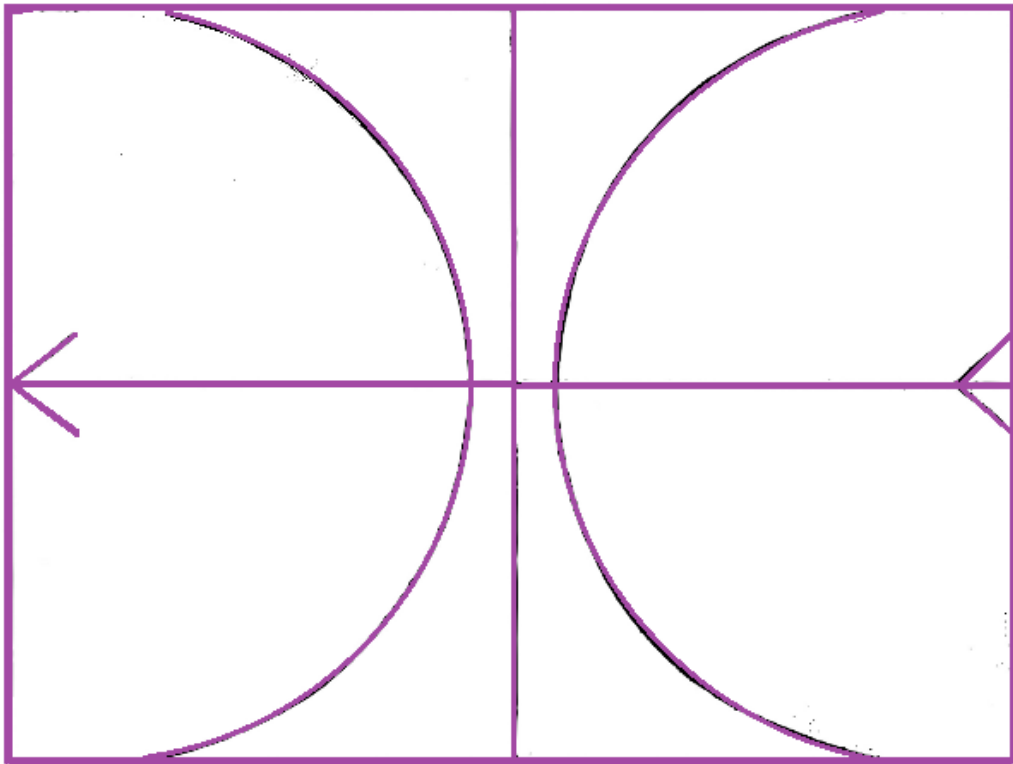


**KAREL KOSÍK**  
**DIALEKTIKA**  
**KONKRÉTNÍHO**



---

**ČESKOSLOVENSKÁ AKADEMIE VĚD**

Vědecký redaktor

univ. prof. dr. LUDVÍK SVOBODA, DrSc.,

člen korespondent ČSAV

Recenzent

Dr. IVAN DUBSKÝ,

kandidát filos. věd

KAREL KOSÍK  
DIALEKTIKA  
KONKRÉTNÍHO

*[studie  
o problematice  
člověka  
a světa]*

ACADEMIA  
NAKLADATELSTVÍ  
ČESKOSLOVENSKÉ  
AKADEMIE VĚD  
PRAHA 1966



*Základní myšlenky této práce byly vyjádřeny ve dvou přednáškách roku 1960. Jedna z nich, nazvaná „Dialectique du concret“, byla proslovena jako referát na mezinárodním filosofickém kolokviu o dialektice v Royaumontu v září 1960 a vyšla tiskem v italském časopisu „Aut aut“ v květnu 1961. Druhá byla pod názvem „Filosofické problémy struktury a systému“ předložena jako diskusní příspěvek celostátní konferenci o problémech marxistické lingvistiky, konané v prosinci 1960 v Liblicích, a vychází tiskem v materiálech této konference (Nakladatelství ČSAV 1962).*

*Kniha je rozdělena do čtyř kapitol, ale tvoří organický celek: jednotlivé problémy navazují na sebe a teprve ve vzájemném prosvětlení vyjadřují hlavní myšlenku. Proto například nelze chápat druhou kapitolu (Ekonomie a filosofie) pouze nebo především jako kritiku názorů, na niž navazuje ve třetí kapitole (Filosofie a ekonomie) pozitivní řešení. V kritice názorů a útvarů se vždy současně pokouším z určitého aspektu problém pozitivně řešit. Používám této příležitosti abych poděkoval řediteli a kolektivu Filosofického ústavu ČSAV za pomoc, kterou mi v průběhu práce poskytovali.*

Praha v prosinci 1961

*Třetí vydání vychází jako přetisk vydání druhého v nezměněné podobě*

Praha v říjnu 1965



<b>[1]</b>	<b><u>DIALEKTIKA KONKRÉTNÍ TOTALITY</u></b>	9
	SVĚT PSEUDOKONKRÉTNOSTI A JEHO DESTRUKCE	10
	DUCHOVNÍ A MYŠLENKOVÁ REPRODUKCE SKUTEČNOSTI	18
	KONKRÉTNÍ TOTALITA	27
<b>[2]</b>	<b><u>EKONOMIE A FILOSOFIE</u></b>	45
	METAFYZIKA KAŽDODENNÍHO ŽIVOTA	47
	Starost	47
	Každodennost a dějiny	53
	METAFYZIKA VĚDY A ROZUMU	61
	Homo oeconomicus	61
	Rozum, racionalizace, iracionalismus	68
	METAFYZIKA KULTURY	74
	Ekonomický činitel	74
	Umění a společenský ekvivalent	81
	Historismus a historicismus	93
<b>[3]</b>	<b><u>FILOSOFIE A EKONOMIE</u></b>	105
	PROBLEMATIKA MARXOVA „KAPITÁLU“	106
	Interpretace textu	106
	Zrušení filosofie?	113
	Výstavba „Kapitálu“	121
	ČLOVĚK A VĚC ANEB POVAHA EKONOMIE	128
	Společenské bytí a ekonomické kategorie	129
	Filosofie práce	135
	Práce a ekonomie	142

---

<b>[4]</b>	<b><u>PRAXE A TOTALITA</u></b>	149
	PRAXE	150
	DĚJINY A SVOBODA	158
	ČLOVĚK	168
	Německé resumé	175
	Jmenný rejstřík	189

---



# **Dialektika konkrétní totality**

**[1]**

---

## SVĚT PSEUDOKONKRÉTNOSTI A JEHO DESTRUKCE

Dialektice jde o „věc samu“. Ale „věc sama“ se člověku neukazuje bezprostředně. K jejímu uchopení je třeba nejen určitého úsilí, ale také okliky. Proto dialektické myšlení rozeznává mezi představou věci a pojmem věci. A rozumí tím nejen dvě formy a dva stupně *poznání* skutečnosti, ale zejména a především dva druhy lidské *praxe*. Prvotní a bezprostřední postoj člověka ke skutečnosti není postojem poznávajícího abstraktního subjektu, uvažující hlavy, která se chová ke skutečnosti spekulativně, nýbrž předmětně a prakticky jednající bytosti, historického individua, které svou praktickou činnost vůči přírodě a lidem, realizaci svých záměrů a zájmů provádí v určitém komplexu společenských vztahů. Skutečnost tak nevystupuje vůči člověku prvotně ve formě objektu nazírání, zkoumání a teoretizování, jehož opačným komplementárním pólem je abstraktní subjekt poznání, existující vně světa a mimo svět, nýbrž jako oblast smyslově praktické činnosti, na jejímž základě vyrůstá bezprostřední praktické nazírání skutečnosti. V praktickoutilitárním zacházení s věcmi, v němž se skutečnost objevuje jako svět prostředků, cílů, nástrojů, potřeb a obstarávání, vytváří si „angažované“ individuum představy o věcech a vypracovává si celý systém příslušného nazírání, zachycujícího a fixujícího jevovou podobu skutečnosti.

Avšak „reálná existence“ a jevové formy skutečnosti, které se bezprostředně reprodukují v hlavách vykonavatelů historicky podmíněné praxe jako soubor představ či kategorií „běžného myšlení“ (považovaných pouze z „barbarského zvyku“ za pojmy), jsou rozdílné a často zcela protichůdné *zákonu* jevu, *strukturu* věci či vnitřnímu *podstatnému* jádru a jemu odpovídajícímu pojmu. Lidé používají peněz a provádějí s nimi nejsložitější transakce, aniž vědí či musí znát, co peníze jsou. Bezprostřední utilitární praxe a jí odpovídající běžné myšlení umožňují tedy lidem, aby se vyznali ve světě, obeznámili se s věcmi a mohli s nimi manipulovat, ale neposkytují jim *pochopení* věci a skutečnosti. Proto může Marx napsat, že se v jevových formách odcizených vnitřním souvislostem a v této izolovanosti zcela nesmyslných, cítí praktičtí nositelé

poměrů stejně doma jako ryba ve vodě. V tom, co je skrz naskrz rozporné, není pro ně nic záhadného a jejich uvažování se nikterak nepozastavuje nad převrácením racionálního a iracionálního. Praxe, o níž v této souvislosti mluvíme, je historicky podmíněnou, jednostrannou a fragmentární praxí individuí založenou na dělbě práce, třídním rozčlenění společnosti a na ní vyrůstající hierarchizací sociálního postavení. V této praxi se vytváří jak určité materiální prostředí historického individua, tak také duchovní atmosféra, v níž je povrchová podoba skutečnosti fixována jako svět domnělé důvěrnosti, obeznámenosti, seznámenosti, v němž se člověk „přirozeně“ pohybuje a s nímž má každodenně co činit.

Soubor jevů, které naplňují každodenní prostředí a běžnou atmosféru lidského života a svou pravidelností, bezprostředností a samozřejmostí, s níž vstupují do vědomí jednajících individuí, nabývají zdání samostatnosti a přirozenosti, tvoří svět *pseudokonkrétnosti*. Patří k němu:

svět vnějších jevů, odehrávajících se na povrchu skutečných podstatných procesů;

svět obstarávání a manipulace, tj. z fetišizované praxe lidí (která není totožná s revolučně kritickou praxí lidstva);

svět běžných představ, jež jsou promítnutím vnějších jevů do vědomí lidí a výtvořem z fetišizované praxe, ideologickými formami jejího pohybu;

svět fixovaných objektů, které působí dojmem přirozených podmínek a nejsou bezprostředně poznatelné jako výsledky společenské činnosti lidí.

Svět pseudokonkrétnosti je šerosvit pravdy a klamu. Jeho živlem je dvojsmyslnost. Jev ukazuje podstatu, a současně ji zakrývá. V jevu se podstata projevuje, ale projevuje se neadekvátním způsobem, zčásti nebo pouze některými stránkami či aspekty. Jev poukazuje k něčemu jinému, než je sám, a žije jen díky svému protikladu. Podstata není bezprostředně dána; je zprostředkována jevem, a ukazuje se tedy v něčem jiném, než je sama. Podstata se v jevu projevuje. Její projevení v jevu znamená její pohyb a dokazuje, že podstata není strnulá a pasivní. Ale stejně tak jev zjevuje podstatu. Projevování podstaty je aktivitou jevu.

Fenomenální svět má svou strukturu, svůj řád, svou zákonitost, která může být odhalena a popsána. Ale struktura tohoto fenomenálního světa nepostihuje ještě vztah fenomenálního světa a podstaty. Kdyby se podstata ve fenomenálním světě vůbec neukazovala, byl by svět skutečnosti radikálně a zásadně

odlišný od světa fenoménů: svět skutečnosti by byl pro člověka „oním světem“ (platonismus, křesťanství) a jediným dosažitelným světem pro člověka by byl svět jevů. Avšak fenomenální svět není něco samostatného a absolutního: jevy se stávají fenomenálním světem ve vztahu k podstatě. Jev není radikálně odlišný od podstaty a podstata není skutečností jiného řádu než jev. Kdyby tomu tak bylo, neměl by jev žádný vnitřní vztah k podstatě, nemohl by ji zjevovat a současně zakrývat, jejich vztah by byl vztahem oboustranné vnějšnosti a lhostejnosti. Zachytit jev určité věci znamená prozkoumat a popsat, jak se věc sama v tomto jevu zjevuje, ale i jak se současně skrývá. Uchopení jevu zjednává *přístup* k podstatě. Bez jevu, projevování a zjevování by byla podstata nepostižitelná. Ve světě pseudokonkrétnosti se jevová stránka věci, v níž se věc zjevuje a skrývá, pokládá za samu podstatu a jevu a podstaty *mizí*. Je tedy rozdíl jevu a podstaty rozdílem mezi neskutečností a skutečností, či mezi dvěma řády skutečnosti? Je podstata skutečnější než jev? Skutečnost je jednota jevu a podstaty. Proto může být podstata stejně neskutečná jako jev a jev jako podstata, *jestliže* jsou izolovány a v této izolovanosti pokládány za jedinou či „pravou“ skutečnost.

Jev je tedy něčím, co se na rozdíl od skryté podstaty ukazuje bezprostředně, nejprve a nejčastěji. Ale proč se „věc sama“, struktura věci, neukazuje bezprostředně a přímo, proč je k jejímu uchopení třeba úsilí a okliky, proč je „věc sama“ bezprostřednímu vnímání skryta? O jakou skrytost jde? Tato skrytost nemůže být absolutní: *jestliže* člověk vůbec *pátrá* po struktuře věci a chce prozkoumat „věc samu“, *jestliže* je vůbec možné, aby člověk odhaloval skrytou podstatu či strukturu skutečnosti, musí mít před jakýmkoli zkoumáním určitou vědomost o tom, že existuje něco jako struktura věci, podstata věci, „věc sama“, že na rozdíl od bezprostředně se zjevujících jevů existuje skrytá pravda věci. Člověk podniká okliku a vynakládá úsilí k odhalení pravdy jen proto, že existenci pravdy nějakým způsobem předpokládá a že má určitou vědomost o existenci „věci samé“. Ale proč není struktura věci přístupna člověku přímo a bezprostředně, proč vyžaduje její postihu okliky? A kam směřuje tato oklika? *Jestliže* v bezprostředním vnímání není uchopena „věc sama“, ale jev věci, je to proto, že struktura věci je skutečností jiného řádu, než jsou jevy, a že je tedy jinou skutečností, která je *za* jevy?

Jelikož se nám podstata na rozdíl od jevů neprojevuje přímo a jelikož skrytý základ věcí musí být *odhalen zvláštní činností*, existuje věda a filosofie. Kdyby

se jevová forma a podstata věcí přímo kryly, byly by věda a filosofie zbytečná.<sup>1</sup>

Úsilí směřující k odhalení struktury věci a k „věci samé“ je odedávna a vždy záležitostí filosofie. Různé *významné* filosofické směry jsou pouze modifikací této základní problematiky a jejího řešení na jednotlivých vývojových etapách lidstva. Filosofie je *nezbytnou činností lidstva*, protože se podstata věcí, struktura skutečnosti, „věc sama“, bytí jsoucna neukazují přímo a bezprostředně. Filosofie může být v tomto smyslu charakterizována jako systematické a kritické úsilí směřující k postižení věci samé, k odkrytí struktury věci, k odhalení bytí jsoucna.

Pojem věci je pochopení věci a pochopení věci je znalost struktury věci. Nejvlastnějším charakterem poznání je rozdvojení jediného. Dialektika nepřichází do poznání zvnějšku či dodatečně ani není jednou z jeho vlastností, nýbrž poznání je sama dialektika v jedné ze svých forem: poznání je rozdvojení jediného. „Pojem“ a „abstrakce“ mají v dialektickém myšlení význam metody, která rozdvojuje jediné, aby mohla duchovně reprodukovat strukturu věci, tj. věc pochopit.<sup>2</sup>

Poznání se uskutečňuje jako oddělení jevu od podstaty, vedlejšího od podstatného, neboť pouze tímto oddělením se může prokázat jejich vnitřní souvislost, a tím specifická povaha věci. V tomto procesu se neponechává vedlejší stranou, nevyděluje se jako neskutečné nebo méně skutečné, ale prokazuje se jeho charakter jevu či vedlejšího tím, že se dokazuje jeho pravda v podstatě věci. Toto rozdvojení jediného, které je konstitutivním prvkem filosofického poznání – *bez rozdvojení není poznání* – vykazuje analogickou strukturu jako lidské jednání: také jednání je založeno na rozdvojení jediného.

Sám fakt, že se myšlení živelně pohybuje směrem, který je protichůdný

1 „...Kdyby lidé hned chápali souvislosti, k čemu by pak vůbec byla věda?“ Marx Engelsovi 1867, *Marx-Engels*, Dopisy o Kapitálu, Praha 1957, str. 146. „Všechna věda by byla zbytečná, kdyby se jevová forma a podstata věcí přímo kryly.“ *Marx*, Kapitál, III/2, str. 365. „O jevových formách...na rozdíl od podstatného vztahu... platí totéž, co platí o všech jevových formách a o základu za nimi skrytém. Jevové formy se reprodukují bezprostředně samy sebou, jako běžné formy myšlení, jejich skrytý základ však musí teprve odhalit věda.“ *Marx*, Kapitál, I, str. 571.

2 Někteří filosofové (např. *Granger*, *L'ancienne et la nouvelle économique*, Esprit, 1956, str. 515) přisuzují „metodu abstrakce“ a „pojmu“ pouze Hegelovi. Ve skutečnosti je to jediná cesta filosofie, jak dospět ke struktuře věci, tj. k *pochopení* věci.

povaze skutečnosti, že izoluje a „umrtvuje“ a že v tomto živelném pohybu je obsažena tendence k abstraktnosti, není imanentní vlastností myšlení. nýbrž vyplývá z jeho praktické funkce. Každé jednání je „jednostranné“,<sup>3</sup> neboť se upírá k *určitému* cíli a izoluje tedy některé momenty skutečnosti jako podstatné pro toto jednání, zatímco jiné ponechává stranou. Tímto živelným jednáním, vyzvednutím určitých momentů důležitých z hlediska dosažení cílů rozštěpuje jedinou skutečnost, provádí zásah do skutečnosti a „hodnotí“ skutečnost.

Živelné tíhnutí „praxe“ a myšlení k izolování jevů a rozdvojení skutečnosti na podstatné a vedlejší je *vždy* doprovázeno stejně živelným, ale pro naivní vědomí daleko méně zřetelným a velmi často neuvědomělým *postihováním celku*, v němž a z něhož jsou určité stránky izolovány. Nejasně vědomý „horizont neurčité skutečnosti“ *jako celku* tvoří nevyhnutelné, třebaže pro naivní vědomí neuvědomělé *pozadí* každého jednání a myšlení.

Jevy a jevové formy věcí se živelně reprodukují v běžném myšlení jako skutečnost (skutečnost sama) nikoli proto, že jsou na povrchu a nejbliže smyslovému poznání, nýbrž proto, že jevová podoba věcí je přirozeným produktem každodenní praxe. Každodenní utilitární praxe vytváří „běžné myšlení“ – v němž je zachycena obeznámenost s věcmi a povrchová podoba věcí, tak technika praktického zacházení s věcmi – jako formu svého pohybu a své existence. Běžné myšlení je ideologickou formou každodenního lidského jednání. Avšak svět odhalující se člověku ve z fetišizované praxi, v obstarávání a manipulaci není skutečným světem, třebaže má „pevnost“ a „účinnost“ skutečného světa, nýbrž „světem zdání“ (Marx). Představa o věci, která se vydává za věc samu a vytváří ideologické zdání, není přirozenou vlastností věcí a skutečnosti, ale promítnutím určitých *petrifikovaných* historických podmínek do vědomí subjektu.

Rozlišení představy a pojmu, světa zdání od světa skutečnosti, každodenní utilitární praxe lidí a revoluční praxe lidstva, nebo jedním slovem „rozdvojení jediného“ je způsob, jímž se myšlení dostává k „věci samé“. Dialektika je kritickým myšlením, které chce uchopit „věc samu“ a systematicky se táže, jak je možno dospět k uchopení skutečnosti. Je tedy opakem doktrinářské systemizace či romantizace běžných představ. Myšlení, které chce adekvátně

---

3 Marx, Hegel a Goethe stáli na stanovisku této praktické „jednostrannosti“ proti fiktivní „všestrannosti“ romantiků.

poznat skutečnost, což znamená, že se nespokojuje ani abstraktními schémata této skutečnosti, ani pouhými, stejně abstraktními představami o ní, musí *zrušit* zdánlivou samostatnost světa bezprostředního denního styku. Myšlení, které ruší pseudokonkrétnost, aby dospělo ke konkrétnosti, je současně procesem, v němž se pod světem zdání odhaluje skutečný svět, za vnějším zdáním jevu zákon jevu, za viditelným pohybem skutečný vnitřní pohyb, za jevem podstata.<sup>4</sup> Co dodává těmto jevům charakter pseudokonkrétnosti není jejich existence sama o sobě, nýbrž samostatnost, v níž se tato existence jeví. Destrukce pseudokonkrétnosti, již musí dialektické myšlení provést, nepopírá proto existenci či objektivnost těchto jevů, nýbrž ruší jejich domnělou samostatnost tím, že prokazuje jejich zprostředkovanost, že vůči jejich nároku na samostatnost vystupuje s důkazem jejich odvozenosti.

Fixované výtvoř, útvary a předměty, celý soubor materiálního věcného světa stejně jako světa představ a běžného myšlení nepovažuje dialektika za něco původního a samostatného, nebere je v jejich hotové podobě, nýbrž podrobuje je zkoumání, v němž se zvěcněné formy předmětného a ideálního světa rozpouštějí, ztrácejí svou fixovanost, přirozenost a domnělou původnost, a tak se ukazují jako odvozené a zprostředkované jevy, jako sedliny a výtvoř společenské praxe lidstva.<sup>5</sup>

---

4 Marxův „Kapitál“ je metodologicky vybudován na rozlišení falešného vědomí a skutečného chápání věcí, takže hlavními kategoriemi pojmového uchopení zkoumané skutečnosti jsou dvojice:

jev – podstata

svět zdání – skutečný svět

vnější zdání jevu – zákon jevu

reálná existence – vnitřní podstatné skryté jádro

představa – pojem

falešné vědomí – pravdivé vědomí

doktrinářské schematizování představ („ideologie“) – teorie a věda.

5 „Le marxisme est un effort pour lire derrière la pseudo-immédiateté du monde économique réifié les relations interhumaines qui l'ont édifié et se sont dissimulées derrière leur oeuvre.“ A. de Waelhens, *L'idée phénoménologique d'intentionnalité, Husserl et la pensée moderne*, La Haye, 1959, str. 127–8. Tato charakteristika nemarxistického autora je příznačným svědectvím pro filosofickou problematiku 20. století, v němž se destrukce pseudokonkrétnosti a nejrůznějších forem odcizení stala jednou z nejnáléhavějších otázek. Jednotlivé filosofie se odlišují *způsobem* řešení, ale společná problematika je dána jak pro pozitivismus (Carnapův a Neurathův boj proti skutečné či domnělé metafyzice), tak pro fenomenologii a existencialismus. Je příznačné, že autentický smysl Husserlovy fenomenologické metody a vnitřní souvislost jejího racionálního jádra s filosofickou problematikou 20. století odhalil až marxisticky orientovaný filosof, jehož práce je prvním vážným pokusem o konfrontaci fenomenologie a materialistické filosofie. Autor výstižně charakterizuje rozporuplný a paradoxní charakter fenomenologické destrukce pseudokonkrétnosti: „...Le monde de l'apparence avait accaparé, dans le langage ordinaire, tout le sens de la notion de la réalité. Puisque les apparences s'y sont imposées à titre de monde réel, leur élimination se présentait comme une mise entre parenthèses de ce monde...et la réalité authentique à laquelle on revenait prenait paradoxalement la forme d'irréalité d'une conscience pure“. Tran-Duc-Thao, *Phénoménologie et matérialisme dialectique*, Paris, 1951, str. 223–224.

Nekritické reflexivní myšlení<sup>6</sup> klade bezprostředně, tj. bez dialektické analýzy, do kauzálního vztahu fixované představy se stejně fixovanými poměry a vydává tento způsob „barbarského myšlení“ za „materialistický“ rozbor idejí. Jelikož si lidé svou dobu uvědomovali (tj. prožívali, hodnotili, kritizovali a chápali) v kategoriích „uhlířské víry“ a „maloburžoazní skepse“, domnívá se doktrinář, že „vědecká“ analýza těchto idejí je provedena, jestliže se k nim vyhledá příslušný ekonomický, společenský nebo třídní ekvivalent. Touto „materializací“ se ovšem realizuje pouze dvojitá mystifikace: převrácenost světa zdání (fixovaných idejí) je zakotvena v převrácené (zvěcněné) materiálnosti. Materialistická teorie musí *zahájit* rozbor otázkou: *proč* si lidé uvědomovali svou dobu právě v těchto kategoriích a *jaká doba* se lidem zračí v těchto kategoriích. Touto otázkou si materialista připravuje půdu, aby provedl destrukci pseudokonkrétnosti *jak* idejí, *tak* poměrů, *po* níž teprve může následovat racionální vysvětlení vnitřní souvislosti doby a idejí.

Destrukce pseudokonkrétnosti jako dialektickokritická metoda, pomocí níž myšlení rozpouští z fetišizované útvary věcného i ideálního světa, *aby* proniklo k jejich skutečnosti, je ovšem pouze druhou stránkou dialektiky jako *revoluční* metody *přetváření skutečnosti*. *Aby svět mohl být „kriticky“ vysvětlen, musí se vysvětlení samo postavit na půdu revoluční praxe*. Uvidíme dále, že skutečnost může být *revolučně* přeměňována jen proto a jen potud, protože a pokud skutečnost sami vytváříme a pokud víme, že skutečnost

---

6 Charakteristiku reflexivního myšlení podává Hegel: „Die Reflexion ist die Thätigkeit, die Gegensätze festzustellen und von dem einen zum anderen zu gehen, ohne aber ihre Verbindung und durchdringende Einheit zu Stande zu bringen.“ *Hegel*, *Phil. der Religion*, I, str. 126 (Werke, Bd. XI). Viz také *Marx*, *Grundrisse*, str. 10.



je námi vytvářena. Rozdíl mezi přírodní a společenskolidskou skutečností je v této souvislosti v tom, že přírodu může člověk měnit a transformovat, kdežto společenskolidskou skutečnost může *revolučně* přeměňovat, ale jen proto, že *tuto* skutečnost sám vytváří.

Skutečný svět, zakrývaný pseudokonkrétností, a přece se v ní projevující, není světem skutečných poměrů proti neskutečným poměrům či světem transcendence proti subjektivní iluzi, nýbrž světem lidské praxe. Je pochopením společenskolidské skutečnosti jako *jednoty* produkce a produktů, subjektu a objektu, geneze a struktury. Skutečný svět není tedy světem fixovaných „skutečných“ objektů, jež vedou za svými z fetišizovanými podobami transcendentní existenci jako naturalisticky chápaná obdoba platónských idejí, ale je to svět, v němž věci, významy, vztahy jsou pochopeny jako *produkty* společenského člověka a člověk sám je odhalen jako skutečný subjekt společenského světa. Svět skutečnosti není sekularizovanou podobou ráje, hotového a bezčasového stavu, nýbrž je procesem, v němž lidstvo a jedinec *realizují* svou pravdu, tj. uskutečňují polidšťování člověka. Svět skutečnosti na rozdíl od světa pseudokonkrétnosti je světem *realizace* pravdy, světem, v němž pravda není dána a předurčena a jako hotová a neměnná kopírována v lidském vědomí, nýbrž v němž se pravda *děje*. Proto mohou být lidské dějiny děním pravdy a dějinami pravdy. Destrukce pseudokonkrétnosti znamená, že pravda není ani nedosažitelná, ani jednou provždy dosažitelná, nýbrž že pravda sama se děje, tj. rozvíjí se a realizuje se.

Destrukce pseudokonkrétnosti se tedy uskutečňuje jako: 1. revolučně kritická praxe lidstva, která je totožná s humanizací člověka, s procesem „polidšťování člověka“, jehož klíčovými etapami jsou sociální revoluce; 2. dialektické myšlení, které rozpouští fetišizovaný svět zdání, aby mohlo proniknout ke skutečnosti a k „věci samé“; 3. realizace pravdy a vytváření lidské skutečnosti v ontogenetickém procesu, protože pro každé lidské individuum je svět pravdy současně jeho vlastním individuálním výtvořem jako společensko-historického individua. Každé individuum si musí *samo a bez zastoupení* osvojit kulturu a žít svůj život.

Destrukci pseudokonkrétnosti nemůžeme tedy chápat jako roztržení opony a nalezení skrývajících se skutečnosti, hotové a dané, existující nezávisle na aktivitě člověka. Pseudokonkrétnost je právě autonomní existence *produktů* člověka a redukce člověka na úroveň utilitární praxe. Destrukce pseudokon-

krétnosti je procesem vytváření konkrétní skutečnosti a vidění skutečnosti v její konkrétnosti. Na rozdíl od idealistických směrů, které absolutizovaly buď subjekt, a zabývaly se problémem, jak se dívat na skutečnost, aby byla konkrétní či krásná, nebo objekt, a domnívaly se, že skutečnost je tím skutečnější, čím dokonaleji je z ní vyřazen subjekt, splývá pro materialistickou destrukci pseudokonkrétnosti osvobození „subjektu“ (tj. konkrétní *vidění* skutečnosti na rozdíl od „fetišistického nazírání“) s osvobozením „objektu“ (vytváření lidského prostředí jako lidsky průzračných a racionálních poměrů), protože společenská skutečnost lidí se vytváří jako dialektická jednota subjektu a objektu.

Heslo „ad fontes“, které se periodicky ozývá jako reakce *proti* pseudokonkrétnosti v jejich nejrůznějších projevech, podobně jako metodologické pravidlo pozitivistického zkoumání „oprostit se od předsudků“, nacházejí základ a zdůvodnění v materialistické destrukci pseudokonkrétnosti. Sám návrat „k pramenům“ má ovšem dvě zcela odlišné podoby. Jednou se objevuje jako humanisticky učenecká, vzdělanecká kritika pramenů, jako zkoumání archivů a antikvit, z nichž má být odvozena pravá skutečnost. V hlubší a významnější podobě, jež připadá vzdělanecké učenosti jako barbarství (o čemž svědčí reakce na Shakespeara a Rousseaua), znamená heslo „ad fontes“ *kritiku civilizace a kultury*, pokus – romantický či revoluční – objevit za produkty a výtvoř produktivní činnost a aktivitu, najít za zvěcněnou skutečností panující kultury „pravou skutečnost“ konkrétního člověka, pod navrstvenými fixovanými konvencemi odhalit autentický dějinný subjekt.

---

## **DUCHOVNÍ A MYŠLENKOVÁ REPRODUKCE SKUTEČNOSTI**

Protože věci se neukazují člověku bezprostředně, čím jsou, a protože člověk nemá schopnost nazírat věci bezprostředně v jejich podstatě, dochází lidstvo k poznání věcí a jejich struktury oklikou. Právě proto, že oklika je pro člověka

*jediná* schůdná cesta k pravdě, pokouší se lidstvo periodicky ušetřit si náma-  
hu této obchůzky a chce nazírat podstatu věcí *přímo* (mystika je netrpělivost  
člověka v poznávání pravdy). Současně se vystavuje nebezpečí, že při reali-  
zaci této okliky může zabloudit, či zůstat v půli cesty.

Samozřejmost není zřejmost a jasnost věci samé, ale daleko spíš nejasnost  
představy o věci. Přírozenost se ukazuje jako něco nepřírozeného. Člověk musí  
vyvinout úsilí a vyjít ze stavu „přírozenosti“, aby se stal člověkem (člověk  
se *vypracovává* v člověka) a poznal skutečnost jako skutečnost. U velkých  
filosofů všech dob a směrů, v Platónově mýtu o jeskyni, v Baconově obrazu  
o idolech, u Spinozy, Hegela, Husserla a Marxe, se poznání správně charakte-  
rizuje jako překonání přírozenosti, jako nejvyšší aktivita či „násilí“. Dialek-  
tika aktivity a pasivity v lidském poznání se projevuje především v tom,  
že člověk, aby poznal věci o sobě, musí je přeměnit ve věci pro sebe; aby mohl  
poznat věci, jak jsou nezávisle na něm, musí je podrobit své praxi; aby mohl  
zjistit, jak jsou bez jeho zásahu, musí do nich zasahovat. Poznání není kon-  
templace. Kontemplace o světě je založena na výsledcích lidské praxe. Člověk  
poznává skutečnost jen proto, že *vytváří* lidskou *skutečnost* a chová se prvotně  
jako praktická bytost.

Abychom se k věci a její struktuře přiblížili a našli k ní přístup, musíme  
od ní získat odstup. Je známo, jak je *obtížné* zpracovávat vědecky současné  
události, zatímco analýza završených dějů je relativně snazší, protože již  
sama skutečnost provedla určitou eliminaci a „kritiku“. Věda musí „vyrobit“  
tento přírozený chod dějin *uměle* a experimentálně. V čem spočívá tento  
experiment? V tom, aby věda získala příslušný a zdůvodněný *odstup*, z jehož  
perspektivy se věci a události ukazují adekvátně a bez zkreslení. (Na důle-  
žitost tohoto myšlenkového experimentu, nahrazujícího skutečný dějinný  
odstup, upozorňoval v souvislosti s dramatem Schiller.)

Strukturu věci čili věc samu není možno uchopit bezprostředně ani kon-  
templací či pouhým reflektováním, nýbrž určitou *aktivitou*. Proniknutí k „věci  
samé“ a zodpovězení otázky, co je „věc sama“, není možné bez analyzování  
aktivity, v níž je věc uchopena, přičemž tato analýza musí zahrnout i problém  
*vytvoření* aktivity, která zjednává přístup k „věci samé“. Tyto aktivity jsou  
různými druhy či mody lidského *osvojení* světa. Problémy, které fenomeno-  
logie rozvíjí pod tituly „zaměřenosti na něco“, „významového zaměření na  
něco“ či různých „modů vnímání“, zdůvodnil Marx v materialistické základně

jako různé druhy lidského *osvojení* světa: duchovně praktického, teoretického uměleckého, náboženského, ale také matematického, fyzikálního apod. Matematiku a skutečnost, která je otevírána matematikou, si nelze osvojit, a tedy uchopit zaměřením, které není příslušné pro matematickou skutečnost, např. náboženským prožíváním či uměleckým vnímáním. Člověk žije ve více světech, ale klíč ke každému světu je jiný a člověk se nemůže pohybovat z jednoho světa do druhého bez tohoto klíče, tj. aniž změní zaměření a příslušný způsob osvojení skutečnosti. Pro moderní filosofii a vědu, jež je trvale obohacena pojmem praxe, představuje *poznání* jeden ze způsobů *osvojení* světa člověkem, přičemž dvěma konstitutivními prvky *každého* způsobu lidského osvojení skutečnosti jsou subjektivní a objektivní *mysl*. Jaké zaměření, jaký pohled, jaký *mysl* musí člověk rozvinout, jak se musí „naštelovat“, aby uchopil a odkryl *objektivní mysl* věci? Proces postihování a odhalování *myslu* věci je současně vytvářením příslušného „smyslu“ u člověka, pomocí něhož může být *mysl* věci pochopen. *Objektivní mysl* věci může být uchopen tehdy, jestliže si člověk vytvoří *příslušný mysl*. Samy tyto smysly, jimiž člověk odkrývá skutečnost a její *mysl*, jsou historickospolečenským produktem.<sup>7</sup>

Každý stupeň lidského poznání, smyslový či racionální, a každý způsob osvojení skutečnosti je aktivitou založenou na předmětné praxi lidstva, a *proto* v té či oné míře a zprostředkovanosti spjatou se všemi ostatními. Člověk vždy vnímá *více*, než bezprostředně vidí a slyší. Budovu, kterou vidím před sebou, vnímám prvotně a bezprostředně jako obytný dům, továrnu nebo historickou památku a toto bezprostředně smyslové vidění se uskutečňuje v určité naladěnosti, projevující se jako zájem, lhostejnost, údiv, znechucení apod. Stejně tak hukot, který slyším, vnímám především jako hluk blížícího se či vzdalujícího se letadla, a z pouhého zvyku rozeznávám, zda jde o vrtulník, tryskové letadlo, stíhací či dopravní letoun atd. V mém slyšení a vidění participuje tedy určitým způsobem *všechna* má znalost a kultura, všechny mé zkušenosti, živé či skryté v zapomenutí a v určitých situacích se vybavující, mé myšlení a usuzování, třebaže se neprojevují v konkrétních aktech vnímání a prožívání v predikativně explicitní podobě. V duchovně praktickém osvojení světa, z něhož a na jehož základě se teprve

7 Viz Marx, Ekonomicko-filosofické rukopisy, Praha 1961, str. 99.

vytvářejí všechny ostatní způsoby osvojení, teoretický, umělecký atd., je tedy skutečnost vnímána jako *nerozčleněný celek jsoucna a významů* a je implicitně chápána v jednotě konstatujících a hodnotících soudů. Teprve abstrahováním, tematizováním a *projektem* se z tohoto plného a nevyčerpatelného světa skutečnosti izolují určité oblasti, aspekty, sféry, jež naivní naturalismus a pozitivismus považuje za *jedině* pravdivé a za jedinou skutečnost, kdežto „zbytek“ potlačuje jako čistou subjektivitu. Fyzikalistický obraz pozitivismu ochudil lidský svět a zdeformoval ve své absolutní výlučnosti skutečnost protože skutečný svět redukoval na *jeden* rozměr a aspekt, na rozměr rozprostraněnosti a kvantitativních vztahů; za druhé lidský svět rozštěpil protože za jedinou skutečnost prohlásil svět fyzikalismu, svět idealizovaných reálných hodnot, rozprostraněnosti, kvantity, měřitelnosti, geometrických tvarů, kdežto každodenní svět člověka označil za fikci.

Ve světě fyzikalismu, jež moderní pozitivismus považuje za jedinou realitu, může člověk pobývat určitou abstraktní aktivitou, tj. jako fyzik, statistik, matematik, lingvista, ale nikoli všemi potencemi, nikoli jako celý člověk. Fyzikální svět jako tematizovaný způsob poznání fyzické skutečnosti je pouze jedním z možných obrazů světa, vyjadřující určité podstatné vlastnosti a stránky objektivní skutečnosti. Kromě fyzikálního světa existuje ještě jiný svět, stejně *oprávněný*, například svět umělecký, svět biologický atp., což znamená, že skutečnost *není vyčerpána* fyzikálním obrazem světa. Pozitivistický fyzikalismus provedl záměnu určitého *obrazu* skutečnosti za *skutečnost* samu a určitý způsob osvojení světa povýšil na *jedině* pravdivý, čímž za prvé popřel nevyčerpatelnost objektivního světa a jeho neredukovatelnost na vědění, což je jednou ze základních tezí materialismu, a za druhé ochudil lidský svět, protože redukoval bohatství lidské subjektivity, *historicky* se vytvářející v předmětné praxi lidstva, na jeden jediný způsob osvojení skutečnosti.

Každá určitá věc, na niž se člověk soustřeďuje svým pohledem, svou pozorností, akcí, hodnocením, se vynořuje z určitého celku, jímž je obklopena a který člověk vnímá jako neurčité pozadí či jako nejasně tušenou, imaginární souvislost. Jak vnímá člověk jednotlivé věci? Jako absolutně izolované a jedinečné? *Vždy* je vnímá v horizontu určitého, většinou nevysloveného a explicitně nevnímaného *celku*. Každá věc, kterou člověk vnímá, pozoruje, opracovává, je součástí celku, a právě tento explicitně nevnímaný celek je světlem, jež osvětluje a zjevuje jedinečnou pozorovanou věc v její jedineč-

nosti a v jejím významu. Lidské vědomí je proto třeba zkoumat jak v teoreticko-predikativní podobě, ve formě explicitního, zdůvodněného racionálního a teoretického poznání, tak také v předpredikativní, celostně intuitivní podobě. Vědomí je jednotou obou forem, jež se vzájemně prolínají a ovlivňují, protože jsou v této jednotě založeny na předmětné praxi a duchovně praktickém osvojení skutečnosti. Popírání či znehodnocování první formy vede k iracionalismu a nejrůznějším odrůdám „vegetativního myšlení“, popírání či nedoceňování druhé formy vede k racionalismu, pozitivismu a scientismu, jež svou jednostranností nutně produkují iracionalismus jako svůj doplněk.

Proč se však teoretické myšlení stává „univerzálním médiem“, jímž ještě *znovu* prochází nebo může procházet všechno, co již bylo prožíváno v prožitku, nazíráno v názoru, představováno v představě, provedeno v činnosti, pocíťováno v pocitu, proč skutečnost, kterou si člověk osvojuje především a hlavně duchovně prakticky, a na jejím základě umělecky, nábožensky atp., skutečnost, již člověk prožívá, hodnotí, opracovává, je ještě *jednou* osvojována teoreticky? Určitá „privilegovanost“ teoretické sféry před všemi ostatními je demonstrována faktem, že o všem může být vytvořena teorie a že všechno může být podrobena explicitnímu analytickému zkoumání: kromě umění existuje ještě teorie umění, kromě sportu ještě teorie sportu, kromě praxe ještě teorie praxe. O jakou privilegovanost jde? Je pravda umění v teorii umění a pravda praxe v teorii praxe? Je účinnost umění v teorii umění a účinnost praxe v teorii praxe? Na těchto předpokladech jsou založeny všechny karikatury teorie a formalistně byrokratické chápání teorie. Teorie není ani pravdou, ani účinností toho či onoho neteoretického druhu osvojení skutečnosti, ale představuje jeho *explicitně reproduované* pochopení, které zpětně ovlivňuje příslušný druh osvojování v jeho intenzitě, pravdivosti apod.

Materialistická teorie poznání jako duchovní reprodukce skutečnosti postihuje *dvoji* charakter vědomí, který uniká jak pozitivismu, tak idealismu. Lidské vědomí je „odraz“ a současně „projekt“, je registrující a konstruuující, zaznamenávající a plánující, odrážející a předjímající, receptivní a aktivní zároveň. Nechat mluvit „věc samu“, nic nepřidávat, ale nechat věci tak, jak jsou — k tomu je třeba zvláštní aktivity.

Teorie poznání jako duchovní reprodukce skutečnosti zdůrazňuje aktivní charakter poznání ve *všech* jeho rovinách. Nejelementárnější smyslové poznání vyplývá nikoli z pasivního vnímání, ale z perceptivní aktivity. Avšak, jak

ostatně vyplývá z hlavní myšlenky celé naší práce, každá teorie poznání je založena – implicitně či explicitně – na určité teorii skutečnosti a určitou koncepci skutečnosti předpokládá. Materialistická teorie poznání jako myšlenková reprodukce skutečnosti vychází z jiného pojetí skutečnosti než metoda redukce. Redukce předpokládá strnulou substanci, neměnné, dále neodvoditelné prvky, na něž je rozmanitost a proměnlivost jevů v poslední instanci rozkládána. Jev je vysvětlen, jestliže je redukován na svou podstatu, na obecný zákon, na abstraktní princip. Neudržitelnost redukcionismu pro společenskou skutečnost byla znázorněna ve dvou známých větách: Franz Kafka je maloburžoasní intelektuál. Ale každý maloburžoasní intelektuál není Franz Kafka. Metoda redukcionismu subsumuje jedinečné pod všeobecně abstraktní a vytváří dva nezprostředkované póly: abstraktní individuálno na jedné straně a abstraktní obecninu na straně druhé.

Spinozismus a fyzikalismus jsou dva nejrozšířenější druhy redukcionistické metody, která převádí bohatství skutečnosti na něco základního a elementárního. Všechno bohatství světa se vrhá do propasti neměnné substance. U Spinozy je tato metoda druhou stránkou morálního asketismu, dokazujícího, že všechno bohatství je vlastně ne-bohatství, že všechno konkrétní a jedinečné je iluzorní. V určité myšlenkové tradici se Marxova teorie chápe jako zdynamizovaný spinozismus. Spinozova neměnná substance je zdynamizována. V této podobě by byla ovšem moderní materialistická filosofie obměněnou metafyzikou. Moderní materialismus neprovedl zdynamizování neměnné substance, ale samu „dynamiku“ jsoucna, jeho dialektiku prohlásil za „substanci“. Proto také poznat substanci neznamena redukcí „jevu“ na zdynamizovanou substanci, tj. na něco, co se za jevy skrývá jako něco nezávislého na nich, ale poznání zákonů pohybu věci samé. „Substancí“ je sám *pohyb věci nebo věc v pohybu*. Pohyb věci vytváří jednotlivé fáze, formy, aspekty, které nemohou být pochopeny redukováním na substanci, ale jsou pochopitelné jako explikace „věci samé“. Náboženství nelze materialisticky pochopit nalezením pozemského jádra náboženských výtvorů, jejich redukováním na materiální poměry, ale pouze jako převrácenou a mystifikovanou aktivitu člověka jako předmětného subjektu. „Substancí“ člověka je předmětná činnost (praxe), nikoli zdynamizovaná substance v člověku. Redukcionismus je metodou „nic než“. Bohatství světa „není nic než“ neměnná nebo zdynamizování substance. Proto také redukcionismus nemůže racionálně vysvětlit *nové*

a kvalitativní vývoj. Všechno nové se dá redukovat na podmínky a předpoklady, nové není nic než — staré.<sup>8</sup>

Jestliže se všechno bohatství člověka jako společenské bytosti redukuje na větu, že podstatou člověka je výroba nástrojů, a jestliže celá společenská skutečnost je konec konců určována ekonomikou *chápanou ve smyslu ekonomického činitele*, vyvstává otázka, proč se tento činitel musí převlékat a realizuje se v podobách, jež jsou mu bytostně cizí, jako např. imaginace a poezie.<sup>9</sup>

Jak je možno pochopit nové? Redukováním na staré, tj. na podmínky a předpoklady. V této koncepci se nové objevuje jako něco vnějšího, co přichází k materiální skutečnosti dodatečně. Hmota je v pohybu, ale nemá vlastnost negativity.<sup>10</sup> Teprve takové pojetí hmoty, které v hmotě samé objevuje negativitu, tj. potenci produkovat nové kvality a vyšší vývojové stupně, dává možnost materialistického vysvětlení nového jako vlastnosti hmotného světa. Jestliže je hmota chápána jako negativita, přestává být vědecké vysvětlení redukcí, redukováním nového na předpoklady, konkrétních jevů na abstraktní základ, a stává se *explikací jevů*. Skutečnost je vysvětlována nikoli redukcí na něco jiného, než je sama, nýbrž explikací sama sebe, rozvíjením a prosvěcováním svých fází, stránek svého pohybu.<sup>11</sup>

8 V destrukci pseudokonkrétnosti sehrál kladnou úlohu pozitivismus vídeňské školy, který svým tvrzením, že hmota není něco za jevy, transcendence jevů, ale že hmota jsou hmotné předměty a procesy, vyvracel přežívající metafyzické koncepce. Viz *Neurath*, *Empirische Soziologie*, Wien, 1931, str. 59–61.

9 O této problematice podrobněji v kapitolách: *Ekonomie jako činitel a Filosofie práce*.

10 Polemiky proti dialektickému materialismu tvrdošijně podsouvají modernímu materialismu mechanickou a metafyzickou koncepci hmoty z teorií 18. století. Proč má vlastnost negativity *pouze* duch a nikoli hmota? Také Sartrova teze, že materialismus nemůže být filosofií revoluce (srv. *Sartre*, *Matérialisme et révolution*, Paris, 1949), vychází z metafyzické koncepce hmoty, jak konečně *nepřímou* přiznává i Merleau-Ponty: „On s'est quelque fois demandé avec raison comment un matérialisme pouvait être dialectique (Sartre, *Matérialisme et révolution*), comment la matière, si l'on prend le mot à la rigueur, pouvait contenir le principe de productivité et de nouveauté qui s'appelle une dialectique“ (*Temps Modernes*, I, str. 521). Všechny spory týkající se uznání či odmítnutí „dialektiky přírody“ se točí kolem této otázky.

11 Termín *entwickeln* je překladem latinského *explicatio* a znamená „Entfaltung, klare Dargestaltung eines zunächst verworrenen geheimnisvollen Ganzen“ (*Hoffmeister*, *Goethe und der deutsche Idealismus*, Leipzig, 1932, str. 120–121). V tomto smyslu ho používá Goethe i Marx.



Výchozí bod zkoumání musí být formálně totožný s výsledkem. Tento výchozí bod musí být v celém průběhu myšlení udržován v identitě, neboť jen tím je zaručeno, že myšlení na své pouti nezačne Kafkou a neskončí u kavky. Avšak smysl zkoumání je v tom, že ve spirálovitém pohybu dospěje k výsledku, který nebyl znám ve výchozím bodě, že tedy při formální totožnosti východiska a rezultátu dochází myšlení v závěru svého pohybu k něčemu obsahově jinému, než z čeho vyšlo. Od živé, chaotické, bezprostřední představy celku postupuje myšlení k pojmům, k abstraktním pojmovým určením, jejichž shrnováním se uskutečňuje návrat k výchozímu bodu, ale tentokrát již nikoli jako k živému, ale nepochopenému celku bezprostředního vnímání, nýbrž k bohatě členěnému a pochopenému celku pojmu. Cesta od „chaotické představy celku“ k „bohaté totalitě mnoha určení a vztahů“ je totožná s pochopením skutečnosti. Celek není pro člověka poznatelný bezprostředně, třebaže je mu bezprostředně dán smyslově, tj. v představě, názoru, prožitku. Celek je člověku sice bezprostředně přístupný, ale je to chaotický a temný celek. Aby člověk tento celek poznal a pochopil jej, učinil jej jasným, explikoval jej, je třeba okliky: konkrétní je pochopitelné prostřednictvím abstraktního, celek prostřednictvím částí. Právě proto, že cesta pravdy je oklika – *der Weg der Wahrheit ist Umweg* – může člověk zabloudit nebo zůstat v půli cesty.

Metoda vzestupu od abstraktního ke konkrétnímu je metodou *myšlení*, což jinými slovy znamená, že je to pohyb uskutečňující se v pojmech, v živlu abstrakce. Vzestup od abstraktního ke konkrétnímu není přechod od jedné roviny (smyslové) ke druhé rovině (racionální), nýbrž je to pohyb v myšlení a pohyb myšlení. Aby myšlení mohlo vzestupovat od abstraktního ke konkrétnímu, musí se pohybovat ve svém živlu, tj. v abstraktní rovině, která je negací smyslové bezprostřednosti, názornosti a konkrétnosti. Vzestup od abstraktního ke konkrétnímu je pohyb, pro nějž každý začátek je abstraktní a jehož dialektika spočívá v překonávání této abstraktnosti. Vzestup od abstraktnosti ke konkrétnosti je tedy v obecnosti pohyb od části k celku a od celku k částem, od jevu k podstatě a od podstaty k jevu, od totality k rozporu a od rozporu k totalitě, od objektu k subjektu a od subjektu k objektu. Vzestup od abstraktního ke konkrétnímu jako materialistická metoda poznání skutečnosti je dialektikou konkrétní totality, v níž se myšlenkově reprodukuje skutečnost ve *všech rovinách a dimenzích*. Proces myšlení netransformuje

pouze chaotický celek v jasný celek pojmů; v tomto procesu je současně, rýsován, určen a pochopen sám celek.

Marx, jak známo, rozlišoval metodu zkoumání od metody výkladu. Přesto se však metoda zkoumání přehlíží jako něco známého a metoda výkladu se považuje za formu podání, a nevidí se tedy, že je metodou explikace, v níž se jev stává průhledným, racionálním, pochopitelným. Metoda zkoumání obsahuje tři stupně:

1. Podrobné osvojení látky, zvládnutí materiálu do všech historicky přístupných detailů.
2. Analýzu jednotlivých vývojových forem tohoto materiálu.
3. Prozkoumání vnitřní souvislosti, tj. určení jednoty těchto různých vývojových forem.<sup>12</sup>

Bez zvládnutí této metody *zkoumání* je jakákoli dialektika planou spekulací.

S čím věda *začíná* svůj výklad, je již *výsledkem* bádání a kritickovědeckého osvojení látky. Začátek podání je již *zprostředkovaný* začátek, který v zárodku obsahuje stavbu celého díla. Ale co může a má být *začátkem výkladu*, tj. vědeckého rozvíjení (explikace) problematiky, není známo na *počátku zkoumání*. Začátek výkladu a začátek zkoumání jsou rozdílné věci. Začátek zkoumání je nahodilý a libovolný, začátek podání je nutný.

Marxův „Kapitál“ začíná — a tato skutečnost se již stala trivialitou — rozborem zboží. Ale že je zboží buňkou kapitalistické společnosti, že je abstraktním počátkem, jehož rozvinutí reprodukuje vnitřní strukturu kapitalistické společnosti — tento počátek *výkladu* je výsledkem zkoumání, rezultat vědeckého osvojení látky. Pro kapitalistickou společnost je zboží „absolutní skutečností“, neboť je jednotou všech určení, zárodkem všech rozporů a v tomto smyslu může být hegelovskými termíny charakterizováno jako jednota bytí a nebytí, rozlišenosti a nerozlišenosti, totožnosti a netotožnosti. Všechna další určení jsou bohatšími definicemi a konkretizacemi tohoto „absolutna“ kapitalistické společnosti. Dialektika výkladu či explikace nesmí zastiňovat centrální problém: jak dospívá vědy k *nutnému začátku podání*, tj. explikace? Nerozlišení, a dokonce zaměňování začátku zkoumání se začátkem výkladu (explikace) se stává při výkladu Marxova díla zdrojem trivialit a směšností. Ve zkoumání je začátek libovolný, kdežto podání je ex-

<sup>12</sup> Viz *Marx, Kapitál*, I, str. 30.

*plikací věci* proto, že ji podává v jejím *nutném vnitřním* vývoji a rozvíjení. Pravdivý začátek je zde nutný začátek, z něhož se ostatní určení *nutně* rozvíjejí. Bez nutného začátku je výklad nikoli rozvíjení, explikace, nýbrž eklektické hromadění či přeskakování z jednoho na druhé, nebo konečně nejde o nutné vnitřní rozvíjení *věci samé*, ale o rozvíjení reflexe o věci, o rozmýšlení nad věcí, což je ve vztahu k věci něčím vnějším a libovolným. Metoda explikace není evolucionistické rozvinování, nýbrž rozvíjení, vyjevování a „komplikování“ protikladů, rozvíjení věci prostřednictvím protikladů.

Explikace je metoda, která dokazuje rozvíjení věci jako *nutnou transformaci* abstraktního v konkrétní. Neznalost metody dialektické explikace (založené na pochopení skutečnosti jako konkrétní totality) vede buď k subsumování konkrétního pod abstraktní, nebo k přeskakování zprostředkujících článků a k vytváření násilných abstrakcí.

Materialistická dialektika jako metoda vědeckého objasnění společensko-lidské skutečnosti neznamena tedy vyhledávání pozemského jádra duchovních útvarů (jak se domnívá redukcionistický spinozovský materialismus Feuerbachův), přiřazování kulturních jevů k ekonomickým ekvivalentům (jak v téže spinozovské tradici učil Plechanov) nebo redukování kultury na ekonomický činitel. *Dialektika není metodou redukce, ale metodou duchovní a myšlenkové reprodukce skutečnosti*, metodou rozvinutí či explikace společenských jevů z praktické předmětné aktivity historického člověka.

---

## KONKRÉTNÍ TOTALITA

Kategorie totality, jejímž nejvýznamnějším předchůdcem v moderním myšlení je Spinoza se svou *natura naturans* a *natura naturata*, byla rozpracována v německé klasické filosofii jako jeden z centrálních pojmů, polemicky odlišujících dialektiku od metafyziky. Stanovisko totality, které chápe skutečnost v jejích vnitřních zákonitostech a odhaluje pod povrchními a nahodilými jevy nutné vnitřní souvislosti, se klade do protikladu se stanoviskem empirismu, který ulpívá na jevových a nahodilých úkazech a nemůže dospět

k pochopení vývojových procesů skutečnosti. Stanoviskem totality se rozumí dialektika zákonitosti a nahodilosti, vnitřní podstaty a jevových stránek skutečnosti, částí a celku, produktů a produkování atp. Marx<sup>13</sup> převzal tento dialektický pojem, očistil jej od idealistických mystifikací a učinil z něho v této nové podobě jeden z centrálních pojmů *materialistické dialektiky*.

Avšak centrální pojmy filosofie, v nichž jsou odhaleny podstatné aspekty skutečnosti, mají zvláštní osudy. Nezůstanou *nikdy* duchovním vlastnictvím pouze té filosofie, která je první použila a zdůvodnila, nýbrž přecházejí postupně do obecného majetku. Rozšíření či akceptování pojmu, nebo proces v němž pojem nabývá všeobecného uznání, je současně jeho metamorfózou. Také kategorie totality došla ve 20. století širokého ohlasu a uznání, ale současně je neustále vystavována nebezpečí, že bude chápána jednostranně a že se přemění v pravý opak, tj. že přestane být *dialektickým* pojmem. Hlavní směr, v němž byl v posledních desetiletích modifikován pojem totality, byla jeho redukce na *metodologický* požadavek a metodologické pravidlo *zkoumání* skutečnosti. Tato degenerace pojmu vyústila ve dvou banalitách: že všechno souvisí se vším a že celek je více než částí.

V materialistické filosofii je kategorie konkrétní totality prvotně a především odpovědí na otázku, *co je skutečnost*, a teprve druhotně a jako důsledek materialistického řešení první otázky je a může být epistemologickým principem a metodologickým požadavkem. Idealistické směry 20. století zrušily jak trojrozměrnost totality jako metodologického principu a redukovaly ji v podstatě na jeden rozměr, na vztah části a celku<sup>14</sup>, tak *především* radikálně odtrhly totalitu jako metodologický požadavek a epistemologický princip *poznání* skutečnosti od materialistického *pojetí* skutečnosti jako konkrétní totality. Tímto oddělením ztratila totalita jako metodologický princip zdůvodnění a koherenci, což vzápětí vedlo k její idealistické interpretaci a obsahovému ochuzení.

Poznání skutečnosti, způsob poznání skutečnosti a možnost poznání skutečnosti závisí konec konců na explicitním nebo implicitním pojetí skuteč-

---

13 Podrobný výklad „stanoviska totality“ jako metodologického principu Marxovy filosofie podává G. Lukács ve známe knize *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Berlin, 1923. Na Lukáčsovy myšlenky navazuje L. Goldmann, viz např. *Le dieu caché*, Paris 1955.

14 Klasickým příkladem je Karl Mannheim a z něho vycházející teorie strukturalistické celostnosti.

nosti. Otázku: jak může být skutečnost poznána, předchází vždy základnější otázka: co je skutečnost?

Co je skutečnost? Jestliže je souhrnem faktů, nejjednodušších a dále neodvoditelných elementů, vyplývá odtud za prvé, že konkrétnost je celek *všech* faktů, a za druhé, že skutečnost v konkrétnosti je zásadě nepoznatelná, protože ke každému jevu je možno přidávat další stránky a aspekty, další opomenutá nebo dosud neobjevená fakta a tímto *nekonečným přiřazováním* dokazovat abstraktnost a nekonkrétnost poznání. „Každé poznání, ať intuitivní či diskurzivní — píše jeden z hlavních soudobých odpůrců filosofie konkrétní totality — je nutně poznáním abstraktních aspektů a nikdy nemůžeme uchopit „konkrétní“ strukturu sociální skutečnosti *samé*“.<sup>15</sup>

Je zásadní rozdíl mezi názorem, který považuje skutečnost za konkrétní totalitu, tj. za strukturovaný, rozvíjející se a vytvářející se celek, a mezi stanoviskem, že lidské poznání může či nemůže dosáhnout „totality“ aspektů a faktů, tj. *všech* vlastností, věcí, vztahů, procesů skutečnosti. V druhém případě se skutečnost chápe jako souhrn všech faktů. Jelikož *všechna* fakta nemůže lidské poznání nikdy a principiálně obsáhnout, neboť vždy je možno přijít s dalšími fakty a aspekty, považuje se stanovisko konkrétnosti či totality za mystiku.<sup>16</sup> Totalita skutečně neznámá *všechna fakta*. Totalita znamená: skutečnost jako strukturovaný, dialektický celek, v němž a z něhož mohou být *libovolná* fakta (skupina faktů, soubor faktů) racionálně pochopena. Shromáždit všechna fakta neznámá ještě poznat skutečnost a všechna (nahromaděná) fakta nejsou ještě totalita. Fakta jsou poznáním skutečnosti, jestliže jsou pochopena jako fakta dialektického celku, tj. jestliže nejsou neměnnými, nedělitelnými, dále neodvoditelnými atomy, z jejichž souhrnu je skutečnost složena, nýbrž jestliže jsou pochopena jako konstruktivní části celku. Konkrétno *neboli* totalita nejsou tedy všechny fakta, souhrn faktů, shromáždění všech aspektů, věcí, vztahů, protože v tomto souboru chybí ještě to nejdůležitější — totalita a konkrétnost. Bez pochopení toho, co fakta znamenají, tj. bez pochopení, že skutečnost *je* konkrétní totalita, která se pro poznání každého faktu či souboru faktů *stává* významovou strukturou, zůstává poznání konkrétní skutečnosti buď mystikou, nebo nepoznatelnou věcí o sobě.

Dialektika konkrétní totality není metoda naivně pretendující poznat

<sup>15</sup> Popper, Misère de l'historicisme, Paris, 1956, str. 80.

<sup>16</sup> Viz Popper, tamtéž.

*všechny* aspekty skutečnosti beze zbytku a podat „totální“ obraz skutečnosti v nekonečnosti jejích aspektů a vlastností, nýbrž je teorií skutečnosti a jejího poznání jako skutečnosti. Konkrétní totalita není metoda jak zachytit a popsat *všechny* aspekty, rysy, vlastnosti, vztahy a procesy skutečnosti, nýbrž je teorií skutečnosti jako konkrétní totality. Jestliže se skutečnost chápe jako konkrétnost, jako celek, který je strukturovaný (a tedy nikoli chaotický), který se vyvíjí (a není tedy neměnný a jednou provždy daný), který se vytváří (a není tedy hotový v celku a proměnlivý pouze v částech či v jejich uspořádání), vyplývají z tohoto pojetí skutečnosti určité metodologické závěry, které se stávají heuristickým vodítkem a epistemologickým principem při studiu, popisu, chápání, vysvětlování a hodnocení určitých tematizovaných částí skutečnosti, ať jde fyziku či literární vědu, biologii nebo politickou ekonomii, teoretické problémy matematiky či praktické otázky uspořádání lidského života a společenských poměrů.

V moderní době dospívá lidské myšlení jak k dialektice poznání, k dialektickému chápání poznání, jež se projevuje zejména v dialektickém vztahu absolutní a relativní pravdy, racionálního a empirického, abstraktního a konkrétního, východiska a výsledku, předpokladu a důkazu, tak také k pochopení dialektiky objektivní skutečnosti. Možnosti vytvoření jednotné vědy a jednotné koncepce vědy jsou založeny na tom, že byla odhalena hlubší jednota objektivní skutečnosti. Pozoruhodnost vývoje vědy 20. století spočívá v tom, že čím více se věda specializuje a rozrůžňuje, čím více nových oblastí odkrývá a popisuje, tím zřetelněji se objevuje *vnitřní* materiální jednota nejrůznějších a nejodlehlejších oblastí, a novým způsobem se klade otázka vztahu mechanismu a organismu, kauzality a teleologie, a tím také *jednoty světa*. Diferenciace vědy, která se v určitých vývojových etapách zdála ohrožovat jednotu vědy a obsahovala nebezpečí, že rozparceluje svět, přírodu, hmotu na nezávislé, izolované celky a přemění vědce jednotlivých disciplin v osamělé poustevníky, kteří ztratili souvislost a možnost komunikace, vede ve svých *skutečných* výsledcích a důsledcích k hlubšímu odhalení a poznání *jednoty* skutečnosti. Druhou stránkou tohoto hlubšího pochopení jednoty skutečnosti je také hlubší pochopení *specifiky* jednotlivých oblastí a jevů. Zcela v rozporu s romantickým přezíráním přírodních věd a techniky odhalila právě moderní technika, kybernetika, fyzika a biologie nové možnosti rozvoje humanismu a zkoumání specifiky lidského.

Pokusy o vytvoření jednotné vědy vycházejí ze zjištění, že sama skutečnost je ve své struktuře dialektická. Existence strukturálních podobností v nejrůznějších oblastech, jež jsou vnitřně zcela rozdílné, je založena na tom, že všechny oblasti objektivní skutečnosti jsou systémy, tj. komplexy vzájemně se ovlivňujících prvků.

Paralelní vývoj v různých vědních oborech, zejména v biologii, fyzice, chemii, technologii, kybernetice, psychologii, přivádí k problematice organizace, struktury, celkovosti, dynamické interakce, a tím k poznání, že nestačí studium izolovaných částí a procesů, nýbrž že hlavním problémem jsou „organizované vztahy, které vyplývají z dynamické interakce a způsobují, že chování částí je *různé* v závislosti na tom, zda je zkoumáno v izolovanosti nebo uvnitř celku.“<sup>17</sup> Strukturální podobnosti vytvářejí východisko hlubšího zkoumání *specifiky* jevů. Pozitivismus provedl velkorysý vyčištění filosofie od pozůstatků *teologické* koncepce skutečnosti jako hierarchie podle stupňů dokonalosti a jako dokonalý leveller zredukoval všechnu skutečnost na skutečnost fyzikální. Jednostrannost scientistního chápání filosofie nesmí zakrývat záslušnost destruktivní a demystifikační práce moderního pozitivismu. Hierarchizace skutečnosti na neteologickém principu je možná pouze na základě stupňů *složitosti* struktur a forem *pohybu* skutečnosti samé. Hierarchizace systémů podle složitosti vnitřní struktury je plodným navázáním na osvícenství a Hegelovo dědictví, u něhož se pod tituly mechanismus, chemismus a organismus zkoumá skutečnost (chápaná jako systém) z hlediska složitosti její vnitřní struktury. Ale pouze dialektické chápání ontologického a gnoseologického aspektu struktury a systému dává plodné řešení a chrání před krajnostmi matematického formalismu na jedné straně a metafyzického ontologismu na straně druhé. Strukturální podobnosti různých forem lidských vztahů (jazyka, ekonomie, příbuzenských vztahů atp.) mohou vést k hlubšímu porozumění a vysvětlení společenské skutečnosti pouze za předpokladu, že bude respektována jak *strukturální podobnost*, tak *specifika* uvedených jevů.

Dialektické chápání vztahu ontologie a gnoseologie umožňuje rozpoznat nesourodost nebo nepřiměřenost mezi logickou strukturou (modelem), pomocí níž se skutečnost, resp. určitá oblast skutečnosti vysvětluje, a mezi strukturou této skutečnosti samé. Pomocí určitého modelu, který je strukturálně „nižšího

---

17 Bertalanffy, General System Theory, v.: General Systems, Vol. I., 1956.

řádu“ než struktura určité oblasti skutečnosti, může být tato složitější oblast skutečnosti vysvětlena pouze aproximativně a model se může stát prvním přiblížením k adekvátnímu popsání a vysvětlení skutečnosti. Za hranicemi tohoto prvního přiblížení a této aproximativnosti se stává vysvětlení falešným. Pomocí pojmu mechanismus je možno například vysvětlit mechanismus hodinového stroje, mechanismus paměti, mechanismus společenského života (státu, společenských vztahů apod.). Ale *pouze* v prvním případě vyčerpává pojem mechanismu podstatu jevu, vysvětluje jej adekvátně, kdežto v ostatních dvou případech se pomocí modelu mechanismu vysvětlují pouze *určité* stránky a aspekty jevu či jeho z fetišizovaná podoba, nebo se jím získává možnost prvního přiblížení a pojmového uchopení jevu. V těchto případech jde o složitější skutečnost, jejíž adekvátní popsání a vysvětlení vyžaduje strukturálně adekvátních logických kategorií (modelů).

Pro soudobou filosofii je důležité, aby za různou, nepřehlednou, a často mystifikující terminologií jednotlivých škol a směrů dovedla rozpoznat *reálné* centrální problémy a obsah pojmů, což v daném případě znamená, aby si položila otázku, zda klasické pojmy materialistické filosofie, jako např. pojem konkrétní totality, nedávají lepší předpoklady k pojmovému uchopení problematiky, kterou soudobá věda popisuje v termínech struktury a systému, resp. zda a jak pojem konkrétní totality oba tyto pojmy implikuje. Z tohoto hlediska může být také provedena kritika nedůsledností či jednostranností filosofických směrů, které určitým způsobem reflektují živelné zrození dialektiky z vědy 20. století (Lenin), jak je tomu např. s filosofií švýcarského myslitele Gonsetha. Gonseth zdůrazňuje dialektický charakter lidského poznání, ale v obavě před metafyzikou ponechává bez dostatečné odpovědi otázku, zda také objektivní skutečnost, kterou lidské myšlení poznává, je dialektická. Podle Gonsetha dospívá lidské poznání k vytváření různých horizontů či obrazů skutečnosti, ale nikdy nedospěje ke „konečné“ realitě věcí. Pokud by se tím chtělo říci, že skutečnost je pro lidské poznání nevyčerpatelná, a tedy absolutní totalita, zatímco lidstvo na každé etapě svého vývoje dosahuje vždy určité relativní totality, tj. určitého stupně postižení skutečnosti, mohli bychom s Gonsethovým stanoviskem souhlasit. Ale některé jeho formulace mají výslovně relativistický charakter. Člověk prý nemá ve svém poznání co činit se skutečností samou, ale pouze s určitými horizonty či obrazy skutečnosti, historicky proměnlivými, které nikdy nepostihují skutečnost v její



základní, „poslední“ struktuře. Skutečnost se tedy vypařuje a člověku zbývá pouze obraz skutečnosti. Gonseth neoprávněně směšuje dvě otázky: ontologickou a gnoseologickou, otázku objektivní pravdy s dialektikou relativní a absolutní pravdy. Svědčí o tom např. tato výrazná formulace: „Přirozený svět je takový a my jsme takoví, že se nám skutečnost nedává v ukončeném poznání (což je správné), ve své podstatě (což je nesprávné).“<sup>18</sup> Poznání, které je odtrženo od přírody, hmoty, objektivní skutečnosti nemůže v té či oné míře nepropadat relativismu, neboť je vždy jen poznáním nebo vyjádřením obrazů či horizontů skutečnosti, ale nedovede formulovat a rozpoznávat, jak je v těchto horizontech či obrazech poznávána sama objektivní skutečnost.

Metodologickým principem dialektického zkoumání společenské skutečnosti je stanovisko konkrétní totality, které především znamená, že každý jev může být pochopen jako moment celku. Sociální jev je historickým faktem potud, pokud je zkoumán jako moment určitého celku, a pokud tedy plní *dvojí* úlohu, jež teprve z něho činí historický fakt: jednak definovat sebe, jednak definovat celek; být producentem a produktem současně; být určujícím a současně být určován; být odhalovatelem a současně se sám dešifrovat; nabývat svého skutečného významu a současně dávat smysl něčemu jinému. Tato vzájemná souvislost a zprostředkovanost části a celku současně znamená: izolovaná fakta jsou abstrakcemi, uměle vytrženými momenty celku, které teprve zařazením do příslušného celku nabývají konkrétnosti a pravdivosti. Stejně celek, v němž nejsou rozlišeny a určeny momenty, je abstraktním, prázdným celkem.

Rozdíl mezi systematicko-aditivním poznáním a poznáním dialektickým je v podstatě rozdílem dvou odlišných koncepcí skutečnosti. Jestliže je skutečnost souhrn faktů, může být lidské poznání pouze abstraktním, systematicko-analytickým poznáním abstraktních částí skutečnosti a celek skutečnosti je nepoznatelný. „Objektem vědeckého studia — říká v polemice proti marxismu Hayek — není nikdy totalita všech pozorovatelných jevů v určitém okamžiku a místě, nýbrž vždycky pouze určité aspekty, které jsou z ní vybrány... Lidský duch nemůže nikdy obsáhnout ‚celek‘ ve smyslu všech různých aspektů reálné situace.“<sup>19</sup>

18 Gonseth, Remarque sur l'idée de complémentarité, *Dialectica*, 1948, str. 413.

19 Hayek, *Scientisme et sciences sociales*, Paris, 1953, str. 79.

Právě proto, že skutečnost je strukturovaným, rozvíjejícím a vytvářejícím se celkem, stává se poznání faktu či souboru faktů skutečnosti poznáním jejich místa v totalitě této skutečnosti. Na rozdíl od sumativně systematického poznání racionalismu a empirismu, postupujícího od zajištěných výchozích principů v systematickém procesu lineárního přiřazování dalších faktů, vychází dialektické myšlení z předpokladu, že lidské poznání se uskutečňuje ve spirálovitém pohybu, v němž *každý* začátek je abstraktní a relativní. Jestliže je skutečnost dialektickým, strukturovaným celkem, znamená konkrétní poznání skutečnosti nikoli systematické přiřazování faktů k faktům a poznatků k poznatkům, nýbrž je procesem *konkretizace*, který postupuje od celku k částem a od částí k celku, od jevů k podstatě a od podstaty k jevům, od totality k rozporům a od rozporů k totalitě, a v tomto spirálovitém postupu shrnování, v němž se všechny pojmy dostávají do *vzájemného* pohybu a vzájemně se osvětlují, dosahuje konkrétnosti. Dialektické poznání skutečnosti nenechává nedotčeny jednotlivé pojmy dalším chodem poznání; není sumativní systemizací pojmů budovanou na neměnném a jednou provždy získaném základě, nýbrž spirálovitým pohybem *vzájemného prolínání a prosvětlování* pojmů, v němž abstraktnost (jednostrannost a izolovanost) aspektů je překonávána v dialektickém, kvantitativně kvalitativním, regresivně progresivním shrnování. Dialektické chápání totality znamená, že části jsou nejen ve vnitřní interakci a souvislosti mezi sebou a s celkem, ale že celek nemůže být petrifikován v abstrakci stojící nad částmi, protože se sám jako celek v interakci částí *vytváří*.

Názory o poznatelnosti či nepoznatelnosti konkrétnosti jako poznání všech faktů jsou založeny na racionalisticko-empirické představě, že poznání se děje analyticko-sumativní metodou, jejímž předpokladem je atomistická představa skutečnosti jako souhrnu věcí, procesů, faktů. Naproti tomu v dialektickém myšlení je skutečnost chápána a zobrazována jako celek, který není *jen* souhrnem vztahů, faktů, procesů, ale také jejich *vytvářením*, jejich strukturou a genezí. K dialektickému celku patří *vytváření* celku a vytváření jednoty, jednota protikladů a její geneze. Herakleitos znázorňuje dialektické chápání skutečnosti v geniální obrazné myšlence o světě jako zákonitě se rozněcujícím a uhasínajícím ohni, přičemž je zejména zdůrazněna *negativita* skutečnosti: oheň nazývá Herakleitos „nedostatkem a nasycením“.<sup>20</sup>

20 Zlomky před Sokratovských myslitelů, Praha 1944, str. 27.

V dějinách filosofického myšlení se objevují tři základní koncepce celku nebo totality založené na určitém chápání skutečnosti a postulující příslušné epistemologické principy:

1. *atomisticko-racionalistické* pojetí, od Descarta po Wittgensteina, které chápe celek jako totalitu nejjednodušších elementů či faktů;
2. *organicistní a organicistně dynamické* pojetí, které formalizuje celek a zdůrazňuje panství a prioritu celku nad částmi (Schelling, Spann);
3. *dialektické pojetí* (Herakleitos, Hegel, Marx), které chápe skutečnost jako strukturovaný, rozvíjející a vytvářející se celek.

Ve 20. století byl proveden na pojetí skutečnosti jako totality útok ze dvou stran. Pro empiristy stejně jako pro existencialisty se svět rozpadl a přestal být totalitou, stal se chaosem, jehož uspořádání je záležitostí subjektu. Do chaosu světa vnáší pořádek transcendentální subjekt nebo subjektivní perspektiva, pro niž je totalita světa rozlomena a nahrazena třístí subjektivních horizontů.<sup>21</sup>

Subjekt, který poznává svět a pro nějž svět existuje jako kosmos nebo božský řád či totalita, je *vždy* společenským subjektem, a aktivita, která poznává přírodní i společenskolidskou skutečnost, je aktivita společenského subjektu. Odtrhování společnosti od přírody jde ruku v ruce s nepochopením toho, že společenskolidská skutečnost je *stejně* skutečností jako mlhoviny, atomy, hvězdy, třebaže není *stejnou* skutečností. Odtud vyplývají domněnky, že pouze přírodní skutečnost je pravou skutečností, kdežto lidský svět je méně skutečný ve srovnání s kameny, meteory, slunci, nebo že jen jedna skutečnost (lidská) je pochopitelná, kdežto „druhá“ skutečnost (přírodní) je pouze vysvětlitelná.

Pro materialismus je společenská skutečnost poznána v konkrétnosti

---

21 Je charakteristické, že první velké mezinárodní filosofické střetnutí po II. světové válce mezi marxismem a idealismem se týkalo problému *totality*. V tomto teoretickém sporu je zřetelný praktický podtext: je možno revolučně změnit skutečnost? Je společensko-lidská skutečnost změnitelná v základech a v celku, tj. v totalitě a totálně, anebo jsou reálné a realizovatelné pouze dílčí změny, kdežto celek je buď neměnnou entitou, nebo nezachytitelným horizontem? — Viz polemiku Lukáče s Jaspersem na Recontre de Geneve, 1948. Úzké spojení problematiky totality s problematikou revoluce je ostatně zjistiitelné v příslušné modifikaci i v českých poměrech. Viz Sabinovu koncepci totality jako revolučního principu z roku 1839. K. Kosík, Česká radikální demokracie, Praha, 1958.

(totalitě), jestliže je odhalena *povaha* společenské skutečnosti, jestliže je zrušena pseudokonkrétnost, jestliže společenská skutečnost je poznána jako dialektická jednota základny a nadstavby a člověk jako předmětný, společensko-historický subjekt. Společenská skutečnost *není* poznána jako konkrétní totalita, jestliže člověk je v rámci totality nazírán pouze a především jako *objekt*, a v předmětné historické praxi lidstva není rozpoznána prvořadá důležitost člověka jako *subjektu*. V konkrétnosti či totalitě skutečnosti nejde tedy především o úplnost či neúplnost faktů, o měnitelnost a posunovatelnost horizontu, nýbrž o *základní* otázku: *co je skutečnost?* Pokud jde o společenskou skutečnost může být *tato* otázka zodpověděna, jestliže je redukována na *jinou* otázku: jak je *vytvářena* společenská skutečnost? V tomto tazání, které zjišťuje, *co je* společenská skutečnost, zjištěním toho, jak je společenská skutečnost *vytvářena*, je obsaženo *revoluční* pojetí společnosti a člověka.

Jestliže se znovu vracíme k otázce faktu a jeho významu v poznání společenské skutečnosti, musíme kromě všeobecně přiznávaného stanoviska, že každý *fakt* je pochopitelný pouze v kontextu a celku<sup>22</sup>, zdůraznit ještě závažnější a fundamentálnější skutečnost, která se obvykle přehlíží: *samo pojetí faktu je determinováno celkovou koncepcí společenské skutečnosti*. Co je historický fakt, je pouze dílčí otázka hlavní otázky: Co je společenská skutečnost?

Souhlasíme se sovětským historikem Konem, že se elementární fakta ukázala něčím velmi složitým a že věda, která se v minulosti zabývala jedinečnými fakty, orientuje se dnes stále více na procesy a vztahy. Závislost mezi fakty a zobecněními je vzájemnou souvislostí a závislostí; stejně jako je zobecnění nemožné bez faktů, neexistují ani vědecká fakta, která by neobsahovala element zobecnění. Historický fakt je v jistém smyslu nejen předpoklad zkoumání, *ale* také jeho výsledek.<sup>23</sup> Jestliže však mezi fakty a zobecněními existuje dialektický vztah pronikání, v němž každý vztah v sobě nese elementy zobecnění a každé zobecnění je zobecněním faktů, jak vysvětlit tuto *logickou* vzájemnost? V tomto logickém vztahu je vyjádřena skutečnost, že zobecnění je *vnitřní souvislost* faktů a že sám fakt je zrcadlením určitého komplexu. Každý fakt svou ontologickou podstatou obráží celou skutečnost a *objektivní*

22 Viz Carl L. Becker, What are historical facts? The Western Political Quarterly, vol. VIII, 1955, No. 3.

23 I. Kon, Filosofskij idealizm i krizis buržoaznoj istoričeskoj mysli. Moskva, 1959, str. 237.

význam faktů je v tom, jak bohatě, jak podstatně zahrnují a současně zrcadlí skutečnost. *Proto* je možné, že jeden fakt vypovídá více a druhý méně, nebo že tentýž fakt může vypovídat více či méně v závislosti na na metodě a subjektivním přístupu vědce, tj. v závislosti na tom, jak se vědec umí faktů na jejich objektivní obsah a význam tázat. Dělení faktů podle významu a důležitosti není výsledkem subjektivního hodnocení, nýbrž vyplývá z objektivního obsahu faktů samostatných. Skutečnost neexistuje v určitém smyslu jinak než jako souhrn faktů, jako hierarchizovaná a členěná totalita faktů. Každý poznávací proces společenské skutečnosti je kruhovým pohybem, v němž zkoumání vychází z faktů a vrací se k nim nazpět. Děje se něco s těmito fakty v procesu poznání? Poznání historické skutečnosti je procesem teoretického osvojování, tj. kritiky, interpretace a hodnocení faktů, v němž nezbytnou podmínkou jejich *objektivního* poznání je *aktivita* člověka, vědce. Touto aktivitou, otvírající *objektivní* obsah a význam faktů, je vědecká metoda. Vědecká metoda je plodná podle toho, jak velké bohatství skutečnosti obsažené *objektivně* v tom či onom faktu je schopna odhalit, vysvětlit a zdůvodnit. Nevšimavost určitých metod a směrů k určitým faktům je známa; je to neschopnost vidět v těchto faktech něco důležitého, tj. jejich vlastní objektivní obsah a význam.

*Vědecká metoda je prostředek, pomocí něhož se fakta dešifrují.* Jak se stalo, že fakta nejsou průzračná, ale jsou problémem, jehož smysl musí být teprve vědou odhalen? Fakt je šifra skutečnosti. Neprůzračnost faktů je pro naivní vědomí v tom, že fakt hraje vždy *dvojitě* úlohu, o níž jsme hovořili výše. Vidět pouze jednu tvář faktů, buď jejich bezprostřednost nebo jejich zprostředkovanost, buď jenom jejich určenost, nebo pouze jejich určující charakter, znamená zašifrovat šifru, tj. nepochopit fakt jako šifru. Politik působí za svého života v očích současníků jako *velký* politik. Po smrti se prokáže, že byl pouze *průměrným* politikem a že jeho domnělá velikost byla „dobovou iluzí“. Co bylo historickým faktem? *Iluze*, která *působila* a „tvořila“ dějiny, nebo pravda, která vyšla najevo až později a v rozhodující době jako dění a skutečnost neexistovala? Historik se má zabývat ději, jak se skutečně udály. Co to však znamená? Jsou skutečné dějiny dějinami vědomí lidí, dějinami toho, jak si lidé současnost a děje uvědomovali anebo jsou dějinami toho, jak děje skutečně probíhaly a *musely* se ve vědomí lidí obrážet? Zde hrozí dvojí nebezpečí: buď líčit dějiny tak, jak *měly* probíhat, tj. racionalizovat a logizovat dějiny, anebo nekriticky popisovat události bez hodnocení, což ovšem

znamená zbavit se základního rysu vědecké práce, jímž je rozlišení podstatného a vedlejšího jako *objektivního* smyslu faktů. Existence vědy je založena na *možnosti* tohoto rozlišení. Bez něho by nebylo vědy.

Mystifikace a falešné vědomí lidí o událostech, o současnosti a minulosti je *součástí* dějin. Historik, který by falešné vědomí považoval za vedlejší či nahodilý jev nebo by je eliminoval jako lež a nepravdu, která nemá do historie přístup, by zkresloval dějiny. Zatímco osvícenství odstraňuje falešné vědomí z dějin a líčí dějiny falešného vědomí jako dějiny omylů, které se vlastně nemusely stát, kdyby lidé byli prozíravější a panovníci moudřejší, považuje naopak romantická ideologie falešné vědomí za pravdivé, nebož jen ono mělo účinnost, působení, dějovost, a *proto* jen ono bylo historickou skutečností.<sup>24</sup>

Hypostazování a privilegování celku ve srovnání s částmi (fakty) je jednou z cest, již se místo ke *konkrétní totalitě* dospívá k *falešné totalitě*. Jestliže *celkový* proces reprezentuje oproti *faktům pravou a vyšší* skutečnost, může skutečnost existovat nezávisle na faktech, zejména na těch, jež jí odporují. V této formulaci, hypostazující a osamostatňující celek vůči faktům, je provedeno teoretické zdůvodnění subjektivismu, který přehlízí a znásilňuje fakta ve jménu „vyšší skutečnosti“. Fakticita faktů není skutečností faktů, ale jejich fixovanou povrchovitostí, jednostranností, nehybností. *Skutečnost* faktů je protikladná *facticitě* faktů nikoli proto, že by byla skutečností *jiného* řádu, a tedy v tomto smyslu skutečností *nezávislou* na faktech, nýbrž proto, že je *vnitřním* vztahem, dynamikou a rozporností totality faktů. Nadvláda celkového procesu nad fakty, přisouzení tendencím vyšší skutečnosti než faktům, a *tím* přeměna tendence z tendence faktů na tendenci nezávislou na faktech vyjadřuje panství hypostazovaného celku nad částmi, a tedy *falešné* totality nad totalitou konkrétní. Jestliže celkový proces má vyšší skutečnost než fakta a není již skutečností a zákonitostí *samotných* faktů, stává se něčím na faktech nezávislým, a vede tedy k existenci jiného druhu než fakta. Celek je odloučen od částí a existuje nezávisle na nich.<sup>25</sup>

24 Tomuto omylu podléhá např. *Henri Lévy-Bruhl*, ve stati: Qu'est-ce wue le fait historique? Revue de synthese historique, 1926, vol. 42, str. 53–59.

25 Zde je možno současně sledovat genezi všech objektivně idealistických mystifikací. Cenné analýzy k této problematice u Hegela obsahuje Laskova práce Fichtes Idealismus und Geschichte. *Lask*, Ges. Schriften, I. Band, Tübingen, 1923, str. 67–68, 280, 338.

Materialistická teorie rozlišuje *dvojitý* kontext faktů: kontext reality, v němž jsou fakta prvotně a původně, a kontext teorie, do něhož jsou fakta druhotně a zprostředkovaně zařazována, když předtím byla vytržena z původního kontextu skutečnosti. Ale jak je možno hovořit o kontextu skutečnosti, v němž jsou fakta prvotně a původně, jestliže *tento* kontext může být poznán *jedině* prostřednictvím faktů ze skutečného kontextu *vytržených*? Člověk nemůže poznat kontext skutečnosti jinak, než že fakta z kontextu vytrhne, izoluje a relativně osamostatní. V tom je základ *každého* poznání: rozdvojení jediného. Každé poznání je dialektickou oscilací (dialektickou proto, že existuje také metafyzická oscilace, která vychází z obou pólů jako z konstantních veličin a zaznamenává jejich vnější, reflexivní vztahy), oscilací mezi fakty a kontextem (totalitou), přičemž zprostředkujícím činným středem této oscilace je metoda zkoumání. Absolutizace této aktivity metody (a tato aktivita je něčím nesporným) plodí idealistickou iluzi, že myšlení vytváří konkrétno, nebo že fakta nabývají smyslu a významu *teprve* v lidské hlavě.

Základní otázkou materialistické teorie poznání<sup>26</sup> je vztah a možnost přeměny konkrétní totality v totalitu abstraktní: jak dosáhnout toho, aby se myšlení v duchovní reprodukci skutečnosti udrželo na výši *konkrétní* totality a nekleslo na abstraktní totalitu? Radikální odtržení skutečnosti od fakticity znemožňuje rozpoznat ve faktech *nové* tendence a rozpory, protože pro *falešnou* totalitu je každý fakt *již* před jakýmkoli zkoumáním *předurčen* jednou provždy zjištěnou a hypostazovanou vývojovou tendencí. Sama tato tendence vystupující s nárokem skutečnosti *vyššího* řádu, degenruje v abstrakci, a tedy ve skutečnost *nižšího* řádu ve srovnání s empirickými fakty, jestliže není dějinnou tendencí *samotných* faktů, nýbrž tendencí mimo fakta, za fakty a nad fakty, nezávislou na faktech.

Falešné totalizování a syntetizování se projevuje v metodě abstraktního principu, který ponechává stranou bohatství skutečnosti, tj. její rozpornost a mnohovýznamnost, a zahrnuje pouze taková fakta, která jsou ve shodě s abstraktním principem. Abstraktní princip, povýšený na totalitu, je *prázdnou* totalitou, která s bohatstvím skutečnosti nakládá jako s iracionálním, neuchopitelným „zbytkem“. Metoda „abstraktního principu“ zkresluje cel-

26 Ponecháváme prozatím stranou otázku, jak se sama společenskolidská skutečnost přeměňuje a může přeměňovat z *konkrétní* totality na *falešnou* totalitu a opačně.

*kový* obraz skutečnosti (historické události, uměleckého díla) a *současně* je necitlivá vůči *detailům*. Ví o jednotlivostech, registruje je, ale nerozumí jim, protože nechápe jejich význam. Neodkrývá objektivní smysl faktů (detailů), nýbrž zatemňuje je. Ruší tak celistvost zkoumaného jevu, protože jej rozkládá na dvě samostatné sféry: na část, která vyhovuje principu a je jím vysvětlována, a na část, která principu odporuje, a zůstává proto v temnotě (bez racionálního vysvětlení a pochopení) jako neosvětlený a nevysvětlený „zbytek“ jevu.

Stanovisko konkrétní totality nemá nic společného s holistickou, organicistní či novoromantickou celkovostí, která hypostazuje celek před částmi a provádí mytologizování celku.<sup>27</sup> Dialektika nemůže chápat totalitu jako hotový nebo formalizovaný celek, určující části, protože do samotného určení totality patří *geneze a rozvíjení* totality, což z metodologického stanoviska znamená zkoumání toho, jak totalita *vzniká* a jaké jsou *vnitřní zdroje jejího rozvíjení a pohybu*. Totalita není hotový celek, který se naplňuje obsahem, vlastnostmi částí nebo jejich vztahy, nýbrž sama totalita se konkretizuje a tato *konkretizace není pouze vytvářením obsahu, nýbrž také vytvářením celku*. Geneticko-dynamický charakter totality je zdůrazňován v geniálních fragmentech Marxových Grundrissů: „V rozvinutém buržoasním systému předpokládá každý ekonomický vztah jiné vztahy v buržoasně ekonomické formě a tak je každé kladení současně předpokladem; tak je tomu s každým organickým systémem. Tento organický systém sám jako totalita má své předpoklady a jeho *vývoj* k totalitě spočívá právě v tom, že si podřizuje všechny prvky společnosti nebo že si z ní vytváří ještě chybějící orgány. *Stává se historicky totalitou*. Vývoj k této totalitě tvoří moment jeho procesu, jeho vývoje“.<sup>28</sup>

Geneticko-dynamické pojetí totality je předpokladem racionálního chápání vzniku nové kvality. Předpoklady, které byly původně historickými podmín-

---

27 Schellingovy geniální myšlenky z raného období o přírodě jako jednotě produktu a produktivity nebyly doposud dostatečně zhodnoceny. Nicméně již v tomto období se v jeho myšlení uplatňuje silná tendence k hypostazování celku, jak ukazuje např. text z roku 1799: „...Wenn in jedem organischen Ganzen sich alles wechselseitig trägt und unterstützt, so musste diese Organisation als Ganzes ihren Theilen präexistieren, nicht das Ganze konnte aus den Theilen, sondern die Theile aus dem Ganzen entspringen“. *Schelling, Werke*, München, 1927. Zweiter Hauptband, str. 279.

28 *Marx, Grundrisse*, 189 (prol. KK).



kami vzniku kapitálu, objevují se po jeho vzniku a konstituování jako výsledky jeho vlastní realizace a reprodukce; nejsou již podmínkami jeho *historického vzniku*, nýbrž výsledkem a podmínkami jeho *dějinné existence*. Jednotlivé elementy, které historicky předcházely vzniku kapitalismu, existovaly nezávisle na něm a ve srovnání s ním vedly „předpotopní“ existenci (jako peníze, hodnota, směna, pracovní síla), zahrnují se po vzniku kapitálu do procesu reprodukce kapitálu a existují jako *jeho* organické momenty. Kapitál se tak stává v epoše kapitalismu významovou strukturou, která *určuje* vnitřní obsah a objektivní smysl prvků či elementů, jenž byl v předkapitalistické fázi odlišný. *Vytváření totality jako významové struktury je tedy současně procesem, v němž se reálně vytváří objektivní obsah a význam všech jejích prvků a částí.* Tato vzájemná souvislost, ale také hluboká odlišnost podmínek vzniku a podmínek dějinné existence, z nichž první jsou nezávislým jednorázovým historickým předpokladem, kdežto druhé jsou produkovanými a reprodukovanými dějinnými existenčními formami, zahrnuje dialektiku logického a historického: logické zkoumání ukazuje, kde nastoupí historické, a historické doplňuje a předpokládá logické.

Vyhrocení otázky, zda je první totalita či *rozpory*, anebo dokonce dělení soudobých marxistů do dvou táborů<sup>29</sup> podle toho, zda se dává přednost totalitě či rozporům, vyjadřuje naprosté nepochopení materialistické dialektiky. Otázka není, zda uznat prvenství totality před rozpory či rozporů před totalitou, protože právě toto dělení zbavuje jak totalitu, tak rozpory dialektického charakteru: *totalita bez rozporů je prázdná a nehybná, rozpory vně totality jsou formální a libovolné.* Dialektický vztah rozporů a totality, rozpory v totalitě a totalita rozporů, konkrétnost totality vytvářená rozpory a zákonitost rozporů v totalitě je jedním z předělů, odlišujících materialistické chápání totality od strukturalistické koncepce. Za druhé: totalita jako konceptuální prostředek pochopení sociálních jevů je abstraktní, jestliže se nezdůrazní, že tato totalita je totalitou základny a nadstavby, jejich vzájemného vztahu, pohybu a vývoje, při učující roli základny. A konečně i totalita základny a nadstavby je abstraktní, jestliže se neprokáže, že je to člověk jako *reálný historický subjekt* (= praxe), který v procesu společenské produkce a reprodukce vytváří

---

29 Tento názor se objevil na mezinárodním filosofickém kolokviu o dialektice v Royaumontu, září 1960. Referát „Dialectique du concret“ na tuto námitku polemicky reagoval.

základnu a nadstavbu, formuje společenskou skutečnost jako totalitu společenských vztahů, institucí a idejí a v tomto vytváření předmětné společenské skutečnosti vytváří zároveň sebe jako historickou a společenskou bytost s lidskými smysly a potencemi a realizuje nekonečný proces „polidšťování člověka“.

Konkrétní totalita jako dialektickomaterialistické stanovisko *poznání* skutečnosti (jeho odvozenost ve srovnání s ontologickou problematikou skutečnosti jsme několikrát zdůraznili) znamená tedy komplexní proces, jehož momenty jsou: destrukce pseudokonkrétnosti, tj. fetišistické a zdánlivé předmětnosti jevu a poznání jeho skutečné předmětnosti; za druhé poznání historického charakteru jevu, v němž se svérázným způsobem projevuje dialektika jedinečného a obecně lidského, a konečně poznání objektivního obsahu a významu jevu, jeho objektivní funkce a historického místa uvnitř společenského celku. Jestliže poznání neprovedlo destrukci pseudokonkrétnosti, neodhalilo pod zdánlivou předmětnost jevu jeho skutečnou historickou předmětnost, a zaměňuje proto pseudokonkrétnost s konkrétností, stává se zajatcem fetišistického nazírání, jehož plodem je špatná totalita.<sup>30</sup> Společenská skutečnost se zde chápe jako souhrn či totalita autonomních struktur vzájemně se ovlivňujících. Subjekt zmizel, nebo přesněji, skutečný subjekt, člověk jako předmětně praktický subjekt byl nahrazen subjektem zmytologizovaným, zvěcněným, zfetišizovaným: autonomním pohybem struktur. Materialisticky chápaná totalita je vytvářena společenskou produkcí člověka, kdežto pro strukturalismus vzniká totalita ve vzájemném působení autonomních řad, struktur. Společenská skutečnost se nazírá ve „špatné totalitě“ jen ve formě objektu, hotových výsledků a faktů, ale nikoli subjektivně, jako předmětná lidská praxe. Plody lidské činnosti jsou odděleny od činnosti samé. Dvojitý pohyb od produktů k producentovi a od producenta k produktům<sup>31</sup>, v němž producent, tvůrce, člověk stojí *výše* než jeho výtvoř, je v relativistické „špatné totalitě“ nahrazen jednoduchým či složitým pohybem autonomních struktur, tj. izolovaně vzatých výsledků a výtvořů, objektivací předmětně

30 Termín špatná totalita pochází od Kurta *Konrada*, který ve skvostné polemice proti formalismu oddělil konkrétní totalitu materialismu od falešné, špatné totality strukturalismu. Viz *K. Konrad*, Svár obsahu a formy, Středisko, 1934.

31 Viz *Leibniz*, „C'est par considération des ouvrages qu'on peut decouvrir l'ouvrier“.

duchovní lidské praxe. Proto se také „společnost“ dostává ve strukturalistických koncepcích do umění pouze zvnějšku, jako sociální podmíněnost, ale nikoli zevnitř, subjektivně, v podobě svého tvůrce, společenského člověka. Druhým základním rysem strukturalistického chápání totality je kromě idealismu také sociologismus.<sup>32</sup>

Falešná totalita se objevuje ve třech základních podobách:

1. jako *prázdňá* totalita, v níž chybí reflexe, určení jednotlivých momentů, a analýza; prázdňá totalita vylučuje reflexi, tj. osvojení skutečnosti ve formě izolovaných momentů, a činnost analytického rozumu.<sup>33</sup>

2. jako *abstraktní* totalita, v níž je formalizován celek proti částem, a hypostazovaným „tendencím“ se přisuzuje „vyšší skutečnost“. Takto chápané totalitě chybí geneze a vývoj, vytváření celku, strukturalizace a destrukturalizace. Totalita je *uzavřeným* celkem.

3. jako *špatná* totalita, v níž skutečný subjekt byl nahrazen subjektem zmytologizovaným.

Podobně jako jiné důležité pojmy materialistické filosofie, falešné vědomí, zvěcnění, vztah subjektu a objektu, ztrácejí dialektický charakter, jestliže jsou izolovány, vytrženy z materialistické filosofie dějin a odloučeny od pojmů, s nimiž tvoří jednotu a v jejichž „otevřeném systému“ teprve nabývají skutečného významu, pozbývá i kategorie totality dialektický charakter, jestliže se chápe pouze „horizontálně“, jako vztah částí a celku, a zanedbávají se její další organické rysy: její „*geneticko-dynamický*“ rozměr (vytváření celku a jednota rozporů) a její „*vertikální*“ rozměr, který je dialektikou jevu a podstaty. Dialektika jevu a podstaty je uplatněna v Marxově analýze prosté a kapitalistické směny zboží. Nejelementárnější a nejvšednější jev každodenního života kapitalistické společnosti — prostá směna zboží —, kde lidé vy-

32 O této problematice pojednává podrobně kapitola Historismus a historicismus.

33 Kritiku romantické koncepce totality, v níž jsou všechny kočky černé, podává Hegel v polemice se Schellingem v úvodu k „Fenomenologii ducha“. Romantikové jsou posedlí totalitou, ale jejich totalita je prázdňá, protože jí chybí plnost a určitost vztahů. Jelikož romantik absolutizuje bezprostřední, může si ušetřit cestu od zvláštního k obecnému a dosahuje všeho — boha, absolutna, života — jako výstřelem z pistole. Zde je hlavní příčina toho, proč se romantikové marně pokoušeli o román. O vztahu prázdňé totality romantiků a romantického umění pojednává práce *Bernh. von Arxe*, *Novellistisches Dasein*, Zürich, 1953, str. 90, 96.

stupují jako prostí kupci a prodávající, se při dalším zkoumání ukazuje jako povrchové zdání, které je určováno a zprostředkováno podstatnými hlubinnými procesy kapitalistické společnosti — existencí námezdní práce a jejího vykořisťování. Svoboda a rovnost prosté směny se v *kapitalistickém* systému *výroby zboží rozvíjí a realizuje jako nerovnost a nesvoboda*: „Dělník, který kupuje za tři šilinky zboží, se jeví prodávajícímu ve stejné funkci, ve stejné rovnosti — ve formě tří šilinků — jako král, který činí totéž. Jakýkoli rozdíl mezi nimi je smazán.“<sup>34</sup> V rozměrech vnitřního vztahu jevu a podstaty, v rozvíjení rozporů tohoto vztahu je skutečnost uchopena *konkrétně*, tj. jako konkrétní totalita, zatímco hypostazování jevové stránky produkuje abstraktní pohled a vede k apologetice.

---

34 *Marx*, Grundrisse, str. 158; viz také str. 163.

# **Ekonomie a filosofie**

**[2]**

Zkoumání, které míří přímo k podstatě a zanechává za sebou všechno nepodstatné jako přebytečnou přítěž, klade tímto postupem otazník nad svou oprávněností. Vydává se za něco, čím není. Vystupuje s nárokem na vědecké zkoumání, ale to nejpodstatnější, rozlišení podstatného od vedlejšího, považuje za předem prokázané, a klade je proto mimo jakékoli zkoumání. Chce dospět k podstatě nikoli složitým regresivně progresivním procesem, v němž a jehož aktivitou se rozdvouje skutečnost na podstatné a vedlejší a současně se toto rozdělení zdůvodňuje, nýbrž skokem, který se povznáší nad jevové podoby a ví i bez jejich prozkoumání, co je podstata a jak k ní dospět. Svou přímočarostí však „podstatné“ myšlení přeskakuje podstatné a jeho úprk za podstatným končí tím, že drží věc bez podstaty, pouhou abstrakci či banalitu.

Dříve než si přečte jedinec příručku politické ekonomie a dozví se o zákonitostech ekonomických jevů formulovaných vědou, žije *již* v ekonomické skutečnosti a určitým způsobem jí rozumí. Má tedy začít naše zkoumání dotazováním nepoučeného jedince? Co si slibujeme od jeho odpovědi? Na otázku Co je ekonomie? může jedinec odpovědět slovy, která vyjadřují jeho představu o ekonomii nebo opakuji odpovědi jiných. Stejně jako jsou odvozené ohlasy vyčtených nebo slyšených odpovědí, je málo původní i představa o ekonomii, protože její obsah není skutečnosti proporcionální. Kdo žije nejbližší ekonomické skutečnosti a prožívá ji celý život jako svou nejskutečnější skutečnost, nemá ještě proto správnou představu o ekonomii, tedy o tom, v čem žije. V původnosti, jež se má stát výchozím bodem uvažování, není důležité, co lidé odpovídají na otázku o ekonomii, nýbrž co ekonomie před jakýmkoli tázáním a jakýmkoli uvažováním pro ně *je*. Člověk má vždy určité porozumění skutečnosti, které předchází explikativnímu výkladu. Na tomto předteoretickém porozumění jako elementární vrstvě vědomí spočívá *možnost* kultury a kultivace, v níž člověk vzestupuje od předběžného porozumění k pojmovému poznání skutečnosti. Domněnka, že skutečnost v jevové podobě je pro filosofické poznání a pro člověka vedlejší a zanedbatelná, propadá hlubokému omylu: ponechat stranou jevovou podobu znamená uzavírat si cestu k poznání skutečnosti.

Zkoumat, jak ekonomie existuje pro člověka, znamená současně hledat nejzákladnější způsob danosti této skutečnosti. Dříve než se ekonomie stane předmětem vědeckých úvah, výkladů a interpretací, existuje již v určitém projevu pro člověka.

---

## METAFYZIKA KAŽDODENNÍHO ŽIVOTA

### Starost

Prvotní a elementární způsob, v němž existuje ekonomie pro člověka, je starost. Člověk nemá starosti, nýbrž starost má člověka. Člověk není ustaraný nebo bezstarostný, nýbrž jak v ustaranosti, tak bezstarostnosti *je* starost. Člověk se může zbavit starostí, ale nemůže odložit starost. „Zaživa patří člověk starosti“ (Herder). Co je tedy starost? Především není psychickým stavem či negativním duševním rozpoložením, jež je vystřídáno jiným, pozitivním. Starost je subjektivně transponovaná skutečnost člověka jako předmětného subjektu. Člověk je vždy již vpleten do souvislostí a vztahů svou existencí, která je aktivitou, teřbaže se může jevit i ve formě naprosté pasivity a abstinence. Starost je vpletenost individua do sítě vztahů, které vůči němu vystupují jako prakticko-utilitární svět. Objektivní vztahy se proto jeví individuu nikoli v nazírání, ale v „praxi“ jako svět obstarávání, prostředků, cílů, projektů, překážek a úspěchů. Starost je čirá činnost izolovaného společenského individua. Pro tento angažovaný subjekt se skutečnost nemůže prvotně a bezprostředně jevit jako soubro objektivních zákonitostí, jimž je podřízen, nýbrž objevuje se naopak jako jeho aktivita a zasahování, jako svět uváděný do pohybu a dostávající smysl aktivní angažovaností individua. Tento svět je *vytvářen* angažovaností a individua, a není proto jen souborem určitých představ, ale především určitou praxí a jejími nejrůznějšími modifikacemi.

Starost není každodenní vědomí upachtěného individua, z něhož se vysvléká během zábavy. Starost je praktická angažovanost jedince ve spleti sociálních vztahů chápaných z hlediska této osobní, individuální, subjektivní angažovanosti. Tyto vztahy nejsou objektivizovány: nejsou předmětem vědy a objektivního zkoumání, ale sférou individuální angažovanosti. Subjekt je proto nemůže nazírat jako objektivní zákonitost procesů a jevů, ale vidí je z hlediska své subjektivity jako svět *vztahující* se k subjektu, mající smysl pro tento subjekt, vytvářený tímto subjektem. Jelikož je starost vpletenost individua

do společenských vztahů viděných z hlediska angažovaného subjektu, je současně nadsubjektivním světem, viděným subjektem. Starost je svět v subjektu. Individuum není jen tím, za co se považuje a za co považuje svět, ale také něčím jiným: je součástí souvislostí, v nichž hraje objektivní, nadindividuální úlohu, o níž nemusí mít tušení. Člověk je jako starost svou subjektivností vždy mimo sebe, směřuje k něčemu jinému, překračuje neustále svou subjektivitu. Subjektivitou je člověk nejen tím a proto, že je prostřednictvím této subjektivity vně sebe a překračuje se. Překračování či transcendece člověka znamená, že člověk je svou činností nadsubjektivní a nadindividuální. Jestliže v celoživotní starosti (cura) člověka vězí jak element pozemský, zaměřený k materiálnímu, tak také element tíhnoucí vzhůru k božskému<sup>1</sup> a jestliže je „starost“ dvojznačná, vzniká otázka: proč existuje tato dvojznačnost? Je produktem a pozůstatkem křesťanskoteologického myšlení, pro něž je zemské strádání jedinou cestou, po níž se člověk dostává k bohu? Je teologie zmyšlená antropologie, nebo je antropologie sekularizovaná teologie? Sekularizace teologie je možná pouze proto, že teologická témata jsou zmyšlenou antropologickou problematikou. Rozpětí člověka mezi pozemským a božským elementem vyplývá z dvojaké povahy lidské praxe, jež se v subjektivně zmyšlené podobě projevuje jako dvojakost „starosti“.

Subjekt je určován systémem objektivních vztahů, ale jedná jako starostlivé individuum, jež ve svém jednání *vytváří* síť vztahů. Starost je:

1. vpletenost společenského individua do systému společenských vztahů na základě jeho angažovanosti a utilitární praxe;
2. jednání tohoto individua, které se v elementární podobě objevuje jako starostlivost a obstarávání;
3. subjekt jednání (obstarávání a starostlivosti), projevující se jako nediferencovanost a anonymita.

Obstarávání je jevová stránka abstraktní práce. Práce je již do té míry rozparcelována a odosobněna, že se ve všech svých sférách — materiální, administrativní a duchovní — jeví jako pouhé obstarávání či manipulování.

---

1 „Das lateinische Wort ‘cura’ ist doppelsinnig... In der lebenslänglichen cura des Menschen steckt ein irdisches, niederziehendes, ins materielle gerichtetes Element und auch ein zum Göttlichen emporstrebendes. K. Burdach, Faust und die Sorge, Deutsche Vierteljahrsschrift f. Literaturwiss., 1923, str. 49.



Pokud se konstatuje, že místo kategorie práce v německé klasické filosofii nastupuje ve 20. století pouhé obstarávání, a v této metamorfóze se vidí rozkladný proces, který charakterizuje přechod od objektivního idealismu Hegelova k subjektivnímu idealismu Heideggerovu, fixuje se v tomto zjištění určitá *jevová* stránka historického procesu. Záměna „práce“ s „obstaráváním“ ne-reflektuje kvality myšlení jednoho filosofa nebo filosofie vůbec, nýbrž určitým způsobem vyjadřuje změny objektivní skutečnosti samé. Přechod od „práce“ k „obstaráváním“ odráží mystifikovaně proces prohlubující se fetišizace lidských vztahů, v níž se lidský svět objevuje každodennímu vědomí (fixovanému ve filosofické ideologii) jako *hotový* svět aparatur, zařízení, relací a vztahů, kde se odehrává sociální pohyb individua jako podnikavost, zaměstnanost, všudypřítomnost, zapřaženost, či jedním slovem, obstaráváním. Individuum se pohybuje ve *zformovaném systému zařízení a aparatur*, obstarává je a je jimi obstaráváno, ale již dávno „ztratilo“ vědomí, že tento svět je lidským tvorem. Obstaráváním prolíná *celým* životem. Práce byla rozdělena do tisíce samostatných operací a každá operace má *svého* operátora, svůj výkonný orgán jak ve výrobě, tak v kancelářském a byrokratickém zaměstnání. Manipulátor nemá před očima dílo, ale abstraktně rozloženou část díla, jež nedává přehled o dílu vcelku. Celek se manipulátorovi jeví jako *hotová* věc a geneze existuje pro něho jen v detailech, jež jsou samy o sobě iracionální.

Obstaráváním je praxí *v jevově odcizené* podobě, která již nepoukazuje ke *genezi* lidského světa (světa lidí, lidské kultury a humanizace přírody), nýbrž vyjadřuje praxi každodenní manipulace, v níž je člověk zaměstnán v systému *hotových* „věcí“, tj. zařízení. V tomto systému zařízení se sám člověk stává předmětem manipulace. Manipulační praxe (obstaráváním) mění lidi na manipulátory a objekty manipulace.

Obstaráváním je manipulace (s věcmi a lidmi), v níž se úkony denně opakují, staly se již dávno zvykem, a jsou tedy vykonávány mechanicky. Zvěcněný charakter praxe, vyjádřený termínem obstaráváním, znamená, že v manipulaci nejde o dílo, které je vytvářeno, nýbrž že člověk je pohlcován obstaráváním a na dílo „nemyslí“. Obstaráváním je praktické chování člověka ve světě, který je hotov a dán; je to zacházení a manipulování s aparaturami ve světě, ale nikoli *vytváření* lidského světa. Fascinující úspěch filosofie, která podala popis světa starosti a obstaráváním, vyplývá z toho, že tento svět je povrchovou univerzální rovinou skutečnosti 20. století. Tento svět se neobjevuje člověku jako

*jím vytvořená* skutečnost, ale jako hotový a neproniknutelný svět, v němž se manipulace objevuje jako angažovanost a aktivita. Jedinec manipuluje telefonem, automobilem, elektrickým vypínačem jako s něčím běžným a nesporným. Teprve porucha mu objevuje, že existuje ve světě *fungujících* zařízení, jež jsou systémem na sebe navazujícím a vzájemně k sobě poukazujícím. Porucha ukazuje, že zařízení není singulár, ale plurál, že sluchátko je bezcenné bez mluvítko, mluvítko bez drátu, drát bez elektrického proudu, proud bez elektrárny, elektrárna bez uhlí (surovin) a strojů. Kladivo či srp nejsou zařízeními (aparaturou). Pokažení kladiva je věcí zcela průhlednou a pro jednoho člověka zvládnutelnou. Kladivo není zařízení, ale náčiní: nepoukazuje k systému zařízení jako k předpokladu svého fungování, nýbrž k maximálně úzkému kruhu výrobců. V patriarchálním světě hoblíku, kladiva, pilky nelze postihnout problematiku zařízení či aparatur, která je výtvorem moderního průmyslového světa 20. století.<sup>2</sup>

Obstarávání jako abstraktní lidská práce v jevové podobě vytváří stejně abstraktní svět užitečnosti, v němž se všechno převrací v utilitární zařízení: v tomto světě nemají věci samostatné významy a objektivní bytí, nýbrž nabývají významovosti pouze ve vztahu ke své manipulovatelnosti. V praktickém manipulování (tj. obstarávání) jsou věci a lidé zařízeními, předmětem manipulace a dostávají význam jen v systému všeobecné manipulovatelnosti. Svět se otvírá starostlivému individu jako systém významů, kde všechno poukazuje ke všemu a systém významů jako celek poukazuje k subjektu, pro nějž mají věci významy. V tom se za prvé odráží složitost moderní civilizace, kde partikulárnost byla překonána a zaměněna absolutní univerzalitou. Za druhé zde pod jevovou formou světa významů (jejíž absolutizace a odtržení od objektivní předmětnosti vede k idealismu) vystupuje svět předmětné praxe člověka a jejich výtvorů. V tomto světě významů se na základě předmětné materiální praxe vytvářejí nejen významy věcí jako smysl věcí, ale také lidské smysly, které zjednávají člověku přístup k objektivnímu významu věcí.

---

2 Proto také kritika, která vidí v „*Sein und Zeit*“ patriarchální svět zaostalých německých poměrů, propadá mystifikaci Heideggerových *příkladů*. Heidegger popisuje problematiku moderního kapitalistického světa 20. století, která je — zcela v duchu romantického zahalování a ztajování — exemplifikována na kováři a kování. V této kapitole nejde o rozbor Heideggerovy filosofie, nýbrž o analýzu „starosti“, která podobně jako „ekonomický činitel“ a „homo oeconomicus“ představuje zvěčněný moment praxe.

V perspektivě starosti se však předmětně praktický a smyslově praktický svět rozpustil a změnil se na svět významů rýsovaných lidskou subjektivitou. Je *statickým* světem, v němž manipulace, obstarávání a utilitárnost představují pohyb starostlivého individua v hotové a zformované skutečnosti, jejíž geneze je zastřena. V starosti je vyjádřena a realizována *vázanost* individua na společenskou skutečnost, objevující se však starostlivému vědomí jako zvěcněný svět manipulace a obstarávání. Obstarávání jako univerzální zvěcněná podoba lidské praxe není *výrobou a vytvářením* předmětně praktického lidského světa, nýbrž manipulováním s existujícím zařízením jako komplexem civilizačních prostředků a potřeb. Svět lidské praxe je předmětně lidskou skutečností v jejím zrodu, v produkci a reprodukci, kdežto svět obstarávání je svět hotových zařízení a manipulace s nimi. Jelikož v tomto fenomenálním světě obstarávání žije ve 20. století jak dělník, tak kapitalista, zdá se, jako by filosofie *tohoto* světa byla univerzálnější než filosofie lidské praxe. Tato domnělá univerzálnost vyplývá z toho, že jde o filosofii *zmysťifikované* praxe, praxe nikoli v podobě lidsky přetvářející činnosti, ale ve formě manipulace s věcmi a lidmi. Člověk jako starost není pouze „vržen“ do světa, jenž již zde je jako hotová skutečnost, ale pohybuje se v tomto světě, který je lidským výtvozem, jako v komplexu zařízení, s nimiž umí manipulovat, aniž musí znát jejich chod a pravdu jejich bytí. V obstarávání manipuluje člověk jako starost s telefonem, televizorem, zdviží, automobilem, tramvají, aniž si při manipulaci s nimi uvědomuje skutečnost techniky a smysl těchto zařízení.

Jako starost je člověk angažován ve společenských relacích a *současně* má určitý vztah k přírodě a vytváří si určitou představu přírody. V poznání lidského světa jako světa *užitečnosti* je odhalena velká pravda, že jde o *společenský* svět, v němž se příroda objevuje jako humanizovaná příroda, tj. jako předmět a materiální základna průmyslu. V obstarávání je příroda laboratoří a surovinovou základnou a vztah člověka k ní je vztahem podmanitele a tvůrce k materiálu. Tento vztah je však pouze jedním z *možných* vztahů a na něm založený obraz přírody nevyčerpává pravdu přírody ani člověka. „Někdy se příroda redukuje na úlohu dílny a suroviny pro výrobní činnost člověka. Pro člověka jako výrobce příroda skutečně vystupuje v této vlastnosti. Ale příroda jako taková v celku a její význam pro člověka nemohou být redukovány jen na tuto úlohu. Redukovat vztah člověka k přírodě na vztah výrobce k výrobnímu materiálu znamená nekonečně ochudit život člověka. Znamená to

přervat u samých kořenů estetickou stránku lidského života, lidského vztahu ke světu; a co více, znamená to — se ztrátou přírody jako něčeho, co není stvořeno člověkem ani nikým jiným, jako něčeho věčného a nestvořeného — ztrátu pocitu, že člověk je částí velkého celku, ve srovnání s nímž si uvědomuje svou malost i svou velikost.“<sup>3</sup>

Ve starosti je individuum vždy již v budoucnosti a činí z přítomnosti prostředek či nástroj k realizaci projektů. Starost jako praktická angažovanost individua privileguje určitým způsobem budoucnost a činí z ní základní časovou dimenzi, v jejímž světle je chápána a „realizována“ přítomnost a minulost. Individuum hodnotí přítomnost a minulost podle praktických projektů, v nichž žije, podle plánů, nadějí, obav, očekávání a cílů. Jelikož je starost předbíhání, znehodnocuje přítomnost a upíná se k budoucnosti, která *ještě* není. Časová dimenze a bytí člověka jako bytí v času se otvírá v starosti jako *z fetišizovaná* budoucnost a *z fetišizovaně* uchopená temporalita: přítomnost není pro starost autentičnost existence, „být při tom“, nýbrž únik, protože starost je ve vztahu k přítomnosti již v předběhu.<sup>4</sup> Ve starosti se neotvírá *autentická povaha lidského času*. Budoucnost sama o sobě není překonáním romantismu či odcizení. V určité podobě je dokonce odcizeným únikem před odcizením, tj. iluzorním překonáním odcizení. „Žít v budoucnosti“ a „předbíhat“ je v určitém smyslu popřením života: individuum jako starost nežije přítomností, ale budoucností, a jelikož neguje, co je, a předjímá, co není, děje se jeho život v nicotě, tj. v neautentičnosti. Montaigne dobře znal tuto formu odcizení.<sup>5</sup>

3 *Rubinštejn*, Principy i puti razvitija psihologii, Moskva, 1959, str. 204. V citované části polemizuje autor proti idealizaci některých názorů v Marxových „Ekonomicko-filosofických manuskriptech“.

4 Ortéga y Gasset se domnívá, že historická priorita v pochopení člověka jako starosti náleží jemu a nikoli Heideggerovi: „Nous voici amenés à définir l'homme comme un être dont la réalité primaire et décisive consiste à s'occuper de son avenir... c'est la pré — occupation, et c'est cela avant tout et surtout la vie de l'homme: préoccupation, Sorge, comme l'a dit, treize ans après moi, mon ami Heidegger“ (viz *La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle*, Neuchâtel, 1952, str. 134). Problém je ovšem v tom, že ani Heidegger nerozpoznal praxi jako prvotní určení člověka, z něhož vyplývá autentická temporalita. Starost a temporalita starosti jsou *odvozené a zvěněné podoby praxe*.

5 „Nous ne sommes jamais chez nous; nous sommes toujours au défilé. La crainte, le désir, l'espérance nous élancent vers l'avenir et nous dérobent le sentiment et la considération de ce qui est“ (*Montaigne*, *Essais*, Alcan, I., str. 15).

## Každodennost a dějiny

Každý způsob lidské existence či bytování na světě má svou každodennost. Středověk měl každodennost, jež byla rozdělena mezi různé třídy, stavy a korporace. Každodennost nevolníka se sice odlišovala od každodennosti mnicha, potulného rytíře a lenního pána, ale jejich společným jmenovatelem udávajícím tempo, rytmus a rozvržení života byl jednotný základ — feudální společnost. Průmysl a kapitalismus přinesl spolu s novými výrobními nástroji, novými třídami a politickými institucemi i nový způsob každodennosti podstatně odlišné od dřívějších epoch.

Co je tedy každodennost? Každodennost není soukromí na rozdíl od veřejného života. Není ani tak zvaným profánním životem na rozdíl od vznešeného oficiálního světa: v každodennosti žije písař i císař. Celé generace a milióny lidí žily a žijí v každodennosti svého života jako v *přirozené* atmosféře a nepřichází jim vůbec na mysl klást otázku jejího smyslu. Jaký smysl má tedy klást otázku po smyslu každodennosti? Může být v *tomto* kladení otázky nalezen přístup k odhalení podstaty každodennosti? Kdy se stává každodennost problematickou a jaký smysl se odkrývá v tomto zproblematizování? Každodennost je především *rozvržení* individuálního života lidí do každého dne: opakovatelnost jejich životních úkonů je fixována v opakovatelnosti každého dne, v rozvržení času na každý den. Každodennost je rozvrženost času a rytmus, v němž se odvíjejí individuální historie jedinců. Každodennost má svou zkušenost a moudrost, svůj rozhled, své předvídaní, svou opakovatelnost, ale také výjimečnost, svou všednost i svátečnost. Každodennost není tedy míněna jako protiklad nevšednosti, svátečnosti, výjimečnosti či Dějin: hypostazování každodennosti jako všednosti proti Dějinám jako výjimečnosti je již *výsledkem* určité mystifikace.

V každodennosti se činnost a způsob života *přeměňují* v instinktivní, podvědomý a nevědomý, nereflektovsný *mechanismus* jednání a žití: věci, lidé, úphyby, úkony, okolíé, svět nejsou vnímány v původnosti a autentičnosti, nezkoušejí se a neobjevují se, nýbrž prostě *jsou* a přijímají se jako inventář, jako součást *známého* světa. Každodennost se objevuje jako noc nevšímavosti, mechaničnosti a instinktivnosti neboli jao svět obeznámenosti. Každodennost je současně světem, jehož rozměry a možnosti jsou individuálními

schopnostmi či silami jedince kontrolovatelné a propočitatelné. V každodennosti je všechno na „dosah ruky“ a záměry jedince jsou realizovatelné. *Proto* je světem důvěrnosti, familiárnosti a všedních činů. Smrt, nemoci, narození, úspěchy a prohry jsou zakalkulovatelné události každodenního života. V každodennosti si individuuum vytváří vztahy na základě *své* zkušenosti, *svých* možností, *své* aktivity, a považuje proto tuto skutečnost za svůj vlastní svět. Za hranicemi tohoto světa důvěrnosti, obeznámenosti, bezprostřední zkušenosti, opakovatelnosti, individuální propočitatelnosti a ovladatelnosti začíná jiný svět, který je pravým opakem každodennosti. Střetnutí těchto dvou světů vyjevuje pravdu každého z nich. Každodennost se stává problematickou a vyjevuje se jako každodennost, jestliže je *narušena*. Každodennost není narušována nečekanými příběhy, negativními jevy: ke každodennosti patří také výjimečnosti na úrovni každodennosti, stejně jako svátečnost na úrovni každodennosti. Jestliže je každodennost rozvržení života *miliónů* lidí do pravidelného a opakovatelného rytmu práce, konání a žití, dochází k narušení každodennosti tehdy, jestliže milióny lidí jsou z tohoto rytmu vytrženy. Válka narušuje každodennost. Odpoutává násilně milióny lidí od jejich prostředí, vytrhává je z jejich práce, odvádí je z jejich obeznámeného světa. Válka sice „žije“ v horizontu, paměti a zkušenosti každodenního prožívání, ale je vně každodennosti. Válka jsou Dějiny. Ve střetnutí války (Dějin) s každodenností je každodennost přemožena: pro milióny lidí končí obvyklý rytmus jejich života. Ale každodennost přemáhá Dějiny: také válka má svou každodennost. Ve střetnutí každodennosti s Dějinami (válkou), v němž je (jedna) každodennost porušena a druhá (nová) každodennost se ještě nezformovala, protože válečný pořádek se ještě nezaběhl jako uvyklý, mechanický a instinktivní rytmus konání a žití, v této průrvě se obnažuje povaha každodennosti i Dějin a současně se odkrývá jejich vzájemný vztah.

Lidová moudrost, že si člověk zvykne i na šibenici, znamená: člověk si vytváří i v nejnezvyklejším, nejméně přirozeném a lidském prostředí *rytmus* života; také koncentrační tábory mají svou každodennost, a dokonce odsouzený na smrt má svou každodennost. V každodennosti panuje opakovatelnost a zaměnitelnost dvojího druhu: každý den každodennosti může být zaměněn odpovídajícím jiným dnem, tento čtvrtek je ve své každodennosti neodlišitelný od čtvrtku minulého týdne a předešlého roku. Proto splývá s jinými čtvrtky a uchovává se, tj. odlišuje se a vynořuje se v paměti pouze podle

něčeho zvláštního a výjimečného. Současně také každý subjekt téže každodennosti může být zaměněn jiným subjektem: subjekty každodennosti jsou vyměnitelné a směnitelné. Jejich nejpřesnějším vyjádřením či označením je číslo a značka.

Ve střetnutí každodennosti s Dějinami dochází k zvratu. Dějiny (válka) ruší každodennost, ale každodennost si podmaňuje Dějiny, neboť *všechno* má svou každodennost. Odtrženost každodennosti od dějin, která je výchozím a průchozím, tj. permanentním bodem nazírání každodenního vědomí, se v tomto střetnutí *prokazuje* prakticky jako mystifikace. Každodennost a dějiny se prolínají. V tomto prolínání se mění jejich domnělý či zdánlivý charakter: každodennost není tím, za co ji má všední vědomí, stejně jako Dějiny nejsou tím, čím se pro všední vědomí objevují. Naivní vědomí považuje každodennost za přirozenou atmosféru či obeznámenou familiární skutečnost, zatímco Dějiny se mu jeví jako transcendentní skutečnost odehrávající se za jeho zády a vtrhující do každodennosti v podobě katastrof, do nichž je individuum uvrhováno stejně „fatálním“ způsobem, jako se žene dobytek na jatka. *Rozdělení* života na každodennost a Dějiny existuje pro toto vědomí jako osud. Zatímco každodennost je důvěrností, obeznámeností, blízkostí, „domovem“, objevují se Dějiny jako vykořenění, porušení chodu každodennosti, výjimka a cizota. Toto rozdělení současně rozpolcuje skutečnost na *historičnost* Dějin a *nehistoričnost* každodennosti. Dějiny se mění, každodennost zůstává. Každodennost je piedestál a materiál Dějin: nese Dějiny a nasycuje je, ale sama je bez dějiny a vně dějin. Za jakých podmínek se přeměňuje každodennost v „náboženství všedního dne“, tj. nabývá podoby věčných a nezměnitelných podmínek lidského života? Jak se stalo, že každodennost, která je dějinným produktem a rezervoárem dějinnosti, je *odtržena* od dějin a považuje se za protiklad dějin, tj. změny a dění? Každodennost je *fenomenálním* světem, v němž se skutečnost určitým způsobem *projevuje* a současně *skrývá*.<sup>6</sup>

Každodennost určitým způsobem *vyjevuje* pravdu skutečnosti, neboť skutečnost vně každodennosti by byla transcendentní neskutečností, tj. útvarem

6 Zrušení antinomie každodennosti a Dějin a konstituování důsledně monistického pohledu na společensko-lidskou skutečnost je až dílem moderního materialismu. Teprve v materialistické teorii je všechno lidské dění dějinné, a tím překlenut dualismus ne-dějinné každodennosti a historičnosti Dějin.

bez moci a účinnosti, ale určitým způsobem ji také zatajuje: skutečnost není obsažena v každodennosti bezprostředně a v totalitě, nýbrž jistými aspekty a zprostředkovaně. Analýza každodennosti zjednává přístup k pochopení a popisu skutečnosti pouze do *určité míry*, a za hranicemi „svých možností“ skutečnost falšuje. V tomto smyslu nelze pochopit skutečnost z každodennosti, nýbrž každodennost ze skutečnosti.<sup>7</sup>

Demystifikačně mystifikující metoda „filosofie starosti“ spočívá v tom, že každodennost *určité* skutečnosti vydává za každodennost vůbec, a nerozlišuje proto mezi každodenností a „náboženstvím“ všedního dne, tj. odcizenou každodenností. Každodennost je pro ni neautentická dějinnost a přechod k autentičnosti je zavržení každodennosti.

Jestliže je každodennost *fenomenální* „vrstvou“ skutečnosti, uskutečňuje se překonání *zvěčněné* každodennosti nikoli jako skok za každodennosti do autentičnosti, nýbrž jako praktické zrušení fetišismu každodennosti i Dějin, tj. jako praktická destrukce zvěčněné skutečnosti jak v jejích fenomenálních podobách, tak v její reálné podstatě. Ukázali jsme, že radikální oddělení každodennosti od proměnlivosti a dějinnosti vede na jedné straně k *mystifikaci dějin*, které se objevují jako císař na koni a Dějiny, na druhé straně k *vyprázdňení každodennosti*, k banalitě a „náboženství všedního života“. Každodennost oddělená od dějin je vyprázdněna k absurdní nezměnitelnosti a dějiny odtržené od každodennosti se přeměňují v absurdně *bezmocný* kolos, který do každodennosti vtrhává jako katastrofa, ale nemůže ji změnit, tj. odstranit její banalitu a naplnit ji obsahem. Plebejský naturalismus minulého století se domníval, že historické události jsou významné nikoli tím, jak a proč vznikly, nýbrž jakým dojmem zapůsobily na „masy“. Ale promítnutí „velkých dějin“ do života prostých lidí neruší idealistický pohled na dějiny. V určitém smyslu jej dokonce upevňuje. Z hlediska oficiálních hrdinů patří do dějin pouze takzvaný vznešený svět, svět velkých skutků a dějinných činů přehlušujících

7 „... Das Geheimnis der Alltäglichkeit... erweist sich zuletzt als Geheimnis der sozialen Wirklichkeit überhaupt. Die dem Alltagsbegriffe immanente Dialektik aber äussert sich dann darin, dass der Alltag die soziale Wirklichkeit ebenso offenbart wie verdeckt“. G. Lehmann, *Das Subjekt der Alltäglichkeit* (Archiv f. angewandte Soziologie, Berlin, 1932–33, str. 37). Autor se nesprávně domnívá, že „ontologii všednosti“ je možno pochopit prostřednictvím sociologie a že filosofické pojmy je možno prostě převést na sociologické kategorie.



prázdnotu všedního života. V naturalistické koncepci se naopak tento vznešený svět neguje a pohled se soustřeďuje na tříšť každodenních příběhů, na pouhé záznamy a dokumentární snímky prostého života. Tímto obratem je však každodennost právě tak zbavena dějinného rozměru jako v idealistické koncepci. Je věčná, v podstatě neměnná, a proto slučitelná s jakoukoli dějinnou epochou.

Každodennost se objevuje jako anonymita a tyranie neosobní moci, která diktuje každému jedinci jeho chování, jeho myšlení, jeho vkus, jeho protest proti banalitě. Anonymita každodennosti vyjádřená v subjektu této anonymity, jímž je *někdo-nikdo*, má svůj příslušný korelát v anonymitě historických činitelů zvaných History-Makers, takže dějinné události se nakonec jeví jako dílo nikoho a tedy dílo všech, jako výsledek společenské anonymity každodennosti a Dějin.

Co znamená, že subjektem individua je nejdříve a nejčastěji anonymita, že člověk rozumí nejdříve a nejčastěji sobě a světu na základě starosti, obstarávání, světa manipulace, do něhož je ponořen? Co znamená věta: »*Man ist das, was man betreibt?*« Co znamená, že individuum je nejprve pohrouženo do anonymity a neosobnosti někoho-nikoho, která v něm jedná, v něm myslí, v něm protestuje jeho jménem a jménem já? Člověk je svou pouhou existencí společenskou bytostí, která je nejen vždy již *vpletena* do sítě společenských vztahů, ale vždy již *jedná, myslí, cítí* jako společenský *subjekt*, a to ještě dříve, než si tuto skutečnost vůbec uvědomí či může uvědomit. Všední vědomí („náboženství“) každodennosti považuje lidskou existenci za manipulovatelnou věc a jako s takovou s ní zachází a jako takovou ji vykládá. Jelikož se člověk ztotožňuje se svým okolím a s tím, co má po ruce, s čím manipuluje a co je mu onticky nejbližší, stává se pro něho jeho vlastní existence a její porozumění něčím vzdáleným a nejméně známým. Obeznamenost je překážkou poznání: člověk se vyzná ve svém nejbližším světě, ve světě obstarávání a manipulativnosti, ale „nevyzná se“ sám v sobě, protože se v manipulovatelném světě ztrácí a splývá s ním. Demystifikačně mystifikující „filosofie starosti“ tuto skutečnost popisuje a konstatuje, ale nemůže ji vysvětlit. Proč se člověk nejdříve a nejčastěji *ztrácí* ve „vnějším“ světě a vykládá se z něho? Člověk je nejprve tím, čím je jeho svět. Toto nevládní bytí určuje jeho vědomí a předpisuje mu způsob interpretace jeho vlastní existence. Subjekt individua je nejprve a nejčastěji *nevládním* subjektem, a to jak ve formě

falešné individuálnosti (nepravého já), tak také falešné kolektivity (zfetišizovaného my). Materialistická teze, která říká, že člověk je souhrn společenských poměrů, ale nedodává, kdo je *subjektem* těchto „poměrů“,<sup>8</sup> ponechává „interpretaci“ na vybranou, aby do prázdného místa dosadila buď skutečný subjekt nebo mystifikovaný subjekt, mystifikované já nebo mystifikované my, pro něž se skutečný jedinec přeměňuje v nástroj a masku.

V lidské existenci není vztah subjektu a objektu totožný se vztahem niternosti a vnějšnosti nebo se vztahem izolovaného předspolečenského a nespolečenského subjektu ke společenské entitě. Subjekt je již konstitutivně proniknut objektivitou, která je zpředmětněním lidské praxe. Individuum může být natolik pohlceno objektivitou, světem manipulace a obstarávání, že se jeho subjekt v této objektivitě ztrácí, a objektivita proto vystupuje jako reálný, třebaže mystifikovaný subjekt. Člověk se může ztrácet ve „vnějším“ světě proto, že je svou existencí předmětným subjektem, který existuje pouze tak, že produkuje subjektivně objektivní historický svět. Moderní filosofie objevila velkou pravdu, že se člověk nikdy nerodí do „vlastních“ poměrů, nýbrž je vždy „vrhán“<sup>9</sup> do světa, o jehož pravosti či neautentičnosti se musí *sám* přesvědčovat v boji, „v praxi“, v procesu vlastní životní historie v níž se skutečnost osvojuje a pozměňuje, reprodukuje a přetváří.

Duchovně praktický vývoj jedince a lidstva je procesem, v němž se nediferencovaná a nad vším vládnoucí moc anonymity rozpadá, a z její nediferencovanosti se v permanentním procesu individuálního a druhového vývoje vyčleňuje na jedné straně lidské a všeobecně lidské, jehož osvojení činí z jedince lidské individuum, a na druhé straně partikulární, ne-lidské, historicky přechodné, od něhož se musí individuum oprostit, chce-li se dopracovat k autentičnosti, Vývoj člověka se v tomto smyslu děje jako praktický proces *rozdvajování* lidského a nelidského, autentického a neautentického.

8 Vynechání nebo opomenutí tohoto subjektu vyjadřuje a vytváří jednu z forem „odcizení člověka“.

9 Nezapomínejme, že existenciální terminologie je velmi často idealisticko-romantickým, tj. ztajujícím a drmatizujícím přepisem revolučně materialistických pojmů. Jakmile je nalezen tento klíč, vytváří se možnost plodného dialogu existencialismu s marxismem. Odhalením některých aspektůpodzemní a utajené polemiky Heideggera s marxismem jsem se zabýval v přednášce *Marxismus a existencialismus*, proslovené v prosinci 1960 v klubu Svazu čs. spisovatelů.

Každodennost jsme charakterizovali jako svět, v jehož pravidelném rytmu se člověk pohybuje s mechanickou instinktivností a s pocitem obeznámenosti. V reflexi nad smyslem každodennosti vzniká absurdní vědomí, které v každodennosti nenalézá smysl: „Je to hrozně nudné oblékat vždycky nejdřív košili a potom přes ni natáhnout kalhoty a večer vlézt do postele a ráno zase vylézt a pořád dávat takhle jednu nohu přes druhou; *člověk si vůbec nedovede představit, že by se to mohlo někdy změnit*. To je moc smutné, a že už to takhle dělaly milióny lidí a že to takhle budou milióny lidí zase dělat...“<sup>10</sup> Podstatné však není vědomí absurdity z každodennosti, nýbrž otázka, kdy dochází k reflexi nad každodenností. Každodennost se svým automatismem a neměnností není tázána po smyslu proto, že se *ona* stala problémem, nýbrž v jejím zproblematizování se promítá zproblematizování skutečnosti: po smyslu není tázána prvotně každodennost, nýbrž skutečnost. Pocit absurdity nevzniká z reflexe nad automatismem každodennosti, nýbrž reflexe nad každodenností je *důsledkem* absurdity, do níž postavila jedince (Dantona) historická skutečnost.

Aby člověk vůbec *mohl* být člověkem, musí různé životní úkony vykonávat automaticky, Tyto výkony jsou tím dokonalejší a tím lépe slouží člověku, čím dokonaleji jsou automatizovány, čím méně procházejí vědomím a reflexí. Čím komplikovanější je lidský život, čím více vztahů člověk navazuje a čím více funkcí vykonává, tím rozsáhlejší musí být *nutná* sféra automatizace lidských úkonů, zvyklostí, pochodů. Proces automatizace a zmechanizování každodennosti lidského života je *historickým* procesem, a proto jsou také hranice mezi možnou a nutnou sférou automatizace na jedné straně a mezi sférou, jež v zájmu člověka automatizována být nemůže, historicky posunutelné. Se složitostí civilizace musí člověk stále širší a další sféry svého konání podrobit automatizaci, aby uvolnil prostor a čas skutečně lidským problémům.<sup>11</sup> Neschopnost zautomatizovat jisté úkony života zabraňuje lidem žít.

Jestliže je přechod od neautentičnosti k autentičnosti historickým procesem, jež realizuje jak lidstvo (třída, společnost), tak jedinec, musí analýza konkrétních forem tohoto procesu zahrnout a respektovat *oba* procesy. Ná-

10 G. Büchner, Dantonova smrt, Praha 1960, str. 32.

11 Jeden z nedocenených aspektů kybernetiky je v tom, že znovu položila otázku specificky lidského a prakticky posunula hranice mezi tvořivou a netvořivou lidskou činností, mezi sférami, jež antika vymezovala termíny *scholé* a *ponos*, *otium* a *negotium*.

silná redukce jednoho procesu na druhý či jejich ztotožnění se projeví v sterilitě a banalitě odpovědí, jež filosofie k této problematice toho či onoho procesu může poskytnout.

Destrukce pseudokonkrétnosti odcizeného každodenního světa se provádí jako *zcizení*, jako *existenciální modifikace* a jako *revoluční přeměna*. Třebaže je v tomto vyjmenování provedena určitá hierarchizace, zachovává si každá z uvedených forem destrukce svou relativní samostatnost, v jejímž rámci je nezastupitelná.

Svět každodenní obeznámenosti není známým a poznáním světem. Aby byl *předveden* ve své skutečnosti, musí být vyrván z intimně z fetišizované důvěrnosti a odhalen v odcizené brutalitě. Naivní nekritické prožívání všedního života jako přirozeného lidského prostředí stejně jako kritický postoj filosofického nihilismu mají podstatný společný rys, v tom, že určitou historickou podobu každodennosti považují za přirozený a nezměnitelný základ veškerého lidského soužití. Odcizenost každodennosti se promítá ve vědomí jednou jako nekritický postoj a podruhé jako pocit absurdity. Aby člověk prohlédl pravdu odcizené každodennosti, musí do ní získat odstup a zbavit ji obeznámenosti, provést na ní „násilí“. V jaké společnosti a v jakém světě se musí lidé „stát“ štěnicemi, psy a opicemi, aby mohla být adekvátně vyjádřena jejich skutečná podoba? V jakých „násilných“ metaforách a podobenstvích musí být člověk a jeho svět *předváděn*, aby lidé *uviděli* svou vlastní tvář a *poznali* svůj vlastní svět? Zdá se nám, že jedním z hlavních principů moderního umění, poezie a divadla, výtvarnictví i filmu je „násilí“ na každodennosti, destrukce pseudokonkrétnosti.<sup>12</sup>

*Předvádění* pravdy lidské skutečnosti se oprávněně pociťuje jako něco odlišného od této skutečnosti, a nemůže proto uspokojit. Pravda skutečnosti nemůže být člověku pouze *předváděna*, ale musí být jím samým *provedena*. Člověk chce v autentičnosti *žít* a autentičnost *realizovat*. Jedinec nemůže sám revolučně změnit poměry a vykořenit zlo. Vyplývá odtud, že člověk jako jedinec nemá bezprostřední vztah k autentičnosti? Může žít autentickým živo-

12 Teorie a praxe „epického divadla“ založeného na principu zcizení je pouze *jedním* ze způsobů umělecké destrukce pseudokonkrétnosti. Brechtovy souvislosti s duchovní atmosférou 20. let a s jejím protestem proti odcizení jsou očividné. Jako umělecká destrukce pseudokonkrétnosti může být chápáno i dílo Franze Kafky. Viz např. G. Anders, Kafka, München, 1951 a W. Emrich, Kafka, Frankfurt, 1960.

tem ve světě, který není autentický? Může být svoboděn v nesvobodném světě? Je autentičnost pouze *jediná*, nadosobní a nadindividuální, anebo je permanentní volbou přístupnou každému a všem? V existenciální modifikaci se subjekt individua probouzí k *svým* možnostem a volí je. Nemění svět, ale mění svůj postoj ke světu. Existenciální modifikace není revoluční přeměna světa, nýbrž *individuální drama jedince ve světě*. V existenciální modifikaci se individuum osvobozuje z nevlastní existence a rozhoduje se k autentické existenci také tím, že posuzuje každodennost sub specie mortis. Tím znehodnocuje každodennost s jejím odcizením, povznáší se nad ni, ale současně s tím neguje i *smysl* svého konání. Rozhodnost k existenci sub specie mortis končí v aristokraticky romantickém stoicismu (ve znamení smrti žijí autenticky na trůně i v okovech) nebo se realizuje jako rozhodnost k smrti. Tato forma existenciální modifikace však není jediným nebo dokonce nejčastějším či adekvátním způsobem autentické realizace individua. Je sama pouze historickou volbou s naprosto určitým sociálně třídním obsahem.

---

## METAFYZIKA VĚDY A ROZUMU

### **Homo oeconomicus**

Člověk jako starost je čirou subjektivitou, v níž se utápí svět. V této kapitole sledujeme přechod k druhému extrému, kdy se subjekt objektivizuje; aby mohl pochopit, čím je, stává se objektálním. Není již pouhou angažovaností a činností, která vytváří svět, nýbrž začleňuje se jako součást do nadindividuální a zákonitého celku. Tímto zařazením se však provádí metamorfóza subjektu: subjekt abstrahuje od své subjektivity a stává se objektem a elementem systému. Člověk je jednotkou, která je určována svou funkcí v systému zákonitostí. Chce se pochopit tím, že abstrahuje od své subjektivity a přeměňuje se v objektální bytost. Tento čistě myšlenkový proces vědy, přeměňující člověka na abstraktní jednotku začleněnou do vědecky analyzova-

telného a matematicky popsatelného systému, je reflektováním *skutečné* metamorfózy člověka, již provádí kapitalismus. Ekonomie jako *věda* vzniká teprve za kapitalismu. V antice a středověku existuje ekonomie a roztroušené poznatky o ekonomii, ale neexistuje ekonomie jako věda.

Novodobá věda klade především otázku: co je skutečnost a jak je poznatelná? Galileo odpovídá: skutečné je všechno, co lze matematicky vyjádřit. Aby mohla být vytvořena *věda* o ekonomii, vyjadřující zákonitosti ekonomických jevů, musí být nalezen bod obratu, v němž se individuální přeměňuje v obecné a libovolné v zákonité. Začátek politické ekonomie jako *vědy* spadá do epochy, kdy individuální, libovolné a nahodilé bere na sebe podobu nutného a zákonitého, kdy se „celek společenského pohybu, vyvolávaný a uváděný v život vědomou činností a realizováním zvláštních účelů individuí, stává něčím *nezávislým* na těchto individuích, kdy se společenský vzájemný vztah individuí *přeměňuje na samostatnou moc nad* individui, představovanou jako přírodní moc, náhoda či jinak.“<sup>13</sup> Z tohoto *osamostatnění* společenského pohybu vychází věda (politická ekonomie) jako z něčeho prvotního, daného a neodvoditelného a klade si za úkol popsat *zákony* tohoto pohybu. Skrytým a neuvědomělým předpokladem vědy o ekonomických jevech je představa *systému*, tj. určitého diferencovaného celku, jehož *zákony* je možno vysledovat a fixovat *podobně* jako *zákony* fyzikální přírody. „Nová věda“ není tedy bez předpokladů; je vybudována na určitých předpokladech, jejichž význam a *historický* charakter jí však unikají. V elementární *vědecké* podobě, v koncepci fyziokratů, se ekonomie (správně i nesprávně) ztotožňuje s buržoazní formou výroby, a tato se opětně zkoumá ve svých „materiálních zákonech“, jež vyplývají z povahy výroby a jsou nezávislé na vůli, politice apod.<sup>14</sup> Teorie společnosti jako systému vzniká pouze tam, kde společnost je již sama systémem, kde je nejen dostatečně diferencována, ale kde diferencovanost vede k všestranné závislosti a k *osamostatnění* této závislosti a souvislosti, kdy se tedy sama společnost konstituuje jako pročleněný celek. Prvním systémem v *tomto* smyslu je kapitalismus. Teprve na základě takto uchopené a pochopené skutečnosti, která má podobu přírodního a přirozeného řádu, tj. na základě představy ekonomie jako *systému zákonitostí*, jež člověk poznává, je

<sup>13</sup> Marx, Grundrisse, 111 (prol. kk)

<sup>14</sup> Viz Marx, Teorie o nadhodnotě, I, 41.

kladena jako druhotná otázka: *vztah člověka k tomuto systému. Homo oeconomicus je založen na představě systému.* Homo oeconomicus je člověk jako součást systému, jako fungující element systému, a jako takový musí být vybaven základními rysy nevyhnutelnými pro chod systému. Domněnka, že věda o ekonomických jevech je založena na psychologii a že zákony ekonomie jsou vlastně rozvinutím, definováním a objektivováním psychologie,<sup>15</sup> přejímá nekriticky jevovou podobu skutečnosti a vydává ji za samu skutečnost. Klasická věda vybavila „ekonomického člověka“ několika základními charakteristikami, z nichž jednou z nejzákladnějších je racionalismus chování a egoismus. Jestliže je homo oeconomicus klasické vědy „abstrakcí“, je to rozumná abstrakce nejen ve smyslu *verständig*, ale zejména ve smyslu *vernünftig*: jeho „abstraktnost“ je určována systémem a teprve vně systému se homo oeconomicus stává bezobsažnou abstrakcí. *Systém (ekonomie jako systém) a homo oeconomicus jsou neoddělitelné veličiny.* Helvétiova teorie interusu a Ricardova teorie ekonomie spočívají na společném základě, jehož skrytost je příčinou mnoha nedorozumění. Tak např. představy, že psychologie egoismu (interusu) zákony — ekonomie jsou definicemi síly zvané egoismus — je přímou analogií fyzikálního mechanismu. Egoismus jako pružina lidského jednání platí pouze v rámci předpokládaného systému, v němž člověk při sledování svých privátních interesů vytváří blaho všech. Co je „blaho všech“, které vystupuje jako *výsledek*? Je *předpokladem* a zideologizovanou *premisou*, že kapitalismus je nejlepší možný systém.

Systém se vytváří již ve styku dvou lidí. Nebo přesněji, styk dvou lidí je elementárním modelem společenského systému. Ješitná dáma a chytrý obchodník u Mandevilla, Jakub Fatalista a pán u Diderota<sup>15a</sup>, pán a rab u Hegela představují určité konkrétní modely lidských vztahů, které jsou podány jako systém. Systém je více než součet účastníků, protože lidé v systému, lidé jako systém vytvářejí svými vztahy něco nového, nadindividuálního. Zvláště nápadné je to u Mandevilla, protože jeho lidé jsou určitými lidmi jen

15 Freyer, Die Bewertung der Wirtschaft im hphilosophischen Denken des 19. Jhs., Leipzig, 1921, str. 21.

15a Podobně jako není dostatečně prozkoumáno, jak a v jakých modifikacích přechází osvícensko-materialistická teorie zájmu až do 20. století (G. Anders např. překládá Heideggerovu „Sorge“ jako „interest in the broadest sense“), chybí i všestranná analýza souvislostí mezi Diderotovou dialektikou pána a sluhy a Hegelovou dialektikou pána a raba.

potud, pokud jednají, ale jednat mohou jen v rámci určitého systému vztahů, který opětně předpokládá, vyžaduje a formuje *určité lidi*.<sup>16</sup>

Jakého člověka, s jakými psychickými vlastnostmi musí vytvořit systém, aby mohl fungovat? Jestliže „vytváří“ lidi s pudem k výtěžku a s pudem ke spoření, s racionalizovaným chováním mířícím k maximálnímu efektu (užitku, zisku atp.), nevyplývá odtud nikterak, že by lidé byli těmito abstrakcemi, nýbrž znamená to, že k fungování systému *stačí* tyto základní vlastnosti. *Redukci člověka na abstrakci neprovádí tedy teorie, ale sama skutečnost. Ekonomie je systém a zákonitost vztahů, v nichž se člověk neustále přeměňuje na „ekonomického člověka“.* Vstupuje-li člověk do oblasti ekonomie, *přeměňuje se*. Jakmile vstoupí do ekonomických vztahů, je vtažen — nezávisle na své vůli a vědomí — do souvislostí a zákonitostí, v nichž *funguje* jako homo oeconomicus; existuje a realizuje se jen pokud, pokud plní funkci ekonomického člověka. Ekonomie je tedy sféra, která má tendenci přeměnit člověka na ekonomického člověka, neboť jej vtahuje do objektivního mechanismu, který si člověka podrobuje a přizpůsobuje. Člověk je činný v ekonomii jen pokud, pokud je činná ekonomie, tj. pokud ekonomie *činí z člověka* určitou abstrakci: určité vlastnosti člověka absolutizuje, zveličuje a zdůrazňuje, kdežto od ostatních odhlíží, protože jsou nahodilé a v rámci ekonomického systému zbytečné. Odtud je patrná nesmyslnost úvah, které odtrhují „ekonomického člověka“ od kapitalismu jako systému. Homo oeconomicus je fikce jen pokud, pokud je chápán jako skutečnost existující nezávisle na kapitalistickém řádu.<sup>17</sup> Jako element systému je homo oeconomicus skutečností. *Klasická ekonomie proto*

16 Oproti Shaftsburymu, který předpokládá neměnné entity, jež svým působením vytvářejí společnost, a u něhož je člověk od přírody společenský, tj. je již před společností společenský, ukazuje Mandeville jako skutečný dialektik, u něhož protiklady vytvářejí něco nového, co není obsaženo v předpokladech.

17 Bylo by velmi poučné sledovat dějiny *konceptů* „ekonomického člověka“. Čím z fetišizovanější je věda (politická ekonomie), tím více se jí jeví problémy skutečnosti jako výlučně logické nebo metodologické otázky. Buržoazní politická ekonomie již ztratila vědomí souvislosti ‚ekonomického člověka‘ politické ekonomie s ekonomickou skutečností kapitalismu, v němž je člověk na abstrakci ‚ekonomického člověka‘ *reálně a prakticky redukován*; „homo oeconomicus“ je pro ni „racionální fikcí“ (Menger), „nutnou logickou fikcí“ (H. Wolff) či „pracovní hypotézou“ a „užitečnou karikaturou“ (H. Guittou). Naproti tomu *Gramsci* (Il materialismo storico, str. 266 a n.) správně zdůrazňuje souvislost ‚ekonomického člověka‘ s problematikou a skutečností ekonomické struktury, v níž je abstraktnost člověka produkována.



nevychází z „ekonomického člověka“, nýbrž ze systému, a pro tento systém postuluje ‚ekonomického člověka‘ jako definovatelný prvek jeho výstavby a fungování. Člověk není definován sám o sobě, ale vzhledem k systému. Prvotní otázkou není, co je člověk, nýbrž jak musí být člověk vybaven, aby mohl být systém ekonomických vztahů uveden v chod a fungovat jako mechanismus. Pojem systému je základním rozvržením vědy, na jehož základě se odhalují pod zdánlivým chaosem empirických jevů určité zákonitosti. Dříve než jsou jevy zkoumány ve své empiričnosti a faktičnosti, existuje již idea systému jako inteligibilní princip, který umožňuje jejich poznání. *Nesčetné chaotické individuální akce, zdánlivě libovolné a nevypočitatelné, jsou redukovány na případy charakteristického typického pohybu a na jeho základě se vysvětlují.*<sup>18</sup> Zavedení a použití pojmu systému je spjato 1. s určitým schématem či modelováním jako explikativním principem sociálních jevů; 2. s kvantifikací a matematizací, tj. s možností vyjádřit ekonomické zákonitosti v matematických formulích. Matematizace ekonomie je zásadně možná proto, že věda chápe ekonomické jevy jako systém opakujících se pravidelností a zákonitostí.

Klasická ekonomie předpokládala uzlový bod zvratu, v němž se subjektivní přeměňuje v objektivní, jako něco daného a vycházela z něho jako z neprozkoumaného předpokladu. Jak je tento uzlový bod možný a co se v něm vlastně děje, tato otázka jí zůstala uzavřena. V této nevšimavosti jsou obsaženy možnosti mystifikace, a různé druhy protestů proti „zvěcnění“ člověka v klasické politické ekonomii budou právě z této „nevšimavosti“ vycházet. Pro klasickou ekonomii existuje člověk jako součást systému a současně se jako člověk *poznává* jen tím, že na sebe pohlíží jako na část systému. Abstrahovat maximálně od své subjektivity, nahodilosti a zvláštností, přeměnit se na „fyzikální veličinu“ apriorně konstruovatelnou, popsateľnou a konec konců také matematicky vyjádřitelnou jako jiné veličiny klasické mechaniky, takový je ideál vědeckého poznání člověka.

Přechod od člověka jako „starosti“ k „ekonomickému člověku“ není pouhou změnou stanoviska. Otázka není v tom, že člověk je jednou nazírán jako subjektivita, která neví o objektivnosti společenských souvislostí, kdežto v druhém případě je tentýž člověk zkoumán z hlediska objektivních nadindi-

<sup>18</sup> „Nesčetné individuální akty oběhu se okamžitě shrnují v charakteristicky společenském masovém pohybu — v oběhu mezi velkými, funkčně určenými třídami společnosti.“ *Marx, Kapitál, II, 376.*

duálních vlastností. Hlavní problém je jinde. Se zdánlivou změnou pohledu či stanoviska se mění sám předmět zkoumání a z *objektivní skutečnosti se stává skutečnost objektální*, skutečnost objektů. Z fysis se stává fyzika, z přírody zůstává pouhá natura naturata. Ve zdánlivém pohybu *stanoviska* je člověk *přeměněn* na objekt a zkoumá se tak, jako by byl na jedné rovině s věcmi a objekty. Lidský svět se stává světem fyzikálním a z vědy o člověku se stává věda o člověku-objektu, tj. sociální fyzika.<sup>19</sup> Pouhá změna stanoviska, která měla odhalit určité aspekty reality, *vytváří jinou realitu*, nebo přesněji, zaměňuje něco něčím a není si této záměny vědoma. V této záměně nejde o pouhý metodologický přístup ke skutečnosti, nýbrž *v metodologickém přístupu se skutečnost pozměňuje, metodologie se ontologizuje*.<sup>20</sup> Vulgární ekonomie je ideo-

logií objektálního světa. Nezkoumá jeho vnitřní vztahy a zákonitosti, nýbrž systematizuje *představy*, jež mají o sobě, o světě a o ekonomii agenti tohoto objektálního světa, tj. lidé redukováni na objekty. Klasická ekonomie se rovněž pohybuje v objektální skutečnosti, ale nesystematizuje představy agentů o tomto světě, nýbrž hledá vnitřní zákonitosti tohoto zvěcněného světa. Jestliže zvěcnění jako svět věcí a zvěcněných lidských vztahů je skutečností a věda je zjišťuje, popisuje a hledá jeho vnitřní zákonitosti, v čem propadá ona sama iluzi a zvěcnění? V tom, že v tomto objektálním světě nevidí pouze určitou podobu a historicky přechodnou etapu lidské skutečnosti, nýbrž *popisuje jej jako přirozenou lidskou skutečnost*.

*Se zdánlivě pouhou změnou stanoviska byla provedena záměna skutečnosti:*

19 Sociální fyzika žije v anti-metafyzické *iluzi*: jako doktrína o člověku jako objektu a jeho manipulovatelnosti nemůže ani nahradit metafyziku (filosofii), ani vyřešit metafyzické (filosofické) problémy.

20 Přeměna metodologie na ontologii nebo ontologizování empirické skutečnosti je jednou z častých forem filosofické mystifikace, přičemž každá velká epocha ve filosofii provádí destrukci panující historické mystifikace. Bacon v kritice aristotelismu vytýkal antické filosofii, že historický stupeň rozvoje lidských dovedností, tj. nedostatek techniky, přeměnila v ontologii (viz *Paolo Rossi*, *I filosofi e le macchine*, Milano 1962, str. 88–89). Husserl nazývá Galileia zároveň objevitelským a zastírajícím géniem za to, že jako zakladatel moderní fyziky zaměnil idealizovanou přírodu přírodovědy za skutečnost (přírodu) samu. (Viz E. Husserl, *Krisis der europäischen Wissenschaften*, Haag 1954, zejm. § 9).

21 Petty vypracovává ve *Verbum sapienti* metodu, pomocí níž je možné vyčíslit hodnotu lidí v penězích; Melon r. 1736 dokazuje, že všechno je redukovatelné na kalkul, který se prostírá až k záležitostem čistě morálním.

objektivní skutečnost byla *zaměněna* skutečností objektální.<sup>21</sup> *Protože společenská skutečnost byla pochopena jako příroda ve fyzikálním smyslu a ekonomická věda jako sociální fyzika, proměnila se společenská skutečnost z objektivní skutečnosti na skutečnost objektální, na svět objektů.*

Skutečnost, kterou klasická ekonomie na základě *své metody* popisuje, není objektivní skutečností. Klasická ekonomie nepopisuje lidský svět v odcizené podobě ani neukazuje, jak jsou společenskohistorické vztahy lidí maskovány vztahem a pohybem věcí, nýbrž *popisuje vnitřní zákonitosti tohoto zvěcněného světa jako skutečně lidského světa, protože kromě tohoto zvěcněného lidského světa žádný jiný lidský svět nezná.*

Člověk se stává skutečností jen tím, že se stává článkem systému. Vně systému je neskutečný. Skutečný je jen potud, pokud je redukován na funkci systému a definuje se potřebami systému jako homo oeconomicus. Je skutečný potud, pokud rozvíjí schopnosti, talent a sklony, jež vyžaduje systém ke svému chodu, kdežto ostatní schopnosti a vlohy, jež nejsou pro chod systému nezbytné, jsou přebytečné a neskutečné. Jsou neskutečné v pravém a původním slovy smyslu. Nemohou se stát skutkem a skutečností a nemohou se stát *reálnou* činností člověka, ani se přeměnit ve skutečnost, v níž by žil člověk jako ve skutečném světě. Jsou neskutečným světem soukromí, nepodstatnosti, „romantismu“.

Romantická apologetika vytýká Smithovi, že v jeho systému jsou lidé „vytrženi ze všech přirozených a mravních svazků, jejich vztahy jsou zcela smluvní, vypověditelné a ohodnotitelné v penězích. Všechno, co se mezi nimi děje je trh. Jsou tak destilovaných druhem lidí, že nemají aniskutečný pud po požitku: pouze pud po výtěžku a pud ke spoření jsou hnacími činiteli hospodářství“.<sup>22</sup> Avšak takovéto položení otázky je cizí jak klasické ekonomii, tak Marxovi. Toto položení otázky je již romantickou reakcí na kapitalistickou skutečnost. Pro klasickou vědu zní otázka takto: Jaké musí být vlastnosti člověka, aby mohl fungovat kapitalistický systém? Jakého člověka vyžaduje a vytváří kapitalistický systém? Naproti tomu romantická koncepce sekundárního systému, kde je člověk definován systémem a redukován na potřeby systémů, takže celý člověk se nemůže nikde uplatnit, protože se v různých sférách realizuje jen *některými* potencemi a funkcemi,<sup>23</sup> je vnějším opisem

<sup>22</sup> Freyer, cit. práce, str. 17.

<sup>23</sup> Freyer, Theorie des gegenwärtigen Zeitalters, Stuttgart, 1955, str. 89.

*degenerované* a romanticky interpretované teorie klasiků. Plnost, v jejímž jménu romantická apologetika protestuje proti abstraktnosti a vydestilovanosti „ekonomického člověka“, je plností patriarchálního člověka, jehož potence ještě nejsou rozvinuty. Nebo snad je ideálem rozvinutého moderního člověka taková plnost, která svazuje individuum od kolébky do hrobu s *jednou* organizací v níž může rozvinout své *omezené* potence? Není právě velkou předností novověku, že se člověk volně pohybuje v *mnoha* světech, že může (s tím či oním historickým a třídním omezením) přecházet z jedné formy do druhé, že je poután pouze určitými funkcemi a určitým časem k „organismu“ (k ekonomii jako životní nutnosti), a *právě* tak rozvíjí své schopnosti? Není projevem historického progresu člověka, že má *schopnost* žít najednou a současně ve více světech, vnímat a prožívat různé světy? Plnost moderního člověka je jiná a spočívá jinde než plnost patriarchálně zromantizovaného člověka. Plnost dřívějších epoch je v uzavřenosti formy a tvaru, kdežto plnost moderního člověka je v jednotě rozmanitosti a protikladnosti. Již sama schopnost jednat a žít ve více světech je progresem proti cechovní uzavřenosti a uzavřené plnosti. Romantický despekt k systému a abstrakci zapomíná, že problém člověka, jeho svobody a konkrétnosti je *vždy* ve vztahu člověka a systému. Člověk existuje vždy v systému a jako jeho součást je redukován na určité stránky (funkce) nebo podoby (jednostranné a zvěčněné) svého bytí. Současně je vždy více než systém a nemůže být *jako člověk* na systém redukován. Existence konkrétního člověka se rozprostírá v rozpětí mezi neredukovatelností na systém a možností systém překračovat a faktickou zařazeností a praktickým fungováním v systému (historických okolností a vztahů).

## **Rozum, racionalizace, iracionalismus**

Opětovné konstatování (Max Weber, Georg Lukács, C. Wright Mills), že racionalizace moderní kapitalistické společnosti je provázena ztrátou rozumu, že v postupující racionalizaci vzrůstá iracionalismus, správně obnažuje důležitý zjev doby. Avšak je oprávněné klást nadvládu racionalizace a iracionalismu do protikladu s „nezávislým rozumem karteziánského člověka“?<sup>24</sup> Uvi-

---

24 Mills, *The Sociological Imagination*, New York, 1959, str. 170.

díme dále, že nazávislý rozum karteziánského člověka je producentem racionalizace a iracionalismu a že klást důsledky proti příčinám znamená neprohlédnout podstatu problému. Otázka, jak se racionalizace přeměňuje v sílu, jež *vylučuje* rozum, jak racionalizace *plodí* iracionalismus, může být důsledně zkoumána tehdy, jestliže se pronikne k východisku celého procesu převrácení, tj. k historické analýze rozumu.

Descartův rozum je rozum osvobozeného izolovaného individua, které nachází ve svém vlastním vědomí jedinou jistotu sebe a světa. V tomto rozumu není zakotvena pouze novodobá *věda*, věda racionalistického rozumu, ale je jím proniknuta také novodobá *skutečnost* včetně racionalizace a iracionalismu. Svými důsledky a svou realizací se „nezávislý rozum“ ukazuje jako závislý a podřízený svým vlastním produktům, které jsou v souhrnu nerozumné a iracionální. Nastává převrácení, v němž nezávislý rozum ztrácí jak nezávislost, tak rozumnost a projevuje se jako něco závislého a nerozumného, kdežto produkty tohoto rozumu se ukazují jako sídlo rozumu a autonomie. Rozum již není v individuálním člověku a jeho rozumu, nýbrž vně individua a mimo individuální rozum. Nerozum se stal rozumem moderní kapitalistické společnosti. Rozum společnosti přesahuje rozum, moc a schopnosti jednotlivce, nositele karteziánského rozumu. Rozum je transcendencí. Poznání této transcendence a jejích zákonitostí se nazývá vědou, podřízení jim se jmenuje svobodou (svoboda jako „poznání nutnosti“). Marx odhaluje tyto transcendentní zákonitosti jako mystifikaci rozumu či jako mystifikovaný subjekt. Tato transcendence je nepravým subjektem, jehož síla, moc, rozumnost je napájena silou, mocí a rozumem skutečných subjektů — společensky jednajících lidí. Rozum je rozumem individua, ale rozumnost jeho rozumu není v tom, že je bez předpokladů, nýbrž v tom, že *zahrnuje rozumné předpoklady jako předpoklady své vlastní rozumnosti*. Nemá proto bezprostřední evidentnost karteziánského rozumu, ale *je zprostředkován rozumně rozvrhovanou a rozumně utvářenou (společenskou skutečností)*.

Dialektický rozum chce skutečnost nejen rozumně poznávat, ale především rozumně utvářet. To bylo ovšem i cílem racionalistického rozumu. V čem je tedy jejich odlišnost? V čem je příčina toho, že racionalistický rozum chtěl utvářet skutečnost rozumně, ale vytvářel ji nerozumně, takže skutečnost jako jeho výtvar je současně zracionalizovanou a iracionální skutečností? Je rozdíl dialektického rozumu a rozumu racionalistického čistě metodologický či epi-

stemologický, že místo analyticko-sumativního poznání nastupuje proces strukturálně-genetického poznání, poznání v konkrétní totalitě? Východiskem racionalistického rozumu je atomizované individuum. Racionalistický rozum nevytvořil pouze moderní civilizaci s technikou a vymoženostmi vědy, ale zformoval také jak rozumné individuum, které má schopnost exaktně vědeckého myšlení, tak i iracionální síly, proti nimž je „racionální individuum“ bezmocné.

Racionalistický rozum je tedy jak u kolébky novodobé vědy, je jejím základem a zdůvodněním, tak také novodobé skutečnosti s její racionalizací a iracionalismem.<sup>25</sup> Racionalistický rozum vytváří skutečnost, kterou nemůže důsledně ani racionálně pochopit a vysvětlit, ani racionálně uspořádat. Toto převrácení není mystickou transformací, nýbrž děje se proto, že východiskem *celého* procesu je racionalistický rozum individua, tj. jak určitá historická forma individua, tak určitá historická forma rozumu. *Tento* rozum musí ponechávat jisté skutečnosti *vně* rozumu, protože jsou

1. jeho rozumem *nepostižitelné*, a tedy v tom smyslu iracionální (první význam iracionalismu);

2. jeho rozumem *nezvládnutelné* a nekontrolovatelné, unikají jeho vládě a jsou v tomto smyslu iracionální (druhý význam iracionalismu). Tento rozum ponechává vedle sebe něco iracionálního (ve zmíněných dvou významech) a současně toto iracionální *vytváří* jako formu své vlastní realizace a existence. Racionalistický rozum předpokládal, že individuum může „ve všem použít svého rozumu“ a v tomto smyslu se vzpíral jakékoli autoritě a tradici, chtěl všechno prozkoumat a poznat *svým* rozumem. Kromě této pozitivní stránky, jež je *trvalou součástí* moderního myšlení, obsahoval však negativní rys v naitivě, s nímž ponechával bez povšimnutí skutečnost, že individuum není pouze subjektem kladení, ale je také samo kladeno, že rozum atomizovaného individua, jakmile se realizuje, produkuje *nutně* nerozum, protože vychází ze sebe jako z něčeho bezprostředně daného a nezahrnuje prakticky ani teoreticky totalitu světa. *Racionalizace a iracionalismus jsou inkarnací racionalis-*

---

25 Slabina idealistických obran rozumu proti existencialistickým interpretacím je v tom, že jim obvykle uniká souvislost racionalistického rozumu s určitým typem skutečnosti. Proto jsou jejich argumenty proti existencialismu málo přesvědčivé. Viz např. poučnou polemiku Cassirera proti Jaspersovi a jiným v hodnocení Descarta- *E. Cassirer, Die Philosophie im XVII. und XVIII. Jahrhundert*, Paris, 1939.

*tického rozumu*. Racionalizace skutečnosti a s ní spjatá přeměna lidské skutečnosti na skutečnost objektální stejně jako iracionalismus poměrů, nerozum jak ve formě neproniknutelnosti, tak ve formě nezvládnutelnosti poměrů vyrůstají ze společného základu. Odtud také vyplývá možnost záměny racionálního s racionelním. Jestliže jsou hodnotící soudy vyloučeny z vědy a věda, nemá-li ztratit charakter vědeckosti, může v oblasti lidského jednání racionálně zdůvodnit pouze účinnost prostředků, nikoli všal oprávněnost cíle, nezužuje se pouze působnost rozumu na pouhou sféru *techniky* jednání, nýbrž odděluje se současně radikálním způsobem oblast prostředků, manipulace, techniky, spadající do sféry ‚rozumu‘, od hodnocení a cílů, tj. od subjektivního lidského světa, který se přenechává ne-rozumu, tj. iracionalismu. Pro tuto koncepci, jež se objevuje jak u Maxe Webera<sup>26</sup>, tak ve filosofických předpokladech matematickologických studií von Neumanna a Morgensterna<sup>27</sup>, je racionální (podle naší terminologie: racionelní) takové chování, které vede k efektivnímu využití prostředků, k dosažení cíle s minimem námahy nebo k dosažení maxima výhod. Věda podává člověku návod, jak racionelně (efektivně) využít prostředků a jakými prostředky dosáhnout cíle, avšak rozvažování o cíli, o jeho oprávněnosti a racionálnosti vylučuje z vědy. „Racionální charakter našeho jednání je měřen výlučně vhodností použitých prostředků: cíle se vymykají jakémukoli čistě racionálnímu hodnocení.“<sup>28</sup>

Jelikož je racionelní stejné provenience jako iracionální, je možná jejich nerušená symbióza, projevující se v racionalizaci iracionálního a iracionálních důsledcích racionalizace. V této koncepci rozumu a ve skutečnosti tohoto rozumu se rozum rovná technice: technika je nejdokonalejším vyjádřením rozumu a rozum je technikou chování a konání. V rozštěpení věd na oblast přírody a společnosti, v osamostatnění metod Erklären a Verstehen, stejně jako v periodicky se opakující naturalizaci či fyzikalizaci společenskohumanitních jevů a spiritualizací přírodních jevů se s velkou názorností *projevuje* rozdvo-

26 Pro Maxe Webera, který vydává jednání jedince napospas iracionalismu, není rozhodující radikální konflikt mezi Sein a Sollen, nýbrž názor, že neexistuje pravdivé, tj. univerzální a nutné poznání systému hodnot. Viz Leo Strauss, *Naturrecht u. Geschichte*, Stuttgart, 1956, str. 44.

27 „The individual who attempts to obtain these respective maximal, is also said to act rationally“. John von Neumann and Oskar Morgenstern, *Theory of Games and Economic Behavior*, Princeton, 1953, str. 9.

28 Perelman et Tyteca, *Rhétorique et Philosophie*, Paris 1952, str. 112.

jení *skutečnosti*: panství racionalistického rozumu je petrifikací tohoto roz-  
dvojení. Lidská skutečnost se rozděluje, fakticky i teoreticky, na oblast ra-  
cionelního, tj. svět racionalizace, prostředků, techniky, efektivnosti, a na ob-  
last lidských hodnot a významů, jež se paradoxním způsobem stávají doménou  
iracionalismu.

Rozštěpení, v němž se uskutečňuje specifickým způsobem jednota kapita-  
listického světa<sup>29</sup> na svět propočitatelnosti, manipulovatelnosti, ovladatelnosti,  
exaktní vědy, kvantifikace, ovládnutí přírody, užitečnosti, krátce svět ob-  
jektivit na jedné straně, a svět umění, niternosti, krásy lidské svobody, ná-  
boženství, krátce svět subjektivit na straně druhé, je objektivním základem,  
na němž periodicky vyrůstají snahy o domnělé či skutečné sjednocení nebo  
doplnění jednostrannosti: Pascalova „logika srdce“ jako doplněk Descartovy  
diskurzivní metody, *veritas aesthetica* jako doplněk *veritas logica* (Baum-  
garten), transcendentalismus jako překonání fyzikalismu.<sup>30</sup>

Zatímco klasický racionalismus 17. a 18. století vyvolal vlnu skutečného  
či domnělého iracionalismu tím, že přes heroickou snahu všechno racionálně  
poznat a ve všem uplatnit rozum<sup>31</sup> nemohl splnit své předsevzetí v důsledku  
metafyzického chápání rozumu a racionality (přičemž ovšem v celkově me-

29 Hegel poprvé v hloubce analyzoval tento rys moderní doby. (*Hegel*, *Glauben u. Wissen*, 1802, *Lasson*, str. 224, 225, 228, 229). Rozborem Hegelova postžení tohoto specifického rysu moderní doby, v níž se totalita uskutečňuje ve formě rozdělení, se zabývá podrobně studie *Joachima Rittera*, *Hegel und die französische Revolution*, Köln, 1957, zejména str. 32, 33.

30 Tato rozpolcenost vědomí je analyzována v *Husserlově* významné práci *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, napsané v předvečer druhé světové války. V určitém smyslu je možno ji považovat za procitnutí demokratického vědomí a obranu rozumu před hrozbou fašismu. Svým filosofickým obsahem patří k nejvýznamnějším filosofickým dílům první poloviny 20. století.

31 Jeho historický omezenost byla ostatně zveličována a zneužívána romantickou reakcí všech směrů. Bylo zcela zákonité, že se zejména během druhé světové války objevily v buržoazně demokratickém táboře snahy rehabilitovat osvícenství a bránit rozum proti iracionalismu. Viz např. *Aron Gurwitsch*, *On contemporary Nihilism* (*The Review of Politics*, vol. VII, 1945, str. 170–198), zejména obrana 18. století proti romanticko-iracionalistické dezinterpretaci. Dýle přednáška *A. Koyré*, přednesená roku 1944 v New Yorku u příležitosti 150. výročí smrti Condorceta (*Revue de Métaphysique et de Morale*, 1948, str. 166 až 189). Koyré se domnívá, že filosofie 18. století formulovala ideál člověka, který zůstává jedinou nadějí lidstva v zápase s fašismem.



tafyzické tendenci krystalizovaly velmi zřetelné dialektické prvky, jak dokazuje Leibniz), podněcuje novodobý „radikální racionalismus“ logických empiristů iracionalistickou reakci již tím, že rozsáhlé oblasti skutečnosti *vyklučuje* z racionálního poznání a přenechává je v dobrovolné defetismu metafyzice a mytologii. Je pochopitelné, že i nemarxističtí filosofové usilující o dialektickou syntézu vědeckého myšlení a pokoušející se formulovat v kritickém navazování na klasickou tradici novodobý dialektický racionalismus nechtějí sdílet „tento pesimismus, který přtenechává iracionálnu a sugesci nejen soubor humanitních věd, ale také všechno, co se týká našeho jednání, morálních a politických problémů, pokud překračují čistě technickou oblast, tj. pokud se týkají filosofie“.<sup>32</sup> Racionalistický scientismus, vylučující z oblasti vědy racionální filosofii, je nutně doplňován iracionálními směry, jako je Lebensphilosophie, existencialismus, neoromantismus. Scientismus a nejrůznější podoby iracionalismu jsou komplementární produkty.

Metafyzické chápání petrifikuje racionální a iracionální, chápe je jako jednu provždy dané a neměnné a hypostazuje v tomto smyslu *historicky posunutelné* hranice lidského *poznání a vytváření* skutečnosti na dvě ontologické sféry, na jsoucno racionálna a jsoucno iracionálna. Dějiny moderní dialektiky naproti tomu dokazují, že dialektický rozum ruší tyto historické hranice a dobývá postupně pro člověka, pro racionálno v širokém smyslu ‚oblastí‘, které metafyzický rozum považoval za výlučnou doménu iracionalismu. Podobně jako svého času vyřešil Hegel historickou alternativu strnulého racionálního myšlení na jedné straně a iracionální dynamiky na straně druhé geniální odpovědí, jež se rovnala filosofickému zdůvodnění dialektického rozumu, že „existuje vyšší druh racionality než racionalita abstraktního strnulého myšlení“,<sup>33</sup> rodí se i ve 20. století, uvědoměle i živelně, z moderní přírodovědy a v materialistické dialektické filosofii adekvátní řešení problematiky racionálního a iracionálního v dialektickém rozumu.

Dialektický rozum je univerzálním a nutným procesem poznání a formování skutečnosti, který neponechává nic *vně* sebe, a je proto rozumem jak vědy a myšlení, tak lidské svobody a skutečnosti. Nerozum rozumu, a tedy histo-

32 Perelman et Tyteca, *Rhétorique et Philosophie*, Paris, 1952, str. 122.

33 Karl Mannheim, *Das konservative Denken*. Archiv f. Sozialwissenschaft, 1927, str. 492. Mannheim zatížený sociologismem a ignorující reálné prameny moderní dialektiky, přeceňuje význam iracionalismu a romantiky pro vznik novodobého dialektického myšlení.

rická omezenost rozumu je v tom, že popírá negativitu. Rozumnost rozumu je v tom, že předpokládá a předvídá negativitu jako svůj vlastní produkt, že se chápe jako pokračující historická negativita, a ví tedy sám o sobě, že *jeho činnost je kladení a řešení rozporů. Dialektický rozum neexistuje vně skutečnosti a neponechává skutečnost vně sebe. Existuje jen tím, že svou rozumnost realizuje, tj. vytváříse jako dialektický rozum jen potud, pokud v historickém procesu vytváří rozumnou skutečnost.*

Základní rysy dialektického rozumu je možno shrnout do těchto hlavních bodů: 1. Historismus rozumu na rozdíl od nadhistoričnosti racionalistického rozumu. 2. Na rozdíl od analytického sumativního postupu racionalistického rozumu, pokračujícího od jednoduchého ke složitému a vzestupujícího od jednou provždy zjištěných výchozích principů k sumaci lidského vědění, postupuje dialektický rozum od jevů k podstatě, od částí k celku atd. a chápe pokrok poznání jako dialektický proces totalizace, který zahrnuje revizibilitu základních principů. 3. Dialektický rozum je nejen schopnost racionálního myšlení a poznání, ale současně proces racionálního utváření skutečnosti, tj. realizace svobody. 4. Dialektický rozum je negativita, která dosažené stupně poznání a realizace lidské svobody historicky situuje a překračuje teoreticky i prakticky každý dosažený stupeň jeho zařazením do vývojové totality. Nesměšuje relativní s absolutním, ale *chápe a realizuje* dialektiku relativního a absolutního v historickém procesu.

---

## **METAFYZIKA KULTURY**

### **Ekonomický činitel**

Co je ekonomický činitel a jak vznikla víra v ekonomické činitele? V metafyzicko-analytickém zkoumání se přeměňují různé stránky společenského celku ve zvláštní, samostatné kategorie a jednotlivé momenty společenské činnosti člověka — právo, morálka, politika, ekonomie — se stávají v hlavách

lidí samostatnými silami, které určují lidskou aktivitu. Když byly takto jednotlivé stránky společenského celku izolovány a přeměněny v abstrakce, zkoumá se jejich vzájemná souvislost, např. podmíněnost práva „ekonomickým činitelem“. V tomto způsobu myšlení se produkty společenské činnosti člověka stávají samostatnými silami a nabývají nadvlády nad člověkem. Syntéza prováděná s těmito metafyzickými abstrakcemi je proto vnější a vzájemná souvislost abstraktních činitelů pouze formální nebo mechanicky kauzální. Teorie faktorů měla relativní oprávnění v době, kdy se teprve vytvářely předpoklady vědy o společnosti. Avšak právě úspěchy speciálních společenských výzkumů vedly k tomu, že teorie faktorů byla nahrazena vyšším stupněm vědeckého ohledu — syntetickým zkoumáním.

Sledovali jsme skoro doslovně argumenty Labrioly a Plechanova, kterým náleží zásluha, že zkoumali vznik a dějinnou úlohu teorie činitelů. Jakkoli hluboké jsou jejich vývody o rozdílnosti „ekonomického činitele“ a ekonomické struktury (k tomuto rozlišení se vrátíme), v jednom bodě byla jejich analýza nedůsledná. Podle obou myslitelů je „ekonomický činitel“ a víra v sociální činitele plodem *uvažování*, průvodním rysem málo rozvinutého rozvoje *vědeckého myšlení*.<sup>34</sup> Tyto vývody postihují pouze reflex nebo důsledky, nikoli však samu problematiku *vzniku* faktorů. Rozhodující a prvotní není nedostatečnost rozvoje vědeckého *myšlení* nebo jeho omezená, jednostranně analytická podoba, nýbrž rozpad *společenského bytí*, atomizace kapitalistické společnosti. „Faktory“ nejsou prvotně produktem myšlení a vědeckého zkoumání, nýbrž určité historické formy vývoje, v níž výtvořily společenské činnosti lidí nabývají autonomie, v této podobě se stávají činiteli a přenášejí se do nekritického vědomí jako *samostatné síly* nezávislé na člověku a jeho činnosti. Nesouhlasíme s Plechanovem a Labriolou ve *výkladu* vzniku faktorů a ekonomického činitele, protože se domníváme, že přistupovali k vysvětlení jednostranně osvícensky, ale naprosto akceptujeme rozlišení ekonomického činitele a ekonomické struktury. „Znamená to, že ekonomická struktura a ekonomický

---

34 Názory o faktorech „byly a jsou pouhým projevem myšlení ještě nedozrálého“. „Řečené faktory jsou nezbytným produktem vědomí, které je ve vývoji a teprve se tvoří.“ Faktory „vznikají v mysli abstrahováním a zobecňováním bezprostředních aspektů jevícího se pohybu“ (*Labriola*, Eseje o materialistickém pojetí dějin, Praha, 1961, str. 118, 121, 137). Obdobně *Plechanov*, Vybrané filosofické spisy, sv. II, str. 225, Praha 1960.

faktor není jedno a totéž? Ovšem že není. A je velmi podivné, že to pan Karejev a jeho stoupcí nepochopili.“<sup>35</sup>

Rozlišení *ekonomické struktury* (jež je jedním ze základních pojmů marxistického materialismu) od *ekonomického činitele* (který je častým pojmem vulgárních sociologických teorií) dává klíč k pochopení centrálního významu politické ekonomie v systému společenských věd a prvenství ekonomie ve společenském životě.<sup>36</sup> Hlavní otázka, která má velký význam pro pochopení marxismu jako celku a jeho jednotlivých pojmů, zní takto: mohla se stát předmarxistická politická ekonomie základem vědeckého, tj. materialistického chápání dějin? Pochopit význam ekonomie jako *ekonomické struktury společnosti* a současně jako vědy o těchto vztazích znamená ujasnit si charakter ekonomie: ekonomie není činitelem společenského vývoje, a věda o ekonomii není proto vědou o tomto činiteli. Namítá-li kritika, že materialistická teorie dějin je platná pouze pro kapitalistickou epochu, protože zde převládá materiální zájem a hospodářství nabývá autonomie, kdežto naopak ve středověku převládal katolicismus a v antice politika, je nepochopení Marxovy teorie očividné. Převládání politiky ve starověku, katolicismu ve středověku a hospodářství s materiálními zájmy v moderní době je vysvětlitelné právě na základě materialistické teorie, objasněním *ekonomické struktury* každé z uvedených společností. Připouští-li proto buržoazní ideologie, že materiální zájem a takzvaná hospodářská stránka hrají v moderní společnosti významnou úlohu, a přiznává-li blahovonně marxismu, že na tento moment „podnětně“ a „správně“ poukázal, aniž ovšem ve své příslovečné jednostrannosti vyčerpá celou pravdu, je ve svých předpokladech obětí vlastní mystifikace a její blahově vůči marxismu je směšná. Převaha či úloha ekonomického faktoru<sup>37</sup>, kterou

35 Plechanov, Spisy, II, 268. Měl pan Karejev žáky také v Čechách?

36 Materialistické chápání ekonomické struktury je nerozlučně spjato s problematikou práce a praxe, jak dokazujeme v dalších kapitolách (zejména: Umění a společenský ekvivalent, Filosofie práce). Proto i pojem „ekonomické struktury“ může degenerovat na „ekonomického činitele“, jestliže zmíněná souvislost chybí.

37 K této otázce podává cenný materiál debata o americké ústavě z roku 1787, kde zástupci jednotlivých směrů obhajovali své zájmy s otevřeností, jakou buržoazní společnost později již nezná. Hamilton, „This inequality of property constituted the great and fundamental distinction in Society.“ Téhož roku píše Madison ve Federalistu: „...the most common and durable source of factions has been the various and unequal distribution of property. Those who hold and those who are without property have ever formed distinct interest (dokončení na příští straně)“

konstatovali nejrůznější buržoazní myslitelé před Marxem (Harrington, Madison, Thierry aj.), potřebuje sama *materialistického* objasnění, tj. musí být vysvětlena z ekonomické struktury kapitalismu a jejich zvláštností. Domnělá autonomie ekonomie v kapitalistické společnosti, autonomie, jež neexistovala v dřívějších společnostech, je autonomií *zvěcněných* společenských vztahů, a vztahuje se tedy pouze ke specifické historické formě ekonomie. Jiný názor se domnívá, že marxismus neuznává, díváme-li se na dějiny vcelku, nutné prvenství toho či onoho sektoru společenského života. Prvotnost ekonomie ve společenském vývoji je prý pouze faktická, nikoli nutná a mizí na tom stupni vývoje, kdy se získání materiálních statků stane v důsledku vysokého rozvoje výrobních sil *druhotnou* záležitostí. Tento názor jinými slovy říká, že ekonomie hraje rozhodující úlohu ve společnostech relativně málo rozvinutých, kde jsou lidé nuceni v důsledku nízkého stupně rozvoje výrobních sil věnovat *většinu* své činnosti řešení problémů týkajících se výroby a distribuce materiálních statků. Ekonomie je chápána výhradně v *kvantitativním* smyslu, jako takový druh lidské činnosti, který v celku lidské aktivity historicky dočasně převažuje. Osvobození lidí od kvantitativní nadvlády ekonomické činnosti znamená tedy osvobození společnosti od prvotnosti ekonomie. Ale zkrácení pracovní doby, které je jedním z praktických předpokladů osvobození lidí od prvenství ekonomického činitele, nikterak neruší skutečnost, že i ve svobodné společnosti budou lidé vcházet do určitých společenských vztahů ve výrobě, že i zde bude mít výroba společenský charakter. Zmizí *fetišismus* ekonomie a *zvěcněný* charakter práce, bude odstraněna namáhavá fyzická práce, což lidem umožní, aby se mohli zabývat především nevýrobní, tj. neekonomickou činností, ale *ekonomická struktura jako fundamentální základ společenských vztahů si zachová i nadále své prvenství*. Nebo přesněji: *jen na základě určité v daném případě komunistické ekonomické struktury bude realizováno osvobození lidí od nadvlády ekonomického činitele*. Mohli bychom se také odvolat na charakter těch tříd v dosavadních společnostech, které byly od bezprostředního dobývání materiálních statků osvobozeny a v tomto smyslu nebyly pod nadvládou

---

37 (dokončení z předchozí strany) in society. John Adams v dopise Sullivanovi z roku 1776: „Harrington has shown that power always follows property. This I believe to be as infallible a maxim in politics, as that action and reaction are equal, is in mechanism. Nay, I believe we may advance one step farther, and affirm that the balance of power in a society, accompanies the balance of property in land.“ Viz „Democracy, liberty and property“, Readings in the American Political Tradition

ekonomického činitele. *Charakter* těchto tříd, obash a význam jejich činnosti včetně toho, že byla činnost nevýrobní, vyplývá z ekonomické struktury společnosti, jejíž byly součástí.

Kurt Konrad ve své kritice teorie činitelů ukázal, že tato teorie je plodem a pozůstatkem fetišistického nazírání na společnost, zrcadlícího společenské vztahy jako vztahy věcí. Teorie činitelů převrací společenský pohyb vzhůru nohama, neboť považuje za „nositele“ společenského vývoje izolované produkty lidské předmětné nebo duchovní praxe, zatímco jediným skutečným nositelem společenského pohybu je člověk v procesu produkce a reprodukce svého společenského života.

Rozlišení ekonomické struktury (marxismus) a ekonomického činitele (sociologismus) dává předpokleady, aby byla prvotnost ekonomie ve společenském životě dokázána a vědecky zdůvodněna. Zatímco teorie činitelů, která tvrdí, že jeden privilegovaný faktor — ekonomie — určuje všechny ostatní činitele, stát, právo, umění, politiku, morálku, ponechává stranou otázku, jak vzniká a je utvářen společenský celek, tj. společnost jako ekonomická formace, a existenci této formace předpokládá jako daný fakt, jako neúčastněnou formu nebo arénu, v níž jeden privilegovaný činitel určuje všechny ostatní činitele, vychází naopak materialistická teorie z názoru, že *společenský celek (společenskoekonomická formace) je vytvářen a konstituován ekonomickou strukturou. Ekonomická struktura vytváří jednotu a souvislost všech sfér společenského života.*<sup>38</sup> Materialistický monismus — na rozdíl od nejrůznějších pluralistických teorií — neposuzuje společnost jako řadu nebo shluk činitelů, z nichž některé jsou příčinami a jiné následky. Alternativa: buď mechanická kauzálnost, kde jeden činitel je příčinou a druhý následkem, nebo pluralistická interakce, pouhá vzájemní souvislost, vylučující *jakoukoli* kauzálnost a zaměřující ji na funkcionálnosti, přiřazováním apod., tato alternativa je již důsledkem určitého pohledu na skutečnost, který vypreparoval ze společenské skutečnosti izolované abstrakce, povýšil je na ontologickájsoucna (činitele) a potom s těmito metafyzickými konstrukcemi podniká cestu zpět, tj. uvádí je do souvislostí,

<sup>38</sup> Toto stanovisko umožňuje pochopit jednotu moderní společnosti a strukturální souvislost všech jejích sfér, mj. ekonomie (výroba pro výrobu, peníze — zboží — více peněz), vědy (věda jako absolutní, tj. neohraničený a stále se zdokonalující proces metodického získávání a zajišťování objektivního vědění jako předpoklad dokonalejšího ovládnání přírody), každodenního života (zrychlující se tempo života, absolutní nenasyčenost požitek atd.).

interakce, kauzální závislosti, přičemž všechna tato činnost musí být nutně poznamenána metodikou východiska.<sup>39</sup> Metafyzické stanovisko je podsunuto již do samotného kladení otázky.

Materialistický monismus, který chápe *společnost jako celek vytvářený a formovaný ekonomickou strukturou*, tj. souhrnem společenských vztahů, jež lidé zaujímají *ve výrobě* a *ve vztahu k výrobním prostředkům*, může být základem ucelené teorie tříd a objektivním měřítkem rozlišení mezi strukturálními změnami, jež mění charakter společenského řádu, a mezi změnami odvozenými, druhotnými, které společenský řád modifikují, aniž zásadně mění jeho charakter. Teoretickým základem soudobé apologetiky kapitalismu (hlásání názorů o zrušení třídních rozdílů v nejvyspělejších imperialistických společnostech) je směšování ekonomického činitele s ekonomickou strukturou. Nepovažujeme proto za náhodné, že rozsáhlá apologetická literatura o problematice tříd vychází z Maxe Webera, u něhož je pro třídní příslušnost rozhodující schopnost disponovat majetkem na trhu, čímž se zásadně stírá rozdíl mezi vlastnictvím výrobních prostředků na jedné straně a vlastnictvím statků nebo zboží na straně druhé; místo základní třídní dichotomie — vykořisťovatelé a vykořisťovaní — nastupuje autonomní, a proto abstraktní škála majetných a nemajetných, bohatých a chudých, disponujících a nedisponujících majetkem atd. Jinými slovy: pojem ekonomie se v této koncepci redukuje na starou „teorii činitele“ a ekonomie se chápe jako bohatství, majetek, síla peněz či moc vlastnictví apod. Na základě této teorie se dochází k povrchnímu polemickému závěru, že ekonomicky silný jedinec nemusí být nutně skutečným nositelem moci<sup>40</sup>, a proti vykonstruované jednostrannosti „ekonomického determinismu“ se klade pluralistický determinismus ekonomie, moci a so-

39 Vulgární pluralistické stanovisko je velmi jasně vyjádřeno v názorech Johna Deweye. „Otázkou je, zda některý z činitelů je převažující, že je příčinnou silou, zatímco ostatní činitelé jsou druhostnými a odvozenými následky.“ „Existuje činitel nebo fáze kultury, která by byla buď panující nebo která vytváří a usměrňuje ostatní činitele; nebo jsou ekonomie, morálka, umění, věda atd. pouze aspekty součinnosti (interaction) určitého počtu činitelů, z nichž každý působí na druhý a je ovlivňován ostatními?“ (Dewey, *Liberté et culture*, Paris, 1955, str. 18, 21).

40 Je dějinným paradoxem, ostatně dobře vysvětlitelným, že po první světové válce zdůvodňovali buržoazní sociologové na základě Weberovy teorie tříd *nemožnost beztřídní společnosti* (protože potřebou bylo dokázat utopičnost cílů sotva narozené sovětské společnosti), kdežto po druhé světové válce dává táž teorie argumenty pro zdůvodňování názoru o postupném mizení tříd, třídních rozporů a zmírňování třídního boje v nejvyspělejších monopolně kapitalistických zemích. K prvnímu tvrzení viz *Paul Mombert*, *Zum Wesen der sozialen Klasse*, in *Hauptprobleme der Soziologie*, 1923, Bd.II, str.267. K druhé argumentaci zejména *J.Bernard* a *H. von Schelsky* (*Transactions of the World Congress of Sociology*, 1956, Vol. III, str. 26–31, a 1954, vol. II, str. 360).

ciálního postavení, tedy názor, který je v podstatě *návratem* k atomistické teorii činitelů. U Maxe Webera tvoří ekonomie, moc a sociální postavení nezávislé autonomní řady, které vedou nadhistorickou existenci. Ve skutečnosti mají (a) ekonomické zařazení, (b) společenské postavení s hierarchií společenské prestiže, cti, vážnosti apod. a (c) rozdělení politické moci relativní samostatnost *uvnitř a na základě* určité společenskoekonomické formace, v jejímž rámci a na jejímž základě fungují, vzájemně se prolínají a ovlivňují. Optický klam že sociální postavení a politická moc nejsou „v poslední instanci“ závislé na ekonomii, na ekonomické struktuře společnosti, nýbrž vytvářejí tři nezávislé, autonomní a ovlivňující se řady, vzniká proto, že se ekonomie zjednodušeně chápe jako činitel, k němuž jsou a musí být v zájmu „úplnosti“ přiřazovány další faktory. Je správné, že vlastnictví peněz (Geldbesitz) není samo o sobě stavovskou kvalifikací stejně jako nemajetnost sama o sobě není stavovskou diskvalifikací. Avšak majetek či nemajetnost, jež jsou ekonomickým postavením, ale nikoli třídní příslušností, vedou k těm či oněm sociálním stavovským a politickým důsledkům *v závislosti na společenskoekonomické struktuře*. Problém donquichotismu například je vysvětlitelný na základě posunutí hodnot (stavovské cti) starého odživajícího řádu, v jehož rámci působily *normálně*, do společnosti s jinou strukturou a hierarchií hodnot, v níž proto *staré* hodnoty mohou působit *mimořádně* a se *zcela opačným účinkem* či *významem*. *Změna funkce určitých hodnot není prvotně výsledkem subjektivního hodnocení, nýbrž objektivní změny společenských vztahů*. Obdobně i problematika moci, mocenské struktury a jejich modifikací nemůže být pochopena z ekonomického činitele (bohatství, moci, majetku apod.), nýbrž ze zákonitosti ekonomické struktury té či oné společenské formace. Souhrnem můžeme říci: *distribuce bohatství („ekonomie“), hierarchie a struktura moci („moc“) a odstupňování společenského postavení („prestiž“) jsou určovány zákonitostmi, které vyplývají z ekonomické struktury společenského řádu ba dané etapě vývoje*. Otázka, jak je v určité společnosti rozdělena moc, kdo je nositelem moci, jak je moc vykonávána, tedy povaha *mocenské hierarchie*, jaké je měřítko a odstupňování



společenské vážnosti, jak a komu jsou rozdělována pocty, kdo je autoritou, hrdinou či kacířem a „ďáblem“, jaký je tedy charakter a jaká je stupnice *společenského postavení*, a konečně jakým způsobem je rozděleno bohatství, jak se společnost dělí na majetné a nemajetné, popříp. na majetné a méně majetné, tedy *distribuce bohatství*, všechny tyto problémy, které Weber a jeho škola považuje za autonomní, jsou odvozeny z ekonomické struktury společenské formace a jen na jejím základě mohou být racionálně objasněny.

Zdůrazňování *jednoty* společenské skutečnosti vytvářené ekonomickou strukturou se ovšem může stát brzdou vědeckého bádání, jestliže jednota je přeměňována na metafyzickou identitu a konkrétní totalita společenské skutečnosti degeneruje na abstraktní celkovost. Odtud je vysvětlitelné, proč soudobá sociologie, která opustila monistické metodologické východisko a přešla k detailnímu zkoumání určitých oblastí či momentů společenské skutečnosti, pro něž vytvořila samostatné vědní obory (sociologie moci, sociologie umění, sociologie kultury, sociologie vědění, sociologie náboženství, atd.), dochází k určitým pozitivním výsledkům, kdežto *pouhé setrvávání* na správném — potencionálně správném — metodologické východisku vede k nudným opakováním, *jestliže pravda tohoto východiska není realizována jako konkrétní celek, a ustrne* na metafyzické identitě či v prázdné totalitě.

## **Umění a společenský ekvivalent**

Filosofické tázání se radikálně odlišuje od chození v kruhu. Ale kdo bloudí v kruhu a kdo klade filosofické otázky? Kruh v uvažování je kruh otázek, v jehož prostoru se myšlení pohybuje s naivní neuvědomělou představou, že okruh problémů je *jeho* výtvorem. Problematika je narýsována, otázky rozvrženy a uvažování se zabývá upřesňováním pojmů. Kdo však narýsoval a určil problematiku?

Ve sporech o realismu a nerealismu se upřesňují definice, reformují se pojmy, jedna slova se nahrazují druhými, ale všechna tato činnost se odehrává na základě nevysloveného a neprozkoumaného předpokladu. Spory se vedou o to, jaký je umělcův postoj ke skutečnosti, jakými půrostředky umělec zobrazuje skutečnost, jak adekvátně, pravdivě a umělecky dokonaleobráží ten či onen

směr skutečnost, ale vždy se mlčky předpokládá, že tím nejsamozřejmějším, nejznámějším, a tedy tím, co nejméně vyžaduje tázání a zkoumání, je právě — skutečnost. Co je však skutečnost? Mohou být spory o realismu a nerealismu plodné, jestliže se upřesňují pojmy o *druhotných* problémech, ale *základní* otázka zůstává nevyjasněna? Nevyžaduje tato otázka „kopernikovskéh obratu“, který by celou problematiku, obrácenou vzhůru nohama, postavil na reálnou půdu a ujasněním základní otázky vytvořil předpoklady pro řešení otázek dalších?

*Každá představa o realismu a nerealismu je založena na uvědomělé nebo neuvědomělé koncepci skutečnosti. Co je realismus a nerealismus v umění, závisí vždy na tom, co je skutečnost a jak je skutečnost chápána. Proto materialistické kladení problematiky začíná tam, kde se vychází z této závislosti jako z elementárního základu.*

Poezie není skutečností nižšího řádu než ekonomie: je stejně lidskou skutečností, třebaže jiného druhu a jiné formy, s jiným posláním a významem. Ekonomie neprodí poezii, přímo ani nepřímou, bezprostředně ani zprostředkovaně, ale člověk vytváří ekonomii a poezii jako výtvořiny lidské praxe. Materialistická filosofie může podezřívát poezii ekonomii či přestrojovat ekonomii jako jedinou realitu do různých méně skutečných a skoro imaginárních podob, jako je politika, filosofie, umění, nýbrž musí se prvotně tázat po původu ekonomie samé. Kdo vychází z ekonomie jako z něčeho daného a dále neodvoditelného, jako z nejhlubší prapříčiny všeho a jediné skutečné reality, která již nestrpí tázání, přeměňuje ekonomii na výsledek, věc, autonomní dějinný činitel, a provádí tak fetišizaci ekonomie. Moderní materialismus je radikální filosofií proto, že nezůstává u výtvořin člověka jako u poslední instance, nýbrž proniká ke kořenům společenské skutečnosti, tj. k člověku jako předmětnému subjektu, k člověku jako bytosti, která *vytváří* společenskou skutečnost. Teprve na základě tohoto *materialistického* určení člověka jako předmětného subjektu, tj. bytosti, která z materiálů přírody, v souladu se zákony přírody a na základě přírody jako nevyhnutelném předpokladu vytváří *novou* skutečnost, lidskou společenskou skutečnost, můžeme *vysvětlit* ekonomii jako základní strukturu lidského zpředmětnění, jako půdorys a nárys společenských vztahů, jako elementární vrstvu lidské objektivity, jako ekonomickou základnu, určující nadstavbu. Prvotnost ekonomie nevyplývá z vyššího stupně skutečnosti některých lidských výtvořin, nýbrž z *centrálního významu praxe a práce ve vytváření lidské skutečnosti*. Renesanční úvahy o člověku (a renesance

*objevila* člověka a lidský svět pro moderní dobu) začínají prací, která se chápe v širokém smyslu jako tvoření, tedy jako něco, co odlišuje člověka od zvířete a náleží výhradně člověku: bůh nepracuje, třebaže tvoří, člověk tvoří a pracuje současně. Tvoření a práce jsou zde, v renesanci, ještě v jednotě, protože se lidský svět rodí v průzračnosti jako Boticelliho Venuše z mořské lastury v jarní přírodě. Tvoření je něčím vznešeným a povznášejícím. Mezi prací jako tvořením a *povznášejícími* výtvary práce je přímá spojitost: výtvary ukazují ke svému tvůrci — člověku, který stojí *nad* nimi, a vypovídají o něm nejen, co již je a čeho již dosáhl, ale čím vším ještě může být. Jsou zvěstovateli jak jeho aktuální tvořivosti, tak zejména jeho nekonečných potencií: „Vše, co nás obklopuje, je naším dílem, dílem člověka: domy, paláce, města, skvostné stavby po celé zemi. Podobají se spíše dílu andělů, a přece jsou dílem lidí... Když vidíme takové divy, pochopíme, že můžeme dělat věci lepší, krásnější, vybroušenější, dokonalejší, než jsou ty, jež jsme udělali dosud.“<sup>41</sup>

Kapitalismus zruší tuto přímou spojitost, odloučí práci od tvoření, výtvary od tvůrců a přemění práci v netvořivou, vysilující námahu. Tvoření začíná za hranicemi průmyslové práce. Tvoření je umění, kdežto průmyslová práce je řemeslem, něčím šablonovitým, opakovatelným, a proto málo hodnotným a sebe sama znehodnocujícím. Člověk, v renesanci ještě tvůrce a subjekt, klesá na úroveň výtvaru a objektu ke stolům, strojům, kladivu. Se ztrátou vlády nad vytvořeným materiálním světem pozbývá člověk i skutečnosti. Pravou skutečností je předmětný svět věcí a zvěcnělých lidských vztahů, ve srovnání s nímž je člověk zdrojem chyb, subjektivnosti, nepřesnosti, libovůle, tedy nedokonalou skutečností. V 19. století netrůní již nejvyšší skutečnost na nebesích v podobě transcendentního boha, jenž je mystifikovanou představou člověka a přírody, ale sestupuje na zemi v podobě transcendentní „ekonomie“, která je materiálním z fetišizovaným produktem člověka. Z eko-

---

41 „Nostra naumque, hoc est humana, sunt, quoniam ab hominibus effecta, quae cernuntur, omnes domos, omnia oppida, omnes urbes, omnia denique orbis terrarum aedificia, quae nimirum tanta et talia sunt, et potius angelorum quam hominum opera, ob magnam quandam eorum excellentia, iure censi debeant...“ G. Manetti, *De dignitate et excellentia hominis*, Basilae, 1532, str. 129 a n. Viz také E. Garin, *Filosofi italiani del quattrocento*, Firenze, 1942, str. 238–242. Manetti (1396–1459) v polemickém zápalu přehlíží, že všechno lidské může degenerovat, ale právě v této programové jednostrannosti působí jeho důvěřivý manifest humanismu podmanivým kouzlem. — Cervantes o sto let později již nesdílí *tento* optimismus a dospívá k daleko hlubšímu chápání lidské problematiky.

nomie se stává ekonomický činitel. Co je skutečnost a jak je vytvářena? Skutečnost je „ekonomie“ a všechno ostatní je sublimace či přestrojení „ekonomie“. Co je to ekonomie? „Ekonomie“ je ekonomický činitel, tj. ona část *z fetišizovaného* společenského bytí, která atomizací člověka v kapitalistické společnosti dosáhla nejen autonomie, ale i nadvlády nad bezmocným, protože rozkouskovaným člověkem, a v této *z fetišizované* podobě či deformaci se dostala do vědomí ideologů 19. století a začala strašit jako ekonomický činitel, tj. prapříčina společenské skutečnosti. V dějinách sociálních teorií se uvádějí desítky jmen, k nimž bychom mohli připojovat další, pro něž nabývá ekonomie této tajuplné samostatnosti. Jsou to ideologové „ekonomického činitele“. Chceme zdůraznit, že materialistická teorie nemá s „ideologií ekonomického činitele“ nic společného.

Marxismus není mechanický materialismus, který by redukoval společenské vědomí, filosofii a umění na „hospodářské poměry“ a jehož analytická činnost by tedy záležela v odhalování pozemského jádra duchovních útvarů. Materialistická dialektika naopak ukazuje, jak konkrétně historický subjekt vytváří ze své materiální ekonomické základny příslušné ideje a celý soubor forem vědomí. Vědomí není redukováno na poměry, nýbrž do středu pozornosti je vyzvedán proces, v němž *konkrétní subjekt produkuje a reprodukuje společenskou skutečnost a je v ní zároveň sám historicky produkován a reprodukován.*

Nekritické přiřazování strnulých a neanalyzovaných duchovních jevů ke stejně strnulým a nekriticky chápaným „společenským poměrům“, přístup tak často vyčítaný marxistům a vydávaný div ne za podstatu jejich metody, charakterizuje řadu prací idealistických autorů a slouží jim jako vědecké vysvětlení skutečnosti, takže nejdivočejší idealismus jde ruku v ruce s nejvulgárnějším materialismem.<sup>42</sup> Jedním z nejrozšířenějších případů této symbiózy je problém romantismu. V určité části literatury se romantická poezie a filosofie objasňuje hospodářskou slabostí Německa, bezmocností německé buržoazie v epoše francouzské revoluce, roztržtostí a zaostalostí německých poměrů oné doby. Pravda fixovaných, strnulých a v tomto smyslu nepochopených a vnějších útvarů vědomí se hledá v poměrech určité doby. Ale marxismus — a v tom je jeho převratný přínos — jako první vystoupil s názorem,

42 Viz např. vysvětlování romantismu a něšťastného vědomí v knize *Jeana Wahla*, *Le Malheur de la conscience dans le philosophie de Hegel*. Paris, 1951.

že pravda společenského vědomí je ve společenském *bytí*. *Poměry však nejsou bytí*. Ze záměny bytí a poměrů vyplývá při zkoumání uvedené problematiky řada dalších ekvivokací: představa, že romantismus je souhrn rekvizit určité historické *formy* romantismu: středověk, idealizovaný lid, fantazie, romanti-zovaná příroda, touha; ale romantismus si vytváří stále nové rekvizity a staré odkládá. Představa, jako by rozdíl mezi romantismem a neromantismem spočíval v tom, že romantismus tíhne k minulosti, kdežto neromantismus míří k budoucnosti: ale právě romantické proudy 20. století dokazují, že také budoucnost je důležitou kategorií romantismu. Představa, jako by rozdíl mezi romantismem a neromantismem spočíval v tom, že romantismus touží po středověku, kdežto neromantismus je přitahován antikou; ale také antika, jako konečně cokoli jiného, může být předmětem romantické touhy.

V této koncepci máme tedy na jedné straně poměry, které vytvářejí obsah vědomí, a na druhé straně pasivní vědomí, jež je poměry formováno. Zatímco vědomí je pasivní a bezmocné, jsou poměry určující a všemocné. Ale co jsou tyto „poměry“? Všemohoucnost není nutnou vlastností „poměrů“, stejně jako pasivita není věčnou vlastností vědomí. Tato antinomičnost „poměrů“ a vědomí je jednou z přechodných historických forem dialektiky společnosti.

Člověk neexistuje bez „poměrů“ a je společenským tvorem jen skrze „poměry“. Rozpor člověka a „poměrů“, antinomičnost bezmocného vědomí a všemocných „poměrů“ je rozpor samých „poměrů“ a rozpolcenost samého člověka. Společenské bytí není totožné s poměry, podmínkami či ekonomickým činitelem, jež jsou, brány izolovaně, deformovanými podobami tohoto bytí. V určitých fázích společenského vývoje je bytí člověka rozpolceno, neboť předmětná stránka tohoto bytí, bez níž přestává být člověk člověkem a stává se idealistickou vidinou, je oddělena od lidské subjektivity, činnosti, potenci, možností. V tomto historickém rozpolcení se přeměňuje předmětná stránka člověka na odcizenou subjektivitu, mrtvou, nelidskou předmětnost („poměry“ či ekonomický činitel) a lidská subjektivnost na subjektivní existenci, nuzotu, potřebnost, vyprázdňení, pouhou abstraktní možnost, toužení.

Společenský charakter člověka je však nejen v tom, že je bez předmětu ničím, nýbrž především v tom, že svou reálnost prokazuje v *předmětné činnosti*. V produkci a reprodukci společenského života, tj. ve vytváření sama sebe jako společenskohistorické bytosti, produkuje člověk:

1. materiální statky, materiálně smyslový svět na základě práce,
2. společenské vztahy a instituce, souhrn společenských poměrů,
3. a na jejich základě ideje, představy, emoce, lidské vlastnosti a příslušné lidské smysly.

Bez subjektu jsou tyto společenské produkty člověka nesmyslné, subjekt bez materiálních předpokladů a předmětných výtvorů je pouhým přízrakem. *Podstatou člověka je jednota předmětnosti a subjektivnosti.*

Na základě práce, v práci a prací se člověk vytvořil nejen jako myslící bytost, kvalitativně odlišná od vyšších druhů živočichů, ale také jediná nám známá bytost ve vesmíru, která je schopna vytvářet skutečnost. Člověk je součástí přírody a sám je příroda. Ale je současně bytostí, která v přírodě a na základě ovládnutí přírody, „vnější“ i vlastní, vytváří *novou* skutečnost, již nelze na přírodní skutečnost redukovat. Svět, který buduje člověk jako společenskolidskou skutečnost, vyrůstá z podmínek nezávislých na člověku a je bez nich vůbec nemyslitelný, ale nicméně ve srovnání s nimi představuje jinou kvalitu a není na ně redukovatelný. Člověk vyrůstá z přírody, je její součástí a současně přírodu přesahuje; chová se svobodně ke svým výtvorům, získává od nich odstup, klade otázku jejich smyslu a ptá se po svém místě ve vesmíru. Není uzavřen do sebe a do svého světa. Protože vytváří lidský svět, předmětnou společenskou skutečnost, a má schopnost překračovat situaci, podmínky, předpoklady, chápe a vysvětluje také mimolidský svět, vesmír a přírodu. Pronikání člověka do tajů přírody je možné na základě *vytváření* lidské skutečnosti. Moderní technika, experimentální laboratoře, cyklotrony a rakety vyvracejí názor, že by poznání přírody bylo založeno na kontemplaci.

Lidská praxe se tak objevuje ještě v jiném světle: je dějištěm metamorfózy objektivního v subjektivní a subjektivního v objektivní, stává se „činným středem“, v němž se realizují lidské záměry a odhalují zákonitosti přírody. Lidská praxe sjednocuje kauzalitu s účelovostí. A jestliže vycházíme z lidské praxe jako základní společenské skutečnosti, objevuje se znovu, že se i v lidském vědomí formují na základě praxe v nerozlučné jednotě dvě základní funkce: lidské vědomí je jak registrující, tak projektující, jak zjišťující, tak rozvrhující, je odrazem a projektem současně.

Dialektický charakter praxe vtiskuje nerasmazatelnou pečeť *všem* lidským výtvorům. Vtiskuje ji také umění. Středověká katedrála není pouze vyjádře-

ním či obrazem feudálního světa, ale je současně elementem výstavby tohoto světa. Nereprodukuje pouze umělecky středověkou skutečnost, ale současně ji také umělecky produkuje. *Každé umělecké dílo má v nerozlučné jednotě dvojí charakter“ je výrazem skutečnosti, ale současně vytváří skutečnost, takovou skutečnost, která neexistuje mimo dílo a před dílem, ale právě jen v díle.*

Uvádí se, že amsterdamské patricijové pobouřeně odmítli Rembrandtovu „Noční hlídku“ (1642), v níž se nepoznávali a jež na ně působila jako zkreslování skutečnosti. Je skutečnost poznána pravdivě pouze tehdy, jestliže se v ní člověk poznává? Tato domněnka předpokládá, že se člověk zná a ví, jak vypadá a kdo je, že zná skutečnost a ví, co skutečnost je *nezávisle* na umění a filosofii. Ale odkud to člověk ví a odkud čerpá jistotu, že to, co ví, je skutečnost sama, a nikoli pouze *jeho představa* o skutečnosti? Patricijové hájili proti skutečnosti Rembrandtova díla svou představu o skutečnosti, a vedli tedy rovnítko mezi předsudky a skutečností. Zastávali názor, že skutečnost je v jejich představách, a že tedy jejich představy jsou představy skutečnosti. Odtud je zcela logický závěr, že umělecké vyjádření skutečnosti musí být převedením jejich představ o skutečnosti do řeči smyslově uměleckých obrazů. Skutečnost je tedy poznána a umělec ji pouze zobrazuje a ilustruje. Ale umělecké dílo není zobrazením *představ* o skutečnosti. Jako dílo a umění zobrazuje *skutečnost* a současně v nerozlučné jednotě s tímto vyjádřením *vytváří* skutečnost, skutečnost krásy a umění.

Tradiční výklady dějin poezie, filosofie, malířství, hudby nepopírají, že se všechny *velké* umělecké a myšlenkové proudy rodily v zápase se vžitými představami. Ale *proč?* Slyšíme odvolávání na tíhu předsudků a tradice, vymýšlejí se „zákonitosti“, podle nichž vývoj duchovních útvarů probíhá jako historické střídání dvou „věčných“ typů (klasiky a romantismu) či jako kyvadlový pohyb z jednoho extrému do druhého. Tato „vysvětlení“ však nic nevysvětlují. Zakrývají pouze problém.

Soudobá věda je se svými předpoklady založena na galileovské revoluci. Příroda je otevřená kniha a člověk v ní může číst, za předpokladu ovšem, že se *naučí jazyku*, v němž je psána. Jelikož jazykem přírody je „lingua mathematica“, nemůže člověk vědecky *vysvětlit* přírodu a prakticky ji *ovládnout*, jestliže si neosvojí jazyk geometrických obrazců a matematických symbolů. Pro toho, kdo ovládá matematiku, je vědecké porozumění přírody uzavřeno. Příroda (a samozřejmě příroda *v jednom* ze svých aspektů) je pro něho němá.

Jakým jazykem je psána kniha lidského světa a společenskolidské skutečnosti? Jak a pro koho se otvírá tato skutečnost? Kdyby byla společenskolidská skutečnost známa ve své skutečnosti sama sebou a v naivním každodenním vědomí, staly by se filosofie a umění zbytečností či přepychem podle potřeby uznávaným nebo zavrhaným. Filosofie a umění by pouze ještě jednou opakovaly, buď pojmově myšlenkovým, nebo obrazně emocionálním jazykem něco, co je známo již bez nich a co existuje *pro člověka* nezávisle na nich.

Člověk chce uchopit skutečnost, ale „do rukou“ se mu často dostane jen povrch skutečnosti nebo její falešná podoba. Jak se tedy otvírá skutečnost ve své skutečnosti? Jak se zjevuje pro člověka pravda lidské skutečnosti? K poznání dílčích oblastí společenskolidské skutečnosti a k zjištění jejich pravd se člověk dostává prostřednictvím speciálních věd. K poznání lidské skutečnosti *vcelku* a k otevření pravdy skutečnosti v *její skutečnosti* má člověk dva „prostředky“: filosofii a umění. *Proto* má umění a filosofie pro člověka specifický význam a zvláštní poslání. Umění a filosofie jsou ve své funkci, pro člověka životně důležité, nenahraditelné a nezastupitelné. Rousseau by řekl, že jsou nezcizitelné.

Ve velkém umění se člověku otvírá skutečnost. Umění v pravém slova smyslu je současně demystifikující a revoluční, neboť uvádí člověka z představ a předsudků o skutečnosti do samé skutečnosti a její pravdy. Ve skutečném umění a ve skutečné filosofii<sup>43</sup> se odhaluje pravda dějin: lidstvo je zde postaveno před svou vlastní skutečnost.<sup>44</sup>

*Jaká* skutečnost se zjevuje člověku v umění? Skutečnost, kterou *již* člověk zná a kterou si chce pouze osvojit *jiným* způsobem, tj. smyslově znázornit? Jestliže Shakespearovy hry nejsou „nic jiného než“<sup>45</sup> umělecké zobrazení třídního boje v epoše prvotní akumulace, , jestliže renesanční palác není „nic jiného než“ výraz třídní moci rodící se kapitalistické buržoazie, pak je otázka,

43 Přívlasky „skutečné“, „velké“ atd. by měly být pleonasmem. Za určitých okolností jsou nutný upřesněním.

44 Mohli bychom názorně demonstrovat tyto obecné vývody na jednom z největších uměleckých děl první poloviny 20. století, na Picassově Guernice, která samozřejmě není ani nesrozumitelnou deformací skutečnosti, ani 'nerealistickým' kubistickým experimentem.

45 Formulace „nic než“ je nám již známa z první kapitoly jako typický projev redukcionismu.



proč se tyto sociální jevy, existující o sobě a nezávisle na umění, musejí *ještě* jednou projevovat v umění, a to v podobě, která je přestrojením jejich skutečné povahy a v určitém smyslu jak zastírá, tak vyjevuje jejich pravou podstatu. V této koncepci se předpokládá, že pravda, kterou vyjadřuje umění, může být dosažena také jinou cestou, s tím rozdílem pouze, že umění tuto pravdu podává „umělecky“, ve smyslově názorných obrazech, kdežto v jiné podobě by tato pravda byla daleko méně *působivá*.

Řecký chrám, středověká katedrála, renesanční palác *vyjadřují* skutečnost, ale současně skutečnost *vytvářejí*. Nevytvářejí ovšem pouze antickou, středověkou a renesanční skutečnost, nejsou pouze stavebními prvky každé z těchto společností, nýbrž vytvářejí jako *dokonalá umělecká díla* skutečnost, která přetrvává historicitu světa antiky, středověku a renesance. V tomto přetrvávání se obnažuje *specifika* jejich skutečnosti. Řecký chrám je jinou skutečností než antická mince, která se zánikem antického světa ztratila svou skutečnost: je neplatná, nefunguje již jako pravidlo či materializace pokladu. Se zánikem historického světa ztrácejí svou skutečnost také prvky, které v něm fungovaly: antický chrám ztratil svou bezprostřední sociální funkci jako místo bohoslužeb a náboženských obřadů; renesanční palác již není viditelným symbolem moci a autentickým sídlem renesančního velmože. Ale se zánikem historického světa a uplynutím sociálních funkcí neztratil antický chrám ani renesanční palác svou uměleckou hodnotu. Proč? Vyjadřují svět, který již zmizel ve své historicitě, ale v nich stále přežívá? Jak a čím přežívá? Jako souhrn poměrů? Jako materiál zpracovaný a opracovaný lidmi, kteří do něho vtiskli své charakteristiky? Podle renesančního paláce je možno usuzovat na renesanční svět: v renesančním paláci je možno vyčíst postoj člověka k přírodě, stupeň realizace svobody individua, rozčlenění prostoru a vyjádření času, koncepci přírody. Umělecké dílo však vyjadřuje svět jen potud, pokud jej vytváří. Svět vytváří potud, pokud odkrývá pravdu skutečnosti, pokud se skutečnost dostává v uměleckém díle ke slovu. V uměleckém díle oslovuje skutečnost člověka.

Vyšli jsme z názoru, že prozkoumání vztahu umění ke skutečnosti a z něho odvozená koncepce realismu a nerealismu nutně vyžadují zodpovězení otázky, co je skutečnost. Na druhé straně nás právě analýza uměleckého díla dovádí k otázce, která je hlavním předmětem našich úvah: co je společenskolidská skutečnost a jak je tato skutečnost vytvářena?

Jestliže se společenská skutečnost ve vztahu k uměleckému dílu pokládá výlučně za podmíněnost a historické okolnosti, které determinovaly či podmiňovaly vznik díla, stává se dílo samo a jeho uměleckost něčím mimospoolečenským. Jestliže je společenské fixováno pouze, převážně nebo výlučně ve formě zvěcněné předmětnosti, chápe se subjektivnost jako něco mimospoolečenského, jako fakt, který je podmiňován, ale nikoli vytvářen a konstituován společenskou skutečností. Jestliže se společenská skutečnost chápe ve vztahu k uměleckému dílu jako dobová podmíněnost, historicita poměrů či sociální ekvivalent, padá monismus materialistické filosofie a na jeho místo nastupuje dualismus poměrů a lidí: poměry kladou úkoly a lidé na ně reagují. V moderní kapitalistické společnosti byl subjektivní moment společenské skutečnosti odtržen od objektivního a obě stránky se proti sobě vyhrotily jako dvě nezávislé substance: jako pouhá subjektivita na jedné straně a jako zvěcněná předmětnost na straně druhé. Odtud vznikají mystifikace: jednak automatismus poměrů, jednak zpsychologizování a pasivita subjektu. Ale společenská skutečnost je neskonale bohatší a konkrétnější než poměry a okolnosti, *protože zahrnuje lidskou předmětnou praxi*, která poměry a okolnosti vytváří. Okolnosti jsou fixovanou stránkou společenské skutečnosti. Jakmile jsou odtrženy od lidské praxe, od předmětné aktivity člověka, stávají se něčím strnulým a bezduchým.<sup>46</sup> Tuto strnulou bezduchost spojuje „teorie“ a „metoda“ kauzálně s „duchem“, s filosofií a poezií. Výsledkem je vulgarizace. Sociologismus redukuje společenskou skutečnost na poměry, okolnosti, historické podmínky, které v této deformaci nabývají podoby přírodní věčnosti. Vztah mezi takto chápanými „podmínkami“ a „historickými okolnostmi“ na jedné straně a filosofií a uměním na straně druhé nemůže být *zásadně* jiný než mechanický a vnější. Osvícený sociologismus se snaží odstranit tento mechanismus složitou hierarchií skutečných či konstruovaných „zprostředkujících článků“ („ekonomie“ souvisí s uměním „zprostředkovaně“), ale koná Sysifovu práci. Pro materialistickou filosofii, která vystoupila s převratnou otázkou: *jak je vytvářena společenská skutečnost?*, existuje společenská skutečnost nejen ve formě „objektu“, poměrů, okolností, ale především jako předmětná

---

46 Marx charakterizuje reakčně apologetický charakter buržoazního dějepisectví a vůbec chápání sociální skutečnosti lapidární poznámkou: „... die geschichtlichen Verhältnisse getrennt von der Tätigkeit aufzufassen“ (Marx, Deutsche Ideologie, Berlín, 1953, str. 37).

aktivita člověka, který poměry vytváří jako zpředmětněnou součást společenské skutečnosti.

Pro sociologismus, jehož nejstručnější charakteristikou je záměna poměrů a společenského bytí, se poměry mění a lidský subjekt na ně reaguje. Reaguje na ně jako neměnný souhrn emocionálně duchovních schopností, tj. tak, že tyto poměry umělecky nebo vědecky zachycuje, poznává a zobrazuje. Poměry se mění, odvíjejí a lidský subjekt jde paralelně s nimi a snímkuje je. Z člověka se stává fotograf poměrů. Vychází se mlčky z předpokladu, že se v dějinách střídaly ekonomické formace, kácely trůny, vítězily revoluce, ale schopnost člověka „vnímat“ svět se nezměnila od antiky po dnešek.

Člověk vnímá a osvojuje si skutečnost „všemi smysly“, jak zdůrazňoval Marx, ale tyto smysly, které reprodukují skutečnost pro člověka, jsou samy historicko-společenským produktem.<sup>47</sup> Člověk musí mít vyvinutý příslušný smysl, aby předměty, události, hodnoty měly pro něho smysl. Pro člověka, který nemá takto rozvinutý smysl, postrádají lidé, věci, výtvořky skutečného smyslu, jsou nesmyslné. Člověk *odhaluje* smysl věcí tím, že si *vytváří* lidský smysl pro věci. Člověk s rozvinutými smysly má proto smysl i pro všechno lidské, kdežto člověk s nerozvinutými smysly je uzavřen vůči světu, „vnímá“ jej nikoli univerzálně a totálně, citlivě a intenzívně, nýbrž jednostranně a povrchně, jen z hlediska svého „světa“, který je jednostranným z fetišizovaným výsekem skutečnosti.

Nekritizujeme sociologismus za to, že se obrací k poměrům, okolnostem, podmínkám, *aby* vysvětlil kulturu, nýbrž za to, že nechápe *význam* poměrů o sobě ani význam poměrů *ve vztahu* ke kultuře. Poměry *vně* dějin, poměry *bez* subjektu jsou nejen petrifikovaným a mystifikovaným útvarem, ale současně útvarem *bez objektivního smyslu*. V této podobě postrádají „poměry“ i z metodologického hlediska to nejdůležitější — vlastní objektivní význam a *dostávají* nepravý smysl podle názorů, reflexe, vzdělanosti vědce.<sup>48</sup> Společenská skutečnost přestala být pro zkoumání tím, čím objektivně je, konkrétní

47 „Die Sinne haben ihre Geschichte“. M. Lifšic, Marx und die Ästhetik, Dresden, 1960, str. 117.

48 Jestliže vědec nemá cit pro umění, postupuje jako Kuczynski a domnívá se, že nejlepší příručku politické ekonomie napsal vlastně Goethe pod lákavým názvem „Wahrheit und Dichtung“. Viz J. Kuczynski, Studie o krásné literatuře a politické ekonomii, Praha, 1956. Na omluvu autora budiž řečeno, že jeho názory jsou pouze „ohlasy doby“.

totalitou, a rozpadla se na dva samostatné heterogenní celky, jež se „metoda“ a „teorie“ pokouší sjednocovat: rozpad konkrétní totality společenské skutečnosti vyúsťuje v závěru, že se na jednom pólu petrifikují poměry a na druhém pólu duch, psychika, subjekt. Poměry jsou buď pasívní, a duch, psychika jako aktivní subjekt v podobě „životního elánu“ je uvádí do pohybu a dává jim smysl. Anebo jsou poměry aktivní, stávají se samy subjektem a psychika či vědomí nemá jinou funkci než exaktně nebo mystifikovaně přírodovědeckou zákonitost těchto poměrů poznávat.

Mnohokrát se již konstatovalo, že plechanovovská metoda selhává při zkoumání umělecké problematiky.<sup>49</sup> Toto selhání se projevuje jak v nekritickém přejímání hotových ideologických forem, pro něž se vyhledává ekonomický či společenský ekvivalent, tak v konzervativní strnulosti, jež si zahradila přístup k pochopení moderního umění a považuje za poslední slovo modernosti — impresionismus. Zdá se však, že nebyly dostatečně prozkoumány teoretickofilosofické předpoklady tohoto selhání. Plechanov ve svých teoretickofilosofických názorech nikdy nepřeklenul dualismus poměrů a psychiky, protože plně nepochopil smysl Marxova pojetí praxe. Plechanov cituje Marxovy teze o Feuerbachovi a poznamenává o nich, že do jisté míry obsahují program moderního materialismu. Marxismus, pokračuje Plechanov, nechce-li uznat idealismus za silnější v *určité* oblasti, musí umět podat materialistické objasnění *všech* stránek lidského života.<sup>50</sup> Po těchto úvodních slovech podává Plechanov svou interpretaci Marxových pojmů „lidská smyslová činnost“, praxe, subjektivnost: „Subjektivní stránka lidského života je právě stránka psychologická: ‘lidský duch’, city a ideje lidí“.<sup>51</sup> Plechanov tak rozlišuje na jedné straně psychologii, psychologické stavy nebo také stav ducha a mravů, city a ideje, na druhé straně hospodářské poměry. City, ideje, stav ducha

49 Plechanovovská metoda psaní dějin literatury se redukuje na tento postup: Nejdříve se konstruuje čistě ideologická historie předmětu (převzatá často již v hotové podobě z buržoazní vědecké literatury). Potom se pod tento „ordo et connexio idearum“ prostřednictvím často velmi duchaplných dohadů podkládá „ordo et connexio rerum“. Plechanov nazýval tento proces nalézáním ‘sociálního ekvivalentu’. *M. Lifšic, Voprosy iskusstva i filosofii, Moskva, 1935, str. 310.*

50 V tomto totálním chápání marxismu se Lenin shoduje s Plechanovem, ale již v tomto bodě se od něho odlišuje pojetím praxe, kterou chápe zcela jinak než Plechanov.

51 *Plechanov, Vybrané filosofické spisy, sv. II, str. 158.*

a mravů jsou „materialisticky objasňovány“, jestliže jsou objasňovány hospodářskými dějinami. Z těchto úvah je především jasné, že se Plechanov rozchází s Marxem v *kardinálním bodě*, v němž marxistický materialismus dovedl překonat jak *slabiny* všeho dosavadního materialismu, tak přednosti *idealismu*, tj. v chápání subjektu. Plechanov chápe subjekt jako „ducha doby“, čímž z *materialistického chápání dějiny vypadla předmětná praxe, nejdůležitější objev Marxův*. Plechanovovské analýzy umění selhávají proto, že v koncepci skutečnosti, z níž rozbor vychází, chybí jako konstitutivní moment předmětná lidská praxe, „lidská smyslová činnost“, kterou nelze redukovat na „psychiku“ či „ducha doby“.

## Historismus a historicismus

Marxův slavný fragment o antickém umění sdílí osud mnoha geniálních myšlenek: pod nánosem komentářů a v samozřejmosti každodenního citování je zahalován jeho skutečný smysl.<sup>52</sup> Tázal se Marx po významu a nadčasovosti antického umění? Chtěl řešit problematiku umění a krásy? Je citovaná myšlenka ojedinělým projevem anebo je spjata s jinými názory autora? Jaký je její vlastní smysl? Proč ztroskovávají komentátoři, kteří chápou citát výlučně v doslovné bezprostřednosti jako výzvu k hledání odpovědi o ideálnosti řeckého umění? Proč ztroskotávají interpreti, kteří považují Marxovu bezprostřední odpověď za vyhovující, a vůbec se nepozastavují nad tím, že rukopis je právě při jejím rozvíjení přerušen a myšlenka není dopovězena?

Ve fragmentu, který se zabývá metodou politické ekonomie, metodologií společenských věd a problémy materialistické koncepce dějin mají úvahy o umění odvozený význam: nezkoumají speciálně řecký epos, nýbrž na *jeho*

52 Obtíž nespočívá v pochopení, že „řecké umění a epos jsou *vázány* na určité formy společenského vývoje. Obtíž je v tom, že nám ještě stále poskytují umělecký požitek a v určitém smyslu *platí* jako norma a nedostižný vzor“. Marx, Ke kritice politické ekonomie, Praha 1953, str. 180 (prol. kk).

příkladu řeší jinou, *obecnější* problematiku. Pozornost se nesoustřeďuje k vysvětlení ideálního charakteru antického umění, nýbrž k vyjádření problémů *geneze a platnosti*: společensko-historická *vázanost* umění a idejí není totožná s jejich *platností*. Hlavní není problematika umění, nýbrž formulování jedné z kardinálních otázek materialistické dialektiky: vztah geneze a platnosti, poměrů a skutečnosti, dějin a lidské skutečnosti, dočasného a věčného, relativní a absolutní pravdy. Aby mohl být problém řešen, musí být formulován. Vymezení problému je samozřejmě něco jiného než omezenost problému. Vymezit, a tedy formulovat problém znamená vysledovat a určit jeho vnitřní vztahy s jinými problémy. Hlavní problém není ideálnost antického umění, nýbrž obecnější otázka: jak a proč přežívá umělecké dílo poměry, v nichž vzniklo? V čem a proč přežívají Herakleitovy myšlenky společnost, v níž se zrodily? V čem a proč přežívá Hegelova filosofie třídu, jako jejíž ideologie se formovala? Teprve v této obecnosti je položena vlastní otázka. Jen ve světle této obecné formulace může být pochopena a řešena speciální otázka. A opačně, obecná problematika relativní a absolutní pravdy, geneze a platnosti může být exemplifikována na pochopené speciální problematice antického umění.<sup>53</sup> Problematika uměleckého díla nás má přivést k filosofické problematice věčného a dočasného, absolutního a relativního, dějin a skutečnosti. Umělecké dílo — a v určitém smyslu dílo vůbec, tedy i dílo filosofické a vědecké — je složitou strukturou, strukturovaným celkem, v němž jsou v dialektické jednotě spojeny různorodé elementy: ideové, tematické, kompoziční, jazykové.<sup>54</sup> O vztahu díla ke společenské skutečnosti nestačí říci: dílo je významovou strukturou, jež je vůči společenské skutečnosti otevřena a vcelku i v jednotlivých stavebních elementech společenskou skutečností

---

53 Jen v tomto světle se ukazuje souvislost citovaného fragmentu a ostatními Marxovými názory a díly. Obdobný problém řešil Marx v souvislosti s hodnocením některých představitelů klasické politické ekonomie a s otázkou objektivní pravdy ve vědě. „Každá věda, tedy i politická ekonomie a filosofie je objektivní útvar, který má své vlastní vnitřní zákonitosti, podle nichž se rozvíjí a jež jsou nezávislé na osobních vrtoších jedinců a prosazují se dokonce i proti jejich subjektivním záměrům a antipatiím. Na příkladu Richarda Jonese, který byl nástupcem Malthusovým a knězem anglikánské církve, dokazuje Marx tento *objektivní charakter zákonů vědy*, jejichž respektování vede k určitým výsledkům, nezávisle na subjektivních názorech vědce“. K. Kosík, *Dějiny filosofie jako filosofie* (Filosofie v dějinách českého národa), Praha, 1958, str. 15.

54 Viz R. Ingarden, *Das literarische Kunstwerk*, Halle, 1931; dále: *Vinogradov*, *Problema avtorstva i teorija stilej*, Moskva, 1960, str. 183.

*podmíněna*. Jestliže se vztah díla ke společenské skutečnosti chápe jako vztah podmiňujícího a podmíněného, *redukuje* se společenská skutečnost ve vztahu k dílu na sociální poměry, tedy „něco“, co je ve vztahu k dílu pouze *externím* předpokladem a vnější podmínkou.<sup>55</sup> Umělecké dílo je integrální součást společenské skutečnosti, element výstavby této skutečnosti a projev společensko-duchovní produkce člověka. Pro pochopení charakteru uměleckého díla proto nestačí, aby se jeho společenský charakter a vztah díla a společnosti vyčerpával „sociologií umění“, která zkoumá historickospolečenskou genezi, působení a ohlas díla, nebo historickým zkoumáním biografického a biograficko-sociálního charakteru.

Umělecké dílo je nesporně společensky podmíněno. Avšak nekritické uvažování přeměňuje tento vztah na jedinou souvislost společenské skutečnosti a umění, a zkresluje tím jak povahu umění, tak společenské skutečnosti. Teze o sociální podmíněnosti mlčky předpokládá, že společenská skutečnost zůstává *vně* díla. Dílo se tak fakticky stává něčím mimospoolečenským, co nekonstituuje společenskou skutečnost, a nemá tedy ke společenské skutečnosti *vnitřní* vztah. Sociální podmíněnost díla je proto něčím, co při rozboru díla může být předesláno ve všeobecném úvodu nebo dodatku, vytknuto před závorkou, avšak do *vlastní* struktury, a proto ani do vlastního vědeckého *rozboru* díla nevchází a — nepatří. V tomto vztahu vzájemné vnějšnosti degeneruje jak společenská skutečnost, *tak* dílo: jestliže dílo jako významová struktura svého druhu nevchází do rozboru a zkoumání společenské skutečnosti, přeměňuje se společenská skutečnost na pouhý abstraktní rámeček či všeobecnou sociální podmíněnost: z konkrétní totality se stává falešná totalita. Jestliže se dílo nezkoumá jako významová struktura, jejíž konkrétnost spočívá v její existenci jako momentu společenské skutečnosti, a za jedinou formu „spojení“ díla se společenskou skutečností se uznává podmíněnost, přeměňuje se dílo z relativně autonomní významové struktury na absolutně autonomní strukturu: z konkrétní totality se stala falešná totalita. V tezi o sociální podmíněnosti díla se skrývají dva různé významy. Sociální podmíněnost za prvé

---

55 Znovu se ukazuje, že falešná metoda provádí bezděčné záměny, jež badateli unikají: vědec mluví o „skutečnosti“, ale jeho falešná metoda zatím přeměnila skutečnost na něco jiného, redukovala ji na „poměry“.

znamená, že sociální skutečnost je ve vztahu k dílu v postavení deistického boha-hybatele, který dává první popud, ale jakmile je dílo stvořeno, přeměňuje se v diváka přihlížejícího autonomnímu vývoji svého výtvoru a jeho další osudy již neovlivňuje. Sociální podmíněnost za druhé znamená, že dílo je něčím druhotným, odvozeným zrcadlovitým, co nemá svou pravdu v sobě, ale mimo sebe. Jelikož pravda díla není v něm samém, ale v poměrech, pochopí pravdu uměleckého díla pouze ten, kdo se vyzná v poměrech. Poměry mají být onou skutečností, jejímž odlúskem je dílo. Avšak poměry samy o sobě nejsou skutečností; skutečností jsou jen potud, pokud jsou a chápou se jako realizace, fixování a rozvíjení předmětné praxe člověka a jeho dějin. Pravda díla (a dílo je pro nás vždy „skutečným“ uměleckým či filosofickým dílem na rozdíl od „spisů“) není v dobové situaci, v sociální podmíněnosti a historicitě poměrů, nýbrž v historickospolečenské skutečnosti jako jednotě geneze a opakovatelnosti, v rozvíjení a realizaci vztahu subjektu a objektu jako specifiky lidské existence. *Historismus společenské skutečnosti není historicitou poměrů.*

Teprve nyní jsme dospěli k bodu, kdy se můžeme vrátit k počáteční otázce: jak a proč přežívá dílo poměry, v nichž vzniklo? Jestliže je pravda díla v poměrech, přežívá dílo pouze proto a potud, protože a pokud je *svědectvím* poměrů. Dílo je svědectvím doby ve dvojitým smyslu. Již pouhým pohledem na dílo zjistíme, do které doby je máme situovat, která společnost do něho vryla své svědectví. Za druhé se na dílo díváme z hlediska toho, jaké svědectví vydává o době a poměrech. Dílo se chápe jako dokument. Abychom mohli zkoumat dílo jako svědectví doby či zrcadlo poměrů, musíme především znát ony poměry. Jen na základě srovnání poměrů a díla můžeme říci, zda je dílo věrným či křivým zrcadlem epochy, zda podává věrné či falešné svědectví o době. Ale funkci svědectví či dokumentu plní *každý* kulturní výtvor. Kulturní výtvor, k němuž se lidstvo obrací *výhradně* jako ke svědectví, není dílem. Vlastností díla je právě to, že není především nebo pouze svědectvím doby, ale že *nezávisle* na době a poměrech svého vzniku, o nichž *také* vydává svědectví, je nebo se stává konstitutivním prvkem existence lidstva, třídy, národa. Jeho charakterem není *historicita*, a tedy „špatná jedinečnost“ a neopakovatelnost, nýbrž *historičnost*, tj. schopnost konkretizace a přežívání.

Přežíváním poměrů a podmínek svého vzniku dokazuje dílo svou životnost. Dílo žije potud, pokud působí. V působení díla je zahrnuta událost, jež se děje



jak s konzumentem díla, tak s dílem samým. Co se s dílem děje, je projevem toho, co dílo je. Dění díla není vydání díla na pospas žvlům, jež si s ním pohrávají, nýbrž je naopak vnitřní mohutností díla, která se realizuje v času. V této konkretizaci dostává dílo významy, o nichž nemůžeme vždy s plným vědomím říci, že právě *je* autor zamýšlel. Při tvorbě díla nemůže autor předvídat všechny varianty významů a interpretací, jimž bude dílo ve svém působení podrobeno. V tomto smyslu je dílo nezávislé na záměrech autora. Na druhé straně je však samostatnost a odpoutanost díla od záměrů autora zdánlivá: dílo je dílem a jako dílo žije proto, že se *domáhá* interpretací a *působí* mnoha významy. Na čem je založena *možnost* konkretizace díla, tj. v čem tkví možnost, že dílo nabývá ve svém 'životě' různých konkrétně historických podob? Je zřejmé, že v díle musí být *něco*, co tuto působivost umožňuje. Existuje určité rozpětí, v jehož rámci jsou konkretizace díla chápány jako konkretizace *tohoto* díla: za hranicemi tohoto rozpětí se hovoří o zkreslování, nepochopení či subjektivistické interpretaci díla. Kde je hranice mezi autentickou a neautentickou konkretizací díla? Je obsažena v díle samém nebo mimo dílo? Proč dílo, které žije *pouze* v konkretizacích a konkretizacemi, přetrvává všechny jednotlivé konkretizace a vysvléká se z každé z nich, a dokazuje tak svou nezávislost na nich? Život díla poukazuje mimo dílo, k něčemu, co dílo přesahuje.

Život díla není pochopitelný z díla samotného. Jestliže by působení díla bylo vlastností díla obdobným způsobem, jako je vyzařování vlastností rádia, znamenalo by to, že by dílo žilo, tj. působilo i tehdy, jestliže by je žádný lidský subjekt „nevnímal“. Působení uměleckého díla není fyzikální vlastností předmětů, knih, obrazů, soch jako přirozených nebo opracovaných objektů, nýbrž je specifickým způsobem *existence* díla jako *společenskolidské skutečnosti*. Dílo žije nikoli inertností svého institucionálního charakteru či tradicí, jak se domnívá sociologismus,<sup>56</sup> nýbrž totalizací, tj. oživováním. Život díla nevyplývá z autonomní existence díla, nýbrž ze *vzájemné interakce díla a lidstva*. Život díla je založen

1. na nasycenosti díla skutečností a pravdou,
2. na 'životu' lidstva jako produkujícím a vnímajícím subjektu. *Všechno co patří ke společenskolidské skutečnosti, musí v té či oné forma vykazovat tuto subjektivně objektivní strukturu.*

<sup>56</sup> Hauser, *The Philosophy of Art History*, New York, 1959, str. 185–186.

Život uměleckého díla může být pochopen jako způsob existence *dílčí* významové struktury, která je určitým způsobem integrována do totální významové struktury — společenskolidské skutečnosti.

Dílu, které přetrvává dobu a poměry svého vzniku, se přisuzuje hodnota nadčasovosti. Je tedy dočasnost něčím, co propadá času a stává se jeho kořistí? A nadčasovost naopak něco, co přemáhá čas a podmaňuje si jej? Nadčasovost díla by znamenala doslova: existenci nad časem. Představa o nadčasovosti díla se však nemůže racionálně vypořádat se dvěma základními problémy: 1. Jak je možné, že se dílo „nadčasové“ svým charakterem, rodí v času? 2. Jak je možno dospět od nadčasového charakteru díla k jeho časové existenci, tj. konkretizaci? Pro každou protiplatónskou koncepci se naopak stává základní otázkou: jak může dílo, které se zrodilo v času, *nabývat* „nadčasového“ charakteru?

Co znamená, že dílo vzdoruje času a časům? Odolává tím zničení a zkáze? Anebo tím, že vzdoruje času a klade čas *mimo* sebe jako něco vnějšího, přestává vůbec existovat? Je věčnost vyloučení času a nadčasovost zastavení času? Otázku, co dělá čas s tím dílem, můžeme zodpovědět otázkou: co dělá dílo s časem? Docházíme tak k závěru, paradoxnímu na první pohled, že nadčasovost díla je v jeho časovosti. Existovat znamená být v času. Bytí v času není pohyb ve vnějším kontinuu, ale časování. Nadčasovost díla je v jeho časovosti jako aktivitě. Nadčasovost díla neznamená vně-časové nebo nadčasové trvání. Trvat v nadčasovosti se rovná umrtvení, ztrátě „života“, tj. schopnosti časovat se. Velikost díla nelze měřit podle toho, jak bylo přijato v době svého vzniku. Jsou velká díla, která byla současníky zneuznána, jsou díla, jež byla okamžitě přijata jako epochální, jsou díla, která „ležela“ desítky let, než přišla „jejich doba“. Co se s dílem děje, je formou toho, co dílo je. Na povaze díla závisí, jaký je rytmus jeho „časování“: zda má co říci každé době a generaci, či zda promlouvá pouze k určitým dobám nebo zda musí nejdříve „odumřít“, aby bylo později probuzeno k životu. Tento rytmus oživování či časování je konstitutivní součástí díla.

Podivuhodnou shodou okolností se sblíží stoupenci historického relativismu a jeho přirozenoprávní odpůrci v jednom centrálním bodu: oba směry likvidují dějiny. Jak základní teze historicismu, že člověk nemůže překročit dějiny, tak polemické tvrzení racionalismu, že člověk musí překračovat dějiny a dospět k něčemu metahistorickému, co by zajišťovalo pravdu poznání a mo-

rálky, vycházejí ze společného předpokladu, který chápe dějiny jako proměnlivost, jedinečnou neopakovatelnost a individuálnost. V historicismu se dějiny rozpadají na pomíjejícnost a přechodnost poměrů, jež nejsou spojeny *vlastní* historickou kontinuitou, nývř uvádějí se v souvislost *nadhistorickou* typologií, která je explikativním principem lidského ducha, regulující ideou, jež vnáší řád do chaosu jedinečného. Formule, že člověk nemůže vykročit z dějin, z níž se usuzuje na nemožnost dosáhnout objektivní pravdy, je svým obsahem dvojnáčná, protože dějiny nejsou pouze historicitou, přechodností, pomíjejícností, neopakovatelností, která vylučuje absolutní a nadhistorické, jak se domnívá historicismus. Stejně jednostranný je názor, že dějiny jako děje jsou něčím nepodstatným, protože ve všech proměnách, a tedy *za* dějinami, trvá něco nadhistorického, absolutního, co nemůže být chodem dějin dotčeno. Dějiny jsou vnější proměnlivostí, která se odehrává na neproměnné substanci. Toto absolutní, které je před dějinami a nad dějinami, je také předlidské, neboť existuje nezávisle na praxi a bytí člověka. Jestliže absolutní, univerzální a věčné je neproměnné a nezávisle na proměnlivosti trvajících, jsou dějiny pouze zdánlivě dějinami.

Pro dialektiku — na rozdíl od relativismu historicismu a nehistoričnosti přirozenoprávního myšlení — neexistuje absolutní a univerzální ani před dějinami a nezávisle na dějinách, ani na konci dějin jako jejich absolutní vyústění, nýbř *vytváří se v dějinách*. Absolutní a univerzální je něčím, co se jako absolutní a univerzální v dějinách realizuje a vytváří. Na rozdíl od nehistorického myšlení, které zná absolutní jen jako ne-dějinné, a tedy věčné v metafyzickém smyslu, a na rozdíl od historicismu, který odstraňuje z dějin absolutní a univerzální, považuje dialektika dějiny za jednotu absolutního v relativním a relativního v absolutním, *za proces, v němž lidské, univerzální a absolutní vystupuje jak v podobě všeobecného předpokladu, tak také zvláštního historického výsledku*.

Dějiny jsou dějinami jen proto, že zahrnují jak historicitu poměrů, tak historičnost skutečnosti; že obsahují jak historicitu, která pomíjí, upadá do minulosti, *nevrací se*, tak historičnost, vytváření nepomíjejícího, tj. vytvářejícího se a tvořícího. Aníž přestává být dějinnou bytostí a opouští sféru dějin, stojí člověk (ve smyslu reálné možnosti) nad každou dějinnou akcí či okolností, a může proto tvořit měřítko jejího hodnocení.

Obecně lidské, „nehistorické“, všem fázím dějin společné neexistuje *samo-*

*statně* v podobě neměnné, věčné nadhistorické substance, nýbrž je jak všeobecnou *podmínkou* každé historické fáze, tak současně zvláštním *produktem*. Všeobecně lidské se v každé epoše reprodukuje jako *výsledek a zvláštní*.<sup>57</sup> Historicismus jako historický relativismus je na jedné straně sám produktem skutečnosti, jež je rozpolcena na pomíjející, vyprázdněnou fakticitu bez hodnot a na transcendentní existenci hodnot *vně* skutečnosti, a na druhé straně toto rozpolčení ideologicky fixuje. Skutečnost se rozpadá na zrelativizovaný svět historické fakticity a absolutní svět nadhistorických hodnot.

Co však je onou nadhistorickou hodnotou, která nevchází do poměrů anebo je přetrvává? Víra v transcendentní hodnoty nadhistorického charakteru je známkou toho, že konkrétní hodnoty zmizely z reálného světa a svět se vyprázdnil a znehodnotil. Tento svět je světem bez hodnot a hodnoty jsou v abstraktní říši transcendence a povinování.

Absolutní však není odloučeno od relativního, nýbrž „skládá“ se z relativního, či přesněji, v relativním se *vytváří* absolutní. Jestliže je všechno podrobeno změně a zániku a jestliže všechno, co existuje, existuje *pouze* v místě a času a jeho charakterem je *pouze* pomíjejícnost, musí spekulativně teologická otázka po *smyslu* tohoto dočasného a pomíjejícího zůstat *věčnou* a věčně nezodpovězenou otázkou. Dialektické formulování otázky vztahu relativního a absolutního v dějinách zní takto: jak se historické stupně *vývoje* lidstva *stávají* nadhistorickými elementy *struktury* lidstva, tj. lidské přirozenosti?<sup>58</sup> Jak tedy souvisí geneze a vývoj se strukturou a přirozeností? Různé útvary lidského vědomí, v nichž si třídy, jedinci, epochy a lidstvo probíjová-

---

57 Jelikož ani teoretické myšlení nezaniká s poměry, v nichž se zrodilo, a jeho objektivní poznatky přetrvávají, platí pochopitelně objevy o lidské přirozenosti ze 17. století také ve století našem. Proto se každá teorie dějin a společenské skutečnosti vrací k Vicovu epochálnímu objevu historického charakteru lidské přirozenosti. „La nature humaine est une nature totalement historicisée qui est ce qu'elle devient, qui n'est plus une nature permanente que l'on pourrait connaître au delà de ses expressions historiques: elle ne fait plus qu'un avec ses expressions qui sont les moments de sa présence et de son avenir“. A. Pons, *Nature et histoire chez Vico, Les études philosophiques*, Paris, 1961, str. 46. Marxovo vysoké hodnocení Vica je všeobecně známo.

58 Často se přehlíží, že Hegelův logický apriorismus, považující dějiny za aplikaci ducha v času, a tedy za aplikovanou logiku, za časové rozvíjení momentů ducha, který je ve své totalitě nadčasový, je nejvelkolepějším idealistickým pokusem moderní doby o překonání či odvrácení relativismu a historicismu.

vali a uvědomovali *své* praktickodějinné problémy, *stávají* se — jakmile jsou *zformovány* a formulovány — součástí lidského vědomí, a tedy hotovými formami, v nichž *každé* individuum může prožívat, uvědomovat si a realizovat problémy všeho lidstva. Nešťastné vědomí, tragické vědomí, romantické vědomí, platonismus, machiavellismus, Hamlet a Faust, Don Quichot, Josef Švejk a Gregor Samsa jsou historicky *vzniklé* formy vědomí či způsoby lidské existence, které byly vytvořeny v této klasické podobě v *určité*, jedinečné a neopakovatelné epoše, ale jakmile byly vytvořeny, objevují své předchůdce v roztroušených fragmentech minulosti, jež jsou ve vztahu k nim nedokonalými pokusy. Jakmile jsou zformovány a jsou „zde“, zařazují se do dějin, protože samy vytvářejí dějiny a získávají platnost, jež je nezávislá na původních historických podmínkách jejich vzniku. *Společenská skutečnost jako lidská přirozenost je neoddělitelná od svých produktů a forem své existence: neexistuje jinak než v historické totalitě těchto svých produktů, jež ve vztahu k ní nejsou vnějšími a akcesorními 'věcmi', a charakter lidské skutečnosti (přirozenosti) nejen vyjevují, ale také zpětně vytvářejí.* Lidská skutečnost není předdějinnou nebo nadhistorickou neměnnou substancí, nýbrž vytváří se v dějinách. *Skutečnost je více než poměry a historická fakticita, avšak neklene se nad empirickou skutečností.* Dualismus pomíjející a vyprázdněné empirické fakticity na jedné straně a nad ní se zvedající a na ní nezávislé duchovní říše ideálních hodnot je způsob existence určité *historické* skutečnosti: historická skutečnost *existuje v této dualitě* a její jednota je v této rozpolcenosti. Idealistické hypostazování této historické formy skutečnosti dospívá k závěru, že svět je rozdělen na pravou, nepomíjející *skutečnost* hodnot a na nepravou „skutečnost“ či fakticitu pomíjejících poměrů.<sup>59</sup>

Jedinou skutečností lidského světa je jednota empirických poměrů a jejich vytváření na jedné straně a pomíjejících nebo živoucích hodnot a jejich vytváření na straně druhé, přičemž na *historickém* charakteru skutečnosti závisí, zda se jednota obojího realizuje v harmoničnosti inkarnovaných hodnot, a tedy poměrů *naplněných* hodnotami, anebo v rozpolcenosti vyprázdněné a znehodnocené empiričnosti a ideálních, transcendentních hodnot.

59 Je zřejmé, že modernizuje-li Emil Lask Hegelův pojem skutečnosti jako „Bedeutung, Wertbedeutung, Kulturbedeutung“, dívá se na Hegela jako pravověrný kantiánek a odchovanec Rickertův. Viz *Lask, Schriften*, I, 338.

Skutečnost je „výše“ než poměry a historické formy její existence, znamená: skutečnost není chaos událostí nebo fixovaných poměrů, nýbrž jednota událostí *se subjekty* událostí, jednota poměrů s *vytvářením* poměrů, a tedy prakticko-duchovní schopností transcendovat poměry. Schopnost transcendovat poměry, v níž je založena *možnost* dospět od mínění k poznání, od doxa k epistémé, od mýtů k pravdě, od nahodilého k nutnému, od relativního k absolutnímu, není vykročením z dějin, nýbrž výrazem specifiky člověka jako dějotvorné a dejino-tvorné bytosti: člověk není zadržán v animalitě a barbarství rasy, předsudků, okolností,<sup>60</sup> nýbrž celým svým onto-tvorným charakterem (jako praxe) má schopnost je transcendovat k pravdě a univerzálnosti.

Lidská paměť jako jedna z forem překonání dočasného a momentálního<sup>61</sup> není pouze schopnost *ukládat* a vybavovat, tj. zpřítomňovat ze zásobárny polozapomnění nebo podvědomého uložení ideje, dojmy, pocity, nýbrž také určitá aktivní struktura a organizování lidského vědomí (znalostí). Je *historickou* schopností a strukturou, protože je založena nejen na historicky se měnícím rozsahu a obsahu znalostí, ale také na historicky se vyvíjejícím smyslově racionálním „vybavení“ člověka. V lidské paměti se *zpřítomňuje* minulé, a tedy překonává dočasné, protože sama minulost je pro člověka něčím, co nenechává za sebou jako nepotřebnou věc, nýbrž co konstitutivním způsobem vchází do jeho přítomnosti, jako tvořící a vytvářející se lidská přirozenost. Historické etapy vývoje lidstva nejsou vyprázdněnými formami, z nichž vyprchal život, *protože* lidstvo dospělo k vyšším vývojovým formám, ale tvořivou aktivitou lidstva — praxí — se neustále integrují do přítomnosti. Proces integrace je současně kritikou a hodnocením minulosti. Minulost koncentrovaná (tj. zrušená v dialektickém smyslu) v přítomnosti tvoří lidskou přirozenost, „substancí“, který zahrnuje jak předmětnost, tak subjektivnost,

60 Proti primitivitě a relativismu teorií uzavřeného horizontu jako výrazu protirozumových tendencí 20. století vystupuje *Th. Litt* (Von der Sendung der Philosophie, Wiesbaden, 1946, str. 20, 21) s požadavkem filosofie jako hledání obecně platné pravdy. Idealismus této kritiky antihumanismu je v tom, že vedle vědění nevidí praxi jako hlavní způsob překračování relativismu.

61 „La grande découverte du XVIII<sup>e</sup> siècle, c'est celle du phénomène de la mémoire. Par le souvenir l'homme échappe au momentané; par le souvenir il échappe au néant qui se retrouve entre tous les moments de l'existence.“ Svou myšlenku dokládá autor výroky z děl Quesnaye, Diderota, Buffona a Rousseaua. *G. Poulet*, Etudes sur le temps humain, Paris, 1950, str. XXIX.

jak materiální vztahy a zpředmětněné síly, tak schopnost „vidět“ svět a explikovat jej různými mody subjektivity, tj. vědecky, umělecky, filosoficky, poeticky atp.

Společnost, v níž se zrodily geniální myšlenky Herakleitovy, doba, v níž vzniklo umění Shakespearovo, třída, v jejím „duchu“ se formovala filosofie Hegelova, *nenávratně* zmizely v minulosti, ale „svět Herakleitův“, „svět Shakespearův“, „svět Hegelův“ žijí a existují jako živé momenty přítomnosti,<sup>62</sup> protože *trvale* obohatily lidský subjekt.

Ve vztahu k minulosti jsou lidské dějiny nepřetržitou totalizací, v níž lidská praxe do sebe zahrnuje momenty minulosti a jen touto integrací je oživuje. V tomto smyslu je lidská skutečnost *nejen produkcí nového, ale i* (kritickou a dialektickou) *reprodukcí minulého*. Totalizace je proces produkce a reprodukce, oživování a omlazování.<sup>63</sup>

Schopnost a proces totalizace je vždy jak předpokladem, tak historickým výsledkem: diferencovaná a univerzalizovaná schopnost vnímání, která přijímá jako umělecké hodnoty jak antická díla, tak středověké výtvořky a umění archaických národů, je *historickým* výtvořkem neexistujícím a nepředstavitelným v partikulární středověké nebo otrokářské společnosti. Středověká kultura nemůže oživovat (totalizovat a integrovat) antickou kulturu nebo kulturu „pohanských“ národů, aniž se vystavuje nebezpečí rozkladu. Naproti tomu progresivní moderní kultura 20. století je univerzální svébytnou kulturou s vysokou schopností totalizace. Zatímco středověký svět byl slepý a uzavřený vůči projevům krásy a pravdy *jiných kultur*, spočívá naopak moderní vidění světa v polyvalentnosti, ve schopnosti absorbovat, vnímat a hodnotit projevy nejrůznorodějších kultur.

62 Jak vyplývá z předcházejícího výkladu, zahrnuje tento 'život' možnost mnoha interpretací, z nichž každá přejímá jiné aspekty díla.

63 Na souvislost kategorií omlazování a reprodukce v Hegelově a Marxově filosofii správně upozorňuje M. Liščic v cit. práci, str. 145. „Omládnutí ducha není jen návrat k dřívější podobě; je to očistění, zpracování sebe“. (Fajfr, Hegel, Výbor, Praha, 1943, str. 303). V geniálních myšlenkách Novalisových, roztroušených v křesťansko-romantickém éteru jeho filosofie, se totalizování ztotožňuje s oživováním, vivifikováním. Viz Th. Haering, Novalis als Philosoph, Stuttgart, 1954, str. 45. Haeringova rozsáhlá, ale nepřehledná práce trpí zásadní vadou v tom, že specifiku Novalisova myšlení rozpouští v obecnosti dialektického ovzduší jeho doby, takže se Novalis objevuje jako Hegel minor.





# **Filosofie a ekonomie**

**[3]**

---

## PROBLEMATIKA MARXOVA „KAPITÁLU“

### Interpretace textu

Čtenář „Kapitálu“, který musí několikrát pročítat text, aby pochopil jeho odborně ekonomický smysl a ujasnil si význam jednotlivých pojmů, jako je hodnota, klesající míra zisku, nadhodnota, výrobní a zhodnocovací proces kapitálu atd., neklade si již obvykle otázku o celkovém významu Marxova díla. Tato otázka mu buď vůbec nepřichází na mysl, anebo se v jejím zodpovědění spokojuje povšechnými úvahami, jež nikdy nečiní z textu a jeho pochopení *problém*. Navíc — jelikož jde o dílo obtížné — sleduje průměrný čtenář Marxův text očima *učebnice* politické ekonomie, jež má složitou látku popularizovat. V čem však je a v čem se vidí obtížnost Marxova textu, a v čem tedy má záležet jeho popularizace? Především má být Marxův *rozsáhlý* text převeden do zkrácené podoby. Za druhé — jak ukazuje běžná praxe — upravuje se text tím, že se vypouští nebo reukuje na minimum všechno, co by rušilo rozvíjení čistě ekonomické problematiky; vynechává se rozbor zastaralých dat z 19. století, jež se popřípadě nahrazují daty novějšími, a *stejně tak* se eliminují místa, jež působí u „přísně odborného“ hlediska dojmem spekulací nebo alespoň postradatelných filosofických úvah s ekonomickou problematikou přímo nesouvisících. Jelikož je učebnice *návodem* ke studiu textu, příkládá čtenářjednotlivým partiím Kapitálu větší či menší důležitost v závislosti na příručce. *Tímto* čtením je však do textu vnesena problematika, aniž o tom ví čtenář a často i autoři učebnice. *Toto* čtení není četbou díla, jehož autorem je Karel Marx, nýbrž četbou jiného, pozměněného textu. Popularizace, jež se na první pohled zdála *pouze* zpřístupňovat text, se tedy ukazuje jako určitá *interpretace* textu. Každá pomůcka k porozumění textu má své meze, za jejichž hranicemi přestane plnit pomocnou uvádějící nebo vysvětlovací funkci a začne vykonávat funkci opačnou, tj. text zatemňovat a zkrešlovat. Jestliže si popularizace není vědoma své ohraničenosti a nepohlíží sama

na sebe kriticky jako na *určitou* interpretaci textu, takovou interpretaci, která si z popularizačních důvodů všímá pouze *určitých* aspektů textu, a jiné *vědomě* opomíjí, posunuje *nevědomky* celou svou činnost do *jiné* sféry: přestává být interpretací textu a stává se modifikací textu, protože svým nekritickým počináním dala textu *jiný* smysl.

Proč však je vůbec třeba interpretace textu? Což nemluví text sám za sebe a nepromlouvá dosti jasnou řečí? Kdo jiný než sám autor textu mohl vyjádřit myšlenku, jež měla být vyjádřena, jasněji a přesněji? Co znamená, že autor vložil do textu (textem v širokém smyslu rozumíme nejen literární text, ale také obraz, plastiku, tedy každou významovou strukturu) určitý význam? Interpretace textu má postihnout autentický *význam* textu. Je však tento význam totožný s *úmyslem*, který do textu vkládal autor? Podle čeho můžeme usuzovat na subjektivní záměr autorův? V převážné části dochovaných textů jsme odkázáni pouze na text a o subjektivních úmyslech autorových nejsme vždy dostatečně zpraveni. Pokud taková svědectví máme, není jejich pouhou existencí naše úloha nikterak vyřešena, neboť vztah textu ke zprávám o autorových úmyslech není jednoznačný: svědectví mohou blíže vysvětlovat význam textu, který je však v podstatě postižitelný i bez přímých svědectví, a „dokumenty“ tedy hrají ve vztahu k textu (dílu) doplňující druhořadou úlohu. Text však může říkat něco jiného než svědectví: říká buď více, nebo méně, záměr se nezdařil, nebo byl překonán a v textu (díle) je „více“, než autor zamýšlel. Pro převážnou část textů a jako pravidlo platí, že se úmysl kryje s textem, a že tedy úmysl je v textu a textem *vyjádřen*: o autorově úmyslu mluví výhradně řeč textu. Text je výchozím bodem interpretace. Interpretace vychází z textu, aby se k němu vrátila, tj. aby jej vysvětlila. Jestliže tento návrat není realizován, nastává známá záměna, kdy se jeden úkol nevědomky nahrazuje jiným a místo interpretace textu nastupuje zkoumání textu jako svědectví doby či poměrů.

Dějiny textu jsou v určitém smyslu dějinami jeho interpretace: každá doba a generace zdůrazňuje v textu jiné stránky, jedněm aspektům přisuzuje větší důležitost než jiným a podle této důležitosti odkrývá v textu jiné významy. Různé doby, generace, sociální skupiny a různí jedinci mohou být slepí k určitým stránkám (hodnotám) textu, protože je neobjevili jako významné a soustřeďují se na aspekty, jež zase naopak jejich nástupcům nepřipadají důležité. Život textu probíhá tedy jako *zvýznamňování* textu. Je však toto zvýznam-

ňování konkretizací významů, jež jsou v díle *objektivně* obsaženy, anebo je vkládáním nových významů do díla? Existuje vůbec objektivní význam díla (textu), anebo je dílo uchopitelné pouze v různých subjektivních přístupech? Zdá se, že jsme sevřeni v bludném kruhu. Je možná autentická interpretace textu, která by postihovala objektivní význam díla? Kdyby taková možnost neexistovala, byl by vůbec jakýkoli pokus o interpretaci nesmyslný, protože text by byl uchopitelný pouze v subjektivistických přístupech. Jestliže však existuje možnost autentické interpretace, jak sloučit tuto možnost se skutečností, že každý text je interpretován různě a že dějiny textu jsou dějinami jeho různých interpretací?

Interpretace textu je založena na předpokladu, že je možno zásadně odlišit zdůvodněný výklad textu od zkreslení či modifikací textu. Na interpretaci se požaduje:

aby neponechávala v textu temná, nevysvětlená nebo „nabodilá“ místa;

aby vysvětlovala text v částech i vcelkuj. jak jednotlivé pasáže, tak strukturu díla;

aby byla celistvá, netrpěla vnitřními rozpory, nelogičností či nedůsledností;

aby zachovávala a vystihovala *specifiku* textu a z této specifiky učinila konstitutivní prvek výstavby a pochopení textu.

Jestliže interpretace vychází z možnosti *autentického* porozumění textu, ale *současně* chápe *každou* interpretaci textu jako historickou formu jeho existence, stává se kritika předcházejících interpretací nezbytnou součástí interpretace. Dílčí či jednostranné interpretace se tak objevují jednak jako dobové navrstveniny na textu či jako *historické* formy jeho existence, od nichž je však sám text *vždy* odlišitelný a na nich nezávislý, jednak jako projevy určitých koncepcí, v jejichž světle je text interpretován, tj. koncepcí filosofie, vědy, umění, skutečnosti atp. *Každá* interpretace je *vždy* *hodnocením* textu, buď bezděčným, a tedy nezdůvodněným, anebo uvědomělým a zdůvodněným: nevšímavost (historicky proměnlivá) k určitým částem či větám textu *jako* málo důležitým či bezvýznamným nebo prosté neporozumění některým pasážím (závislé na věku, vzdělanosti, kulturní atmosféře) a na tomto základě jejich „neutralizace“ jsou již implicitním hodnocením, protože rozlišují v textu významné a méně významné, aktuální a překonané, důležité a vedlejší. Dějiny interpretace Marxova „Kapitálu“ ukazují, že se za každou interpretací skrývá to, či ono chápání filosofie, vědy a skutečnosti, vztahu filosofie a ekonomie atp.,

v jejímž světle se uskutečňuje jak výklad jednotlivých pojmů a myšlenek, tak výstavby a celku díla.

Značná část výkladů „Kapitálu“ porušovala základní pravidlo interpretace, které říká, že výklad — má-li být autentický — nemůže ponechávat v textu „temná“ či nevyjasněná místa, tj. že výklad nemůže rozdělovat text na část, která je na základě určitého principu vysvětlitelná, a na část, která je vně interpretace, a je tedy z hlediska jejího principu hluchá či bezvýznamná. Protože si mnoho výkladů „Kapitálu“ nedovedlo poradit s „filosofickými místy“ a filosofickou problematiku „Kapitálu“ považovalo za postradatelnou veličinu nebo ji v „Kapitálu“ vůbec neodhalilo (protože ji vidělo *pouze* v některých explicitních partiích, jež se zdály z hlediska ekonomické problematiky irelevantní), stalo se porušení formálního pravidla interpretace hlavní zábranou, jež znemožnila vůbec pochopit *povahu* textu. Jediný text se v této interpretaci fakticky rozpadl na texty dva, z nichž jeden byl na základě určitého principu vysvětlován, a druhý byl na základě téhož principu nevysvětlitelný, a stával se proto nesrozumitelným a bezvýznamným.

Interpretaci považujeme za autentickou, jestliže do principu jejího výkladu vchází jako konstitutivní prvek, který je celým dalším výkladem explikován, *specifičnost* textu. Specifika textu je interpretací zdůvodňována. Text ovšem může zastupovat či plnit různé funkce, v nichž jeho specifika nevystupuje. Shakespearovy historické hry je možno chápat a používat jako svědectví doby. Máchův „Máj“ je možno zkoumat z hlediska životopisu jeho autora. Do dějin ideologie je možno zahrnovat dramata, básně, romány, novely, abstrahovat od jejich žánrové specifiky a zkoumat je výlučně jako projevy světových názorů. Všem těmto přístupům je společné, že stírají nebo přehlížejí specifiku textu jako díla lyrického či jako románu, novely, tragédie, epické básně apod. Specifika textu není abstraktním univerzálním rámcem, žánrovým zařazením, nýbrž specifickým principem *výstavby* díla. Není tedy známa před zkoumáním, nýbrž je jeho výsledkem. Neopakuje proto banality ani neoktrojuje textu abstraktní principy, nýbrž hledá specifiku v textu samém.

Pokud jde o takové texty, jako „Bohatství národů“, „Principy zdaňování“, „Všeobecná teorie zaměstnanosti“ atp., nebylo nikdy sporu o tom, že jde o díla ekonomická, a speciálně ekonomická. . Polkud jde o „Kapitál“, vyvolával od samého počátku u řady vykladačů rozpaky, v nichž bylo pouze jedno zcela jisté: že nejde o dílo ekonomické v obvyklém slova smyslu, že ekonomie je

v tomto spisu pojata zvláštním způsobem, že se ekonomie zvláštním způsobem proplétá se sociologií, filosofií dějin a filosofií. Soudíme-li podle dějin interpretací, objevuje se problematika vztahu vědy (ekonomie) a filosofie (dialektiky) jako kardinální problém „Kapitálu“. Vztah ekonomie a filosofie není jedním z aspektů, který si všímá určitých dílčích stránek Marxova díla (byly napsány užitečné studie o využití statistik, o zpracování historického materiálu, o použití krásné literatury v „Kapitálu“ atd.) —, nýbrž zjednává přístup k *podstatě a specifice* „Kapitálu“.

Vnitřní rozpojení vědy a filosofie můžeme sledovat v interpretaci „Kapitálu“ v několika variantách, z nichž každá určitým způsobem odlučuje vědu od filosofie, speciálně vědecké zkoumání od filosofických předpokladů, takže všechny různými cestami dospívají k jednomu výsledku: k vzájemné lhostejnosti vědy a filosofie.

V jednom případě jsou si věda (ekonomie) a filosofie *vzájemně* přebytečné, protože interpretace převádí ekonomický pohyb na logický pohyb a Marxův „Kapitál“ prepisuje tak, že transponuje vědecké vývody do filosofického jazyka. Ekonomický obsah je lhostejný k logickým kategoriím a logické kategorie jsou nezávislé na ekonomickém obsahu. V této koncepci se Marxovo dílo považuje hlavně a především za *aplikovanou* logiku, která používá ekonomie jako demonstračního materiálu svého pohybu. Ekonomický obsah je vůči filosofii zcela vnější, protože je pouze nositelem logického pohybu. Vyjadřuje ve svém specifickém pohybu logický pohyb jako svou pravdu, která je vůči němu cizí a nezávislá, protože logický pohyb by mohl být vyjádřen i pohybem jiných speciálněvědních kategorií. Filosofie se ve vztahu k ekonomii chápe také jako metodologickologický podtext či jako aplikovaná logika. Úkol interpreta záleží v tom, aby z této aplikované logiky učinil čistou logiku, aby za kategoriálním pohybem klesající míry zisku, přeměny nadhodnoty v zisk, vytváření cen atd. objevil a v čistotě vypreparoval logické kategorie pohybu, rozporu, samovývoje, zprostředkování atp. Avšak se stejným oprávněním můžeme považovat „Kapitál“ také za aplikovanou gramatiku, protože slovní vyjádření ekonomického obsahu je provedeno podle určitých zákonitostí jazykové skladby, jež mohou být také v tomto případě vyabstrahovány z textu. Pokud se spatřuje spojitost vědy a filosofie ve vrstevnatosti textu (text má ekonomický a současně logikometodologický význam), není rozdíl mezi Marxovým „Kapitálem“ a Palackého „Dějiny“: u Palackého stejně jako

u Marxe můžeme text jejich díla považovat za aplikovanou logiku. Jestliže si interpret položí takový úkol a splní jej, musí ještě nakonec zodpovědět otázku, proč Marx napsal dílo ekonomické a Palacký dílo historické a proč oba místo „aplikovaných logik“ raději nenapsali „čistou logiku“. Jestliže se ekonomický či historický text v interpretaci považuje za „aplikovanou logiku“, z níž má být vyabstrahována „čistá logika“, zbývá po vykonání této náročné práce ještě nejdůležitější úkol: totiž důkaz, že logické a metodologické kategorie, jichž vědec použil při analýze specifické skutečnosti — ekonomické či historické —, mají obecnou platnost a jsou použitelné také mimo rámec zkoumané skutečnosti. Logicizující a metodologizující interpretace si nekladou za úkol kriticky prozkoumat ekonomický obsah „Kapitálu“ ani se nepokoušejí rozvíjet či prohlubovat ekonomickou problematiku. Hotové výsledky ekonomických analýz se považují bez jakéhokoli zkoumání za správně a interpretace dokazuje, jakou logickou či metodologickou cestou se došlo k výsledkům, jejichž pravdivost se zásadně neprověřuje.<sup>1</sup>

V druhém případě se pravdivost ekonomického obsahu „Kapitálu“ obhajuje proti moderním buržoazním kritikám, avšak současně se dospívá k závěru, že tomuto ekonomickému obrahu chybí filosofické zdůvodnění, jež může poskytnout — fenomenologie. „Kapitál“ je tedy pravdivou ekonomickou analýzou bez vlastního filosofického základu. Jakmile je však „Kapitál“ touto filosofií doplněn, mění se význam textu a marxistická politická ekonomie se přeměňuje v rozsáhlou fenomenologii věcí, z materialistického rozboru kapitalistické ekonomie se stávají fenomenologické popisy světa věcí.

Ve třetí koncepci si klade interpretace „Kapitálu“ otázku: „Máme před sebou čistou politickou ekonomii, analýzu mechanismů anebo je tato ekonomie existenciální analýzou a má metafyzický, transekonomický význam?“<sup>2</sup> Toto položení otázky je v podstatě založeno na polopravdách. Máme v „Kapitálu“

1 „Envisagée dans une perspective historique, l'analyse marxiste est dialectique et elle annonce ce que sera la phénoménologie“, píše např. *Jean Domarchi* ve stati, *Les théories de la valeur et la phénoménologie* (La Revue internationale, Paris, 1945–46, str. 154 až 167). *Pierre Naville*, který v témže časopise odpovídá článkem „Marx ou Husserl“ a navrhovanou symbiózu marxismu s fenomenologií odmítá, propadá sám naturalistickým a mechanickým omylům, takže zmíněnou diskusi nelze považovat za uzavřenou.

2 *P. Bigo*, *Marxisme et humanisme, Introduction à l'oeuvre économique de Marx*, Paris, 1954, str. 7.

čistou politickou ekonomikou, teorií mechanismů, tj. *scientisticky* chápanou vědu? Jelikož interpretace nepokládá marxistickou politickou ekonomikou za vědu tohoto druhu, dospívá k tvrzení, že Marx není ekonom ve vlastním slova smyslu.<sup>3</sup> Protože marxismus nepatří k scientistně empirickému druhu vědy a není *vulgární* ekonomikou, není vědou vůbec. Čím tedy je? Marxistická politická ekonomie je existenciální filosofií, která považuje ekonomické kategorie za pouhé známky či příznaky skryté podstaty, existenciální situace člověka.<sup>4</sup>

Čtvrtá interpretace naopak zdůrazňuje, že v Marxově díle je třeba oddělit pozitivní detailně ekonomickou část od filosofických spekulací (dialektiky), uznává Marxe za velkého ekonomu, kterého je však třeba bránit před Marxem filosofem. Marxovy ekonomické analýzy jsou prováděny na základě vědecké národohospodářské metody, která je od dialektiky nejen odlišná, ale také na ní zcela nezávislá, takže Marxovy analýzy si zachovávají vědeckou hodnotu *přes* metafyzicko-spekulativní balast, jímž jsou obestřeny.<sup>5</sup> V dané souvislosti

---

3 Tamtéž, str. 3.

4 „La confrontation de Marx avec la philosophie aboutit à la même conclusion que sa confrontation avec les économistes. L'économie politique marxiste est, avant tout, une analyse d'existences“ (tam. str. 34). Celková falešná interpretace vede thomistického autora na řadě míst k těžko omluvitelným nepřesnostem a mystifikacím. Bigo nazývá Marxovu kritiku kapitalistického fetišismu „subjektivizací hodnoty“. Sama tato formulace by mohla být popřípadě slovní neobratností, za předpokladu ovšem, že by se jí rozumělo toto: marxismus převádí předmětnou a věcnou povahu společenského bohatství na předmětnou *činnost*, tj. ukazuje ke *genezi* tohoto věcného výsledku. V tomto smyslu, tj. jako teorie odhalující historický *subjekt* společenského bohatství, může být marxismus spojován s přívlastkem „subjektivní“. Avšak Bigo rozumí „subjektivizací hodnoty“ odpředmětnění a spiritualizaci, jak ukazuje jeho interpretace Marxovy kritiky fyziokratů. Marx nekritizoval pojetí hodnoty u fyziokratů za materialismus, jak se domnívá Bigo, nýbrž za naturalismus, což je ovšem diametrální rozdíl. Podrobnější kritikou thomistických interpretací Marxova díla se zabývají R. Garaudy, *Humanisme marxiste*, Paris, 1957, str. 61 a násl. a L. Goldmann, *Recherches dialectiques*, Paris, 1959, str. 303 a násl.

5 Vytrvalým propagátorem této koncepce je *Joseph Schumpeter*, který od své rané studie „Epochen der Dogmen- und Methodengeschichte“ z roku 1914 až k posledním knihám, jako je *Kapitalismus, Sozialismus, Demokratie*, důsledně odděluje Marxe ekonomu od Marxe filosofa. „Wenn Marx in der Tat aus metaphysischen Spekulationen materielle Gedankenelemente oder auch nur die Methode erborgt hätte, so wäre er ein armer Schächer, nicht wert ernst genommen zu werden. Aber er hat es nicht getan... Kein metaphysischer Obersatz — richtige oder falsche — Tatsachenbeobachtung u. Analyse hat ihn in seiner Werkstatt beschäftigt“. (*Dogmengeschichte*, str. 81).



se nás málo dotýkají blahosklonná ujištění, že Marx byl skutečný vědecký talent, což již v době první světové války znělo naivně a groteskně, nýbrž zajímá nás daleko spíše smysl a obsah, jaký je vkládán do pojmu „věda“. V této interpretaci se věda radikálně odděluje od filosofie proto, že pojetí vědy je založeno na představě empirického modelu: pozorování faktů a jejich analýza bez jakýchkoli premis, což je ovšem pouhý předsudek samotnou praxí vědy denně vyvrácený.<sup>6</sup>

## Zrušení filosofie?

Pokusme se sledovat zkoumanou otázku z jiného aspektu. Může být osvětlen vztah filosofie a ekonomie v „Kapitálu“ analýzou Marxova duchovního vývoje? Nejde nám v této souvislosti o podrobný popis intelektuální historie, nýbrž daleko spíše o vysledování její vnitřní logiky. Jelikož však logika věci je odlišná od subjektivistických konstrukcí či představ o logice věci, musí být její formulování *výsledkem* kritického zkoumání *empirického* materiálu, který je výchozím bodem zkoumání: jen potud, pokud je empirický materiál shromážděn v maximální úplnosti a nalezená „vniřní logika“ tuto úplnost v její konkrétnosti postihuje, tj. dává jí objektivní význam a vysvětluje ji, může si činit zkoumání nárok na kritičnost a vědeckost. Objektivní význam a vnitřní problematika textu se vyjevují jeho integrací do „duchovní atmosféry“ a společenskodějinné skutečnosti. Prozkoumání duchovního vývoje myslitele či umělce se proto nedá realizovat bezmyšlenkovitým vypravováním života a dějů nebo bezproblémovým „komentováním“ děl či názorů.

V našem zorném poli je otázka, zda se v Marxově myšlenkovém vývoji měnil vztah filosofie a ekonomie (vědy), resp. jakým způsobem Marx v jednot-

---

6 „Eine Wissenschaft der blossen Fakten ist ein Unding“, poznamenává správně *Otto Morf*, *Das Verhältnis von Wirtschaftstheorie u. Wirtschaftsgeschichte bei Karl Marx*, Basel, 1951, str. 17. Jak vyplývá z našeho předcházejícího výkladu, je Schumpeterova interpretace „Kapitálu“ pouze jednou z existujících koncepcí, což Morfově kritice uniká.

livých fázích jejich vztah chápal a formuloval. Tato otázka je již řadu let středem pozornosti marxistů a marxologů ve známých sporech o „mladého Marxe“. Bilance této diskuse není nikterak skvělá. Místo konkrétního zkoumání se často podávají všeobecné metodologické pokyny a vlastní „komentáře“, prováděné většinou zcela nezávisle na proklamovaných metodologických radách, jsou neobyčejně sterilní. Jestliže je správné, jak se všeobecně opakuje, že anatomie člověka je klíčem k anatomii opice a že pochopení díla mladého Marxe musí vycházet z pochopení díla zralého Marxe a rozvíjejícího se revolučního materialismu, očekávali bychom, že všichni hlasatelé tohoto pravidla je budou také dodržovat a podají nám interpretaci „Manuskriptů“ na základě rozboru „Kapitálu“. Ve skutečnosti se „Manuskripty“ interpretují izolovaně od Marxova celkového vývoje (což je také jednou z příčin stereotypnosti, nudnosti a povchnosti desítek statí na téma: Mladý Marx) a skrytým předpokladem, na jehož základě se problematika objasňuje, je neujasněná představa o dynamice Marxova intelektuálního vývoje. Tato neujasněnost rovnající se nekritičnosti je hrobem vědy a vědeckého výkladu, protože se zkoumání s naivní jistotou pohybuje v terénu, který je skrz naskrz problematický. Nekritická naivita nemá tušení, že k uchopení duchovního vývoje a jeho problematiky je třeba specifických pojmových prostředků, bez nichž je empirický materiál buď nesrozumitelný a nepostižitelný, anebo říká nesmysly a svou „skrytou pravdu“ zatajuje. Při studiu dostatečně velkého počtu „případů“ je možno konstruovat několik základních modelů či schémat dynamiky duchovního vývoje. Funkce těchto modelů je dvojí: jsou jednak *znázorněním* duchovního vývoje *vcelku* a jeho *dynamiky* (směru, křivky, regresů, složitostí, odbočení), jednak konceptuálním prostředkem *pochopení* jednotlivých děl, etap, dílčích názorů. Aníž si činíme nárok na úplnost a vyčerpávající charakteristiku, domníváme se, že převážnou část „případů“ je možno shrnout k jednomu ze základních modelů dynamika duchovního vývoje.

Patří sem:

1. *Model empiricko-evolučního vývoje*, v němž se z určitého elementárního základu pod vlivem událostí a v reagování na ně světový názor obohacuje, prohlubuje, univerzalizuje, zbavuje se překonaných či nesprávných elementů a nahrazuje je adekvátními.

2. *Model evolutivně krizového vývoje*, který se vyznačuje ostře oddělenými etapami, jež znamenají přechod od jedné koncepce světa k jiné, konverzi od

jednoho „vyznání“ k druhému, přičemž minulost či předcházející etapa se neguje jako jednostrannost, omyl či poblouznění.

3. *Model celostně konkretizačního vývoje*, v němž je na počátku tvůrčího uvažování formulován bohatý světový názor, jehož *základní* motivy a problémy nebudou nikdy opuštěny ani překonány, nýbrž na základě studia a praxe upřesňovány, rozvíjeny, precizovány a exaktně formulovány.

Neuvědomělé a neanalyzované schéma Marxova duchovního vývoje většiny interpretací předpokládá, že vývoj od „Manuskriptů“ ke „Kapitálu“ je převhodem od filosofie k vědě. Ať je tento vývoj hodnocen kladně či záporně, jako vzestup či jako úpadek,<sup>7</sup> jeho charakteristickým rysem zůstává postupné opouštění filosofie a filosofické problematiky ve prospěch vědy a exaktně vědecké problematiky.<sup>8</sup> V Marxově duchovním vývoji je ztělesněn a realizován radikální požadavek hegelovské levice: *zrušení filosofie*.

Jak může být filosofie zrušena a jak byla zrušena v Marxově díle?

Filosofie se zruší tím, že se uskuteční.

Filosofie se zruší tím, že se přemění na dialektickou teorii společnosti.

Filosofie se zruší tím, že se rozpadne s přetrvává jako zbytková věda: jako formální a dialektická logika.

Filosofie se zruší tím, že se uskuteční. Tato formulace je především *idealistickým* vyjádřením vztahu filosofie a skutečnosti: skutečnost se svými rozpory našla ve filosofii adekvátní historické vyjádření a filosofické vyjádření skutečných rozporů se stává ideologickou formou praxe, která rozpory řeší. Filosofie hraje ve vztahu ke skutečnosti dvojí úlohu: doba, společnost, třída si v ní a v jejích kategoriích formují své *sebevědomí* a současně ve filosofii a v jejích kategoriích nalézají kategoriální formy své historické praxe. Filosofie se „ne-realizuje“, ale realita „filosofuje“, tj. nachází ve filosofii jak historickou formu sebeuvědomění, tak ideologickou formu praxe, tj. svého vlastního praktického

7 Pro většinu marxistických interpretů jde o pozitivní vývoj, kdežto křesťanští a existencialističtí marxologové v něm vidí úpadek. V obou případech se vychází z falešné představy a interpretace „Kapitálu“.

8 Marxův vývoj se chápe jako přechod od filosofického pojetí odcizení k ekonomickému pojmu zbožního fetišismu nebo jako přechod od dialektiky subjektu-objektu k „dialektice“ objekt-objekt. (Viz Sur le jeune Marx, Recherches internationales, Paris, 1960, No. 19, str. 173–174 a 189). Autoři nepozorují, že v jejich 'přechodech' došlo k podivuhodné metamorfóze s Marxem samým, který je konstruován jako — pozitivista.

kého pohybu a řešení rozporů. „Zrušení filosofie je její realizací“ znamená, že společenský pohyb prochází vědomím a vytváří si ve vědomí kategoriální formy své realizace. „Realizace filosofie“ je za druhé převrácený výraz pro realizaci *možností* latentně ve skutečnostech obsažených.

V idealistické koncepci jsou tyto vztahy postaveny vzhůru nohama a poměr originálu (skutečnost) a „snímku“ (filosofie) je převrácen. Skutečnost se chápe jako realizovaná nebo nerealizovaná filosofie; jelikož je originál výše než kopie, musí se pravda skutečnosti chápat *podle* filosofie jako originálu. V radikální formulaci o zrušení filosofie její realizací není vyjádřena pravda filosofie ani pravda skutečnosti, nýbrž pouze rozpornost utopismu, který chce uskutečnit *odlesk* skutečnosti.<sup>9</sup> Protože je filosofie koncentrací skutečnosti či epochy v *myšlenkách*, může propadnout filosofické vědomí sebeklamu, že skutečnost je odrazem filosofie, a že tedy skutečnost je ve vztahu k filosofii něčím, co bude nebo má být realizováno. Filosofie se v této idealistické perspektivě stává nerealizovanou skutečností. Filosofie nemá být ovšem pouze realizována, nýbrž realizací zrušena, protože její existence je výrazem nerozumné skutečnosti. Sama existence filosofie je odcizeným výrazem odcizené skutečnosti. Zrušit odcizení znamená: zrušit dosavadní nerozumnou skutečnost, vytvořit rozumnou skutečnost jako realizaci filosofie; touto realizací současně filosofii zrušit, protože její existence prozrazuje nerozumnost skutečnosti.<sup>10</sup>

Posuzováno z tohoto hlediska je heslo o zrušení filosofie její realizací eschatologickou fikcí. Není především pravda, že filosofie je pouze odcizeným vý-

9 V podstatě jde o stejný případ idealismu a utopie, který Marx odhalil na malobužoazním socialismu proudhonovců: „Was diese Sozialisten von den bürgerlichen Apologeten unterscheidet, ist auf der einen Seite das Gefühl der Widersprüche des Systems, andererseits der Utopismus, den notwendigen Unterschied zwischen der realen u. idealen Gestalt der bürgerliche Gesellschaft nicht zu begreifen, und daher das überflüssige Geschäft zu übernehmen, den idealen Ausdruck, das verklärte und von der Wirklichkeit selbst als solches aus sich geworfene reflektierte Lichtbild, selbst wieder verwirklichen zu wollen“. *Marx*, Grundrisse, str. 196, srov. také str. 160.

10 „Wenn die Vernunft — eben als die vernünftige Organisation der Menschheit — verwirklicht worden ist, dann ist auch die Philosophie gegenstandslos... Die philosophische Konstruktion der Vernunft wird durch die Schaffung der vernünftigen Gesellschaft erledigt“. *H. Marcuse*, Philosophie u. kritische Theorie, Zeitschrift f. Sozialforschung, Paris, 1937, Jhg. VI, str. 632, 636. V teorii „kritické teorie“ (Horkheimer, Marcuse) se filosofie „ruší“ oběma způsoby: jak realizací, tak přeměnou na sociální teorii.

razem odcizených poměrů a že se tímto označením její charakter a poslání vyčerpává. Falešným vědomím v absolutním smyslu může být určitá historická filosofie, která ovšem z hlediska vlastní filosofie, filosofie v pravém slova smyslu, *není* filosofií, nýbrž pouze systematizací či doktrinářským tlumočením dobových předsudků a mínění, tj. ideologismem. Domněnkas, že filosofie *musela* být odcizeným výrazem převráceného světa, protože byla vždy třídní filosofií, může vznikat *špatným* čtením „Komunistického manifestu“. Tato domněnka žije v představě, že se má číst: „dějiny lidstva neexistují, jsou jen dějiny třídních bojů“ tam, kde se v textu píše: „dosavadní dějiny *jsou* dějinami třídního boje“. Odtud vyvozuje: proto je každá filosofie vždy *jen* třídní filosofií. Ve skutečnosti tvořilo a tvoří třídní a lidské v dosavadních dějinách dialektickou jednotu: každou historickou etapu *lidstva* probíjávala a představovala určitá *třída* a lidstvo a humanismus měly a mají konkrétně historický obsah, který je jak jejich konkretizací, tak historickou hranicí. Historismus skutečnosti je opět zaměněn historicitou poměrů a filosofie se chápe vulgárně jako výraz poměrů, nikoli jako pravda skutečnosti.

Heslo „realizace filosofie“ je mnohoznačné. Jak je možno poznat, zda se realizovala skutečně filosofie a pouze filosofie, či zda se „realizuje“ něco, co filosofií není, co filosofii překračuje, nebo nedosahuje? A jestliže se filosofie skutečně realizuje, znamená to, že se realizuje úplně a beze zbytku a že skutečnost je absolutní identitou vědomí a bytí? Anebo filosofie některými idejemi „přesahuje“ skutečnost a dostává se právě jejich zásluhou do rozporu se skutečností? Co znamená, že buržoazní společnost je realizací osvícenského rozumu? Je filosofie buržoazní epochy ve své totalitě totožná s totalitou buržoazní společnosti? A jestliže je buržoazní společnost inkarnovanou filosofií buržoazní epochy, povede zánik kapitalistického světa k záhubě této filosofie? Kdo má posoudit, či kdo v budoucnosti posoudí, zda se zrušením filosofie realizoval *rozum* a zda je skutečnost skutečně rozumná? Jaká instance lidského vědomí pozná, zda skutečnost nebyla pouze zracionalizována a zda se rozum opětne neuskutečňuje ve *formě* nerozumu? Zikladem všech zmíněných nejasností je hluboká rozpornost v samém chápání rozumu a skutečnosti vlastní každému eschatologickému uvažování: až dosud dějiny existovaly, ale v kritickém okamžiku dějiny končí. V dynamické *terminologii* se skrývá *statický* obsah; rozum je historický a dialektický *pouze do určité* dějinné fáze, do epochy obratu, po níž se přeměňuje v nadhistorický a nedialektický rozum.

V eschatologické formulaci a zrušení filosofie její realizací je zatemněn *skutečný problém* moderní doby: potřebuje člověk *ještě* filosofii? Změnilo se místo a poslání filosofie ve společnosti? Jakou úlohu hraje filosofie? Mění se povaha filosofie? V těchto otázkách není samozřejmě dotčena empirická fakticita, že se filosofie *ještě* vyskytuje, že se provozuje, že se píšou knihy na filosofická témata, že je filosofie speciálním odvětvím a zaměstnáním. Otázka je jiná: je stále *ještě* filosofie specifickou formou vědomí, kterou člověk *nutně* potřebuje k uchopení *pravdy* světa a k *pravdivému* pochopení svého postavení ve světě? Děje se ve filosofii *ještě* pravda a považuje se *ještě* filosofie za oblast, v níž se provádí rozlišení mínění a pravdy, anebo přebrala filosofie po mytologii a náboženství úlohu univerzálního mystifikátora, potřebného duchovního média, jímž se provádí mystifikace? Anebo je filosofie zbavena i této pocty, protože moderní technika dodala v „mass media“ účinnější prostředky mystifikace a její existence přece jen dosvědčuje, že tolikrát ohlašovaná realizace rozumu *ještě* nenastala? Či snad svědčí periodické střídání chiliasmu se skeptickým vystřízlivěním a permanentní nesoulad rozumu se skutečností o tom, že rozum a skutečnost jsou opravdu dialektické a že jejich požadovaná absolutní totožnost by se rovnala *zrušení* dialektiky?

Jiný způsob zrušení filosofie je její přeměna na „dialektickou teorii společnosti“ nebo její rozpuštění v sociální vědě. Zrušení filosofie v této podobě je možno sledovat ve dvou historických fázích: jednou při genezi marxismu, kdy se Marx ve vztahu k Hegelovi ukazuje jako „likvidátor“ filosofie a zakladatel dialektické teorie společnosti,<sup>11</sup> po druhé ve vývoji Marxova učení, které se v kruzích následovníků chápe jako sociální věda či sociologie.<sup>12</sup>

11 Na této koncepci je založena kniha *Herberta Marcuseho*, *Reason and Revolution*, 2<sup>nd</sup> ed., New York, 1954. Přejít od Hegela k Marxovi je příznačně nazván: *From Philosophy to social theory* (str. 251–257) a výklad Marxova učení se provádí v kapitole nazvané *The foundation of dialectical theory of society* (str. 258–322). Tuto základní koncepci formuloval Marcuse již ve 30. letech ve svých statích v Horkheimerově *Zeitschrift für Sozialforschung*. Pokud je možno soudit z pozdějších spisů, uvědomuje si autor do určité míry problematičnost své základní teze, třebaže v jejím rámci setrvává: „La ‘subversion’ matérialiste de Hegel par Marx... n’était pas le passage d’une position philosophique à une autre, ni de la philosophie à la théorie sociale, mais plutôt la reconnaissance de ce que les formes de vie établies avaient l’étape de leur négation historique“. *H. Marcuse*, *Actualité de la Dialectique*, Diogene, 1960, No. 31, str. 96.

12 Zejména Max Adler a ve vulgárnější podobě Karl Kautsky. Ve všech případech musí být marxistická sociologie doplňována nemarxistickou filosofií, Kantem, Darwinem, Machem.

Vznik marxismu se vykládá na pozadí *rozpadu* Hegelova systému jako vrcholné fáze buržoazní filosofie. Syntéza a totalita Hegelovy filosofie se rozložila na prvky, z nichž každý je absolutizován a tvoří základ *nové* teorie: marxismu a existencialismu. Historické zkoumání správně ukázalo,<sup>13</sup> že rozkladem Hegelova systému nevzniklo myšlenkové vzduchoprázdno; sám termín „rozklad“ zakrývá nebo maskuje bohatou filosofickou aktivitu, v níž se zrodily dva významné filosofické směry — marxismus a existencialismus. Nedostatek těchto objevů je v tom, že Hegelova filosofie se chápe jako vrchol a syntéza, ve srovnání s níž jsou Marx a Kierkegaard nutné jednostrannosti. Tento názor je nedůsledný. Abstraktně vzato je možno se postavit na libovolné ze tří uváděných filosofických stanovisek, považovat je za absolutní a z jeho hlediska kritizovat zbývající dvě jako inkarnaci jednostrannosti. Z absolutního stanoviska Hegelova systému se jeví další vývoj jako rozpad totální pravdy a jednotlivé směry jako osamostatnělé prvky rozpadu. Z hlediska Kierkegaardova je Hegelova filosofie neživotným systémem pojmů, v němž není místa pro individuum a jeho existenci. Hegel stavěl sice paláce pro ideje, ale lidi ponechal v barabiznách. Socialismus je pokračováním hegelianismu.<sup>14</sup> Marxismus kritizuje hegelianismus a existencialismus jako dvě odrůdy idealismu, jako objektivní a subjektivní idealismus. Kde však je objektivní měřítko „absolutnosti“ vlastního stanoviska? Za jakých podmínek se stává z domněnky pravda? Mínění se stává pravdou, jestliže pravdu svého mínění prokáže, provede-li důkaz své pravdy. Nezbytnou podmínkou tohoto důkazu je schopnost, tady filosofická aktivita, která chodem filosofického uvažování prokázala, že dovedla pochopit ostatní stanoviska, že objasnila jak jejich historickou oprávněnost, tak současně historické podmínky jejich překonání, že ve své vlastní existenci *realizuje pravdu* kritizovaných stanovisek, a *tím* dokazuje jejich jednostrannost, omezenost a falešnost. Protože však pravda tohoto důkazu je pravdou historickou, tj. vždy znovu se konstituující a vždy znovu svou *pravdivost prokazující*, zahrnuje historický vývoj této pravdy také etapy, v nichž se „absolutní pravda“ či pravdivost „absolutního stanoviska“ fakticky *rozpadá* na prvky, jež historicky překonala a zahrнула do sebe. Materia-

13 Zejména *Karl Löwith*, *Von Hegel zu Nietzsche*, New York, Zürich 4. Aufl. 1958.

14 Viz *S. Kierkegaard*, *Kritik der Gegenwart*, Innsbruck, 1914.

listická filosofie se může v určitých historických etapách rozložit na filosofii „absolutního ducha“ (hegelismus), jejímž komplementárním kritickým doplňkem je filosofie existence a moralismus. To je ovšem také nepřímý důkaz, že Hegel s Kierkegaardem mohou být pochopeni na základě Marxe, nikoli opačně.

Jedním z argumentů dialektického zrušení filosofie v sociální vědě je věta, že materialistické převrácení Hegela není přechodem z jedné filosofické pozice na druhou, a tedy ani pokračováním filosofie. Toto tvrzení je krajně nepřesné, protože zastírá *specifiku* „přechodu“ od Hegela k Marxovi. Z hlediska materialistické dialektiky nemohou být dějiny filosofie vcelku ani v jednotlivých etapách vysvětlovány jako „přechody z jedné filosofické pozice na druhou“, protože takové vysvětlení předpokládá imanentní vývoj idejí, který materialismus popírá. Jestliže vývoj od Hegela k Marxovi *není* přechodem z jedné filosofické pozice na druhou, nevyplývá odtud nikterak nutnost, „zrušení filosofie“, stejně jako vývoj od Descarta k Hegelovi nerušil filosofii, třebaže nebyl (*pouze*) přechodem z jedné filosofické pozice na druhou. Stejně konfušní je i druhý argument, který říká, že „...všechny filosofické pojmy marxistické teorie jsou sociálním a ekonomickými kategoriemi, zatímco Hegelovy sociální a ekonomické kategorie jsou všechny filosofickými pojmy“.<sup>15</sup> Také v tomto případě se obecné vydává za zvláštní a specifčnost je proto zatemněna. Materialistická kritika objevuje ve *všech* filosofiích, i v těch nejabstraktnějších, sociální a ekonomický obsah, protože subjekt, který vypracovává filosofii, není abstraktní „duch“, nýbrž konkrétně historický člověk reflektující ve svém uvažování totalitu skutečnosti, jež zahrnuje také jeho společenské postavení. V každém pojmu je tento „sociálně ekonomický obsah“ obsažen jako moment *relativnosti*, přičemž relativnost znamená jak stupeň aproximativnosti a nepřesnosti, tak *současně* schopnost *zdokonalování* a upřesňování lidského poznání. Jestliže je v každém libovolném pojmu vždy obsažen moment relativnosti, znamená to, že *každý* pojem je jak *historickým* stupněm lidského poznání, tak momentem jeho *z dokonalování*. V teorii „zrušení filosofie“ je však chápán „sociálně ekonomický obsah“ pojmů subjektivisticky. V přechodu od filosofie k dialektické teorii společnosti není pouze realizován přechod od filosofie k nefilosofii, nýbrž je především *převrácen* význam a smysl

15 Marcuse, Reason and Revolution, str. 258.



pojmu objevených *filosofií*. Ve větě, že všechny filosofické pojmy Marxovy teorie jsou sociálně ekonomickými kategoriemi, je vyjádřena *dvoujím metamorfóza*, jíž byl marxismus při „přechodu od filosofie k sociální teorii“ podroben: za prvé se zatemňuje historická skutečnost, jíž je *objevení* povahy ekonomie. Za druhé je člověk uvrhován do vězení subjektivity: jestliže jsou všechny pojmy svou podstatou sociálně ekonomickými kategoriemi a vyjadřují *pouze* společenské bytí člověka, stávají se formami sebevyjádření člověka a každá forma objektivace je pouze odrůdou zvěcnění.

Při zrušení filosofie v dialektické teorii společnosti se přeměňuje *význam* epochálního objevu 19. století v pravý opak: praxe již není sférou polidšťování člověka, vytváření společenskolidské skutečnosti a současně *otevřeností* člověka vůči bytí a pravdě věcí, nýbrž přeměnila se v uzavřenost: sociálnost je jeskyní, do níž je člověk zazděn. Obrazy, představy a pojmy, které člověk považuje za duchovní reprodukci přírody, hmotných procesů a věcí, existujících nezávisle na jeho vědomí, jsou ve „skutečnosti“ sociální projekcí, vyjádřením společenského postavení člověka ve *formě* vědy či objektivity neboli jinými slovy, jsou *falešnými* obrazy. Člověk je *zazděn* ve své sociálnosti.<sup>16</sup> Praxe, která v Marxově filosofii umožňovala jak objektivaci a objektivní poznání, tak otevřenost člověka vůči bytí, převrací se v sociální subjektivitu a uzavřenost: člověk je vězeň sociálnosti.<sup>17</sup>

## Výstavba „Kapitálu“

Ve vstupních větách Marxova „Kapitálu“ se říká: „Bohatství společností, v nichž vládne kapitalistický výrobní způsob, jeví se jako ohromný soubor zboží“, jednotlivé zboží je jeho elementární forma. Naše zkoumání začíná proto rozborem zboží“. Závěrečná část celého díla, nedokončená padesátá

16 Představy a termíny, s nimiž operuje 19. století, jako sociální otázka, sociální román, sociální poezie, jsou zcela cizí materialistické filosofii.

17 Nejradikálnějším vyjádřením tohoto subjektivismu je názor, že neexistuje věda o společnosti, nýbrž pouze třídní vědomí. Ve francouzštině je tento názor formulován jako slovní hříčka: nikoli „science sociale“, nýbrž pouze „conscience de classe“.

druhá kapitola třetí knihy, je věnována rozboru tříd. Existuje souvislost mezi začátkem a závěrem „Kapitálu“, mezi analýzou *zboží* a analýzou *tříd*? Tato otázka vzbuzuje podezření a pochybnosti. Nezahaluje se do roucha duchaplné otázky banální fakt, že každé dílo má začátek a konec? Neskrývá se za tímto tázáním nejsvévolnější libovůle, která si nahodile přečetla začátek a závěr knihy, klade je vedle sebe a tváří se, jako by učinila „vědecký“ objev? Kam by přišla věda, kdyby měla pátrat po „vnitřní souvislosti“ úvodních a závěrečných vět? Na pomoc těmto pochybnostem přichází ještě zjištění, že třetí díl „Kapitálu“ byl vydán posmrtně a zmíněná závěrečná kapitola zůstala fragmentem. Není vyloučeno, že uvedená padesátá druhá kapitola je pouze *nahodilým* zakončením a celá domněnka o „hlubší“ souvislosti začátku a závěru díla, *zboží* a tříd stojí na písku.

Není naším úmyslem zkoumat, v jaké míře Engelsovo vydání třetího dílu „Kapitálu“ odpovídá ve všech detailech Marxovým záměrům a zda by Marx skutečně zakončil své dílo kapitolou o třídách. Dohady a konstrukce tohoto druhu jsou tím zbytečnější, že souvislost mezi začátkem a závěrem „Kapitálu“ nechápeme jako pouhou souvislost mezi první a poslední větou, mezi počáteční a závěrečnou kapitolou, nýbrž jako imanentní strukturu či princip výstavby díla.

Původní otázku můžeme proto formulovat přesněji: jaký je vztah mezi imanentní strukturou „Kapitálu“ a jeho vnějším rozčleněním? Jaká je souvislost mezi *principem výstavby* a literárním ztvárněním? Je analýza *zboží* a analýza *tříd* pouze výchozím bodem a závěrem vnějšího rozčlenění látky, anebo se v jejich souvislosti projevuje *struktura* díla? Třebaže *tyto* otázky nebyly v dosavadní literatuře položeny, jejich problematika není nová. Objevuje se například v odhalení styčných bodů mezi „Kapitálem“ a Hegelovou „Logikou“ a ve známých aforismech, že nelze plně pochopit „Kapitál“ bez studia a pochopení *celé* Hegelovy „Logiky“ a že Marx sice nezanechal Logiku (s velkým písmenem), ale zanechal logiku „Kapitálu“<sup>18</sup>. Je rovněž obsažena v domněnce, že „Kapitál“ je současně Marxovou „Logikou“ a „Fenomeno-

---

<sup>18</sup> *Lenin*, Filosofické sešity, Praha 1953, str. 149, 207. Lenin, jak známo, nečetl Fenomenologii ducha. Ve světle tohoto prostého faktu nábývá zvláště komického charakteru spor francouzských filosofů, zda sledování souvislostí mezi „Kapitálem“ a „Logikou“ je projevem materialismu, kdežto zkoumání souvislostí mezi „Kapitálem“ a „Fenomenologií ducha“ projevem idealismu.

logií“.<sup>19</sup> A konečně se některými aspekty projevuje ve sporu, do značné míry uměle vyvolaném, proč Marx změnil „v roce 1863“ původní plán „Kapitálu“ a nahradil jej novým, na jehož základě provedl definitivní zpracování svého díla.<sup>20</sup>

Ve všech případech vystupuje do popředí promyšlená *architektonika* a detailně rozvržená vnitřní *výstavba* díla jako nápadný rys „Kapitálu“. Marx sám vyzvedal jako přednost svého díla, že „tvoří umělecký celek“ (ein artistisches Ganzes). Odtud by bylo možno vyvozovat, že struktura „Kapitálu“ je „artistní“ záležitostí a týká se literárního zpracování látky. Autor zvládl vědecky látku a pro její literární ztvárnění zvolil *formu* „uměleckého celku“ či „dialektické rozčleněnosti“. Změny plánu by byly potom snadno vysvětlitelné jako etapy v literárním zpracování vědecky zvládnuté a proanalyzované látky. Avšak na stejném místě, kde se hovoří o *Kapitálu* jako „uměleckém celku“, zdůrazňuje Marx odlišnost své dialektické *metody* od analyticko-srovnávacích postupů Jakoba Grimma.<sup>21</sup> Architektura „Kapitálu“ jako „uměleckého celku“ či „dialektického rozčlenění“ souvisí tedy *jak* s literárním zpracováním látky, *tak* s metodou vědeckého výkladu. V tomto bodě se interpretace obvykle zastavují, neboť objevily půdu, na níž je možno provádět užitečná zkoumání o logické struktuře Marxova „Kapitálu“, srovnávat shodnost a odlišnost logických pojmů a jejich použití u Marxe a v Hegelově „Lo-

19 Jean Hyppolite, *Études sur Marx et Hegel*, Paris, 1955, str. 155. Jak ještě ukážeme v dalším textu, nedostal se autor za pouhé konstatování této souvislosti, což se mj. projevilo v uvádění nahodilých a pro věc samu okrajových styčných bodů mezi „Fenomenologií ducha“ a „Kapitálem“.

20 Spor byl vyvolán statí Henryka Grossmanna, *Die Aenderung des ursprünglichen Aufbauplanes des Marxschen „Kapitals“ und ihre Ursachen*. (Archiv f. Geschichte des Soz. u. der Arbeiterbewegung, Leipzig, 1929, 14. Jhg., str. 305–338.) Později vydané Marxovy rukopisy ukazují, že autor vycházel z nepodložených konstrukcí, takže např. i jeho datování předpokládané změny plánu (léto 1863) neodpovídá skutečnosti, protože Marx již koncem roku 1862 měl podrobný plán *dnešní* podoby „Kapitálu“. (Viz Archiv Marksa i Engelsa, Moskva, 1933, str. XII). Pozdější autoři, jako např. O. Morf v citované práci, přejímají Grossmannovy teze buď s výhradami, nebo je plně akceptují (viz např. Alex Barbon, *La dialectique du Capital*, La Revue internationale, Paris 1946, No. 8, str. 124 a násl.), přičemž žádný z nich nepodrobuje kritice samo položení problému.

21 Marxův dopis Engelsovi z 31. července 1865. *Marx-Engels, Dopisy a Kapitálu*, Praha 1957, str. 129.

gice“ nebo si klást ještě náročnější úkol a vyabstrahovávat z „Kapitálu“ celý *system* kategorií dialektické logiky.

Ale „Kapitál“ je dílem ekonomickým a jeho *logická* struktura musí proto určitým způsobem souviset se strukturou analyzované *skutečnosti*. Struktur „Kapitálu“ není strukturou logických kategorií, jimž je podřízena zkoumaná skutečnost a její zpracování, nýbrž vědecky analyzovaná *skutečnost* je adekvátně vyjádřena v „dialektickém rozčlenění“, provedeném a realizovatelném v určité *odpovídající* logické struktuře.

Zvláštní povaha *skutečnosti* je výchozím bodem, na jehož základě byla struktura „Kapitálu“ jako „dialektického rozčlenění“ vytvořena a z něhož může být pochopena a vysvětlena. Literární zpracování ve „formě“ uměleckého celku, dialektická metoda „rozvíjení“ a odhalení specifické povahy zkoumané *skutečnosti* tvoří základní komponenty výstavby „Kapitálu“, přičemž dvě první jsou *podřízeny* třetí a vyplývají z ní. Ve vnějším rozčlenění a literárním zpracování látky je adekvátně vyjádřena *povaha* prozkoumané, tj. pochopené a vědecky vysvětlené *skutečnosti*. Odtud vyplývá, že struktura „Kapitálu“ není a *nemůže* být vybudována podle *jednoho* či jediného schématu. Kdyby univerzálním schématem výstavby „Kapitálu“ byl postup od podstaty k jevu, od vnitřního skrytého jádra k jevovým podobám,<sup>22</sup> odlišovalo by se zásadně *celkové* členění díla, provedení podle *tohoto* schématu, od detailních postupů, založených (často) na zcela opačném postupu od jevů k podstatě. Nejjednodušší společenskou formu pracovního produktu za kapitalismu, zboží, analyzuje Marx nejdříve v *jevové* podobě, tj. jako směnnou hodnotu, a teprve odtud postupuje ke zkoumání její podstaty — hodnoty.

Marx zahajuje své dílo analýzou *zboží*. Co je zboží? Zboží je *vnější* předmět a na první pohled prostá věc. Je „veličinou“, s níž se člověk kapitalistické společnosti stýká denně a nejčastěji. Je samozřejmostí tohoto světa. Ale Marx v průběhu analýzy dokazuje, že zboží je banální a triviální věcí *pouze* na pohled, a ve skutečnosti je věcí mystickou a tajemnou. Není pouze smyslově názorným předmětem, ale současně i smyslově nadsmyslovou věcí.

Odkud Marx ví, že je zboží „konkrétní útvar pracovního produktu“, „nejjednodušší ekonomické kokrétum“, „forma buňky“, v níž jsou *skrytě, nerozvinutě, abstraktně* obsažena všechna základní určení kapitalistické eko-

<sup>22</sup> Viz Hyppolite, cit. práce str. 157.

nomie? Poznatek, že zboží je elementární ekonomická forma kapitalismu, se může stát *výchozím* bodem vědeckého podání pouze tehdy, jestliže celý chod výkladu oprávněnost a nutnost tohoto výchozího bodu *zdůvodní*. Aby Marx mohl ze zboží jako z totality abstraktních a nerozvinutých určení kapitalismu *vyjít*, musel *již* kapitalismus jako totalitu rozvinutých určení znát. Zboží se mohlo stát výchozím bodem vědeckého podání proto, že je znám kapitalismus vcelku. Z metodologického hlediska to znamená odhalení dialektické souvislosti elementu a totality, nerozvinutého zárodku a rozvinutého fungujícího systému. Oprávněnost a nutnost zboží jako *výchozího* bodu analýzy kapitalismu je zdůvodněna v prvních třech knihách „Kapitálu“, tj. v jeho *teoretické* části. Druhá otázka zní: proč právě Marx dospěl v polovině 19. století k tomuto poznání? Odpovědí je čtvrtá kniha „Kapitálu“, „Teorie o nadhodnotě“, tj. literárně historická část, v níž Marx analyzuje rozhodující etapy ve vývoji novodobého ekonomického *myšlení*.

Od elementární formy kapitalistického bohatství a od rozboru jeho elementů (dvojaký charakter zboží jako jednoty užitečné hodnoty a hodnoty; směnná hodnota jako jevová forma hodnoty; dvojaký charakter zboží jako výraz dvojího charakteru práce) postupuje zkoumání k *reálnému* pohybu zboží (směna zboží) a zobrazuje kapitalismus jako systém *vytvářený* pohybem „automatického subjektu“ (hodnoty), takže systém vcelku se jeví jako znovu a v rozsáhlejších rozměrech se reprodukující systém vykořisťování cizí práce, tj. jako mechanismus nadvlády mrtvé práce nad živou prací, věci na člověkem, produktu nad producentem, mystifikovaného subjektu nad skutečným subjektem, objektu nad subjektem. Kapitalismus je dynamický, cyklicky se rozšiřující a v katastrofách se reprodukující systém totálního zvěcnění či odcizení, v němž „lidé“ vystupují v charakterových maskách funkcionářů nebo agentů tohoto mechanismu, tj. jako jeho součásti a elementy.

Zboží, jevící se zprvu jako vnější předmět či triviální vykonává v kapitalistické ekonomii funkci zmystifikovaného a zmystifikujícího *subjektu*, jehož *reálným* pohybem se vytváří kapitalistický systém. Ať je reálným subjektem tohoto společenského pohybu hodnota nebo zboží,<sup>23</sup> faktem zůstává, že tři

23 V „Kapitálu“ považuje Marx za subjekt tohoto procesu hodnotu, kdežto v polemice proti Wagnerovi z let 1881–82 naopak výslovně podotýká, že subjektem je zboží, nikoli hodnota. Viz *Marx*, Randglossen zu Wagners Lehrbuch. Das Kapital, Moskau 1932, str. 842.

teoretické svazky Marxova díla sledují „odyseu“ tohoto subjektu, tj. *popisují strukturu kapitalistického světa (ekonomie), jak je vytvářena jeho reálným pohybem*. Prozkoumat reálný pohyb tohoto subjektu znamená: 1. stanovit *zákonitosti* jeho pohybu, 2. analyzovat *jednotlivé reálné podoby či útvary* (Gestalten), které subjekt při svém pohybu a k svému pohybu vytváří, 3. podat obraz tohoto pohybu vcelku.

Teprve nyní jsme dospěli k bodu, kdy jsou vytvořeny předpoklady pro vědecké srovnání a kritickou analýzu Marxova „Kapitálu“ a Hegelovy „Fenomenologie ducha“. Marx i Hegel vycházejí ve výstavbě svých děl ze *společného* obrazně myšlenkového motivu běžného v kulturní atmosféře jejich doby. Tímto dobovým motivem literární, filosofické a vědecké tvorby je „*odysea*“. Subjekt (jedinec, individuální vědomí, duch, kolektiv) musí *putovat* světem a poznávat svět, aby poznal sám sebe. Poznání subjektu je možné pouze na základě aktivity tohoto subjektu ve světě; subjekt poznává svět jen tím, že do něho aktivně zasahuje a jen aktivní proměnou světa poznává sám sebe. Poznání, *kdo* je subjekt, znamená poznání aktivity tohoto subjektu ve světě. Ale subjekt, který se vrací po pouti světem k sobě, je jiný než subjekt, který se na pouť světem vydával. Svět, kterým subjekt prošel, je jiný, změněný svět, protože pouhé putování subjektu světem tento svět poznamenalo, zanechalo v něm stopy. Ale svět se i jinak *jeví* subjektu v návratu než na počátku pouti, protože získané zkušenosti ovlivnily jeho *vidění* světa a určitým způsobem modifikují jeho postoj k světu, odstupňovaný od dobývání světa až k rezignaci ve světě.

Rousseauovy „*dějiny lidského srdce*“ („*Emil neboli o výchově*“), německý Bildungsroman v klasické podobě Goethova „*Wilhelma Meistera*“ či v romantické podobě Novalisova „*Heinricha von Ofterdingen*“, Hegelova „*Fenomenologie ducha*“ a Marxův „*Kapitál*“ jsou uplatněním motivu „*odysey*“ v různých oblastech kulturního tvoření.<sup>24</sup>

*Odysea ducha* neboli věda o *zkušenosti vědomí* není jediným nebo univerzálním typem, nýbrž jedním ze způsobů, v nichž byla *odysea* „realizována“. Jestliže „*Fenomenologie ducha*“ je „*cesta přirozeného vědomí, které proniká*

<sup>24</sup> Na souvislost Hegelovy „*Fenomenologie ducha*“ s německým Bildungsromanem upozornil poprvé — pokud je mi známo — *Josiah Royce* v práci *Lectures on Modern Idealism*, New Haven, 1919, str. 147–149.

k pravému vědění“ či „cesta duše, která prochází řadou svých útvarů jako řadou stanic“, aby „úplnou zkušeností o sobě samé“ došla „k poznání toho, čím je sama o sobě“,<sup>25</sup> objevuje se „Kapitál“ jako „odysea“ konkrétně historické *praxe*, která prochází od svého elementárního pracovního *produktu* řadou reálných útvarů, v nichž je zpředmětněna a fixována praktickoduchovní činnost lidí ve výrobě, a zakončuje svou pouť nikoli poznáním toho, čím je sama o sobě, nýbrž *revolučně* praktickým činem na tomto poznání *založeným*. Pro odyseu *ducha* jsou reálné formy života pouze nezbytnými formami vývoje *vědomí*, které postupuje od všedního vědomí k absolutnímu vědění, od vědomí každodenního života k absolutnímu vědění filosofie. V absolutním vědění je pohyb nejen dovršen, ale také uzavřen. Poznání sebe sama je aktivitou, ale aktivitou jistého druhu: duchovní aktivitou neboli filosofií, jejímž vykonavatelem je Filosof (neboli, jak příznačně uvádí soudobý francouzský komentář: Le Sage).

*Materialistický* charakter filosofie, na jejímž základě se rozvíjí vědecké zkoumání ekonomické problematiky, je zdůrazněn v počátečních větách „Kapitálu“: odysea se nezačíná vědomím, *protože* není odyseou *ducha*, nýbrž *vychází* ze zboží, *protože* je odyseou konkrétně historické formy praxe. Zboží není pouze triviální a mystickou věcí; není pouze jednoduchou věcí s dvojitým charakterem; není pouze vnějším předmětem a smyslově vnímatelnou věcí, nýbrž je také a především smyslově *praktickou* věcí, *výtvořem a vyjádřením* určité historické formy *společenské práce*. Původní otázku o vnitřním vztahu počátku a závěru „Kapitálu“, zboží a tříd můžeme nyní formulovat takto: jak souvisí zboží *jako historická forma společenské práce lidí* s praktickoduchovní činností společenských skupin ve výrobě, jimiž jsou třídy? Marx vychází z historické formy společenského *produktu*, popisuje zákonitosti jeho pohybu, ale celá analýza *vrcholí* ve zjištění, že v *těchto* zákonitostech jsou určitým způsobem vyjádřeny společenské vztahy *producentů* a jejich výrobní *aktivity*. Zobrazit kapitalistický výrobní způsob v totalitě a v konkrétnosti znamená vylíčit jej nejen jako zákonitý proces o sobě, tj. jako proces probíhající bez vědomí a nezávisle na vědomí lidí, ale také jako proces, do jehož vlastních zákonitostí patří způsob, jímž si lidé proces a své postavení v něm *uvědomují*.<sup>26</sup> Marxův „Kapitál“ není *teorií*, nýbrž teoretickou *kritikou* nebo

25 Hegel, Fenomenologie ducha, Praha, 1968, str. 98.

26 O vztahu lidí ve směně a výrobě Marx píše: „Erst ist ihr Verhältnis praktisch da. Zweitens aber, weil sie

*kritickou* teorií kapitálu. Není pouze popisem objektivních útvarů společenského pohybu kapitálu a jim odpovídajících *forem vědomí* příslušných agentů, nýbrž v nerozlučné jednotě s vysledováním objektivních zákonů *fungování* systému (zahrnujícího poruchy a krize) zkoumá také genezi a utváření *subjektu*, který provede *revoluční* destrukci systému. Systém je popsán v totalitě a konkrétnosti, jestliže jsou odhaleny imanentní zákony jeho pohybu a zničení. *Poznání* či *uvědomění* povahy tohoto systému jako systému vykořisťování je nezbytnou podmínkou, aby odysea historické formy praxe byla dovršena v *revoluční* praxi.<sup>27</sup> Marx nazývá toto uvědomění epochálním vědomím.<sup>28</sup>

---

## ČLOVĚK A VĚC ANEB POVAHA EKONOMIE

Kritická analýza ukázala, že jednotlivé zvěcněné aspekty ekonomie jsou jednak reálnými momenty skutečnosti, jednak že tyto zvěcněné momenty jsou fixovány v teoriích či ideologiích a objevují se jako „*starost*“, „*homo oeconomicus*“ a „*ekonomický činitel*“ na různých etapách myšlenkového vývoje. V těchto podobách ekonomie, subjektivních a objektivních současně, existují-

---

Menschen sind, ist *ihr Verhältnis als Verhältnis für sie da*. Die Art, wie es für sie da ist, oder sich in ihrem Hirn reflektiert, entspringt aus der Natur des Verhältnisses selbst“. Marx, Das Kapital, Hamburg 1867, str. 38. V pozdějším vydání je toto místo vypuštěno.

27 V dopisu Engelsovi z 30. dubna 1868 rýsuje Marx vnitřní spojitosti tří knih „Kapitálu“ a uzavírá: „Konečně jsme se dostali k *jevovým formám*, ze kterých vulgární ekonom *vychází*: pozemková renta plynoucí z půdy, zisk (úrok) z kapitálu, mzda z práce ... ježto tyto tři faktory (mzda, pozemková renta, zisk) jsou pramenem důchodu tří tříd: vlastníků půdy, kapitalistů a námezdních dělníků, je konečným výsledkem *třídní boj*, kterým pohyb končí a který s celým tímto svinstvem skončuje“. (Marx-Engels, Dopisy o Kapitálu, str. 184). Vnitřní souvislost zboží a tříd je zde jasně zdůrazněna.

28 „Die Erkennung der Produkte als seiner eignen (sc. des Arbeitsvermögens) und die Beurteilung der Trennung von den Bedingungen seiner Verwirklichung als einer ungehörigen, zwangsweisen — ist ein enormes Bewusstsein“. Marx, Grundrisse, str. 366.



cích jak pro vědomí, tak vyjevujících určitým způsobem ekonomii, jsme zároveň hledali přístupy, jež by nám umožnily dopátrat se vlastní povahy ekonomie. Analýza nebyla pouze kritikou *konceptů* a reálných *zvěcněných* útvarů ekonomie, nýbrž odkrývala současně z určitých aspektů povahu ekonomie samé. V dalším rozboru se má ukázat vlastní povaha ekonomie, což zpětně vrhne nové světlo na její jednotlivé zvěcněné momenty.

## **Společenské bytí a ekonomické kategorie**

Jestliže jsou ekonomické kategorie „formami bytí“, „existenčními určeními“ společenského subjektu, odkrývá se v jejich analýze a dialektické systemizaci společenské *bytí*. V dialektickém rozvíjení ekonomických kategorií se duchovně reprodukuje společenské bytí. Zde se znovu ukazuje, proč systemizace ekonomických kategorií v „Kapitálu“ nemůže být podána ani v posloupnosti faktické historicity, ani v následnosti formální logiky, a proč se dialektické rozvíjení stalo jedině možným způsobem logické výstavby společenského bytí.

Je nesprávné tvrdit, že každá ekonomická kategorie Marxova „Kapitálu“ je současně filosofickou kategorií (H. Marcuse), ale je pravda, že pouze filosofický rozbor, přesahující rámec odborné vědy a objevující, *co je skutečnost a jak je společenskolidská skutečnost vytvářena*, umožňuje pochopit podstatu ekonomických kategorií, a podává tak klíč k jejich kritické analýze. Ekonomické kategorie neříkají o sobě, co jsou. Ve společenském životě působí daleko spíše jako tajemné hieroglyfy. Proto také tvrzení, že společenské bytí je vytvářeno z úroku, mzdy, peněz, renty, kapitálu a nadhodnoty vyvolává oprávněně dojem svévole a absurdity. Pokud ekonomická věda sledovala *pohyb* ekonomických kategorií, nekladla si nikdy otázku, co tyto kategorie *jsou* a nepřišlo jí tedy vůbec na mysl hledat vnitřní souvislost mezi ekonomickými kategoriemi a společenským bytím. Z druhé strany, aby tato souvislost mohla být objevena, musela existovat jiná *koncepte skutečnosti*, než jakou předpokládala klasická ekonomie. Analýza určité skutečnosti, v daném případě ekonomie ka-

pitalismu, je dílem vědy, politické ekonomie. Aby však tato věda byla skutečnou vědou a nepohybovala se na pomezí vědy jako filosofování o ekonomických jevech (Moses Hess) nebo jako doktrinářské systematizování představ o ekonomické skutečnosti (vulgární ekonomie), musí vycházet z pravdivého pojetí společenské skutečnosti, jež není a nemůže být záležitostí speciální vědy.

Ekonomické kategorie nejsou zároveň filosofickými kategoriemi, ale objevení toho, co ekonomické kategorie jsou, a tedy jejich kritická analýza, vychází nezbytně z filosofické koncepce skutečnosti, vědy a metody. Kritická analýza, která ukazuje, že ekonomické kategorie nejsou tím, čím se jeví a za co je nekritické vědomí vydává, a odhaluje v nich skryté vnitřní jádro, musí současně dokázat — chce-li zůstat na úrovni vědy — jejich kategoriální zdání jako *nutný* projev skryté podstaty. Tento postup, v němž je pseudokonkrétnost zrušena, aby byla dokázána jako *nutná* jevová forma, nepřekračuje ještě nikterak rámec filosofie (tj. Hegela). Teprve důkaz, že ekonomické kategorie jsou historickými formami zpředmětnění člověka a že jako produkty historické praxe mohou být překonány pouze praktickou aktivitou, ukazuje meze filosofie a bod, v němž nastupuje revoluční činnost. (Jestliže Marx jde ve stopách klasické vědy a zavrhuje romantiku, třebaže na první pohled by tomu mělo být opačně, je to proto, že klasika podala analýzu objektálního světa, kdežto romantika je pouze protestem proti jeho nelidskosti a v tomto smyslu je zároveň jeho produktem, tedy něčím odvozeným a druhotným.) Analýza ekonomických kategorií není bez předpokladů: jejím předpokladem je koncepce skutečnosti jako praktického procesu produkce a reprodukce společenského člověka. Takto prováděná analýza objevuje v ekonomických kategoriích základní či elementární formy zpředmětnění, tj. předmětné existence člověka jako společenské bytosti. Je samozřejmě správné, a potud má pravdu klasická ekonomie proti všem romantickým protestům, že ekonomie jako systém či totalita vyžaduje a vytváří člověka z hlediska tohoto systému, tj. vtaňuje člověka do tohoto systému potud, pokud má určité rysy, a pokud je tedy redukován na „ekonomického člověka“. Ale právě proto, že ekonomie je elementární formou zpředmětnění, zpředmětněnou a realizovanou jednotou subjektu-objektu, zpředmětněné praktické činnosti člověka, nerozvíjí se v tomto vztahu pouze společenské předmětné bohatství, ale současně i subjektivní vlastnosti a schopnosti lidí. „V samém aktu reprodukce se nemění

pouze objektivní podmínky, např. z vesnice se stává město, z pustiny obdělané pole, nýbrž mění se sami výrobci (a to tím), že ze sebe vydávají nové vlastnosti, sami se ve výrobě rozvíjejí a přetvářejí, tvoří nové síly a představy, nové způsoby styku, nové potřeby a novou řeč.<sup>29</sup>

Ekonomické kategorie vyjadřují „formy bytí“ či „existenční určení“ společenského subjektu pouze v totalitě, která není nahromaděním všech kategorií, nýbrž tvoří dialektickou výstavbu, jež je určována a konstituována „všeovládající mocí“, tj. tím, co vytváří všeobecný „éter bytí“, jak se vyjadřuje Marx. Všechny ostatní kategorie vzaty o sobě a v izolovanosti vyjadřují pouze *jednotlivé* stránky a dílčí aspekty. Teprve tehdy, jestliže jsou rozvinuty kategorie dialekticky a jejich výstavba podává vnitřní členění ekonomické struktury dané společnosti, dostává *každá* z ekonomických kategorií svůj skutečný smysl, tj. stává se konkrétně historickou kategorií. V každé z *těchto* kategorií je potom možno odhalit, buď podstatně (pokud jde o základní ekonomické kategorie), nebo z určitého aspektu (pokud jde o vedlejší kategorie)

1. určitou formu společenskohistorického zpředmětnění člověka, neboť výroba, jak poznamenává Marx, je svou podstatou zpředmětněním individua,<sup>30</sup>

2. určitý konkrétně historický stupeň vztahu subjektu-objektu a

3. dialektiku historického a nadhistorického, tj. jednotu ontologických a existenciálních určení.

Jestliže je na základě nové koncepce skutečnosti (objevením praxe a revoluční praxe) odhalen charakter ekonomických kategorií a uskutečněna jejich

29 Marx, Grundrisse, str. 394. Ve 30. letech vzbudila publikace Marxových ranných „Filosoficko-ekonomických manuskriptů“ pravou senzaci a vyvolala rozsáhlou literaturu, kdežto uveřejnění „Grundrissů“, které jsou přípravnými pracemi ke „Kapitálu“ z Marxova *vzrálého* období, z konce 50. let, a tvoří neobyčejně důležitý spojovací článek mezi „Manuskripty“ a „Kapitálem“, zůstalo dosud skoro bez povšimnutí. Význam „Grundrissů“ je sotva možno přecenit. Dokazují především, že Marx nikdy *neopustil* filosofickou problematiku, a že zejména pojmy „odcizení“, „zvěcnění“, „totalita“, vztah subjektu a objektu, které by někteří nevzdělaní marxologové nejraději prohlásili za hřích Marxova mládí, zůstávají *trvalou* pojmovou výzbrojí Marxovy teorie. „Kapitál“ je bez nich nepochopitelný.

30 „Jede Produktion ist eine Vergegenständlichung des Individuums“, Marx, Grundrisse, str. 137.

analýza, může být zpětně z těchto kategorií provedena výstavba společenského bytí. V systému ekonomických kategorií se duchovně reprodukuje ekonomická struktura společnosti. Potom také je možno objevit, co ekonomie vlastně je, a provést rozlišení toho, co jsou zvěcněné a mystifikované podoby či nutné vnější jevy ekonomie a co je ekonomie ve vlastním slova smyslu. Ekonomie není pouze výroba materiálních statků, nýbrž totalita procesu produkce a reprodukce člověka jako společensko-historické bytosti. Ekonomie není pouze výroba materiálních statků, ale současně produkce společenských vztahů, za nichž se tato výroba uskutečňuje.<sup>31</sup>

Co považuje buržoazní a reformistická kritika za „spekulativní“, „mesianistickou“ či „hegelizující“ součást „Kapitálu“, je pouze vnějším vyjádřením skutečnosti, že Marx pod světem objektů, pohybem cen, zboží, různých forem kapitálu, jejichž *zákonitosti vyjadřuje v exaktních formulích*, odhaluje objektivní svět společenských vztahů, tj. dialektiku subjektu-objektu. *Ekonomie je objektivním světem lidí a jejich společenských produktů, nikoli objektálním světem společenského pohybu věcí*. Společenský pohyb věcí, jímž jsou maskovány společenské vztahy lidí a jejich produktů, je určitou, historicky přechodnou formou ekonomie. Pokud tato historická forma ekonomie existuje, tj. pokud společenská forma práce vytváří směnnou hodnotu, existuje také reálná prozaická mystifikace, v níž se určité vztahy, do nichž vstupují individua ve výrobním procesu svého společenského života, objevují v převrácené podobě jako společenské vlastnosti věcí.<sup>32</sup>

Ve všech těchto projevech se ekonomie vcelku i jednotlivé ekonomické kategorie ukazují jako *zvláštní* dialektika osoby a věcí. Ekonomické kategorie, jež jsou v jednom ze svých aspektů fixováním společenských vztahů věcí, zahrnují v sobě lidi jako *nositele* ekonomických vztahů. Analýza ekonomických kategorií je kritikou *dvojího* druhu: jednak ukazuje nedostatečnost dosavadních analýz klasické ekonomie, pokud jde o adekvátní vyjádření *tohoto* pohybu, a v tomto smyslu je kritická analýza pokračováním klasické ekonomie: odstraňuje rozpory a nedostatky klasické ekonomie a podává hlubší a univerzálnější rozbory. Za druhé, a v tom je Marxova teorie *kritikou* ekonomie ve

31 „Buržoazní ekonomové sice vidí, jak se produkuje *uvnitř* kapitalistických vztahů, ale nevidí, jak se produkují samy tyto vztahy.“ Marx, Archiv, tom II, Moskva, 1933, 176.

32 Viz Marx, Ke kritice politické ekonomie, Praha 1953, str. 31.

vlastním slova smyslu, se *reálný pohyb ekonomických kategorií ukazuje jako zvěcněná forma společenského pohybu lidí. V této kritice se objevuje, že kategorie společenského pohybu věcí jsou existenčními — nutnými a historicky přechodnými — formami společenského pohybu lidí.* Marxistická ekonomie vzniká tedy jako dvojí kritika ekonomických kategorií nebo, vyjádřeno pozitivně, jako analýza *dějinné dialektiky lidí a věcí ve výrobě*, která se chápe jako *společensko-historická produkce předmětného bohatství a společenských objektivních vztahů.*

V kapitalistické ekonomii vzniká vzájemná záměna osob a věcí, zosobnění věcí a zvěcnění osob. Věci jsou nadávy vůlí a vědomím, tj. jejich pohyb se realizuje vědomě a s vůlí, a lidé se stávají nositeli či vykonavateli pohybu věcí. Vůle a vědomí lidí jsou určovány objektivním chodem věcí: pohyb věcí se uskutečňuje prostřednictvím vůlí a vědomí lidí jako prostřednictvím *svého média.*

Zákonitost věcí vyplývající z jejich společenského pohybu, se transponuje v lidském vědomí jako záměr a cíl; subjektivní účel se objektivizuje a působí nezávisle na individuálním vědomí jako tendence či poslání věci. Co je pro hodnotu a zbožní výrobu jejím „posláním, vnitřním pudem, tendencí“, objevuje se ve vědomí kapitalisty, jehož prostřednictvím se toto poslání realizuje, jako vědomý úmysl a účel.<sup>33</sup>

Jestliže je vysledována a formulována zákonitost společenského pohybu věcí, jehož je člověk (*homo oeconomicus*) pouhým nositelem či charakterovou maskou, ukazuje se okamžitě, že tato realita je pouze reálným zdáním. Jestliže se na první pohled v ekonomicko-výrobním vztahu osoba (člověk) ukazuje pouze jako zosobnění společenského pohybu věcí a vědomý vykonavatel (agent) tohoto pohybu,<sup>34</sup> pak další analýza *ruší toto reálné zdání* a dokazuje, že *společenský pohyb věcí je historickou formou styku lidí a zvěcněné vědomí pouze historickou formou lidského vědomí.*

Ekonomické kategorie, z nichž je provedena výstavba společenského bytí a jež jsou existenčními formami společenského subjektu, nejsou tedy vyjádřením pohybu věcí, nebo společenských vztahů lidí odtržených od lidí samých

33 *Marx*, Archiv, str. 6

34 „Funkce, jež vykonává kapitalista, jsou pouze vědomě a s vůlí vykonávané funkce samého kapitálu — hodnoty zhodnocující se vsáváním živé práce. Kapitalista funguje pouze jako zosobněný kapitál, kapitál jako osoba, podobně jako dělník pouze jako zosobněná práce.“ *Marx*, Archiv, str. 32.

a jejich vědomí. V ekonomických kategoriích jsou fixovány společenské výrobní vztahy, které procházejí lidským vědomím, ale jsou na vědomí lidí nezávislé, tj. *používají* vědomí individuí jako formy *své* vlastní existence a *svého* pohybu. Kapitalista je vůlí a vědomím obdařený sociální vztah, zprostředkovaný věcmi a projevující se v *jejich* pohybu.<sup>35</sup>

Společenské bytí *určuje* vědomí lidí, ale odtud nevyplývá, že se v jejich vědomí společenské bytí odkrývá adekvátně. V každodenní utilitární praxi si lidé daleko spíše uvědomují společenské bytí v jednotlivých aspektech či z fetišizovaných podobách. Jak se odhakluje společenské bytí člověka v ekonomických kategoriích? Odkrývá se společenské bytí tím, že se převede na odpovídající ekonomickou kategorii, jako je kapitál, pozemkové vlastnictví, malovýroba, monopoly či fakticita hospodářskohistorických podmínek a dat? V tomto převádění se společenské bytí zaměňuje svými zvěcněnými podobami nebo izolovanými momenty, takže přiřazování kulturních útvarů k *takto* chápanému bytí nemůže opustit sféru vulgarizace, byť by se tisíckrát zaklínalo ujištěním, že chápe souvislost mezi „ekonomií“ a kulturou „zprostředkovaně“ a „dialekticky“. Vulgární přístup není v nedostatku zprostředkování, nýbrž v samém chápání společenského bytí. Společenské bytí není strnulou nebo dynamickou substancí či transcendentní entitou existující nezávisle na předmětné praxi, nýbrž je *procesem produkce a reprodukce společenské skutečnosti*, tj. *historickou praxí lidstva a forem jejího zpředmětnění*. Jestliže v jednom případě jsou ekonomie a ekonomické kategorie nepochopitelné bez objektivní praxe a odhalení otázky, jak je společenská skutečnost vytvářena, pak z druhé strany jsou ekonomické kategorie jako základní a elementární formy společenského zpředmětnění člověka konstituujícími prvky, z nichž je výstavba společenského bytí provedena. „Zkoumáme-li buržoazní společnost vcelku — shrnuje Marx souvislost společenského bytí, praxe a ekonomie — objevuje se vždy jako konečný výsledek společenského výrobního procesu společnost sama, tj. sám člověk ve svých společenských vztazích. Všechno, co má pevnou formu, jako výrobek atd., se objevuje pouze jako moment, zanikající moment v tomto pohybu. Bezprostřední výrobní proces se zde sám ukazuje pouze jako moment. Podmínky a zpředmětnění procesu jsou samy současně jeho momenty a *jako subjekty procesu se objevují pouze individua ve vzájemných vzta-*

35 „Im Begriff des Kapitals ist der Kapitalist enthalten“, *Marx*, Grundrisse, str. 412.

*zích*, které právě tak vytvářejí, jako nově produkují. Jejich vlastní neustálý proces pohybu, v němž se právě tak obnovují jako svět bohatství, který vytvářejí“.<sup>36</sup> V ekonomických kategoriích a jejich dialektickém členění není společenské bytí „obsaženo“, ale daleko spíše *fixováno*. Teoretická analýza odhalí proto v systému ekonomických kategorií společenské bytí pouze tehdy, jestliže „rozpustí“ jejich fixovanost a pochopí je jako vyjádření *předmětné činnosti* lidí a souvislosti jejich *společenských* vztahů na určité *historické* etapě vývoje.

## Filosofie práce

Spojitosť ekonomie a práce je tak hluboce zakořeněna v představách vědy a každodenního vědomí, že se nezdá nic snazšího než začít analýzou práce, aby se dospělo k pochopení charakteru ekonomie, nebo naopak rozborem ekonomie si klestit cestu k pochopení práce. Ale zdání samozřejmosti zavádí. Nezaměřuje zkoumání k rozboru otázky, co je práce, nýbrž *podsunuje* mu jiný problém a orientuje vědu k popisu a analýze pracovních procesů, pracovní činnosti v historickém průřezu a systematickosti, jejichž zobecnění se shrnuje v „definici práce“. V těchto definicích se popisuje nebo zobecňuje *pracovní činnost* či práce v empirické podobě, avšak problematika práce tím není vůbec dotčena. V sociologii práce, v psychologii práce, v teologii práce, ve fyziologii práce nebo v ekonomických analýzách práce a v jim odpovídajících příslušných sociologických, psychologických, ekonomických atp. pojmech jsou probírány a fixovány *určité aspekty* práce, avšak *centrální* otázka, co je práce, se buď rozumí sama sebou jako neprozkoumaný a nekriticky přijímaný předpoklad (tedy jako nevědecký předpoklad, na němž je takzvané vědecké zkoumání založeno), anebo se vědomě odstraňuje z vědy jako „metafyzická otázka“.<sup>37</sup> Sociologické definice práce, které chtějí překonat abstraktnost a vy-

<sup>36</sup> Marx, Grundrisse, str. 600 (prol. kk).

<sup>37</sup> Na otázku co je práce, se dává odpověď *sociologickým* výměrem, který práci charakterizuje jako „...l'ensemble des actions que l'homme, dans un but pratique, à l'aide de son cerveau, de ses mains, d'outils ou des machines, exerce sur la matière, actions qui, à leur tour, réagissent sur l'homme, le modifient“. (G. Friedmann, Qu'est-ce que le travail? Annales, 1960, Nr. 4, str. 685). Spolu s P. Navillem patří Friedmann k nejvýznamnějším představitelům sociologie práce značně ovlivněné marxismem. Z tohoto důvodu jsme právě jeho úvahu vybrali jako reprezentativní ukázkou teoretické zmatenosti, v níž se oprávněné požadavky historické konkrétnosti zkoumání proplétají s nekritickým empirismem a sociologismem. Ve vlastním oboru, v sociologii průmyslu, techniky a práce přinášejí Friedmannovy studie mnoho cenného.

loučit metafyziku, podávají zobecněný popis *pracovních výkonů* nebo *pracovní činnosti*, ale vůbec nepronikají k problematice práce. Sociologie práce již apriorně stojí na stanovisku, z něhož problematiku práce nelze vůbec uchopit. Ačkoli se zdá, že není nic známějšího a banálnějšího než práce, ukazuje se, že tato banalita a známost spočívá na *záměně*: v každodenní představě a v jejím sociologickém systematizování netane na mysli práce ve své podstatě a obecnosti, nýbrž termínem práce se rozumějí pracovní procesy, pracovní úkony, jednotlivé druhy prací atp. „Filosofie práce“ není proto rozvažováním nad sociologickými definicemi a poznatky nebo nad materiálem antropologů, etnografů, psychologů a fyziologů. Jejím úkolem není *zobecňování* dílčích poznatků věd nebo dokonce provádění apologetiky historické formy práce.<sup>38</sup> Filosofie nepodává analýzu pracovních procesů v totalitě a v historickém vývoji, nýbrž zabývá se jedinou otázkou: co je práce.

Není však v tomto spojení zneužito termínu či pojmu filosofie? Proč vyžaduje analýza práce filosofického zkoumání a nemůže být provedena v rámci speciální vědy? Nebo má přívlastek „filosofický“ ve slově „filosofie práce“ stejný nebo obdobný význam jako v termínech „filosofie hry“, „filosofie jazyka“, „filosofie umění“ a označuje jednu z *dalších* humanitních disciplín zkoumaných z filosofického hlediska?

Historicky se objevuje problematika, kterou shrnujeme v termínu „filosofie práce“, ve významných vrcholech moderního evropského myšlení: v renesanci (G. Manetti, Pico della Mirandola, Carolus Bovillus), v Hegelově filosofii a

---

<sup>38</sup> Odpovídající název pro tuto apologetiku je „teologie práce“ a jejími autory nejsou pouze křesťanští teologové. Není ovšem nahodilé, že tomismus věnoval a věnuje problematice práce velkou pozornost. Moderní tomističtí autoři (Vialatoux, Bartoli, Ruyer, Lacroix) zaostřují své úvahy o práci proti materialismu, což jim nazabráňuje, aby věcný arzenál poznatků o práci přebírali v hotové podobě od protivníka, tj. z marxismu.



u Marxe. Problematika „filosofie práce“ se objevuje jako průvodní znak tázání, kdo je člověk. Abychom se vyhnuli možnému nedorozumění, musíme dodat: problematika práce jako *filosofická* otázka provází každé tázání po bytí člověka, *pokud* se otázka „kdo je člověk“ chápe jako problematika *ontologická*. „Ontologie člověka“ *není* antropologií.<sup>39</sup> Problematika práce jako *filosofická* otázka a jako *filosofie práce* je založena na ontologii člověka. Souvislost práce s filosofickou problematikou v uvedených myšlenkových proudech není tedy pouze faktická. Podivení či konstatování, že od dob Marxových nebyla filosoficky rozvinuta problematika práce,<sup>40</sup> nabývá pravého smyslu pouze zakotvením ve zjištění, že materialistická filosofie je také „poslední“, tj. historicky nepřekonaná „ontologie člověka“.<sup>41</sup>

Práce ve své podstatě a obecnosti není pracovní činností či zaměstnáním, jež člověk vykonává a jež zpětně ovlivňuje jeho psychiku, habitus a myšlení, tj. dílčí okruhy lidského bytí. Práce je *dění*, které prolíná *celým* bytím člověka a konstituuje jeho specifiku. Teprve myšlení, které objevilo, že se v práci děje něco podstatného s člověkem a jeho bytím,<sup>42</sup> a prohlédlo *vnitřní nutnou sou-*

39 Rozvedením této věty se zabývá čtvrtá kapitola: Praxe a totalita.

40 H. Marcuse, Über die philosophische Grundlagen des wirtschaftswissenschaftlichen Arbeitsbegriffs (Archiv f. Sozialwissenschaft, Bd. 69, 1933, str. 259–260). K této významné studii, jež ve svých nejlepších místech nebyla dosud překonána, se ještě vrátíme v dalším textu.

41 Sartre sice správně konstatuje, že marxismus je nepřekročitelným duchovním obzorem naší epochy, ale 'zapomíná' dodat: marxismus také jako „ontologie člověka“. Viz Sartre, Critique de la Raison dialectique, Paris, 1960, str. 29. Na tomto 'opomenutí' zakládá Sartre oprávněnost existencialismu (existenciální ontologie a antropologie) jako nezbytného doplňku materialistické filosofie.

42 „... (bei Hegel) erscheint die Arbeit als ein Grundgeschehen des menschlichen Daseins, als ein das ganze *Sein* des Menschen dauernd und ständig durchherrschendes Geschehen, in dem zugleich mit der „Welt“ des Menschen etwas geschieht. Hier ist die Arbeit gerade *nicht* eine bestimmte menschliche 'Tätigkeit' ... vielmehr ist sie das, worin jede einzelne Tätigkeit gründet und wieder zurückschlägt: ein *Tun*“. H. Marcuse, cit. práce, str. 262. Tato významná studie trpí několika hlavními nedostatky: za prvé nerozlišuje mezi prací a praxí, což je opomenutí, které se tradičně opakuje ve většině studií o praxi a práci: práce se charakterizuje jako podstata praxe a praxe se definuje jako v podstatě práce; za druhé nerozlišuje mezi filosofickým a ekonomickým pojmem práce, takže nemůže objektivně zhodnotit Marxův historický přínos; za třetí ztotožňuje objektivaci se zpředmětněním, což autora vystavuje nebezpečí subjektivismu a vnáří zmatek a nedůslednost do rozvíjení problematiky práce.

vislost mezi otázkami „co je práce“ a „kdo je člověk“, mohlo zahájit vědecké zkoumání o práci ve *všech* jejích formách a projevech (tedy také zkoumání o ekonomické problematice práce), stejně jako o lidské skutečnosti ve všech jejích formách a projevech. Jestliže je práce konání či dění, v němž se *něco* děje s člověkem a jeho bytím, stejně jako se světem člověka, soustřeďuje se pochopitelně filosofický zájem na objasnění charakteru tohoto „dění“ a „konání“, na odhalení tajemství tohoto „něčeho“. Jedním z nejčastějších způsobů popsání této problematiky je názor, že se v práci zauzluje nebo specifickou formou sjednocuje kauzalita s teleologií nebo že práce je místem přeměny animálního v humánní, tj. místem *zrodu* člověka.<sup>43</sup> Jakkoli správné jsou tyto analýzy, zůstávají *dílnými* poznatky a obcházejí problematiku, která se objevuje teprve ve zjištění, že kromě uvedených a prozkoumaných dialektických párů kazalita—teleologie, animalita—lidskost je možno v dění práce objevit *další* dialektické dvojice jako nutnost a svoboda, jedinečné a obecné, reálné a ideální, vnitřní a vnější, subjekt a objekt, teorie a praxe, člověk a příroda a další.<sup>44</sup> Má dvojice teleologie a kauzalita privilegované postavení při zkoumání problematiky práce anebo je opomenutí ostatních dialektických párů zaviněno nedostatečně systematickým postupem zkoumání? Jak může být zajištěna *úplnost* systematické řady dialektických párů? A vyplývá odtud, že je práce privilegovanou kategorií, na jejímž základě má být vybudován systém dialektických kategorií, nebo že systém dialektických kategorií má být v pojmu práce zakotven jako v přirozeném a nutném středu?

Při zkoumání problematiky práce není analýza obviňována z nedostatku *systematičnosti*, jestliže si z *řady* dialektických párů vybírá jen jeden či pouze některé a tímto výběrem je privileguje; v jednostrannosti jejího přístupu se odhaluje fundamentální nedostatek: libovolnost či jednostrannost výběru, která je zde totožná s nechopností *formulovat* vědecký problém, znemožňuje proniknutí k *podstatě* otázky. Pokud se vyčerpává nebo charakterizuje práce jedním párem dialektických dvojic nebo neúplnou řadou těchto dvojic, vystupují členy těchto dvojic jako kategorie a analýza práce se stává buď

43 Viz zejm. G. Lukács, *Der junge Hegel*, Berlin 1954, str. 389–419.

44 V souvislosti s Hegelovou filosofií se dialektickými dvojicemi zvláštní-obecné, subjekt-objekt, teorie-praxe zabývá Ivan Dubský ve studii: *Hegels Arbeitsbegriff und die idealistische Dialektik*, Praha 1961, str. 30–44.

úplnou či neúplnou analýzou a systematizací *kategoríí*, nebo pouhým příkladem a případem, na *němž* jsou kategorie (kauzalita a teleologie atd.) objasnovány. Kritika nedostatků *dílčích* rozborů nesměřuje tedy k jejich úplnosti, k vytvoření systematické řady *dílčích* rozborů, nýbrž k otázce: *co tvoří specifčnost dialektických párů*, v nichž a jimiž se práce popisuje.

Všeobecná charakteristika práce jako *dění* či *konání*, v němž se *cosi* děje s člověkem a jeho bytím, musí mít jistou souvislost s dialektickými dvojicemi, pomocí nichž se práce popisuje. Mezi dvojicí kauzalita a teleologie na jedné straně a dalšími páry jako jedinečné—obecné, svoboda a nutnost, reálné a ideální na straně druhé, není žádná jiná specifická souvislost než jejich obecný dialektický charakter. Jestliže má mezi *dialektikou těchto* dvojic a *děním* práce existovat souvislost, neukáže se v těchto souvislostech dialektika *dění* a *dění* dialektiky, tj. nebude se specifikovat *charakter* *dění* v práci a *obsah* dialektiky v dvojicích, jimiž je práce popisována? Dialektické dvojice mohou popisovat práci a její *dění adekvátně*, jestliže se v jejich dialektice toto *dění* jako *dialektika* vyjevuje. A jestliže je analýza *dialektického* *dění* v práci vnitřně spjata s *bytím* člověka, odhaluje se v *dění* práce současně *specifika* lidského bytí.

Specifika lidského bytí se objasňuje kontrastováním s bytím zvířete a bytím věcí. Čím se odlišuje člověk od kamen, zvířete a stroje? Hegel jako dialektik situuje odlišení člověka od zvířete tam, kde se člověk se zvířetem podstatně shodují: do oblasti animality. Zadržení animální živočišné žádostivosti<sup>45</sup> a vsunutí mezi ni a její uspokojení zprostředkujícího článku, jímž je práce, není pouze procesem, v němž se animální žádostivost přeměňuje na lidskou žádostivost<sup>46</sup> a v němž se uskutečňuje zrození člověka, nýbrž je současně *elementárním modelem dialektiky samé*. Přeměna živočišné žádostivosti v lidskou žádostivost, humanizování žádostivosti na základě a v procesu práce je pouze *jedním z aspektů* *dění*, jež se v práci děje. Jinými slovy: přístup k *dění* práce, jež jsme získali v rozlišení zvířecí a lidské žádostivosti, povede k *pochopení* tohoto *dění* za předpokladu, že se v tomto *dění* nebude spatřovat pouze ojedinělá nebo izolovaná metamorfóza animality v lidskost,

45 V tomto smyslu jsou zvíře i člověk „od přírody“ praktické bytosti. Viz v této souvislosti Marxovu polemiku s Wagnerem, že člověk „nestojí“ ve skutečnosti, nýbrž prakticky v ní jedná, aby uspokojoval své potřeby.

46 Rozlišení animální žádostivosti a lidské žádostivosti se nám zdá jazykově vhodnější než doslovný překlad Hegelových termínů „Begierde“ a „Trieb“.

nýbrž že v něm bude odhalena metamorfóza vůbec. Práce je dění, v němž se děje metamorfóza neboli dialektické zprostředkování. V dialektickém zprostředkování tohoto dění se nevytváří *rovnováha* protikladů ani se nekonstituují protiklady v *antinomičnosti*, nýbrž jednota protikladů se *vytváří* jako proces nebo v procesu *přetváření*. Dialektické zprostředkování je metamorfóza, v níž se *vytváří nové*. Dialektické zprostředkování je genezí kvalitativně nového. Ve *stejném* aktu zprostředkování, v němž se rodí lidskost z animálnosti a zvířecí žádostivosti, tj. uznání, vytváří se i *trojrozměrnost lidského času*: jen

bytost, která v práci překonává nihilismus zvířecí žádostivosti, odkrývá současně v aktu zadržení *budoucnost* jako rozměr svého bytí. V práci a práci *ovládá* člověk čas (zatímco zvíře je výlučně *ovládáno* časem), protože bytost, jež je schopna odolat bezprostřednímu ukojení žádostivosti a „aktivně“ ji zadržet, vytváří z přítomnosti funkci budoucnosti a využívá minulosti, tj. *odkrývá ve svém konání trojrozměrnost času jako dimenzi svého bytí*.<sup>47</sup>

Práce, jež překonala stupeň instinktivní činnosti a je výlučně lidským konáním, přeměňuje dané, přírodní a ne-lidské, přizpůsobuje je lidským potřebám a současně v přírodním a v materiálu přírody realizuje lidské záměry. Příroda se tak objevuje vůči člověku ve dvojím světle: jednak vystupuje jako moc a objektivita, jež musí být respektována, jejíž zákony musí být poznány, aby jich člověk mohl využít ve svůj prospěch, jednak klesá na pouhý materiál, v němž se realizují lidské záměry. Člověk jednak nechává ve svůj prospěch a pro své potřeby působit přírodní síly, existující *nezávisle* na něm, jednak sám sebe v přírodě a v materiálech přírody zpředměťňuje, a degraduje tím přírodu na pouhý materiál *svých* významů. (O této problematice vzájemné aktivity a pasivity člověka a přírody pojednáváme podrobněji ve IV. kapitole.) Práce je jak transformací přírody, tak realizací lidských významů v přírodě. Práce je dění či konání, v němž se určitým způsobem konstituuje jednota člověka a přírody na základě jejich vzájemné transformace: člověk se v práci zpředměťňuje a předmět je vyrván z původního přirozeného kontextu, pozměněn a opracován. Člověk dosahuje v práci předmětnosti a předmět je humanizován. V humanizování přírody a zpředměťňování (realizování) vý-

47 „L'animal n'existe que dans le moment, il ne voit rien au delà; l'homme vit dans le passé, le présent et l'avenir.“ *Diderot, Oeuvres*, XVIII, str. 179, éd. Assézat. Vit. Poulet, str. 179.

znamů vytváří člověk lidský *svět*. Člověk žije ve světě (svých výtvorů a významů), kdežto zvíře je připoutáno k přírodním podmínkám.

Konstitutivním prvkem práce je *předmětnost*. Předmětnost práce znamená za prvé, že výsledkem práce je produkt, který má *trvání*, že práce má smysl pouze tehdy, jestliže přechází „ustavičně z formy činnosti (Unruhe) do formy bytí, z formy pohybu do formy předmětnosti (Gegenständlichkeit)“,<sup>48</sup> jestliže se tedy objevuje jako koloběh činnosti a trvání, pohybu a předmětnosti. Po skončení pracovního procesu zůstává pracovní produkt v širokém slova smyslu jako jeho vyústění a inkarnace. Co se jevílo v pracovním procesu jako *časová* posloupnost, objevuje se na straně pracovního *produktu* jako zhuštění či *zrušení* časové sukcese, jako klidovost a trvání. V pracovním procesu v přítomnosti se přetvářejí výsledky *minulé* práce a realizují se *záměry budoucího*. Trojrozměrnost lidského času jako konstitutivní dimenze bytí člověka je založena na práci jako *předmětném konání* člověka. Trojrozměrnost času a temporalita člověka je založena na zpředmětnění. *Bez zpředmětnění není časování*<sup>49</sup>. Práce jako předmětné konání je zvláštní způsob jednoty času (časování) a prostoru (prostírání) jako základních dimenzí lidského bytí, tj. specifické formy pohybu člověka ve světě.

Předmětný charakter práce je za druhé projevem člověka jako *praktické* bytosti, tj. *předmětného* subjektu. V práci zanechává člověk něco trvalého, co existuje *nezávisle* na individuálním vědomí. Existence zpředmětněných výtvorů je předpokladem dějin, tj. kontinuity lidské existence. V této souvislosti je jasné, proč hluboký a realistický pohled na společenskolidskou skutečnost klade *nástroj* výše než záměr a zdůrazňuje jeho *centrální* význam myšlenkou, že nástroj je „rozumné zprostředkování“ mezi člověkem a objektem. V dějinách myšlení představují tuto linii filosofové, kteří zdůrazňují význam lidské ruky a její souvislost s rozumností člověka. *Anaxagoras* říká, že „člověk je ze všech živočichů nejrozumnější, ježto má ruce“. *Aristoteles* a po něm *G. Bruno* nazývají ruku „nástrojem nástrojů“. Hegel tuto linii dovršuje. Naproti tomu romantická linie vyjadřuje opovržení k technice a odsuzuje utopický svět, v němž se „člověk ztrácí v nástrojích“.

48 *Marx*, Kapitál, sv. I., Praha, 1953, str. 208.

49 V tomto základním bodě, v němž problematika lidského času je vázána na předmětnou činnost člověka, se materialistická filosofie zásadně odlišuje od existencialisticky chápané temporality.

Rozšířený názor, že člověk je jedinou bytostí, která ví o své smrtelnosti, neboť pouze jemu se otvírá budoucnost, na jejímž konci vidí — smrt, je v existencialistické interpretaci idealisticky překroucen, protože se z konečnosti lidské existence usuzuje na zpředmětnění jako na jednu z forem *útěku* před autentičností, jíž je bytí k smrti. Ale člověk ví o své smrtelnosti jen proto, že na základě práce jako předmětného konání a vytváření společenskolidské skutečnosti rozvrhuje čas. Bez předmětného konání, v němž se rozvrhuje čas na budoucnost, přítomnost a minulost, by člověk nemohl *vědět* o své smrtelnosti.

## **Práce a ekonomie**

Rozbor práce, od něhož jsme očekávali objasnění ekonomie a její povahy, nás zavedl k „ontologii člověka“. Toto zavedení bylo nutnou oklikou, jíž jsme se k problému přiblížili. Filosofická analýza práce nám sice neřekla, co je ekonomie, ale odhalila některé základní rysy bytí člověka. Z druhé strany se ukázalo, že má-li být práce pochopena jako práce, což předpokládá její odlišení od pracovní činnosti, pracovních úkonů a historických forem práce, musí se vykládat jako specifické dění nebo jako specifická skutečnost konstitutivním způsobem prolínajícím celým bytím člověka. Dosavadní rozbor se pokoušelo popsat práci pomocí dialektických dvojic, jako je kauzalita a účelovost, animalita a lidskost, subjekt a objekt atd., přičemž sama práce vystupovala jako „aktivní střed“, v němž se dialektická jednota těchto dvojic *realizuje*. Tím byly narýsovány podstatné rysy práce, ale nebyla ještě postížena její specifičnost. Dosavadní charakteristiky zahrnují lidské konání vůbec, nerozlišují však jeho jednotlivé druhy.

Středověkého panovníka ani nenapadlo, že by vládnutí bylo prací nebo že by v politickém rozhodování pracoval. A Caesar a Aristoteles, jak poznamenává Marx, by považovali za urážku už sám titul „pracovník“. Znamená to tedy, že politické jednání, věda a umění *nejsou* prací? Paušálně negativní odpověď by byla stejně nesprávná jako opačné tvrzení, které vědu, politiku

a umění za práci<sup>50</sup> považuje. Kde je tedy hranice či měřítko rozlišení? Nebo jsou uvedené druhy lidského konání za některých podmínek prací, a jindy prací nejsou?

Umění se *vždy* považovalo za lidskou aktivitu či lidské konání par excellence a jako *svobodné* tvoření se odlišovalo od práce. Hegel na místo Schellingova uměleckého tvoření jako jediného druhu praxe dosazuje skutečnou práci, což znamená jak demokratizaci, tak prohloubení pohledu na lidskou skutečnost, ale tato diferenciaci nesmí zakrývat *druhou* stranu problému. Pro Schellinga, podobně jako pro Augustina Smetanu a Edwarda Dembowského, je umělecké tvoření *svobodnou* „praxí“, tj. takovým druhem lidského konání, jež nestojí pod vnější nutností a je výslovně charakterizováno „nezávislostí na vnějších účelech“. Lidské konání je tedy rozděleno do dvou oblastí: v jedné se uskutečňuje pod tlakem nutnosti a nazývá se prací, v druhé se realizuje jako svobodné tvoření a jmenuje se umění.<sup>51</sup> Toto rozlišení je potud správné, že umožňuje postihnout specifiku práce jako takového předmětného konání člověka, které je vyvoláváno a konstitutivně určováno *vnějším* účelem, jehož splnění se nazývá přírodní nutností nebo sociální povinností. Práce je lidské konání pohybující se ve sféře *nutnosti*. Člověk pracuje potud, pokud jeho konání je vyvoláváno a určováno tlakem vnější nutnosti, jejíž splnění zajišťuje existenci individua. Jedna a táž činnost je prací či ne-prací závislosti na tom, zda je či není vykonávána jako přírodní nutnost, tj. jako nezbytný předpoklad existence. Aristoteles nepracoval. Ale docent filosofie pracuje, protože jeho překlady a výklady Aristotelovy „Metafyziky“ jsou *zaměstnáním*, tj. společensky podmíněnou nutností získávat materiální prostředky obživy a existence.

Rozdělení lidského konání na práci (sféra nutnosti) a umění (sféra svobody) postihuje problematiku práce a ne-práce jen *přibližně* a pouze v určitých aspektech. Toto rozlišení vychází z určité *historické* formy práce jako z neprozkoumaného, a proto nekriticky přijímaného předpokladu, na jehož zá-

50 Viz H. Marcuse v citované studii, str. 273.

51 V této souvislosti musíme upozornit, že Smetana na rozdíl od Schellinga nepovažuje umění za výlučnou záležitost génia, ale v duchu doby celou koncepci umělecké tvorby silně demokratizuje a chápe umění v širokém a revolučně předjímajícím smyslu jako *svobodné tvoření lidských poměrů*. Viz Aug. Smetana, Sebr. spisy, I, str 186 až 187.

kladě je *petrifikována* historicky vzniklá dělba práce na práci materiálně fyzickou a práci duchovní. V tomto rozlišení je zakryt další podstatný rys specifiky práce jako takového lidského konání, které neopouští sféru nutnosti, ale *současně ji překračuje a vytváří v ní reálné předpoklady lidské svobody*.<sup>52</sup>

Svoboda se neotvírá člověku za hranicemi nutnosti jako autonomní oblast, na práci *nezávislá*, nýbrž vyrůstá z práce jako nutného předpokladu. Lidské konání není rozštěpeno do dvou autonomních oblastí na sobě nezávislých a vzájemně lhostejných, z nichž jedna je inkarnací svobody a druhá dějištěm nutnosti. Filosofie práce jako předmětného lidského konání, v němž se v dění nutnosti *vytvářejí* reálné předpoklady svobody, je proto současně i filosofií ne-práce. Lidské předmětné konání, přetvářející přírodu a vpisující do ní významy, je *jednotným* procesem vykonávaným z nutnosti a pod tlakem vnější účelnosti, ale *současně* realizujícím předpoklady svobody a svobodného tvoření. Rozštěpení tohoto jednotného procesu do dvou sfér *zdánlivě* na sobě nezávislých nevyplývá z „povahy věci“, nýbrž je historicky přechodným produktem. Pokud je vědomí zajatcem tohoto rozštěpení, tj. neprohlédlo jeho *historický* charakter, klade *proti* sobě práci a svobodu, předmětnou činnost a imaginaci, techniku a poezii jako dva nezávislé způsoby uspokojování lidské žádostivosti.<sup>53</sup>

Z druhé strany je přirozené, že romantická absolutizace snu, imaginace

52 Vztah nutnosti a svobody je historicky podmíněným a historicky proměnlivým vztahem. Z materialistického hlediska je zcela důsledné, že Marx klade problém svobody do souvislosti s vytvořením *svobodného* času, jehož důležitým momentem je zkrácení pracovní doby, a v tomto smyslu převádí problematiku nutnosti a svobody na vztah pracovní doby a *svobodného* času. „Freie Zeit, über die man verfügt, ist der Reichtum selbst — teils zum Genuss der Produkte, teils zur freien Betätigung, die nicht wie Arbeit durch den Zwang eines äusseren Zweckes bestimmt ist, der erfüllt werden muss, dessen Erfüllung Naturnotwendigkeit ist oder soziale Pflicht, wie man will“. Marx, Theorien über den Mehrwert, Bd. III, str. 305. Představa svobodného času jako organizovaného volna je Marxovi naprosto cizí. Svobodný čas není totožný s volnem, které může být *součástí* historického odcizení. Existence *svobodného* času předpokládá nejen zkrácení pracovní doby, ale také zrušení nebo rušení reifikace.

53 To je případ romantismu a surrealismu. Jejich apologetika vede k neuváženým závěrům, jak ukazuje následující výrok: „Le principe de la démarche surréaliste n'est pas la raison hégélienne ou le travail marxiste: c'est la liberté“. Ferd. Alquié, Philosophie du surréalisme, Paris 1955, str. 115.



a poezie doprovází jako věrný dvojník každý „fanatismus práce“, tj. všechny historické formy výroby, v nichž se jednota nutnosti a svobody uskutečňuje jako oddělení práce od rozkoše (radosti, slasti, štěstí) či jako jednota protikladů *ztělesněných v protichůdných* společenských skupinách.<sup>54</sup> Lidské konání, které je určováno pouze vnitřní účelovostí a nezávisí na přírodní nutnosti či sociální povinnosti, není prací, nýbrž svobodným tvořením, *netávisle* na tom, v jaké oblasti se realizuje. Skutečná říše svobody začíná proto za *hranicemi* práce, třebaže právě práce vytváří její nezbytný historický základ: „Říše svobody se začíná ve skutečnosti teprve tam, kde se přestává pracovat pod tlakem nouze a vnější účelnosti; leží tedy podle povahy věci mimo sféru vlastní materiální výroby.“<sup>55</sup>

Dosavadní úvahy rozptylují zdání, jako by práce sama o sobě náležela do ekonomie nebo byla svou povahou „přirozeným“ ekonomickým pojmem. Doposud jsme na práci nenašli nic ekonomického. Dospěli jsme však k bodu, kde se odhaluje jak *vnitřní* souvislost ekonomie a práce, tak povaha ekonomie. Ekonomie není výhradně sférou nutnosti ani sférou svobody, nýbrž je takovou oblastí lidské skutečnosti, v níž se *historicky* vytváří jednota nutnosti a svobody, animality a lidskosti. Ekonomie je sféra nutnosti (předmětného pracovního konání), v níž se *vytvářejí* historické předpoklady lidské svobody. Na základě analýzy práce jsme dospěli k dvěma závažným poznatkům o ekonomii. První se týká *zrodu* ekonomie. Protože jsme přistoupili ke zkoumání ekonomie na základě analýzy práce, objevila se ekonomie prvotně nikoli jako *hotová* ekonomická struktura společnosti, jako již *zformovaná* historická základna a jednota výrobních sil a výrobních vztahů, nýbrž jako *formující a vytvářející* se společenskolidská skutečnost založená na *předmětně praktickém* konání člověka. Za druhé jsme zjistili *místo* ekonomie ve společenskolidské skutečnosti: ekonomie zaujímá *centrální* místo ve společenskolidské

54 Tento protikladný charakter historického procesu zdůrazňuje Marx: Es ist keineswegs der Entwicklungsgang der Gesellschaft, das weil Ein Individuum seine Not befriedigt hat, es nun seine Ueberfluss schafft, sondern weil Ein Individuum oder Klasse von Individuen gezwungen wird mehr zu arbeiten als zur Befriedigung seiner Not nötig — weil *Surplusarbeit* auf der einen Seite —, wird Nichtarbeit und Surplusreichtum auf der andern gesetzt. Der Wirklichkeit nach existiert die Entwicklung des Reichtums nur in diesen Gegensätzen: der Möglichkeit nach ist eben seine Entwicklung die Möglichkeit der Aufhebung dieser Gegensätze“. *Marx*, Grundrisse, str. 305.

55 *Marx*, Kapitál, III/2, str. 368. Viz také Grundrisse, str. 599, 505.

skutečnosti, protože je sférou historické metamorfózy, v níž se vytváří člověk jako rozumná bytost a společenský tvor, kde se odehrává polidšťování člověka. Ekonomie je situována tam, kde se humanizuje animalita a realizuje jednota nutnosti se svobodou. V tomto smyslu se ekonomie objevuje jako *zauzlení* lidských vztahů a zřídlo lidské skutečnosti.

Nepochopení místa ekonomie v soustavě lidské skutečnosti můžeme ilustrovat na dvou krajních názorech. Schelling, který vždy hledal za empirickými jevy „vyšší nutnost“ a „pravou skutečnost“, je tak šokován nadvládou „ekonomického zájmu“ své doby, že se nemůže vymanit ze zajetí této zvěčněné empirie, a nehledá proto její „pravou skutečnost“. Co je ekonomie, ptá se Schelling. Obchod, řepa, pivovarnictví, pěstování dobytka?<sup>56</sup> Druhou krajností je názor, který situuje ekonomii na *periférii* lidské skutečnosti a považuje ji za oblast týkající se výlučně fyzických potřeb. Ekonomie je sféra uspokojování elementárních potřeb člověka jako fyziologické, biologické, živočišné bytosti. Hraje proto rozhodující úlohu pouze v *mezních* situacích, kdy všechny lidské zájmy jdou stranou a zůstává pouze naléhavá potřeba jíst, mít teplo, ošatit se. Ekonomie se stává určujícím faktorem při hladu, ve válkách a živelných katastrofách. Kdy žije člověk ekonomii a je určován ekonomii? Když nemá co jíst a je mu zima, odpovídá náš autor.<sup>57</sup>

Pokud se ptáme na vztah práce a vytváření společenskolidské skutečnosti, neobjevíme v práci nic ekonomického. Práce jako předmětné konání člověka, v němž se *vytváří* společenskolidská skutečnost, je prací ve *filosofickém* smyslu. Naproti tomu práce v ekonomickém smyslu je tvůrkyně specificky historické a společenské *formy* bohatství. Z hlediska ekonomie se objevuje práce jako regulátor a aktivní struktura společenských vztahů ve výrobě. Práce jako ekonomická kategorie je společenskoproduktivní aktivitou vytvářející specifickou formu společenského bohatství.<sup>58</sup>

56 Schelling, Werke, II, str. 622.

57 „...il y a bien une vie totale au niveau de l'économique, mais c'est une situation-limite assez rare: dans une crise (guerre, famine etc.) nous sommes exactement au niveau de l'économique puisque c'est la vie immédiate qui compte: manger, avoir chaud etc.“ R. Caillois, Le monde vécu et l'histoire, L'homme, le monde, l'histoire, Paris-Grenoble 1948, str.74.

58 „Die politische Oekonomie hat es mit den spezifischen gesellschaftlichen Formen des Reichtums oder vielmehr der Produktion des Reichtums zu tun“. Marx, Grundrisse, str. 736.

Práce vůbec je předpokladem práce v ekonomickém smyslu, ale není s ní totožná. Práce, která vytváří bohatství kapitalistické společnosti, není prací vůbec, nýbrž je *určitou* prací, abstraktně konkrétní prací neboli prací dvojaké povahy, a pouze v *této* formě patří do ekonomie.



**Praxe a totalita**

**[4]**

Epochy filosofického tvoření koncentrují různé stránky svého díla v ústředním pojmu, který se v dějinách filosofie objevuje jako substance, cogito, absolutní duch, negativita, věc o sobě apod. Ovšem bez filosofické *problematiky* jsou tyto pojmy prázdné. V rukou historika oddělujícího řešení od problematiky se dějiny filosofie přeměňují z dějin filosofického myšlení na nesmyslnou sbírku zkamenělých útvarů, z dramatického dějiště pravdy se stává hřbitov mrtvých kategorií. Filosofie je především a nejprve tázání. Proto musí vždy znovu zdůvodňovat svou existenci a oprávněnost. S každým epochálním přírodovědeckým objevem, s každou společenskou revolucí, s každým velkým uměleckým dílem se mění jak obraz světa, tak zejména a především samo postavení člověka ve světě. Východiskem každé filosofie je bytí člověka ve světě, vztah člověka a kosmu. Cokoli člověk provádí, ať afirmativního či negativního, vždy tím konstituuje určitý způsob bytí ve světě a určuje (vědomě či nevědomě) své postavení ve vesmíru. Svou pouhou existencí navazuje vztah se světem, a tento vztah je zde ještě dříve, než o něm začneme uvažovat a učiní jej předmětem zkoumání a prakticky nebo myšlenkově jej utvrdí či neguje.

---

## **PRAXE**

Velkým pojmem moderní materialistické filosofie je praxe. Co je praxe a co není praxe, ví každý před jakoukoli filosofií. Proč tedy učinila filosofie z této samozřejmosti svůj centrální pojem? Anebo se musela stát praxe *filosofickým* pojmem, aby se rozptýlilo zdání jistoty, v níž naivní vědomí je vždy již dobře zpraveno o praxi a praktičnosti, o vztahu praxe k teorii, o praktikování a praktikismu? Naivnímu vědomí připadá filosofie jako převrácený svět, a právem: filosofie „skutečně“ převrací *jeho* svět. Jako filosofické *tázání* otrásá jistotami všedního vědomí a každodenní zfetišizované skutečnosti, protože se ptá po jejich oprávněnosti a „rozumnosti“. Tím není řečeno, že by se naivní vědomí nestýkalo s filosofií nebo projevovalo lhostejnost k jejím výsledkům. Každodenní vědomí si přisvojuje výsledky filosofie a považuje za své. Jeli-

kož však nevykonalo *cestu* filosofie a prišlo k jejím závěrům bez námahy, nebere je příliš vážně a zachází s nimi jako se samozřejmostmi. Co filosofie *odhalila* ze skrytosti, zapomenutí a mystifikace jako *zřejmost*, přisvojuje si všední vědomí jako *samozřejmost*. V této samozřejmosti upadá všechno, co filosofie *učinila* viditelným, nápadným a postižitelným, zpátky do anonymity a nezřejmosti.

Z velkého objevu materialistické filosofie zůstává v nekritickém uvažování představa, že praxe je něčím nesmírně důležitým a že jednota teorie a praxe platí jako nejvyšší postulát. Jelikož však zmizelo *původní filosofické tázání*, v jehož světle byl objev učiněn, a v představě zůstala pouze důležitost principu, *měnil* se obsah pojmu praxe a spolu s tím se na jednotlivých etapách svérázným způsobem realizovala a chápala jednota teorie a praxe. Na jednu z historických změn, již byl pojem praxe podroben, jsme poukázali při rozboru práce: praxe byla pochopena jako „sociálnost“ a materialistická filosofie jako učení o „sociálnosti člověka“. V jiné transformaci se „praxe“ stala pouhou kategorií a začala fungovat jako korelát poznání a základní pojem epistemologie. V dalších proměnách se praxe ztotožnila s technikou v nejširším slova smyslu a byla pochopena a praktikována jako manipulace, technika jednání, umění disponovat lidmi a věcmi, krátce jako moc a umění manipulace s věcným a lidským materiálem. S modifikacemi v chápání a praktikování praxe se příslušně měnily koncepce, úloha a smysl filosofie stejně jako pojetí člověka, světa a pravdy.

V jakém smyslu a v jaké myšlenkové tradici vyzvedla materialistická filosofie praxi jako *svůj* centrální pojem? Na první pohled se může zdát, a toto zdání se často „materializovalo“ v názorech, že se zde dostalo filosofického *významu a zobecnění* všeobecně známé skutečnosti nebo banální samozřejmosti: cožpak nebylo známo myslitelům a praktikům všech dob, že je člověk prakticky činný? Což se celá novověká filosofie nezformovala (ve vědomém rozlišení od středověké scholastiky) jako znalost a poznání, jež z nás má učinit „vládce a vlastníky přírody“?<sup>1</sup> A cožpak již klasická filosofie dějin (Vico, Kant, Hegel) nevyslovila myšlenku, že lidé v dějinách jednají a že z jejich jednání vyplývají důsledky a výsledky, jež nezamýšleli? Shrnula materialistická filosofie roztroušené a izolované poznatky předcházejících epoch o praxi

1 Viz *Descartes*, Rozprava o metodě, 6. kapitola.

jako jednání lidí, jako průmyslu a experimentu, jako dějinné lsti rozumu a v této syntetičnosti z ní učinila základ vědeckého výkladu společnosti? Tím se jinou cestou vracíme k názoru, že v marxismu je filosofie zrušena a převedena na dialektickou teorii společnosti, což jinými slovy znamená, že praxe není filosofickým pojmem, nýbrž kategorií dialektické teorie společnosti.

Problematika praxe v materialistické filosofii není vysvětlitelná ze vztahu theoria — praxis nebo kontemplace a činnosti, ať již se zdůrazňovaným primátem teorie či kontemplace (Aristoteles a středověká teologie), nebo naopak praxe a činnosti (Bacon, Descartes a moderní přírodověda). Zdůraznění primátu praxe před teorií je provázáno znehodnocováním *významu* teorie, která ve vztahu k praxi klesá na *pouhou* teorii a *služebného* činitele praxe, avšak smysl a obsah *praxe* je v tomto obratu stejně málo pochopen jako v antic-kém vyzvedání prvenství teorie. Prvenství praxe před teorií objevující se ve formulacích, že vědění je moc, či ve zdůvodňování významu teorie *pro* praxi<sup>2</sup> vychází z *určité historické* podoby praxe, v níž se *podstata* praxe charakteristickým způsobem vyjevuje a skrývá.

Desakralizace přírody a objevení přírody jako konglomerátu mechanických sil, jako předmětu exploatace a objektu podmanění jde ruku v ruce s desakralizací člověka, v němž je objevena bytost, kterou je možno utvářet a formovat, nebo, převedeno do odpovídajícího jazyka, již je možno manipulovat. Jen v těchto souvislostech je pochopitelný historický význam Machiavelliho a smysl machiavellismu. V naivním žurnalistickém pohledu se machiavellismus posuzuje prismatem dobových technik vládnutí a považuje se za návod k politice lsti a věrolomnosti, jedu a dýky. Machiavelli však nebyl empirický pozorovatel nebo bystrý komentátor historických textů, který běžnou praxi renesančních vladařů a tradované děje římského světa literárně zpracoval

---

2 V charakteristickém pojednání o vztahu teorie a praxe vyvrací Kant předsudky ignorantů, kteří ve své *domnělé* praxi považují teorii za zbytečnou, avšak za daleko vážnější prohrěšek považuje představy chytráků, že teorie je dobrá sama o sobě, ale pro praxi se nehodí: „Indes ist es noch eher zu dulden, dass ein Unwissender die Theorie bei seiner vermeintliche Praxis für unnötig und entbehrlich ausbebe, als dass ein Klügling sie und ihren Wert für die Schule (um etwa den Kopf zu üben) einräumt, dabei aber zugleich behauptet: dass es in der Praxis ganz anders laute...“. Kant, Ueber den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. Kleinere Schriften zur Geschichtsphil., hrsg. von K. Vorländer, str. 70.



a *zobecnil*. Do dějin myšlení vešel především jako pronikavý analytik lidské skutečnosti. Jeho základním objevem, korespondujícím Baconově operativní vědě a moderní koncepci přírody, je pojetí člověka jako disponovatelné a manipulovatelné bytosti.<sup>3</sup> Scientismus a machiavellismus jsou dvě stránky jedné skutečnosti. Na tomto základě je formulována koncepce politiky jako propočitatelné a racionalizovatelné techniky, jako vědecky předvídatelného manipulování s lidským materiálem. Pro tuto koncepci a jí odpovídající „praxi“ není důležité, zda je člověk od přírody dobrý nebo zlý: ať dobrý nebo zlý, svou přirozeností je vždy *tvárný*, a proto může být objektem propočitatelné a na vědě založené manipulace. Praxe vystupuje v historické formě manipulace a obstarávání nebo, jak později dokáže Marx, ve špinavě čachrářské podobě.

Z praktického hlediska a z hlediska teorie této praxe jako manipulování, obstarávání a disponování může být prováděna apologetika nebo kritika „praxe“, ale tento afirmativní či negativní postoj se pohybuje ve sféře pseudo-konkrétnosti, a skutečnou povahu praxe proto vůbec odhalit *nemůže*. Povaha praxe nemůže být rovněž poznána z rozdílu mezi člověkem praxe a člověkem teorie, mezi praktičností a teoretičností, protože toto rozlišení je založeno na určité *formě* nebo *podobě* praxe a poukazuje právě jen k ní, nikoli k praxi vůbec.

Problematika praxe v materialistické *filosofii* není založena na rozlišení dvou oblastí lidské činnosti nebo na typologii možných univerzálních zaměření člověka<sup>4</sup> ani nevychází z historické formy praktického vztahu k přírodě a lidem jako objektům manipulace, nýbrž formuje se jako filosofická odpověď na filosofickou otázku: *kdo je člověk, co je společenskolidská skutečnost a jak je tato skutečnost vytvářena?*

3 Na souvislost této nové koncepce skutečnosti se zrodem moderní tragédie poukazuje studie R. Grebeníčkové, Berkovského eseje o tragédii (N. Berkovskij, Eseje o tragédii, Praha, 1962, str. 17). „...Svět, v němž kraluje násilí a prolévá se krev, je současně obdivuhodně poddajným materiálem. Všechno je v něm dovoleno, všeho lze dosáhnout, vše uskutečnit, všeho se zmocnit“.

4 Husserlovo rozlišení teoretického a praktického zaměření stejně jako postulát syntézy univerzální teorie s univerzální praxí, jež *mění* lidstvo, má důležitost z hlediska vývojových možností idealistické filosofie ve 20. století.

V pojmu praxe je společenskolidská skutečnost objevena jako protiklad danosti, tj. jako utváření a současně jako specifická forma lidského *bytí*. Praxe je sféra lidského *bytí*. V tomto smyslu je pojem praxe vyústěním *novověké* filosofie, která v polemice proti platónsko-aristotelovské tradici vyzvedla autentický charakter lidského tvoření jako ontologické skutečnosti. Lidským dílem je jsoucno nejen „obohaceno“, ale v díle či tvoření člověka jako v ontotvorném procesu se určitým způsobem vyjevuje skutečnost a určitým způsobem se zjednáává přístup ke skutečnosti. V praxi člověka se děje něco podstatného, co má svou pravdu v sobě a není pouhým poukazem k něčemu jinému a co má současně ontologickou důležitost.<sup>5</sup>

Praxe ve své podstatě a obecnosti je odhalením tajemství člověka jako bytosti onto-tvorné, bytosti, která (společenskolidskou) skutečnost *vytváří a proto* skutečnost (lidskou i mimolidskou, skutečnost v totalitě) chápe a vykládá. Praxe člověka není praktickou činností, rozdíl od teoretizování, nýbrž je určením lidského *bytí* jako *utváření* skutečnosti.

Praxe je činná a historicky se produkující, tj. vždy znovu se obnovující a prakticky konstituující jednota člověka a světa, hmoty a ducha, subjektu a objektu, produktů a produktivity. Protože je společenskolidská skutečnost *vytvářena* praxí, stávají se dějiny praktickým děním, v němž se odlišuje lidské od nelidského: co je lidské a ne-lidské není předurčeno, nýbrž určuje se v dějinách praktickým rozlišováním.

V předcházející kapitole jsme upozornili na pojmovou nejasnost při vymezování praxe a práce: práce je definována jako praxe a praxe je ve své charakteristice redukována na práci.

Jestliže je praxe specifický způsob *bytí* člověka, prolíná jej podstatně ve všech jeho projevech, a neurčuje tedy pouze některé jeho aspekty či rysy. Praxe proniká *celým* člověkem a určuje ho v jeho totalitě. Praxe není *vnějším* určením člověka: stroj ani pes nemají a neznají praxi. Stroj ani zvíře nemají strach ze smrti, úzkost z nicoty a radost z krásy. Člověk nebuduje kulturu a civilizaci, svou společenskolidskou skutečnost jako záštitu před smrtelností a konečností, nýbrž objevuje svou smrtelnost a konečnost *teprve* na základě

<sup>5</sup> Neobyčejně cenný historický materiál k této problematice podává studie Hanse Blumenberga, „Nachahmung der Natur“. Zur Vorgeschichte der Idee des schöpferischen Menschen. Studium generale, 1957, Heft 5, str. 266–283.

civilizace, tj. svého zpředmětnění. Jak se udál zvrát, v němž živočich-člověk, nevědoucí o smrti a smrtelnosti, a neznající proto strach *před* smrtí, se přeměnil v živočicha-člověka, který poznal smrt jako vyústění své budoucnosti, a žije proto ve znamení smrti? Podle Hegela se udál tento zvrát v boji o uznání, v zápase na život a na smrt. Tento boj však může probíhat jedině tehdy, jestliže člověk již objevil budoucnost jako dimenzi svého bytí, což je možné *pouze* na základě práce, tj. zpředmětnění člověka. Boj na život a na smrt *nesmí* skončit smrtí, oba bojující musí zůstat naživu, třebaže každý dává v sázku život a smrt. Tato *premisa* dialektiky pána a otroka je však *historickým* předpokladem. V boji na život a na smrt ponechává člověk druhého naživu *jen proto* a druhý volí otroctví před smrtí *jen proto, že oba* vědí o budoucnosti a znají, co je čeká: *bud'* panství, *nebo* otroctví.<sup>6</sup> Člověk, který volí otroctví před smrtí, a člověk, který dává v sázku život, *aby* byl uznán jako člověk-pán, jsou lidé, kteří *již* znají čas. Člověk se podrobuje (budoucímu) osudu otroka nebo bojuje za (budoucí) postavení pána jen proto, že přítomnost volí z hlediska budoucnosti, že tedy vytváří svou *přítomnost* na základě projektu budoucnosti. Oba utvářejí svou přítomnost i budoucnost na základě něčeho, co *ještě* není.

Budoucnost je oběma známa pouze v bezprostřednosti. Otroek se stává otrokem v otrockém vědomí, v němž na počátku nemůže být vůbec naděje či předpoklad, že otroctví skončí nebo může skončit: vstupuje do své vlastní budoucnosti jako do věčnosti (a na věčnost). Obdobně pán. Teprve dialektika vlastního chodu věcí *přeměňuje* budoucnost, znehodnocuje *bezprostřední* budoucnost jako nepravdu či jednostrannost a jako pravdu vyzvedá budoucnost *zprostředkovanou*: v dialektice pána a otroka je pouze otroctví schůdnou cestou a cestou svobody, kdežto panství se prokazuje jako slepá ulička. Avšak odkud ví člověk o své bezprostřední budoucnosti, aby vůbec mohl podstoupit boj

---

6 V této souvislosti jsou důležité polemické vývody Engelsovy: „Die Unterjochung des Menschen zum Knechtdienst, in allen ihren Formen, setzt beim Unterjocher die Verfügung voraus über die Arbeitsmittel, vermittelt deren allein er den Geknechteten verwenden, und bei der Sklaverei ausserdem noch die Verfügung über die Lebensmittel, womit allein er den Sklaven am Leben erhalten kann. ... Ehe also Sklaverei möglich wird, muss schon eine gewisse Stufe in der Produktion erreicht und ein gewisser Grad von Ungleichheit in der Verteilung eingetreten sein.“ *Engels*, Anti-Dühring, Moskau 1946, str. 196, 195.

za uznání? Trojrozměrnost času jako forma jeho vlastního bytí se člověku vyjevuje a konstituuje v procesu zpředměťňování, tj. v práci.

Praxe zahrnuje tedy kromě *pracovního* momentu také *existenciální* moment: projevuje se jak v předmětné činnosti člověka, přetvářející přírodu a vtesávající do přírodního materiálu lidské významy, tak ve formování lidské subjektivnosti, ve *vytváření* lidského subjektu, v němž existenciální momenty, jako úzkost, hnus, strach, radost, smích, naděje atd., nevystupují jako pasívní „prožívání“, nýbrž jako součást boje za uznání, tj. procesu realizace lidské svobody. Bez existenciálního momentu by přestala být práce součástí praxe. Člověk se v práci raba osvobozuje jen potud, pokud: 1. se tato práce rozvíjí jako práce otroků, a nikoli ojedinelého otroka, čímž je potenciálně umožněna solidarita otroků; 2. reálným protikladem práce otroků je ne-práce pána a práce otroků je reálně začleněna do společenského vztahu pán-otrok; jen v tomto *praktickém vztahu* existuje možnost srovnání, a tedy i poznání hluboké odlišnosti postavení a života; 3. práce otroka je jako otrocká práce pocíťována a chápána a jako taková ve vědomí otroka existuje. *Toto* vědomí je nesmírným revolučním potenciálem. Z pouhého předmětného vztahu k přírodě se nemůže zrodit svoboda. Co se objevuje v určitých historických fázích jako „neosobnost“ či „objektivita“ praxe a co falešné vědomí vyzvedá jako nejvlastnější praktičnost praxe, je pouze praxe jako manipulace a obstarávání, tj. praxe ve z fetišizované podobě. Bez existenciálního momentu, tj. boje za uznání, který prostupuje celým bytím člověka, klesá „praxe“ na rozměr techniky a manipulace.

Praxe je jak zpředměťňováním člověka a ovládnutím přírody, tak realizací lidské svobody.<sup>7</sup>

Praxe má ještě další rozměr: v jejím dění, v němž se *vytváří* specificky lidská skutečnost, se současně *určitým způsobem* děje skutečnost, která existuje nezávisle na člověku. V *praxi* se vytváří *otevřenost* člověka vůči skutečnosti vůbec. V onto-tvorném procesu lidské praxe jsou založeny možnosti ontologie, tj. porozumění bytí. Tvoření (společenskolidské) skutečnosti je předpokladem otevření a pochopení skutečnosti vůbec. Praxe jako vytváření lidské skutečnosti je současně procesem, v němž se odkrývá vesmír a skuteč-

7 Dialektika „pána a raba“ je základním modelem praxe. Tato fundamentální skutečnost řadě Hegelových interpretů uniká.

nost ve svém bytí.<sup>8</sup> Praxe není uzavřenost člověka do idolu sociálnosti a sociální subjektivity, nýbrž otevřeností člověka vůči skutečnosti a bytí.

Zatímco nejrůznější teorie sociálního subjektivismu (sociologie vědění, antropologismus, filosofie starosti) *uzavřely* člověka do subjektivisticky chápané sociálnosti či praktičnosti, neboť podle jejich koncepce člověk ve všech svých výtvořech a vповědích *vyjadřuje* vždy *jen* sebe a své sociální postavení, a svou subjektivně objektivní situaci promítá do forem objektivit (vědy), domnívá se naopak materialistická filosofie, že člověk na základě praxe a v praxi jako v onto-tvorném procesu vytváří také schopnost pronikat historicky za sebe a mimo sebe, být otevřen bytí vůbec. Člověk není uzavřen do své animality nebo sociálnosti, protože není jen bytostí antropologickou, ale je otevřen porozumění bytí na základě své praxe, a je proto bytostí antropokosmickou. V praxi byl objeven základ reálného činného středu,<sup>9</sup> reálného historického zprostředkování ducha a hmoty, kultury a přírody, člověka a kosmu, teorie a jednání, jsoucna a bytí, epistemologie a ontologie.

Svět, věci, procesy poznáváme jen potud, pokud je „vytváříme“, tj. pokud je duchovně a myšlenkově reprodukuje. Tato duchovní reprodukce skutečnosti nemůže být pochopena jinak než jako *jeden* ze způsobů praktického lidského vztahu ke skutečnosti, jehož nejzákladnější dimenzí je *vytváření* (společenskolidské) skutečnosti. Bez vytváření společenskolidské skutečnosti není možná duchovní a myšlenková *reprodukce* skutečnosti.

Jak je porozumění skutečnosti možné a v jakém vztahu je konečná poznávající bytost k ostatnímu světu? Porozumění věcem a jejich bytí, světu v jednotlivostech a v totalitě je pro člověka možné na základě jeho otevřenosti, která se otvírá v praxi. V praxi a na základě praxe překračuje člověk uzavře-

8 Ztotožňování praxe ve skutečném slova smyslu s manipulací či obstaráváním vede periodicky k zdůrazňování čisté teorie jako jediného přístupu člověka k poznání světa v totalitě. Po Feuerbachovi zdůrazňuje i Karl Löwith: „Die alltägliche praktische Umsicht, ihr Zugriff und Angriff, versteht sich auf dieses und jenes zum Zweck der Benutzung und der Veränderung, sie erblickt aber nicht das ganze der Welt“. K. Löwith, Gesammelte Abhandlungen, Stuttgart 1960, str. 243. Podobně jako Feuerbach utíká i Löwith před „špinavě čachrášskou praxí“, kterou nedovede odlišit od praxe ve vlastním slova smyslu, k čisté a nezajímavé teorii.

9 Reálné historické zprostředkování, jehož živlem je čas, se odlišuje od ideálního zprostředkování v pojmu (Hegel) a od fiktivně iluzorního zprostředkování romantiků.

nost animálnosti a neorganické přírody a konstituuje svůj vztah ke světu jako k totalitě. V otevřenosti přesahuje člověk jako konečná bytost svou konečnost a navazuje styk s totalitou světa. Člověk není pouze součástí totality světa: bez člověka jako součásti skutečnosti a bez jeho poznání jako součásti skutečnosti je skutečnost a její poznání pouhým fragmentem, Ale totalita světa zahrnuje současně jako moment své totality i způsob, jak se totalita člověku odkrývá a člověka v odkrývání této totality.<sup>10</sup>

K totalitě světa patří i člověk se svým vztahem konečné bytosti k nekonečnu a se svou otevřeností vůči bytí, na níž je založena možnost řeči a poezie, tázání a vědění.

---

## DĚJINY A SVOBODA

Dříve než můžeme zdůvodněně říci, *jaké* jsou dějiny, musíme vědět, co *dějiny jsou* a jak jsou možné. Zda jsou dějiny absurdní a kruté, tragické či fraškovitě, zda se v nich realizuje plán prozřetelnosti nebo imanentní zákonitost, zda jsou dějištěm zvůle a náhody nebo oblastí determinismu — každou z těchto otázek a všechny dohromady můžeme uspokojivě zodpovědět pouze tehdy, jestliže již víme, co dějiny jsou.

Historik zkoumá, co se v dějinách odehrává, kdežto filosof klade otázku, co dějiny jsou a jak jsou vůbec možné. Historik se zabývá dějinami středověku či nejnovější doby, hudby a malířství, idejí nebo vynikajících osobností, dějinami národa a dějinami světovými, dějinami určitého období nebo dějinami všeho lidstva. Naproti tomu filosof chce vědět, jaké jsou předpoklady jakýchkoli dějin a jak vůbec něco takového jako dějiny může existovat. Svými otázkami nezasahuje do odborné problematiky historika, nýbrž zkoumá

---

<sup>10</sup> Materialistická filosofie nemůže proto přijmout dualistickou ontologii, která radikálním způsobem odlišuje přírodu jako identitu od dějin jako dialektiky. Tato dualistická ontologie by byla oprávněná pouze v případě, že by se filosofie lidské skutečnosti chápala jako antropologie.

*předpoklady* jeho vědy a provádí tak práci, kterou historik svými prostředky a v rámci své vědy vykonat nemůže.

Člověk tvoří dějiny a žije v dějinách dávno předtím, než pozná sám sebe jako dějinnou bytost. Ale historické vědomí, které objevilo dějiny jako podstatný rozměr lidské skutečnosti, nevypovídá ještě samo o sobě *pravdu* o tom, co dějiny jsou.

V klasickém historismu od Vica k Hegelovi se objevuje *mystifikace* dokonce jako průvodní rys každé *hluboké* formulace pokoušející se vyjádřit specifčnost dějin. Zdá se, jako by hloubka pohledu byla vnitřně spojena s mystifikací; pozitivistické a evolucionistické proudy druhé poloviny 19. století odstraňují z dějin hegelovskou spekulaci a mystifikaci, ale současně koncepci dějin ochuzují a nadto ji zatěžují *novými*, vulgárními mystifikacemi. Je možno pochopit dějiny v jejich hloubce a mnohorozměrnosti a neupadnout přitom do mystifikací? Pozitivní řešení této otázky závisí na vysvětlení povahy, popříp. funkce zmíněné mystifikace. Jakou úlohu hraje prozřetelnost ve Vicově, Schellingově a Hegelově filosofii dějin? Je pouze náboženským a teologickým prvkem jejich filosofie anebo kromě toho a nezávisle na své náboženské provenienci plní ještě jinou funkci? Je filosof, který dosazuje prozřetelnost do koncepce dějin, náboženským myslitelem, anebo byl nucen i nenáboženský myslitel z *určitého důvodu* použít „prozřetelnosti“ jako konstitutivního prvku pojetí dějin? Tázat se tímto způsobem je možno za předpokladu, že se buď náboženská problematika chápe jako nesmysl a klam, anebo že se moderní dějiny včetně myšlení považují za rozsáhlý proces sekularizace křesťansko-teologické koncepce světa. Věc vypadá zcela jinak, jestliže náboženskou problematiku považujeme za *mystifikující* vyjádření reálných problémů, čímž se přestanou dějiny moderního myšlení jevit jako rozsáhlý proces zesvětšťování a ukáží se v pravé podobě jako pokusy o *racionální* řešení problematiky, která byla v náboženství *vyjádřena* mystifikovaně. Z tohoto hlediska je pro řešení problému druhotné, jak je existence prozřetelnosti v koncepci dějin motivována.

Dějinná prozřetelnost může být různě pojmenována, ale *problém* zůstává: bez prozřetelnosti, bez „neviditelné ruky“,<sup>11</sup> bez „lsti rozumu“, bez záměru

11 Smithovu myšlenku citujeme v kontextu, který je nesmírně důležitý pro pochopení pozdějších úvah Kantových a Hegelových, daleko méně zatížených „anglickým praktikismem“. (Kapitalista) „sleduje jen své vlastní zabezpečení, a tím že ... výrobu řídí tak, aby její produkt měl co největší hodnotu, sleduje jen svůj vlastní zisk; jako v mnoha jiných případech, vede ho tu jakási neviditelná ruka, aby napomáhal k dosažení cíle, o který mu vůbec nejde“. A. Smith, Pojednání o podstatě a původu bohatství národů, Praha 1958, svazek druhý, str. 35.

přírody<sup>12</sup> jsou dějiny nepochopitelné, protože se *jeví* jako *chaos* individuálních akcí jednotlivců, tříd a národů, jako *věčná změna* odsuzující každé lidské dílo k zániku, jako *střídání* dobra a zla, lidskosti a nelidskosti, pozitivního a negativního bez jakékoli záruky, že v tomto zápolení *musí* dobro a lidskost zvítězit. *Prozřetelnost zdůvodňuje a zajišťuje rozumnost dějin*. Ve „lsti rozumu“, v „záměru přírody“, v moudrosti „neviditelné ruky“ není opsán banální fakt, že ve střetání individuálních akcí vychází jako reálný výsledek něco jiného, než co lidé původně zamýšleli, že tedy v lidském jednání se výsledek nekryje se záměrem. Klasická filosofie dějin postulují, aby výsledkem nesouladu mezi záměry a výsledky lidského konání byla *rozumná* skutečnost. V chaotickém a nepropočitatelném střetání lidských akcí se z nesouladu mezi nutností a svobodou lidského jednání, mezi tím, co lidé zamýšlejí a skutečně dělají, mezi tím, co si o sobě myslí a co skutečně jsou, rodí něco, co lidé nepředvídali ani nezamýšleli, co je však *rozumné*. *Kdyby* lidé byli ponecháni sami sobě, svým vášním a interesům, své egoistické podnikavosti a partikulární zaslepenosti, nespěly by dějiny k eschatologickému vyvrcholení, ale probíhaly by jako věčný a nesmyslný koloběh rozumu a nerozumu, dobra a zla, lidskosti a nelidskosti, byly by skutečným „systémem bezbožnictví a ateismu“. Jestliže jsou dějiny rozumné a mají smysl, pak jen proto, že se v nich zjevuje a realizuje *vyšší záměr*, rozum či plán prozřetelnosti. „Dějiny jako celek jsou postupným, pozvolna se odkrývajícím zjevením absolutna.“<sup>13</sup> Lidské skutky nemají smysl a rozum samy v sobě, nýbrž *dostávají* smysl a *nabývají* rozumnosti *vzhledem* k plánu a rozumu prozřetelnosti. Z této koncepce vyplývají dva závažné důsledky: dějiny se *vytvářejí* jako *dialektický* proces, ale lidé jsou

---

12 Kant v roce 1784 předjímá Hegelovu „lest rozumu“: „Einzelne Menschen u. selbst ganze Völker denken wenig daran, dass, indem sie, ein jedes nach seinem Sinne und einer oft wider den anderen, ihre eigene Absicht verfolgen, sie unbemerkt an der Naturabsicht, die ihnen selbst unbekannt ist, als an einem Faden fortgehen und an derselben Beförderung arbeiten...“ *Kant*, Idee zu einer allgemeinen Geschichte. Ausg. Kleine Schriften, Leipzig, str. 23/24.

13 *Schelling*, Werke, str. 603.



pouhými *nástroji* dějinné dialektiky. V dějinách se uskutečňuje jednota nutnosti a svobody, ale svoboda je konec konců pouze domnělá a *jednota* svobody a nutnosti je proto fiktivní. V této rozpornosti se projevuje velikost a omezenost klasického pojetí dějin.<sup>14</sup> V klasické filosofii byla problematika dějin správně *formulována*, ale nebyla vyřešena. Nebo přesněji: správná *výchozí* formulace se v *průběhu* řešení opouští. Výchozí formulace zní: v dějinách nevládne ani absolutní zákonitost, ani absolutní svoboda, v dějinách není nic absolutně nutného ani absolutně nahodilého: dějiny *jsou* dialektikou svobody a nutnosti. *Řešení* je vyjádřeno známými větami: svoboda je *pochopená* nutnost; svoboda je *zdání*.<sup>15</sup> Aby dějiny byly rozumné a měly smysl, musí být rozvrženy plánem prozřetelnosti, v němž jsou historická individua (vynikající jedinci, národy, třídy) vědomými nebo nevědomými vykonavateli předurčené nutnosti. Lidé v dějinách *jednají*, ale dějiny dělají pouze *zdánlivě*: v dějinách se realizuje nutnost (plán prozřetelnosti, předzjednaná harmonie) a historické osobnosti jsou jejich nástroji nebo výkonnými orgány.

14 Vztah svobody a nutnosti je centrální otázkou německé klasické filosofie. Viz A. F. Asmus, Marx i buržoazní istorizm, Moskva 1933, str. 68. V historických partiích, a zejména ve zkoumání dějinně filosofické problematiky Hobbese, Spinozy, Schellinga a Hegela neztratila tato práce dodnes vědeckou hodnotu.

15 „Was selbst von einem noch untergeordneten Standpunkt allein als frei und demnach objektiv zufällig in allem Handeln erscheinen kann, ist bloss, dass das Individuum von dem, was vorherbestimmt und notwendig ist, dieses bestimmte gerade zu *seiner* That macht: übrigens aber, und was den Erfolg betrifft, ist es, im Guten wie im Bösen, Werkzeug der absoluten Notwendigkeit.“ Schelling, Werke, III, str. 313. Náš Augustin Smetana ironicky poznamenal, že Schellingova filosofie problém vyhrotila, ale při jeho řešení sklonila prapor vědy a vztyčila prapor víry. Schellingovými formulacemi by byl protiklad svobody a nutnosti vyřešen, „kdybychom mohli z pojmu jednání vypustit znak svobody, to je, kdyby rozporu vůbec nebylo“ (Aug. Smetana, Sebr. spisy, Praha 1960, str. 66, 67). Soudobí historikové filosofie se s tímto názorem ztotožňují. Editor Schellingova spisu o svobodě H. Fuhrmanns charakterizuje koncepci svobody v Hegelově a Schellingově filosofii dějin: „Freiheit ... ist ... der freiwillige Dienst an einem Vorgegebenen.“ Schelling, Das Wesen der menschlichen Freiheit, Düsseldorf 1950, str. XV. Jiný autor píše o Schellingovi: „Im Verhältnis zu der Macht der Determinanten, die in der Geschichte gewissermassen unterirdisch wirksam sind, hat die Spontaneität der individuellen Entscheidung wenig zu bedeuten: wenn ihr überhaupt eine Bedeutung zugeschrieben werden darf!“ H. Barth, Philosophie der Erscheinung, Basel 1959, II. Bd., str. 569–570.

Ve 20. století již není vědeckým objevem, jestliže se tato koncepce odhaluje jako mystifikace a kritizuje se jako „náboženství svobody“ či „romantismus“. Ve filosofii dějin je skutečně osud člověka neomylně zajištěn nekonečnou silou, která je různě pojmenována (Lidskost, Rozum, Absolutno, Duch, Prozřetelnost), ale má vždy jediný úkol: překonat nedostatky, opravit odchylky a vést k definitivnímu triumfu dobra. Filosofie dějin je skutečně založena na předpokladu, že konečný úspěch lidského jednání je nutně zaručen metafyzickou strukturou světa.<sup>16</sup> Ale po Marxově zjištění, že dějiny nedělají naprosto nic, a *všechno* v nich včetně dějin samých dělá člověk, není již prvořadou záležitostí vypočítávat nedostatky filosofie dějin, nýbrž prozkoumat *příčiny* její základní mystifikace. Dějiny dělají lidé. Ale proč se lidem *zdá*, že v tomto „dělání dějin“ jsou pouhými nástroji či vykonavateli? Lidé jednají v dějinách na své riziko a nebezpečí. Ale proč jednají v domnění a v přesvědčení, že jsou k dějinným činům povoláni vyšší mocí? Dějiny jsou lidským produktem. Ale proč lidé vždy znovu a znovu jednají *jako* vykonavatelé či pověřenci tohoto produktu? Individuum si dodává *odvahy* k jednání, *zdůvodňuje a ospravedlňuje* svou činnost tím, že se přeměňuje v nástroj nadosobní moci a činí ze sebe mluvčího, místoředitele či místodržitele Boha, Pravdy, Lidskosti. Nerealizuje *své* záměry, ale vykonává vůli Světového ducha; neprosazuje *své* zájmy, ale uskutečňuje železné zákony Dějin. Z hlediska techniky a provedení je zabití člověka jednoduchou záležitostí.<sup>17</sup> Dýka, meč, sekýra, kulomet, pistole, bomby jsou účinné a vyzkoušené nástroje. Ale „jednoduchá věc“ se okamžitě komplikuje, přejdeme-li od „provedení“ k „hodnocení“, od „techniky“ ke „společnosti“. Kdo zabije z osobních pohnutek, na svou vlastní pěst a jako soukromník, je *vrah*. Kdo zabije z vyššího pověření a v „zájmu společnosti“, *není* vrah. Kde vykonavatel činu je nástrojem svého záměru či své vášně, páchá se zločin. Kde vykonavatel činu je *pouhým* nástrojem, nemusí jít o zločin. Mám-li zabít člověka sám od sebe, mohu dostat strach před vlastním činem, couvnout a záměr neprovést: v *tomto* upuštění od činu není nic zbabělého a nečestného. Ale jestliže zabívám z „vyššího pověření“, z příkazu Národa, Církve, Dějinné nutnosti, nemohu od „*svého*“ činu

16 N. Abbagnano, *Possibilità et libertà*, Torino 1956, str. 26–27.

17 Podle výpočtů švýcarských vědců byly v dosavadních válkách zabity 3 miliardy 640 miliónů lidí.

ustoupit, nechci-li být zbabělcem. Můj čin není vražda, ale odplata, soud, výkon spravedlnosti, občanská povinnost, hrdinství. Ale „pravda“ dějin, tj. jejich konkrétnost a plastičnost, mnohorozměrnost a skutečnost je v tom, že jeden čin může být vraždou a hrdinstvím současně; že vražda může být vydávána za hrdinství a hrdinství degradováno na vraždu; že partikulární zájmy mohou být prohlašovány za zájmy obecné, a skutečné obecné zájmy snižovány na individuální záměry.<sup>18</sup>

Do dějin „patří“ hrdinství i zločiny. Upalování kacířů není „výstřelkem“ doby, anomalií či abnormalitou „nevdělaného věku“, a tedy historicky okrajovou záležitostí, nýbrž stejně normální a konstitutivní součástí feudalismu jako papežská neomylnost a nevolnická práce. Filosofie dějin ocenila úlohu zla jako konstitutivního prvku ve vytváření společenskolidské skutečnosti, ale i tato role byla předurčena v celkové metafyzické konstituci světa“ zlo je *součástí* dobra; jeho pozitivní úloha vyplývá z toho, že připravuje nebo vyvolává dobro; vzhledem ke konečnému a metafyzickou nutností zajištěnému triumfu dobra hraje i zlo pozitivní roli.

Jestliže však metafyzická konstituce světa, která zaručuje vítězství dobra, dává dějinám smysl a rozvrhuje jejich rozum, není imanentní strukturou skutečnosti, nýbrž jedním z *historických obrazů* světa; jestliže dějiny nejsou předurčeny a člověk ze žádných úkazů kosmu nemůže vyčíst, že vítězství dobra v dějinách je zaručeno absolutně a provždycky; jestliže Rozum, kterým Hegel hleděl na dějiny, aby byly rozumné, nebyl „nezaujatým“ a nadhistorickým rozumem objektivního pozorovatele, nýbrž dialekticky formulovaným rozumem křesťanskoteologického pojetí světa — vyplývá odtud, že dějiny jsou absurdní a nemají smysl, že se dějiny a rozum vylučují? Z kritiky filosofie dějin především vyplývá, že providenciálně konstruovaný rozum neumožňuje racionální pochopení dějin. Dějiny jsou providenciálním rozumem *předem rozvrženy* jako rozumné a jen na základě toho nezdůvodněného metafyzického předpokladu je konstruována myšlenka „lsti dějin“, „neviditelné ruky“, „přírodního záměru“, jejichž zásluhou, tj. mystickou

18 Hegel kritizuje „krásnou duši“ romantiků, která ví, že svět je špinavý a nechce se poskvřnit dotykem s ním, tj. jednáním. Tuto kritiku, vedenou z hlediska *historického jednání*, nemůžeme ztotožňovat s 'kritikou' příslušníků „lidského zvířetince“, kteří odsuzují 'krásnou duši' jen proto, aby maskovali „historickými“ frázemi svou přízemní a privátní hokynářskou živnost, v níž nejde doslova o nic, kromě privátního zájmu hokynáře.

dialektickou metamorfózou, vychází z chaotického a partikulárního lidského jednání *rozumný* výsledek. Dějiny jsou rozumné jen proto, že jsou jako rozumné *předem* rozvrženy a předurčeny. Ve vztahu k *tomuto* rozumu se stává všechno ne-rozumné, zlo a negativita, oběti a utrpení zanedbatelnou veličinou či podružným průvodním znakem. Ani v Hegelově chápání není historický rozum důsledně dialektizován. Důsledné dialektizování historického rozumu vyžaduje, aby byl zrušen metafyzicko-providenciální základ tohoto rozumu. Rozum v dějinách není předem rozvržen, aby se v dějinném procesu jako rozum vyjevoval, nýbrž rozum se jako rozum v dějinách *vytváří*. Providenciální koncepce se domnívá, že dějiny jsou rozumem *rozvrženy* a předem rozvržený rozum se v dějinách postupnou realizací vyjevuje. Naproti tomu v materialistickém pojetí se rozum v dějinách teprve vytváří, protože dějiny nejsou *rozumně předurčeny*, nýbrž rozumnými se *stávají*. Rozum v dějinách není providenciálním rozumem předzjednané harmonie a metafyzicky předurčeného triumfu dobra, nýbrž *konfliktním rozumem* historické dialektiky, v níž se o *rozumnost* v dějinách bojuje, a každá historická fáze rozumu se realizuje v konfliktu s historickým nerozumem. Rozum se v dějinách rozumem stává současně s tím, jak se realizuje. V dějinách neexistuje hotový, nadhistorický rozum, který se v historických událostech zjevuje. Dějinný rozum je své rozumnosti dospívá v realizaci.

Co uskutečňuje člověk v dějinách? Pokrok svobody? Plán prozřetelnosti? Chod nutnosti? V dějinách realizuje člověk sám sebe. Nejenže člověk před dějinami a nezávisle na dějinách *neví*, kdo je; ale teprve v dějinách člověkem vůbec *je*. Člověk se realizuje, tj. polidšťuje, v dějinách. Rozpětí v této realizaci je tak obrovské, že člověk charakterizuje své vlastní počínání jako *nelidské*, ačkoli ví, že nelidsky může jednat pouze člověk. Jakmile renesance objevila, že člověk je tvůrcem sama sebe a může být tím, čím se udělá, andělem i zvířím, lidským lvem i lidským medvědem nebo *čímkoli jiným*<sup>19</sup>, stává se brzy zřejmým, že lidské dějiny jsou explikací těchto „možností“ v času. Smysl dějin leží v dějinách: v dějinách explikuje člověk sám sebe a tato dějinná explikace, rovnající se vytváření člověka a lidskosti, je jediným smyslem dějin.<sup>20</sup>

19 Potest igitur homo esse humanus deus atque deus humaniter, potest esse humanus angelus, humana bestia, humanus leo aut ursus, aut aliud quodcumque.

20 Autorem této revoluční anti-teologické koncepce je kardinál *Mikuláš Kuzánský*: Non ergo activae creationis humanitatis alius extat finis quam humanitas. Viz *E. Cassirer*, Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance, Leipzig 1927, str. 92.

V dějinách se realizuje člověk a pouze člověk. Dějiny proto nejsou tragické, ale tragické je v dějinách; nejsou absurdní, ale absurdní vzniká v dějinách; nejsou kruté, ale krutosti se páchají v dějinách; nejsou směšné, ale komedie se odehrávají v dějinách. V dějinách následují jednotlivé etapy po sobě v určitém řádu a v jisté zákonitosti, ale nespějí nikdy k *definitivnímu* vyvrcholení a k apokalyptickému konci. Žádná epocha v dějinách není absolutně *jen* přechodem k jinému stadiu, stejně jako žádná epocha neční nad dějinami. V *každé* epoše se zauzluje trojrozměrnost času: svými předpoklady sahá do minulosti, svými důsledky míří do budoucnosti a svou strukturou je zakotvena v přítomnosti.

Jestliže první základní premisou dějin je skutečnost, že je *tvoří člověk*, druhou stejně základní premisou je nutnost, aby v tomto tvoření existovala *kontinuita*. Dějiny jsou vůbec možné jen proto, že člověknezačíná vždy znovu a ze začátku, nýbrž navazuje na práci a výsledky minulých generací. Kdyby lidstvo začínalo vždy znovu a každá akce by byla bez předpokladů, nehnulo by se lidstvo z místa a jeho existence by se pohybovala v kruhu periodického opakování absolutního začátku a absolutního konce.

Souvislost zpředmětněné a objektivované praxe lidstva, nazývaná substancí, objektivním duchem, kulturou či civilizací a dešifrovaná v materialistické teorii jako historická jednota výrobních sil a výrobních poměrů, vytváří historicky dosažený „rozum“ společnosti, na každém jednotlivém individuu nezávislý, a proto nadindividuální, ale reálně existující *jen skrze* činnost a rozum *individuí*. Objektivní společenská substance v podobě materializovaných výrobních sil, jazyka a forem myšlení je *nezávislá* na vůli a vědomí jedinců, ale *existuje jen skrze jejich* činnost, myšlení a řeč. Stroje, které nejsou uváděny v chod lidskou činností, jazyk, kterým lidé nemluví, logické formy, jimiž lidé nevyjadřují své myšlení, jsou *bud' mrtvé rekvizity, nebo nesmysl*. Zpředmětněná a objektivovaná praxe lidstva v podobě výrobních sil, jazyka, forem myšlení atp. existuje jako *kontinuita dějin pouze* v souvislosti s *činností* lidí. Zpředmětněná a objektivovaná praxe lidstva je přetrvávajícím a fixovaným elementem lidské skutečnosti a v *této podobě* vzbuzuje zdání *reálnější* reality, než je sama praxe nebo jakékoli lidské jednání. V tom je zalo-

žena *možnost* převrácení subjektu v objekt, tj. *základní* formy dějnné mystifikace.<sup>21</sup> Jelikož zpředmětněná a objektivovaná praxe člověka *přetrvává* každé individuum a je na něm nezávislá, interpretuje člověk sám sebe, své dějiny a svou budoucnost ponejprv a nejčastěji ze svého *výtvoru*. Ve srovnání s konečností individuálního života zosobňuje zpředmětněná a objektivovaná praxe lidstva *věčnost* člověka. Ve srovnání s nahodilostí a fragilitou individuální existence představuje „sociální substance“ trvání a absolutno. Ve srovnání s omezeným rozumem a nerozumností empirického individua je tato substance skutečným rozumem. Jestliže se člověk považuje za nástroj či mluvčího prozřetelnosti, absolutního ducha, Dějin atd., tj. absolutní síly, která nekonečně přesahuje možnosti a rozum individua, propadá mystifikaci. Ale tato mystifikace není racionálním vyjádřením nesmyslu, nýbrž mystifikovaným vyjádřením racionální skutečnosti: zpředmětněná a objektivovaná praxe lidstva se dostává do hlav lidí v podobě metafyzické bytosti na lidstvu nezávislé. Člověk vytváří svou věčnost jen ve zpředmětněné, tj. v historické praxi a jejích výtvořech. V odcizujícím převrácení se zpředmětněná a objektivovaná praxe lidstva stává mystickým *subjektem*, v němž člověk hledá garancii proti nahodilosti, nerozumu a křehkosti své individuální existence.

Lidé vstupují do poměrů nezávisle na svém vědomí a na své vůli, ale jakmile v těchto poměrech „již jsou“, přetvářejí je. Poměry neexistují bez lidí a lidé bez poměrů. Jen na tomto základě se může rozvíjet *dialektika* mezi *poměry*, hež jsou pro každého jedince, pro každou generaci, pro každou epochu a třídu *dány*, a mezi *jednáním*, které se na základě hotových a daných předpokladů rozvíjí.<sup>22</sup> Vzhledem k tomuto jednání vystupují poměry jako podmínky a před-

21 Povaha a rozsah této práce nedovolují, abychom provedli podrobné historické zkoumání Marxova duchovního vývoje, v němž by se ukázalo, že problematika *subjektu-objektu* je *centrálním bodem střetnutí materialistické filosofie s Hegelem*; mohli bychom krok za krokem sledovat a bohatě dokumentovat, jak se Marx touto problematikou *zabýval jak v raném období, tak v období „Kapitálu“*. — Zejména první vydání „Kapitálu“ z roku 1867 je z hlediska dějin této problematiky neobyčejně poučné. V dalších vydáních je značná část explicitních polemik s Hegelem vypuštěna.

22 V dějinách vystupují tři základní momenty: *dialektika poměrů a jednání*; *dialektika záměrů a výsledků lidského jednání*; *dialektika bytí a vědomí lidí*, tj. oscilace mezi tím, co lidé jsou a za co se považují a jsou považováni, mezi skutečným a domnělým významem a charakterem jejich jednání. V prolínání a jednotě těchto prvků je založena mnohorozměrnost dějin.

poklady; jednání naopak dává těmto poměrům určitý *smysl*. Člověk překračuje (transcenduje) poměry *prvotně* nikoli svým vědomím a záměrem, svým ideálním projektem, nýbrž praxí. Skutečnost není systémem mých významů ani se nepřeměňuje podle významů, které jí svými projekty dávám. Ale svým *jednáním* vpisuje člověk do světa významy a vytváří významovou strukturu svého světa. Čtyři stěny, do kterých jsem v poutech uvržen, mohu svým projektem, svou obrazotvorností a představivostí, ve svých snech a imaginacích *přeměňovat* v království nebo říši svobody; ale tyto ideální projekty nic nezmění na tom, že čtyři stěny jsou vězením a můj pobyt v nich nesvobodou. Pro nevolnického rolníka jsou „poměry“ bezprostředně přirozenými podmínkami života; zprostředkovaně, svou činností, odbojem nebo rolnickým povstáním jim dává význam vězení: poměry jsou *více než* poměry a nevolnický rolník je *více než* součást poměrů. Poměry a člověk jsou konstitutivní prvky praxe, která je podmínkou jakékoli transcendence poměrů. Podmínky lidského života se stávají nesnesitelnými a nelidskými poměry *vzhledem* k praxi, která je má přeměnit. Lidé jednají v poměrech a v praktickém jednání dávají poměrům význam. Z forem společenského *pohybu* se stávají *okovy*. Zřízení, útvary, formy soužití jsou *prostorem*, v němž se společenský pohyb uskutečňuje. Za určité situace se stává tento prostor *omezeným* prostorem a pociťuje se jako spoutenost a nesvoboda. V materialistické tradici, Hobbesem počínaje, je svoboda určována prostorem, v němž se těleso pohybuje. Od mechanicky chápaného prostoru, nezávislého na pohybu a charakteru tělesa a vytvářejícího pouze vnější formu jeho pohybu, přes teorii sociálního prostředí francouzského osvícenství vrcholí materialistická koncepce v názoru, že svoboda je historickým prostorem, rozprostíraným a realizovaným aktivitou „historického tělesa“, tj. společností, třídou, jednotlivcem. Svoboda není stav, ale historická aktivita vytvářející odpovídající formy lidského soužití, tj. sociálního prostoru.

---

## ČLOVĚK

Bohové existují jen pro toho, kdo je uznává. Za hranicemi země se přeměňují v pouhé dřevo, stejně jako král v prostého člověka. Proč? Protože bůh není dřevo, ale společenský vztah a produkt. Osvícenská kritika, která brala lidem náboženství a dokazovala jim, že oltáře, bohové, svatí, modlitebny nejsou „ničím jiným než“ dřevem a plátnem a kamením, stála filosoficky pod vírou věřících, neboť bohové, svytí, chrámy skutečně nejsou voskem či plátnem nebo kamením. Jsou společenskými produkty, nikoli přírodou; proto je příroda nemůže vytvořit ani nahradit. Tato naturalistická koncepce vytvořila zkreslenou představu společenské skutečnosti, lidského vědomí i přírody. Chápala lidské vědomí pouze jako biologickou funkci adaptace a orientace organismu v prostředí, charakterizovanou dvěma základními elementy: impulsem a reakcí. Tímto způsobem je možno vysvětlit vědomí jako společnou vlastnost všech vyšších druhů živočichů, ale specifika lidského vědomí jím postižena není. Lidské vědomí je aktivita subjektu, který vytváří společensko-lidskou skutečnost jako jednotu bytí a významů, reality a smyslu. Zatímco tradiční materialismus zdůrazňoval hmotnost světa a začlenění člověka do přírody, vyzvedal naopak transcendentalismus autonomii rozumu a ducha jako aktivity subjektu. Materiálnost byla odloučena od aktivity, protože hodnoty a významy nejsou vepsány v přírodě, a lidskou svobodu nelze vyvodit z kauzálního řetězu vedoucího od lišejníků a prvoků k člověku. Zatímco idealismus izoloval významy od materiální skutečnosti a přeměnil je v samostatnou realitu, zbavil na druhé straně naturalistický pozitivismus realitu významů. Tím bylo dokonáno dílo mystifikace, protože skutečnost se mohla považovat za tím skutečnější, čím dokonaleji z ní byl eliminován člověk a lidské významy.

Ale „lidská skutečnost“, vyloučená z vědy a filosofie, nepřestává existovat. Jen tak si můžeme vysvětlit periodicky se opakující vlny „antropologismu“, které obracejí pozornost k „zapomenutému“ člověku a jeho problematice. Přichází se s názorem, že se člověk zabývá vším možným mezi nebem a zemí,



ale sebe zanedbává. Vypracovává se typologie, která má dokázat, že pouze epochy osamocení člověka jsou příznivé filosofické antropologii, tj. poznání člověka, kdežto extrovertní epochy mluví o člověku ve třetí osobě stejně jako o kamenech a zvířatech<sup>23</sup> a přehlížejí jeho specifiku. Potřeba a nutnost filosofické antropologie se zdůvodňuje domněnkou, že v žádném dějinném období nebyl člověk sám sobě tak problémem jako v současnosti, kdy o sobě nashromáždil nesrovnatelně více vědomostí než kdykoli předtím, ale zároveň daleko méně ví, kdo je, než kdykoli v minulosti.<sup>24</sup> A ve stejné době „antropologické“ kulminace se objevuje názor, že „antropologie“ není především a nejprve vědou o člověku (vědou ostatně problematickou a nesnadno definovatelnou), nýbrž daleko spíše „základní tendencí“ doby, která člověka zproblematizovala.<sup>25</sup>

Jestliže chce být „filosofická antropologie“ vědou o člověku a zkoumat jeho postavení ve vesmíru, vynořuje se především otázka, proč je člověk *více* člověkem v *osamocení*, kdy se zabývá sám sebou, než v „extrovertnosti“, kdy zkoumá všechno možné „mezi nebem a zemí“. Nezdůrazňuje „filosofická antropologie“ epochy bezdomovectví, osamocení a zproblemizování člověka jako neplodnější úseky antropologického myšlení proto, že problematiku člověka již *určitým* způsobem vykládá a za antropologickou problematiku považuje pouze *určité* aspekty člověka?

V zaměření na vnější svět a ve zkoumání zákonů přírodního dění není člověk o nic méně člověkem než v dramatické tázání po sobě samém: „Quid ergo sum, Deus meus, quae natura mea?“ Jestliže „filosofická antropologie“ privileguje určité aspekty a problémy, dokazuje tím, že nevznikla jako tázání po bytí člověka a postavení člověka ve vesmíru, nýbrž jako reagování na určitou *historickou situaci* člověka ve 20. století.

Filosofická antropologie chce být filosofií člověka a postavit člověka za základ filosofické problematiky. Je tento nárok oprávněný? Poznamenejme především, že název „filosofie člověka“ je mnohoznačný. Filosofické problémy nejsou vepsány ve vesmáru, nýbrž klade je člověk. „Filosofie člověka“ zna-

23 Martin Buber, *Das Problem des Menschen*, Heidelberg, 1948, str. 9, 10.

24 „...zu keiner Zeit der Geschichte ist sich der Mensch so problematisch geworden wie in der Gegenwart,“ Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt 1928, str. 14.

25 M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Bonn 1929, str. 199–200.

mená především, že filosofuje a filosofické problémy klade pouze člověk. Filosofie je jednou z činností člověka. V tomto smyslu je „filosofií člověka“ každá filosofie a zdůrazňování lidského charakteru filosofie zvláštním názvem je zbytečné. Ale „filosofie člověka“ má ještě druhý význam: *všechna* filosofická problematika je v podstatě problematikou antropologickou, protože člověk antropomorfixuje *všechno*, s čím přijde prakticky nebo teoreticky do styku. Všechny otázky a odpovědi, všechny pochybnosti a poznatky vypovídají hlavně a především o člověku. Veškerým svým konáním, od praktického obstarávání až ke zkoumání dráhy nebeských těles, definuje člověk především sám sebe.

„Filosofická antropologie“ se odvolává na Kantovy známé otázky:

1. Co mohu vědět?
2. Co mám dělat?
3. V co smím doufat?

K těmto třem otázkám připojuje Kant ještě čtvrtou otázku: Kdo je člověk? Na první otázku odpovídá metafyzika, na druhou morálka, na třetí náboženství a na čtvrtou antropologie. Ale Kant výslovně podotýká, že vlastně i první tři otázky patří do antropologie, protože se všechny vztahují k otázce čtvrté.<sup>26</sup> Kdo je ona bytost, která se ptá, co může vědět, co má dělat a v co smí doufat?

V závislosti na tom, *kam* se položí důraz, mohou být Kantovy otázky interpretovány ve smyslu konečnosti člověka (Heidegger) nebo ve smyslu lidského podílu na nekonečnu (Buber). Ale nezávisle na interpretacích je prvními třemi otázkami *předurčeno* zodpovězení otázky čtvrté. Člověk je bytost, která poznává, co může poznat, která poznává, co má dělat, která poznává, v co má doufat. Třemi prvními otázkami je člověk definován jako *poznávající* subjekt nebo jako subjekt poznání. V takto narýsovaném myšlenkovém obzoru provádějí další generace doplňky či upřesnění a dospívají k závěru, že člověk je bytost nejen poznávající, ale také prožívající a jednající: člověk je subjekt poznání, subjekt prožívání, subjekt jednání. V důsledném domyšlení tohoto nárysu se objevuje svět jako projekt člověka: svět je zde jen potud, pokud existuje člověk.

V tomto druhém významu vyjadřuje „filosofie člověka“ stanovisko lidské

<sup>26</sup> „Im Grunde könnte man all dies zur Anthropologie rechnen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen.“ *Kant*, Werke, Bd. IX., str. 24.

subjektivity: základem a výchozím bodem filosofie není člověk, člověk vůbec, ale určitá *koncepce* člověka. Filosofická antropologie je filosofií člověka potud, pokud chápe člověka jako subjektivitu.

Filosofie člověk má však ještě další, třetí význam. Je programovou disciplínou, která se má zabývat zanedbávanými otázkami, jako je odpovědnost jedince, smysl života, konfliktní charakter morálky apod. Filosofie člověka je název pro zapomenuté a opomenuté, pro zakázané a zanedbané. Chápe se jako nezbytný *dodatek*, kterým musí být dosavadní filosofie doplněna, aby byla na výši doby a dávala odpověď na všechny problémy. Ponecháváme-li stranou zcela prozaický fakt, že se honosným názvem pojmenovávají problémy etiky, trpí programová koncepce „filosofie života“ nepřeklenutelným vnitřním rozporem. Potřeba „filosofie člověka“ jako *doplňku* filosofie domáhající se „antropologického dodatku“. Filosofie v základním nárysu a rozvrhu skutečnosti člověka *vynechala* nebo jej zahrнула jen potud, pokud ho přeměnila na ne-člověka, tj. redukovala na matematicko-fyzikální veličinu, a pod dojmem *vnější* nutnosti pocituje potřebu takto rozvrženou filosofii doplnit něčím chybějícím — člověkem. K filosofii skutečnosti bez člověka se přidává jako doplněk — filosofie člověka. máme zde dva krajní póly: na jedné straně koncepci, podle níž je skutečnost *skutečností člověka* a svět lidským projektem; na druhé straně koncepci skutečnosti, v níž svět je autentický a objektivní jen potud, pokud je rozvrhován jako svět *bez* člověka. Ale tento svět bez člověka *není* autentickou skutečností, nýbrž pouze *jedním* z rozvrhů lidské subjektivity, jedním z možných způsobů, jímž si člověk osvojuje (a duchovně reprodukuje) svět. Fyzikální obraz světa realizovaný v moderní přírodovědě od Galileiho po Einsteina je jedním z prakticko-duchovních přístupů ke skutečnosti: jedním ze způsobů teoretického rozvržení (duchovního reprodukování) a praktického ovládnutí skutečnosti. Jestliže se tento obraz ontologizuje (což je vyloučeno pro materialistickou filosofii, která chápe poznání jako duchovní reprodukci skutečnosti), tj. považuje se za skutečnost samu, a člověk hledá svůj vztah a své místo v této „skutečnosti“, vyřeší kladně tento úkol jen tehdy, jestliže se buď přemění sám na matematicko-fyzikální veličinu, tj. propočitatelnou součást rozvrženého systému, nebo pokud se přiřadí či připočítá k takto rozvrženému systému jako subjekt, tj. jako teoretik, fyzik, matematik.

Skutečnost není (autentickou) skutečností *bez* člověka, stejně jako není (pouze) skutečností člověka. Je skutečností přírody jako absolutní totality, která je nezávislá nejen na vědomí člověka, ale i na jeho existenci, a skutečností člověka, který v přírodě a jako součást přírody vytváří společenskoolidskou skutečnost, přírodu přesahující a v dějinách si definuje své postavení ve vesmíru. Člověk nežije ve dvou sférách ani neobývá jednou částí své bytosti dějiny a druhou přírodu. *Jako člověk je vždy současně a najednou v přírodě i v dějinách.* Jako dějinná, a tedy společenská bytost přírodu humanizuje, ale také ji poznává a uznává jako absolutní totalitu, jako soběstačnou *causa sui*, jako podmínku a předpoklad humanizace. V kosmologické koncepci Herakleitově a Spinozově poznal člověk přírodu jako absolutní a nevyčerpatelnou totalitu, vůči níž si v dějinách znovu a znovu definuje svůj vztah: ovládnutím přírodních sil, poznáním zákonitostí přírodního dění, v mýtech, poezii atd. Ale ve veškeré proměnlivosti lidských postojů k přírodě, ve veškerém pokroku lidského ovládnutí a poznání přírodních procesů trvá a existuje příroda jako absolutní totalita.

Jestliže v průmyslu, technice, vědě a kultuře existuje příroda pro člověka jako *humanizovaná* příroda, nevyplývá odtud, že by příroda vůbec byla „společenskou kategorií“. Poznání přírody a ovládnutí přírody je společensky podmíněno, a v *tomto* smyslu je příroda historicky se měnící společenskou kategorií, ale absolutní existence přírody není podmíněna ničím a nikým.

„Člověk, pro něhož by se příroda zcela přeměnila v objekt lidské, hospodářské nebo výrobní činnosti a přestala by existovat ve své nedotknutelnosti jako příroda, zbavil by se podstatné stránky svého lidského života. Kultura, která by naprosto vyhnala ze života přírodu, by zničila sama sebe a stala by se nesnesitelnou.“<sup>27</sup>

Člověk není zalděn v subjektivitě rasy, sociálnosti a subjektivních projektů, v nichž by různými způsoby vždy definoval jen sám sebe, nýbrž svým bytím, jímž je praxe, má schopnost překračovat svou subjektivitu a poznávat věci, jak jsou. V bytí člověka se nereprodukuje pouze společenskoolidská skutečnost, ale reprodukuje se také duchovně skutečnost ve své totalitě. Člověk existuje v totalitě světa, ale k této totalitě patří i člověk se svou schopností totalitu světa duchovně reprodukovat.

---

27 *Rubinštejn*, cit. práce, str. 205.

Až bude člověk *zahrnut* do nárysu skutečnosti a skutečnost bude chápána jako totalita přírody a dějin, vytvoří se předpoklady pro řešení filosofické problematiky člověka. Jestliže je skutečnost neúplná bez člověka, je člověk stejně fragmentární bez světa. Povaha člověka nemůže být poznána ve filosofické antropologii, která uzamyká člověka do subjektivity vědomí, rasy, sociálnosti a radikálním způsobem jej odděluje od vesmíru. Poznání vesmíru a zákonitostí přírodního dění je *vždy*, přímo či nepřímo, také poznáváním člověka a jeho specifiky.

V bytí člověka se zvláštním způsobem setkává a střetává dění společenskolidské a mimolidské skutečnosti. Člověk je bytost, jejíž bytí je charakterizováno praktickou produkcí společenskolidské skutečnosti a duchovní reprodukcí lidské i mimolidské skutečnosti, skutečnosti vůbec. V praxi se otvírá přístup jak k člověku a jeho pochopení, tak k přírodě a jejímu vysvětlení a ovládnutí. Dualismus člověka a přírody, svobody a exaktnosti, antropologismu a scientismu nemůže být překlenut ze stanoviska vědomí nebo hmoty, nýbrž na základě praxe, chápané ovšem v uvedeném smyslu.

Dialektice jde o „věc samu“. Ale „věc sama“ není obyčejnou věcí, a dokonce není věcí vůbec. „Věc sama“, kterou se zabývá filosofie, je člověk a jeho postavení ve vesmíru, nebo, což jinými slovy vyjadřuje totéž: totalita světa odkrývaná v dějinách člověkem a člověk existující v totalitě světa.

