁸⁹

Domácností založenou na řemeslné výrobě a jejím postavením v obci se Aristotelés v *Politice* přímo nezabývá. Řemeslná výroba je tu však zřetelně pojímaná jako neodmyslitelná a důležitá složka života obce. Aristotelés si velice cenil rozumové stránky řemesel, zvláště pokud jde o uplatňování zkušenosti a o cílevědomý postup, při němž se realizuje tvůrčí představa. Svědčí o tom i četné příklady a analogie s řemeslnými činnostmi, např. se stavitelstvím, uváděné v Aristotelových spisech.⁹⁰ Pokud Aristotelés hodnotí řemeslnou práci poměrně nízko, týká se to vždy tzv. „hrubých řemesel“ (*banau-soi technai*), protože jejich vykonávání „zhoršuje tělesný stav“ (tj. odporuje řeckému ideálu harmonicky rozvinutého člověka) a neumožňuje pěstovat vlastnosti potřebné pro politickou činnost občana.⁹¹ Na rozdíl od Xenofonta nedoporučuje Aristotelés hospodářům fyzickou práci ani v zemědělství. Hospodář má především práci řídit.⁹²

Hospodářské činnosti nadřazuje Aristotelés obecně činnost politickou a nejvýše klade pěstování vědy. Současně si je však dobře vědom toho, že bez hospodářské činnosti by tyto obory nemohly existovat.⁹³

Pozoruhodnou součástí těchto Aristotelových výkladů jsou již zmíněné myšlenky o bohatství. Proti živelnému růstu lidských žádostí, z nichž mnohé jsou jen zdánlivými potřebami, nestaví Aristotelés požadavek příklonu k chudobě, jak to činili např. kynikové a později někteří stoici, ale orientaci na „dostatek prostředků k dobrému životu“. Tím se kladou lidským žádostem určité meze, ale současně se ponechává možnost vytváření skutečného bohatství občanů a celé obce. Řečeno dnešní terminologií, proti živelné tendenci k maximalizaci lidských potřeb neklade Aristotelés požadavek jejich minimalizace, ale spíše jejich kultivace.

Důležitý doplněk k výkladům o rodině a domácnosti z *Politiky* tvoří dva úseky Aristotelových etických spisů. Jsou to paralelní výklady z *Etiky Nikomachovy* a *Etiky Eudémovy*, v nichž se Aristotelés při zkoumání přátelství a lásky

89 Tamtéž, 11, 1258 b 20-31.

90 Srv. např. Arist. An. Post. II, 12, 95 b 32 nn.; De gen. et. corr., II, 11, 337 b, 29 nn.

91 Srv. Arist. Pol. VIII, 2, 1337 b 4-21. Ze stejného důvodu Aristotelés nepředpokládá, že „v nejlepší ústavě“ by se měli fyzicky pracující lidé zabývat politickou činností (obdobně i obchodníci pro nedostatek volného času) a pracovníkům v „hrubých zaměstnáních“ tu odpírá i občanství. – Pol. VII, 9, 1328 b 33-1329 a 2.

92 Srv. Arist. Pol. I, 7, 1255 b 35-37.

93 Srv. tamtéž a dále např. Pol. VII, 8, 1238 b 20-23; Met. I, 2, 982 b 22-24.

(řecké slovo *filía* má oba tyto významy) dostává k výkladu citových vztahů v rodině.⁹⁴ V souladu s běžnými významy slova *filía* chápe přátelství a lásku šířeji než tradiční pojetí pozdějších epoch. Přátelstvím je pro něj obecně stav, v němž si lidé projevují navzájem přízeň a přejí dobro.⁹⁵ Podle důvodu, z něhož přátelství vzniká, dělí je Aristotelés na několik druhů. Důležité místo mezi nimi má přátelství příbuzenské. V prvé řadě to je přátelství mezi rodiči a dětmi: rodiče milují děti jako část své bytosti, děti rodiče jak svůj původ. Intenzita těchto citů závisí na délce času, resp. na době, kdy u koho vznikají: rodiče milují své děti hned po narození, kdežto u nich vzniká láska později. Z obdobného důvodu je i mateřská láska větší. Na stejném původu je založena i láska mezi sourozenci: jsou „jaksi totéž, i když v různých osobách“.⁹⁶

Velký důraz tu Aristotelés klade na přirozený přátelský svazek mezi mužem a ženou jako trvalými životními partnery. Člověk je podle jeho výkladu přirozeně určen ještě více pro život v manželství a v rodině než pro život v obci (v tomto smyslu se v *Eticé Eudémově* říká, že člověk není jen *zóón politikon*, ale i *zóón oikonomikon*).⁹⁷ Rodina je tak místem, kde se nejprve projevují počátky a zdroje přátelství, společenského uspořádání a práva.⁹⁸ Dobrý vztah k lidem a ke společnosti má tedy v Aristotelově pojetí svůj základ v rodině.

Jak je však v těchto Aristotelových výkladech pojat vztah člověka ke světu, k přírodě, která ho obklopuje? Již celkovou koncepcí Aristotelovy filosofie je dáno, že se tu nemůže objevit takové napětí mezi rozumem a přírodou jako v pojetí Platónově. Člověk je v Aristotelově koncepci plně přírodní bytostí a součástí přírody je i jeho rozum. Příroda přitom není pro Aristotela říší náhody, neboť se v ní projevuje řád a účelnost. A člověk je v jistém smyslu účelem přírodního dění, neboť celá příroda je uspořádána tak, aby poskytovala lidem vše potřebné.⁹⁹

Není podstatné, že toto pojetí má své neúměrné teleologické stránky. Důležité je tu především to, že aktivita člověka je zde pojata jako bytostná součást přírodního dění, jako něco, co se děje v přírodě z ní samé, z jejích imanentních příčin. Domýšleno dále, roztržka rozumu s přírodou by v této koncepci nutně znamenala roztržku člověka se sebou samým jako s přírodní bytostí, rušila by jeho podstatu i jeho bytí. Tato složka Aristotelova myslitelského odkazu (stejně jako mnohé jiné) si podržuje svoji hodnotu a platnost i v dnešní době.

94 Srv. *Eth. Nic.* VIII, 13-14; *Eth. Eud.* VII, 10.

95 Srv. *Eth. Nic.* VIII, 2, 1156 a 3-5.

96 Srv. tamtéž, VIII, 14.

97 Arist. *Eth. Eud.* VII, 10, 1242 a 22-25. Srv. též *Eth. Nic.* VIII, 14, 1162 a 17-18.

98 Arist. *Eth. Eud.* VII, 10, 1242 a 40-42.

99 Srv. např. Arist. *Pol.* I, 8, 1256 b 20-22.

Ediční poznámka

Stati zde uveřejněné původně vyšly:

- Tondl, L., O možnostech typisace a kauzální analýsy společenského jednání. *Filosofický časopis*, 5, 1957, č. 4, s. 529-555.
- Zumr, J., Theoretické základy Hostinského estetiky (Hostinský a Herbart). *Filosofický časopis*, 6, 1958, č. 2, s. 301-314.
- Kosík, K., Třídy a reálná struktura společnosti. *Filosofický časopis*, 6, 1958, č. 5, s. 721-733.
- Machovec, M., K zápasu o náročnější metodologický přístup k středověké myšlenkové látce. *Filosofický časopis*, 10, 1962, č. 3, s. 398-419.
- Kudrna, J., Válka, J., Kejř, J., Kára, K., Slejška, D., Zumr, J., Strohs, S., Kadlecová, E., Kosík, K., Houška, J., Sviták, I., Dubská, I., Javůrek, Z., Machovec, M., Diskuse o metodologických otázkách zpracování středověké myšlenkové látky. *Filosofický časopis*, 10, 1962, č. 5, s. 790-824.
- Kalivoda, R., K Machovcovu „Zápasu o náročnější metodologický přístup k středověké myšlenkové látce“. *Filosofický časopis*, 11, 1963, č. 2, s. 228-263.
- Materna, P., Pojem struktury z hlediska formální logiky. *Filosofický časopis*, 12, 1964, č. 6, s. 844-847.
- Průcha, M., „Cogito“ a první filosofie v marxismu. *Filosofický časopis*, 13, 1965, č. 3, s. 423-434.
- Dubský, I., Domov a bezdomoví. *Filosofický časopis*, 14, 1966, č. 2, s. 181-197.
- Sviták, I., Surrealistický obraz člověka. *Filosofický časopis*, 16, 1968, č. 3, s. 400-407.
- Effenberger, V., Proměny znakových funkcí v umělecké tvorbě. *Filosofický časopis*, 17, 1969, č. 1, s. 47-55.
- Kalivoda, R., O struktuře a strukturalismu. *Filosofický časopis*, 17, 1969, č. 1, s. 114-118.
- Patočka, J., Co je existence? *Filosofický časopis*, 17, 1969, č. 5-6, s. 682-702.
- Hejdánek, L., Svět řeči a řeč světa. *Filosofický časopis*, 17, 1969, č. 5-6, s. 714-720.
- Sousedík, S., Pojem poznání ve středověké filosofii. *Filosofický časopis*, 18, 1970, č. 1, s. 12-21.
- Sobotka, M., Pojetí substance a pohybu v Descartově a Aristotelově filosofii. *Filosofický časopis*, 18, 1970, č. 4, s. 612-627.
- Mráz, M., Pojem „oikiá“ v klasické řecké filozofii. *Filosofický časopis*, 37, 1989, č. 5, s. 716-733.

Jednotlivé stati jsou v obou částech řazeny chronologicky. Všechny stati prošly redakční úpravou zohledňující dnešní jazykový úzus.

60 let Filosofického časopisu

Editoři: Petr Dvořák, Ladislav Kvasz, Petr Urban, Josef Velek,
Josef Zumr

Odpovědná redaktorka: Alena Bakešová

Obálka: Jan Dobeš, Designiq

Sazba: Alena Bakešová

Design: Studio Designiq

Tisk: PBTisk s.r.o., Příbram

Vychází jako mimořádné číslo Filosofického časopisu 1/2013, ISSN 0015-1831,
v nakladatelství FILOSOFIA Filosofického ústavu

Akademie věd České republiky, v.v.i.

Jilská 1, 110 00 Praha 1, jako jeho 358. publikace

Vydání první

ISBN 978-80-7007-387-2

Praha 2013

Vytištěno v České republice

Stran 400

Elektronické vydání první

ISBN 978-80-7007-604-0

Praha 2020

ISSN 0015-1831
ISBN 978-80-7007-387-2



46542

