

**UNIVERZITA KARLOVA
PEDAGOGICKÁ FAKULTA**

Katedra občanské výchovy a filosofie

Disertační práce na téma

FILOSOFIE JAROSLAVY PEŠKOVÉ

David Rybák
2009

Prohlašuji, že jsem tuto práci vypracoval samostatně na základě literatury uvedené v seznamu.
V Praze 1. června 2009

Obsah

Úvod	5
Předběžné ohledání problémového prostoru	7
Vstup do kruhu	18
Léta padesátá	21
Rozvinutí marxistického myšlení v šedesátých letech a jeho násilné přerušení. Další působení Jaroslavy Peškové	40
Pojetí člověka u Jaroslavy Peškové	46
Téma komunikace u Jaroslavy Peškové	66
Pojetí hodnot u Jaroslavy Peškové	81
Problém etiky jako problém praxe u Jaroslavy Peškové	88
Filosofie věci a věc filosofie	107
Problém fantasmie jako součásti vztahu dějinného člověka k sobě u Jaroslavy Peškové	132
Výchova jako erotické přicházení k sobě samému u Jaroslavy Peškové	139
Závěr	155
Summary	157
Použitá literatura	158

Úvod

Chceme se v této práci zabývat myšlením Jaroslavy Peškové a chceme tak učinit ve vztahu k jejímu dílu podle našeho jediným adekvátním způsobem – nikoliv pouhým historickým reprodukováním jejích myšlenek, ale filosofickým dialogem nad jejími texty.

Výchozím tématem pro nás je jednak situace marxismu od padesátých let a jeho další vývoj především v letech šedesátých, jednak dialog tvořivých marxistů s fenomenologií a fundamentální ontologií a jejich přechod na nová filosofická východiska. Konečně též zasazení myšlení Jaroslavy Peškové do tohoto kontextu a zároveň určení specifčnosti jejího myšlení v rámci marxismu samotného, dále v rámci marxistického vyrovnávání se se západní filosofií, zejm. s fenomenologií a ovšem její postavení v rámci české filosofie vůbec.

Přítom nám ale zdaleka nepůjde o celkové shrnutí všech témat a jejich pojetí v díle Jaroslavy Peškové, které je právě tematicky nesmírně bohaté. Čím se v tomto textu chceme zabývat především, je jistý „hloubkový průzkum“ filosofického základu, z něhož Jaroslava Pešková vychází, a též myšlenkového dramatu jeho vývoje, který nemusí být ani pro s filosofií seznámeného člověka ihned plně viditelný. Tak se můžeme setkat v recepcích jejího díla s nepochopením, které plyne právě z neznalosti a nedotázanosti této myšlenkové půdy. Texty Jaroslavy Peškové lze chápat jako specifickou teoretickou praxi (budeme se tím blíže zabývat na svém místě), co v nich ale právě není často dobře spatřitelné, přestože je to vždy aktivní, je tento jejich teoretický základ. Ten spatřujeme v pojetí člověka, který není pouze bezprostředně zasazen do vztahů, ale vždy toto zasazení překračuje, „má vztah“ ke všem svým vztahům ve světě. Tuto strukturu a filosofickou půdu, z níž vyrůstá, se potom snažíme z různých úhlů v jednotlivých sondách do klíčových témat myšlení Jaroslavy Peškové zviditelnit právě jako aktivní a všudypřítomnou v jejích textech. Co se týče myšlenkového pohybu od marxistického k fenomenologickému myšlení, sami myslitelé (včetně Jaroslavy Peškové), kteří tímto vývojem prošli, neprovedli nikdy jeho soustavnou reflexi. Také tuto mezeru se snažíme alespoň částečně zaplnit.

Tam, kde se děkuje, je třeba říci, že tato práce o ženě-filosofce, s níž jsem se snažil vést dialog, patří beze zbytku třem ženám. Děkuji tedy

profesorce Anně Hogenové, která přišla s myšlenkou samotného tématu a byla a je mi průvodkyní na filosofické cestě, na niž jsem se vždy mohl obracet s otázkami, docentce Naděždě Pelcové, která mě směřovala k pochopení specifičnosti myšlení i osobnosti Jaroslavy Peškové, a konečně své matce, díky níž jsem měl pro své psaní zázemí.

Předběžné ohledání problémového prostoru

Následující text je pouze předběžným ohledáním a vytyčením témat a problémů, v něž se nám naše základní téma člení, a odpovědi zde jsou proto pouze odpověďmi ve stavu zrodu – jde nyní pouze o ohledávání prostoru, do něho vstupujeme, o první otočení hermeneutického kruhu.

Marxistická filosofie v 50. letech pretenduje vytvořit na základě materialistické dialektiky jednotný vědecký světový názor, univerzální učení o světě i společnosti¹. Východiskem tu jsou zejm. Engelsova Dialektika přírody a Anti-Dühring a Marxův Kapitál, z nichž chtějí marxisté vypreparovat dialektické zákony. Ovšem vzhledem k politické situaci a institucionálnímu podřízení filosofie straně a k vnitřním rozporům v samotném vytyčeném úkolu, se činnost marxistů redukuje ponejvíce na dogmatické uplatňování základních tezí klasiků na vybraný problém.

Na konci padesátých a dále v šedesátých letech dochází v souvislosti s kritikou Stalinova kultu k relativnímu (ve vztahu k letům padesátým) uvolnění a oživení duchovního života. Marxisté se snaží „podbudovat“ hismat a diamat jednak rozvíjením materialistické dialektiky a logiky spolu s vypracováváním dialekticko-materialistické ontologie, jednak jisté politické otevření umožňuje diskusi a inspiraci západní filosofií, zejm. existencialismem a fenomenologií. Tato snaha o „podbudování“, tedy hlubší založení marxismu není ničím náhodným. Myšlení se nemůže spokojit s daným stavem, nemůže zůstat stát u svého východiska, jinak zůstane pouhým reflexem a neosvědčí svou svobodu vůči danému. Snaha dostat se hlouběji, promýšlet vlastní situaci je právě snahou o získání distance vůči stávajícímu vědomí i vůči podmínkám, z nichž vyrůstá. Na rovině ideové je pak kritizován metafyzický ekonomismus všeurčující materiální základny, nalézání dějinných nutností a analýza struktur společnosti a jejich revolučního překonávání, které ovšem zůstalo pouhou ideologickou frází a v teorii ideálem, o němž mohli tehdejší marxisté pouze snít a hledat „kámen mudrců“ ve všemožných obměnách z hlavy na nohy se stavící hegelovské dialektiky.

Marxisté let šedesátých se účastní dialogu s teology a filosofy a kladou proti dogmatickému marxismu důraz na aktivitu individua, na

¹ Gabriel, Jiří + Nový, Lubomír + Zouhar, Jan. (vyd.). Česká filozofie ve 20. století. 1; Směry, osobnosti, problémy. Brno: Vydavatelství Masarykovy Univerzity, 1995, s. 148-149.

etickou odpovědnost a neopakovatelnost individuální existence. Milan Machovec rozvíjí dialogické myšlení a vrací se k humanistickým ideálům T. G. Masaryka, Vítězslav Gardavský podobně rozvíjí témata existencialistická a náboženská a volá po marxistické metafyzice, Ivan Sviták píše o existencialismu, Karel Kosík se ve své Dialektice konkrétního snaží s inspirací fenomenologických analýz každodennosti pokouší rozvinout pojem konkrétní totality, Egon Bondy rozvíjí nesubstanční ontologii a inspiruje se Východním myšlením, zejm. buddhismem a taoismem... Důležitý je tu onen odvrát od subjektu strany směrem k individuu a vlastnímu individuálnímu myšlení.

Dále je zde nedocenitelná působnost Jana Patočky, který seznamuje tehdejší marxisty s fenomenologií a myšlením Martina Heideggera. A toto působení je ještě důležitější po zlomovém roce 1968, kdy dochází k přerušení jakéhokoliv dialogu a v dalším desetiletí normalizace, kdy filosofování odchází spíše do soukromých bytů a bytových seminářů. Přední místo mezi těmi, kteří se i v této „betonové“ době snaží udržet filosofickou agoru, filosofování a svobodné tázání na veřejnosti a ne pouze v podzemí, zaujímá Jaroslava Pešková.

Už zde se nám tedy objevují první úkoly: vytyčit blíže problematiku marxismu 60. let v souvislosti s recepcí západní filosofie a zkoumat jeho další vývoj a roli naší filosofky v něm.

Podívejme se nyní, jak Jaroslava Pešková pojímá filosofii jednak o sobě a jednak ve vztahu ke speciálním vědám. Na rozdíl od speciálních věd, které pojímají předmět pouze z jisté jeho stránky a dostávají se tak pouze ke konečným určením, filosofie se vztahuje k celku skutečnosti. Filosofie je „teoretický přístup ke světu jako celku“². Je to ale snad tak, že by tento celek byl celkem viděného, že by se tedy filosofie od jednotlivých speciálních věd lišila pouze zaměřením se na totalitu viděných faktů, byla by tedy „vědou věd“, zatímco speciální vědy zkoumají pouze relativně samostatné výřezy této totality? Potom ale filosof ve svém myšlení je svobodný pouze tak, že reflektuje reflexi světa, kterou provádějí vědy, stává se tedy sama jednak vědou o vědách, teorií vědecké praxe, metodologií, jednak souhrnem jednotlivých vědních výdobytků a z nich utvořených

² Pešková, Jaroslava + Schücková, Ladislava. Já, člověk. Jak dělat vědu o člověku dnes a zítra. 1. vyd. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1991, s. 33.

obrazem světa, vědeckým světonázorem. Pokud vycházíme z pojetí celku světa jako totality vyčerpávající se ve viděném, je samotný pohled, vidění viděného, čímsi neviditelným, protože filosofie jako věda, se opět může zabývat pouze viděným, může se vztahovat k vědě jenom jako k objektu. Svoboda filosofie potom spočívá právě v této objektivitě, ve schopnosti vidět viditelné.

Zdá se, že takto nachází filosofie své místo v novověké dělbě teoretické práce. Její teoretický status je přece zachován. Ve skutečnosti ale filosofie touto transformací ve vědu svou svobodu ztrácí.³ Problém totiž není v zachování filosofie v její teoretické svobodě, ale v tom, že se jí předepisuje, nejen k čemu se má teoreticky vztahovat, ale samotný charakter tohoto vztahu.

Aby bylo možno navrátit filosofii její svobodu, je nutno myslet celek jinak. Ne redukovat ho na pole viděného, na objektivitu, čímž se zároveň určuje druhý člen vztahu jako subjektivita, neproblematicky (resp. problematicky pouze z hlediska vědeckého, metodologického a technického zvládnutí vědeckého procesu) jistící objektivitu objektu. Filosofie, pokud jí má být zachována ona svoboda tázání, kterému se nic nepředepisuje a ze všeho nejméně měřítko účelovosti, praktické aplikovatelnosti⁴, která vyplývají mj. z oné subjekt-objektové formule o jednotě teorie a praxe. Jenom tak může být schopna překročit vědu, která je, jak vidíme, omezena ve svém pohledu na viděné, ptát se po předpokladech vidění samotného, k nimž ovšem nelze dojít z viděného⁵.

Tak se nám ale ukazuje jiný celek, než pouhá sumace viděného uvnitř subjekt-objektového vztahu. Člověk je vidoucím, ví o věcech, ale zároveň ví o tomto svém vědění. Antropologické pojetí člověka jako jsoucna mezi jsoucnými, objektu mezi objekty nemůže vidět to, co viditelné není, co není objektivně vykazatelné. Jaroslava Pešková tu mluví o „možnostnostním rozumu“ člověka⁶ – rozum není pouze možnostní jakožto schopnost rozhodování se uvnitř světa, schopnost

³ To ukazuje Jaroslava Pešková ve své kritice pojetí vztahu a vědy u Ignáce Jana Hanuše. „Hanušův „eklekticismus“ realizuje přístup, který bývá dodnes náplní myšlenky o jednotě vědy a filosofie jak na straně speciální vědy, tak na straně filosofie rozmanitého obsahového a světonázorového zaměření. Že tím za všech okolností ztrácí filosofie svůj předmět, si ovšem ani Hanuš ani dnešní věda a rozmanité filosofické proudy neuvědomují.“ Pešková, Jaroslava. Role vědomí v dějinách. 1. vyd. Praha: Lidové noviny, 1998, s. 88-89.

⁴ Pešková, Jaroslava. „Filosofie výchovy – filosofické hledání předpokladů výchovného působení.“ [online]. [cit. 2004-02-10]. Dostupné z <<http://www.czp.cuni.cz/filv/phprs/view.php?cisloclanku=2004021301>>.

⁵ Tamtéž.

⁶ Pešková, Jaroslava + Schücková, Ladislava. Já, člověk, s. 11.

subjektu (empiricky ověřitelná) pohybovat se a jednat v objektivně určeném prostoru. Možnost rozumu znamená právě onu schopnost člověka transcendovat dané, ptát se po předpokladech tohoto daného⁷, která vědě podstatně uniká, která však podstatně člověka konstituuje.

Filosofie není potom nějakou vědeckých přístupem ke světu vyřazenou disciplínou, ale naopak bytostnou možností člověka⁸, bez níž se sám stává obětí vlastního představování, v němž sebe sama umísťuje do představového prostoru „objektivního světa“. Dostáváme se opět k oné schopnosti distance, schopnosti vztahovat se k celku světa, kterým se ovšem nemyslí sumace objektů. Vidíme důraz na svobodu myšlení, svobodu tázání, která musela v „betonových“ letech normalizačních působit opravdu povzbudivě a jako pobídka, že svobodné tázání má smysl i když se z pozice utilitárního hovnivání může jevit jako nesmyslné a neúčinné.

Můžeme se tu opět vrátit do 60. let, kdy marxisté promýšlejí hlouběji Marxovo dílo a inspirují se západním myšlením, přičemž se snaží myslet Marxe filosoficky, oprostít se od výkladů jeho materialismu jako metafyzického učení o všedeterminující působnosti ekonomická v představovém elementu praxe, tedy hlouběji chápat především historický materialismus a vztah mezi základnou a nadstavbami. Právě Karel Kosík ve své Dialektice konkrétního vychází z Lukácsovy koncepce konkrétní totality⁹, založené na materialisticky „z hlavy na nohy“ postavené dialektice. Proti objektivismu je tu zdůrazněna jednota subjektivního a objektivního, jak se objevuje u Marxe např. v jeho Tezích o Feuerbachovi. Celek tu není myšlen jako sekularizované metafyzické, v němž úlohu metafyzických, posledních principů přejímá ekonomická nutnost nebo antropologické kategorie. K pojetí takového celku je třeba zrušit působnost onoho představového myšlení, ulpívajícího pouze na jevových formách (Kosík mluví o „pseudokonkrétnu“¹⁰), které jsou určeny jako poslední určující příčiny a takto petrifikovány a fetišizovány. Celek je pro něho naopak jednotou překonaných konečných určení, k níž se dostáváme právě postupem od povrchových jevů k podstatě.

⁷ Tamtéž, s. 23.

⁸ Sr. k tomu Heidegger, Martin. Co je metafyzika? 1. vyd. Praha: Oikúmené, 1993, s. 65.

⁹ Sr. Kosík, Karel. Dialektika konkrétního. Studie o problematice člověka a světa. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1963, zejm. s. 27nn.

¹⁰ Tamtéž, s. 10nn.

Zde se dostáváme k jedné z nejdůležitějších otázek, jejíž půdu tu ovšem možno pouze nastínit a jejíž odpovězení vyžaduje hlubšího a podrobnějšího studia. Můžeme se ptát: jakým způsobem se snese v jednotě jednoho myšlení fenomenologie a marxismus, přístupy ke světu co do svého založení tak odlišné? Tak se při určování filosofie setkáváme jednak s fenomenologickým poukazem na onu chórismickou svobodu, která je základem filosofování, a stejně tak s určením filosofie jako „zkoumání skrytých vrstev reality“¹¹, což by zase napovídalo spíše marxistické, ba dokonce přímo Kosíkovské inspiraci. Navíc můžeme nalézt časté důrazy na dialektičnost myšlení a dále přímo explicitní syntetickou snahu v přístupu k dějinám, zahrnujícím „klasickou tezi o minulosti vždy přítomné a zároveň ... zkušenost, že teprve z pozic rozvinutého konkrétna (Marx), z pozic ... novodobého pojetí problematiky ... lze porozumět vnitřnímu tázání člověka předchozích údobí“¹².

Marxovo myšlení a zejm. jeho analýzy kapitalismu jsou tématem v myšlení Jaroslavy Peškové neustále přítomným. Druhým základem jejího myšlení se ovšem stává filosofie fenomenologická a z tohoto pohledu je Marxova filosofie hodnocena jako jeden z případů metafyzické zapomenutosti na bytí¹³. To také umožňuje zbavit se dogmatizující klece, v níž často zůstávají i marxisté v 60. letech uvěznění a přistoupit k samotnému Marxovi daleko tvořivěji, než dogmatický marxismus lpící na marx-leninském, resp. stalinistickém teoretickém kánonu. Je možné v kontextu vytyčené problematiky položit otázku možností Marxova myšlení zejm. v souvislosti s Althusserovým čtením Marxe, které právě v kritickém vyrovnávání se s marxismem 60. let ukazuje nové obzory, my se ovšem nyní i v celém prostoru této práce budeme zabývat pouze tím, jakým způsobem se Jaroslava Pešková a celá generace tvořivých marxistů 60. let k Marxovi staví.

V Rukopisech 1844 (na jejichž českém překladu se ostatně naše filosofka podílela) Marx analyzuje situaci odcizené práce a soustředí

¹¹ Pešková, Jaroslava + Schüicková, Ladislava. Já, člověk, s. 35.

¹² Pešková, Jaroslava. „Problémy filosofického myšlení v Praze doby Karla IV.“ In: *Historia Universitatis Carolinae Pragensis*, Praha: UK, 1981, s. 10.

¹³ Sr. k tomuto poznámku Jiřího Peška: „Pro autora „*Kapitálu*“, jenž se jednoznačně prohlásil již dávno předtím za materialistu, a tedy hotově a jasně za sui generis metafysika, byl vyvozením vědomých strukturních důsledků z jednou přijatého filosofického stanoviska problém času a jeho filosofického založení vyřešen.“ Pešek, Jiří. *Proměny času ve vztahu k bytí a jeho možnému smyslu*. 1. vyd. Praha: Ježek, 1995, s. 124.

se přitom na postavení dělníka jako člověka neúplným způsobem si přivlastňujícího vlastní podstatu, kterážto reflexe z pozic feuerbachovského materialismu odpovídá podmínkám výroby v nerozvinutém kapitalismu. Pozdní práce Marxovy, zejm. Rukopisy Grundrisse, reflektují potom situaci rozvinutého průmyslového kapitalismu zejm. v anglických továrnách, ve strojové výrobě, v níž člověk se stává pouhý přídavkem ke stroji, zastává pouze jisté momenty výroby, které nejsou prováděny strojově; dělník tu nepracuje pomocí stroje, nemá stroj, ale je pouhou součástí výrobního procesu jako součást stroje, kterému se musí přizpůsobit co do rychlosti, rytmu a bezprostředních podmínek v nichž se vyrábí. Člověk se tu přizpůsobuje stroji, ne stroj člověku. Tak se často diskutovaný problém kontinuity či diskontinuity mezi mladým a zralým Marxem řeší poukazem na kontinuitu historických podmínek kapitalismu, které jsou reflektovány.

Jestliže je ovšem myšlení vždy znovuotevřením se pro nové a nikoliv ze sebe se vyvíjejícím procesem či naopak pouhým reflexem, odrazem na subjektu nezávislého stavu objektivních věcí, pak s Marxovou filosofií jakožto filosofií nemá nic společného petrifikování a dogmatizování jeho idejí a analýz patřících do 19. století. Proti tomu Jaroslava Pešková promýšlí novou situaci vzniklou dalším rozvojem průmyslové a strojové výroby a automatizace, která mezi práci samu a její výsledek klade nepřehledný řetěz prostředkování a brání tak pracujícímu potvrdit se ve výsledku své práce. To vede samozřejmě k tomu, že člověk ztrácí z obzoru smysl své práce, smysl afirmování sebe ve hře svých bytostných sil¹⁴. S tím ale člověk ztrácí také vědomí o svém vztahu k celku společnosti, ke všemu, co ho přesahuje.

Takové tázání po smyslu práce, smyslu aktivity jednotlivce jednak v rámci celku společnosti, jednak jako činnosti člověku bytostně vlastní a rozvíjející ho a v tomto sebepřekračování přesahujícího je něčím, čím je nutno doplnit pojetí dějinného pohybu jako pouhého „střídání formací“¹⁵. Vidíme zde opět onen důraz na vnitřní život člověka, na tázání, které se klade proti zkoumání objektivních sil. Marxismus se tu rozvíjí, můžeme říci, v linii marxistického humanismu 60. let.

¹⁴ Pešková, Jaroslava + Schücková, Ladislava. Já, člověk, s. 54-55.

¹⁵ Tamtéž, s. 56. Toto je zde možno dát do souvislosti s podobnou kritikou soudobého marxismu v pracích myslitelů marxistického humanismu, zejm. u Milana Machovce.

V souladu s onou „podvojností“, „koexistencí“ fenomenologického a marxistického myšlení, které nám vyvstalo jako problém, i zde máme ovšem podvojnost v podobě inspirace marxismem 60. let a zároveň odmítání antropologismu jako konečné půdy pro určení toho, co, resp. kdo je člověk, který ukazuje na Heideggerovu kritiku soudobého humanismu, v jehož základu stojí pojetí člověka jako subjektu, jsoucna mezi jsoucnými. Problém a náš tematický prostor se nám tu rozšiřuje o problematiku člověka. Postoj Jaroslavy Peškové se ukáže velmi silně právě tam, kde promýšlí situaci člověka ve vztahu k jeho krajním možnostem a kde se vymezuje jak vůči existencialismu, tak vůči epikurejskému materialismu¹⁶. Vidí, že existence, tak, jak je pojímána v existencialismu, je vztahována k nekonečnu, což ovšem metafyzicky neguje „člověka s jeho možnostmi“¹⁷.

Jaroslava Pešková se jako mnoho dalších marxistů zaměřovala ve své činnosti zejm. na dějiny filosofie, kterýžto obor dovoľoval marxistům nezůstávat pouze v úzkém a cenzurovaném obzoru marxistické ideologie, reflektovat západní myšlení a studovat klasické texty¹⁸. Podívejme se nejprve, jakým způsobem vstupuje naše filosofka do historického pole.

Setkali jsme se už s „komplementárností“ (nezapomeňme tu na onu problematičnost) marxismu a fenomenologie i v přístupu k dějinám. I zde jde o vymezení se vůči pozitivistickému redukování celku na „subjektivně objektivované struktury“¹⁹, na skutečnost jako souhrn objektů, reflektovaných subjektem – „JÁ, které MÁ data-fakta“²⁰. Ale stejně tak v druhém způsobu rozvinutí Hegelova historismu, v Diltheyově rozumějící historii, odhaluje Jaroslava Pešková tento kartesiánský základ, v němž je vědomí redukováno na psychiku a který není schopen myslet něco takového jako pospolité vědomí. Dějiny nejsou souhrnem protínajících se představových řad, ale děním „bytí celku světa“²¹, který není redukován na objektivitu.

¹⁶ Tamtéž, s. 71-72.

¹⁷ Tamtéž. Sr. zde Heideggerovu kritiku Sartra a jeho pojetí existence, která je protikladena esencialitě a zůstává tak v zajetí metafyziky. Heidegger, Martin. O humanismu. 1. vyd. Rychnov nad Kněžnou: Ježek, 2000, s. 20.

¹⁸ Gabriel, Jiří + Nový, Lubomír + Zouhar, Jan. (vyd.). Česká filozofie ve 20. století, s. 160.

¹⁹ Pešková, Jaroslava. Role vědomí v dějinách, s. 23.

²⁰ Tamtéž.

²¹ Tamtéž, s. 22.

V souhlase s načrtnutým pojetím filosofie sleduje Jaroslava Pešková právě onu schopnost přesahu, transcendování daného, přičemž se nezaměřuje na samotné intelektuální výkony jednotlivých filosofů, ale zajímá ji role filosofie při výchově celého národa, při výchově k vědomí oné „možnostnosti“ člověka, která je zároveň odpovědností za jeho možnosti. Nejde tedy pouze o popis jednotlivých systémů a jejich historické zasazení (i když viděli jsme zejm. u přístupu k Marxovi, že právě zasazení do dějinného kontextu a vymezení dějinných obzorů je důležitým momentem²²), stejně jako nejde o pouhé tyto systémy, ale právě o tuto schopnost filosofie rozšiřovat a kultivovat obzory celého národa. Tak se ale ukazují jednotliví filosofové a jejich výtvořiny nikoliv jako uplynulé myšlenkové relikty, které budeme pouze oprašovat, ale jako přímo k naší přítomnosti mluvící – nejsou to totiž jednotlivé ucelené systémy odpovědí²³, které potom úředník z ústavu dějin filosofie utřídí do jednotlivých přihrádek, ale jsou to otázky, právě onen obzor, hranice, možnosti možností, v nichž se daný myslitel pohybuje: „Dějiny filosofie sledují otázky“²⁴.

Důležitou inspirací v myšlení Jaroslavy Peškové je dále myšlenkový odkaz J. A. Komenského²⁵. Sama píše: „V letech šedesátých, když jsme se postupně seznamovali s nově objeveným a v roce 1966 latinsky vydaným textem *Obecné porady*, fascinovala nás aktuálnost a případnost řady Komenského úvah a myšlenek.“²⁶ V čem spočívá tato aktuálnost? 60. léta jsou obdobím afirmace válkou přerušeno rozvoje konzumní společnosti, určené z hlediska jednotlivce především ztrátou identity a vypařením se v abstraktní masu, subjekt spotřeby, resp. objekt spotřebního průmyslu. Tento nivelizující základ

²² Podobně sr. např. mistrovské líčení rozporné situace Karla Sabiny, jehož myšlení bylo omezeno objektivní nerozvinutostí českého kapitalismu v Utopickém socialismu v Čechách v XIX. století. Pešková, Jaroslava. *Utopický socialismus v Čechách v XIX. století*. 1. vyd. Praha: Svobodné slovo, 1965, s. 107-118.

²³ Této ucelenosti, logické semknutosti, která legitimuje jednotlivé dějinné konstrukce, si všimá Engels: „Člověk, který neposuzuje každého filozofa podle toho, co je v jeho učení trvalého a pokrokového, nýbrž podle toho, co je nutně pomíjivé, reakční – který soudí podle systému, ten by měl raději mlčet. Podle něho jsou celé dějiny filosofie pouhá „hromada trosk“ zřícených systémů.“ Marx, Karel + Engels, Bedřich. *Spisy 38*. 1. vyd. Praha: Nakladatelství Svoboda, 1974, 153-154.

²⁴ Pešková, Jaroslava + Schücková, Ladislava. *Já, člověk*, s. 37.

²⁵ „Komenský jako pedagog nebyl „také“ filozofem, ale naopak Komenský filozof byl zakladatelem pedagogiky“. Pešková, Jaroslava. „Aktuální aspekty filosofické argumentace v Komenského „Konsultaci““. *Filosofický časopis*, r. 50, 1992, č. 1., s. 4.

²⁶ Pešková, Jaroslava. „Bud' násilí vzdáleno věcem.“ In: Znoj, Milan (ed.). *Hegelovskou stopou. K počtě profesora Milana Sobotky*. 1. vyd. Praha: Karolinum, 2003, s. 257.

je ovšem na východní straně železné opony jednak zakryt ideologickými frázemi o budování socialismu, jednak si ale v myšlení filosofů, tedy těch, kteří se snaží promýšlet základy, vynucuje nesvoboda režimu osvědčovat svou svobodu, tedy nalézt vlastní identitu proti identitě vnucované zvnějšku. A osvědčení vyžaduje dobrat se od samozřejmého, od samozřejmých daností k podstatnému, vyžaduje zamyšlení nad nesamozřejmostí samozřejmého a to zase otřesení, zpochybnění oné suverenity a vševědoucnosti, s níž vystupuje oficiální marxismus, předem jakékoliv problémy odmítající.

A právě u Komenského nachází Jaroslava Pešková a další filosofové onen důraz na zamyšlení, hledání podstatného, snahu vystoupit nad pouhou rozumovost, uplatňující se pouze v partikulárním, směrem k duchu, k celku, kterým se to pouze konstatovatelné a faktické překračuje. Taková věc není ale záležitostí jednotlivého intelektuála, ale lidstva v jeho dějinném zasazení. Je třeba burcovat z lhostejnosti, z lhostejného zasazení v samozřejmém, otřást tímto samozřejmým samotným! Jenom ve svobodě od samozřejmého, od vlastních sobeckých zájmů a předsudků je možné usilovat o pravou jednotu, tedy o otevřenost ke světu i k druhým a především k sobě, o nadhled, v němž jedině je možné něco takového jako opravdové odpuštění druhému a snášenlivost. Filosofovi tedy nejde o útěk do vlastního myšlenkového světa, ale filosofie naopak není jinak než jako snaha o kultivaci lidstva. V době potom, kdy činnost člověka nabývá celoplanetárního charakteru a dosahu, kdy lidé od narození žijí pod hrozbou ne bohů, ale vlastních ničivých sil, se právě taková všenápravná aktivita jeví jako nezbytná, ba jako jediná naděje na přežití samotného lidského rodu.

Jde tedy o to vystoupit nad tyranii samozřejmého a dobrat se k podstatnému. K filosofování tu patří podstatně výchovná stránka, která se nedotýká nějaké úzké vrstvy intelektuálů, ale je pampaedií, výchovou celého lidstva. Tím podstatným, tím, o co vskutku jde, nejsou jednotlivé věci, fakta, všechny ty konkrétní cíle, které jsou motorem všeho hemžení a „leda pachtování“, které vidí poutník v onom raně novověkém uzávorkování labyrintu světa; to podstatné, které „vidíme jen srdcem“ a ne na vědomé danosti odkázaným rozumem, jsou, jak nalézá Jaroslava Pešková spolu s Komenským, „věci lidské“, tedy bytostné síly konstituující vznešenost lidské

přirozenosti, tedy to, čím se lidé liší od zvířat, to, díky čemu jsou schopni pozvednout se nad kruhovou biologickou reprodukci.

Co jsou tedy „věci lidské“ podle Komenského? Je to rozum, vůle a puzení k činům. Ale víme už, že se v nich nemyslí pouze na ustrojení individuálního subjektu, nýbrž jsou základem lidského spoluzítí vůbec, filosofie, náboženství a politiky. Základem řádu je tu ona svoboda sebeovládání, kterou dokážou osvědčovat všichni jednotlivci a která jediná je základem jednoty v mnohosti lidského společenství, což je důležitá myšlenka i pro naši přítomnost. Jak jinak by bylo myslitelné přežití lidstva v době, kdy člověk vládne silami přesahujícími hranice této planety?

Takové zamyšlení ovšem dnes, jak upozorňuje Jaroslava Pešková, chybí. Bez něho sice můžeme hlasovat „pro“ nebo „proti“ různým procesům dějícím se v našem globálním světě, ale bez porozumění těmto procesům, bez porozumění sobě samým, tomu, co je podstatné, jsme vlečeni vlastní sobeckou vůlí, o níž nikdo neví než že je „empiricky vykazatelná“ a empirická věda v ní spatřuje základ společenských jevů (od neviditelné ruky Adama Smithe přes teorii přirozeného výběru až po sobecké geny).

Proti takovému důrazu na jistotu bezprostředního vědomí, které je bráno jako nezpochybnitelné a „objektivní“ upozorňuje Jaroslava Pešková na nutnost zamyšlení nad tím, co právě tuto nezpochybnitelnost, objektivitu, „skutečnou skutečnost“ zakládá? „Je mezi námi jasno, co jsou lidské věci, co je věc (Das Ding) v silném slova smyslu? Rozlišujeme předměty, s nimiž zacházíme, a věci, o které běží?“²⁷

Odkud může vzejít takové tázání? Tázání, které není uzavřeno uvnitř partikulárních cílů nesoucích s sebou svou jistotu a samozřejmost? Víme jak Jaroslava Pešková propojuje své čtení Komenského s myšlením fenomenologickým, s kritikou metafyziky: jde tu o osvědčení svobody, nikoliv svobody uvnitř jsoucího, svobody subjektu pohybovat se v rámci „objektivního“ jsoucího, ale svobody jako otevřenosti, svobody, kterou nemáme, nevlastníme, ale která je nám spíše propůjčena. Takové poselství přináší filosofka: „...máme svobodu tázání, svobodu překročit dané, vykročit z kruhu daného a

²⁷ Pešková, Jaroslava. „Bud' násilí vzdáleno věcem.“ In: Znoj, Milan (ed.). Hegelovskou stopou. K počtě profesora Milana Sobotky. 1. vyd. Praha: Karolinum, 2003, s. 258.

položit otázku předpokladu danosti. Máme svobodu vyklonit se do neznáma, abychom se seznámili sami se sebou.“²⁸

Může se zdát něčím podivným ono spojení fenomenologického myšlení a Komenského, ale tu nám pomohou texty Jana Patočky, zvláště jeho rozlišení „otevřené duše“ a „uzavřené duše“ je tu ilustrující. Pojetí rozumu jako bytostně otevřeného nachází Patočka u Komenského proti novověkému konceptu rozumu uzavřeného, sebe sama kladoucího a nalézajícího. Rozum není u Komenského poslední instancí, která by se otáčela kolem sebe, měla sama v sobě poslední smysl a důvod. Patočka ukazuje, že rozum se tu musí nejprve otevřít novému, vidět pomíjivost uzavřeného světa pouze rozumové zákonitosti. A právě toto poznání marnosti sobeckého rozumu a jeho nitrosvětského korelátu, v němž Poutník odhazuje své brýle a mizí jeho dva průvodci, je Patočkovi „jedním z dokladů předteoretického dosvědčení struktur, které tyto rozbory odhalují“²⁹, míní se rozbory struktury bytí-ve-světě.

²⁸ Pešková, Jaroslava. Role vědomí v dějinách, s. 39.

²⁹ Patočka, Jan. Sebrané spisy 11. Komeniologické studie II. 1. vyd. Praha: Oikúmené, 1998, s. 296.

Vstup do kruhu

Naším „předmětem“ je především myšlení filosofky Jaroslavy Peškové. Ale může se takové zkoumání vyčerpat sebráním myšlenek a témat, otázek a odpovědí a shrnutím jich do jistého kontextu a jednoty? To by bylo možné a jistě tímto způsobem v námi vymezené šíři budeme postupovat. Jde ale o to, jakým způsobem je to možné. Neboť náš „předmět“ se přece nenachází před námi, neleží před námi nehnutě jako něco, co bychom mohli z různých stran zkoumat, dívat se na stavbu toho.

Máme tu poměrně bohatý základ textových pramenů, z něhož můžeme vycházet a který je přece něčím daným. Jistě vezmeme tyto texty a jejich chronologický vznik bude pro nás také vodítkem pro vývoj myšlení naší filosofky. Máme tu určitý uzavřený korpus primárních pramenů a budeme sledovat jeho konstituci. Ale není i tento korpus knih, výpisků, ofocených stránek něčím zvláštním ve své „předmětnosti“? Leží tu před námi, texty máme chronologicky srovnány, a přitom k nám nepromlouvají jaksi zdálky, jejich obsah se neomezuje pouze na to, co říkají, ale my mu nějak rozumíme, tedy nejsme pouze jeho pasivními příjemci, naše čtení se tu neredukuje na pouhou inventuru, soupis objevů a názorů na konstatované problémy, které vymežíme vůči souhrnu jiných názorů (i když jistě i to bude důležitou součástí naší práce). Texty a témata, problémy a otázky, které se v nich pokládají, nejsou něčím vyřízeným a hotovým, ale naopak většina otázek zůstává pro nás otázkami – ne pouze ve smyslu jejich nedořešenosti a nezodpovězenosti, ale především proto, že jsou kladeny také nám, že také my jim rozumíme jako našim problémům a otázkám, že sami sobě rozumíme v jejich horizontu a že tento horizont je nám do značné míry vlastní.

Jestliže ale existuje takováto souvislost, jestliže otázky, které si kladla naše myslitelka, jsou v nějaké míře (jak je ale určena tato „míra“?) také našimi otázkami, pak se nám náš „předmět“ jaksi rozšiřuje do nekonečna. Už není omezen pouze na tento seznam primární, případně sekundární literatury, ale je jaksi „tekoucí“. Myslíme tu myšlení. A to opět ne myšlení jako pouhý psychický proces, jako objektivní proces, který bychom si názorně zpřítomnili „od pramene k ústí“. Otázky kladené filosofkou Jaroslavou Peškovou jsou i našimi otázkami. Jedním z našich počátečních úkolů je právě odhalit tyto otázky, na něž

Jaroslava Pešková odpovídala, snažit se vstoupit do problémového pole, v němž se nacházela jako filosofka.

Na druhou stranu ovšem v tomto „myšlení myšlení“ nejde nám o pouhý abstraktní vstup do myšlenkového kontinua. Jestliže jsme se vymezili proti pouze empirickému pojetí, vycházejícímu z konečného, které vztáhne k nekonečnu, nejde nám opačně ani o myšlení jako výron subjektivity, o jeho metafyzicko-logickou konstituci, nechceme vyjít z nekonečna a pojmout myšlení naší filosofky jako jeho exemplum. Otázky, které určují celou další problematiku, nevisí přece jaksi ve věčnosti, ale mění se jejich podoba, prostor, který vymezují, ony samy ve svém položení jsou jakýmsi vektorem obsahujícím v sobě také směr, kterým se myšlení bude ubírat. A myšlení si nedává tyto otázky ani prostor, v němž se pohybuje, samo ze sebe (i když jemu samému se to tak může jevit), není prostředkováno vztahem k nekonečnu jako ke svému základu. O co nám jistě půjde, bude identifikovat právě tyto otázky a jejich směr.

Je celkem samozřejmé, uvažujeme-li o myšlení Jaroslavy Peškové chronologicky, uvažujeme-li ho tedy jako jistý vývoj. Ale i tu se musíme zamyslet. Řekli jsme už, že myšlení si nedává svůj impetus samo ze sebe, není ryzí imanencí. Jistě, můžeme jakoukoliv změnu pojmout jako negaci negovaného a v tomto smyslu jsou dialektické zákony vskutku nejjobecnějšími zákony pohybu. Ale tím jsme abstrahovali od jakékoliv specifičnosti předmětu a popisujeme právě pouze jeho pojmovou konstituci, ne jeho konstituci reálnou, ne pohyb předmětu samého. Jaká je tedy povaha kontinuity myšlení? Jak se myšlení „pohybuje“, jestliže popíráme jeho imanentní samopohyb, nechceme redukovat myšlení na pouhé negování jako práci ducha, jestliže odmítáme, že by myšlení bylo samo svým centrem?

Prozatímne můžeme předpokládat (a to bude pro nás vodítkem pro náš počáteční vstup), že myšlení se nevztahuje k nekonečnu, k nekonečné pravdě, ale je určeno vztahem k problémům a k možnostem, v nichž se nachází. O co tedy půjde, bude nejprve prozkoumat tuto „situaci“, z níž myšlení naší filosofky vychází, situaci, v níž se nějak otevírá prostor pro myšlení a jeho pohyb. Problematika, kterou se zde zabýváme, se dále rozvine v samotné diskusi díla Jaroslavy Peškové, v tématu dějin, vztahu faktu a jeho interpretace, kritice historismu atd. Tak se nám dále osvětluje problém

našeho „předmětu“, který vlastně není čistým objektem, ležícím mrtvě před námi, není „pitvatelný“; spíše naopak nám půjde o to co nejvíce ho oživit pro nás samotné. S tím souvisí dále to, že – pokud chceme zůstat u filosofie – tu nelze vést žádnou jasnou dělící čáru mezi „metodou“ a „předmětem“, ale že se obojí vyvíjí jaksí v jednotě. Problém myšlení myšlení, problém vztahu myšlení k minulému myšlení, k dějinám, to všechno jsou problémy, které se objevují jako vyhraněná témata také v myšlení Jaroslavy Peškové.

A je tu ještě jeden důsledek. S myšlením našeho „předmětu“, s problematikou jeho kontinuity a diskontinuity, kterou jsme zatím načrtli, souvisí to, že v něm nemyslíme pouze jednotlivá témata a problémy, kterými se Jaroslava Pešková zabývala, ale že v nich také nějakým způsobem myslíme sami sebe. Vždyť se v našem myšlení neohlížíme pouze za sebe na náš předmět, nedíváme se na něco už minulého, uplynulého, co už není a je tedy časově ohraničeno začátkem a koncem. Jistěže pojato z oné diskontinuální stránky je život jedince ohraničen jeho zrozením a smrtí. Ale i z tohoto hlediska myšleno je mnoho problémů a hranic, v nichž se myšlení naší filosofky pohybovalo, společné s myšlením naším. To je samozřejmě mimo jiné dáno časovou blízkostí a blízkostí času našeho a naší myslitelky. Dále jde o to, že – jak budeme moci diskutovat dále spolu s Jaroslavou Peškovou – myšlení minulého není myšlením objektu, není myšlením pouhého reálného sběhu událostí, „tak, jak se staly“, ale že v něm myslíme sami sebe ve stavu zrodu, sami sebe jako nějak tímto minulým určené a tedy nějakým způsobem toto minulé nepřekročitelně obsahující v sobě.

Léta padesátá

Nejde nám tu o komplexní historickou analýzu tohoto období. Daleko spíše o oživení pohledu současníků dění poválečného a nového rozdělení mocenských sfér.

Před r. 1948 se u nás marxismem teoreticky zaobírají v podstatě pouze jednotlivci. Neexistuje u nás žádná institucionální základna marxistických studií. Ideologie dělnického hnutí tu v první polovině 20. století existuje především v prakticko-politických formách. Dělnické hnutí je ve 20. století už rozvinutou silou a má za sebou obrovské úspěchy jak co se týče politické emancipace proletariátu, tak jeho zázemí jakožto politické síly i integrace sociální politiky a institucí v jednotlivých státech.

Také značná část inteligence reflektuje toto ustavení dělnictva jako důležité síly v moderní společnosti a přiklání se na jeho stranu.³⁰ Jsou to zejména surrealisté, charakterizovaní trojúhelníkem surrealismus-psychoanalýza-marxismus, zvláště André Breton, k jehož vlivu se hlásí u nás pronikavý a kritický myslitel Závěš Kalandra.

Jestliže pod Šmeralovým vedením se ustavila KSČ jako demokratická a demokraticky postupující strana, v dalším vývoji od konce 20. let se prosazuje stále více bolševizace a podřízenost Kominterně. Je důležité i pro naše další zkoumání, že ve straně se tato centralizovaná linie prosadila a že jsou to pouze jednotlivci jakožto jednotlivci, kteří se pokoušejí jednak prosazovat demokratickou politiku a s tím samozřejmě souvisí i tvořivé promyšlení marxismu. Jmenujme Vladimíra Clementise, Karla Goliáše-Gorovského, Pavla Hrubého, Václava Vlka, Josefa Guttmanna, který psal spolu se Závěšem Kalandrou o Moskevských procesech a společně také kritizovali stalinskou linii ve jménu Leninově. Všichni jmenovaní se stali obětmi podobných procesů na začátku 50. let. Později budeme mít možnost se hlouběji zamyslet, co znamená a v čem může spočívat tato problematická pozice intelektuálů snažících se prosadit marxismus jako skutečné myšlení, jako myšlení schopné proniknout teoreticky a kriticky společensko-historickou skutečností a položit nejpodstatnější

³⁰ „V procesu vývoje konfliktu mezi tradiční kulturou a moderními směry dochází k vyostřování, které zejména ve 20. a 30. letech vyvolává vlnu avantgardních směrů nabízejících velmi radikální řešení v oblasti kulturní i politické. Podle některých autorů jsou vrcholem tohoto negativního vztahu k tradiční společnosti futurismu a surrealismu.“ Cabada, Ladislav. Intelektuálové a idea komunismu v českých zemích 1900-1939. 1. vyd. Praha: Grantis, 2000, s. 10.

otázky po člověku a jeho skutečnosti, být skutečnou filosofií a kritikou falešného vědomí.

Mladá generace marxistů, která nastupuje v 50. letech a v tomto období si teprve odbývá svá učednická léta, je daleko spíše než tímto kritickým myšlením a prvními trpkými zkušenostmi intelektuálů s komunistickou monopolní mocí, ovlivněna ideály socialismu a budovatelství. Je to samozřejmě válečná zkušenost, která vedla k silné radikalizaci společnosti a která též formovala ideovou orientaci mladé generace. K tomu se připojuje, že Mnichov 1938 znamenal pád celé dosavadní politické orientace první republiky na Západ, především na Anglii a Francii. K tomu přistupuje dále celosvětová hospodářská krize 30. let, která 2. světové válce předcházela. Všechny tyto momenty přispěly ke zmíněné radikalizaci a přeorientování pohledu. Dobrým dokumentem o naladění poválečné společnosti je patos, jaký se objevuje u takového básníka jakým je Vladimír Holan, v jeho sbírce Rudoarmějci nebo Nezvalova poéma o Stalinovi.

Generace těchto mladých marxistů zažila protektorát povětšinou v dospívajícím věku, kdy se člověk „rozhlíží“ po světě, utváří se zkušenostní základy jeho vidění světa, jisté určující obsahy, které, i když budou později reflektovány a v dalším individuálním vývoji negovány a revidovány, přece se nikdy jakožto obsahy nesmažou. Také k marxismu nepřichází tato generace úplně z čistajasna, ale jednotliví myslitelé si s sebou přinášejí jisté předchozí zkušenosti a specifické ideové domoví. Někteří docházejí ke své levicové orientaci a projevují ji již za války, jako např. tehdy ani ne dvacetiletý Karel Kosík, který se zapojil do levicové odbojové skupiny Předvoj, byl zatčen gestapem a až do konce války internován v koncentračním táboře v Terezíně. Podobně Jiří Pešek vzpomíná, že „[p]rožitek Mnichova, světová válka, aktivní účast obou rodičů v ilegálním odboji (skupina V boj), otcův útěk z vězení v dubnu 1945 a pak květnová revoluce v Praze zformovaly nový základ jeho politické zkušenosti a přivedly ho na pozice revolučního hnutí“³¹. Jiní, jako např. Vítězslav Gardavský, se k marxismu dostávají z pozic katolických. Používáme tu výrazu „ideové domoví“, protože pro vyvíjejícího se jedince není prostředí, v němž vyrůstá a v němž je vychováván, médiem plně

³¹ Gabriel, Jirí (red.). Slovník českých filozofů. 1. vyd. Brno: Masarykova univerzita, 1998, s. 451.

reflektovaným. Je to spíše všeobecný element, v němž a skrze nějž si každý osvojujeme svět myšlenkově, představově a citově, a z něhož musíme do jisté míry vyjít, abychom dokázali myslet samostatně.

Z jakého ideového domoví pocházela Jaroslava Pešková (nar. 20. 3. 1929 v Plzni)? Sama vzpomíná: „*Dědeček byl omladinář a pro četbu knížky, vydané Volnou myšlenkou, která se nelíbí panu faráři, byl vyloučen z učitelského ústavu. Vyučil se tedy knihkupcem, a později se stal předním českým nakladatelem. Vydával hlavně divadelní literaturu pro ochotníky a s babičkou v rámci libeňské sokolské jednoty pečovali zejména o ochotníky v pohraničních obcích. Otec studoval klasickou filologii, ve třetím semestru byl povolán do první světové války.*

Po návratu s legionáři cestou kolem světa již nemohl pokračovat ve studiu. Začínala se hlásit krize. Zůstal na vojně jako důstojník, absolvoval sice později brněnskou universitu ale nepracoval ve vystudovaném oboru. V roce 1939 po nástupu fašizmu byl penzionován. Po válce pracoval v nakladatelství a věnoval se mimo to komeniologii. Maminka byla vyučená knihkupeckou účetní v nakladatelství u Weinfurtra, byla nejsečtější členkou naší rodiny a centrem nejen pro své děti a vnoučata, ale i pro naše kolegy a přátele.“³²

O vlastním nasměrování Jaroslava Pešková říká: „*Filosofii jsem chtěla studovat od svých 14 let spolu s češtinou, to však nebylo vypsáno, proto jsem zvolila dějepis. Připojila jsem pak i druhý hlavní obor, pedagogiku s defektologií (tak se tehdy nazývala speciální pedagogika) a studovala jsem souběžně obojí. Zároveň jsem se již za války věnovala práci s dětmi na táborech studentské sociální péče nejprve jako pomocná pracovnice, v r. 1945 jako vedoucí. Od r.1939 jsem skautovala...*“³³

Máme tu tedy základní rysy „domoví“, z něhož naše myslitelka vyšla – je důležité, že tu jsme informováni přímo od ní, ne snad pouze kvůli legitimnosti informací, ale vidíme tu, které hlavní rysy považovala naše myslitelka za podstatné. Vidíme jednak sociálně demokratické kořeny omladiny, hnutí, které bylo dědicem radikálně demokratických

³² Rozhovor s MUDr. Olgou Dostálovou. Z pozůstalosti Jaroslavy Peškové v Archivu UK. Pozůstalost není zatím zpracována a utříděna, budeme se tedy zde i v dalším pouze snažit co nejpřesněji poukázat na daný dokument.

³³ Tamt.

revolucionářů kolem roku 1848. Také zmínku o krizi kapitalismu nemůžeme pominout. A neméně důležité pro konstituci osobnosti naší myslitelky je její celoživotní působení ve skautském a sokolském hnutí. Za války se Jaroslava Pešková, jak sama říká „*věnovala práci s dětmi na táborech studentské sociální péče*“³⁴. Po válce (v roce 1946) vstoupila do sociální demokracie, která byla r. 1948 sloučena s KSČ. Členství v KSČ byla potom zbavena r. 1970 při stranických čistkách.

Uvidíme ještě, že život i myšlenková tvorba Jaroslavy Peškové je vždy ve vztahu ke společenskému dění, nikdy nejde o myšlení akademicky intelektuální, solipsistní a vztažené pouze k vlastnímu světu idejí, vždy jsou témata, kterých se myšlenkově zmocňuje, spjata s aktuálními problémy doby a společenského života. Myšlení je pro ni spjata podstatně se společenským živlem a s naléhavými společenskými problémy a otázkami. Vidíme také náznaky dalšího směřování: činnost v mládežnických organizacích vedla filosofku k problematice výchovy: „*Po r. 1968 jsem pracovala v náčelnictvu, posléze jako náčelník dívčího kmene. Tak se můj zájem o filosofii pojil s problematikou filosofie výchovy a s praxí výchovného působení.*“³⁵

Oba rodiče Jaroslavy Peškové (otec Josef Bělohoubek, matka Blažena Bělohoubková) byli angažováni v ČCS(H)³⁶, národní církvi, která vznikla odklonem od církve katolické úsilím několika katolických kněží, kteří nesouhlasili s papežským supremátem a byli prodchnuti ideami demokratismu a očekáváním v souvislosti s vybojováním samostatné československé republiky.³⁷

Po absolvování gymnasia v Plzni roku 1948 vystudovala Jaroslava Pešková, jak už víme, na filosofické fakultě UK filosofii (u prof. Ludvíka Svobody), dějepis, pedagogiku.³⁸ Disertační práci psala na téma „*Positivismus a výchova v díle Fr. Krejčího*“ (1952). Do roku 1965 pracovala na FF jako odborná asistentka a poté r. 1965 habilitovala a zůstala na FF jako docentka oboru dějin filosofie prací o Utopickém socialismu, která vyšla téhož roku.³⁹ Sama o tehdejší situaci říká: „*Po válce jsme jako mladá generace měli skutečně ideál*

³⁴ Tamt.

³⁵ Tamt.

³⁶ Kořa, Jaroslav. „K životnímu výročí filosofky a učitelky Jaroslavy Peškové.“ *Pedagogika*, roč. 49, 1999, s. 3.

³⁷ Sr. k tomu: Kučera, Zdeněk. *Hoře a milost. Ke kořenům teologie církve radikálního modernismu*. 1. vyd. Brno: L. Marek, 2001, s. 35nn.

³⁸ Kořa, Jaroslav. „K životnímu výročí filosofky a učitelky Jaroslavy Peškové.“ *Pedagogika*, roč. 49, 1999, s. 3.

³⁹ Rozhovor s MUDr. Olgou Dostálovou.

„rovných příležitostí“, chtěli jsme společně dosáhnout toho, aby se oba rodiče mohli věnovat rovným dílem rodině i povolání. Muži měli na zaměstnání ženy zájem, protože jeden plat v podstatě nestačil. Manžel i spolužáci mě podporovali v mém úsilí o dosažení vědeckých a pedagogických hodností spolu s nimi. A tak jsme ve stejný den promovali, dosáhli Csc., ve stejný den jsme se s manželem habilitovali.“⁴⁰

Bylo již řečeno, že generace marxistů, začínajících myšlenkově tvořit v 50. letech, byla naplněna ideály socialismu. Je otázkou, nakolik jako studenti byli schopni provádět kritiku své přítomnosti a nakolik byli strženi vírem politických událostí a budovatelským nadšením spolu s jeho myšlenkovými předpoklady. Podíváme-li se na marxistickou produkci raných 50. let (i když je jistě možno oprávněně namítnout, že nic jiného než nadšenou rétoriku nebylo v této době možno publikovat – proti tomu ovšem lze zase namítnout, že sami marxisté v té době tuto rétoriku používají nereflexivně a bez výhrad; v Kunderově Žertu je snad možno nalézt nejautentičtější vylicení tehdejší duchovní situace), přikloníme se spíše k druhému. K prvním kritickým reflexím přítomnosti namísto nadšení pro ideály dochází až v druhé polovině 50. let. Tak například Jiří Pešek v autobiografickém hesle ve Slovníku českých filosofů mluví o prvních pochybnostech o režimu, které měl při politických procesech a dále při krvavém potlačení maďarského povstání v r. 1956.⁴¹

Nejprve je ale nutno zamyslet se: co vlastně pro českou filosofii znamenal komunistický převrat r. 1948? Především značné a záměrné porušení kontinuity jak personální, když také vysoké školství a vědecké instituce ovládli komunisté a odstranili nepohodlné a nesympatizující profesory jako J. B. Kozáka (ten mohl pouze překládat, ale ne publikovat)⁴², Emila Utitze a samozřejmě Jana Patočku (ten musel odejít z filozofické fakulty nejprve do Masarykova ústavu, později do Pedagogického ústavu, kde se intenzivně zabýval komeniologickým bádáním a díky své erudici tak napomohl jeho odbornému i koncepčnímu povznesení) a další, tak také porušení kontinuity s dosavadním myšlením, které přirozeně nemohlo být úplné, ale vzhledem k jeho radikálnosti, související s úsilím o

⁴⁰ Tamt.

⁴¹ Gabriel, Jiří (red.). Slovník českých filosofů, s. 451.

⁴² Gabriel, Jiří + Nový, Lubomír + Zouhar, Jan. (vyd.). Česká filozofie ve 20. století, s. 72.

vymezení se vůči „buržoazní ideologii“. A konečně dochází též k přerušení dialogu či diskuse s filosofickou tvorbou soudobou.⁴³ Přitom ke zpretrhání vazeb nedochází ovšem jen ve filosofii, ale v celém spektru humanitních i přírodních věd, které jsou podřízeny především stranické politice a marx-leninské ideologii.

Poukázali jsme už na neslučitelnost stranického mocenského monopolu v komunistické straně a svobodné myšlenkové tvorby, která se projevovala v přímém postihování jednotlivých myslitelů. V citované již studii „Intelektuálové a idea komunismu“ Ladislav Cabada sleduje, jak ztroskotaly na počátku dvacátých let 20. století pokusy o vytvoření umění, zejm. poesie, pod patronátem komunistické strany a jak teprve vymanění se umělců kolem Devětsilu a Literární skupiny ze svěrací kazajky politického organizování masového umění skrze Proletkult a Agitprop vedlo také k uvolnění tvořivého ducha a prokázalo nemožnost přímého podřízení této svobody pod plánující subjektivitu strany a do oblasti politické praxe. Můžeme snad říci, že myšlenkový vývoj marxistů v 50. letech se pohyboval v jisté analogii. Důležité je, že myšlení tu není omezováno nějakou vnější restrikcí, ale že tento požadavek propojení politické praxe a teorie je marxisty zvnitřněn, že tedy se do jisté míry a po určitou dobu ztotožňují s idejemi a ideály, které hlásá establishment a jimiž odůvodňuje své politické postupy. I zde je zcela jistě možno spatřovat politický záměr v oné snaze po omlazení kádrů a odstranění starších, kteří díky svým zkušenostem nebyli tak snadno formovatelní. Snaha působit na mladou generaci a pojistit si tak další pokračování je jistě součástí společenské reprodukce, v průběhu novověku se stává jednou z důležitých politických praktik státu v rámci širšího komplexu populační politiky. V ideologiích diktátorských a totalitních režimů a v rétorice jejich reprezentantů se objevují symboly krve, obnovování, mládí, ideje pokroku a skoncování se vším starým.

S oním porušením kontinuity, které bylo pro mladé marxisty i v ideové rovině programové, souvisí také jimi reflektovaná nutnost

⁴³ K tomu píše Jan Patočka: „všude tam, kde se marxismus-leninismus stal státní doktrínou, došlo k téměř naprostému rozchodu s myšlenkovou tradicí a myslitelé jako Lukács, kteří uskutečňovali přechod od západního myšlenkového světa k myšlenkovému okruhu Východu, tvoří jediný most, na němž byl možný duchovní kontakt a myšlenková výměna“. Patočka, Jan. Sebrané spisy. Svazek 12. Češi. 1. vyd. Praha: Oikúmené, 2006, s. 225. Lukácsův význam budeme moci ještě v pozdějším zdůraznit. Jiří Pešek vzpomíná, že právě Lukácsovy práce o mladém Hegelovi byly pro něho důležitou četbou v 50. letech. Sr. Gabriel, Jiří (red.). Slovník českých filozofů, s. 451.

nového začátku, vypracování marxistické teorie. Marxisté reflektují rozpory jednak na rovině marxistické kritiky kapitalistické společnosti, jednak na rovině teoretické, v níž sledují rozpory „buržoazní filosofie“, které pro ně vystupují zejm. v podobě protikladu racionalistického pozitivismu a iracionalistických proudů myšlenkových. Marxisté si dále uvědomují, že základem marxistické filosofie musí být materialisticky pojatá dialektika. Zároveň si ale uvědomují, že opravdu „od počátku“, tj. teoreticky, tato dialektika vypracována není, neboť Marx žádnou Dialektiku nenapsal, tj. nenapsal čistě teoretickou práci, v níž by byl vypracován tento počátek. Jeho teoretická a metodologická východiska jsou roztroušena v jeho textech, které se vždy teoreticky zabývají konkrétním problémem, nikoliv teorií samotnou.

Marxisté se tedy do budoucna dívají s nadějami a představou uskutečnitelnosti ideálů demokratické a sociálně spravedlivé společnosti na půdě socialismu, stejně jako s ideálem a úkolem vypracování dialekticko-materialistické filosofie, která zatím existuje pouze „skryta“ v textech klasiků. Obojí zatím existuje pouze jako pojem, ideál který musí být teprve uskutečněn, vyplněn, ale právě to ještě více tyto naděje živí. Dialektický model je tu nejen modelem reality, klíčem v přístupu ke světu. Subjekt v něm, na rozdíl od původního kartesiánského dualismu subjektu a objektu, není pouhým nezúčastněným divákem, pouhým nazíratelem uplatňujícím svou vlastní formu, ale naopak je vtažen do dialektického koloběhu. Jeho činností není pouze teoretické zírání na objekt, ale praktické sebeuskutečňování. V tomto rozdvojení na ideál, který uskutečňujeme, a na empirickou skutečnost, kterou je třeba překročit, která je pouze přechodnou a nepodstatnou naší podobou, lze spatřovat jeden z momentů přitažlivosti marxistické teorie. Tento ideál, kterým už jaksí „o sobě“ jsme, je osmyslením faktické reality, její pravdou a soudem. Subjekt je tu jaksí sám sebou posvěcen, nedotknutelný (protože není zatím žádné vyšší stanovisko, z něhož by bylo možné ho kritizovat), čistá činnost obsahující v sobě vlastní negaci. Tak není dialektika pouhou metodou, kterou chtějí marxisté teoreticky vypracovat, ale zároveň také formou jejich vlastního sebepochopení, vlastní jejich ideologií. Toto rozdvojení je přítomno též ve stavu teorie samotné. Vzhledem k teoretické nerozvinutosti marxismu tak stojí marxistický „kritik“ především proti faktické teorii „buržoazní“,

kteřou nemilosrdně tepe, vyzbrojen dialektickým ostrozrakem pro její třídnost, nedialektickou jednostrannost, individualistické a nespolečenské hledisko, idealistickou převrácenost atd. atd. Přitom se ale marxisté, vzhledem k nedostatku literatury, mohou vyrovnávat většinou pouze se starší filosofií, zejména s pozitivismem a existencialismem. Teorie je podřízena politice i v teoretickém rámci samém – marxismus-leninismus je přece ideovým a teoretickým nástrojem strany. Marxismus-leninismus je jedinou pravou filosofií, vědeckou filosofií, která zároveň určuje svůj vztah ke všem speciálním vědám. Stalin se ve svých spisech vyjadřuje ke speciálně vědním problémům ekonomie, politologie, lingvistiky a určuje jejich vztah k diamatu, tedy jejich teoretický status. Ale takové znetvoření teoretických problémů, které jsou podřízeny politické praxi, se musí projevit jako překážka všude tam, kde jde o skutečné rozvíjení speciálních věd a konečně i filosofie, jak v dalším ještě uvidíme.

V onom násilném přerušení kontinuity s předúnorovou filosofickou tradicí, které bezpochyby znamenalo snížení myšlenkové úrovně, nejde ale pouze o destruktivní spálení mostů. Chceme-li skutečně myslet, co znamenal převrat a rozdělení světa na dva soupeřící bloky, je třeba vidět ne pouze vnější zřetězení událostí a zejm. politické procesy a postihování jinak smýšlejících, jejichž obětí se stalo také mnoho především starších marxistů a komunistů samotných a které ostatně byly pouhou reprízou a poslušným napodobením praktik v Sovětském svazu, ale je třeba vidět jejich vnitřní logiku. Stejně tak se nelze dívat na socialismus jako na cosi zcela cizího logice kapitalismu, vždyť myšlenky socialismu, zespolečenšťování výrobních prostředků a idea sociální rovnosti nebyly importovány z Marsu, ale tyto ideje ve své novověké podobě se objevily v přímé souvislosti s rozvojem kapitalistické výroby.

Mezi intelektuály, sympatizujícími i před únorem s komunismem, tedy těmi, kteří mohli dále působit v rámci institucí, patřili např. Ludvík Svoboda, Jiřina Popelová a lze říci, že hlavní, ovšem poněkud neslavnou roli na počátku 50. let hrál tehdejší ministr kultury Zdeněk Nejedlý. Ten byl jakýmsi prostředkovatelem v onom problematickém spojení myšlenkové tvorby a stranického řízení.

Poukázali jsme už na nutnost ptát se po vnitřní logice událostí v 50. letech. S tím souvisí další otázka: existuje nějaký hlubší vztah mezi onou snahou podříditi tvořivé filosofické myšlení (samozřejmě i celou

kulturu, která se profiluje jako masová) stranickému dohledu a jediné ideologii v oblasti teoretické, a mezi oním mocenským monopolem strany, nepřipouštějícím diskusi („pravda je jenom jedna a my si ji vzít nedáme“), v oblasti politické?

Jak jsme již řekli, neměla u nás marxistická filosofie před druhou světovou válkou v podstatě žádné institucionální zázemí.⁴⁴ Marxismus co do svého teoretického a filosofického rozvíjení byl před únorem v Československu záležitostí pouze jedinců, před nimiž ovšem ještě nevyvstal onen problém počátku, problém rozvinout marxismus jako skutečně univerzální filosofii na bázi dialekticko-materialistické ontologie tak, jak tento úkol vyvstal před generací mladých marxistů, dokončujících svá vysokoškolská studia během 50. let.

Důležitý je zpětný pohled filosofů Jiřího Gabriela a Slavomila Strohse na tento vývoj marxistické filosofie: „Po únoru 1948 se sice vytvářely vnější podmínky pro její profesionalizaci, na druhé straně byl však její rozvoj nadále bržděn a v některých obdobích i prakticky vyloučen stálou stranickou reglementací, podporující i působení vlastních vnitřních dispozic marxisticko-leninské filozofie k dogmatismu (srov. např. převládající apriorní pojetí marxisticko-leninské filozofie jako jediné vědecké a pokrokové filozofie, s nadřazeným postavením vůči vědě, její kladení do nesmiřitelné kontradikce se všemi dalšími filozofickými proudy a směry jako filozofiemi „buržoazními“, „nevědeckými“, „reakčními“, „překonanými“ atp.).“⁴⁵ Je zde velice dobře naznačen onen základní rozpor ideologicko-politického monopolu⁴⁶ na myšlení a tvořivého myšlení, které si „vane kam chce a jak chce“. Marxismus se vyznačuje subverzivní silou, schopností vidět věci a problémy v hloubce, do níž se jiné myšlenkové přístupy nedostávají vzhledem k tomu, že nezaujaly onu specifickou distanci kritiky vlastních existenčních podmínek. Na druhou stranu, jestliže se stane institucionalizovaným věděním, mění se v novodobé náboženství, jehož strážcem a inkvizitorem, dohlížejícím na jeho čistotu se stává strana. Zde se nám pak vynořuje další klubko otázek: jde tu pořád o marxismus? je tato stranická ideologie marxismem?

⁴⁴ „Před uchopením moci komunistickou stranou, tj. v období od dvacátých do čtyřicátých let, měla česká marxistická filozofie výraznou povahu samouckou.“ Gabriel, Jiří + Nový, Lubomír + Zouhar, Jan. (vyd.). Česká filozofie ve 20. století, s. 116.

⁴⁵ Tamt.

⁴⁶ Můžeme zde připomenout Marxovy analýzy novověkého nahrazení náboženství politikou v Kritice Hegelovy Filosofie práva, v Židovské otázce i jinde.

může být nějaká filosofie či kritika ohraničena zvenčí? A proti tomu: nenaráží tu svým naplněním marxismus jakožto filosofie na své hranice, za nimiž se nutně mění v ideologii? Není právě v tomto ona vnitřní logika rozporu, který zde máme a který museli řešit také filosofové v 50. letech?

Opět se podíváme, jak popisují tento rozpor autoři České filosofie: „Marxistická filozofie měla plnit řadu funkcí: 1. Být univerzální filozofií přírody, společnosti, lidského poznání. Stát se komplexním řešením vztahu Člověka a světa na základě vědy, ba jedinou vědeckou filozofií. 2. Jako filozoficko-metodologický základ všech věd vytvářet předpoklady pro nalézání nových vědeckých pravd. 3. Jednotným názorem na svět spojovat převážnou většinu občanů v „morálně politickou jednotu“ a spolu s tím působit jako nástroj kritiky, vyvrácení a překonání všech ostatních podob filozofického myšlení. 4. Být životní filozofií člověka, poskytovat vodítko pro osobní hledání smyslu života a místa ve společenském životě.

Obdobný komplex nároků si neodvažuje klást patrně žádná současná filozofie. Jsou v něm totiž skryty hluboké rozpory.“⁴⁷

Zdeněk Nejedlý a další myslitelé starší generace, kteří byli nositeli jisté velice úzké kontinuity s minulostí, se ne náhodou soustředí právě na hledání a zajišťování úplně nových linií a kontinuit. Jestliže ve svých biografických dílech o Masarykovi, o Nietzschevi, Smetanovi aj. vyniká opravdovým uměleckým mistrovstvím, omezují se jeho pozdější práce stále více pouze na vyhledávání historických analogií a vypracovávání kontinuity socialistického hnutí s minulostí, které ovšem většinou ani nezakrývá ideologický patos.

Šablonovitost a schematismus konceptu základny a nadstavby, který je základem marxistických prací té doby, ať už jde o Nejedlého pozdní práce, Svitákovy kritiky náboženství, Machovcovy práce o Husovi, jeho Logika atd. nejsou ovšem způsobeny pouze pohledem z marxistických pozic a nekritickým přijetím ideologie jedné partaje, ale daleko spíše jejich nerozpracovaností, jejich teoretickou nerozvinutostí. Je ale zároveň třeba říci, že např. práce Milana Machovce a to už i dosti pochybná jeho Logika, nebyly nikdy psány s úzce odbornou intencí, ale vždy také s ohledem na jejich aktuální

⁴⁷ Gabriel, Jiří + Nový, Lubomír + Zouhar, Jan. (vyd.). Česká filozofie ve 20. století. s. 148-9.

působení. Jak píše Pavel Taněv ve svém článku o Karlu Kosíkovi, „Milan Machovec ... stopoval v každém čísle časopisu Voprosy filosofii jako ohař a jakýkoli náznak ústupu ždanovovské kulturní politiky v Sovětském svazu okamžitě využil. Logika už není buržoazní pavěda? Takřka přes noc o ní napsal knížku, z jejíchž „objevů“ šly na profesionální logiky mrákoty, ale ostatní mohli argumentovat: „Vždyť přece soudruh Machovec píše...“, a vrátit se zase o kousíček zpět ke zdravému rozumu.“⁴⁸ O svém vztahu k marxismu říká Milan Machovec o půlstoletí později: „Byl jsem ochoten marxismus přijímat, pokud se hlásil k humanismu.“⁴⁹ – „Marxismus jsem bral jako druh univerzalizmu, ale nikdy jsem se nestal dogmatickým marxistou, ani ekonomicky, ani filosoficky. Ovšem zdůrazňovat to v r. 1958 by bylo sebevraždou. Nebyl důvod ji páchat, když jsem mohl něco dobrého udělat. ... Jiné to bylo v r. 1968-9.“⁵⁰ Je otázkou, nakolik je možná autentická reprodukce vlastních motivací z takové historické vzdálenosti a nakolik je naopak osmyslena celým dalším vývojem a zpětnou projekcí tohoto vývoje. Přesto v této souvislosti máme k dispozici Machovcův článek ve Filosofickém časopisu „O kultu osobnosti“ z roku 1957, který ukazuje mantinely, v nichž se po r. 1956 bylo možno pohybovat (je ovšem třeba si uvědomit, že Machovec v té době platil pro komunistické aparátníky za „spolehlivého“ člověka). Milan Machovec v tomto článku zaujímá v podstatě konformní pozici (což samozřejmě ani jinak nebylo možné), polemizuje s trockizujícím názorem, že ze státního byrokratického aparátu se v socialismu vytvořila nová vládnoucí vrstva a obrací se i proti „soudruhům v Jugoslávii“, „kteří chtějí diskutovat o socialismu“⁵¹ (v r. 1957 vyšla kniha jugoslávského teoretika Milovana Đilase *Nová třída*). I v tomto ožehavém problému přítomnosti se zabývá nejprve jeho historií, otázkou kultu osobnosti v dějinách. Závažnější je ovšem druhá polovina textu, v níž Machovec dosti odvážně kritizuje současnost socialismu. Přiznává trockistům určitou pravdu ne snad v tezích o podstatné korupci a antagonistickém mocenském oddělení státní byrokracie od lidu, ale v mravním selhání některých vedoucích představitelů státní moci, kteří své mocenské

⁴⁸ Taněv, Pavel. „Karel Kosík“, Reflex, s. 68.

⁴⁹ Nytrová, Olga + Balabán, Milan. „Rozhovor s Milanem Machovcem.“ Křesťanská revue, 2002, roč. 68, č. 7, s. 176.

⁵⁰ Tamt., s. 177.

⁵¹ Machovec, Milan. „O kultu osobnosti.“ Filosofický časopis, r. 5, 1957, č. 4, s. 571.

pozice využívají k realizaci vlastních soukromých zájmů. Zde můžeme vidět z hlediska pozdějších problémů, jimiž se Machovec zabýval, zatím snad ještě nenápadný, ale přesto důležitý posun od tehdejšího marxistického myšlení: vysvětlením tu není analýza hmotné základny či obecných zákonitostí vývoje socialismu, ale poukaz na mravní odpovědnost jednotlivců a jejich selhání. Důležitým dokumentem o stavu tehdejší marxistické filosofie je další kritika stavu tehdejší vědy: zatímco speciální přírodovědné a technické obory byly zasaženy jen nepatrně, jiné „naopak vlivem kultu osobnosti velice trpěly, takže se téměř rozložily, zprofanovaly a do jisté míry ztratily vědecký ráz (filosofie, politická ekonomie): ztratily životodárné spojení s praxí.“⁵² Vědci tak nebyli ve svém zkoumání autonomní, neřídili své zkoumání sami, ale došlo ke zbyrokratičtění vědy, kdy bylo pomocí pokynů a směrnic určováno, jak mají vědci svůj obor pěstovat. Machovec dále kritizuje posuzování vědců podle politického profilu či množství citátů z klasiků, zdůrazňování priority sovětské vědy. Vidí i příčiny nemožnosti vést skutečnou konfrontaci s nemarxistickým myšlením: „Co soudit o takové situaci, ve které bylo sice správně vytýkáno filosofii, že zaostává a nedostatečně bojuje s buržoazní ideologií, když před tím byly ze všech knihoven bedlivě knihy buržoazních ideologů odklizeny?“⁵³ Marxismus tak vlastně přestal být skutečnou filosofií, a „jediný úkol, který filosofie mohla ještě jakž takž obstojně plnit, bylo propagování a popularisování filosofických názorů klasiků“⁵⁴. Zbyla tedy v podstatě úloha masové ideologické indoktrinace. Východisko z této situace vidí Machovec v demokratizaci filosofie, v otevřené kritice problémů: „podstata škodlivosti kultu osobnosti je v porušení oné dialektické, harmonické jednoty mezi dvěma póly, jejich organické spojení tvoří demokratický centralismus, ve prospěch centralismu a na úkor demokratismu.“⁵⁵

Během 50. let vycházejí první zakládající práce, na nichž je ovšem znát, že marxisté si své pozice teprve osvojují. Diskutuje se o základních kategoriích diamatu a hismatu (histomatu), o vztahu těchto základních složek ke speciálním vědám. Vycházejí první práce, které spíše definují základní problémy a témata, než že by byly jejich

⁵² Tamt., s. 599.

⁵³ Machovec, Milan. „O kultu osobnosti,“ s. 602.

⁵⁴ Tamt.

⁵⁵ Tamt., s. 585.

skutečným zpracováním. Ostatně sám rámeček i témata odrážejí politickou pozici Československa jako satelitu Sovětského svazu. Marxisté přitom spolu s rozvíjením vlastních teoretických pozic a s důkladnějším osvojováním vlastní Hegelovy a Marxovy filosofie narážejí stále více na meze dogmatického marxismu-leninismu alias stalinismu, který jako politická věrouka byl naprosto nepoužitelný při řešení konkrétních teoretických problémů.

Důležitým zlomem je změna politického i ideového klimatu, které vzniká po vnitropolitickém boji o mocenské pozice po smrti Stalinově s nástupem Chruščova. Jeho referát o kultu Stalinovy osobnosti a odsouzení jeho politiky znamenal důležitý precedens, na nějž se v dalších letech bylo možno odvolávat jako na signál, *politické* potvrzení možnosti svobodného myšlení, čehož také marxisté na konci 50. a v 60. letech zhusta využívají.

Je zde třeba mít stále na mysli, že filosofie v této době je, či alespoň má být v očích stranických funkcionářů služkou politiky, má zde být naprostý paralelismus mezi filosofií a politikou: „filosofie“ má teoreticky a ideově zdůvodňovat a propagovat⁵⁶ praxi politiky a politika je praktickým uskutečněním filosofie. Hranice, v nichž se filosofie může pohybovat, jsou pro české marxisty především, jak už jsme viděli, dány politicky situací v Sovětském svazu, ideově korpusem „posvátných“ textů Stalinových a Ždanovových, především pracemi O dialektickém materialismu, Ekonomické problémy socialismu v SSSR a Marxismus a otázky jazykovědy (1950).⁵⁷

⁵⁶ Sr. např. polemika Ivana Svitáka s omezováním úlohy filosofie na pouhou propagandu: „Filosofie klade otázky tam, kam propaganda klade vykřičníky, filosofie vychází z objektivního pozorování, jemuž podřizuje závěr, propaganda z apriorní premisy, jíž podřizuje objektivní pozorování.“ A dále: „Takoví lidé pragmaticky myslí, že věda je tu od toho, aby dělala apologeta existujícím poměrům, a že spojení s praxí je totožné s obranou jejich osobních zájmů.“ Sviták, Ivan. „Filosofie a život.“ Literární noviny, č. 54/1956, s. 3.

⁵⁷ Výstižnou charakteristiku marxismu-leninismu podává z pozice reformního marxisty 60. let např. jugoslávský marxistický filosof Gajo Petrović: „Stalinismus mezi jiným je neobvyklá kombinace krajně dogmatického a krajně nihilistického postoje vůči filosofickému dědictví marxismu.“

Marx, Engels, Lenin a Stalin jsou podle stalinistického učení „klasikové“ marxismu, kolektivní vynálezci a vlastníci absolutní pravdy. „Klasikové“ provedli revoluci ve filosofii, definitivně vyřešili všechny základní problémy, vytvořili uzavřený filosofický uzavřený filosofický systém, v němž není prázdných míst. „Klasikové“ jsou — pravda — čtyři, ale jejich učení je jedno, absolutně koherentní a nedělitelné. Není myslitelné, že by jeden z nich mohl odporovat druhému nebo sám sobě. V jejich díle není žádných „chyb“, a proto nejsou možné žádné „korektury“. Citát z díla klasika je nejsilnějším argumentem pro jakoukoliv tezi (nebo proti ní). To vše znamená, že se marxistická filosofie vůbec nemůže dále vyvíjet. Může a musí se vyvíjet, ale tento vývoj nemůže a nesmí vést k negaci kterékoliv z jejich podstatných tezí, může je jenom potvrzovat, „konkretizovat“ a „prohlubovat“. Avšak jak je možný vývoj jen potvrzováním, bez negace? — To je otázka, kterou není dovoleno klást.“ Petrović, Gajo. Filosofie a marxismus. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1968, s. 13-14.

Ve druhé polovině 50. let, pomineme-li již systematické rozvíjení diaľmatu a histomatu, otevírá se tedy pro naše marxisty volnější prostor na poli dějin filosofie, které nejsou tolik podvázány politickou rezónou. Zdeněk Nejedlý již v letech poválečných vytyčil program vytvoření svébytné národní filosofie, kterou chápe spíše jako ideologické pouto národa, jak se ukazuje ve zdrojích, které pro takovou „filosofii“ nalézají v dějinách. Hloupý Honza, Kašpárek, babička, Smetanova hudba, Alšovo malířství, Švejk, Fučík... Jsou to spíše symboly, Nejedlý ve svém náhledu na dějiny rozpojuje staré kontinuity a vytváří nové. Základním určujícím schématem je mu romantický protiklad lidového a panského, lidového a buržoazního, který je navíc promísen s protikladem západního a východního, germánského a slovanského, kteréžto schéma je přeneseno na celé dějiny a má být jejich výkladový klíčem. Nejedlý odkazuje na Havlíčkovu kritiku spekulativní filosofie německé, přičemž ovšem Havlíčkovu pozici považuje ne za antifilosofickou, ale naopak za „živou filosofii“, která je mu odvozena od realismu „českého lidu“.⁵⁸ V kolejích uvedeného schématu je odsouzena reakční školská prozápadní filosofie a odkázáno na „poklady ruské filozofie“⁵⁹.

Na Nejedlého ideu národní filosofie „navazuje“ Milan Machovec, který v raných 50. letech zůstává metodologicky, jako ostatně všichni čeští marxisté, u schématu základny a nadstavby, který však přesto se snaží o skutečné rozvinutí dějin české filosofie a její periodizaci.⁶⁰ Machovec odkazuje sice na Nejedlého stanovisko, ale z této jeho periodizace je zřejmé, že nepřijímá Nejedlého „lidovou“ pozici a filosofii Kašpárků a Honzů.

Tak vidíme dvojí základní východisko raných marxistů, dané novou dějinnou situací: jednak potřeba nového formulování obrazu historie, které jakožto vztah určuje na svém rubu také obraz přítomnosti, jednak nutnost teprve rozpracovat marxistickou teorii, která, jak jsme již viděli, pretenduje na to obsáhnout v jediném systému celek všeho vědění, být jakýmsi universálním vědeckým světonázorem moderního

⁵⁸ Nejedlý, Zdeněk. „Slovo o české filozofii.“ Filozofický časopis (Původně časopis Var 19. 3. 1950), r. 26, 1978, s. 448.

⁵⁹ Tamtéž, s. 447.

⁶⁰ Sr. Machovec, Milan. „Otázky zpracování dějin české filozofie.“ Filozofický časopis, r. 2, 1953, č. 1. Schematický přehled periodického nástínu na s. 172 je důležitý pro lokalizaci dominantních motivů českých ideových dějin a tedy pro získání představy o náhledu tehdejších marxistů na tuto problematiku.

člověka. V tom je ovšem obsažen předpoklad, že věda je schopna podat celkový systém vědění o světě, že tedy vědění se – byť aproximativně – v dějinách neustále přibližuje poznání reálného. Tento myšlenkový základ, smysl sepětí vědy a marxismu, resp. marxismu jakožto vědeckého světonázoru, podává marxistům především Engels ve svých pozdějších spisech *Anti-Dühring* a *Dialektika přírody*, které předvádějí „materialistickou“ neboli vědeckou dialektiku, aplikovanou na přírodu.⁶¹ Tím je také určen smysl poměru marxismu k Hegelově dialektice a též smysl jejího „převrácení z hlavy na nohy“. Egon Bondy popisuje subjektivní stránku tehdejšího „marxistického“ myšlení ve své *Cestě českem našich otců*. Marxističtí vědci se snaží rozpracovávat principy „diamatu a hismatu“, vypeparované zejm. z Engelsova *Anti-Dühringu* a *Dialektiky přírody*, do podoby moderního vědeckého systému, ale stále více se ukazuje nemožnost a bláhovost takového úkolu.⁶²

Herbert Marcuse ve své knize o Sovětském marxismu (1958) se snaží vidět tuto problematiku v širším rámci své myšlenky o afirmativní kultuře industriální společnosti. Provádí „immanentní kritiku“ sovětského marxismu, tj. snaží se odhalit jeho politickou intenci jako jeho reálný obsah.⁶³ Sovětský marxismus podle něho přizpůsobuje marxistickou filosofii nové situaci, v níž proletariát přestává být skutečným revolučním subjektem a mění se v masu ovládanou stranickým vedením (teoretické zdůvodnění toho nachází Marcuse v Leninově koncepci strany jako avantgardy proletariátu)⁶⁴. Stát se přitom stává přímou politickou organizací produktivního aparátu, „manažerem“ znárodněné ekonomiky a hypostazovaným kolektivním vědomím.⁶⁵ Marxismus a jeho dialektická logika jako „logika osvobození“⁶⁶ se tak mění ve světonázor – z konkrétně historických analýz Marxových se destilují obecné principy dialektiky („dialektický materialismus“), jak k tomu dochází ve Stalinově spisu o

⁶¹ Jedna z prvních formulací tohoto Engelsova myšlenkového počínu se nachází v dopise Marxovi z 30. 5. 1873. Sr. Marx, Karel + Engels, Bedřich. *Spisy* 33. 1. vyd. Praha: Nakladatelství Svoboda, 1971, s. 102-103.

⁶² Sr. Bondy, Egon. *Cesta českem našich otců*. 1. vyd. Praha: Česká expedice, 1992, s. 120-121.

⁶³ Marcuse, Herbert. *Soviet Marxism. A Critical Analysis*. 1. vyd. New York: Columbia University Press, 1958, s. 10-11.

⁶⁴ Tamt., s. 40.

⁶⁵ Tamt., s. 124.

⁶⁶ Tamt., s. 140.

Dialektickém a historickém materialismu, který je podle Marcuseho jen parafrází Engelsovy Dialektiky přírody. Tyto obecné zákony dialektiky s jejich determinismem korelují podle Marcuseho s praktickým voluntarismem sovětské politiky.⁶⁷ Rozdělení na dialektický materialismus jako učení o nejobecnějších vývojových zákonech a na historický materialismus jako jeho konkrétně historickou explikaci Marcuse kritizuje, podle něho znamenaly pro Marxe termíny „dialektický materialismus“ a „historický materialismus“ totéž.⁶⁸ Souhlasíme s Marcuseho kritikou Engelsova předpokladu, že obecnost dialektických zákonů jako nejobecnějších zákonů pohybu vůbec nachází své ozvláštnění v pohybech společenskohistorických. Se ztotožněním historického materialismu s dialektickým, pokud by mělo znamenat, že v základu konkrétních Marxových analýz není žádná obecnější teorie, lze ale souhlasit těžko. Marx sám psal o svém úmyslu napsat Dialektiku, k čemuž se bohužel už nedostal: „Až ze sebe setřesu to ekonomické břemeno, napíšu „Dialektiku“. Právě zákony dialektiky jsou už u Hegela; ovšem v mystické formě. Je třeba zbavit je této formy...“⁶⁹

Nicméně východisko marxistů v 50. letech zůstává nezměněno a ztotožnění vědy a světonázoru, požadavek „materialistického vědeckého světonázoru“ je jejich samozřejmým východiskem. Tak vzniká pozoruhodný ideologický hiát vědy a filosofie, z něhož ani jedna složka nemůže vyjít živá, jejichž vztah je ale zároveň východiskem i požadovaným cílem. Marxisté 50. let se snaží rozpracovat dialektický materialismus, „diamat“, ze zmíněných spisů Engelsových, Marxových příležitostných poznámek v Kapitálu i jinde a z Leninových spisů zabývajících se filosofií, k čemuž ve speciálních vědách přistupují další „autority“, zejm. ty, které reprezentují „úspěchy sovětské vědy“. „Dialektika“, „materialismus“ a „dějiny“ jsou tu magickou trojicí, z níž má být vyložen celý svět, která spolu s *politicky* ustavenými autoritami vytváří rámec, v němž se myšlení pohybuje, ale o němž se nemyslí, jsou tu jako pevné indicie, jichž se myšlení vždy může zachytit. Člověk, který se v pohegelovské filosofii stává ontologickým hybatelem, subjektem, nemůže se od politična

⁶⁷ Tamt., s. 145.

⁶⁸ Tamt.

⁶⁹ Marx, Karel + Engels, Bedřich. Spisy 32. Praha: Svoboda, 1970, s. 618.

v myšlení odtrhnout, ono je nutným konstitutivním momentem jeho myšlení, ne pouhým „vnějším“ donucením. Tak se každé myšlení osmysluje právě jako součást politického boje, k němu je každá „teorie“ vztažena a on je její poslední realitou. V tomto rámci se snaží marxisté rozpracovávat vlastní pozice. Když tedy Jiří Gabriel a Slavomil Stroh mluví o rozporech mezi stranickou ideovou doktrínou marxismu-leninismu a tom, že tyto rozpory „neprobíhaly pouze mezi vyhraněnými skupinami, ale také uvnitř osob: setkáváme se často s tím, že se filozof, který byl v jisté době mluvčím oficiálního marxismu, po čase stává obětí režimu a jeho odpůrcem,“⁷⁰ domníváme se, že tu nejde pouze o rozpory mezi „vnějškem“ a „vnitřkem“, mezi „společenským“ a „individuálním“, ale že se v této situaci odráží obecnější postavení člověka po druhé světové válce.

Pole dějin filosofie otevřelo marxistům možnost jednak uplatnit a dále rozvinout studium marxismu, a zároveň vpravdě filosofickým způsobem, v návaznosti a v dialogu s celou filosofickou tradicí, promýšlet vlastní pozice. O tom píše Milan Sobotka, když v 60. letech reflektuje toto období: „Ve filosofii jsou epochy, kdy se dějiny filosofie stávají vlastní „filosofií“ tj. jsou tím článkem filosofického života, v němž se uskutečňuje pokrok samotné filosofie. Taková situace nastala také u nás po r. 1955, kdy začíná být objevována vlastní *raison d'être* filosofie a filosofie přestává být chápána úzce „nadstavbově“. Před filosofií se náhle rozevírají nové obzory a perspektivy, ale zároveň jí chybějí prostředky k tomu, aby si je konkrétně osvojila. Nové hlubší stanovisko existuje pouze jako nerozvinutý princip, který se naplňuje přehodnocováním minulosti dříve, než pochopí hlouběji i současnost. V našem konkrétním případě to znamená, že zvědečtění a zároveň zniternění marxistické filosofie, tj. prohloubení jejího významu jako životního postoje, se projeví nejdříve tam, kde se může opřít o badatelské přístupy a již částečně zpracovaný materiál, tedy např. v dějinách filosofie. Shodou okolností se tento obrat uskutečnil nejprve v dějinách české filosofie, v níž se pracovalo nejsystematičtěji a nejintenzivněji.“⁷¹

⁷⁰ Gabriel, Jiří + Nový, Lubomír + Zouhar, Jan. (vyd.). Česká filozofie ve 20. století, s. 149.

⁷¹ Sobotka, Milan. „O Filosofickém díle Jiřiny Popelové.“, s. 11. In: Sborník k šedesátým narozeninám prof. dr. Jiřiny Popelové. Acta Universitatis Carolinae, PhI 1. 1. vyd. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1964.

S programem „dějin filosofie jako filosofie“⁷² přichází v polovině 50. let Karel Kosík. Ten reaguje na události XX. sjezdu v Literárních novinách v článku „Hegel a naše doba“, v němž kritizuje dosavadní ždanovovsko-stalinské odmítání Hegela jako reakčního ideologa německé aristokracie a volá po zbavení se ideologických apriorních dogmat a schémat ve jménu skutečně filosofické analýzy, která nebude ve vleku okamžitých zájmů a politických požadavků: „filosofie, která nezkoumá skutečnost v jejích nejvnitřnějších souvislostech a místo toho ulpívá na nejvšednějším povrchu a nazývá to „spojením filosofie s politikou“, filosofie, která se zřekla svého revolučně kritického charakteru ve jménu apologie a bláhově se domnívá, že hájí socialismus a slouží straně tím, když se dívá na vývoj s hlediska *daného* okamžiku a *dané* potřeby, zatím co skutečná dialektika posuzuje daný moment a danou potřebu s hlediska vývoje a rozporů, obsažených v dané historické situaci – taková filosofie nejen že není obranou strany a socialismu (neboť jediná důstojná obrana komunismu je útok, t.j. *rozvíjení* revolučního hnutí a marxismu), ale taková s odpuštěním filosofie přestává být vůbec filosofií.“⁷³ Vidíme tu důležitou snahu o znovuoživení filosofie a její osvobození od všech vnějších politických a ideologických pout a od bezprostřednosti praxe. Souhlas s Kosíkovým článkem vyjadřují v Literárních novinách též Ivan Sviták a Robert Kalivoda, přičemž celou problematiku zahalují marxisté především do otázky stranickosti filosofie. Naposledy jmenovaný k tomu píše: „Rozhodující pro stranickost marxistické teorie a filosofie je, že toto ztotožnění se musí dít prostřednictvím specifických prostředků teorie, prostřednictvím marxistické dialektické metody. Rozpouštět teorii v praxi, redukovat filosofii, teorii na politiku nebo propagandu, jak se často dělo v minulosti, by bylo proto největší ranou do zad právě praxi, politice a propagandě.“⁷⁴ Marxisté tak provádějí první sebekritiku vlastních východisek, schématického pojetí základny a nadstavby, filosofie jako nadstavby, kritiku svých teoretických začátků. Robert Kalivoda, zabývající se v té době především husitskou ideologií, se kriticky obrací přímo proti Nejedlému a na něj navazujícím schematickému vidění dějin a

⁷² Gabriel, Jirí + Nový, Lubomír + Zouhar, Jan. (vyd.). Česká filozofie ve 20. století, s. 152.

⁷³ Kosík, Karel. „Hegel a naše doba.“ Literární noviny, č. 48/1956, s. 3.

⁷⁴ Kalivoda, Robert. „Vztah stranickosti a vědeckosti, ideologie a vědy v marxistické filosofii a teorii.“ Literární noviny, č. 52/1956, s. 3.

usiluje o restauraci autonomie filosofie: „jestliže v počátečním tápání se zdálo, že velikost české filosofie vykroužíme tehdy, když ji přestanem posuzovat jako filosofii a budem ji hodnotit jako „zpředmětnělou praktickou činnost“, pak speciální bádání ukázalo, že praktický účin řady teoretických postojů v dějinách českého myšlení je přímo úměrný myšlenkové síle a hloubce jejich *filosofického obsahu ve vlastním slova smyslu*.“⁷⁵

Důležitou událostí byla pro sebereflexi marxistů konference v Liblicích roku 1958⁷⁶ již se účastnila v diskusích i Jaroslava Pešková. Tématem této konference byla role „Filosofie v dějinách českého národa“. Objevily se zde studie o důležitých postavách a etapách české filosofie (M. Machovec: Problematika dějin české filosofie; R. Kalivoda: Husitské myšlení; J. Popelová: Filosofie a společenské názory J. A. Komenského; J. Černý: K některým problémům osvícenského filosofického myšlení v Čechách; J. Patočka: Bolzanovo místo v dějinách filosofie; A. Kolman: Matematicko-logická stránka Bolzanovy filosofie; M. Jetmarová: Filosofie Palackého; I. Michňáková: Z filosofického odkazu Augustina Smetany; J. Zúmr: Některé otázky českého herbartismu; R. Richta: O podstatě sociologické a filosofické soustavy „masarykismu“; J. Bodnár: T. G. Masaryk a hlasismus; I. Dubský, S. Strohs: Marxistická filosofie v českých zemích). S patrně nejdůležitějším programovým příspěvkem „Dějiny filosofie jako filosofie“ vystoupil Karel Kosík. Postavení filosofie je zde již nejen myšleno s ohledem na potřebu jejího osvobození z pout bezprostředních prakticko-politických potřeb, z pout ideologické a politické rezóny, jak jsme to viděli ve zmiňovaném článku z Literárních novin, Kosík zde již nezůstává v pouhém negativním vymezování úkolů filosofie vůči ideologii a politické praxi, ale nachází teoretické rozvinutí a stvrzení tohoto základního požadavku navázáním na Marxovu metodu myšlenkové, pojmové reprodukce konkrétní skutečnosti. Touto problematikou se budeme zabývat na svém místě. Důležité je nyní, že liblická konference znamenala první vystoupení marxistů, kteří našli jednak vlastní badatelské cíle,

⁷⁵ Kalivoda, Robert. „Několik úvah nad komeniologickým dílem Jiřiny Popelové.“ In: Sborník k šedesátým narozeninám prof. dr. Jiřiny Popelové, s. 15.

⁷⁶ Gabriel, Jiří + Nový, Lubomír + Zouhar, Jan. (vyd.). Česká filozofie ve 20. století, s. 153.

jednak také pole na němž se jejich filosofické úsilí může pohybovat relativně svobodně bez vnějších restrikcí.

Na půdě dějin filosofie tak mohou marxističtí filosofové nalézat vlastní cestu a dále díky v jistém smyslu neutralizující půdě speciálního oboru dějin filosofie se mohou zabývat tématy a řešit aktuální problémy, které by jinak nebylo možno otevírat. Tohoto útočiště dějin filosofie využívají marxisté i později v normalizačním období. Má pravdu Jan Patočka, když říká: „Náš marxismus je jednak navázáním na evropskou filosofickou tradici v místě, kde došlo u nás k jejímu přerušení vnějším i vnitřním na počátku padesátých let minulého století; jednak pokusem zvládnout filosofickou problematiku celé moderny, zejména současnosti, vycházející od samotného pojetí ústředních Marxových kategorií.“⁷⁷ Obě části teze jakoby nepřímo potvrzovala Kosíkova charakteristika ideového programu radikálních demokratů, v níž se snad můžeme spatřovat jaksi en passant také moment sebepochopení marxistů samotných: „před filosofií stál úkol rozbít starou theologicko-idealistickou ideologii a nahradit ji ideologií novou, odpovídající jak zájmům pokrokových společenských sil, tak rozvoji vědy a kultury, zaměnit ztrnulý metafysický názor na svět pojetím vývojovým, dialektickým.“⁷⁸

Rozvinutí marxistického myšlení v šedesátých letech a jeho násilné přerušování. Další působení Jaroslavy Peškové

Léta šedesátá znamenají pro většinu satelitních zemí východního bloku do jisté míry uvolnění od stalinské centrální politiky a závislosti na politbyru. To souviselo u nás jednak s destalinizační politikou a rétorikou a dále s tím, že probíhala již jistá generační výměna kádrů i stranické inteligence více otevřené kritickým proudům uvnitř strany.⁷⁹

Též generace marxistů rostoucích v 50. letech si odbyla své učednické roky a nyní se začínají diferencovat jejich zájmy. Během celých 60. let se tato diferenciací marxistického myšlení bohatě rozkošatila. Jak to vyjadřují autoři monografie o České filosofii: „Vzhledem k naznačenému vývoji a postupující diferenciaci

⁷⁷ Patočka, Jan. Sebrané spisy. Svazek 12. Češi. 1. vyd. Praha: Oikúmené, 2006, s. 313.

⁷⁸ Kosík, Karel. Česká radikální demokracie. 1. vyd. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1958, s. 379.

⁷⁹ Sr. Mencl, Vojtěch + Hájek, Miloš + Otáhal, Milan + Kadlecová, Erika (kol.). Křižovatky 20. století. Světlo na bílá místa v nejnovějších dějinách. 1. vyd. Praha: Naše vojsko, 1990, s. 274.

stanovisek se v šedesátých letech mohlo mluvit o marxistech pozitivistických, duchovědných, strukturálních, o Hegel-marxismu, Sartre-marxismu, Heidegger-marxismu, freudomarxismu.⁸⁰ Počátky této diferenciaci jsme mohli zahlédnout již na Liblické konferenci.⁸¹ Další důležitý řez vystihují autoři České filosofie poukázáním na spor mezi tzv. scientistickou a antropologickou, resp. existenciálně-fenomenologickou interpretací marxismu, které obě byly opět kritizovány „institucionálními marxisty“.⁸² Tyto tři pozice, totiž jednak marxisté obohacující svůj marxismus o studium jiných filosofických východisek a filosofů, dále marxisté vycházející spíše z určité speciálně-vědní disciplíny a konečně marxisté „dogmatictí“, starající se především o ideologickou dogmatiku, tvoří dle našeho názoru základní strukturní články tehdejšího marxismu u nás. Domníváme se, že zde pod oním ideovým či spíše ideologickým hávem všezahrnujícího marxismu žijí skutečné teoretické problémy jaksí pervertovaně a ideologicko-politicky afikované. V diskusi „scientistních“ marxistů a „filosofických“ marxistů by tak bylo možno spatřovat zahalený problém vztahu filosofie a speciálních věd, resp. vztahu věd přírodních a společenských. Tomu by nasvědčovala skutečnost, že první vycházejí ve filosofii daleko více z odrazové noetiky obsažené (a tudíž posvěcené) především v Leninově Materialismu a empiriokriticismu, případně z reflexologické

⁸⁰ Gabriel, Jiří + Nový, Lubomír + Zouhar, Jan. (vyd.). Česká filozofie ve 20. století, s. 154.

⁸¹ Můžeme uvést přehled alespoň základních tehdejších prací na poli dějin filosofie, který pochází přímo z pera Jaroslavy Peškové: „V oblasti monografického zkoumání byla formována fundovaná východiska pro analýsu husitské ideologie, její souvislosti s děním mimo naši zemi (Kalivoda, Molnár, Nechutová, edice pramenů), rozvinulo se komeniologické bádání, které poukázalo k nemalému filosofickému přínosu Komenského, nově se objevuje problém pobělohorské doby – barokní scholastiky (Sousedík). Z filosofie 19. století byla nově zpracována některá témata jednak v „Přehledu dějin slovenské filosofie“ (Bratislava, 1965), jednak ve sborníku „Streit um Hegel bei den Slawen“, kde byla podrobně rozvinuta tematika hegelianismu v Čechách a na Slovensku. Poslední práce O. Loužilové, M. Machovce a L. Nového posunuly dále masarykovské bádání, pokročilo studium Rádla a Hromádky (Nový, Hejdánek), jsou připraveny nové práce o pozitivismu (Cetl, Gabriel, Hlavoň, Kosek). Pokud jde o nejnovější dobu, věnovala se slovenská filosofie zejména období, filosofii období Slovenského státu (Uher) a problémům marxismu na Slovensku (Kopčok). Období humanismu a baroka zpracovává O. Münz. V Čechách se objevily nové práce o Klimovi (Patočka, Zúmr), o dějinách českého strukturalismu, na vyšší stupeň se dostalo bádání o filosofickém profilu naší meziválečné avantgardy (Chvatík, Kalivoda, Effenberger). Do tisku je připravena bibliografie české marxistické filosofie mezi dvěma válkami (Rohanová) a německý překlad „Přehledu z dějin slovenské filosofie“ (Várossová).“ Pešková, Jaroslava. „Zpráva o poradě českých a slovenských historiků filosofie (rozšířené zasedání komise dějin filosofie při VKFS) konané ve dnech 17.-18. května 1968 v Bratislavě.“ Filosofický časopis, r. 16, 1968, s. 897.

⁸² „Výrazná diferenciaci probíhající v českém marxistickém myšlení dostává v těchto letech podobu sporu mezi tzv. scientismem a antropologismem, mezi interpretací marxismu jako „filozofie vědy“ a „filozofie člověka“. Představitelé „institucionálního marxismu“ odpovídali kritikou „scientisticko-pozitivistického“ a „existenciálně-fenomenologického“ revizionismu a prezentovali dialektický a historický materialismus jako vyvážené řešení vztahu mezi „objektivismem“ a „subjektivismem“.“ Gabriel, Jiří + Nový, Lubomír + Zouhar, Jan. (vyd.). Česká filozofie ve 20. století, s. 154.

psychologie, zatímco druzí se snaží vyjít z Marxova rozvinutí a kritiky hegelovského základu a z jeho konceptu reprodukce skutečnosti myšlením. Nelze to ale vidět pouze tak, jako by tehdejší marxisté vskrytu rozvíjeli „čistě“ teoretické problémy. Daleko spíše tu ideologie tu patří k samotnému teoretickému poli. Tam, kde jednotliví myslitelé ve svém myšlenkovém vývoji roztrhávají ona ideologická pouta a představu všezahrnující marxistické doktríny, padá postupně i jejich marxistický základ.

Šedesátá léta jsou ovšem především pohybem rozvinutí celého spektra směrů a názorů a též vzájemného jejich dialogu. Již na začátku 60. let otevírá na Filozofické fakultě Milan Machovec seminář „Marxistický kriticismus a historie náboženství“, který se v roce 1964 mění na „dialogický seminář“⁸³. Důležité je, že diskuse se zde neúčastní pouze úzká skupina marxistů, ale jde tu o jednu z platforem, na níž je možno se v 60. letech účastnit intelektuálního života, aniž by šlo o prázdné schůzování a řečnění nad marxistickými formulami. Mezi křesťanskými intelektuály se objevují taková jména jako Josef Hromádka, J. Souček, Jan Milíč Lochman, J. Smolík, M. Opočenský, Zdeněk Trtík, Jiří Němec, Anežka Ebertová a další. Z marxistické strany potom Machovcův žák Zbyněk Fišer, Jiří Cvekl, Vladimír Sadek, Vítězslav Gardavský, Milan Průcha, Robert Kalivoda, Jaroslav Krejčí, Erika Kadlecová a další. Tak se postupně rozbíhá na začátku 60. let i oficiálně dialog mezi marxisty a křesťany a nejde přitom o nějakou lokální záležitost, nýbrž o záležitost minimálně celoevropskou.

Ale též komunikace s filosofickým světem se stává s omezeními možnou.⁸⁴ V roce 1964 na hegelovském kongresu v Salzburgu, kterého se Jaroslava Pešková spolu s Jiřím Peškem účastnila, se též oba setkávají s Janem Patočkou, který tehdy směl též vycestovat. Toto setkání znamená pro oba velice důležitou událost v jejich filosofickém životě a oba se též pravidelně účastní Patočkových seminářů a začínají

⁸³ Mojzes, Paul. *Christian-Marxist Dialogue in Eastern Europe*, s. 118.

⁸⁴ O tom, že „uvolnění“ politického tlaku třeba chápat pouze ve vztahu k letům padesátým a že se filosofové s neustálým dohledem a cenzurou potýkali i nadále, což jistě nepřidávalo jejich důvěře a pocitu sounáležitosti s režimem, ale též o možnosti do jisté míry otevřené kritiky v té době svědčí závěrečná poznámka zprávy z bratislavské konference v roce 1968, kterou zpracovala Jaroslava Pešková: „Na zasedání v Liblicích znovu naléhavě upozornit na to, že svobodný přísun a užívání literatury nebylo dosud právně zabezpečeno, že se nadále objevují případy kontroly korespondence, ztráty knih, nemožnost svobodného nákupu zahraniční literatury apod.“ Pešková, Jaroslava. „Zpráva o poradě českých a slovenských historiků filosofie (rozšířené zasedání komise dějin filosofie při VKFS) konané ve dnech 17.-18. května 1968 v Bratislavě.“ *Filosofický časopis*, r. 16, 1968, s. 899.

se zabývat fenomenologií a Heideggerovou fundamentální ontologií obsaženou v *Sein und Zeit*. To souvisí s další důležitou událostí, totiž s vydáním Kosíkovy slavné, tehdy i v západním světě překládané *Dialektiky konkrétního* (1963). Karel Kosík se znal s Janem Patočkou již od roku 1959, kdy u něho spolu s Josefem Zumrem četli Heideggerův text *O bytnosti pravdy*.⁸⁵ *Dialektika konkrétního* byla programovým a pro 60. léta pionýrským dílem vyrovnávajícím se s fenomenologickou problematikou. S Karlem Kosíkem a Karlem Michňákem tvořili manželé Peškovi až do událostí po vstupu vojsk Varšavské smlouvy odborný tým na filosofické fakultě. Též chápání marxismu recepce fenomenologie a Heideggerovy fundamentální ontologie těchto filosofů vychází, jak uvidíme v samotných našich dalších zkoumáních, ze stejné hegelovské půdy.

Normalizační sedmdesátá a osmdesátá léta znamenají potom násilné přerušení myšlenkového kvasu, který se slibně rozvíjel v desetiletí předchozím.⁸⁶ Mnoho filosofů je vyhozeno, resp. po dohodě a odmítnutí spolupráce s establishmentem odchází z fakult i z Filosofického ústavu, další emigrují a konečně ti, kteří chtějí udržet filosofii a filosofování při životě (mezi něž patřila i Jaroslava Pešková) musejí se utéci do – již osvědčené – oblasti dějin filosofie, případně jiných více či méně filosofii příbuzných oborů.⁸⁷ Oba manželé Peškovi se přitom i nadále účastnili Patočkových bytových seminářů, o čemž svědčí značné množství zápisků z nich v pozůstalosti Jaroslavy Peškové. Jiří Pešek vedl dále vlastní bytový seminář soustředící se především na Husserlova a Heideggerova díla. Oficiální „filosofii“ ovládli většinou dogmatici starající se pouze o její čistotu proti „revizionistickým úchylkám“. To je situace, na niž bude později Jaroslava Pešková poukazovat jako na návrat filosofie do arén, totiž do míst běžného každodenního provozu, když v samotných stáncích filosofie ji nebylo možno provozovat.

⁸⁵ Taněv, Pavel. „Karel Kosík“, *Reflex*, s. 68.

⁸⁶ „Sedmdesátá až osmdesátá léta znamenala především radikální přerýv rozvíjejícího se diferenačního procesu, návrat k dogmatickým tezím, vyprázdněnou apologetiku a ostrou polemiku se vším „neortodoxním“. Přispěla k sebezničení prestiže marxismu, vzala půdu pod nohama pokusům o zvědečtění či humanizaci marxismu, vyostřila rozdíly mezi marxistickými filozofy až po přechod mnohých z nich k jiným filozofiím, do disentu nebo do exilu.“ Gabriel, Jiří + Nový, Lubomír + Zouhar, Jan. (vyd.). *Česká filozofie ve 20. století*, s. 162.

⁸⁷ O tom píše Jiří Pešek: „Po srpnu 1969, v době nedohledné perspektivy normalizačního útlaku, se orientoval na využívání každé, i velmi omezené možnosti udržet zbytky nezávislé školní výuky filozofie.“ Gabriel, Jiří (red.). *Slovník českých filozofů*. 1. vyd. Brno: Masarykova univerzita, 1998, s. 451.

Filosofové se tak stáhli do vlastního myšlení a pokračovali v rozběhu šedesátých let spíše v soukromí. Také Jaroslava Pešková vlastní promýšlení vztahu myšlení činné stránky a fenomenologické filosofie rozvíjí mimo veřejný prostor, vývoj je možno sledovat v jejích textech pouze jaksi „pod pokličkou“ tehdy publikovatelných formulací a témat. Po r. 1970 přednášela dále dějiny filosofie, přičemž, jak píše její žákyně Jana Šturzová, tematicky směla pouze do Marxe.⁸⁸ V 80. letech pod tlakem⁸⁹ přešla z filosofické na pedagogickou katedru FF, kde působila od r. 1985 až do r. 1990. Po událostech kolem 17. listopadu byla zvolena v prosinci 1989 proděkankou pro studium na FF UK.⁹⁰ V roce 1994 začala působit jako vedoucí katedry filosofie a metodologie společenských věd na Pedagogické fakultě UK, kde působila až do své smrti 3. února 2006.

Vraťme se ještě od tohoto spíše na vnější data zaměřeného přehledu k filosofické rovině působení Jaroslavy Peškové v této etapě. Neboť v onom protáhlém neostalinském normalizačním období nestáhla se naše filosofka prostě do skrytu epikúrejského mudrce, když nebylo dost dobře možné vlastní filosofické myšlení publikovat. Naopak. Dalo toto období příležitost ukázat, že filosofii Jaroslava Pešková nejenom „myslela“, ale též žila. Mnozí filosofové, i ti největší, snaží se často utéci od všeho shonu a lomozu světa ke svým myšlenkám, do svého světa idejí. Ne tak Jaroslava Pešková. Filosofie nebyla pro ni nikdy v tomto smyslu pouhým „myšlením“, ale, jak se tím budeme moci v dalších částech zabývat, bytostnou, konstitutivní půdou, na níž a z níž se děje specificky lidský vztah ke světu. Tak se i v limitovaných možnostech snažila udržet povědomí o filosofii⁹¹ jako

⁸⁸ „Do Marxe učit mohla, dále měla dělat metodologii společenských věd, praxi se studenty – tj. vše, co nemělo přímou filosofickou náplň – ovšem jen na nefilosofických oborech, kde nebyla učitelská aprobace – na oborech s učitelskou aprobací se filosofie učit nesměla.“ Šturzová, Jana. „K jubileu Jaroslavy Peškové.“ Filosofický časopis, r. 47, 1999, s. 161-2. A dále: „Filosofii 20. století pak mohla J. Pešková přednášet v rámci možnosti pro nefilosofické obory, jako je pedagogika, psychologie, kulturologie, sociologie a historie.“ Tamt., s. 162.

⁸⁹ O tom píše spolupracovník Jaroslavy Peškové, Jaroslav Koťa: „... v r. 1980, kdy městský výbor KSČ začal stupňovat tlak na odchod nepohodlných učitelů z katedry filosofie FF UK (z níž učinil tzv. „nomenklaturní pracoviště“), katedra pedagogiky téže fakulty projevila značnou iniciativu a po „tiché dohodě“ s filosofkou se v nejednoduché situaci vytrvale zasazovala o to, aby tato nonkonformní myslitelka byla převedena mezi její členy.“ Koťa, Jaroslav. „K životnímu výročí filosofky a učitelky Jaroslavy Peškové.“ Pedagogika, r. 49, 1999, s. 3.

⁹⁰ Tamt., s. 4.

⁹¹ K tomu ze své zkušenosti spolupráce s Jaroslavou Peškovou na katedře pedagogiky FF píše Jaroslav Koťa: „... filosofie, která byla před listopadem vyučována v tzv. kryptoformách – byla rozptýlena v obecné pedagogice, v dějinách pedagogiky a ve srovnávací pedagogice. Po listopadu 1989 byla po nějakou dobu vyučována filosofie, poté filosofie výchovy pod názvem základy evropské vzdělanosti a teorie člověka. Této výuky se ujala jak prof. J. Pešková, tak doc. J. Koťa.“

tázání se po bytných předpokladech daného, a též jako dialogu, jako setkání u společné věci ve svých přednáškách především pro studenty nefilosofických oborů, na seminářích a na konferencích, které vždycky chápala právě jako druh setkání u společné věci, jako možnost specializovaných odborníků z nejrůznějších oblastí společně se ptát po předpokladech jejich oborů.⁹² V tomto navazovala na Patočkovu ideu filosofie provádějící, filosofie ne knižní, ale úzce spjaté s životním během člověka a lidského společenství, filosofie jako zdroje životní síly, stání v otevřenosti smyslu, z něhož teprve lidský život jako lidský vůbec může prýstit. Tuto úzkou spojitost filosofie a života, žité filosofie, vyjadřuje žákyně Jaroslavy Peškové, prof. Anna Hogenová takto: „Její filosofie je nazvána provádějící filosofii. Proč? Protože ona člověka provádí neschůdnými životními cestami s nadějí, s platónským TÓ AGATHÓN, s nejvyšším dobrem.“⁹³ Mnoha svým žákům pomohla a ti, kdo na ni vzpomínají, mluví o její neobyčejné laskavosti, s níž byla pro ně vždy k dispozici. Ono její heslo „nenechat se otrávit!“ (měla pro to též, abychom tak řekli, fenomenologicky výstižnější výraz), na něž vzpomíná Anna Hogenová, nebylo tak jenom individuálním nevzdáním se transcendentálního ega, udržováním se u zřídla smyslu, ale též opět způsobem bytí u společné věci s druhými. S tím souvisela též otevřenost pro nové, ne snad pro novinky, ale právě pro „prýštění smyslu“, s nímž Jaroslava Pešková byla schopna porozumět a vnořit se do problémů, projektů a témat svých žáků (vedla mnoho diplomových i disertačních prací), ale též porozumět jim samotným.⁹⁴ Sám pisatel těchto řádků byl překvapen, snad může říci okouzlen její osobností, když za paní profesorkou přišel s vlastním projektem k disertační práci a dočkalo se mu ihned vřelého přijetí, zájmu a zasvěcené diskuse k tématu. O to více lituje nyní, že možnost „vstoupit do učení“ k této filosofce tělem i duší a laskavé osobnosti byla přervána hned v začátcích jejím úmrtím.

⁹² Především každoročně se konající plzeňské konference v 80. letech.

⁹³ Hogenová, Anna. „K úmrtí paní prof. PhDr. Jaroslavy Peškové, CSc.“ [online]. [cit. 2006-03-02]. Dostupné z <http://userweb.pedf.cuni.cz/paideia/index.php?sid_3&lng_cs&lsn_10&jiid_9&jeid_69>.

⁹⁴ Je zde těžké ukázat čtenáři, který nepoznal naši filosofku osobně, toto sepětí žité filosofie a autor se obává, aby psaním spíše nebanalizoval. Odkážeme proto na vzpomínky jejích žáků ve sbornících Dary Jaroslavy Peškové a Humanitní vědy dnes a zítra a dále na posledně citované vydání časopisu Paideia.

Pojetí člověka u Jaroslavy Peškové

To, oč se chceme pokusit v tomto počátečním vstupu, je myslet spolu s filosofkou Jaroslavou Peškovou o člověku a zároveň si přitom zase o něco více osvojit problematiku jejího myšlení. Nepůjde nám tu tedy v tomto prvním přiblížení o nějakou vyčerpávající antropologii, resp. filosofickou antropologii, daleko spíše v souladu s dříve řečeným pouze o nastínění počátečních problémů, s nimiž se můžeme při snaze o porozumění kontextu díla naší filosofky setkat a které budeme muset v dalších textech dále rozvíjet. Čtenář, který se teprve s myšlením Jaroslavy Peškové seznamuje, se zřejmě nejprve setká s její knihou Já, člověk..., v níž je možno nalézt již rozvinutou jistou celkovou koncepci spolu se základními problémy a tématy.⁹⁵ Budeme se, jako ve všech dalších našich „sondách“ do myšlení naší filosofky, snažit postihnout jistou dynamiku jejího myšlení, její myšlení ve svém dění a vznikání, rozhodně se tedy neomezíme pouze na tuto jedinou knihu, i když tato stojí podle našeho rozumění jaksí na rozhraní, je v ní obsaženo jisté myšlenkové úsilí, myšlenkový zápas, který nemusí být pro čtenáře, neseznámeného s celým dílem naší filosofky, viditelný. Texty Jaroslavy Peškové jsou psány velmi přístupně, s filosofickou erudiicí, je jim jaksí vždy dobře rozumět, ale zároveň jsou také klubkem problémů na všech úrovních, které se před námi otevírají, když chceme spolu s ní myslet a ne jen pouze opisovat a jaksí povrchně rozumět smyslu toho, co se píše. Pokusíme se tedy základní problémy tematizovat a dobrat se skrze ně hlubšího porozumění.

Snažme se nejprve v onom ideovém klubku zmiňované knihy identifikovat některé základní momenty, kterých by bylo možno se ze začátku zachytit. Máme tu nejprve důležité určení člověka jako bytosti „mající vztah“, mající schopnost distance, mít vztah a vstupovat do vztahů nejen objektivně uvnitř jsoícího, do vztahů biologických, sociálních, personálních, politických atd., ale mít vztah také ke všem těmto vztahům a ke vztahu k těmto vztahům atd. Tu se nám rozevírá první svorník: v textech naší filosofky se s ohledem na naši problematiku setkáváme se zvláštním prolínáním témat a zdrojů,

⁹⁵ Nutno hned zde na začátku upozornit na to, že myšlenkově velice bohaté a četné texty Jaroslavy Peškové se nacházejí jaksí rozptýleny především ve sbornících z různých konferencí, sbornících diskusních či jubilejních. Tato forma publikování je jistě jedním ze základů konceptu „setkání u společné věci“, s nímž se později setkáme, zároveň ale čtenáři poněkud ztěžuje důkladnější seznámení se s celou šíří i hloubkou myšlení naší filosofky. Bylo by proto důležitým a velice přínosným úkolem pokusit se sebrat a vydat tyto texty, ale též některé nevydané texty a fragmenty v jediném edičním plánu.

z nichž hlavními jsou: v linii německé dialektické filosofie a zejm. Marxova myšlení nalézáme témata a pojmy „osobnost jako průsečík společenských vztahů“, „vědomá životní činnost člověka“, „vědomí sebe na půdorysu sociálních vztahů“, schopnost dvojité abstrakce, myšlenku z Grundrissů, že člověk je tu jednou objektivně a jednou subjektivně atd.; druhým identifikovatelným okruhem potom je filosofie fenomenologická a existenciální, v tom zejm. Husserlova transcendentální fenomenologie a Heideggerova fundamentální ontologie, k jejíž inspiraci poukazují témata člověka jako ek-sistence, která je vždy vysunuta sama sobě před sebe, „rozhodování se z možností“, „možnostnostní“ povaha lidského rozhodování se, schopnost distance a s celým tímto myšlenkovým základem související ono základní určení člověka jako bytosti „mající vztah“.

Vidíme tu tedy dva základní myšlenkové prameny, jednak německou klasickou filosofii a myšlení Marxovo, jednak filosofii existencialistickou a fenomenologickou, případně hermeneutickou, myšlené prohloubeně a fundamentálně v dílech zmiňovaných myslitelů. Jakým způsobem ale můžeme porozumět takovému spojení, když víme, že ona filosofie se rozvinula především na půdě vnitřní kritiky myšlenkového rámce této? Jaký odstup, jakou distanci musíme k oběma těmto myšlenkovým celkům zaujmout, abychom je v myšlení Jaroslavy Peškové neviděli jako pouhou vnější konfúzi, ale viděli jejich vnitřní spojení? Bez takového pochopení nebudeme s to myslet spolu s naší filosofkou, ale pouze opisovat její myšlenky a rozumět jim pouze vnějšně. O co je tedy potřeba pokusit se nejprve, je zamyslet se nad dvěma základními kořeny a nalézt jejich místo v myšlení Jaroslavy Peškové.

Profesor Milan Sobotka ve svém krátkém, ale výstižném shrnutí základních východisek myšlení Jaroslavy Peškové píše: „Ve svém konceptu člověka vychází J. Pešková z Kantovy myšlenky, že člověk je bytost, která překračuje své přírodní určení, své instinktivní reakce, tedy smyslovost, a tím se otevírá specificky lidské aktivitě.“⁹⁶ Tato důležitá transcendující schopnost člověka je pro nás přítomna v obou kořenech evropského myšlení, v onom židovském starozákonním Adamovi (adam = člověk), stvořeném k obrazu božím, který stojí vždy ve vztahu ke svému stvořiteli, který jej oslovuje, a ve

⁹⁶ Šturcová, Jana + Benyovszky, Ladislav (ed.). O filosofii výchovy a filosofii provádějící, s. 13.

spravujícím vztahu vůči stvořené přírodě, tak i v řeckém pojetí člověka jako živoka majícího logos.

Také v Kantově filosofii je člověk občanem dvou světů, obývá kromě světa přírodního svět ideální. Ale není to už onen statický kosmos, v němž je doma jako ve svém oiku a který pouze kontempluje, čímž se přibližuje božskému. Kant je myslitelem afirmujícího se novověkého rozběhu. V expandujícím novověku svět přestává být něčím božsky předzřízeným, domovským a člověku důvěrně známým, ale stává se naopak něčím nedomovským, nebezpečným a neohrazeným, co ale zároveň podléhá dobytčáckému a kolonizujícímu úsilí člověka. Není svět a jeho řád už něčím předem daným, ale člověk svým úsilím se podílí na jeho dobývání a rozšiřování – kultivace domácky známého, kvalitativně hierarchizovaného prostoru oiku je nahrazena kolonizací homogenního, kolonizovatelného prostoru. Tak už není svět pro člověka vytvořeným domovem, ale daleko spíše něčím, co člověk aktivně dobývá a čemu vtiskuje vlastní podobu, není už pouze zasazeným do světa, ale podílí se na jeho podobě.

Tím se také mění povaha zmiňované transcendence člověka. Už Descartes nechává ve své druhé Meditaci boha vyvstat v rámci postupu metodické skepse jako ideu nalezenou v individuálním vědomí člověka. Ovšem Descartes ještě postrádá myšlenkové nástroje, kterými by mohl založit subjektivitu v ní samé, a tak se uchyluje k jejímu podepření tradičními metafyzickými prostředky. Proti tomu Kant má již k dispozici nástroje získané kartesiánskými výboji a tak může učinit předmětem svého výzkumu samotnou subjektivitu subjektu. Vnější předmětný svět se mění na objektivitu, svou abstrakci, která podléhá určení rozumu a je z nich rekonstruovatelná. Na druhé straně do centra světa se staví rozum, duch, který až do Hegela je mystifikovanou abstrakcí člověka, jak se to alespoň jeví myslitelům na Hegelovo myšlenkové dílo navazujícím. Právě to určuje onu změnu v pojetí transcendence – z hlediska metafyzického je do středu bytí postaven člověk.

Zde je ovšem třeba si uvědomit, že pro dědice Hegelovy, především pro Marxe, nejde pouze o vývoj pohledů, vidění, idejí a kategorií, ale základem je právě onen komplexní společensko-historický proces spjatý s rozpadem středověkých tradičních vazeb. Materiální životní proces je jim v poslední instanci základem, který filosofie reflektuje a myšlenkově zpracovává. Kdybychom ovšem zůstali u tohoto

jednostranného přístupu, upadli bychom do jisté formy empirismu, v němž je myšlení odrazem skutečného. Je stejně tak nutno vidět, že myšlení není takovýmto pasivním odrazem, že se nevztahuje ke skutečnu, ale ke svému vztahu ke skutečnu. Zde jde o to uvědomit si, že prostým pojetím odrazu bychom se sice vyvarovali přímé metafyziky idejí, za to bychom upadli do empirismu subjektu, který je pouhým antipodem idealismu podstaty. Tím ale zároveň neříkáme, že neexistuje žádné ideové prostředkování – lidé žijí a uvědomují si svou existenci a situovanost pomocí idejí, které zdědili, které ovšem nejsou žádnými věčnými podstatami, ale jejichž smysl konstituuje vztah k této jejich existenci.

Vraťme se ale zpět k našemu problému transcendence člověka. Ona metafyzická událost, kopernikánský obrat, o kterém jsme mluvili, je uskutečňován pomocí rozvíjení tzv. činné stránky, tj. toho, co je u Kanta objeveno jako to v člověku, co se podílí na konstituci formy světa, resp. objektivitu. Jestliže v dřívější metafyzice bylo transcendentální mimo člověka a člověk se na něm podílel pouze kontemplací metafyzických určení logu, Kant rozvíjí novověké určení světa jako objektivitu, založené na půdě subjektivitu subjektu, v níž se teprve možnost konstituce předmětnosti zakládá.

Až Fichte ztotožněním teoretického a praktického rozumu a propojením rozvažovacích kategorií rozvíjí skutečný pojem činnosti a překonává kantovský dualismus, propast mezi empiricky reálným a transcendentálně ideálním. Bytí není jednoduchá v sobě spočívající idea, ale uskutečňuje se v procesu sebeurčování. U Hegela potom nabývá tento koncept vrcholné podoby. Klasická vertikální metafyzická struktura je u něho přeměněna na horizontální proces sebeuskutečňování se ducha na půdě dějin. Tak jsou ona kantovská myšlenková určení hypostazována a položena za základ světa a člověk je agentem jejich dějinné realizace.

Hegel spekulativně zpracovává jednak Kantovo pojetí člověka, který se potvrzuje jako autonomní vůči empirické přírodě negativním vztahováním se vůči jejím určením, a dále pracovní teorii anglické politické ekonomie, která je jeho empirickým antipodem. Práce je ale u něho pojata ryze spekulativně, základní činnost, hlavní „práci“ u něho odvádí sebeuskutečňující se pojem v řetězu svých negací. Člověk, jak už bylo řečeno, vystupuje v Hegelově Fenomenologii pouze abstraktně jako sebevědomí a jeho jediným aktem je vědění.

Práce, kterou sebevědomí koná, je tedy pouze pohyb ducha v sobě samém, kladení, negace kladeného a negace negace. Hegel ve svém spekulativním idealismu postupuje tak, že vezme empirický materiál, a tomu podloží nutnost pojmu. Ve slavných oddílech o pánu a rabovi a o „věci, o kterou běží“ se ukazuje ona návaznost na klasickou politickou ekonomii jednak v pojetí práce jako zadržené žádosti, tedy negativitě působící proti bezprostřední přírodnosti člověka, jednak v obecném pojetí práce jako čistého „překládání z formy bytí do ještě nepředvedeného do formy předvedeného bytí“⁹⁷, tedy jako čisté činnosti vědomí na stupni „duchovního zvířete“, které ještě nepřekonalo protiklad individuálních vloh, talentů a jejich realizace, a které se děje právě v tomto protikladu.

V Základech filosofie práva potom váže Hegel práci na universalitu člověkových potřeb. Zatímco zvíře se pohybuje v kruhu omezených potřeb a jejich uspokojování, negativita člověka vůči jeho bezprostřední přírodnosti se projevuje v přesahu k obecnosti, v rozšiřování potřeb pomocí představ a reflexí těchto potřeb, tedy vztahem ke svým žádostem, které tedy nejsou u něho „uzavřeným kruhem jako instinkt zvířete“⁹⁸. Člověk tedy rozmnožuje své potřeby a s tím i prostředky. Práce je potom prostředkováním mezi těmito potřebami a prostředky.⁹⁹ Tak je základem Hegelova pojetí představovaný abstraktní člověk, subjekt, vědomí, které kromě své čistoty je také obdařeno potřebami podobně jako homo oeconomicus anglické politické ekonomie.

Mladý Marx navazuje na Feuerbachovu kritiku Hegela. Feuerbach činí subjektem dějin člověka a jeho předmětný život, bůh je mu potom odcizením lidského vědomí, rodového vědomí člověka. „Bůh nestvořil ke svému obrazu člověka, ale člověk stvořil ke svému obrazu své bohy.“¹⁰⁰ – „Hegelovské učení, že příroda je realita kladená ideou – je pouze racionálním výrazem teologického učení, že příroda je stvořena bohem, materiální podstata immateriální, tj. abstraktní bytostí. Hegelovská filosofie je posledním útočištěm, poslední racionální oporou teologie.“¹⁰¹ Ano, Hegel ukazuje poslední útočiště boha, když

⁹⁷ Hegel, G. W. F. Fenomenologie ducha. 1. vyd. Praha: Nakladatelství ČSAV, 1960, s. 267.

⁹⁸ Hegel, G. W. F. Základy filosofie práva. 1. vyd. Praha: Academia, 1992, s. 222.

⁹⁹ Tamt., s. 230.

¹⁰⁰ Garaudy, Roger. Karel Marx. 1. vyd. Praha: Mladá fronta, 1968, s. 22.

¹⁰¹ Mehring, Franz. K dějinám filosofie. 1. vyd. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1959, s. 112.

tento byl postupně vytlačen ze všech rezervací v ontologickém prostoru.

Tato demytologizace hegelovského systému u Feuerbacha je zároveň demytologizací náboženství, poukázání na jeho původ ve skutečném, konkrétním životě dějinných lidí, je zároveň demytologizací teologie i idealistické metafyziky. Člověk je bytost pozemská, ohraničená prostorem a časem.¹⁰² „Příroda existuje nezávisle na jakékoli filosofii; je základem, z něhož jsme vyrostli my, lidé, sami produkty přírody; mimo přírodu a člověka neexistuje nic a vyšší bytosti, vytvořené naší náboženskou fantasií, jsou jen fantastickým zpětným odrazem naší vlastní bytosti.“¹⁰³ Původem náboženství je strach, vědomí omezenosti, konečnosti, pocit závislosti člověka (sr. zde postup, jakým Descartes ve svých Meditacích konstituuje ideu boha na základě vědomí konečnosti ega). Ale tento pocit nemá svůj dějinný původ v bohu, to bychom dokazovali kruhem (jak je to principem idealismu, který se principiálně nemůže dostat mimo sebe, totiž mimo myslící vědomí), ale ve skutečném, předmětném životě lidí v jejich vázanosti na přírodu. Nejde tedy rozhodně nejprve o jakýsi „obecný strach“, jak se v něm vyžívá existencialistické měšťanstvo, ale o strach konkrétní, „strach před...“ Můžeme zde vidět jistou anticipaci Heideggerových fenomenologických analýz situace bytí-ve-světě. Člověk není ideální egoitou, kartesiánským cogitem, čistým já, ale je tímto předmětným člověkem a jeho předmětnost není odcizením od ideality, ale jeho afirmací, jedinou skutečností. „Bytost, jež je předpokladem člověka, v níž má nezbytně původ, bez níž není myslitelná ani jeho existence, ani jeho podstata, tato bytost, pánové!, není nic jiného než příroda, nikoli váš bůh.“¹⁰⁴ Spinozovo Deus sive natura tu prošlo sítem osvícenského materialismu. Destrukce, demytologizace náboženství tu znamená především destrukci „nesmyslného“ pojmu transcendence. Zde je třeba pamatovat, že pro Feuerbacha a levohegeliany hypostazování obsahů vědomí člověka (tj. vědomí toho, co člověka překračuje – příroda, vztahy, předmětnost jako taková) z imanence do transcendence, znamená zároveň převrácení pořadí – osamostatněné obsahy vědomí, které je původně

¹⁰² Feuerbach, Ludwig. Přednášky o podstatě náboženství. 1. vyd. Brno: Státní nakladatelství politické literatury, 1953, s. 41.

¹⁰³ Marx, Karel + Engels, Bedřich. Vybrané spisy II. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1950, s. 382-383.

¹⁰⁴ Feuerbach, Ludwig. Přednášky o podstatě náboženství, s. 46.

vědomím přirozených vztahů a skutečností, s níž se člověk setkává v přírodě a ve svém předmětném vztahování se k ní.

Jak řečeno, odtržením vědomí, které se staví proti člověku jako vnější síla a ustavuje se jako transcendence, se vytváří nepřekročitelná „metafyzická“ propast. Smysl a spjitost jevů se nyní nehledá v nich samých, v imanenci, ale v transcendenci, tj. ve skutečnosti v myšlení člověka, který jevy vysvětluje nadpřirozeným zásahem, fantazírováním – vysvětluje pohybem vlastního myšlení, místo aby vysvětloval pohybem skutečnosti. To je podstata idealismu. Náboženství se od metafyziky liší pouze tím, že jeho obsahy jsou smyslové (nebo „nadsmyslové“, což je jenom negace, tedy zobecnění smyslovosti, abstrahování od její konkrétnosti, které existuje pouze ve vymezení se vůči ní), zatímco metafyzika síly, kterými operuje, odívá do pojmového hávu. V náboženství žije neskutečná smyslovost, v idealistické filosofii žijí pojmy. Skutečný původ jak smyslovosti, tak i pojmů, se převrací: nyní jsou to osamostatnělé pojmy a neskutečné přízraky, strašidla, která jsou původem z přírody a z konkrétna. Abstrakce, výkony člověka myšlení se tu osamostatňují a staví proti němu. „Abstrahovat znamená postavit podstatu přírody mimo přírodu, podstatu člověka mimo člověka, podstatu myšlení mimo akt myšlení.“¹⁰⁵

Feuerbach ukazuje, že filosofie je náboženstvím v živlu myšlení, že je to abstrakce konkrétního zakládajícího příběhu či mýtu, tedy původní bezprostřednosti v živlu smyslovosti. Podléhá tedy filosofie stejnému odcizení jako náboženství. Zatímco Hegel bere za bezprostřední základ už odcizenou abstrakci, tedy nekonečno, které neguje konkrétními, konečnými určeními a ta znovu neguje absolutním nekonečnem či absolutním věděním, v němž se abstrakce navrácí k sobě samé a znovunastoluje se tak náboženství, Feuerbach vychází ze skutečného člověka, který se odcizuje od sebe sama v bohu, kteréžto odcizení je třeba zrušit návratem ke skutečnému konečnému člověku a skutečným smyslovým vztahům mezi lidmi.

Ale pouhé převrácení Hegelova idealismu směrem k materialismu nevede ven z ideové klece, neboť namísto aby se Feuerbach dobral skutečné a konkrétní totality, jak se domníval, dostal se naopak k tomu nejabstraktnějšímu a v posledu opět upadá do prostředkování

¹⁰⁵ Mehring, Franz. K dějinám filosofie, s. 111.

mezi podstatou člověka a jeho empirickou existencí. Proti tomu se Marx propracovává k pojetí člověka jako souhrnu společenských vztahů. Bytí člověka nespočívá v jeho empirických určeních, ale ve způsobu, jak si přivlastňuje přírodu skrze společnost, k níž přináleží.

Využijeme v dalším myšlenky Jaroslavy Peškové i Jiřího Peška, pocházející ze 60. let, kdy se marxisté snaží tvořivě konfrontovat marxismus se západní filosofií, zejm. s fenomenologií a existencialismem, tedy obraz Marxe, který si tehdejší marxisté vytvořili. Protože člověk je předmětnou bytostí, projevuje se také jeho činnost předmětně. Ale zatímco zvíře jaksi splývá s přírodou, nevystupuje z ní a je bezprostředně totožné se svou životní činností, člověk se do značné míry vymanil z biologického kruhu podstaty a pouhého evolučně-biologického vývoje a který aktivně tvoří sebe sama a přizpůsobuje se přírodním i sociálním podmínkám, které vytvořil. „Má vědomou životní činnost.“¹⁰⁶ Toto rozlišení je v Rukopisech 1844 ještě vázáno feuerbachovsky na člověka jako rodovou bytost (Gattungswesen; přičemž „rod“ je tu myšlen hegelovsky) – člověk tedy neprodukuje pouze jako toto individuum, ale univerzálně v rámci rodu. Rod se v individuu prostředkuje sám se sebou. Zůstávají tu ještě všechny feuerbachovské protiklady a problémy, i když myšlené nikoliv v abstraktním rámci materialistické antropologie, ale v rámci politické ekonomie.

V dalším svém vývoji rozvíjí Marx tento motiv lidského překračování bezprostřední přírodnosti. Zejména provádí kritiku abstraktního Feuerbachova pojetí člověka jako rodové bytosti a nahrazuje ji dialekticko-materialistickým pojetím člověka jako bytosti pospolité, jako bytosti, která se vztahuje předmětně k přírodě i ke společnosti, která prostřednictvím výroby produkuje a reprodukuje podmínky své existence.

Nás zde ovšem pro tento úvodní vstup do myšlení Jaroslavy Peškové zajímá především problematika lidského překračování a sebezpřekračování. Jiří Pešek ve své práci o Dialektice dělby práce užívá právě naší kategorie „mítí vztah“ pro označení vlastnického vztahu člověka k přírodě¹⁰⁷. Zatímco zvíře je bezprostředně ve vztazích, aniž by je samo nějak vědomě ovlivňovalo nebo regulovalo,

¹⁰⁶ Marx, Karel. Ekonomicko-filosofické rukopisy. 1. vyd. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1961, s. 68.

¹⁰⁷ Pešek, Jiří. Dialektika dělby práce a sebestrukturace člověka. 1. vyd. Praha: UK, 1966, s. 16.

člověk jest tak, že „má vztah“ k podmínkám své existence, je vůči nim v distanci a je schopen je také ovládat¹⁰⁸, vyjmout je z bezprostředního kontextu přírody, upravit a použít ve svém vlastním kontextu¹⁰⁹. Toto mít vztah, vystupovat jakožto vlastník se netýká pouze vlastnického, ovládacího, panského vztahu k přírodě, ale člověk se jako vlastník vztahuje sám k sobě, ke svému společenskému bytí, k podmínkám své existence, skrze společnost, skrze společenské vlastnictví přírody. Člověk tedy nikdy není tento jednatel, ale „mít vztah“ je vždycky „mít vztah k lidem“, vlastník je vždy spoluvlastníkem a přivlastňování si přírody, vstupování do světa tak nenabývá formy individuální, ale společenské. Toto „mít vztah“, vystupovat vůči přírodě i vůči sobě jako vlastník potom také umožňuje převrácení tohoto vztahu, proměnu člověka v ne-vlastníka, jeho oddělení od přirozených podmínek své existence a v porušení tohoto přirozeného způsobu bytí také proměnu člověka v ne-člověka. Nám zde ale nejde o sledování historických forem tohoto oddělení, ale pouze o onu problematiku vztahování se člověka ke světu a o styčná témata, která jsme našli i u Jaroslavy Peškové.

„Mít vztah“ je tedy způsob, jak člověk jest ve světě, jak vstupuje do světa a realizuje se v něm jako universální bytost. Přitom ale, jak již řečeno, se nevztahuje člověk k přírodě jako tento konkrétní jednatel (který by pak měl svůj základ ve feuerbachovském rodu), ale přivlastňuje si přírodu ve společnosti a jako společenský vlastník, jeho společenské bytí je určeno souhrnem společenských vztahů. Jde o schopnost člověka vystoupit z bezprostřední životní činnosti a vědomě ji kontrolovat a regulovat.

Podívejme se nyní na tento obraz Marxe. Základem je tu právě toto novověké pojetí člověka v jeho bytostné schopnosti „mít vztah“, vystupovat vůči věcem v distanci, jako jejich vlastník a ovládatel. Toto bytostné určení je základním motorem, z něhož se potom odvozují všechna určení další v dialektice prostředkování vztahu člověka k přírodě a ke společnosti. Vidíme jeho základ – jde tu o specificky myšlenou subjektivitu, která není myšlena abstraktně, jako pouhé vědomí, jehož vztah spočívá v negativitě pojmu, v postupném rušení všech konečných určení. Toto vědomí je zde postaveno „z hlavy na nohy“, je myšleno jako předmětný člověk v bohatství

¹⁰⁸ Tamt., s. 17.

¹⁰⁹ Pešková, Jaroslava + Schüicková, Ladislava. Já, člověk, s. 49.

předmětných vztahů s přírodou a v rámci předmětných společenských vztahů, za nichž produkuje svůj předmětný život. Subjektivita takto myšlená a činná předmětně, ve smyslově-předmětné praxi je tu také základem rozvinutí jak společensko-historických, tak ekonomických kategorií.

Zde je potom zajímavý i pro nás Peškův pokus „implantovat“ takto myšlenému člověku intencionalitu. Zajímavý je tento pokus proto, že i my zde hledáme společný základ, z něhož bychom mohli myslet ono propojení témat v myšlení Jaroslavy Peškové. Bylo by totiž možno pokusit se tento základ hledat právě v takovém propojení fenomenologického myšlení a marxismu. V dialektice praktického vztahu ke světu Jiří Pešek odmítá ono pouze logicko-metafyzické vstupování subjektu. Subjektivní činnost je pro něho jednak pasivně odrazová, jednak tvořivá. Přitom toto tvořivé vstupování, lidská praxe, utváří a přetváří objektivní svět, dále v něm člověk vytváří vlastní svou vnitřní existenci, a nakonec je toto tvoření pokračováním vývoje přírody, která se v člověku dále „tvoří“.¹¹⁰ V tomto přetváření světa člověk vytváří lidský svět, nejde pouze o empiricky reálné zacházení na jevové rovině, ale člověk do světa vnáší vlastní „vědomou účelnost“ s momentem „vnitřní existenční nutnosti člověka“¹¹¹. Zde se Jiří Pešek inspiruje myšlenkou intencionality – protože jevy nejsou pouhým odrazem, pasivní reprodukcí skutečnosti, ale aktivním utvářením lidského světa, mluví zde o intencionalitě¹¹². Jev není pouhou negací podstaty, jejím projevem, ale zároveň obsahuje onu lidskou intenci, aktivitu, která je jeho vnitřním momentem, je tedy „intencionálním fenomenem“ tak jako vědomí není pouhým odrazem, ale aktivní „fenomenální intencí“¹¹³. „Intencionalita“ je tu myšlena tedy jako moment vnitřního určení subjektivity v aktivním praktickém vztahování se člověka ke světu, je podřízena tomuto pojetí člověka na bázi jeho smyslově-předmětného jednání.

Takové propojení dvou filosofických přístupů, ve kterém zůstává dominantní filosofie praxe, by mohlo být vysvětlením oné podvojnosti témat v Já, člověk... u Jaroslavy Peškové. Je jasné, že právě o propojení a tvořivé osvojení si nových filosofických výbojů

¹¹⁰ Pešek, Jiří. Dialektika dělby práce a sebestrukturace člověka, s. 26.

¹¹¹ Tamt.

¹¹² Tamt., s. 20n.

¹¹³ Tamt., s. 21.

marxistům v 60. letech šlo. V rovině noetické můžeme v rané marxistické pozici u Jaroslavy Peškové nalézt motiv oné původní distance od zkoumaného předmětu v její interpretaci Marxova pojetí myšlenkové reprodukce konkrétna z Úvodu ke kritice politické ekonomie. Tak už v raných textech odmítá naše filosofka redukci myšlení a mnohotvárnosti světa a života na pouhé zkoumání materiálních (tedy primárních) vztahů (tomu se budeme věnovat blíže v souvislosti s dalšími problémy). Ty mají sice zásadní význam, ale jejich vývoj je právě zprostředkován v lidské společnosti vědomím¹¹⁴. Ve výkladu Marxovy metody myšlenkové reprodukce konkrétna (kteréžto téma bylo důležitým motivem tehdejších marxistů v boji proti pasivní odrazové noetice a ekonomismu) ukazuje Jaroslava Pešková u příležitosti diskuse o marxistickém výkladu českých dějin, že poznání společensko-historického pohybu se nemůže omezit pouze na konkrétní speciálněvědní obory, ze své pozice shrnující empirická data, tedy na souhrn ekonomických, politických a kulturních momentů, ale musí se pokusit myšlenkově reprodukovat jednotu, „kterou by na uvedený souhrn nebylo možno redukovat, jako na něj nelze redukovat živý, složitý, mnohotvárný a rozporuplný historický proces národního vývoje“¹¹⁵. Vidíme už v těchto raných textech z konce 50. let jednak zaměření na problematiku lidského vědomí, přičemž je ovšem odmítáno jakékoliv jeho simplifikující pojetí, a dále ona schopnost člověka být v distanci vůči poznávanému, která se tu v problematice metodické a gnoseologické projevuje v požadavku dobrat se nejen konkrétního empirického poznání, zkoumání konkrétních vztahů z hlediska jednotlivých věd, historie, ekonomie, politiky atd., ale také celku, „konkrétní totality“ (řčeno s tehdejšími marxisty), kterou není možno získat pouhou syntézou sumy pozitivních faktů.

Zamysleme se ale dále nad naší problematikou myšlení o člověku u Jaroslavy Peškové. Mnoho nám pro naše počáteční pochopení myšlenkové jednoty pomohla práce Jiřího Peška. Viděli jsme rozpracování pojetí činného člověka a také zásadní roli onoho „mít vztah“ a konečně jeho propojení s moderní filosofií, zejm. „zabudování“ intencionality do jednacích mechanismů. Pozice na

¹¹⁴ Pešková, Jaroslava. „Několik poznámek k aktuálním problémům filosofie.“ *Filosofický časopis*, r. 6, 1958, s. 287.

¹¹⁵ Pešková, Jaroslava. „Na okraj práce „Z dějin politických ideologií“.“ *Filosofický časopis*, r. 7, 1959, s. 115.

které nyní stojíme, by nám docela dobře dovolovala porozumět mnohému z knihy Já, člověk..., a to ne pouze na povrchu, v tom, co je tam řečeno, ale i spolu s předpoklady toho. S tím se ale rozhodně nemůžeme spokojit. Stále nám zůstává v podstatě celý fenomenologický pramen, nad nímž jsme se vlastně vůbec ještě nezamysleli. A stále nám zůstává utajena a neznáma půda propojení mezi dvěma filosofickými základy.

K tomu ale musíme provést kritiku dosavadního. Zdá se, že integraci intencionality do činného pojetí člověka získáváme zdařilé obohacení filosofie praxe. Ale může se takové propojení dvou rozdílných východisek zdařit? Nebude se vždycky jedno z nich vzpírat podřazení? Vyjdeme-li z onoho konceptu subjektivity v „mít vztah“, vstupovat do světa jakožto vlastník, je tu stále člověk pojat jako ono centrum, jakým je ve filosofii od kopernikánského obratu. Důležité je, že je tu člověk subjektem, jeho transcendence, resp. dialektika spočívá právě ve vlastnickém vstupování do přírody a osvojování si jí. To můžeme vidět v abstraktní podobě už u Kanta, kde se člověk afirmuje jako občan světa ideálního skrze fenomenální přírodu v sobě, proječováním své autonomie vůči ní, vůči omezujícím a zpasivňujícím pudům, afektům a žádostem. V onom „míti vztah“ je člověk myšlen předmětně a činně, je takto založen jako určující, jako rozhodující o jsoucnosti jsoucího. Přesto ale, budeme-li chtít vidět intencionalitu v onom pohybu praxe, budeme-li chtít uplatnit její nárok, vzniká nám tento problém: člověk jakožto činný se vztahuje ke světu, který svou činností přetváří a rozumí mu, ale zároveň by mu měl předem rozumět, než se k němu může prakticky vztahovat, pokud chceme držet fenomén v jeho plnosti a ne pouze jako jakýsi přídátek, nutnost toho, že lidé jako jednající subjekty si musí svou činnost zpětně osmyslit, odůvodnit. Aby mohl člověk aktivně zasahovat do světa, musí tomuto světu už nějak rozumět. Kruh, který nám tu vzniká, je důsledkem právě konfúze dvou pojetí, z nichž každé si činí nárok na to být počátkem.

Ve filosofii činného člověka se vychází ze subjektu specificky myšleného, jak jsme viděli, resp. člověk ve svém praktickém vztahování se ke světu je myšlen ve formě subjekt-objektového vztahu. Důležité je, že tento subjekt se afirmuje skrze předmětnost, člověk vstupuje do světa, je ve světě jakožto vlastník. Už u Hegela se musí vůle o sobě zpředmětnit ve vlastnictví, dát si sféru vnější

svobody, stát se vůlí pro sebe, aby se prokázala jako svobodná.¹¹⁶ Tak ale zůstává v tomto obrazu Marxe ideologie osvícenského univerzálního rozumu a racionality, která je v pojmu subjektu abstraktně vyjádřena. V základu subjektu spočívá aktivita kladení, která není kladením něčeho od subjektu rozdílného, je jeho pohybem samým, sebeurčováním. Obsah sebekladení subjektu není něčím rozdílným od formy soudu, je čistou činností, nacházením sebe v jiném – subjekt, duch jakožto čistá činnost myslí sebe sama. Tak je v tomto kartesiánském pojetí subjektu motorem pohybu logická negace, pohyb logična v sobě samém. Nutnost pojmu obsahuje všechno jednotlivé jako překonané.

U Marxe, jak mu rozumějí marxisté 60. let, o něž nám jde, je potom sice samotné onto-logické myšlení podrobena kritice, ale subjektivita onoho „mítí vztah“, resp. „mítí vztah“ jakožto subjektivita, jako pohyb sebe-afirmace skrze předmětnost, zůstává. Marx vychází ze skutečnosti rozvíjejícího se kapitalismu, založeného především na zavádění strojové výroby, v němž se ještě proletariát neprosadil jako politická síla. S tím souvisí „přímá“ platnost pracovní teorie hodnoty, která se prosazuje jako nutnost pohlcující a podrobující si všechny neekonomické momenty. Kapitalismus po Marxovi ovšem prošel řadou změn, což pro tvořivé marxisty myšlenkového kvasu šedesátých let znamená především nutnost autentického promyšlení marxismu a také celého pohybu myšlení subjektivity subjektu až k jejich přítomnosti. Konzervováním marxismu z poloviny 19. století se z tohoto revolučního myšlení stává ideologie odříznutá úplně od aktuálních problémů, umožňující vidět pouze omezenou a simplifikovanou optikou a naopak zakrývající a legitimizující všechny praktiky stranického aparátu a problémy reálného socialismu.

Z pochopení nutnosti kriticky a tvořivě promyslet vlastní přítomnost vyplývá tehdejšími filosofy potřeba zabývat se západní filosofií, neomarxismem, strukturalismem a zejm. fenomenologií a existencialismem. Člověk dvacátého století není anglickým proletářem, pracujícím jako přívěšek stroje, roste úloha služeb, integrací politických požadavků proletariátu do společnosti se mění struktura státu a to spolu s mechanizací výroby vede k tomu, že nestačí už jednoduchá pracovní teorie hodnoty a mohou se objevit

¹¹⁶ Hegel, G. W. F. Základy Filosofie práva, s. 79.

ekonomické teorie zahrnující také prvek subjektivního rozhodování. Přitom ale toto subjektivní rozhodování se filosofické myšlení pokouší nově založit tak, aby nebylo podřízeno oné logické nutnosti, aby jeho možnosti byly nad touto nutností.

Fenomenologická filosofie potom umožňuje nově a hlouběji promýšlet onen motiv transcendence, který nás zajímá, a to právě snahou vymanit onu statickou subjektivitu, jejíž pohyb spočívá v sebevymezení se skrze objektivitu, z připoutání k této objektivitě, které ze samotného subjektu dělá něco věcného a tak ho právě oné transcendující svobody zbavuje.

Zde se ale musíme zastavit. Vždyť tu stojíme právě na přechodu marxismu a fenomenologického myšlení, na který jsme hned ze začátku narazili jako na jeden ze základních problémů při čtení textů Jaroslavy Peškové. V čem spočívá přechod či kontinuita marxistických a fenomenologických motivů? A je vůbec možné nějakým způsobem na sebe tyto dva myšlenkové základy, z nichž každý vychází z jiného počátku, ze sebe vyvodit? Nelze říci, že sama tato otázka je chybná, pokud předpokládá nějakou vyšší jednotu, subjektivitu, na jejíž pohyb by bylo možné je převést? Můžeme se tu opřít o Marxovo odmítnutí takové subjektivity v tezi, že ideologie nemají dějiny. Zároveň ale musíme být důslední a nepodkládat subjektivitu druhému pólu – reálnému, objektivnímu procesu, pokud nechceme upadnout do empirismu subjektu, tedy představovat si, že subjekt bezprostředně percipuje objektivní realitu. Člověk se vždycky táže na totéž, a vždycky se táže nově – vždy se rozhoduje z možností, ale ne z možností vůbec, ale jakožto konečnému v jeho zasazenosti mu zůstavených. Má tedy člověk dějiny a ty se odehrávají v tomto rozhodování z možností, člověk sám sobě rozumí z těchto možností. Filosofie je potom takovou aktivitou vlastní člověku, která se táže právě po tomto rozumní, po celku světa, z něhož si člověk rozumí. Ale tento celek není dán na způsob objektu, není před námi, před naším pohledem, naopak my jsme před ním, před nárokem, který nám klade. Nemáme ho v jasných a zřetelných tezích, ale pouze v otázkách. Proto: „Dějiny filosofie sledují *otázky*.“¹¹⁷

Podívejme se nyní, jaké možnosti dává ono překročení subjekt-objektového prostředkování pro koncept transcendence. Viděli jsme

¹¹⁷ Pešková, Jaroslava + Schücková, Ladislava. Já, člověk, s. 37.

už, že subjektu se otevíralo představové pole pro jeho činnost, kladení jsoucího jako jsoucího a subjekt tak byl poslední ontologickou instancí. Pojetí subjektu jako vlastníka, ovladatele předmětného jsoucího pak poukazuje zpět na kartesiánské pojetí člověka jako pána a vlastníka přírody, stejně jako v pozitivistickém pojetí na neviditelného pořadatele jsoucího, který v posledu splývá a mizí ve vlastním objektivním pohledu. Nereflektovanost subjektu tu má zřetelně ideologickou funkci – nese s sebou mýtus objektivnosti, aniž by dovozovala podrobit kritice samotná východiska, která se opírají o „logično“ samotné. Formou svobody je tu nutnost logické formy. Tak je svoboda totožná s nutností. Proti tomu fenomenologické tázání se ptá po samotném umožnění zjevování věcí, vystupuje nad pohled subjektu a ptá se po tom, co umožňuje, zakládá jeho „logiku“. Nezajímá se o to, jak jsou objekty v posledu způsobovány a pořádány čistou činností kladoucího rozumu, tezi světa dává do závorek a jde mu o nalezení předpokladů jevení.

Člověk tu tedy není pouze svou činností do světa vstupující subjekt ve své předmětné praxi, je něčím více – není pouze ponořen ve svém praktickém vytváření a přetváření sebe i světa, ale je schopen být v distanci i k této své činnosti. Tak tu ale máme zdvojení či potencování našeho „mítí vztah“ – to přestává být pouze uvnitř subjektu objektového kladení-negování-negování negování, ale je zároveň schopností mít vztah k tomuto činnostnímu pohybu; a tento činnostní pohyb zase ztrácí svůj zakládající charakter. Člověk tu přestává být ontologicky coby subjekt zaklíněn do jsoucna, ale je schopen mít vztah ke všem svým vztahům ve světě¹¹⁸, ale i k sobě jakožto vztahujícímu se.

Jak jsme viděli, koncept intencionality a fenoménu se nezdařilo podřadit konceptu subjekt-objektovému. Subjekt byl aktivním určovatelem objektů, a posledním referentem jeho konání byla logická nutnost. Filosofie posthegelovské se snaží rozbít tato metafyzicko-logická pouta a založit myšlení na jiném rozvrhu než je subjekt-objektové schéma s dualismem dvou res, dvou substancí. Řekli jsme už, že člověk ve fenomenologickém pojetí se neprojevuje pouze aktivním sebeurčováním v rámci vztahů ve světě, ale tím, že je schopen mít vztah ke všem těmto objektivním vztahům. Toto zdvojení

¹¹⁸ Pešková, Jaroslava + Schüicková, Ladislava. Já, člověk, s. 61.

ale úplně mění půdorys vztahování. Mít vztah ke vztahům tu není „post festum“, není to tak, že by byl „člověk“ nejdříve ve vztazích, potom se vztahoval k tomuto svému bytí ve vztazích atd., ale naopak: toto mít vztah ke vztahům je prvotním, počátečním, které zakládá to, jak člověk jest¹¹⁹. Člověk je ještě původněji svoboden od všech jsoucích vztahů, je schopen zaujímat k nim vztah, rozumět jim, ba toto rozumění je vůbec předpokladem aktivního vztahování se ke světu.¹²⁰

Aby se novověká věda mohla vztahovat panovačně ke jsoucímu, musí už tomuto jsoucímu rozumět jako objektivitě, to je její neviděný předpoklad. Stejný předpoklad stojí i za redukcí rozumu na pouhé logické dedukování a bezprostřední intuici.

Původnější svoboda, která se tu myslí, svoboda být v distanci od bezprostřední pracovní činnosti, každodenního „běžného provozu“¹²¹ je tedy novým základem, na nějž se staví myšlení o člověku. A v myšlení této svobody se ukazuje: člověk není pouze mezi věcmi, s nimiž dokáže zacházet a ovládat je, tato svoboda distance je základem, na němž stojí, z něhož se vychází. Člověk rozvrhuje sám sebe do světa, „svět“ má právě díky tomu, že je schopen této distance. Proto není omezen pouze na bezprostřední vůkolní věci, ale ony se mu vždy ukazují na nějakém pozadí, v posledu vystupují v celkovém horizontu světa, který ale není vyplněnou nekonečnou konkréci – nejsme bohem, nekonečnem, které by bylo schopné pojmout nekonečno – nýbrž horizontem smyslu, z něhož člověk jakožto konečný sám sobě rozumí ve svých možnostech a v nich se rozvrhuje. V subjekt-objektovém rozvrhu je negující schopnost obecně omezena logičnem, jeho nutností, takže rozhodování a svoboda člověka je vlastně pod nutností.

Proti tomu pojetí člověka, schopného být v distanci od jsoucího, předpokládá východisko z možnosti, ale z možnosti specificky myšlené, totiž neprostředkované s kategorií nutnosti, ale „možnostní“ ve své struktuře.¹²² S tím také souvisí u Jaroslavy Peškové kritika existencialismu, který existenci myslí

¹¹⁹ Toto „jest“ jako pohyb. Sr. Pešková, Jaroslava + Schüicková, Ladislava. Já, člověk, s. 77.

¹²⁰ V myšlení o člověku nalzáme toto nové pojetí konceptu „mít vztah“ u Maxe Schelera: „...Duchovní bytost“ není tedy již vázána pudy a okolím, nýbrž je „prosta okolí“ a je – jak budeme říkat – „otevřena světu“. Taktováto bytost má „svět“.. Scheler, Max. Místo člověka v kosmu. 1. vyd. Praha: Academia, 1968, s. 67.

¹²¹ Pešková, Jaroslava + Schüicková, Ladislava. Já, člověk, s. 32, 158.

¹²² Proměny kategorie možnosti ve vztahu k jejímu metafyzickému antipodu nutnosti v novověké filosofii sleduje Anna Hogenová: Hogenová, Anna. K filosofii výkonu. 1. vyd. Praha: Eurolex Bohemia, 2005, kap. Kategorie možnosti a její proměny v novověké filosofii.

zprostředkovaně v protikladu k esenci, a tak zachovává metafyzickou kostru. Tragédie smrtelnosti, konečnosti je u existencialistických myslitelů viděna v protikladu k ideálu nesmrtelnosti. Ale tento ideál nesmrtelnosti „znamená negaci člověka s jeho možnostmi, zápasy, prohrami, je jen trváním“¹²³. Právě konečnost člověka dává smysl ptát se po smyslu jeho existence.¹²⁴ Řekli jsme už, že člověk si rozumí z možností¹²⁵, a že tyto možnosti nejsou možnostmi vůbec, ale možnosti zůstavené mu předchozími. „Nekonečná bytost by neměla co naplňovat.“¹²⁶ Nekonečná bytost by neměla dějiny.

Člověk je bytost, která žije v distanci od světa. Tím se, jak víme, nemyslí žádné bytí mimo svět, člověk není bůh sídlící na Olympu, právě naopak, tato distance je základem pro to, jak na tomto světě jsme. Svět není newtonovskou krabicí těles, ale především horizontem smyslu, celkem, z něhož si rozumíme, do něhož se rozvrhujeme ve svých možnostech, které jsou vždycky našimi možnostmi, ne možnostmi vůbec, stojícími proti logické nutnosti. Horizont smyslu není konstituován souborem věcí a jejich vztahů, smysl není něčím objektivně zjištělným na věcech. „Původ „smyslu“ není ve jsoucnu, ale v otevřenosti pro ně.“¹²⁷ Intencionalitu nelze podříditi objektivitě, to už jsme viděli. Horizont není věcí, nelze ho zpředmětnit, kdyby to bylo možné, „bylo by na světě po srandě“¹²⁸, zmizela by ona difference mezi odhalitelným a odhaleným, o které mluví Jan Patočka jako o chórismu¹²⁹, neskrývalo by se ani neodkrývalo, a v posledu by člověk nevykonával základní transcensus k celku světa.

„Máme svobodu tázání, svobodu překročit dané, vykročit z kruhu daného a položit otázku předpokladu danosti. Máme svobodu vyklonit se do neznáma, abychom se seznámili sami se sebou.“¹³⁰ Abychom se dostali sami k sobě, abychom byli sebou. Jak Jaroslava Pešková říká,

¹²³ Tamt., s. 71.

¹²⁴ Tamt.

¹²⁵ Sr. „moci být“ v rámci Heideggerovy analýzy existenciálu rozumění. Heidegger, Martin. Bytí a čas. 1. vyd. Praha: Oikúmené, 1996, § 31.

¹²⁶ Pešková, Jaroslava + Schücková, Ladislava. Já, člověk, s. 72.

¹²⁷ Pešková, Jaroslava. Role vědomí v dějinách, s. 37. Sr. Zde Patočkovu formulaci z jeho Kaciřských esejů o filosofii dějin: „Věci nemají smysl *samy pro sebe*, nýbrž jejich smysl vyžaduje, aby někdo měl „smysl“ pro ně: smysl není tak původně ve jsoucnu, ale v této otevřenosti, v tomto porozumění pro ně: porozumění, které je však proces, pohyb, který se neliší od pohybu samého jádra našeho života.“ Patočka, Jan. Sebrané spisy 3. Péče o duši III. 1. vyd. Praha: Oikúmené, 2002, s. 64.

¹²⁸ Pešková, Jaroslava + Průka, Miroslav + Vaňková, Irena (ed.). Hledání souřadnic společného světa. Filosofie pro každý den, s. 414.

¹²⁹ Patočka, Jan. Péče o duši I, s. 311.

¹³⁰ Pešková, Jaroslava. Role vědomí v dějinách, s. 39.

jsme odpovědni za tuto svou schopnost otevřenosti pro svět, který nikdy nemůžeme obsáhnout, a to ani v možnosti.

Čím je péče o duši tak, jak ji rozvíjí především Jan Patočka v návaznosti na Platónovu filosofii? Je péčí o duši stejně tak jako o tento svět, péčí o transcendentální půdu zjevování. Vždyť svět, to je „otevřenost duše“¹³¹. Transcendentální půda zjevování přitom ale nemá zakládat žádný solipsismus. Transcendentální já není žádné jednotlivé já. „Člověk je konstituován ve svém bytostném lidském základu „skrze druhého“.“¹³² K horizontu světa patří možnost jeho kultivace, nahlížení z různých pohledů, které se neděje jen vlastním počínáním, vlastním osvědčováním svobody překračovat dané horizonty, ale také dialogem s druhými, který je stejně překračující¹³³, společnou péčí o celek, „sejitím se u věci“¹³⁴.

Je ale nutno pochopit, že tu nejde o žádné morální naučení oslovující jednotlivý subjekt. To, co myslí Anna Hogenová v „areté“¹³⁵ jako součásti péče o duši, není ctnost, kterou je možno předvést jako faktum, není to dostání morálce a veřejným zvyklostem, ale je to obstání před tím nejpřísnějším soudcem, který se nenechá oklamat vnější formou, obstání před sebou samým. A toto „já sám“ není nic jiného než transcendentální vědomí. „Zkušeným není ten, kdo mnoho zakusil, ale ten, kdo je vždy znovu otevřen pro novou zkušenost, kdo je schopen učit se ze zkušeností. *Zkušenosti* se tedy nenaplnují v nějakém vědění, ale v *otevřenosti pro druhé*. To znamená, že člověk nesmí zůstat u „zkušeností“, které ho vedou tu k rezignaci, tu k euforii, ale musí kultivovat svou otevřenost pro zkušenost, překročit danost zakoušeného a rozvinout „smysl pro“ netradiční, neběžné, dosud nezakoušené, nové.“¹³⁶ „Otevřenost“ spočívá ve schopnosti být u sebe sama, per analogiam zde můžeme užít Hegelova určení osoby, která je právě určena autonomií, schopností být ve svém jiném u sebe (nebudeme-li podkládat kontinuitu subjektivity, logického pojmu). Jsme schopni být u sebe, překračovat „danost zakoušeného“, ať je pro

¹³¹ Pešková, Jaroslava. „Filosofie výchovy – filosofické hledání předpokladů výchovného působení“. [online]. [cit. 2004-02-10]. Dostupné z <<http://www.czp.cuni.cz/fily/phprs/view.php?cisloclanku=2004021301>>

¹³² Pelcová, Naděžda a kol. *Základy společenských věd*. IV. díl. Vztah ke světu jako celku. 2. vyd. Praha: Eurolex Bohemia, 2004, s. 75.

¹³³ Pelcová, Naděžda. „Paradigmata výchovy. Filosofie výchovy Eugena Finka.“ In: *Hodnoty a vzdělání*. Sborník prací kolektivu autorů katedry filozofie a sociálních věd PedF UK. Praha: PedF UK, 1997, s. 59.

¹³⁴ Sr. Pelcová, Naděžda. „Proměny humanitní vzdělanosti a humanismu.“ In: Krámský, David a kol. *Humanitní vědy dnes a zítra*, s. 68.

¹³⁵ Hogenová, Anna. *Areté. Základ olympijské filosofie*. 1. vyd. Praha: Karolinum, 2000, s. 15.

¹³⁶ Pešková, Jaroslava + Schüecková, Ladislava. *Já, člověk*, s. 77.

nás jakkoli příhodné či naopak kruté, začínat a dívat se vždy znovu a vždy znovu nově. Jsme schopni vždy znovu vstát po pádu a pokusit se znovu začít, „nenechat se otrávit“¹³⁷ ničím a nikým, „jít svou cestou a nechat lidi mluvit“. Znovu je ale nutno říci: mluvíme o tomto „být u sebe“ jako o schopnosti či možnosti, což může vést k představě, že máme tuto schopnost a užíváme jí. Je to ale naopak, tato možnost, schopnost, má nás, my se jí nemůžeme nijak zbavit; můžeme se vzdát, rezignovat na svět a na život, na snahu začínat vždy znovu; ale i to je možné právě díky této možnosti, i to je v jistém smyslu rozhodnutím se pro jistou možnost.

Tento první vstup, v němž jsme se snažili zmapovat pohyb myšlení Jaroslavy Peškové vedení přitom problémem, který se nám ukázal při prvním zamyšlení nad celkem jejího díla, problémem vztahu marxismu či obecněji východisek klasické německé filosofie s její subjekt-objektovou dialektikou a filosofie fenomenologické. Využili jsme především Peškovy Dialektiky dělby práce a sebestrukturace člověka, v níž je právě problém vztahu marxismu a fenomenologie řešen, a snažili jsme se ukázat hranice tohoto problémového prostoru a s tím i hranice marxistického myšlení 60. let, což nám poskytlo přechod mezi oběma členy našeho rozporu. Dále jsme ukázali proměnu v myšlení onoho základu existování člověka, konceptu „míti vztah“.

V tomto prvním přiblížení se nám ale pouze otevřel jistý prostor, určený způsobem našeho tázání, tj. především otázkou po kontinuitě a diskontinuitě myšlení naší filosofky. Tím bylo dáno, že jsme se soustředili především na problém vztahu dialektické filosofie a filosofie fenomenologické a do jisté míry jsme ztratili ze zřetele úkol ukázat specifičnost myšlení Jaroslavy Peškové. Přitom jsme zatím ani žádným způsobem nepronikli do fenomenologické filosofie samotné, resp. pouze nakolik to bylo třeba v rámci nejnútnejší konfrontace a odlišení od dialektického přístupu s jeho subjekt-objektovým schématem. Tak ani nemáme základ, z něhož bychom mohli vskutku adekvátně myslet problematiku onoho „míti vztah“. Vlastně jsme dosud pouze na obecný rámec úvah o oné obecné problematice, který nám poskytl přechod, pohyb uvnitř našeho problému, „naroubovali“

¹³⁷ Hogenová, Anna. „Nenechat se otrávit!“ In: Krámský, David a kol. Humanitní vědy dnes a zítra, s. 117.

její myšlenky. Tak jsme do jisté míry samotný výchozí problém řešili jaksi lineárně – snažili jsme se ukázat omezenost dialektické filosofie s její subjekt-objektovou formou a její „překročení“ ve filosofii fenomenologické. Tím jsme se ale problému spíše zbavili jeho převedením na obecnou rovinu.

Máme tedy v dalším úkol myslet spolu s Jaroslavou Peškovou a specifičnost jejího myšlení rozvést ve dvojím smyslu: jednak nám zatím chybí rozvedení toho, jak se její pojetí existování člověka projevuje v jednotlivých problémových okruzích, jimiž se především zabývala a potom jakým způsobem se ona sama vyrovnává s naším počátečním problémem. Rozhodně totiž nelze říci, že by všichni marxisté 60. let prostě přešli z pozic marxismu na pozice fenomenologické či jiné. Pokud chceme zůstat ve filosofii, není to ani možné. I když u většiny marxistů, které jsme zmiňovali, dochází ke zřejmému posunu a opuštění marxistických pozic – Karel Kosík např. v textech 90. let vychází především z Heideggerova promýšlení novověké racionality a jeho myšlení o technice, Jiří Pešek taktéž vychází zejména z Heideggerovy fundamentální ontologie, u Karla Michňáka již v jeho textech z l. 1968-9 je zřejmý přechod na půdu Heideggerova tázání po bytí -, u Jaroslavy Peškové nelze dle našeho názoru takovýto zřejmý přechod identifikovat, některé problémy filosofie činnosti, „činné stránky“, a stejně tak filosofie činnosti samotná jako problém se objevuje i v jejích posledních textech.

Jestliže „přechod“, který jsme se snažili vypracovat, nedostačuje k postižení specifiky myšlení naší filosofky, není možné ho „lineárně“ překonat a zůstává v jejím myšlení neustále přítomen jako problém, není pak potřeba ptát se po předpokladech našeho tázání? Nebylo toto tázání našeho počátečního vstupu určeno příliš krátkozrakou optikou, kterou musíme opustit, jestliže onen základ, který myslí Jaroslava Pešková pod titulem „míti vztah“, ono dění lidského bytí ve světě, bytí člověka, které není „bezevztažné“, „lhostejné“, nepohybuje se pouze v kruhu své podstaty, má být myšlen universálně a ne jen jako zvláštní téma? Když je tento základ, zvláštní komplikace způsobu, jak člověk jest, v začátku filosofování vůbec, nemůže naše tázání po tomto základu vycházet pouze z otázky po diferencii dvou myšlenkových východisek, ale daleko spíše z tohoto základu samotného. Nepůjde nám tedy v dalším primárně o pouhé „objasňování detailů“, o přesnější rozvinutí myšlenek, k nimž jsme zatím došli a předvádění

jednotlivých oblastí a témat, jimiž se Jaroslava Pešková zabývala. Daleko spíše se budeme snažit hlouběji proniknout k onomu základu „míti vztah“.

Téma komunikace u Jaroslavy Peškové

Chceme se nyní pokusit myslet spolu s Jaroslavou Peškovou problém komunikace. Když mluvíme o pokusu, vidíme při tom další klubko problémů, které se před námi vynořuje, a které se musíme nejprve pokusit rozmotat. Je to především problém zasazení našeho specifického tématu do širšího myšlenkového půdorysu naší filosofky, jak jsme se s tímto problémem setkali již v dřívějším: Co je to „setkání se u společné věci“, jak o něm často naše filosofka mluví a jak se toto téma má jednat k problematice komunikace, jednat k základu myšlení Jaroslavy Peškové?

Na cestě k tomuto hlavnímu strategickému cíli musíme realizovat dílčí plány. Je to především problém vztahu filosofie vědomí a filosofie praxe k filosofii, která se orientuje právě na půdě komunikace významů a dialogu. Jestliže se totiž chceme nyní zabývat otázkou komunikace, jak ji myslí Jaroslava Pešková, je třeba si uvědomit, že tu nepůjde o problém mezi jinými problémy, ale o problém v nějakém smyslu základní. Že totiž nepůjde o dílčí problém, ale o pole problematiky, o půdu, z níž její myšlení vychází. K tomu se ale musíme teprve dopracovat.

Jaroslava Pešková promýšlí naznačenou linii od filosofie vědomí k myšlení tzv. lingvistického obratu¹³⁸ a obecně k filosofické problematice, jak se rozvinula ve 20. století, zejm. v knize Já, člověk..., ale i v dalších textech – lze říci, že tato linie ve svém pohybu je v jejím myšlení vždy přítomna. Jak víme, Descartes ve svém metodickém pochybování provádí jakousi destrukci a rekonstrukci světa. Jestliže v dosavadním myšlení byl rozum myšlen jakožto logos či theos, jako vnější ustavovatel či tvůrce, a toto jsoucí bylo naivně přijímáno ve své vnějšně založené existenci, nyní se rozum navrácí k sobě a shledává vnější jsoucí a jeho nutnost jako něco nezaloženého, co podléhá metodické skepsi, tj. takovému pochybování, které se při požadavku evidence chce dobrat nutného

¹³⁸ Pešková, Jaroslava. „Komunikace a multidisciplinarita jako pedagogický problém.“ In: Slavík, Jan (ed.). *Multidisciplinární komunikace: problém a princip všeobecného vzdělávání*. Praha: UK, 2005, s. 38-39.

základu věcí. A v tomto pochybování všechna vnější určení i určovatelé včetně boha jsou suspendováni. Rozum se ze svého jinobyí vrací k sobě samému. Jak to fenomenologicky vyjadřuje Jaroslava Pešková: „Novověká věda chce metodicky ovládnout *přrodu* zjevování.“¹³⁹ Napříště jsoucno je či není pouze natolik, nakolik je či není produkováno sebeurčující činnou subjektivitou a naopak rozum se ve jsoucím jako jsoucím setkává se sebou samým.

Filosof tu ale není tím, kdo by tento pohyb inauguroval. Daleko spíše přichází až *post festum*. Tak Descartovo pochybování se už pohybuje v jistém poli, má jistý „vektor smyslu“, určený galileovskou redukcí kvalitativně rozrůzněného universa na základní fyzikální určení tělesovosti a pohybu. Stejně tak nemůže zapřít své historické zasazení vzhledem k pojmovým prostředkům, které používá pro přeložení fyzikálního jazyka do jazyka své filosofie. Zároveň ale je i pro naše téma důležité, že kartesiánská filosofie toto všechno nevidí nebo ještě silněji: že sama před sebou zakrývá zmíněný vektor smyslu, kterým je určena. K tomu se v dalším vrátíme.

Důležitý je nyní postup, jakým Descartes a novověcí dospívají k onomu základnímu východisku všeho myšlení. Ten popisuje Jaroslava Pešková takto: „Galileo Galilei stejně jako Hobbes a Descartes vidí počátek filozofie přírody v privaci, resoluci a rekonpozici. Privace je popření jsoucích tvarů přírody (i konkrétních forem práva), z něhož je vyňato pouze tělesné individuum s obsahem svého vědomí. Příroda je získána negací jsoucí přírody, imaginární prostor negací jsoucího prostoru, právo negací jsoucího práva. Tento výsledek je pak základem *konstrukce*.“¹⁴⁰ Víme už, že v základu takovéto negace je představa universa, celku, jako totality fyzikálních těles. Tato představa je tím, k čemu je metodická privace řízena.

Máme tu tedy metafyziku, jisté rozhodnutí o jsoucnosti jsoucího, které je určeno sebeurčující subjektivitou, duchem, který ve jsoucím nachází sebe, svá určení. Fichte a myslitelé německé idealistické filosofie, kteří na základě Kantova transcendentalismu myslí subjektivitu subjektu jako sebeurčující produktivitu, kladoucí se, negující a ve svém jiném se nacházející a překračující svou negaci jako sebeurčení, představují přechod od filosofie vědomí k filosofii

¹³⁹ Pešková, Jaroslava + Schücková, Ladislava. *Já, člověk*, s. 76.

¹⁴⁰ Tamt. Sr. k tomu též: Pešková, Jaroslava. „J. A. Komenský a myšlenkové paradigma české a anglické společnosti raného novověku.“ *Studia Comeniana et historica*, č. 55-6, 1996, r. 26, s. 189-193.

činné stránky. Rozvíjejí přitom metafyzickou stránku kartesiánské filosofie, o níž byla již řeč, totiž stanovisko sebeurčujícího se rozumu, který je ve svém jiném u sebe. Myslí přitom již za jiné situace a vodítkem, určujícím smysl, jim již není pouze představa světa jako abstrakce skutečného prostoru vyplnitelná fyzikálními tělesy, ale na jejich dialektický koncept působí především rozvoj chemie a přírodovědy, ale stejně tak rozvoj historie. Subjektivita není zde myšlena pouze ve své abstraktní noetické podobě jako ve filosofii vědomí. Z politicko-dějinného pohledu reflektují němečtí filosofové především francouzské osvícenství a událost Velké francouzské revoluce. Rozum není viděn pouze jako abstraktně metafyzický základ světa, stojící jako natura naturans proti natura naturata, ale onen dynamismus, dění sebeurčující činné subjektivity, stojí nyní v základu světa jako jeho imanentní půda.

Po tomto krátkém přehledu stojíme nyní před nesnadným úkolem jednak ukázat hranice filosofie vědomí i filosofie činné stránky, jak jsme ji zatím předvedli v její idealistické podobě a to s ohledem na náš problém a dále nastínit cestu, již se z marxistických pozic, tedy z pozic materialistické filosofie praxe, vydali marxisté šedesátých let 20. století, mezi něž patřila i Jaroslava Pešková, k filosofii vycházející z kritiky obou přecházejících, tj. k fenomenologii. Co se marxismu samotného týče, bude nás opět zajímat pouze problematika týkající se našeho tématu, tedy z Marxe především jeho obraz, jak si ho vytvořili marxisté 60. let, v tom zejm. ono pojetí člověka v jeho „jest“ jakožto „mající vztah“, které se zatím ukazuje jako jedna z nejdůležitějších pro pochopení myšlení Jaroslavy Peškové.

Viděli jsme, že důležitým rysem kartesiánské metafyziky je nevidění „vektoru smyslu“, kterým je její metodický postup veden. Karl Marx je myslitelem, který první podrobuje tento podstatný rys kritice, v souladu s východiskem filosofie praxe ovšem nikoliv pouze v její abstraktně noetické stránce, ale v podobě kritiky buržoazního vědomí v jeho historicko-politické zasazenosti, totiž jako kritiky ideologie.

Konstituce věci, její „mysl“, je pro metafyziku totožná s jejím zařazením do rozvrhu bytí, podřazením jí pod onto-logické kategorie. Ve staré metafyzice je tu propast mezi tímto konstitutivním a samotnou věcí, mezi esencí a existencí této konkrétní věci, protože to, zda věc ve své konkrétnosti je nebo není, metafyziku nezajímá. Věc, možnost věci je vymezena „logickou“ nutností. V dovršení

metafyziky novověké je hegelovský Pojem potom skutečný aristotelský theos, který se našel, je formou, která nemá obsahem nic mimo sebe. Hegel nevychází z konečného subjektu, základem konečné subjektivity je u něho vždycky určitý stupeň Pojmu, který se k ní má jako substancialita. Konečné subjektivitě člověka je tu vývoj vnější, ona je jen jaksi zrcadlem, obráceným k nebi ideje, v níž probíhá skutečný vývoj.

Marx provádí kritiku onoho podložení metafyzického logu všemu jsoucímu. Rozumová, logická nutnost, nutnost z Pojmu, je vědomou kontinuitou, resp. kontinuitou specificky myšleného vědomí (totiž jako subjektu), zakrývající nevědomou diskontinuitu abstraktní formulí dění. Hegelovi se nepohybují věci, ale idea sama, která se rozvíjí ve svých určeních. Pojem, substance jakožto subjekt, je všeobjímající logickou formou, nikoliv ovšem formou rozvažovací, abstraktním $A = A$, prostým obsahem, ale Rozumem, který v sobě každý konečný obsah obsahuje jako překonaný (negace jako *Aufhebung*), jako prostředkovaný (tj. pod formou subjektivity překonaný) moment celku. Negativita se zde stává vlastním živlem, způsobem, jak se Duch prostředkuje se sebou samým, prací Pojmu, nejabstraktnější formou práce, činnosti. Tuto metafyziku podrobuje Marx kritice již v 1. polovině 40. let. Oproti univerzální Logice, všeobjímajícímu Pojmu, který vše jsoucí beze zbytku prosvěcuje, staví už v *Kritice Hegelovy Filosofie práva* (1843) „postižení specifické logiky specifického předmětu“¹⁴¹.

O co tu Marxovi jde, je rozbití panství logična, na němž se zakládá hegelovská metafyzika subjektivity. Pojem ve svém vývoji, ve své totalitě, je zde principem výkladu, posledním referentem, k němuž je všechno jsoucí jako jsoucí vztaženo. Proti tomu Marx ve své kritice idealismu staví nutnost rozlišit způsob, jak si myšlení osvojuje konkrétní, od vzniku konkrétně reálného samotného.¹⁴² Toto rozlišení idealistická metafyzika neprovádí a naopak ztotožňuje způsob, jakým si vědomí osvojuje skutečnost, za pohyb této skutečnosti samé.¹⁴³ Onto-logická konstituce předmětu je zde podsunuta jeho konstituci reálné.

¹⁴¹ Karel Marx + Bedřich Engels. *Spisy 1*. Státní nakladatelství politické literatury, Praha 1956, s. 319.

¹⁴² Marx, Karel + Engels, Bedřich. *Spisy 8*. 1. vyd. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1959, s. 676.

¹⁴³ Tamt.

Nám zde nejde o výklad stěžejního teoretického oddílu o Metodě politické ekonomie vůbec, ale pouze vzhledem k jeho čtení marxisty 60. let. Zde vycházíme především ze dvou hlavních prací tohoto období, Kosíkovy Dialektiky konkrétního a Peškovy Dialektiky dělby práce a sebestrukturace člověka.

Karel Kosík vychází z rané Lukácsovy práce Dějiny a třídní vědomí (1923), která výrazným způsobem ovlivnila další pojetí a čtení Marxe, jak ještě několikrát uvidíme. V ní Lukács právě na základě interpretace vzpomenutého Marxova textu přichází s konceptem konkrétní totality: „Pouze v rámci, který vidí izolovaná fakta společenského života jako stránky historického pohybu a integruje je do *totality*, může poznání pretendovat na to být poznáním *skutečnosti*. Toto poznání začíná u jednoduchých, čistých, bezprostředních, přirozených určení a postupuje od nich k poznání konkrétní totality, tj. k myšlenkové reprodukci skutečnosti. Tato konkrétní totalita není v žádném případě pro vědomí bezprostřední daností.“¹⁴⁴ Druhým zdrojem je pojetí projektu jakožto specificky myšlené praxe, jak ho rozpracovává Sartre ve své Kritice dialektického rozumu (1960).

Pro nás je důležité, že Karel Kosík (stejně jako Jiří Pešek) rozvíjí své prostředkující pojetí dialektické filosofie v dialogu s fenomenologií a Heideggerovým Bytím a časem. „Starost“ jako součást prvního momentu konkrétní dialektiky je v jeho pojetí výchozí, „bezprostřední“ subjektivitou, která je dále prostředkována s ekonomičnem. Díváme-li se na jednotlivé kategorie Dialektiky konkrétního, je jednak jádrem každé z nich subjektivita, jednak je souvislost mezi nimi souvislostí subjektivní, prostředkovací. S tím úzce souvisí jejich antropologičnost – lidská subjektivita se tu vždy jeví jako střed, kolem něhož neustále krouží konkrétní existence, nebo jinak řečeno, metafyzický vztah esence a existence tu zůstává zachován (ovšem ve smyslu hegelovského „Aufhebung“). Lidská subjektivita je tu dosazena na místo sebevyplňujícího, sebenaplňujícího ducha, převrácení tu spočívá v nahrazení abstraktně-

¹⁴⁴ „Only in this context which sees the isolated facts of social life as aspects of the historical process and integrates them in a *totality*, can knowledge of the facts hope to become knowledge of *reality*. This knowledge starts from the simple (and to the capitalist world), pure, immediate, natural determinants described above. It progresses from them to the knowledge of the concrete totality, i.e. to the conceptual reproduction of reality. This concrete totality is by no means an unmediated datum for thought.“ Lukács, György. History & Class Consciousness. [online]. Dostupné z: <www.marxists.org/archive/lukacs/works/history/orthodox.htm>. Překlad D. R.

logickou kategorií substance-subjektu „konkrétní“, konkrétně-dějinnou kategorií lidské subjektivity. Texty marxistů z té doby jsou potom variacemi na totéž téma lidské subjektivity, přičemž činnost ducha, negativita pojmu, je tu nahrazena prací jako bytostnou silou této lidské podstaty.

Metafyzický vztah mezi esencí a existencí je u Hegela nahrazen univerzálnější (v tom smyslu je Hegelova dialektika zobecněním metafyziky) kategorií prostředkování, určenou universálním rámcem pojetí substance jako subjektu. Ale jestliže tento vztah v podobě subjektu, sebevývoje je podložen jakkoli „skutečným“ a „konkrétním“ a „neredukovatelným“ kategoriím, zůstáváme stále v hegelovské dialektice. „Konkrétně-reálné“ kategorie se prostředkováním mezi sebou stávají momenty, idealitami, ať jejich realitu a neredukovatelnou konkrétnost zdůrazňujeme jak chceme.

V dřívějším našem exkurzu jsme již došli k tomu, že Marx sice podrobil hegelovskou metafyziku subjektu kritice, že ale jádro jeho myšlení, „subjektivita onoho „míti vztah“, resp. „míti vztah“ jakožto subjektivita, jako pohyb sebe-afirmace skrze předmětnost, zůstává“, že tedy Marx, jakožto filosof praxe, zůstává uvnitř subjekt-objektového rozvrhu novověku. Otázku vztahu Marxovy kritiky ideologie a tohoto filosofického jádra zde necháváme otevřenou stejně jako ji nechali otevřenou (resp. podřízenou hegelovsky pochopenému základu filosofie praxe) marxisté 60. let. Marx nás tu zajímá především jako jejich obraz Marxe se svými předpoklady.

Zde je důležité, že Kosíkův pokus začlenit Heideggerovy fundamentálně ontologické analýzy Dasein z Bytí a času do dialektiky konkrétní totality, v jejímž středu je na místo abstraktní negace dosazená předmětná činnost člověka, tedy na místo Pojmu předmětně se kladoucí člověk, stejně jako pokus Peškův podřadit intencionalitu pod rozvrh filosofie praxe¹⁴⁵, musely nutně skončit nezdarem pro naprostou neslučitelnost obou „paradigmat“.

Fenomenologii Edmunda Husserla, s níž marxisté vedou diskusi, není možno označit za myšlení lingvistického obratu (Linguistic Turn), obratu k jazyku, jak o něm Jaroslava Pešková ve zmíněném článku

¹⁴⁵ Totéž provádí i Kosík, pouze jiným způsobem, totiž tak, že poukazuje na Marxův koncept různých způsobů osvojování si světa člověkem a spojuje s historickospolečenským vytvořením smyslu příslušného pro daný způsob osvojení. Jde tu tedy o jakési navěšení, subsumpci „smyslu pro“, na subjekt. Z Husserlovy pozice mluveno, marxistům tu chybí provedení transcendentální epoché. Sr. Kosík, Karel. Dialektika konkrétního, s. 20.

mluví. Husserl stojí na přelomu, kriticky obrácen proti předchozí filosofii myslící uvnitř vztahu subjektu a objektu a překračující ji, svým specifickým transcendentalismem však zároveň zachovávající problematiku vědomí, ať jakkoliv očištěného a transformovaného. Na druhou stranu je sice možné kritizovat kartesiánská rezidua v Husserlově transcendentálním založení fenomenologie, ale nic to nemění na tom, že v jeho myšlení jsou originálně přítomny všechny problémy související s překročením dosavadní filosofické půdy a že filosofové, kteří na něj kriticky navazují, využívají myšlenkových prostředků rozvinutých právě tímto hlubokým myslitelem.

Na začátku svých Logických zkoumání, po tom, co v Prolegomenech vymezil svou pozici jak vůči psychologismu, tak vůči logicismu, se Husserl zabývá problémem vztahu znaku, významu a označovaného předmětu. Zde je nutno se zastavit. Nejde tu pouze o nějaký speciální problém, ale proti starému metafyzickému přístupu o zcela novou filosofickou půdu a problematiku.

Jak by tomu bylo s kategorií významu v předchozím filosofickém myšlení, kterým jsme se zabývali? Viděli jsme, že posledním referentem, k němuž bylo vše vztaženo, byl Hegelovi všeobsahující absolutní Pojem. Vše jsoucí, nakolik je jsoucí, je momentem tohoto absolutního Pojmu, pohybu logična, ducha v sobě samém. Hegel uvádí do pohybu metafyzická určení, která konstituují jsoucí jako jsoucí, v živlu subjektivity, a zobecňuje je tak v určení logická, v momenty Logična samého, oživlé logiky, logiky myšlené jako činně konstituující. Negativita Pojmu je způsobem, jak je vše jsoucí uvedeno v jednotu, podřízeno nutnosti jakožto myšlené. Význam, pokud bychom sem chtěli tuto kategorii implantovat, by tu byl totožný s Logičnem samotným, rozplýval by se v něm nebo spíše by nemohla vůbec vyvstat otázka po něm, nehrál by žádnou konstitutivní roli.

Až tam, kde dochází k destrukci této logické nutnosti Pojmu, kde posledním určením jsoucího přestává být jeho kladenost, objevuje se možnost ptát se po způsobu jeho danosti, po významu, tehdy teprve se může stát význam problémem. A právě tento transcensus stojí v počátku Logických zkoumání. Husserla nezajímá jsoucí z hlediska jeho metafyzicko-logické konstituce v rámci čisté činnosti Pojmu, zajímají ho různé způsoby danosti tohoto jsoucího.

Řekli jsme, že Descartes ve svém pochybování byl už určen, veden jistou řídicí intencí, kterou byla fyzikální představa universa. Šlo zde

tedy o jistý smysl, v jakém bylo jsoucno dáno. Zároveň však ve svém řízeném dubito si filosof tuto specifickou danost zakrývá. Pokusme se to osvětlit. Nutností, která v Descartově metodě *more geometrico* podkládá jednotlivé kroky, je subjektivita. Vertikální vztah myšlení a jeho jevu je tu pohybem v myšlení samém, jev, znak neodkazuje na něco vnějšího, na vnější předmětnost, je pouze reprezentací myšlení, není v něm žádná neprosvětlenost, materialita, která by odkazovala na něco mimo něj a zabraňovala tak prostředkování mezi jevem a podstatou. Znak se tu nevztahuje v posledu k vnější věci, podobně, jako jsme viděli u kategorie významu, vlastně v kartesiánském rozvrhu mizí, neodkazuje totiž na nic mimo sebe. Jak ukazuje Michel Foucault ve svých *Slovech a věcech*, vůbec se zde neobjevuje problém smyslu znaku, znak je v kartesiánském systému k označovanému jednoznačně přiřaditelný. Vše je tu převedeno na řád myšlení, na reprezentaci reprezentovatelného.¹⁴⁶ Rozum se tu točí pouze kolem sebe samého, je svým vlastním středem. „Slová a věci sa oddelujú.“¹⁴⁷ Ale jestliže u Descarta bylo ještě možné mluvit o takovéto roztržce, u Spinozy je zaveden absolutní paralelismus atributů založený v jediné substancii, u Kanta se skutečnost věcí redukuje na transcendentální X a celý proces je dovršen u Hegela, u něhož je každý pojem momentem Pojmu. Hegel, jak jsme se s tím setkali již dříve na naší cestě, ruší i kantovský dualismus empirické reality a transcendentální ideality, subjektivního jevu a abstraktní nepoznatelné podstaty.¹⁴⁸ Jev je pro něho podstatou samotnou jakožto existující.

Viděli jsme, že Marx se naproti tomu snaží rozlišit způsob reprodukce skutečnosti myšlením a proces vzniku této skutečnosti samé.¹⁴⁹ Buržoazní ideologie podle Marxe není schopna vidět, reflektovat samu sebe, svůj vlastní pohled, svou vlastní dějinnou zasazenost a své usilování, své cíle, podmínky své vlády vydává za jedinou rozumnou skutečnost, za skutečnost Rozumu.

¹⁴⁶ „Ak sú však javy vždy dane len v reprezentácii, ktorá je sama v sebe a vo svojej vlastnej reprezentovateľnosti celá znakom, potom význam nemože byť problémom. Ba čo viac, vobec sa neobjaví. Všetky reprezentácie sú navzájom späté ako znaky; dohromady vytvárajú akúsi obrovskú sieť; každá sa vo svojej priehľadnosti vydáva za znak toho, čo reprezentuje; a napriek tomu - či skor práve preto - nikdy nemože nijaká osobitná aktivita vedomia vytvárať význam.“ Foucault, Michel. *Slová a věci*. Archeológia humanitných vied. 2. vyd. Bratislava: Kalligram, 2000, s. 79-80.

¹⁴⁷ Tamt., s. 58.

¹⁴⁸ Hegel, Georg W. F. *Malá logika*, s. 241.

¹⁴⁹ Sr. celý metodologický začátek *Kritiky politické ekonomie*, obzvláště: Marx, Karel + Engels, Bedřich. *Spisy* 8. I. vyd. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1959, s. 676.

Husserlovi v jeho transcendentální pozici nejde prvotně o tuto historicko-politickou zasazenost. Kartesianismus je filosofií reflexe, ale právě reflexí, právě skrze ono rozpuštění znaků v reprezentaci, se zakrývá sféra smyslu, zakrývá se vlastní pohled subjektu, subjekt není schopen vidět svůj vlastní pohled, pole jasného a zřetelného se prostírá pouze ve sféře objektivitu. Teprve tam, kde se rozbíjí ona přímá prostředkovatelnost mezi myšlením a myšleným, může vystoupit problém smyslu, a s tím také problém komunikace, problém komunikovatelného jako komunikovatelného. Analýzu komunikačního aktu provádí Husserl v § 7 Prvního Logického zkoumání: mluvčí sděluje své myšlenky tak, že psychickými smysl-propůjčujícími akty (*sinnverleihende Akte*) dává smysl vnějším výrazům a zrcadlově posluchač opačným postupem se dobírá skrze výrazy k myšlenkám mluvčího (nedorozumění by bylo možné potom tak, že posluchač podsune výrazům jiný smysl, než na který chce jimi ukázat mluvčí). Tak během komunikace dochází k vzájemné korelaci fyzických a psychických prožitků hovořících osob.¹⁵⁰ Husserl však zkoumá ideální strukturu komunikačního aktu a odhlíží proto od konkrétní zasazenosti každé řeči. Tak je pro něho komunikační akt pouze komplikací vnitřní samomluvy a výrazy pouhými znaky ideálních významů.

V pozdějším svém myšlenkovém vývoji rozvíjí Husserl vlastní koncepci skepse, epoché. U Descarta negativita pochybování byla už předem vedena postupem od nezajištěného jevu k nepochybnému fundamentu, z něhož je možno rozhodovat bytí a nebytí jsoucího, přičemž ale hranice, resp. smysl tohoto pohybu skepse, byl už předem rozhodnut. Vedení od pouhého jevu k podstatě je ve filosofii vědomí cestou od zdánlivě reálného k tomu, co je reálné evidentně, samo v sobě. Negace tu byla pohybem v žilvu subjektivity, pohybem subjektivity uvnitř sebe samé, svoboda ducha tu byla určena jeho vlastními hranicemi. Z této ohraničenosti působnosti subjektivity, v níž je totalita vyčerpána vztahem subjektu a jeho objektu, plyne privativní charakter negace. Formou svobody je nutnost logické formy. Tak je svoboda totožná s myšlenou nutností.

¹⁵⁰ Husserl, Edmund. *Logische Untersuchungen II*. 5. vyd. Tübingen: Max Niemeyer, 1968, s. 33-34.

Husserl proti tomu dává tento vztah subjektu kladoucího objekt „do závorky“¹⁵¹ a totalita, nutnost, která vymezovala sféru možného, je nyní sama myšlena jako možnost v ireálné sféře čisté fantazie. Také metafyzický vztah jevu a podstaty je zde „uzávorkován“. Jestliže reálná existence byla filosofií vědomí určena jako totalita sebezpřekládání subjektu v objekt a jeho sebenalézání v jiném, pak Husserla nezajímá kladení jako činnost subjektu (to pouze jako akt víry v časoprostorovou existenci světa), ale tento vztah pojímá jako obsah, zajímá ho konstituce tohoto obsahu, to „jak“ se tento obsah dává. V Husserlově koncepci intencionality není konstitutivní rozdíl jevu a věci o sobě, není zde toto roztržení, určené privativní negací, fenomény, které se nám dávají po provedení epoché, nejsou pouhými jevy ve smyslu odlik věci o sobě, tento rozdíl je uzavřován a ve fenoménu se nám dává v přímém názoru věc sama.

S ohledem na myšlení Jaroslavy Peškové můžeme tuto proměnu vyjádřit tak, že jestliže v původním marxistickém konceptu člověka „mít vztah“ znamenalo být činně v předmětných vztazích vzhledem ke světu, klást se jako předmětná bytost ovládnutím předmětných podmínek své existence, pod vlivem fenomenologického myšlení a filosofie existence se tento koncept transformuje či redefinuje sebekomplikací tohoto vztahu – člověk je nejen činný v předmětných vztazích uvnitř světa, ale zároveň osvědčuje svou svobodu vůči této svobodě, má vztah k totalitě světských vztahů. Takto se tedy dostáváme opět o něco hlouběji v pochopení tohoto základního pro nás konceptu.¹⁵²

Husserl provádí kritiku psychologismu, který redukuje všechny vztahy na vztahy v rámci reálného světa, na pole vymezené působností subjektivity. Tak se empirikovi jeví v kartesiánské unilineárnosti všechny objekty a vztahy mezi nimi jako něco neproblematického, objektivně reálného. Husserl ale ukazuje, jak všechna „objektivní realita“ je výsledkem od ní odlišné intencionální aktivity, která teprve konstituuje danost předmětů a předmětných vztahů pro nás.¹⁵³ S tím souvisí jeho polemika s empiristickým pojetím vědomí jako „krabice“, v níž jsou jako reálné objekty

¹⁵¹ Husserl, Edmund. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*. 1. vyd. Praha: Oikúmené, 2004, s. 68-9.

¹⁵² Sr. Pešková, Jaroslava + Schüicková, Ladislava. *Já, člověk*, s. 61.

¹⁵³ Husserl, Edmund. *Logische Untersuchungen II*, s. 42.

umístěny představy.¹⁵⁴ Empirismus tu ve své naivitě nerozlišuje mezi jevením předmětu, které prožíváme a které se nám samo nejeví, a mezi jevícím se předmětem.¹⁵⁵ „Nevidí“, že abychom vůbec mohli vidět něco jako něco, musí tu být celý intencionální svazek, který toto „jako něco“ konstituuje. Tato kritika empirismu je pro nás důležitá a můžeme ji využít i pro naši problematiku.

Tak už na začátku knihy Já, člověk... říká Jaroslava Pešková: „Slovo ztratilo svou váhu. Mluví se o devalvaci slova. Chtěli jsme vrátit slovu jeho hodnotu. Dát do popředí věc, aby se pak slovo ocitlo na svém místě.“¹⁵⁶ Co je „věc“, o níž Jaroslava Pešková mluví? A jak souvisí s konceptem „setkání u společné věci“? Víme už, že tu nejde o žádnou objektivní realitu. Než se pokusíme odpovědět na naznačené otázky, podíváme se na to, jak by vypadal proces komunikace na půdě kartesiánské filosofie vědomí. Pokud bychom se ptali po možností sféře konstituce smyslu, ta je v kartesianismu podřazena základnímu východisku – vztahu subjektu a objektu. Přesněji vzato zde vůbec neexistuje. Kartesiánská psychologie zná pouze představy reálně působící ve vědomí. Různý „mysl“, který dávají dva individuální subjekty jedné věci, je tu převeden na modifikaci subjektu, na jeho afektivitu¹⁵⁷, která nijak nezasahuje universalitu Rozumu (nakolik je tento kartesianismus přítomen i našem běžném, nefilosofickém myšlení, se ukazuje i v běžné řeči, když říkáme, že něco je pouze „subjektivní“ a myslíme tím, že si to nenárokují objektivní, efektivní platnost). Tak tato universalita Rozumu znemožňuje vystoupit komunikaci jako problému, jako komunikaci komunikovatelného. Technologická zaměřenost kartesianismu, kterou Husserl kritizoval pro chybnost jejího teoretického založení¹⁵⁸, se projevuje i zde omezením problematiky komunikace na problém nástrojného vztahu mezi subjekty. Na to upozorňuje Jaroslava Pešková: „komunikace není především instrumentálním personálním vztahem mezi komunikujícími, ale výrazem lidské schopnosti sejít se u věci, která je předmětem komunikačního aktu. Nejde o to nezávazně komunikovat spolu, ale komunikovat **něco**, což znamená přesně vymezit téma, identifikovat svou vlastní pozici ve vztahu k dané věci či problému,

¹⁵⁴ Tamt., s. 161-2.

¹⁵⁵ Tamt., s. 348-9. Sr. dále: Husserl, Edmund. Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I, s. 89.

¹⁵⁶ Pešková, Jaroslava + Schüicková, Ladislava. Já, člověk, s. 7.

¹⁵⁷ Foto podřazení zůstává i v Kosíkové Dialektice konkrétního a v Peškově Dělbě práce.

¹⁵⁸ Husserl, Edmund. Logische Untersuchungen I, s. 10.

najít pro věc správné slovo.“¹⁵⁹ Přitom mluvčí nejsou určeni pouze vším tím, co vymezuje strukturu komunikace, objektivními určeními jako je věk, pohlaví, profese, politická orientace atd., ale „především vztah ke všemu tomu“¹⁶⁰. Vidíme zde opět onu základní strukturu „mít vztah“, původní stání v otevřenosti smyslu. Zároveň předpokladem možnosti setkat se u společné věci je tu právě odhalování onoho základu, který je sebepojetí naše i našeho partnera v dialogu.¹⁶¹

Informace jako pouhé datum je poznáním, které ztratilo (nebo spíše nevidí) svou originální noesi, půdu, na níž se konstituovalo. Vytržením ze svého původního kontextu či pozadí se stává vlastně mrtvým znakem, ztrácí se původní smysl-propůjčující akt. Tak se informace fetišizuje, naivní vědomí ji považuje za něco objektivního a nevidí jednak, že informace, poznání není a ani nemůže sama o sobě nikdy být „objektivní“, ale především to, že „objektivita“, kterou informaci připisuje, má sama své vlastní předpoklady a pozadí, z něhož teprve může jako smysluplná vyvstat, že tedy v něm samém probíhá ono oduševnění znaku jistým smysl udělováním aktovým charakterem a celkovým pojetím. Každá informace tak podsouvá neviditelně i jisté vidění světa, jisté pozadí, v němž se ukazuje: „v tom, co je obsahem našeho výkladu, předáváme i něco navíc, co ovšem velmi nesnadno tematizujeme, je to pozadí celkovosti a toto pozadí přejímají naši posluchači jako samozřejmosti.“¹⁶²

Jaroslava Pešková upozorňuje na schopnost člověka mít vztah ke svým vztahům ve světě, což neznámá nic jiného než „schopnost překročit dané“¹⁶³. V našem případě jde o to, že nikdy nejsme ve stavu pouhého pasivního přijímání, recepce či reflexe objektivních dat, vždy už jsme v distanci vůči nim i vůči jejich pojetí. Pojetí komunikace jako výměny dat mezi subjekty bez ohledu na dialog, *communium*, společné bytí u věci, je ovšem dáno jeho technologickým zaměřením. Soustředíme se na co nejrychlejší pohyb co možná největšího počtu dat, tedy na technické problémy uskutečnění komunikace a její

¹⁵⁹ Pešková, Jaroslava. „Komunikace a multidisciplinarita jako pedagogický problém,“ s. 43.

¹⁶⁰ Pešková, Jaroslava. „Komunikace a izolace v české kultuře 18. a 19. století.“ In: Bláhová, Kateřina (ed.). *Komunikace a izolace v české kultuře 18. a 19. století*. 1. vyd. Praha: KLP, 2002, s. 9.

¹⁶¹ Tamt.

¹⁶² Hogenová, Anna. „Tělo, duše a odpovědnost k celku.“ In: *Pedagogika*, roč. 49, 1999, s. 5.

¹⁶³ Pešková, Jaroslava. *Role vědomí v dějinách*, s. 39.

struktury, ale v zaměření na technickou realizaci komunikace se zakrývá to komunikované, komunikovaná „věc“.

Okruhem se tedy dostáváme zpět k problému „společného setkání u věci“. Co je to tedy ona „věc“, která zaznívá i v Husserlově imperativu „k věcem samým“? Víme už, že nejde o žádnou objektivitu, ta sama je až výsledkem naší aktivity (zde je třeba upozornit na to, že termín aktivita, ač sugeruje být pojímána jako *actus*, jako činnost, není zde myšlena jako kladení, výkon reálně působící subjektivity¹⁶⁴). Právě tuto danost je člověk svoboden překročit, je schopen mít vztah i ke svému empirickému, psychicky-reálnému já v jeho výkonech, mít odstup od sebe samotného, vidět vlastní pohled. Možnost být u věci je založena právě v tomto původním překročení všeho daného, v tom, že jsme původně u pramene věčnosti samotné.

Toto překročení není ve fenomenologické filosofii myšleno jako „schopnost“, jako mohutnost „navěšená“ pod logickou nutností, ale jako původní možnost. V návaznosti na analytiku *Dasein*, kterou provádí Martin Heidegger, mluví Jaroslava Pešková o „možnostnostním rozumu“ člověka: „Lidský rozum je možnostnostní. Člověk nemůže přestat být člověkem, tj. nevidět možnosti, nerozhodovat se pro některou z nich.“¹⁶⁵ Člověk se původně vztahuje ke svým možnostem jako k možnostem, nikoliv teprve jako plánující subjekt uvnitř reflektované nutnosti. Neboť abych se mohl rozhodovat, vztahovat k něčemu jako k možnému, musí se mě původněji moci vůbec něco týkat (a toto původní „moci“ nemůže být ustaveno *ex post* z „týkání se“). Řekli jsme, že možnost „být u věci“ spočívá v původním bytí u pramene samotné věčnosti. „Mít vztah“ ke vztahům je svobodou vůči zjevnému¹⁶⁶, nejsme původně pouze ve vztazích uvnitř světa, ale jsme sebevztahem ke světu, seberozvrhem, který je rozvržením sebe z možnosti.

Další fenomenologické myšlení, především Heidegger, dále provádí kritiku Husserlova transcendentalismu, a snaží se myslet konečnost radikálně, to znamená ne jako založenou v jakékoliv metafyzické či

¹⁶⁴ K tomu Husserl: „... myšlení činnosti musí být každopádně vyloučeno“. A dále v polemice s Natorpem: „Odmítáme „mytologii činnosti“; akty definujeme ne jako psychickou činnost, nýbrž jako intencionální prožitky.“ Husserl, Edmund. *Logische Untersuchungen II*, s. 379.

¹⁶⁵ Pešková, Jaroslava + Schüicková, Ladislava. *Já, člověk*, s. 11.

¹⁶⁶ „Sebe-uvolnění pro závazný směr je možné jen takto – *být svoboden* vůči zjevnému v otevřeném poli.“ Heidegger, Martin. *O Pravdě a Bytí*. Praha: Mladá fronta, 1993, s. 31.

transcendentální nekonečnosti, myslet existenci neprostředkovanou v esenci. Hermeneutická filosofie navazuje na Heideggerovu analýzu existenciálů rozumění, řeči a výkladu. Hans-Georg Gadamer poukazuje na to, že je „nedostatečné mluvit o ideální jednotě významu nějakého slova“¹⁶⁷. Můžeme připomenout Marxovu typicky příležitostnou poznámku o tom, že „Ideje neexistují odděleně od řeči.“¹⁶⁸ Tak je zde hermeneutický přístup blíže Marxovi než Husserl ve své transcendentální pozici.

Řeč není sumou výroků¹⁶⁹, je celkem před každým možným výrokem. Smysl není založen v transcendentální idealitě, ale v naší konečnosti, v tom, že „pobyt je jsoucno, kterému jakožto ‚bytí ve světě‘ jde o ně samo“¹⁷⁰. „Nekonečná bytost by neměla co naplňovat. Konečnost otevírá a činí smysluplnou otázku po smyslu lidského života.“¹⁷¹

Řeč není nástrojem, který bychom měli k dispozici k označování věcí, stavů věcí i našich vlastních pocitů. Nemůžeme od ní poodstoupit.¹⁷² Řeč nepodléhá reflexi¹⁷³, reflexe už sama předpokládá řeč, z předchozího je zřejmé, že pro kartesiánskou filosofii je neviditelná, traktovaná pouze v ideji ideálního jazyka, ideji jednoznačné přiřaditelnosti znaku a významu, v níž je obsaženo pojetí jazyka jako nástroje označování. Řeč je „způsob, jak člověk má svět.“¹⁷⁴ „Vidíme svět skrze jazyk.“¹⁷⁵

Zde se objevuje klíčový motiv, který jsme ještě nedostatečně zdůraznili. Tím je motiv celku a světa. Právě svým původním bytím u věčnosti, oním „mít vztah“ ke vztahům, se člověk osvědčuje jako bytost celku. V řeči odkazujeme na něco, co není přítomné přímo před

¹⁶⁷ Gadamer, Hans-Georg. Člověk a řeč. Praha: Oikúmené, 1999, s. 43.

¹⁶⁸ Marx, Karel. Rukopisy „Grundrisse“ 1. Praha: Svoboda, 1971, s. 119. V této souvislosti je důležitá Marxova kritika Feuerbachova empirismu. Feuerbach neopustil půdu vztahu esence-existence, zůstává proto uvězněn v hegelovském systému, který podkládá slovům ideální pojem, „třešni Třešeň“. Nesoulad mezi touto kritikou a Marxovým vycházením z člověka jako předmětně se kladoucího subjektu své dějinně-společenské praxe nevyvstává našim marxistům vůbec jako problém. Sr. Marx, Karl + Engels, Friedrich. Werke. Band 3. Berlin: Dietz Verlag, 1969, s. 42. Je dále otázkou, zda hermeneutická „horizontalizace“ transcendentální, stažení transcendentálního apriori na zem a do dějin a do pospolitosti, uniká problematičnosti transcendentalismu samotného. Není tu hermeneutický přístup prostě zobecněním transcendentálního vztahu mezi umožněním a podmínkou možnosti? A jestliže tu fenomenologie opustila Husserlův původní požadavek vykazatelnosti, nehrozí jí stát se pouhou konstrukcí svobody a tedy opět pádem do verze idealistické metafyziky?

¹⁶⁹ Gadamer, Hans-Georg. Člověk a řeč, s. 38.

¹⁷⁰ Heidegger, Martin. Bytí a čas. Praha: Oikúmené, 1996, s. 170.

¹⁷¹ Pešková, Jaroslava + Schüicková, Ladislava. Já, člověk, s. 72.

¹⁷² Gadamer, Hans-Georg. Člověk a řeč. Praha: Oikúmené, 1999, s. 24.

¹⁷³ Tamt.: „... k podstatě řeči náleží její přímo propastná nevědomost o sobě samé.“

¹⁷⁴ Patočka, Jan. Tělo, společenství, jazyk, svět. Praha: Oikúmené, 1995, s. 130.

¹⁷⁵ Tamt.

námi, ale co přece tu nějak je, a vposledu na celek světa, který „není jsoucnem, i když **jest**“¹⁷⁶. Z tohoto celku je určen onen „vektor smyslu“, o kterém byla řeč na začátku. Řeč je vždy motivována.¹⁷⁷ Smysl řeči není možné vyzískat z nějakého ideálního základu, je ontologicky založen v naší konečnosti, v naší zasazenosti do světa, do společenství a do dějin. V tom se opět ukazuje člověk jako bytost oslovovaná horizontem, nepřítomným a přesto nějak „jsoucím“. Když Gadamer mluví o tom, že „odpovídat na otázku znamená pochopit smysl otázky a tím i její motivační pozadí“¹⁷⁸, nedělá vlastně nic jiného, než že na hermeneutickou problematiku uplatňuje Husserlovu metodu epoché, uzávorkovává komunikovaný obsah a vztahuje ho k celku, k horizontu, z něhož je tento obsah teprve srozumitelný.

Na hermeneutickém základě se tedy „mít vztah“ ukazuje jako možnost vztahovat se k podmínkám, v nichž se nacházíme, ptát se po kontextech, v nichž vyjadřujeme své názory, „nahlédnout vlastní sebepojetí (jako historika, literáta, bohemisty, technika či filozofa), jakož i nahlédnout generační předpoklady ve vztahu k danému problému, tedy konec konců i náš „**obraz světa**““¹⁷⁹.

Víme už, že bytost, která je sebevztahem, „poměrem, který má poměr k sobě samému“, je svobodna ve svém bytí u pramene věcí. K této bytosti dále ontologicky přináleží její konstituovanost skrze druhého¹⁸⁰ v jeho blízkosti i neredukovatelné cizosti¹⁸¹. Jsme „bytosti celku“ a „máme společně sdílený svět“, který ale není žádnou před námi ležící objektivitou, ale děje se „v průniku odlišných perspektiv“¹⁸². „Když spolu mluvíme, budujeme tak spíše společný pohled na to, o čem mluvíme.“¹⁸³ Pouze u bytosti horizontu lze hovořit o komunikaci. Tam, kde je pravda podřízena logické nutnosti, stává se řeč pouhou konstatací faktu, stavu věcí a tedy totalitou vět. Vidíme konečně, jak ono „mít vztah“ a „setkání se u společné věci“ je ontologickým rysem téhož.

¹⁷⁶ Pešková, Jaroslava. „Komunikace a multidisciplinarita jako pedagogický problém,“ s. 39.

¹⁷⁷ Gadamer, Hans-Georg. Člověk a řeč, s. 39. Motiv motivace se ale objevuje už u raného Husserla. Sr. Husserl, Edmund. Logische Untersuchungen II. 1, §§ 2, 3, 4.

¹⁷⁸ Gadamer, Hans-Georg. Člověk a řeč, s. 41.

¹⁷⁹ Pešková, Jaroslava. „Komunikace a multidisciplinarita jako pedagogický problém,“ s. 50.

¹⁸⁰ Pelcová, Naděžda a kol. Základy společenských věd. IV. díl. Vztah ke světu jako celku, s. 75.

¹⁸¹ Pešková, Jaroslava. „Komunikace a multidisciplinarita jako pedagogický problém,“ s. 50.

¹⁸² Tamt., s. 55.

¹⁸³ Gadamer, Hans-Georg. Člověk a řeč, s. 34.

Dostali jsme se opět o něco dále v chápání onoho „míti vztah“ a též onoho problému vztahu filosofie činné subjektivity a fenomenologické filosofie. Zůstáváme ale stále jaksi v myšlení zachyceni pouze na tomto protikladu, který je ovšem důležitý v našem zkoumání, ale není z něho dost dobře myslet v plné pozitivitě, aniž bychom pouze nevymezovali jedno pojetí vůči druhému. Co nám dále doposud chybělo, bylo samotné rozvinutí myšlení Jaroslavy Peškové v jeho časovém vývoji, aniž bychom ho pouze „roubovali“ na expozici zmíněného protikladu. Samotnou problematiku filosofie, onoho „míti vztah“ jsme zatím nerozvinuli v plných souvislostech. A též onen koncept „setkání u společné věci“ nám zůstal nerozvinut. Jediné co se nám zatím podařilo, ukázat jistý dějinný myšlenkový základ, z něhož snad budeme moci lépe vidět naši problematiku.

Pojetí hodnot u Jaroslavy Peškové

Hodnoty jsou všude kolem nás – mluví se o hodnotách náboženských, mravních, estetických, politických, nacionálních, sociálních atd., neustále jsme hodnoceni, hodnotíme jiné i sami sebe, existují různé hodnotící komise, v práci jsme ohodnocováni, milióny známých i neznámých vojínů padlo pro nějaké hodnoty, dokonce platíme daně z přidané hodnoty, volíme mezi hodnotami, dočítáme se o sobě, jaké hodnotové orientace zastáváme... My zde chceme ujít alespoň krátkou cestu pod povrch hodnot a hodnotícího postoje, abychom se mohli podívat na pojetí kategorie hodnoty u naší filosofky.

Když Karl Marx v I. díle Kapitálu zkoumá ekvivalentní formu zboží, ukazuje, že génius starověku, Aristoteles, byl už schopen analyzovat tuto prostou formu hodnoty a její rozvinutí ve formě peněžní, že tedy viděl ekvivalentnost, srovnávatelnost různých druhů zboží i peněz, ale že nedokázal a nemohl dokázat nalézt základ, umožňující srovnávání různých kvalit – Marx ukazuje, že Aristotelovi chyběl pojem hodnoty, společné substance, na niž by bylo možné převést heterogenní zboží, vystupující ve srovnávání, základ, umožňující klást mezi různé věci rovnítko. Tento základ nalézá Marx v lidské práci.¹⁸⁴

O více než dvě století předtím, než se trevírský Prométheus pustil do hledání základu hodnoty, hledal René Descartes nikoliv ve sféře

¹⁸⁴ Marx, Karel. Kapitál. Kritika politické ekonomie. Díl první. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1953, s 76-77.

užitných hodnot a zboží, ale ve sféře myšlenek a idejí substanci, základ, který by odolal proměnlivosti kvalit smyslového světa i světa matematického a který by umožnil jejich porovnávání, a našel ho v jistotě člověka cogito, v aktivním určování a podřizování všeho určením rozumu, kterým člověk nejvlastněji je.

Hodnota jako teoretická kategorie bytostně přináší až k myšlení novověkému. Až tam, kde člověk nepřichází do předem ustaveného světa, tam, kde metafyzická kostra světa a svět vůbec přestává být něčím domácím, člověku důvěrně známým a pro člověka předzařazeným, a kde naopak člověk začíná být objevovatelem, podmaňovatelem, exploátorem světa i sebe sama, kde člověk sám kolonizuje a ne už jen kultivuje známé, kde on sám se začíná podílet na utváření a zpodobňování světa, tam teprve může vyvstat „hodnota“.

Tak jako výboje astronomů a fyziků v novověkém rozběhu ruší kvalitativní stupňovitost univerza a proměňují ho v homogenní prostor, v němž není absolutních míst, ale pouze relací funkcionálně vyjádřitelných, tak rušení cechovní výroby, stavovských privilegií a další procesy vedou k rozrušení kvalitativní stupňovitosti univerza společenského. 18. a 19. století je potom obdobím, kdy se začíná rozvíjet průmyslová výroba, vedle manufaktur vyrůstají v souvislosti s mechanizací a objevem parního stroje první továrny. Strojová výroba s sebou potom přináší „egalizaci práce“, její kvantifikovatelnost v závislosti na čase, její srovnávání, bez čehož by nebylo možné podřizování práce ekonomické nutnosti. A politicky totéž předpokládá „osvobození práce“, tedy rovnost všech lidí tak, aby mohli nabízet svou pracovní sílu jako zboží na trhu práce. Právě všeobecné rozšíření tohoto „předsudku“ rovnosti umožnilo podle Marxe to, co nebylo možné Aristotelovi.

Tato situace se v ideové sféře projevuje jednak v Německu, které pro svou roztržitost zaostávalo v koloniální soutěži a v mezinárodní dělbě práce tak bylo odsouzeno k roli producenta idejí a kterému tato distance od rychlého hospodářského rozvoje umožňuje větší spekulativnost, jednak v Anglii, tehdy nejrozvinutější koloniální a průmyslové mocnosti, kde r. 1776 vydává Adam Smith své Bohatství národů.

V Německu Immanuel Kant v abstraktní podobě myslí člověka nejen jako myšlenkově, teoreticky, ale také prakticky se vztahujícího ke světu, tj. tematizuje možnost jeho praktického jednání, praktické

jednání člověka jako problém – ptá se po podmínkách jeho možnosti, po tom, jak se může člověk projevit jako bytost světa ideového v přírodě chápané jako empiricky reálné, jak se tedy může člověk projevit jako bytost svobodně jednající v empirické přírodě, která je přece podřízena nutnosti pojmů. Problém lidského jednání se tedy objevuje nejprve v podobě známého protikladu Sein – Sollen.

Adam Smith, zakladatel klasické politické ekonomie operuje s pojmy hodnoty užité, která vyjadřuje užitečnost každého jsoucna a dále s pojmem hodnoty směnné, kterou Smith definuje jako „schopnost koupit jiné zboží, již vlastnictví předmětu nese“¹⁸⁵. Proč ale už od začátku uvádíme vedle sebe pojetí ekonomické hodnoty a obecně filosofického pojetí, které stojí v základu axiologické tematiky? Když Jaroslava Pešková poukazuje na Marxovo odmítání slučování těchto dvou rovin¹⁸⁶, domníváme se, že má na mysli Marxovu kritiku Stirnera v Německé ideologii, jehož filosofická metoda spočívá v této oblasti právě v myšlenkovém přeskokování z roviny ekonomické do roviny filosofické problematiky činného člověka. Je jistě třeba rozlišovat mezi tematizacemi hodnot v různých oborech, ale to o co nám jde, je ukázat vnitřní souvislost mezi těmito dvěma rovinami. Vždyť hodnota není „hodnota vůbec“, ale historicky určený vztah ke skutečnosti¹⁸⁷ a jde tedy zde o to pokusit se nalézt předpoklady takového vztahování. Přitom se domníváme, že ekonomická hodnota není pouhým speciálním případem hodnoty vedle jiných, estetických, etických atd., ale že právě ona je něčím určujícím v našem hledání předpokladů historicky určeného hodnotového vztahování.

Už Adam Smith dochází k tomu, že je to práce, která je „skutečnou mírou směnné hodnoty zboží“¹⁸⁸ a Ricardo rozpracovává tuto myšlenku ve své pracovní teorii hodnoty. Neukazuje se ale právě zde, že filosofické pojetí, jak jsme jeho zárodky viděli u Kanta, a pojetí ekonomické, je něčím naprosto neslučitelným, že vlastně obě pojetí myslí „hodnotou“ něco úplně jiného? Vždyť u ekonomů je ekonomická hodnota vztažena k člověku pojatému jako mající potřeby a skrze práci je uspokojující, zatímco u Kanta je Sollen apriorní ideou, v níž naopak člověk prokazuje svou nezávislost na přírodě, na

¹⁸⁵ Smith, Adam. Blahobyť národů, s. 33.

¹⁸⁶ Pešková, Jaroslava + Schüicková, Ladislava. Já, člověk, s. 155.

¹⁸⁷ Kosík, Karel. Poslední eseje. 1. vyd. Praha: Filosofia, 2004, s. 116.

¹⁸⁸ Smith, Adam. Blahobyť národů, s. 35.

potřebách určených přírodou a své přináležení k vyšší říši svobody. Tak se zdají být obě pojetí nejen neslučitelná, ale naprosto opačná!

Ale právě tato protikladnost nás nutí v novověkém myšlení zbystrit. Kantovo Sollen je ideou, která se může z říše věci o sobě projevit v empirické přírodě jen jako negativita – jen jako příčina, která není určena řádem empirična. Nepohybuje se ale hodnota u anglických ekonomů, jejichž základem je empirismus a Kantovo Sollen na nějakém stejném základě? Není jeho věc o sobě abstraktně-ideálním konstruktem, který dostaneme tak, že vezmeme empiricky jsoucí jako základ, abstrahujeme od jeho obsahových určení, osamostatníme ho a klademe jako základ pro všechny jevy? V základu obou pojetí stojí událost metafyzická – do středu bytí je postaven člověk, který se stává metafyzickým hybatelem, rozhoduje o bytí jsoucího, klade jeho bytí a nebytí.

U Hegela se potom objevuje syntéza obou těchto pojetí, spočívající jednak v „horizontalizaci“ kantovského transcendentalismu a v „logizaci“ pracovní teorie. Zatímco zvíře se pohybuje v kruhu svých potřeb¹⁸⁹, je totožné se svou činností, jíž uspokojuje své potřeby¹⁹⁰, člověk osvědčuje svou obecnost přesahem této bezprostřednosti, negativitou vůči své bezprostřední přírodnosti, což se projevuje v rozmnožení, rozložení a rozlišení potřeb, v jejich zjemňování: „svoboda spočívá jedině v reflexi duchovna v sobě, v jeho odlišení od toho, co je přírodní, a v jeho reakci na ně“. Práce jako tato negace bezprostřední přírodnosti člověka, jako potlačená žádost, prostředkuje mezi potřebami a prostředky jejich dosažení.

Jestliže jsme řekli, že hodnota je kategorie bytostně vlastní až novověku, může se to zdát v rozporu s kritikou metafyziky, jak ji provádí Friedrich Nietzsche. Pro něho je přece celé západní metafyzické myšlení určeno nihilismem, hypostazováním hodnot, o které se ochuzuje skutečný svět, do světa ideálního a jejich vyprazdňováním, které je dovršeno ztrátou absolutního smyslu. Nietzsche kritizuje právě ono vertikální vyprazdňování hodnot ze skutečného světa. To, o co jde, je pak stáhnout hodnoty „zpátky na zem“. Vidíme tu strukturu podobnou Feuerbachovu pojetí náboženského odcizení – člověk odcizuje svou podstatu, své vlastní bytostné síly v ideji boha a to, o co jde, je zrušení tohoto odcizení,

¹⁸⁹ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. Základy filosofie práva, s. 222.

¹⁹⁰ Marx, Karel. Ekonomicko-filosofické rukopisy, s. 68.

navrácení nekonečného konečnu. Zde se ukazuje pravá skutečnost ideální jako hodnota. Feuerbach ovšem myslí konečné jako empirično a pohybuje se tak uvnitř protikladů esence – existence, konečné nekonečné a upadá zpět do kruhu prostředkování, ke kterému nutně vede pouhé invertování hegelovských kategorií. To potom umožňuje skutečnou profanaci hodnot, protože ty nejkonkrétnější hodnoty, o nichž Feuerbach mluví, se převracejí v hodnoty nejabstraktnější. Naproti tomu u Nietzscheho dochází tato snaha po zrušení metafyziky k nejzazší pozici – voluntaristická pozice mu umožňuje zbavit se oné absolutnosti metafyzické kostry, zrušit ji jako iluzi. Konečno, myšlené Feuerbachem jako empirično, se opět vztahuje k esenci a k oné metafyzické berličce, o kterou se všechno jsoucí v posledu opírá. Proti tomu Nietzsche ruší sám tento poslední základ jsoucnosti jsoucího – neexistuje žádné absolutum, které by zakládalo jediné měřítko. Jsou jen proti sobě relativní vztažené hodnoty a hodnotící a jejich neustálý souboj a na člověku tak leží tíha rozhodování pro určité hodnoty, nemá za sebou boha ani jiný předem předřízený řád, který by ho tohoto rozhodování zbavil. Můžeme tedy říci – jestliže metafyzika začíná jako věda o jsoucím pokud je jsoucí, a v novověké filosofii je rozvíjeno hodnotové hledisko, jsoucí vystupuje jako hodnota, pak u Nietzscheho je základem hodnota jakožto hodnota, která už nepotřebuje žádné založení v bytí.

Zdá se tedy, že u Nietzscheho úspěšně kulminuje ona snaha po zrušení metafyziky, totiž myslet konečné v sobě samém, aniž bychom sklouzli zpět do prostředkování konečného s nekonečným, ideálním, aniž bychom ho opírali o logicko-metafyzickou kostru a podkládali tak jsoucímu způsob, jak si myšlení toto jsoucí osvojuje. Je ale otázkou, zda se tu skutečně uniká metafyzice, jestliže, jak jsme viděli, je v základu kategorie hodnoty je onen metafyzický protiklad *sein-sollen*.

Ukázkou nemožnosti ztotožnit hodnotovou hierarchizaci s platónským pojetím jsoucího je dle našeho názoru metafyzika *ordo amoris* Maxe Schelera. Neboť tu se právě neděje nic jiného, než kladení vedle sebe dvou řádů, mezi nimiž leží propast – řádu lásky individuální osoby a řádu na onom individuálním nezávislého. Nelze říci ani z hlediska filosofického ani historického, že by Platónova idea dobra byla nejvyšší hodnotou, neboť ta předpokládá právě záporný pohyb myšlení. Na druhou stranu ovšem je třeba vidět, jak na to

poukazuje Martin Heidegger ve svém Úvodu do metafyziky, že tato nejvyšší idea jako „praobraz předobrazů“¹⁹¹ je základem, z něhož se v novověku mohlo právě kantovské Sollen rozvinout.

U Platóna je idea základem, předobrazem jsoucího, je to ideální jsoucí, které se osamostatnilo a stojí proti světu jako jeho základ. To ale předpokládá jistý zprostředkovaný vztah – nevztahujeme se ke jsoucímu bezprostředně, ale zprostředkovaně právě skrze ideu a proto ono samo není bezprostředně, ale stává se něčím zprostředkovaným. Přesto ale ideje existují jako od sebe odlišné a je možné vytvářet jejich hierarchie, což zase na straně jsoucího implikuje vzájemnou neekvivalenci jsoucen, založenou ideálně ve stromu rodů a druhů. Porozumět danému jsoucímu, ukázat jak jsoucí je, pak znamená ukázat ho jako jednotlivý případ hierarchie rodů a druhů. Přes tuto hierarchičnost ještě ale nevystupují ideje jako hodnoty. Platón se k idejím ještě nevztahuje jako k hodnotám. Možnost takového vztahu se připravuje až tam, kde je sama ideová hierarchie podrobena zápornému momentu myšlení, kde se z idejí samých stávají momenty myšlení, až tam, kde vztah mezi idejemi vystupuje jako nutný. To se děje u Descarta, u něhož jsou ideje momenty činnosti ducha. Ideje u něho nejsou měřítka myšlení, ale myšlení je měřítkem, mírou idejí, jejich souvisu, jejich nutnou souvislostí samou.

O dalším vývoji metafyziky hodnoty uvnitř subjekt-objektového schématu mluví Karel Kosík, myslitel Jaroslavě Peškové generačně i vývojově blízký: „Nejvyšší hodnotou v tomto souboru a systému hodnot je sám proces zhodnocování, který jako neúprosný poháněč nutí ke zrychlení tempa, k umocnění stávající moci, k pokračující expanzi. Tato dravá, rostoucí, bující procesovitost, ať je pojmenována jakkoli, „pokrok“, „vůle k moci“, „zhodnocovací proces kapitálu“, vytváří metafyzické určení skutečnosti a realizuje se dvojím, vzájemně propojeným způsobem: bezohledně se umocňuje a stejně bezohledně se zmocňuje všeho odlišného, jiného, svébytného. Teprve v tomto procesu se skutečnost definitivně mění na soubor hodnot a jejich kult. A se stejnou logikou mění tato nenasytná pohlcující moc člověka na svoje příslušenství, degraduje ho – v systému fungujících hodnot – na svoji součást.“¹⁹²

¹⁹¹ Heidegger, Martin. Einführung in die Metaphysik. 2. Aufl. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1957, s. 150.

¹⁹² Kosík, Karel. Poslední eseje, s. 116.

Dostáváme se nyní po tomto exkurzu k pojetí hodnot u Jaroslavy Peškové. Základem a – jak se domníváme – klíčem pro náš problém, z něhož tu vyjdeme, je opět schopnost člověka „mít vztah“. Jak tuto schopnost nebo spíše základní určení chápat? Víme již z dřívějšího, že člověk není jen uvnitř různých vztahů – jako jsoucno-živočich biologický, společenský, psychofyzický atd., ale je schopen mít vztah ke všem těmto vztahům i k sobě samému. To je ale něco naprosto nového, než jsme viděli dosud – dění, které se tím zakládá, není pohybem uvnitř jsoucího, ani není prostředkováním podmíněného a nepodmíněného, jak jsme dosud viděli, v hranicích subjekt-objektových nebo v protikladu mezi esencí a existencí, protože ke všemu tomu může právě člověk zaujmout vztah, tj. distanci, být svobodný. A tato svoboda není pak negativitou v subjekt-objektovém vztahu, jak jsme viděli u Kanta a Hegela, ale je něčím, co stojí nad ním. Člověk se tu neafirmuje jako obecně skrze negativní vztah k předmětnosti, ale má vztah i k tomuto vztahu.

Tím ale ještě není řečeno vše. Kdybychom zůstali zde, byla by taková dvojí negativita pouze prodloužením prostředkovacího řetězu, ale nijak by se z něho nevymaňovala. V oné schopnosti distance už nestojí člověk uvnitř jsoucího. Viděli jsme, že u Hegela byla negující afirmace obecně omezena logikou, takže ona hodnotová dimenze vlastně „chyběla“, resp. redukovala se (stejně jako u Kanta) pouze na nutnost pojmu. Rozhodování jako rozhodování z možností tu vlastně neexistovalo, protože možnost tu byla vždycky překonána nutností logická.

Dotkli jsme se u Nietzscheho problému myslet konečno v sobě samém, bez prostředkování k nekonečnu, v němž by se konečné stalo pouhým momentem. Právě ona destrukce metafyzické kostry absolutna u něho umožňuje pojmut ontologický základ jako vůli, která je omezena jen svými vlastními hranicemi, zatímco pod logickými systémy je každé individuální rozhodování vlastně parmenidovskou doxa a podléhá Isti rozumu. Konečno v Nietzscheho převrácení metafyziky tedy „visí“, není opřeno o ideální svět a z něho vycházející objektivní pyramidu hodnot.

Můžeme z tohoto základu přejít přímo k pojetí hodnot u Jaroslavy Peškové. Ty především nejsou něčím předmětně existujícím ve světě, ale vycházejí právě z oné schopnosti „mít vztah“ a rozhodovat se z možností. Hodnoty pak jsou výsledkem zpředmětnění nebo

promítnutí výsledků této schopnosti rozhodovat se z možností do ideálna, do metafyzické pyramidy. Jak to vyjadřuje filosofka: „Hodnoty jsou objektivací vztahu společenského člověka k jeho vlastnímu bytí jako společenského tvora“¹⁹³.

Nelze tedy mluvit o výchově k hodnotám, to by byla – marxisticky řečeno – fetišizace jistého rozhodnutí. O co je třeba podle Jaroslavy Peškové usilovat, je právě ona schopnost distance, vztahu ke světu jako celku a rozhodování se z možností, ve kterém se nemůžeme opřít o žádnou před-zřízenou, pevnou metafyzickou oporu, která by nás zbavila odpovědnosti. V tomto rozhodování tedy právě člověk jako konečný „visí“, nemůže se o nic opřít, může pečovat o tuto schopnost rozhodovat se „svědomitě“, tj. „s vědomím o povaze problému“. Péče o tuto schopnost je, slovy Jaroslavy Peškové: „prostředkem otevírání širších obzorů v životě lidském“¹⁹⁴. Je tedy praxí povýtce, neboť určuje možnosti jakéhokoliv praktického vztahování ke světu.

Vidíme tedy, že Jaroslava Pešková zaujímá k našemu tématu velmi specifický myšlenkový postoj. To, o co tu jde, je jistý způsob přístupu ke kategorii hodnoty mimo prostředkovací subjekt-objektové schéma, z onoho původního vztahu člověka ke světu, díky němuž je teprve něco jako hodnocení vůbec možné.

Problém etiky jako problém praxe u Jaroslavy Peškové

O co nám půjde nyní, je problematika etična v myšlení Jaroslavy Peškové. Ale jako v žádné „sondě“ do jejího myšlení, ani zde se nebude jednat o pouhé speciální tematizování jedné oblasti jejího myšlení, nýbrž o základy, z nichž je daná problematika myšlena. Přitom se zde chceme jeden ze základních našich problémů, před nímž stojíme, totiž problém kontinuity a diskontinuity myšlení naší filosofky, pokusit nahlédnout z nového úhlu, totiž jako změnu horizontů.

V jakých horizontech se pohybují mladí marxisté, kteří zažili druhou světovou válku, poválečnou euforii a politicky sugerované budovatelské nadšení 50. let? Seberozumění této generace vyjadřuje

¹⁹³ Pešková, Jaroslava. „Problém hodnot v českém filosofickém myšlení 30. let.“ In: Gabriel, Jiří + Bretfeldová, Helena (ed.). České filosofické myšlení ve třicátých letech našeho století. 1. vyd. Brno: Univerzita Jana Evangelisty Purkyně, 1989, s. 137. Sr. zde podobnou formulaci: „Hodnoty jsou výrazem vztahu společenského člověka k jeho společenskému bytí.“ Pešková, Jaroslava + Schüicková, Ladislava. Já, člověk, s. 158.

¹⁹⁴ Pešková, Jaroslava. „Problém hodnot v českém filosofickém myšlení 30. let.“ s. 137.

ve své autobiografii např. ekonom Ota Šik: „Vrátil jsem se z koncentračního tábora jako ještě přesvědčenější komunista. Něco takového jako fašismus se v mém národě nesmí již nikdy opakovat, a také krize s masovou nezaměstnaností nesmí již nikdy existovat. Celé své srdce jsem dal socialistickým ideálům.“¹⁹⁵ Podobně vzpomíná v rozhovoru také Karel Kosík: „Bylo mi třináct let, šel jsem v průvodu s otcem a držel se ho za ruku a nechtěl jsem, aby ten průvod skončil. Nepřál jsem si, aby skončil, protože jsem v té demonstraci, v první demonstraci po okupaci Československa, vycítil, co je touha po svobodě, co je lidská odvaha, a bylo mi v ní dobře“. Zároveň si ale tato generace v průběhu padesátých let uvědomuje nesoulad mezi vlastními ideály a politickou rezónou všeho dění, mezi reálným bojem o moc uvnitř stranických aparátů a jeho manipulovaným obrazem, mezi reálným životem a marx-leninskými frázemi. Když Jaroslava Pešková píše ve svém krátkém zamyšlení o 20. století jako době krize modernity o poválečném nadšení, neseném osvícenskou důvěrou v „dělatelnost dějin“ a v reálnou možnost, že „život na zemi předěláme“¹⁹⁶, máme za to, že reflektuje právě tyto horizonty. Celý další vývoj filosofů této generace je právě uvědomováním si těchto horizontů a skrze ztroskotání osvícenské víry pohybem k původnějším možnostem, z nichž by bylo možné znovu porozumět světu a místu člověka v něm.

Odtud můžeme s ohledem na nynější téma přistoupit k prvním filosofickým vystoupením Jaroslavy Peškové. V článku „Několik poznámek k aktuálním problémům filosofie“ (1958) vychází z myšlenky z Německé ideologie, že totiž ideologie nemá dějiny. Formy ideologického vědomí, právní, politické, etické, náboženské, kulturní atd. jsou „pouhým“ subjektivním odrazem reálně-dějinného pohybu života lidí.¹⁹⁷ Znamená to tedy, že etika, morálka jako nesamostatný odraz, který je snad nejbliže z hlediska běžného vědomí, ale nejdále z hlediska bytí, se nijak nepodílí na historicko-spoločenské reprodukci člověka? S tím naše myslitelka nesouhlasí. Na rozdíl od dogmatických marxistů, kteří v podstatě ve svém výkladu Marxe regredují do různých forem osvícenské ideologie s jejím

¹⁹⁵ Šik, Ota. Jarní probuzení – iluze a skutečnost. 1. vyd. Praha: Mladá fronta, 1990, s. 24.

¹⁹⁶ Pešková, Jaroslava. „Dvacáté století – doba krize modernity.“ Dějiny a současnost, r. 50, 2000, č. 3, s. 44.

¹⁹⁷ Pešková, Jaroslava. „Několik poznámek k aktuálním problémům filosofie.“ Filosofický časopis, r. 6, 1958, s. 287.

mechanicismem a pasívním senzualismem, promítajícím se zejména do jejich odrazového pojetí noetiky a pasivismu individuálního jednání, rozumí Jaroslava Pešková hegelovsky Marxovu pojetí poznání jako duchovní reprodukce skutečnosti. Vědomí není pouhým pasívním reflexem reálného (i když pasívní odrazová stránka patří do dialektiky procesu poznání), ale svým specifickým způsobem si aktivně osvojuje reálné a reprodukuje ho jako duchovně konkrétní. S tím potom souvisí námitka proti všem jednostranným metafyzickým simplifikacím, které se snaží vyzvednout jednostranně ekonomický či obecněji materiální princip – zákonitost života není vymezena jen vývojem materiálních vztahů, ale vývojem těchto vztahů, které jakožto společenské jsou prostředkovány vědomím.¹⁹⁸

Není nyní podstatná návaznost na marxistické diskuse o vztahu základny a nadstavby a o zpětném působení nadstavby na základnu atp., podstatné je samo východisko naší filosofky, pro niž nespočívá filosofické myšlení v pouhém teoretickém, mimo svět a dějiny a v sobě uzavřeném systematizování. Od takového dogmatického sebeoslepení, kterému mnozí marxističtí filosofové propadli, byla Jaroslava Pešková vždy vzdálena díky vlastnímu myšlenkovému domoví, určenému ideály masarykovského humanismu a radikálního demokratismu, Komenského myšlenkou všenápravy a idejemi skautskými a sokolskými. Tento základ je v jejím myšlení přítomen od počátku, určuje jeho směr i specifičnost. Již ve zmiňovaném článku je filosofie, jako teoretické zvládnutí problémů přítomnosti, chápána jako nezbytná součást lidského vztahování ke světu, nelze ji nivelizovat poukazem na její bezprostřední neužitečnost ve prospěch praxe ani ji nahrazovat živelností, jak to vyplývá Nejedlému z jeho zvláštního osvícensko-romantického hybridu, nahrazovat Hegela Kašpárkem¹⁹⁹. Toto „již“ je ale třeba chápat jako charakteristiku individuálního myšlení v jeho kontinuitě, ne teleologicky, jako by vzhledem k dalšímu vývoji šlo o nějakou imanentní fenomenologii myšlení. Filosofie je zde chápána ještě na pozadí oné „dělatelnosti“ dějin, jako součást politického boje o emancipaci člověka, jehož hlavou je filosofie, srdcem proletariát²⁰⁰, jako poznání nutnosti,

¹⁹⁸ Tamt.

¹⁹⁹ Tamt., s. 285.

²⁰⁰ Sr. Marx, Karel + Engels, Bedřich. Spisy I. 1. vyd. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1956, s. 414.

zákonitosti dějin. Na druhou stranu bude v našem textu v rámci naší problematiky ukázat, jak pojímá Jaroslava Pešková filosofii jako praxi sui generis, jako teoretickou praxi nejen v marxistických horizontech, ale též v dalším svém vývoji a při změně horizontů a hledání hlubších možností.

Další teoretické osvětlení našeho tématu nalezneme v pozoruhodném článku o Marxově etice, reagujícím na rozsáhlou Etiku Jiřiny Popelové. Zde se již vychází z rozvinutého pochopení Marxovi a z pojetí člověka myšleného jako předmětně se kladoucího a vztahujícího ke světu, jako bytosti práce, která si přivlastňuje přírodu a dává si tak předmětnou sféru své svobody, která nejen je ve vztazích uvnitř světa, ale *má vztah* ke světu a k těmto svým vztahům. Toto „mít vztah“ je myšleno na bázi hegelovské dialektiky, člověk zde ve svém nejnižším základě vystupuje jako tvořivá, činná subjektivita. O co potom jde, je vytvoření podmínek pro svobodný rozvoj a svobodnou sebestrukturaci tohoto činného základu v člověku v jeho společensko-přírodní dialektice.

Tak je podle Jaroslavy Peškové hlavní etickou zásadou Marxovou „požadavek samovývoje člověka jako člověka, úsilí o uplatnění lidsky účelné regulace i na lidské dějiny. Jako eticky nejhodnotnější vystupuje při tom to, co nejlépe vyjadřuje a prakticky podporuje tendenci univerzálního sebeosvobození člověka, tendenci k reálnému humanismu, tj. k vytvoření takových podmínek společenského dění, za nichž by se mohl člověk svobodně rozvíjet a uplatňovat své tvůrčí potence.“²⁰¹ Vidíme, že svoboda je zde v intencích německé klasické filosofie myšlena jako autonomie, sebeurčování, ovládnutí nejen předmětných vnějších vztahů, ale také ovládnutí, „regulace“ vlastního vývojového pohybu, způsobu vstupování do těchto předmětných vztahů. Základem je tu hegelovské myšlení zprostředkování pohybu činné negativity touto negativitou samou, resp. pohyb této negativity v sobě samé.

Regulující, či lépe seberegulující základ je zde tedy myšlen na bázi hegelovské dialektiky pojmu a jakožto součást dialektiky lidského činného vztahování ke světu je jeho dějinný vznik totožný se vznikem lidských dějin jakožto nejvyššího vývojového stupně tohoto

²⁰¹ Pešková, Jaroslava. „K Marxovu postoji k etické problematice v souvislosti s krystalizací jeho pojetí člověka a lidských dějin.“ In: Sborník k šedesátým narozeninám prof. dr. Jiřiny Popelové. Acta Universitatis Carolinae, PhI 1. 1. vyd. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1964, s. 59-60.

negativního základu vůbec. Marxovi je tu rozuměno z Hegela, práce negativity pojmu je demystifikována jako negativita práce společenského člověka.²⁰² Mravní hodnocení, či hodnocení vůbec, nevystupuje tu tedy jako nějaká transcendentní, heterogenní, resp. heteronomní oblast, ale jako moment vztahu subjektivity k sobě samé. Vznik této hodnotící dimenze tak Jaroslava Pešková spatřuje v uplatnění subjektivního, účelného momentu uvnitř procesu práce a dělby práce. Specifikum pracovní činnosti spočívá v tom, že tato není zprostředkována pouze instinkty jako u zvířat, ale i „účelným vědomím, schopným reflexe sociálních vztahů“²⁰³. I tento moment je převrácením Hegelovy myšlenky, že člověk na rozdíl od zvířete vsunuje mezi potřeby a prostředky jejich uspokojení práci a že toto zprostředkování vede k jejich neustálému rozmnožování, rozkládání a rozlišení.²⁰⁴ Účelné vědomí je tedy formou zprostředkování, regulace procesu sebeprodukce společenského člověka. Podstatou práce je „účelný zásah do přírody s cílem uspokojit nezbytné materiální potřeby“²⁰⁵. Od subjektivity, účelného vědomí, nelze při analýze pracovního procesu, jakožto člověku vlastního vztahu ke světu, abstrahovat.²⁰⁶ Toto účelné vědomí, resp. účelná vůle je sebekomplikací dialektiky činného vztahování člověka ke světu. Subjektivita, vědomí tu není redukováno na svou odrazovou funkci, ale naopak vytváří specifičnost lidského vztahu. Základ tohoto pochopení poznání jako duchovní reprodukce je možno spatřovat v Hegelově myšlence o jednotě analytické a syntetické metody ve vývoji ideje na stupni poznání.²⁰⁷ Jak to vyjadřuje Jiří Pešek: u člověka „specifická aktivita jeho lidské subjektivity mu umožňuje, aby si z receptivního odrazu skutečnosti subjektivně lidsky „vybíral“, aby si vytvářel svůj autonomní vědomý poměr nejen přímo k objektivní skutečnosti, ale i k tomuto svému poměru k této skutečnosti, aby svůj předmětně obsahový plán nejen měl, ale aby ho ještě v průběhu jeho výstavby ve vlastní hlavě reflektoval a účelně

²⁰² Sr. Pešek, Jiří + Pešková, Jaroslava. Základy marxistické filosofie. Přehled dějin filosofie – část II. – Teorie o společnosti. 1. vyd. Praha: SPN, 1962, s. 104.

²⁰³ Pešková, Jaroslava. „K Marxovu postoji k etické problematice v souvislosti s krystalizací jeho pojetí člověka a lidských dějin,“ s. 63.

²⁰⁴ Hegel, G. W. F. Základy filosofie práva, §§ 190 a 196.

²⁰⁵ Prokop, Dušan (ed.). Historický materialismus. Metodologické a teoretické problémy. 1. vyd. Praha: NPL, 1965, s. 211.

²⁰⁶ Sr. zde známou Marxovu analýzu pracovního procesu v Kapitálu. Marx, Karel. Kapitál. Kritika politické ekonomie. Díl první. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1953, s. 197.

²⁰⁷ Hegel, G. W. F. Malá logika, s. 350-1.

vážil, aby *lidsky hodnotil*.²⁰⁸ Člověk uskutečňuje v pracovním pohybu předem daný plán a podle toho vybírá a hodnotí jak prostředky, tak v rámci dělby práce také ostatní lidi s jejich vlastnostmi a schopnostmi.²⁰⁹

Vidíme tedy, že hodnotící a normující či seberegulativní (ve smyslu autonomie) sféra není bezprostředně o sobě a pro sebe, ale že je nesamostatným momentem dialektiky činně se uplatňující subjektivity společenského člověka předmětně se kladoucího, momentem regulace společenského běhu pomocí norem, které jsou pouze produktem, dočasně stabilizovaným „krystalem“ sebeproduktivního rozvoje onoho „míti vztah“. Protože ale tento činný základ jakožto produktivita, jakožto produkující také normovou a hodnotovou sféru, zůstává pro vědomí až do novověku zasut, jeví se nejprve hodnoty a normy nikoliv jako dočasně stabilizované produkty, „nesamostatné momenty lidské aktivity“²¹⁰, ale naopak se v abstrakci vědomí osamostatňují a kladou se jako ideální. Vidíme tu feuerbachovské schéma odcizení, jako subjekt, činný základ tu však není myšlen hegelovsky Pojem, ani feuerbachovsky rod či podstata jako reálný základ lidských bytostných sil, ale právě činný základ lidského vstupování do světa: „Společnost se změnou své skutečnosti mění i své myšlení a jeho produkty. Tyto produkty samy o sobě nemají dějiny ani vývoj. Vyvíjí se jen lidská schopnost reflektovat vlastní život a využívat této reflexe k účelné regulaci sociálního pohybu. Normy (morální, právní, ale i technické a jiné jsou jen dočasným stabilizovaným krystalem dosaženého stupně lidského poznání v určitém směru. „Vědomé bytí“ se může realizovat jak ve formě živého (tekutého) procesu, tak ve formě normativního krystalu a může mít různý stupeň relativní samostatnosti“²¹¹.

Tak vidíme, jak je tu Marxovi rozuměno právě v jistém horizontu, text, o který se především opíráme, byl napsán v r. 1964, v době relativního uvolnění, kdy marxisté jednak reflektují a myšlenkově se vyrovnávají s hrůzami stalinismu a raných 50. let, kdy ale zároveň ještě stále v optimismu let šedesátých věří v „reformovatelnost“, „lidskou tvář“ socialismu a uskutečnění oné „dělatelnosti dějin“.

²⁰⁸ Prokop, Dušan (ed.). Historický materialismus. Metodologické a teoretické problémy, s. 211.

²⁰⁹ Pešková, Jaroslava. „K Marxovu postoji k etické problematice v souvislosti s krystalizací jeho pojetí člověka a lidských dějin.“ s. 63-64.

²¹⁰ Tamt., s. 61.

²¹¹ Tamt., s. 61-62.

Ztroskotání reformních nadějí v letech 1968-9 znamená také postupné opuštění této víry a hledání nových možností soběporozumění, které už v myšlenkovém kvasu 60. let nabízela především fenomenologická filosofie. Podobně jako je to možné ukázat na prvních setkáních marxistů s fenomenologií a fundamentální ontologií, v Kosíkově Dialektice konkrétního nebo Peškově Dialektice dělby práce, můžeme i u textu Jaroslavy Peškové ukázat proměnu, k níž v dalším vývoji dochází a dále jistou teoretickou nekonzistenci, s níž se marxisté snaží do hegelovského rámce vměstnat novou problematiku.

Viděli jsme, že problém hodnot a norem byl v raném textu Jaroslavy Peškové myšlen na základě subjekt-objektové dialektiky. Hodnoty a normy jsou pouhé nadstavbové „nesamostatné momenty lidské aktivity“²¹², jednou z forem „v níž si lidé uvědomují své materiální vztahy“²¹³. Tyto nadstavbové produkty jsou potom prostředkujícími regulativy lidské činnosti, které jsou jejími vlastními produkty. Až ve zbožní výrobě začíná vystupovat společenská, společenská nutnost jako samostatný základ, substance tohoto regulativu.

Stanovisko fenomenologické filosofie umožňuje naši myslitelce spatřit meze tohoto myšlení, které spočívají především v nekritickém přejmutí kartesiánského dualismu. Na Husserlovu kritiku kartesiánského dualismu, který podsunul personální sféře ego cogito kategorie staré substancialistické metafyziky navazuje Jan Patočka a také ji domýšlí v kontextu kritiky prací mladých marxistů v 60. letech: „kartezianismus nevyústí v personální filosofování, nýbrž v reprízu substancialistické metafyziky“²¹⁴. Marxisté pojmají dějiny jako dialektiku vztahu člověka k přírodě a člověka jako jednotlivce ke společnosti.²¹⁵ Přitom je ale vztah činného základu v člověku a přírody myšlen právě v dědictví kartesianismu dualisticky jako vztah dvou momentů, mezi nimiž se dialekticky prostředkuje. Marxisté se ovšem snaží prokázat oprávněnost tohoto dialektického prostředkování, např. Jiří Pešek ukazuje, že lidská praxe se děje v jediném médiu materiální přírody, je „pokračováním přírody, která se dále „tvorí““²¹⁶. Hybný moment, pohyb jako „forma existence hmoty“, převrácení hegelovské

²¹² Tamt., s. 61.

²¹³ Tamt., s. 63.

²¹⁴ Patočka, Jan. Tělo, společenství, jazyk, svět. I. vyd. Praha: Oikúmené, 1995, s. 15.

²¹⁵ Pešek, Jiří - Pešková, Jaroslava. Základy marxistické filosofie. Přehled dějin filosofie – část II. – Teorie o společnosti, s. 148.

²¹⁶ Pešek, Jiří. Dialektika dělby práce a sebestrukturace člověka, s. 26.

dialektiky Pojmu je základem rozumění Marxovi.²¹⁷ Patočka proti tomuto myšlenkovému základu dialektického prostředkování na adresu Kosíkovu namítá, že „vindikuje hmotě základní určení ducha“²¹⁸. Odmítneme-li tento činný základ, zbude z dialektického materialismu v podstatě osvícenský materialistický hýlozoismus, který však nijak neřeší problém dualismu subjektu a objektu, ducha a látky, jak se táhne celou linií kartesiánské filosofie až po naše doby.

Materiální praxe člověka jako činnost prostředkující negativity není pak ničím jiným, než rozpohybovaným metafyzickým strojem. Když Kant dosadil do centra ontologie člověka, domýšleje tak kartesiánskou metafysiku, rozpohybovává dialektická filosofie statickou transcendentální strukturu její horizontalizací a celý proces je konečně doveden do konce mladohegelovskou demytologizací a „inverzí“ Hegelova učení o Pojmu. Negativita je tu prostředkováním mezi metafyzickými kategoriemi, mezi ideálním a reálným, mezi konečným a nekonečným. Svět jako celek je metafyzicky uzavřen mezi abstraktně-ideální formou a konkrétně-reálným obsahem. Tohoto rámce se sami marxisté ve svém hegelovském chápání Marxe nijak nezbavili, nevyužili Marxovu kritiku metafyziky, resp. pochopili ji jenom feuerbachovsky v jejím prvním invertujícím kroku jako stažení metafyzika z nebe na zem. Této problematice se nemůžeme věnovat, jde nyní o to dostat se k základům, z nichž bude možné se s marxistickým pojetím praxe vyrovnat.

Podle Patočky je praxe „*doména smyslu*, a nikoli fakt v třetí osobě“²¹⁹. Činnost člověka není pouze něčím, co se děje, proti čemu stojí subjektivita, která fakt tohoto dění reflektuje a konstatuje. Základem tohoto reflexivního pojetí jednání ve třetí osobě je Patočkovi metafyzický substancialismus řeckého myšlení: „Absolutizace věci vede k ustrnulému pojmu substrátu a vlastnosti, k impersonální metafyzice.“²²⁰ Kartesiánská filosofie přejímá metafyzický protiklad ideálního a reálného, metafyziku věci, rozumění

²¹⁷ U Marxe samotného se přitom v tomto ohledu mohou marxisté odvolávat jedině na jeho přehled materialistických názorů ve Svaté rodině, v němž se ale nikde neříká, že by šlo přímo o Marxovo vlastní stanovisko: „Z vlastností vrozených hmotě je první a nejvýznamnější vlastností pohyb, a to nejen jako mechanický a matematický pohyb, nýbrž ještě více jako pud, životní duch, napětí, jako trýzeň – abychom použili výrazu Jacoba Bohma – hmoty. Prvotní formy hmoty jsou živé, individualizující, hmotě inherentní bytostné síly, produkující specifické rozdíly.“ Viz Marx, Karel – Bedřich Engels. Spisy II. 1. vyd. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1957, s. 148.

²¹⁸ Patočka, Jan. Sebrané spisy. Svazek 12. Češi, s. 325.

²¹⁹ Tamt., s. 326.

²²⁰ Patočka, Jan. Tělo, společenství, jazyk, svět, s. 17.

bytí ze jsoucího a jsoucímu jako výskytu. Ideálno myslí jako o sobě a pro sebe jsoucí, jako subjekt. Činností tohoto subjektu je myšlení a formou této činnosti je logická forma. Jsoucnost jsoucího tu sice už není určována z ideálno jako z něčeho cizího, ale z pohybu myšlení v sobě samém, myšlení je sebeurčováním, sebemyšlením. Logická forma jako základ věcnosti věci tu ale zůstává, je výsostným, tj. metafyzickým určením a určováním, vše ostatní je modifikací, „znečištěním ducha“ ve smyslu jeho afektivity, v níž ovšem duch jakožto myslící, jako forma, zůstává u sebe sama.

Logická forma je tedy formou jednání; jak říká Marx, idealistická filosofie nezná jinou činnost než spekulativní. Subjekt je tu myšlením, činností v sobě samém, negace je tu logickou negací, pohybem prostředkování uvnitř logična. V soudu, kladení se rozhoduje o bytí a nebytí. Logická nutnost, nutnost logična, je tu posledním, „absolutním horizontem“ (pokud si smíme zde i v dalším dovolit použít tohoto protimluvu – vždyť horizont právě nemůže být absolutní) činnosti. Základní zkušenost kartesianismu, jehož základem zůstává rozumění jsoucímu jako výskytu, je pak objektivně konstatovatelné působení věcí mezi sebou (v metafyzické abstrakci pak způsobování věcí vůbec věcností); fyzikální pohyb, to je poslední smysl, na nějž je možno všechno nitrosvětské dění převést. U Hegela je to pohyb Pojmu v sobě samém, jeho smyslem je logická negace.

Vrátíme-li se zpět k Patočkovu určení praxe jako domény smyslu, ukazuje se z kritizovaného hlediska smysl jako něco „jednokolejného“, vposledu určeného logickou negací. Jakákoliv změna je pohybem, je-li ale svět myšlen ve své logické kostře, je smyslem tohoto pohybu právě logická negace. Konečný člověk si jistě může a musí dávat konečné cíle, jeho jednání může být vedeno různými partikulárními účely, posledním metafyzickým smyslem tohoto jednání však bude pohyb logična. To je důvod, proč marxisté musejí ztroskotat, když se snaží, jako Jiří Pešek ve svých textech z 60. let, inkorporovat a podřídit fenomenologickou problematiku subjekt-objektové dialektice (jak můžeme soudit z explicitního užívání pojmů „fenomén“ a „intencionalita“ již v textech monografie o Historickém materialismu), ukázat, jak si člověk vytváří nejen vztah k objektivní skutečnosti, ale i vztah, poměr k tomuto svému vztahu. U Hegela vůle jakožto zvláštní může klást pouze náhodné, libovolné účely, rozhodně se bezprostředně nevztahuje k obecnému. Hodnocení či moralita nijak

do prostředkujícího pohybu nevchází, nijak se neklade, jeví se nanejvýš z hlediska konajícího individua jako charakter individuální vůle, ale z hlediska formy není o sobě nijak účinné v prostředkování mezi prostředkem a účelem. „Hodnota“ jako obecný účel zvláštní vůle je vlastně z hegelovského hlediska protimluvem, jak to Hegel vyjadřuje svou kritikou kantovského stanoviska morality: „Zatímco inteligenci jde jen o poznání světa, jaký je, snaží se vůle učinit svět takovým, jaký má být. Vůle neuznává to, co se jí bezprostředně naskýtá, za pevné bytí, nýbrž má je za pouhé zdání, jež je o sobě nicotné. Zde se objevují rozpory, v nichž se zmítáme na stanovisku morality. V praktickém ohledu je to především stanovisko Kantovy, a také ještě Fichtovy filosofie. Dobro má být uskutečněno, máme pracovat pro to, abychom je přivodili, a vůle je jen činně se uplatňujícím dobrem. Kdyby ale svět byl takový, jaký má být, veškerá činnost vůle by odpadla. Vůle tedy sama vyžaduje, aby její účel také nebyl realizován. Tím je správně vyjádřena konečnost vůle.“²²¹ Svou rozumnost, svobodu nemůže vůle osvědčit ve své individuální, konečné formě, jak se o to Kant pokouší svým učením o kategorickém imperativu jako sebeurčení individua, ale právě zrušením, překonáním této konečnosti.

Metafyzickým korelátém jsoucna jako výskytu je jeho ideální podstata. V kartesianismu a u Hegela je i toto rozpuštěno v procesu rozvíjení samotného logična. Geniální Hegel odhalil postoj starých metafyziků, to že v metafyzické obecnosti věčnosti odhalovali pouze obecnost vlastního vědomí a učinil z něj základ metafyziky vlastní. Stará i nová metafyzika absolutizuje věčnost, výskytovost jako poslední horizont smyslu, vidí metafyzickou vertikálu jako způsobování věcí Absolutní věcí pod formou logické nutnosti.²²² U Hegela je potom toto logično absolutní formou, obsahuje všechny konečné momenty v sobě jako překonané, je jejich posledním referentem: „Idea jakožto jednota subjektivní a objektivní ideje je pojmem ideje, kterému je idea jako taková předmětem a objektem; je to objekt, v nějž vešla všechna určení. Tato jednota je tudíž absolutní a

²²¹ Hegel, G. W. F. Malá logika, s. 355.

²²² Sr. Marxův známý příklad o Pojmu plodu a jeho zjinačení v konkrétních plodech jednak ve Svaté rodině při vyrovnávání se s hegelovskou dialektikou a dále na nové půdě v rámci kritiky Feuerbachova empirismu v Německé ideologii. Marx, Karel – Engels, Bedřich. Spisy II. 1. vyd. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1957, s. 73. Marx, Karl – Engels, Friedrich. Werke. Band 3. Berlin: Dietz Verlag, 1969, s. 42.

veškerou pravdou, ideou myslící sebe samu, a sice myslící se zde jakožto myslící, logickou ideu.“²²³

Husserl provádí kritiku kartesiánské filosofie a jejího zakladatele, který svůj objev ego cogito znehodnotil jeho zahrazením abstraktně ideální duši-věcí staré metafyziky.²²⁴ Proti této ideální formě subjektivna staví subjektivitu v její personální plnosti, tj. subjektivitu „přirozeného světa“, ne ideální kostru. Nepohybujeme se pouze jako věčnost mezi věcmi a nepohybujeme ve svém jednání pouze věcmi, smyslem našeho jednání není v posledu fyzikální pohyb či abstraktně negativní pohyb logična jako substance myšlení, ale žijeme v plně motivovaných možnostech, jejichž centrem je naše osobní já, a jejichž živlem není představový prostor logična, ale otevřenost smyslu, jak ukazuje Husserl v Idejích II ve svých rozborech duchovního světa.

Patočka poukazuje na to, že marxistická analýza lidského praktického vztahování ke světu byla hned na počátku zasažena feuerbachovským naturalismem, kterým se tak otevírá brána všem „nejasnostem vztahu mezi přírodou a dějinami, mezi neosobností přírody a personální situačností, v níž konkrétně žije člověk, mezi objektivně-procesuální kauzalitou přírody a mezi motivační kauzalitou lidských akcí, kterou dialektický materialismus podědil ze substancialistické metafyziky.“²²⁵ Právě na tuto Patočkovu kritiku marxismu 60. let navazuje Jaroslava Pešková a je příznačné, že se obrací opět k Jiřině Popelové, když říká, že „neměla na rozdíl od Patočky domyšlené pojetí horizontu světa jako horizontu smyslu, který jest, ale není to žádné jsoucné, a proto její pohledy vystupují často jako nepochopitelné polarity, ač obě stránky v jistých souvislostech – relacích – platí.“²²⁶

Viděli jsme už, jak stará metafyzika vychází z kategorie substance, abstraktní věčnosti, na niž jsou navěšovány logické kategorie. Absolutizuje svůj teoretický postoj, a jeho kladoucí, afirmující Já jako původní půdu, jako absolutní pozici, z níž je jsoucné ve své jsoucnosti přístupné. Přitom ale neprovádí zásadní fenomenologické rozlišení

²²³ Hegel, G. W. F. Malá logika, s. 357.

²²⁴ Husserl, Edmund. Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie. Praha: Academia, 1996, s. 101-102.

²²⁵ Patočka, Jan. Sebrané spisy. Svazek 12. Češi, s. 326.

²²⁶ Pešková, Jaroslava. „Zamyšlení nad dílem Jiřiny Otáhalové-Popelové u příležitosti stého výročí jejího narození.“ In: Foglarová, Eva (ed.). Filosofka Jiřina Popelová. Sborník ke 100. výročí narození a 20. výročí úmrtí významné české filosofky. 1. vyd. Praha: UK, 2005, s. 11.

mezi jevením věci a jevící se věcí.²²⁷ Jevící se věc považuje za danou, za přirozené východisko, ale nevidí vlastní konstituující pohled. Situovanost člověka ve světě je pro ni myslitelná pouze jako zkonečnění nekonečného, přičemž toto nekonečné, ideální, je poslední, absolutní instancí, posledním určujícím referentem smyslu. Naproti tomu fenomenologická filosofie přináší možnost myslet člověka v jeho konečnosti, která není metafyzicky rozpuštěna v nekonečném. Netočí se uvnitř prázdné identity logické formy, člověk nestojí v uzavřenosti logické nutnosti, v níž v posledu ve svém jiném poznává pouze sám sebe jakožto myslícího, ale stojí v otevřenosti možností, v otevřenosti smyslu. Významy nejsou pro teoretický postoj staré metafyziky, ale i pro prostý naivní postoj (kteréžto postoje jako specifická zaměření já jsou samy sobě neviditelné, skryté), viditelné, a to právě proto, že reflexe těchto postojů je zaměřena věcně, smysl, kterým žijeme předreflexivně, v původní otevřenosti, se před námi skrývá a my „vidíme“ jen věci jako pouhé „něco“ vytržené z horizontu, v němž se ukazují. Absolutizace tohoto teoretického postoje je tedy uzavřením oné původní otevřenosti, v níž stojíme. Ukazování se věcí, jejich předmětný smysl, je tedy ve staré metafyzice neviděn, resp. zakryt. Husserl ukazuje, že jevení se věcí jejich odstiňováním a na jistém pozadí, a dále naše situovanost, není něčím, co lze v nekonečnu, v absolutní formě zrušit²²⁸, ale že to patří ke stylu jejich ukazování a to podstatně. Tedy samo jevení věcí je tu podstatné, nikoliv pouze konečným ukazováním podstaty věci či prostředkováním podstaty se sebou samou.

Patočka si ovšem všímá jistého napětí mezi konceptem intencionálního vztahování k předmětu a pojmem horizontu: „Kam umístit v teorii intencionálního vědomí tento pojem, který nepřipouští žádnou z klasických charakteristik intencionality (vědomí předmětu), nejsou přece žádným pojmem předmětu?“²²⁹ Ukazuje, že u Husserla je epoché omezena na objektivitu, jejími hranicemi jsou hranice subjektivna.²³⁰ Reflexivní akt, modifikace jakéhokoliv aktu se nemůže

²²⁷ Husserl, Edmund. *Logische Untersuchungen II*. 5. vyd. Tübingen: Max Niemeyer, 1968, s. 350.

²²⁸ „Bůh, subjekt absolutně dokonalého poznávání, a tím i všeho možného adekvátního vnímání, má prý přirozeně vnímání věci o sobě samé, které je odepřeno nám konečným bytostem.“ Husserl, Edmund. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*. 1. vyd. Praha: Oikúmené, 2004, s. 89.

²²⁹ Patočka, Jan. *Přirozený svět jako filosofický problém*. 3. vyd. Praha: Československý spisovatel, 1992, s. 256.

²³⁰ *Tamt.*, s. 257.

oprostit od „teze“ aktu reflektovaného. „Každá negace je negací něčeho a toto něco nás odkazuje k nějaké modalitě víry. Noeticky je tedy negace „modifikací“ nějaké „pozice“, což neznámá afirmaci, nýbrž „kladení v rozšířeném smyslu libovolné modalitě víry.“²³¹ Na to Patočka odpovídá: „Může-li být akt víry překročen v reflektujícím cogito, nelze pak toto cogito, které patří k mému fundamentálně konečnému životu, rovněž překročit, např. v aktu „Vorlaufen“ (předběhu k hranici), o němž mluví Heidegger? Zcela formálně vzato má kvasi-kartezianská úvaha Husserlova pravdu. Reflexivní akt se patrně nedokáže oprostit od „teze“ reflektovaného aktu. Ale protože tento reflexivní akt je aktem konečného života a jakožto fáze jakéhosi „otevírání“ je vnitřně determinován oním předběhem k hranici, je zároveň s afirmací onoho reflektovaného aktu také jeho negací.“²³²

Husserl se ve svých Idejích pohybuje na půdě kartezianského ego cogito, které chce myslet radikálně jako sféru absolutní imanence, neznečištěnou metafyzickým či jakýmkoliv jiným naivním předporozuměním jakéhokoliv stupně. Této imanentní sféře prožívání, kterou zbavil svěřací kazajky nutnosti logické formy podkládá transcendentální egoitu, která ovšem není omezena na tabulku kategorií jako je tomu v transcendentalismu Kantově, který je veden především otázkou možnosti vědy a problematikou předmětnosti předmětu. Patočka s využitím Heideggerových fundamentálně ontologických analýz vyhmatavá meze této Husserlovy kartezianské pozice. Fenomenolog v ní může sledovat podstatné zákonitosti v proudu ego cogito, vztažené k ego transcendentálnímu, proud imanence tu musí být kontrolovatelný ve své kontinuitě, ve svých průbězích, musí být vykazatelný podstatný vztah jak horizontální mezi konstitutivními momenty proudu, tak vertikální mezi jednotlivými konstituujícími vrstvami, smysl bytí prožívající subjektivity je tu vztažen k nutnosti transcendentálního ego. Není tu nijak zohledněn problém bytí této subjektivity jako konečné, resp. je odsunut transcendentální problematikou. Patočka ukazuje, že Husserl se svou metodou se zde pohybuje stále v hranicích novověké vědy s jejím zaměřením na předmětnost²³³ a poukazuje na to, že je možné myslet

²³¹ Husserl, Edmund. Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I, s. 219.

²³² Patočka, Jan. Přirozený svět jako filosofický problém, s. 258.

²³³ „Že však modus danosti sahá ještě hloub než protiklad „nepřítomnost — přítomnost“, Husserlovi již při jeho výlučně vědoslovném zaměření uniklo.“ Tamt., s. 215.

ještě hlouběji než v mezích problematiky předmětné konstituce, tak jak to provádí ve své ontologické analýze Dasein Martin Heidegger.²³⁴

Zároveň ale Patočka odmítá úzce existenciální rámec Heideggerových analýz v Bytí a čase a zaměřuje se především na problematiku přirozeného, žitého světa: „Jsou však pohyby, které – i když míří k hranici počátku, jehož se lidská bytost nikdy nezmocňuje, či k hranici jistého a nevyhnutelného konce – nevyústí přímo v jednání, ale takříkajíc překračují vše, co existuje, aby tam načerpaly nekaždodenní lidskou možnost, totiž změnu světa, nikoli jeho obsahu. Tyto pohyby jsou charakterizovány jistou prodlevou, kde možno spočinout; výzva svědomí tento charakter nemá, nýbrž je především popudem k okamžitému jednání. Ve svědomí nelze spočinout, jako je to možné ve filosofickém údivu a v obdivu umělcově, v nenávisti nebo v lásce.“²³⁵

Podívejme se nyní zpět na myšlení Jaroslavy Peškové, která v tomto vychází z pozic získaných Patočkovou imanentní kritikou fenomenologických filosofů, zejm. Husserla a Heideggera. Viděli jsme, jak ve svém textu z 1. poloviny 60. let přistupuje k problematice etična z pochopení člověka v jeho činném „mítí vztah“, jako k momentu praktického vztahování člověka ke světu. Normy a hodnoty jsou formou, v níž si lidé uvědomují a regulují své společenské vztahy a své jednání, praktické vztahování ke světu. Nevzniká zde problém? Jak mohou normy jakožto reflex praxe tuto praxi samu vskutku regulovat? Viděli jsme již, jak jsou na půdč hegelovského myšlení hodnoty něčím v sobě rozporným, konečné individuum by se v nich vztahovalo k nekonečnému.

Pojetí světa jako horizontu smyslu umožňuje Jaroslavě Peškové myslet lidské „mítí vztah“ mimo dialektiku praxe, jejíž meze jsme již viděli, či spíše myslet i tuto praxi radikálněji mimo tyto meze metafyzického substancialismu. Člověk se neustále pohybuje v otevřenosti smyslu, je ve svém jednání motivován, žije v těchto motivacích, ne v hýbání věcmi. Stejně tak není ve svém jednání pouze jako věc mezi věcmi kauzálně určován psychicky či jinak, vždy má vztah ke všem svým nitrosvětským vztahům. Jestliže je ale člověk

²³⁴ „Heideggerova nová otázka po původním způsobu danosti, který leží před „předmětností = přítomností zde a teď“, ukazuje především, že nevystačíme s Husserlovým pojetím pravdy jako samodanosti, protože toto pojetí je odvozeno z rovnice bytí = předmětnost = přítomnost zde a teď.“ Tamt., s. 214-215.

²³⁵ Tamt., s. 262.

bytostí smyslu, jestliže se ve svém bytí vždy vztahuje ke svému bytí, pak nemůže jeho „míti vztah“ být pouze vztahem vlastnění a ovládní věcí, tedy prostředkujícím vztahem seberealizování se ve věcech, ale distancí, o níž mluví Patočka jako o druhé negaci. Pohyb této negace není parmenidovsky jenom metafyzikovým zdáním nebo hegelovsky relativním pohybem uvnitř absolutního sebepohybu, jeho metafyzickým dovršením není věcná sebeidentita podstaty nebo sebečinění sebenazíráním či sebemyšlením. Tento pohyb není reflektovatelný v onom věcně nazíravém postoji staré metafyziky, která právě přistupuje k pohybu jako k minulému a zpětně nazíratelnému, reflektovatelnému toku, v posledu jako k faktu vztáženému ke své podstatě. Jak ale myslet pohyb této negace, pokud by mu nebylo možno podložit vyšší obecnost? Jak můžeme myslet něco, co není možné představit si v jeho nutnosti?

Použijeme-li Marxovy myšlenky z Tezí o Feuerbachovi, myslí stará metafyzika pohyb buď nazíravě, nebo jako abstraktní negování, tedy opět nazíravě, jako činné sebenazírání. Jde ale o to myslet pohyb ne jako uplynulý, nýbrž v jeho výkonu, ne až zpětně podložením mu určení logické formy. Protože žijeme v otevřenosti smyslu, nemůže být praxe ve svém nejpůvodnějším určení způsobováním věcí a stavů věcí. Žijeme v otevřenosti, to znamená, že ve svém rozhodování, ve svém sebevztahování ke světu se nemůžeme opřít o vyšší obecnost, o ideu, vztahem k níž bychom přesahovali sami sebe. Negace, která konstituuje náš vztah k celku jako k horizontu smyslu, není životem takového obecnosti, neděje se uvnitř kruhu podstaty, jako je tomu u Hegela. Je-li podstata sebeidentitou, tedy sebevlastněním, pak podstatou existence, která se ve svém existování vztahuje k tomuto svému existování, je absolutní nepředstížitelná sebeztráta. Stojíme původně v prostoru možností, kterému není podložena žádná subjektivita zakládající nutnost, absolutní pozice, z níž bychom tyto možnosti mohli definitivně hierarchizovat. To zakládá naši svobodu i odpovědnost. „Jsme odpovědní za svou rúži,“ jak často ve svých textech odkazuje Jaroslava Pešková na Exupéryho; tedy musíme se rozhodovat z možností a za svá rozhodnutí nést odpovědnost.²³⁶

„Lidský rozum je možnostnostní. Člověk nemůže přestat být

²³⁶ Pešková, Jaroslava. „Problém hodnot v českém filosofickém myšlení 30. let.“ In: Gabriel, Jiří + Brettfeldová, Helena (ed.). České filosofické myšlení ve třicátých letech našeho století. 1. vyd. Brno: Univerzita Jana Evangelisty Purkyně. 1989, s. 136.

člověkem, tj. nevidět možnosti, nerozhodovat se pro některou z nich.²³⁷

Etická a hodnotová dimenze je i zde, kde Jaroslava Pešková myslí ono činné „míti vztah“ na proměněném základě, něčím nesamostatným, ne už – jak jsme viděli – problematickým přívěškem vztahu subjektu a objektu na metafyzickém základě dělatelnosti, ale rozhodnutím se pro jisté možnosti, které jiné možnosti nechává zapadnout. Základem je tu vztah k onomu horizontu smyslu, který „je, ale není to žádné jsoucno“. Hodnoty a normy nejsou tedy žádné objektivní, věcnosti, nebo subjektivní charaktery, jakési „terciární kvality“ věcí, které jsou fakticky dány a pouze se zjišťuje jejich preference. Aby mohl subjekt preferovat nějaké hodnoty, musí si už vždycky nějak moci rozumět, rozumět tomu, jak se to s ním ve světě má, rozumět své situaci, musí stát v otevřenosti smyslu. Důležité je tu fenomenologické rozlišení, které provádí Husserl, totiž mezi prožíváním a souzením o tomto prožíváním, konkrétně nyní mezi prožíváním hodnoty a kladením něčeho jako hodnotného²³⁸, které je ale za hranicemi myšlení uvnitř logické formy jako kostry metafyzická. Hodnoty nelze fetišizovat či zvěčňovat, není podle Jaroslavy Peškové důležité samo o sobě to či ono stanovisko, ale „za všech okolností zásada rozhodovat se „svědomitě“ ..., tj. s vědomím o povaze problému“²³⁹. Můžeme tu opět odkázat na Husserlův rozbor konstituce personálního světa: „Nejvyšší motivační hodnotu představuje osoba, která habituálně propůjčuje nejvyšší motivační sílu ryzímu, pravému, platnému a svobodnému rozhodování.“²⁴⁰

Jaroslava Pešková nepřestává zdůrazňovat, že člověk je „bytost, mající vztah k předpokladům a kořenům svého nyní“²⁴¹. Jako možnostnostní se musí rozhodovat z možností, silněji: nemůže se nerozhodovat, i když před touto odpovědností, před tímto napětím utíká, ve svém faktickém existování vždy se již rozhodl. Protože je člověk bytostí smyslu, nelze jeho „nyní“ a jeho předpoklady redukovat na nitrosvětovou determinaci, jak se to jeví reflektujícímu

²³⁷ Pešková, Jaroslava + Schüicková, Ladislava. Já, člověk, s. 11.

²³⁸ Husserl, Edmund. Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii II. 1. vyd. Praha: Oikúmené, 2006, s. 24.

²³⁹ Pešková, Jaroslava. „Problém hodnot v českém filosofickém myšlení 30. let,“ s. 133.

²⁴⁰ Husserl, Edmund. Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii II, s. 244.

²⁴¹ Pešková, Jaroslava + Cach, Josef + Svatoš, Michal (ed.). Pocta Univerzity Karlovy J. A. Komenskému. Praha: Karolinum, 1991, s. 18.

vědomí, které nazírá minulé jako uplynulý fakt, v jeho ideálních určeních.

Vidíme, že mravní dimenze člověka není zde předurčena nějakým ideálním konceptem, ideou etična. Moralita není překonávána mravností, individuum se tu nerozpouští v obecnu, jak jsme na to již několikrát poukázali v Hegelově kritice Kanta. Hegel svou koncepcí zbavuje člověka jako jednotlivce skutečné odpovědnosti, inspirován anglickou politickou ekonomikou a myšlenkou o neviditelné ruce²⁴² ukazuje, jak „Istí rozumu“ jsou individuální konečné účely přece jen překonány v rozumném obecnu. Tím je ale příliš rychle hotov s problematikou lidského jednání, pokud ono samo se vztahuje k tomu, co člověka v jeho konečnosti přesahuje. Právě proto se ve svých úvahách Jaroslava Pešková vrací ke Kantovi jako zakladateli filosofie činné stránky, u něhož problém lidského jednání vystupuje v celém svém napětí. Přitom se vztah mezi Sein a Sollen snaží myslet jako vztah člověka, který „*nejen jest* u věcí, ale který překračuje sebe k horizontu smyslu, k němuž se vždy znovu vztahuje s úctou jako ke sféře hodnotové dimenze.“²⁴³ Protože člověk nestojí uvnitř obecna, ale stojí v otevřeném prostoru rozhodování jako odpovídání, nemůže být ve své mravní dimenzi „tažen“ ideálním obecnem, v němž není obsažena ona rozhodovací stránka svobody a které je v tomto smyslu „mrtvým“, věčným obecnem. Člověk se nestává vpravdě jednajícím, činným, implantací sady obecných idejí či ideálů, tím se pouze podřizuje, subsumuje jako jednatel pod obecné. Podmínkou možnosti jeho jednání je soběrozumění v jistých horizontech smyslu, z nichž se teprve může nějaké jednání jevit jako smysluplné; horizonty jsou možností možností zjevování.

„Smysl pro to, co je očím neviditelné, je třeba kultivovat.“²⁴⁴ A způsobem kultivace těchto horizontů smyslu je filosofie. Nejde v ní tedy o nějaké myšlení pro myšlení, o „čistou teorii“, zabývání se obecným pro ně samo: „Předmětem filosofie je „celek světa“, který nelze pouze nazírat, k němuž není bezprostřední přístup, ale k němuž

²⁴² ...snaží se pouze o svůj vlastní zisk a jest v tomto, jako v mnoha jiných případech veden jakousi neviditelnou rukou k podporování cíle, na který vůbec nepomyslí. ... Sledováním svého vlastního zájmu často podporuje zájem společnosti vydatněji, než když skutečně zamýšlí jej podporovati.“ Smith, Adam. Blahobyť národů. 1. vyd. Praha: Jan Laichter, 1928, s. 268.

²⁴³ Pešková, Jaroslava. „Kantův pokus o zdůvodnění mravní povinnosti („sollen“) jako novodobé východisko hodnotových teorií.“ In: Dorotíková, Soňa (ed.). Hodnoty a vzdělání. Sborník prací kolektivu autorů katedry filozofie a sociálních věd PedF UK. Praha: PedF UK, 1997, s. 28.

²⁴⁴ Pešková, Jaroslava + Schüicková, Ladislava. Já, člověk, s. 12.

je třeba hledat cestu. Filosofie je kultivací obzoru, na němž teprve vystupují jako uchopitelné jednotlivé stránky reality, zároveň však je i kultivací jejich odhalování.²⁴⁵ Tyto obzory, jak bylo už řečeno, nesmějí být chápány jako objektivní jejich poslední metou není sebeidentita podstaty nebo sebevlastnění ducha v jednotě činnosti a názoru. Filosofie tedy není nazíravou teorií odtrženou od světa, ale naopak praxí²⁴⁶ odhalování a kultivace horizontů světa jako horizontů smyslu, předpokladem činného vztahování se člověka ke světu vůbec.

Jak vidíme, Jaroslava Pešková zde rozvíjí marxistický problém praxe na nové půdě. Tak jí z tohoto nového promyšlení Marxova 11. teze o Feuerbachovi neznámá, že bychom měli odvrhnout nepotřebnou teorii ve prospěch praktického života samotného (jak se to objevuje na jednom názorovém pólu, dnes opět živém, diskuse o české filosofii ve 40. letech 19. století, reprezentovaném především Havlíčkem, jak se jí Jaroslava Pešková zabývala od své habilitační práce)²⁴⁷, ale naopak to, že praktický provoz není možný bez jeho teoretického zvládnutí, bez zvládnutí předpokladů daného a dotázání se po nich.²⁴⁸ Pak ale vztah teorie a praxe není prostě a jednoduše protikladný, teorie není žádným kontemplováním pro sebe sama, teoretik není žádný noésis noéseós. Naopak jeho teorie je vždycky zasazena do světa, tato původní zasazenost do světa je bytným předpokladem každé teorie vůbec. Pokud se budeme vztahovat v nějakém privilegovaném „filosofickém“ postoji k jakési vysněné ideální či paralelní polis jako k alternativě a k nějaké vysněné demokracii, namísto abychom sestoupili k pochopení základů současnosti, velice snadno namísto dobrání se předpokladů dojdeme k její obhajobě. Když zmizel socialistický státní moloch, neprosadila se žádná alternativa, ale kapitalismus, který je v takovém vědomí poměřován ideou demokracie. Ale vědomí, které vychází z ideální alternativy polis, jak si ji vysnilo, žije stále v základním

²⁴⁵ Pešková, Jaroslava. Role vědomí v dějinách. 1. vyd. Praha: Lidové noviny, 1998, s. 96.

²⁴⁶ Tamt.

²⁴⁷ „Stalo se však to, co provází český národ podnes: Rozpor teorie a praxe byl řešen sice rozmanitě, ale téměř vždy jako rozpor bezprostřední. Buď byl zdůrazňován význam teorie bez ohledu na praktické motivy odporu k německé filosofii, nebo byla odmítána teorie jako spekulace, neschopná sloužit bezprostředně utilitární okamžité praxi.“ Pešková, Jaroslava. Role vědomí v dějinách, s. 90-91.

²⁴⁸ „Představa ideologů, ale často i zralých odborníků byla taková: je třeba opustit filozofování a věnovat se problémům denního provozu. ... Dobový požadavek, aby filozofové svět nejen vykládali, ale na základě porozumění ho měnili, ve své době znamenal, že i ta nejobyčejnější lidská praxe by měla být založena na filozofickém zvládnutí předpokladů našeho společenského jednání. Rozhodně to tehdy neznamenal, že je třeba opustit filozofování a věnovat se každodennímu provozu.“ Pešková, Jaroslava + Schüicková, Ladislava. Já, člověk, s. 32-3.

protikladu ideální demokracie a nedemokracie. Stojí v tomto vědomí proti sobě neexistující již ne-demokratický systém a demokratická idea. Současnost zde není dotazována ve svých základech, pouze ve svých „čachrářských“ projevech proti své demokratické ideji. Stojí takovému vědomí v neustálých protikladech: proto potřebuje neustále být oživován obraz velkého nepřítele socialismu a komunismu, když zároveň v reálné politice a ekonomice působí všichni špičkoví představitelé komunistického aparátu, proto jsou na jednu stranu všechny privatizační procesy jako součást znovubudování kapitalismu (totiž pro toto vědomí: demokracie) podporovány, na druhou stranu nazírány jako špinavá politická praxe rozkrádání a tunelování, proto na jednu stranu mluvíme o pravdě a lásce a na druhou stranu o „humanitárním“ bombardování (oboje vztaženo k ideálu „demokracie“; že by tato politika byla součástí prosazování kapitalismu, to toto vědomí nevidí, to se přece pohybuje jen v onom protikladu ne-demokracie a demokracie – v tom ale v posledu, přestože ono samo by to nepřiznalo, splývá s neoliberalní ideologií mluvící o „občanské společnosti“, která ovšem, jako ideologie kapitalismu, není schopna dotázat se po svých předpokladech).

Teorie je vždycky už teoretickou praxí, což neznamena nějaké představové působení na skutečnost, na realitu nezávislou na subjektu, působení subjektu na objekt, ale sestup k základům, jaký ukazuje například Marx ve své kritice neboli analýze kapitalistické produkce. Stejně tak politika nemá prostě objektivně-názorný charakter praktična vůbec, ale je specifickou politickou praxí, resp. souhrnem praktik, neodvoditelným z nějaké ideje. A stejně tak lidé nejsou prostě jenom masou či davem, není pravda že přítomnost není určena nějakou filosofií, nějakou teoretickou praxí, je právě potřeba sestoupit od ideologie, tj. od obrazu, kterým je možno manipulovat, k základům, to je skutečným úkol. Nejsme bohové, tak také nepřístupujme k naší přítomnosti jako z nějakých nebeských výšin do světa v jeho „schmutzig-jüdischen Erscheinungsform“.

Filosofie věci a věc filosofie

V předchozím nám šlo o to dopracovat se k jistým předpokladům etického rozhodování člověka a to především z toho důvodu, abychom mohli ukázat tyto předpoklady jako součást či půdu oné pozoruhodné struktury „mítí vztah“, onoho komplikovaného způsobu, jak člověk „jest“, která zaujímá dle našeho názoru u Jaroslavy Peškové centrální postavení. Zároveň jsme se snažili ukázat, jak dochází k transformaci tohoto východiska v myšlení naší filosofky. Nyní se chceme blíže věnovat problematice filosofie: Jestliže toto základní „mítí vztah“ patří k lidskému bytí vůbec, proč by právě filosofie měla být nějak privilegovaným děním, a ne jenom jedním z modů základního člověka „jest“? Vždyť filosofie vskutku „je praxe jako každá jiná“, totiž pokud je jako jakýkoliv jiný způsob bytí člověka určena či umožněna oním „mítí vztah“. Čím je tedy tato teoretická praxe u Jaroslavy Peškové specifická? Po tom se nyní chceme ptát.

Viděli jsme již, jak mladí marxisté v 50. letech začínají kritikou simplifikující degradace filosofie, která se v té době v Nejedlého koncepci hrozí stát pouze jakousi mudroslovnou součástí lidového ducha, nebo ve zjednodušeně deterministickém chápání marxismu odlehlou součástí nadstavby, tedy reflexem, odrazem ekonomie. Odkazovali jsme na východisko Jaroslavy Peškové z té doby, podle něhož vývoj společenských vztahů není záležitostí pouze materiální či ekonomické sféry, jež by vědomí pouze odráželo (kteréto metafyzické zploštění Marxe má svůj původ především u myslitelů druhé internacionály), ale tento vývoj je u člověka jako bytosti universálně si přivlastňující, „mající vztah“ ke světu, zprostředkovan vědomím, které opět samo nebylo myšleno idealisticky jako od světa odtržený princip, ale právě v rámci tohoto samotného universálního přivlastňování.

Praxe byla marxisty myšlena na pozadí principu společenského přivlastňování přírody člověkem, který nejenže vychází z určitých daných poměrů, které reflektuje, ale zároveň tyto poměry aktivně vytváří. Vědomí potom není pouze pasivním odrazem materiálu, ale aktivně se podílí na tomto praktickém vztahu člověka ke světu. Z různých úhlů jsme se již pokusili vidět problematiku a meze snahy konfrontovat marxismus s moderní filosofií a zejm. s fenomenologií. V tom všem nám šlo především o to dostat se pod povrch onoho

konceptu „míti vztah“. Nyní se tedy ptáme po specifičnosti filosofie v rámci problematiky praxe, kterou jsme se pokusili rozvinout.

Důležitým zdrojem pro soběporozumění v jejich marxismu byly našim marxistům Lukácsovy spisy *Dějiny a třídní vědomí* (1923) a *Raný Hegel* (1938), v nichž maďarský teoretik určil zásadním způsobem směr, kterým bylo dále rozuměno základním problémům marxistické filosofie, především vztahu Marxe a Hegela (problematika „převrácení dialektiky z hlavy na nohy“), a jako jeden z prvních rozvíjí Marxův koncept duchovní či pojmové reprodukce skutečnosti oproti současným zjednodušujícím teoriím faktorů, ekonomismům, sociologismům atp. především z ideové proveniencí myslitelů druhé internacionály. Karel Kosík ve své *Dialektice konkrétního* přebírá, jak již víme, základní Lukácsovu koncepci a jeho „stanovisko totality“²⁴⁹ či kategorii konkrétní totality, která je chápána jako jakási demytologizace Hegelova Pojmu. Pro naše téma je důležité, že Lukács zachovává odstup od daného, distanci vůči faktům, kterou vyjadřuje jako nutnost postoupit od jevů k podstatě. Ovšem ve vztahu k našim marxistům je třeba vidět, že ti jsou ve zcela odlišné situaci motivování poněkud jinak – Lukácsovi jde ve 20. letech dvacátého století především o porozumění Marxovi a na jeho základě o rozvinutí marxistické kritiky současných „buržoazních“ filosofii, které vězí podle něho ve fetiši faktů, tak jak jsou produkovány současným kapitalistickým řádem, aniž by viděly jejich podmíněnost. Marxisté ovšem na tuto kritiku navazují, ale, jak jsme viděli již dříve, jsou vedeni především snahou v podmínkách režimní a stranické rezony znovu legitimovat filosofii vůbec jako autonomní teoretickou praxi. Filosofie je potom těm, kteří navazují na Lukácsovy snahy, právě kritikou daného, kritickým vyčítáním podstaty z jevových forem, v nichž se podstata projevuje v individuálním vědomí, vázaném na reprodukci jevových forem v rámci kapitalismu. Přitom tu samozřejmě nejde o vztah smyslově, bezprostředně daného konkrétní k jeho abstraktnímu metafyzickému základu, ale o vztah jednotlivých momentů uvnitř totality pojmu. Jak to vyjadřuje Karel Kosík ve svém textu z konference v Liblicích z r. 1958, když polemizuje proti metafyzičnosti deterministicky chápaného marxismu: „Zatímco se různé vulgární směry domnívají, že je třeba redukovat mnohotvárnou

²⁴⁹ Kosík, Karel. *Dialektika konkrétního*, s. 28.

skutečnost na abstraktní formuli či absolutní princip, dokazuje naopak marxismus, že objektivní poznání skutečnosti znamená duchovní reprodukci této skutečnosti jako konkrétní totality, tj. jako rozvíjející se jednoty podstatných určení.²⁵⁰

Víme již, že marxisté stahují Hegelův dialektický systém z nebe na zem, Hegel dělá, feuerbachovsky řečeno, z Ideje skutečný subjekt, zatímco člověk vystupuje jako pouhý predikát. Marxisté pořadí převracejí – skutečným subjektem, který vytváří své dějiny, je člověk, přivlastňující si přírodu (mající vztah) zprostředkovaně skrze společenské vztahy a naopak utvářející sám sebe skrze toto přivlastňování si přírody. Filosofie v jejich pojetí potom není pouze lidskou participací na sebevývoji obecná, Pojmu, člověk v ní není pouze agentem Ideje. Není též pouze odrazem reálných poměrů, neboť ony samy jsou výtvorem člověka. Kam tedy tuto specificky lidskou činnost v procesu produkce a reprodukce člověka marxisté zařazují? Kde nachází filosofie své místo?

U Hegela je filosofie onou nejvyšší vědou, v níž myslí duch sebe sama adekvátními prostředky, Pojem se tu vyjadřuje nikoliv v citech či v představách, jako je tomu v umění a náboženství, ale v pojmech, tj. v živlu obecného, myšlení, duch se tu tedy vztahuje k sobě samému, pohybuje se uvnitř sebe sama. Vývoj filosofie potom není ničím jiným než seberozvojem, k sobě přicházením Ideje. Přitom se filosof jako filosof nevztahuje k nějaké nadsvětlné a nadčasové ideální říši, z níž by vyčítal universálně platné hodnoty, ale vztahuje se ke své skutečnosti v její rozumnosti, pojímá ze své současnosti právě to, co je rozumné, obecné, v čem se duch uskutečnil, její rozumný obsah. Filosofie je sebevyjádřením ducha na daném stupni svého vývoje: „Filosofii myslí obecný duch sám sebe. Filosofie není tedy nic jiného než jeho určitý substanciální obsah. Každá filosofie je filosofií své doby, článkem v celém řetězu duchovního vývoje. Může tedy uspokojit jenom ty zájmy, jež jsou přiměřeny té době.“²⁵¹ Nemůže tu ovšem být řeči o nějakém odrážení skutečnosti, toho, co je, ve smyslu empirismu. Filosofie se nevztahuje v myšlení k neurčenému bezprostředně, ani ke konečným rozvažovacím určením, ale k obecně,

²⁵⁰ Kosík, Karel. „Dějiny filosofie jako filosofie.“ In: Kalivoda, Robert + Zmr, Josef (ed.). *Filosofie v dějinách českého národa. Protokol celostátní konference o dějinách české filosofie v Liblicích ve dnech 14.-17. dubna 1958.* Praha: ČSAV, 1958, s. 12.

²⁵¹ Hegel. *Dějiny filosofie I.* 1. vyd. Praha: NČAV, 1961, s. 75.

ono je tím skutečným a jakožto zprostředkované také nutným a rozumným, na kterém má člověk, pokud myslí, podíl. Bezprostřední jevení je překročeno směrem k totalitě.

Marxisté zde na Hegela navazují, ovšem s oním invertujícím smyslem – skutečným subjektem je člověk v dialektice své přírodně společenské sebeprodukce. K čemu ale potom filosofie, když motorem této pracovní dialektiky je účinně se uplatňující subjektivita společenského člověka? Co myslí filosof, když ne obecně Pojmu? Uvedme nepřímou definici filosofie, jak se objevuje u Jaroslavy Peškové v knížce o utopickém socialismu: „Na rozdíl od *filosofie* jako činnosti, směřující k *záměrné totalitarizaci lidské zkušenosti jakožto lidské* [kurzíva – D. R.], jako pochodu k podstatě veškerých lidských vztahů v oblasti materiálního i duchovního života, k podstatě poznání i sebepoznání, tvorby a sebepřetváření, činnosti i jejích krystalů, akce i podmínek, předpokladů a cílů, je *socialismus* jedním ze způsobů speciální analýzy společenského člověka, jeho konkrétní společenské situace a tendencí jeho humanizace.“²⁵² To, k čemu se člověk ve filosofickém myšlení vztahuje, je jistá totalita, ale nikoliv totalita Pojmu. Filosofie je rozvinutím a součástí celkové struktury „míti vztah“ a jakožto myšlená na činnostním základě, je takovou činností, praxí, v níž nemyslí člověk obecně Pojmu, ale sám sebe jako obecnou, tj. universální bytost, jako bytost universálně si přivlastňující. Přitom ale historicky nejprve v zahalené, mystifikované podobě, když si není vědom sebe jako tvůrce svých vlastních životních podmínek.

Ve filosofii je ona universální struktura „míti vztah“ výslovně tematizována a myšlenkově zpracovávána – filosofie je myšlenková reprodukce skutečnosti. Přitom je stále filosofie součástí základního praktického vztahu, je tudíž myšlena na činnostním základě, sama činností, teoretickou praxí, v níž se člověk vztahuje k totalitě svých vztahů vůči světu, jakožto součást materiální produkce a reprodukce člověka teoreticky, pojmově reprodukuje tuto totalitu. Nejde tu tedy o nějaké od praxe odtržené myšlení, které by v posledu mělo účast na esencích vytvářejících formu světa, ale o teoreticky praktické zvládnutí totality vztahů člověka ke světu. Abychom dobře viděli souvislost s předchozím, můžeme znovu připomenout seberegulativnost, zprostředkovanost onoho „míti vztah“ lidským

²⁵² Pešková, Jaroslava. Utopický socialismus v Čechách 19. století, s. 34.

vědomím²⁵³, kterou jsme viděli např. v požadavku „samovývoje člověka jako člověka, úsilí o uplatnění lidsky účelné regulace i na lidské dějiny“²⁵⁴. Zatímco zvíře se pohybuje v kruhu své podstaty, je bezprostředně svou životní činností, člověk má ke své činnosti, jakožto k praktickému přivlastňování si světa, vztah, má „vědomou životní činnost“²⁵⁵. Člověk tak stojí před úkolem zvládnout teoreticky totalitu svých vztahů ke světu a uskutečněním tohoto úkolu je filosofické myšlení. Viděli jsme již, že právě na tuto potřebu dobrat se předpokladů lidského vztahování ke světu Jaroslava Pešková nepřestává upozorňovat. Víme též, že marxisté nechápou své filosofování jako pouhou individuálně-akademickou, učeneckou a privátní praxi, ale spojují své úsilí o novou filosofii s nadějemi na uspořádání nové společnosti, v níž by člověk, jako skutečný tvůrce svých vlastních životních podmínek i sebe sama nebyl pouze ve vleku svých bytostných tvořivých sil, které by se mu jevily jako něco cizího, ať už jde o ekonomický pohyb s jeho zákony a za kapitalismu se periodicky opakujícími krizemi, zbožní formu, v níž se výrobky lidské práce jeví jako samostatné téměř oduševněné entity obdařené vlastní hodnotou, vědeckotechnické objevy s jejich možností obrátit je proti člověku, či konečně o samotnou činnost člověka s jejím devastujícím vlivem na přírodu, ale aby dokázal lidsky tyto své životní podmínky a jejich utváření regulovat. Názor o důležitosti filosofie, o její nepostradatelnosti pro fungování lidské společnosti neopouští Jaroslava Pešková ani v dalším svém myšlenkovém vývoji. Jestliže ale původní marxistická koncepce byla teoretickým vyjádřením nadějí mladých marxistů na vybudování lidsky se spravujícího, tj. podmínky svého vlastního rozvoje ovládajícího společenského člověka, v dalším svém vývoji opouští naše filosofka tento racionalistický optimismus plánování a sebeplánování společenského sebepohybu, v němž hrála filosofie výsostnou úlohu totalitarizace zkušeností, cílem je daleko spíše vůbec zachování lidského rodu jako takového v podmínkách reálné hrozby sebezničení. K této přeměně úlohy filosofie se ale budeme ještě muset dopracovat.

²⁵³ Sr. Prokop, Dušan (ed.). Historický materialismus. Metodologické a teoretické problémy. 1. vyd. Praha: NPL, 1965, s. 211.

²⁵⁴ Pešková, Jaroslava. „K Marxovu postoji k etické problematice v souvislosti s krystalizací jeho pojetí člověka a lidských dějin.“ In: Sborník k šedesátým narozeninám prof. dr. Jiřiny Popelové. Acta Universitatis Carolinae, Phil 1. 1. vyd. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1964, s. 59-60.

²⁵⁵ Marx, Karel. Ekonomicko-filosofické rukopisy z roku 1844, s. 68.

Vraťme se nyní k problematice filosofie jako metody pojmové reprodukce skutečnosti, jak ji našim marxistům zprostředkoval především György Lukács, přičemž čtenář musí mít na paměti to, co jsme o této problematice řekli už dříve. V základu této koncepce je převrácení Hegelovy dialektiky Pojmu, při němž se stává skutečným subjektem sebeprodukující člověk. Marxisté postavili Hegelovu dialektiku „z hlavy na nohy“, práce negativity Pojmu je nahrazena prací sebeprodukujícího se člověka²⁵⁶, ale samotné jádro, subjekt-objektová dialektika, zůstává zachováno. To vyjadřuje Martin Heidegger: „To, že Marx na rozdíl od Hegela nevidí bytnost skutečnosti v absolutním, sebe sama chápajícím duchu, nýbrž v člověku produkujícím sebe sama a své životní prostředky, staví sice Marxe vůči Hegelovi do nejkrajnějšího protikladu, ale právě tímto protikladem zůstává Marx uvnitř Hegelovy metafyziky; neboť život a ovládání skutečnosti je veskrze pracovní proces jakožto dialektika, tj. jakožto myšlení, nakolik myšlení zůstává tím, co je při každé produkci skutečně produktivní, ať už je toto myšlení pojato jako spekulativně-metafyzické, nebo jako vědecko-technické, či jako směsice a vulgarizace obou. Každá produkce je v sobě již re-flexe, je myšlení.“²⁵⁷ Přitom je důležité, že Heidegger i naši marxisté vycházejí především z porozumění Marxovi a Marxova vztahu k Hegelovi, jak ho určil Lukács. Jakékoliv jiné možnosti čtení Marxových textů zůstávají uzavřeny. Podíváme se nyní blíže na nevyslovené předpoklady, které si marxisté přinášejí v tomto čtení Marxe, přičemž se opřeme především o Husserlovy úvahy o transcendentálním založení logiky a o překročení tradiční metafyzické ontologie v jeho Formální a transcendentální logice. Budeme se tak, s ohledem na naše nynější téma, snažit prohloubit dosavadní naše kritické úvahy o problematice marxismu let šedesátých a o jeho vztahu k fenomenologii a o osvětlení a hlubší pochopení právě citované Heideggerovy úvahy o marxistické dialektice.

V Hegelově konceptu sebeprodukující subjektivity je základem změna postoje, kterou jsme viděli v našem dřívějším zkoumání u problému praxe. Již tradiční metafyzika absolutizuje svůj teoretický

²⁵⁶ Sr. např. důraz na prostředkovací roli práce v Kosíkově Dialektice konkrétního: „Práce je dění, v němž se děje metamorfóza neboli dialektické zprostředkování.“ Kosík, Karel. Dialektika konkrétního, s. 140.

²⁵⁷ Heidegger, Martin. Básnický bydlí člověk. 1. vyd. Praha: Oikúmené, 1993, s. 183.

postoj, přičemž právě „nevidí“, že když ze svého přirozeného postoje „vystoupíme“, dochází v novém teoretickém postoji podstatně ke změně korelátu, naše prostě přítomné já, zaměřené na příslušné intencionální výkony praktického postoje se mění v teoretické já afirmující. Přitom zároveň metafyzik zůstává dále ve vleku původního přirozeného postoje, s jeho neproblematickým původním vykonáváním víry v reálnost světa a věcí, s nimiž se v něm zachází. Danosti smyslu, otevřený prostor možností, kterým rozumíme a v rámci nichž se v přirozeném postoji pohybujeme, jsou zakryty v onom afirmujícím postoji, který přitom ale nevidí svůj vlastní pohled a svou aktivitu, jejímž jsou jeho věčné koreláty výkonem. Tak již Parmenidovi je otázka po bytí otázkou po základu sebeidentity „věci“ v hérakleitovském toku, kterému rozumí jako pouhému zdání. Zároveň ale metafyzik ve svém specificky rozvinutém teoretickém postoji stojí v údivu před tím, že jsoucí jest, nejen v jeho kauzální či obecně důvodové faktické aktuální stavovosti, ale před záhadou původu tohoto jsoucna pokud je jsoucí, v čemž je ale vzhledem ke způsobu, jakým jsoucno v tomto postoji vystupuje, už implikován způsob odpovídání. Od věci jako korelátu specificky zaměřeného reflektujícího postoje (kterýžto je sám sebou neviděn) je vedena cesta k prvotní příčině věci jako způsobené v její aktualitě, realitě. Dochází se tak k absolutní pozitivitě, získané abstrakcí, odejmutím všech určení na věci až k samotné formě věčnosti, která vystupuje jako poslední základ, vůči němuž je každá determinace pouze relativním určením. Odmyšlením všeho určeného se tedy nedochází k „ničemu“, k „nic“, to pouze pro představu, která by si absolutní klad myšlení představovala jako „něco“, tj. něco již ohraničeného, omezeného; ale představa sama je tu již modem myšlení, je právě sama již ve své konečné formě omezena, odkázána na určitelné; všechno pozitivně určené je už určeným uvnitř myšlení specificky uzavřeného v onom horizontu věčného postoje. Všechno takto jsoucí obsahuje v sobě negativní určení, negaci, ale samotná forma jsoucnosti je absolutním, se sebou identickým kladem, získaným v horizontu věčného postoje. V metafyzice myšlení jako sebezpůsobující aktualita, čistá činnost je formou věčnosti, způsobující příčinou věcí v jejich jsoucnosti, reálnosti. Sebeidentita této formy se vyjadřuje v logice větou identity, $A = A$, která má vzhledem ke své souvztažnosti se substantiální ontologií věci své rozvinutí v logické formě subjekt-predikátového

soudu. „Myšlení produkuje sebe; a co je produkováno, je myšlenka. Myšlení je tedy totožné se svým bytím, neboť kromě bytí, kromě této veliké positivity, nic neexistuje.“²⁵⁸

Tak ale dochází v postupu metafyzického myšlení k pozoruhodné konfúzi, v níž jsou sedimentovány ony neviděné předpoklady věcného postoje: myšlení je tu myšlením věcného, jsoucího pokud je jsoucí, zároveň ale „věc“ má ve svém základu věcnost jako sebeidentitu myšlení. Myšlení nenachází v jádru věcí nic jiného než obecnost sebe samého, když ale nejprve samo sebe uzamklo ve zvěčňujícím postoji a ztratilo tak původní otevřenost, obsaženou v erótické struktuře nenaplněnosti, neodpovězenosti otázky, která zakládá filosofický postoj údivu. Tato počáteční erótická struktura, jak ji můžeme nalézt u Platóna²⁵⁹, není pouhým vztahem otázky a odpovědi, který v odpovědi obsahuje vlastní zrušení, ale je komplikací, vztahem k tomuto vztahu. Tázání tak vstupuje do otevřeného prostoru, v němž se věc sama stává problémem. Ale tento problémový prostor zahrnuje také nás, kteří se po věci samé tážeme a samotná tato otevřenost je umožněna onou erótickou strukturou, podstatnou nevědomostí stejně jako podstatným vědomím o této nevědomosti; podstatným proto, že tu nejde o jakýsi náhodný fakt, který se zruší dosažením odpovědi na dotazování, že tato naše erótická struktura je nepředstižitelná a nezrušitelná, pokud my sami jsme, proto, že je podstatnou strukturou našeho bytí, dynamikou uvnitř samotné naší existence (řecké eró má význam jak „toužím“, tak „ptám se“ z inf. eran – toužit a erein – ptát se). My sami, pokud jsme, jsme ztělesněnou otázkou, Erótem.

²⁵⁸ Hegel. Dějiny filosofie I. s. 226.

²⁵⁹ „Z bohů nikdo nehledá moudrost, ani netouží stát se moudrým – neboť jest moudrý -, ani je-li někdo jiný moudrý, nehledá moudrosti. Naopak ani nevědomí nehledají moudrosti, netouží stát se moudrými: neboť právě v tom záleží zlo nevědomosti, že člověk, který není krásný a dobrý, ani moudrý, si o sobě myslí, že je dokonalý. Tak nikdo, kdo necítí svého nedostatku, netouží po tom, čeho nedostatku necítí.

Kdo jsou tedy hledatelé moudrosti, když to nejsou ani moudří ani nevědomí?

To je jasné již i dítěti, že ti, kdo jsou uprostřed mezi těmito obojím: a mezi ně náleží i Erós. Moudrost je věru jedna z nejkrásnějších věcí a Erós je touha po krásnu, takže Erós je nutně filosof a jakožto filosof je uprostřed mezi moudrým a nevědomým.“ Platón. Symposion, 4. vyd. Praha: Oikúmené, 2000, s. 57.

Otevřenost Platónova myšlení osvětluje Edmund Husserl na historickém protikladu platónské dialektiky a tradiční logiky: „Logika jakožto formální teorie vědy má ... pouze ve svém prvním nezapomenutelném počátku v platónské dialektice za principiální téma možnost vědy vůbec a jsoucna vůbec. Pro ni ještě neexistovala žádná skutečná věda a žádný skutečný svět jakožto něco předem platícího. Ve změněné situaci pozdějších dob tomu bylo obráceně. Logika vzala na sebe podobu formální apofantické kritiky předem dané vědy, už předem dané pravdy a teorie; nebo také podobu formální ontologie, pro kterou tu byly jsoucí předměty, jsoucí svět.

v nejobecnějším smyslu předem pevně dány.“ Husserl, Edmund. Formální a transcendentální logika. 1. vyd. Praha: Filosofia, 2007, s. 224.

Proti tomu metafyzika zahrazuje tento problémový prostor, v němž stojíme, každé tázání je v jejím rámci vždy už předstiženo a odvozeno z Odpovědi. Otevřený horizont tázání, které si je vědomo své nedokonalosti, nevědomosti, není pouze zapuštěno do různých relací ve světě, ale zároveň ve svém erótickém bytí „má vztah“ k této své zapuštěnosti do světských relací v jejich podstatné relativnosti²⁶⁰, tedy tento otevřený horizont je už předem zahrazen a nahrazen určitou Odpovědí. Není tomu tak, že by tu ona sebevztažnost ve struktuře „míti vztah“ byla ztracena, metafyzika přece z onoho živého erótického tázání vychází, ale tento sebevztah je v ní petrifikován. Metafyzické myšlení, tedy myšlení, které pojímá odpověď, výsledek tázání jako samozřejmé východisko, ztrácí vidění vlastního pohledu, jak jsme viděli, to znamená právě onu erótickou sebevztažnost, ztrácí svůj otevřený horizont, který je v jejích počátcích zahrazen a nahrazen věcnou formou, substancialitou jako výsledkem sobě neprůhledného soudového postoje. Původní tázání je vztahem a jakožto vědění o nevědění také sebevztahem, je korelací mezi viděním a viděným, v níž nikdy vědění nesplývá s věcí samou, tomu právě zabraňuje jeho sebevztažnost, principiální možnost vždy znovu se vztáhnout na sebe sama. Ale viděli jsme, že tato možnost, distance, která je obsažena v postoji údivu, se uzamyká v oné metafyzické identitě věcnosti a myšlení. Tato nezrušitelná korelace je zde zrušena ve prospěch zidentitnění, z myšlení se stává souzení určené subjekt-predikátovou formou. Člověku je tu přiznáno božské vědění.²⁶¹ Jakékoliv tázání už je konečným, relativním vztahem otázky a odpovědi uvnitř „světa“, vymezeného jako Věcnost, Odpověď, vůči níž je každé tázání relativním modem. Konečné je tu rozpuštěno v nekonečném jakožto sebcidentitě myšlení a myšleného. Z hladového a toužícího polobůžka Eróta se tak stává anonymní a abstraktní theos, plnící se jenom sám

²⁶⁰ Chceme touto formulací upozornit čtenáře na souvislost s oním základním konceptem člověka „majícího vztah“. Ostatně už Jiří Pešek poukazuje na to, že idea komplikovanosti struktury lidského bytí v „míti vztah“ (kterou ovšem myslí, jak jsme na to poukázali už dříve, ještě v mezích subjekt-objektové dialektiky), o kterou nám zde jde, není teprve Marxovým objevem, ale „že jeho základní dialektická idea je podstatně starší, ba kdybychom nehleděli na proměnlivost a stupeň dokonalosti její vnějších podob, došli bychom koneckonců k závěru, že je tak stará jako sama idea humanity, jako dějiny svobodného sebeuvědomění lidské existence člověka v jeho poměru ke světu přírody a ke světu člověka (viz např. již řecké mýty, filosofii od vystoupení Sokratova, antické drama atd.)“ Pečírka, Jan + Pešek, Jiří. Rané formy civilizace. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1967, s. 24.

²⁶¹ Tento posun je možné spatřit už na začátku Aristotelových knih metafysik, kde je hledaná věda určena jako božské vědění. „Proto se o ní právem může říci, že mítí jí není lidské, neboť lidská přirozenost jest v mnohém směru nesvobodná, takže podle *Simonidova* výroku jenom Bůh prý má tuto výsadu: člověku pak prý se sluší, aby hledal pouze vědění, jež je mu přiměřeno.“ Aristoteles. Metafyzika. 2. vyd. Praha: Jan Laichter, 1946, s. 38.

sebou a do světa vysílající vypasené barokní andělíčky, kteří všem ukazují, kde se dobře najedí a uspokojí své touhy a uznají-li ho v jeho absolutnosti, bude jim udělena absoluace.

V novověké metafyzice od Descarta nevychází se již z naivního postoje, který pojímá věci jako něco samostatného, vertikálně se vztahujícího k podstatě-věcnosti, ale tento vztah se horizontalizuje a „dává do závorky“ – věc je odhalena ve své podstatné ontologické nesamostatnosti ve smyslu vztaženosti k myšlení. Obecnost se tu již nevztahuje jako ve staré metafyzice k věci bezprostředně²⁶², ale obsahuje v sobě tento vztah jako překonaný, skrze tento vztah se jako sebevědomí, subjekt, vztahuje k sobě samé. Nejde tu již o prázdnou sebeidentitu, abstraktní obecnost jako něco cizího, ale o Pojem, v němž, jak to vyjadřuje Hegel, zůstává myšlení ve svém jiném u sebe. „Věc“ je, respektive proměňuje se v metafyzickém rámci tohoto sebevztahu subjektu na nesamostatný moment, objekt.²⁶³

Tak je v novověké metafyzice odhalen onen naivně bezprostřední přístup k věcem a jejich nesamostatnost ve smyslu podstatné vztaženosti k myšlení. Objekt již není „věcí“, která by měla svůj základ v sebeidentitě podstaty, je myšleným, tj. je pouze nakolik je myšlen, produkován myšlením (je v novověku prototypem věcného jsoucna v přirozeném postoji daleko spíše výrobek či zboží než prostě jsoucí „přírodní“ či „přirozená“ věc), a myšlení samo se k němu nevztahuje jako k něčemu od sebe pouze odlišnému, ale zároveň jako k momentu vlastní činnosti, v níž se afirmuje.

²⁶² V tomto bezprostředním vztahu je věc omezením, určením v rámci absolutní substanciální formy, je sice jsoucí pokud je myšlená, ale obecná forma myšlení se tu nevrací do sebe, neafirmuje se jako nekonečná. Tak také Hegel může mluvit o naivitě staré metafyziky: „Předpoklad staré metafyziky byl předpokladem naivní víry vůbec, že myšlení postihuje věci, jak jsou o sobě, že věci jsou tím, čím vpravdě jsou, jen jako myšlené. Avšak lidská mysl a příroda jsou jako neustále se měnící Proteus a k reflexi, že věci nejsou o sobě takové, jak se nám bezprostředně prezentují, je jen krok.“ A dále: „Předměty staré metafyziky byly sice totality, které o sobě a pro sebe patří rozumu, tj. myšlení obecně konkrétního v sobě samém – duše, světa, boha -, ale metafyzika je přejímala z představy a brala je jako hotové dané subjekty za základ při aplikaci rozvažovacích určení na ně, přičemž měřítko toho, zda jsou tyto predikáty vhodné a dostatečné, či nikoli, měla jen v oně představě.“ – „Stará metafyzika na předměty rozumu aplikovala abstraktní, konečná určení rozvažování a svým principem učinila abstraktní identitu. Ale tato čistá rozvažovací nekonečnost, tato čistá podstata je sama jen něco konečného, neboť ji omezuje a neguje zvláštnost, jež je z ní vyloučena.“ Hegel, G. W. F. Malá logika, s. 86, 89, 97.

²⁶³ Martin Heidegger mluví o onto-theo-logickém, resp. v novověké metafyzice onto-theo-ego-logickém horizontu, v němž se zde pojetí jsoucího pohybuje. „Die Frage nach dem *ón* ist vom antiken Ansatz her onto-logisch, zugleich aber schon, wie es bei Plato und Aristoteles heraustritt, wenngleich nicht entsprechend begrifflich entfaltet, onto-theo-logisch. Die Fragerichtung wird seit Descartes zugleich ego-logisch, wobei das *ego* nicht nur zentral ist für den Logos, sondern ebenso mitbestimmend für die Entfaltung des Begriffes *theos*, was sich wiederum schon in der christlichen Theologie vorbereitet hat. Die Seinsfrage im Ganzen ist onto-theo-ego-logisch.“ Heidegger, Martin. Gesamtausgabe. Band 32. Hegels Phänomenologie des Geistes. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1980, s. 183.

Přes toto překročení je ale novověká metafyzika zároveň stvrzením onoho původního zvěčňujícího postoje, který vychází od neproblematicky myšlené věci, aniž by ji viděl jako výsledek, jako korelát příslušného postoje a v něm obsažených příslušných výkonů, a na tomto základě myšlení o jsoucnosti jsoucího dochází k formě věčnosti vůbec, k substanciálnímu základu jakožto věčnosti věci.²⁶⁴ Vychází se totiž od myšlení a poznávajícího vztahu k věcem jako jedině ontologicky relevantního, ale tento vztah je již sám v zajetí substanciálního pojetí jsoucnosti jsoucího. Subjekt, vědomí jako nové východisko metafyziky, je opět uzamčen uvnitř substanciality, jak jsme viděli již dříve v Husserlově kritice Descartova pojetí ego jako substance, res a z toho plynoucího „protismyslného transcendentálního realismu“.²⁶⁵

Jak jsme viděli již dříve, s tímto substanciálním východiskem souvisí dále soudová forma logiky. Metafyzika je ontologií subjekt-predikátové logiky a opačně vyjádřeno, soud, jako kladení totožnosti subjektu a predikátu, je logickým rozvinutím substanciální ontologie. To je samozřejmá a neproblematická půda metafyziky, za niž tato věda o jsoucnosti jsoucího nejde. Původně otevřený erótický horizont je uzavřen sebeidentitní formou, uvnitř níž korelativní vztah mezi poznávajícím a „věcí“ je nahrazen a uzavřen absolutním sebeidentitnem, které právě proto, že se vztahuje pouze samo k sobě, je jakékoliv skutečné relace neschopno, všechna konečná určení se v něm rozplývají. V korelativním vztahu nezrušitelný odstup nazírajícího a nazíraného, myslícího a myšleného je v substanciálním sebevztahu zrušen absolutní formou sebeidentity myšlení a myšleného, která jako taková je sebekladením, kladením totožnosti se sebou. Ve staré metafyzice je pak forma myšlení jakožto kladení absolutním východiskem, k němuž se vše relativní vztahuje, které ale, jako aristotelský theos, není relativním, konečným nijak zasaženo. V novověké metafyzice, jak již víme, je sám záporný vztah ke

²⁶⁴ Tak mluví Husserl o „naivitě vyššího stupně“ novověké vědy oproti naivitě obsažené v původním přirozeném postoji. „Vědy se osamostatnily, a aniž by mohly učinit v plné míře zadost duchu kritického sebezduodnění, vypracovaly vysoce diferencované metody, jejichž plodnost byla sice v praktickém ohledu jistá, ale jejichž výkon se nestal v poslední instanci nahlédnutelným. Vytvořily tyto metody ne sice v naivitě všednodenního člověka, ale přece jen v naivitě vyššího stupně, v naivitě, která opomíjela metodu zdůvodňovat na základě posledních apriorních možností a nutností z čistých principů, s rekurem k čisté ideji.“ Husserl, Edmund. Formální a transcendentální logika, s. 24.

²⁶⁵ Sr. k tomu např. Husserl, Edmund. Karteziánské meditace. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1968, s. 27. Formální a transcendentální logika, s. 228. Ideje I, s. 89-90. Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie, §§ 18-19.

konečnému obsažen v subjekt-substanciální formě, myšlení se vztahuje k myšlenému jako ke svému určení, omezení, ale v tomto omezení zůstává u sebe, neboť myšlené není proň něčím cizím, ale, myšleno na rovině činné formy, je určení zároveň sebeurčením, myšlení si v něm dává svůj obsah, je sebemyšlením, které v onom identitním rámci má formu sebekladení – veškerý pohyb, činnost je tu negativitou, kladením ne-identity se sebou uvnitř absolutního sebekladení, absolutní sebeidentity.

Onen uzavírající předpoklad věčnosti odhaluje Edmund Husserl též pod titulem „naivního předpokladu světa“.²⁶⁶ Viděli jsme, že stará metafyzika vychází z věcně-teoretického postoje s jeho příslušným korelátém. Od věci se přechází k jejímu věcnému základu, který je vzat jako základ pro myšlení o jsoucnosti jsoucího. To má zároveň důsledek i pro časovou problematiku – věčný sebeidentický základ je tím, co udržuje věc v její identitě při vší proměnlivosti, při vší změně, která je potom právě způsobem, jak věc „je“, totiž jako substance neidentická se sebou uvnitř sebeidentity. A naopak v této proměnlivosti se sbírá a udržuje to, v čem je věc identická se sebou, základním protikladem je tedy nestálost (neidentita se sebou) proti stálosti. „Já“ jako pól uvnitř tohoto bezprostředního protikladu vůbec nefiguruje. V novověké metafyzice naopak je východiskem obecné vědomí, a otázka po stálosti, setrvalosti, je zde v rámci myšlení identity transformována v otázku po tom, co pro toto já ve všem nejistém zůstává jisté, evidentní, v čem tedy k sobě se vztahující obecné zůstává u sebe, setrvává ve své sebeidentitě. Přitom je v metafyzice i v logice od Aristotela²⁶⁷ přítomen právě předpoklad reálného světa – historická logika, jak ukazuje Husserl, předem předpokládá reálný svět, k němuž se „teprve“ může vztahovat myšlení. Reálný svět je v tradiční logice, ale, jak jsme viděli, i v metafyzice, předpokládán předem a tento neviděný předpoklad metafyzika přebírá do svého teoretického postoje z postoje přirozeného, předteoretického, který samozřejmě předpokládá svět jako reálný. Zde tak docházíme k základu identitního myšlení staré metafyziky, která na rovině formy ztotožňuje, „zidentitňuje“ myšlení a

²⁶⁶ Sr. k tomuto především 5. kapitolu Formální a transcendentální logiky.

²⁶⁷ „... variabilita termínů a tím i čistota ideje formy není u Aristotela plně svobodná potud, že svou analytiku předem vztahuje na reálný svět, a tudíž z ní nevyklučuje kategorie reality.“ Husserl, Edmund. Formální a transcendentální logika, s. 66.

věcnost, myšlení a „bytí“. Ideálno je zde myšleno jako věčný základ jsoucnosti jakožto věci, jako substancialita, když se nejprve vzal za základ myšlení o jsoucím neprůhledný korelát věcně-teoretického postoje. Namísto nezrušitelně korelativního vztahu mezi myšlením a věcí (který zároveň vždy předpokládá otevřenost ve smyslu možnosti vztahu k tomuto vztahu – k tomu se ještě dostaneme) je naopak myšlení a věcnost jako jsoucnost jsoucího ztotožněna, neboť onen základní vztah je neviděn, respektive nahrazen vztahem substanciálním. Ale též u Descarta, který se zdánlivě ve svém programu hyperbolické skepse dobírá k naprosto bezpředsudečnému základu, je předpoklad reálného světa aktivní. Neboť v postupu této skepse, v bezprostředním protikladem „snu“ a skutečnosti je již obsaženo, že se „ví“, co je to skutečnost. Pojem skutečnosti je zde opět předpokladem, východiskem, nikoliv výsledkem kritiky. Tak je v onom neevidentním, podléhajícím postupu skepse, již účinná forma obecného, které se v této neidentitě se sebou afirmuje, potvrzuje jako skutečná sebeidentita. Myslí se tedy opět v onom metafyzickém rámci protikladu ideálna a reálna jakožto sebeidentity.

Základním postojem tedy v novověké metafyzice zůstává postoj soudový, všechny postoje ostatní jsou až jeho modifikacemi. Hegel ve svém dovršení pohybu novověké metafyziky ukazuje jako poslední základ jsoucnosti jsoucího Pojem, tj. substanci-subjekt, ale nepodrobuje již tento základ kritice, nýbrž naopak ho činí východiskem vlastního systému. (Už Kant provádí kritiku subjektivity, pracuje tedy kriticky s oním jáským pólem vztahu, ale stále ho zahrazuje logičně.) Novověká subjektivita, myšlení jako Pojem, obsahuje ve formě své činnosti negaci, resp. negativita je formou této činnosti. Sebeidentita je zde myšlena jako sebereprodukce (nikoliv tedy již jako prázdna totožnost), ale v tom je právě obsažen základ myšlený jako identitnost – sebereprodukce subjektivity je tu sebeudržováním sebenegací ve své identitě. Horizontem, nezpochybňovaným předpokladem je tu stále věčný korelát myšlený jako samodané východisko uvažování o jsoucnosti jsoucího.

Tento hegelovský základ s celým nánosem metafyzických předpokladů marxisté přijímají jako neproblematický při svém rozumění Marxovi. Marxistická inverze hegelovských kategorií, jejich „stažení z nebe na zem“, inverze subjektu a predikátu, zůstává stále uvnitř hegelovského systému, jak jsme na to poukázali již v dřívějším.

Inverzí Pojmu sice dosáhli marxisté destrukce hegelovského systému, jeho uzavřenosti, ale vzhledem k naší problematice přístupu k oné koncepci „míti vztah“ je důležité, že tento koncept zůstává i zde uzavřen v základním metafyzickém soudově-věcném horizontu spolu s nedotázaným předpokladem reálného světa, s bezprostředním protikladením myšlení a bytí, které jsme viděli v základu metafyziky, což je navíc ještě více zastřeno lpěním na dogmatu kategorie hmoty. V tomto horizontu marxisté myslí dialektiku člověka a světa, lidské „míti vztah“ jako přivlastňování si světa člověkem. U Jiřího Peška je hegelovská dialektika Pojmu s jejím zvnitřňováním protikladů v tomto smyslu přetransformována v dialektiku činné subjektivity neboli člověka a její společensko-historické sebestrukturace. V tom je pojem reality, skutečnosti vždy již předpokládán. To se ukazuje v další komplikaci, totiž v tom, že v této dialektice se rozvíjí též lidské vědomí a jeho kategorie, rozum jako schopnost universálně kontrolovat lidský universální vztah ke světu, kterýmžto momentem (který již známe jako seberegulaci rozumu) je celý pohyb smyslově-předmětné praxe a její sebestrukturace prostředkován. Tento seberegulující moment, „užití rozumu na rozum sám“ splývá Peškovi se samotnou „intencionalitou“ či „fenomenalitou rozumu“. Tím je ale intencionalita se svým základním charakterem otevřenosti uzavřena jako podřízený moment subjektivně-objektivní dialektiky s jejím sebeidentitním základem (resp. inverzně ne-identitním), což je dovršeno tím, že samotná její struktura je chápána na bázi podstato-jevové dialektiky, totiž jako „míti vztah“ k této objektivně rozumové dialektice podstaty a jevu.²⁶⁸ Tak se dostáváme ještě hlouběji k chápání oné již dříve tematizované koncepce seberegulace rozumu, ale zároveň v souvislosti s nynějším naším zkoumáním též jasněji vidíme neadekvátnost této koncepce, která se snaží intencionalitu zabudovat do identitní ontologie, resp. do inverzně myšlené ontologie skutečnosti určené jako sebereprodukce udržováním reálného rozporu, neidentity se sebou, která ale právě vždy již předpokládá jako své

²⁶⁸ „Rozvoj podstato-jevové polarizace rozumu, v němž se utváří autonomní dialektický celek rozumu, není pouhým objektivním procesem racionální subjektivity, pouhou souvztažností podstaty a jevu. Jako *užití rozumu na rozum* má charakter neustálého zprostředkování podstaty a jevu pomocí přechodů od objektivní dialektiky rozumu k rozumu, který se sám k sobě subjektivně dialekticky vztahuje, sám sebe racionálně subjektivně kritizuje, reguluje a utváří. Vnitřní diferenciaci a celková autonomizace rozumu, probíhající jako *sebevyjevování* a ustavování *sebekontroly* nad vlastní tvořivě aktivní podstatou má proto charakter *fenomenality rozumu*.“ Prokop, Dušan (ed.). Historický materialismus. Metodologické a teoretické problémy, s. 94.

podstatné určení vztahování k identitní idealitě jako ne-reality. „Mítí vztah“ je tu myšleno jako činná sebedeaktivní negativita, jako základ reálna samého. Všechny předpoklady metafyziky, soudově- věcný horizont, protiklad myšlení a bytí, v němž je „bytí“ již předpokládáno, relace sebeidentity a sebe-neidentity, všechny tyto předpoklady jsou zde přítomny, pouze s opačným znaménkem. „Svět“ je v této subjekt-objektové dialektice člověka a světa opět již předpokládán, a intencionalita je pojata jako podřízené „mítí vztah“ produktivní subjektivity k sobě samé v jejím činném „mítí vztah“ ke světu.²⁶⁹ Vzpomeneme-li na původní metafyzické schéma vztahu podstatné sebeidentity proti jevové neidentitě, je zde aktivní stránka přenesena na neidentické („převrácení z hlavy na nohy“), „skutečné“, zatímco identické, pojmové je tu nyní pouhou jevovou, pomíjivou stránkou či pouze zdánlivě pevným výsledkem pohybu reálného. Přitom ovšem tato sebedeaktivce není primárně myšlena na bázi kladení – původním vztahem je pro marxisty vztah praktický, z něhož je teoreticko-poznávací vztah teprve odvozován jako dialektika vztahu „o sobě“ a „pro sebe“²⁷⁰. Jenže v základu této praxe, činnosti činné subjektivity je právě universálně prostředkující negativita, o jejímž původu ze soudového a reflektujícího postoje již víme. Základ sebedeaktivce, praxe jako negativita, jako universální hybný princip skutečnosti, má tak opět svůj původ uvnitř kladení, uvnitř soudové identitní formy a to platí i pro sebevztah myšlený jako specifický transcensus v rámci činnosti tohoto sebekladoucího se základu, totiž jako „negativně se vztahovat k předmětu jako ke svému jinému a tak se afirmovat“. Jako ze samozřejmého se i v tomto filosofování vychází ze soudového postoje s jeho neproblematicky myšleným subjekt-predikátovým spojením.

²⁶⁹ V intencionálním projektu sebe sama podle Peška „vzniká zárodek budoucího svobodného jednání, syntéza poznání objektivní determinace s vědomou determinací lidské subjektivity. Sama tato syntéza je přitom bezprostředně přímo dílem tvořivé subjektivity (v tom smyslu je už sama svého druhu činem, „praxí“), která vztahuje k sobě nejen poznání odraz předmětu, ale vytváří si takovýto vztah i k této své syntéze, uvažuje ji, hodnotí ze stanoviska vnitřní existenční skutečnosti člověka, a tak teprve dotváří toto spojení ve skutečný projekt lidského subjekt-objektu, projekt, který pak již nezbyvá než vystavit rozhodující zkoušku v konfrontaci se světem.“ Prokop, Dušan (ed.). Historický materialismus. Metodologické a teoretické problémy, s. 74.

²⁷⁰ „Dialektika 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, jakou jsou bez jeho zásahu, musí do nich zasahovat. Poznání není kontemplace. 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.“ Kosík, Karel. Dialektika konkrétního, s. 19.

Budeme se nyní v dalším snažit se zřetelům k našemu problému nastínit Husserlovo pojetí filosofie, tak jak se s ním setkávají v průběhu 60. let naši marxisté, a získat tak na základě jeho koncepce intencionality v konfrontaci s doposud probíraným identitním, subjekt-substanciálním pojetím jsoucnosti jsoucího hlubší vhled do problematiky našeho „mítí vztah“ a též do problému proměny myšlení a pojetí filosofie u Jaroslavy Peškové právě ve styku s filosofií fenomenologickou.

Edmund Husserl přichází s kritikou dosavadní substanciální metafyziky a z ní odvozené vědy a s radikálním požadavkem nového kritického založení filosofie a vědy. Mluvili jsme již o původní erótické struktuře člověka, tak jak se nachází prvně promyšlena u Platóna. Jak víme, Husserl ve své historické kritice metafyziky oceňuje otevřenost Platónova myšlení²⁷¹, které ještě nebylo zatíženo oním uzamčeným, sebeidentitním pojetím jsoucnosti jsoucího, získaným uvnitř soudového postoje spolu s neviděnými předpoklady postoje přirozeného. Husserl se přitom snaží myslet právě v této otevřenosti, v původním intencionálním vztahu, který jakémukoliv souzení, tj. soudovým výkonům s jejich korelativními logickými útvary předchází a teprve ho umožňuje. Tento původní korelativní vztah není teprve odvozován z již předpokládané absolutní sebeidentické formy a její čisté činnosti kladení, jak se ho snaží odvodit stará i nová metafyzika s jejím věčným postojem, postojem vztaženým k absolutní Věci jako základu jsoucnosti věcí. Přitom nutno podotknout, že z fenomenologického pohledu tato Věc není právě „věc sama“, nýbrž její metafyzický substrukt vyzískaný z korelátu změny postoje přirozeného na reflektující postoj teoretický, jak jsme se snažili ukázat tento kořen v základu metafyziky. Též sám abstraktní pohyb jako forma jevení u Hegela, sebejevení absolutna je vyzískán abstrakcí v rámci tohoto postoje, jak jsme již viděli.

Tento korelativní vztah je tedy nutno pojímat bez jakéhokoliv předpokladu substanciality. V tomto erótickém, tedy podstatně konečném vztahu, neodvozeném z nekonečné substanciální formy a nerozpouštějícím se v ní, tedy v tomto intencionálním vztahu mi

²⁷¹ Přitom nás nesmí mýlit, že Husserl většinou mluví především o transcendentální kritice vědy a logiky, neboť tato transcendentální fenomenologie jako oproštění se od naivity pozitivních věd je v jeho pojetí pravou vědou, „*kteřá není ničím jiným než filosofií*“. „... je jen jediná pravá filosofie, jediná skutečná a pravá věda, a v ní jsou právě speciální vědy právě jen nesamostatnými členy.“ Husserl, Edmund. Formální a transcendentální logika, s. 266.

„dané“ není dáno jako „jev“, jako relace, kladenost uvnitř absolutní sebekladoucí formy, ale vždycky se mi dává „nějak“, v nějakém způsobu danosti, kteréžto „nějak“ není již předem samo dáno, ale určuje můj vztah k danému, smysl tohoto daného. V tomto vztahu k danému je tedy vždy obsažen zároveň (a to jako původně konstituující, ne až post festum) již vztah k tomuto vztahu, to, jak je mi dané v tomto vztahu dáno. Přitom je pro naši problematiku důležité, že tento sebevztah, toto „mít vztah ke vztahu“ je nyní myšleno ve fenomenologické filosofii naprosto jiným způsobem než jako sebevztah reflexivní, jako sebezproduktivita v jejím „skrze vztah k předmětu se vztahovat k sobě“, negace negace uvnitř absolutní činnosti sebekladení, resp. jakožto tato sebekladoucí činnost. V erótickém vztahu se tedy ani na jednom pólu nepředpokládá předem sebeidentita, ať už na straně myšleného korelátu, jako se to děje ve staré metafyzice, nebo na straně myslícího já, což by právě vedlo k uzavření korelace v pouhou relaci, v pouhý vztah odvozování uvnitř této sebeidentity. Není tedy nejprve u sebe se udržující „já“ jako sebeidentita, která se teprve ve své dynamice sebeuskutečňování (ať už je tato dynamika pojata jako abstraktní forma obecná, které si teprve musí dát vlastní obsah nebo jako sebeplánující, sebezprojektující se subjektivita, která se teprve má osvědčit ve svém praktickém vztahu ke světu, jak jsme to viděli u Jiřího Peška²⁷²) vztahuje ke „světu“ a skrze tento vztah ke světu se navrácí k sobě.

Korelativní vztah je tedy zároveň sebevztah, je v něm vždycky již přítomen vztah k mému vztahu k danému, který dává toto dané vždycky „nějak“, v nějakém horizontu, který ale takto (jako sebevztah) musí být v jistém smyslu (hned uvidíme v jakém) vždy mým výkonem. Podle Husserla v původním vztahu a to už ve sféře čistého zakoušení (Erfahrung) před vší jáskou syntetickou aktivitou²⁷³ (příčemž Husserl ukazuje, že toto prosté zakoušení nelze pouze ztotožnit s těmito předpredikativními syntézami, ale že již zde má „já“ na tomto stupni žijící vlastní intencionální zaměření a zájem s jeho podstatným zkušenostním korelátem), v níž teprve jako její koreláty

²⁷² „...skutečný projekt lidského subjekt-objektu, projekt, který pak již nezbyvá než vystavit rozhodující zkoušku v konfrontaci se světem.“ Prokop, Dušan (ed.). Historický materialismus. Metodologické a teoretické problémy, s. 74.

²⁷³ „Rein erfahren ist nur das, was uns passiv vorgegeben oder vorgegeben ist und was in der blossen Aktivität des Erfassens, der „Rezeptivität“, uns zu eigen machen können.“ Husserl, Edmund. Phänomenologische Psychologie. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2003, s. 95.

vznikají logické útvary a dále útvary soudové, je „svět“ „dán“ v čistě receptivních pasivních syntézách zakoušení jako horizont obklopující zakoušené, jako horizont zakusitelnosti.²⁷⁴ „Zkušenost světa“ jako sebevztah „splývá“ (ne jako identita, ale právě jako korelace obou pólů!) v intencionálním vztahu se „zakoušeným světem“, korelativní, intencionální vztah je původním místem této „jednoty“, v níž jsou oba póly vždy již u sebe a pouze v rámci tohoto nezrušitelného vztahu, nikoliv substanciálně jako předpokládaná sebeidentita před ním. Svět je „můj svět“ v tom smyslu, že jsem jako erótsky konečný ve svém zakoušení vždy již ke světu vztažen, že nemohu vykonávat své zakoušení, aniž bych se ve svých pasivních i aktivních syntézách tohoto zakoušení i poznávání zároveň korelativně nevztahoval ke „světu“. V tomto vztahu „vždy nějak-dání“ je vždy erótické já vztahující se ke svému vztahu k danému a zároveň je toto korelativní, plné (s celým mnou a v mém intencionálním životě vykonávaným vztahem ke vztahu, s daným jako „popředím“ i „pozadím“) „nějak-dané“ v určitém horizontu tohoto nějak-dání.

Korelativní vztah je tedy vždy jáský výkon, přičemž ale nesmíme nikdy podlehnout nebezpečí a nepodsouvat za toto erótické já nějaké já sebeidentitní, které by z tohoto výkonu udělalo opět odvození jednoho pólu vztahu z druhého. Opět tu nesmí být podsouváno soudové spojení (s nedotázaným smyslem kopuly „je“), v němž se jistá identita vztahuje k jiné identitě. Tento vztah jako můj výkon znamená, že v tomto vztahu musím být přítomen vždy já sám, jako erótické já nezůstávám a nepodržuji se nikde mimo tento vztah, jsem vždy samopřítomný, já sám (a ne anonymní substanciální sebeidentita) u korelativně samodaného a tomuto přítomně samodanému vztahu není podložena žádná přítomnost jakožto věčnost, absolutní přítomnost. Přitom ale opět nejde o redukci na samotný tento vztah, o redukci na pouhý funkcionální průběh – já je „zde“ a „nyní“ vždy v plnosti svého jáského života se všemi jeho výtěžky, sedimenty (Niederschläge), s celým svým minulostním charakterem, který vstupuje do intencionálního vztahu k samodanému, resp. do konstituce této samodanosti „zde“ a „nyní“ ve své plnosti. „Přítomnost“ já není bodovou aktualitou, vertikálně se vztahující k čisté činnosti sebeidentitní formy (a čas není časem pohybujících se

²⁷⁴ „Wir müssen von dem etwa erfahrenen Ding unseren Blick abwenden und hinwenden in seinen realen Hintergrund, den Horizont, der es unweigerlich als Horizont der Erfahrbarkeit umgibt.“ Tamt., s. 96.

identit; ale ani není reflexí těchto identitám podloženého pohybu sebenegace uvnitř absolutní sebeidentity), ale je uvnitř toku jáského života s jeho formou původní časovosti v kontinuitě pojetí konstituovaným samodáním.²⁷⁵ Minulé tu není prostě „položeno“ vedle přítomného a to vedle budoucího, přičemž je těmto momentům podložena reflexivní kontinuita, ale v původní časovosti erótického, živého já je v okamžiku plného Teď obsažena celá minulost já koncentrovaná v jeho pojetích spolu s předznačeným horizontem očekávání.

Dále to, že v našem erótickém vztahu je dané vždy dáno „nějak“, s nějakým smyslem, v nějakém horizontu, a to vždycky jako můj výkon v původní přítomnosti, opět stojí v protikladu k metafyzickému myšlení, v němž je danost daného pouhou odlikou, negativitou absolutní sebekladoucí formy, uvnitř níž a vzhledem k níž jako k absolutně určujícímu referentu má svou relativní pozici. Přitom svět jako horizont smyslu není souhrn všech takovýchto relativních pozic ve vztahu k absolutně identické formě, není „nepřítomný“ jako negativita této činné formy, je naopak přítomen, je dán v daném, ale ne jako jsoucí, nýbrž v plné intenci jako vztahu ke vztahu k danému, a opět korelativně jako pozadí (Hintergrund) tohoto daného.²⁷⁶

„Dané“ tedy nikdy není prostě předem dané, k němuž se teprve potom můžeme vztahovat, ale je teprve konstituováno v našem vztahu ke vztahu k danému. To ale neznamená, že bychom vždy již byli zaměřeni na tento náš vztah ke vztahu. Naopak naivita našeho přirozeného postoje spočívá v tom, že žijeme vždy „v“ tomto intencionálním vztahu, zaměřeni na jeho konstituent, ale konstituující aktivitu našeho já přitom nevidíme. Filosofický postoj potom systematicky odhaluje a prosvětluje intencionální život transcendentálního já, je „reflexí“ na jeho konstitutivní výkony. Mluvíme-li tu ale o „reflexi“ (což činí i sám Husserl), nesmíme to chápat v dřívějším smyslu jako moment sebevztahu sebekladení, ale daleko spíše jako sebenázor onoho původního „já sám“ přítomného ve

²⁷⁵ Sr. zde pro ontologii a v konfrontaci s dosavadní metafyzikou nedocenitelné Husserlovy analýzy vnitřního časového vědomí. K tomuto např. rozlišení objektivního času jako formy setrvávajících sebeidentických předmětů a fenomenologického původního času, v němž se teprve jako kontinuita pojetí tyto trvající, identické předměty konstituují. Husserl, Edmund. Přednášky k fenomenologii vnitřního časového vědomí. 2. vyd. Praha: Ježek, 1996, s. 115.

²⁷⁶ Vzpomeňme zde odkaz na „pojetí horizontu světa jako horizontu smyslu, který jest, ale není to žádné jsoucno“ u Jaroslavy Peškové.

vší konstituci, jinak by byl onen korelativní vztah opět infikován neproblematickým, neprosvětleným (tj. právě: nenázorným) soudovým spojováním. Tento teoretický či filosofický postoj tedy není prostě jedním z modů našeho přirozeného postoje, nerodíme se jako filosofové.²⁷⁷ Možnost svobodně zaujmout tento teoretický postoj, „volní epoché, která odezírá od veškeré přirozené praxe“²⁷⁸, v kterémžto teoretickém postoji jsme zaměřeni právě na konstitutivní jáské výkony a jejich podstatné zákonitosti, je sama výsledkem kulturně-historické konstituce, kterou Husserl zasazuje do řeckého světa jako kolébky Evropy coby jedinečného duchovního a kulturního útvaru, v němž došlo k zásadní transformaci ideje lidství.²⁷⁹ Husserl přitom nemyslí filosofii a filosofický postoj jako naprosto odtržený od praxe, ale zároveň v jejím sebeuvědomování si absolutní tvořivé transcendentální intersubjektivita má být kultivací a sebekultivací jejích výkonů projevujících se v celém společenském životě lidí, „formou osobité praxe, praxe univerzální kritiky veškerého života a životních cílů, veškerých kulturních výtvorů i systémů, které již vyrostly ze života lidstva, a tím i kritiky lidstva samého a hodnot, jimiž se explicitně nebo nevysloveně řídí.“²⁸⁰ Tato kultivace má sloužit tomu, „aby se lidstvo od základu přeměnilo v nové lidství, schopné absolutní odpovědnosti za sebe samo na základě absolutních teoretických nahlédnutí.“²⁸¹ Filosofové potom jsou podle Husserla „funkcionáři lidstva“²⁸², a vztáhneme-li toto pojetí na ono dřívější, které jsme podrobili kritice, je jejich úkolem v tomto filosofickém sebevztahu namísto onoho seberegulativního sebeplánování v sebezodpovědném rámci daleko spíše sebezodpovědná sebekultivace.

Podíváme se nyní, jak se proměňuje pojetí filosofie u Jaroslavy Peškové z tohoto původního marxistického pojetí sebeplánujícího a seberegulujícího v rámci universálního přivlastňování si světa člověkem, tedy v rámci specificky myšleného jeho „míti vztah“ pod

²⁷⁷ „Als Philosoph kann aus Wesensgründen niemand geboren sein. Jeder kann nur anfangen als natürlicher, unphilosophischer Mensch. A priori fordert dennoch eine radikale, systematische Begründung der Philosophie einen subjektiven und ebenso einen historischen Aufstieg vom natürlichen Standpunkt zu philosophischen.“ Husserl, Edmund. *Phänomenologische Psychologie*, s. 47.

²⁷⁸ Husserl, Edmund. *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, s. 346.

²⁷⁹ O tom Husserl mluví v přednášce *Krise evropského lidství a filosofie* obsažené ve vydání *Krise evropských věd*.

²⁸⁰ Husserl, Edmund. *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, s. 347.

²⁸¹ Tamt.

²⁸² Tamt., s. 39.

vlivem Husserlových idejí a ovšem též pod vlivem proměny „světa“, jak jsme se to snažili ukázat již v minulém našem zkoumání. Již během 60. let mnozí marxisté poukazují na nové problémy, které před člověka a jeho budovatelský optimismus kladou důsledky jeho vlastní činnosti, která nabyla celosvětového, planetárního charakteru. „Krise se staly světovými, války též.“²⁸³ Nyní nehrozí člověku nebezpečí pouze zvnějšku, snad od bohů nebo zničením srážkou s kosmickým tělesem, ale člověk je sám sobě hrozbou. Jsou to především problémy devastace přírody a hrozící ekologické katastrofy, v kontextu tehdejší světové politiky reálná možnost sebezničení člověka pomocí jaderných a biologických zbraní, v kontextu celosvětového dopadu ekonomiky rostoucí propast mezi chudými a bohatými atd. V této situaci přichází např. Milan Machovec se svým důrazem na nutnost dialogu, který se musí týkat vzhledem k planetárnímu charakteru, kterého nabyla lidská činnost, všech lidí bez ohledu na jejich náboženské či politické smýšlení, který musí jít i napříč hlavním tehdejším rozdělením mezi oběma velmocenskými bloky, neboť „každému jen trochu normálně myslícímu mozku je přece nad slunce jasné, že tváří v tvář hrozící eventualitě sebezničení lidstva atomickou či bakteriologickou válkou je kterýkoliv člověk se zdravým rozumem ochoten k dohodě i s horším „odpůrcem“, než jakého vidí křesťan v komunistovi, komunistu v křesťanovi.“²⁸⁴ – „...dnes klíčící dialog mezi křesťanstvím a marxismem je z těchto hledisek vlastně spíše přípravou na dialog ještě závažnější, na dialog vpravdě existenční (půjde v něm o vše, o osudové „být či nebýt“ lidstva), na dialog mezi na západě vyzrálými tradicemi a hodnotovými okruhy (od židovství a křesťanství přes osvícenský liberalismu až k marxismu) s obdobnými tradicemi Východu od taoismu a konfucianismu až po dobu Gándhího a Mao-Ce-tunga.“²⁸⁵ A podobně upozorňuje i francouzský marxista Roger Garaudy: „Vývoj techniky vytyčil před člověkem problém zrozený z jeho vlastní moci: existence člověka závisí na jeho vlastním rozhodnutí.“²⁸⁶ A jak to vyjadřuje z podobných východisek

²⁸³ Garaudy, Roger. Perspektivy člověka. 1. vyd. Praha: Nakladatelství politické literatury, 1965, s. 13.

²⁸⁴ Machovec, Milan. O tzv. „dialektické“ teologii současného protestantismu. 1. vyd. Praha: Rozpravy ČSAV, 1962, s. 78.

²⁸⁵ Machovec, Milan. „K indoevropskému číslu.“ Filosofický časopis, r. 15, 1968, č. 4, s. 493-4.

²⁸⁶ Garaudy, Roger. Perspektivy člověka, s. 12.

marxistického humanismu Erich Fromm: „Poprvé v historii závisí fyzické přežití lidstva na radikální změně lidského srdce.“²⁸⁷

Jak již víme, Jaroslava Pešková nepřestává zdůrazňovat universalitu člověka v jeho schopnosti transcendence myšlené jako „míti vztah“, tj. ve schopnosti překračovat, přesahovat dané, ptát se po předpokladech daného.²⁸⁸ Dané nám není prostě a bezprostředně dáno jako něco před námi v uzavřeně věcném smyslu, jsme k němu vždycky v onom erótsky konečném vztahu, vždy je to náš vztah ke vztahu k danému. Zároveň ale, ve smyslu onoho korelativního vztahu, jímž jsme se zabývali, toto dané nemůže být dáno jinak než pro nás, ve vztahu k nám. Naše překračování daného se vztahuje k celku, k horizontu, z něhož je toto dané dáno, ale který sám již dán není, a přece k tomuto danému patří. Filosofie je potom právě tematizací tohoto celku, jejím „předmětem“ je „zkoumání skrytých vrstev reality“²⁸⁹. Přitom ale „předmět“ zde není daností, nestojíme zde v onom sice teoretickém, přesto však zpředměťujícím, zpředměťující výkony s jejich předmětným a soudovým korelátem („stav věcí“; Ist-Verhalt, Sachverhalt²⁹⁰) obsahujícím postoji speciálních věd, neboť je ve filosofickém postoji provedena radikální epoché s „vypnutím“ všeho daného – filosof je erótik, zaujímá svůj údivný, teoretický postoj z „původního“²⁹¹ erótického vztahu, v něm se táže po výkonech transcendentálního já a korelativně po horizontu, celku, z něhož „dané“ vystupuje ve své fenomenální plnosti. Přitom ale i samotný tento teoretický postoj je zde podroben epoché: „Teoretický postoj jako fenomen je právě předmětem filosofie.“²⁹² Nevychází z předpokladu žádné výchozí, předem dané Odpovědi, na niž by pouze „převáděl“ svou otázku – výstup z platónské jeskyně je výstupem do otevřeného prostoru. Filosofie je především tímto vystupováním ke světlu (obrazně, mýticky vyjádřeno). Nestojí na nějaké „pevné“, předchůdnou dávající aktivitou dané půdě teorií, ale právě je pracným držetím se ve vzduchu, věděním o tom, že i všechny teorie visí ve

²⁸⁷ Fromm, Erich. Mít nebo být? 2. vyd. Praha: Naše vojsko, 1994, s. 15.

²⁸⁸ Sr. zde především kap. „Kdo jsme?“ v knize Já, člověk, ale toto základní pojetí a důraz je možno nalézt téměř bez výjimky ve všech textech naší filosofky.

²⁸⁹ Pešková, Jaroslava + Schüicková, Ladislava. Já, člověk, s. 35.

²⁹⁰ Sr. Husserl, Edmund. Phanomenologische Psychologie, s. 96.

²⁹¹ Přitom ale „původnost“ zde nemá smysl ten, že by se člověk v tomto vztahu nacházel ze všeho nejdříve; řekli jsme již, že člověk se nerodí jako filosof, ale teprve se k této své bytostné možnosti dopracovává.

²⁹² Pešková, Jaroslava. „Filosofie výchovy – filosofické hledání předpokladů výchovného působení.“ [online]. [cit. 2004-02-10]. Dostupné z <<http://www.czp.cuni.cz/filv/phprs/view.php?cislocianku=2004021301>>.

vzduchu, že nejsou poslední pravdou, „věcí samou“. Stejně důležité je, že sám tento erótický vztah je vždy původně negativní a nenaplnitelný, v žádné „odpovědi“ nemůže filosofie vydržet jako v absolutní, aniž by samu sebe zrušila ve své podstatné možnosti svobodné epoché.²⁹³ „Předmět“, „věc“ filosofie tu není podložena absolutní Věcí, ale je naopak nejprvnější otázkou: „...speciální vědy mají svůj předmět dán bezprostředně, filosofie ho má v reflexi. Nejde jí především o to, co vidím, slyším, hmatám atd., ale o spatřitelnost spatřitelného, slyšitelnost slyšitelného... jde o dotázání rozdílu přirozeného a teoretického postoje.“²⁹⁴ Speciální vědy zkoumají vymezené okrsky jsoucího jim adekvátními postupy, „pokládají dotazy“ skutečnosti v jistých vědecky již vymezených hranicích. Pokud si má vědec zachovat analytický pohled, který svou intencí míří do dané věcné oblasti, principiálně nemůže dotazovat jeho vlastní předpoklady, nemůže jaksí, s odkazem na Platónův obraz řečeno, vylézat z jeskyně uprostřed metodicky řízených experimentů. Nemůže se – jakožto vědec – ptát po předpokladech a horizontech, v nichž se pohybuje. V tomto smyslu nemůže žádná speciální věda založit samu sebe. Ale ani ten nejexaktnější vědec, pokud se „nezavrtá“ do svého speciálního předmětného okrsku natolik, že ztratí jakýkoliv překračující obzor, nezůstává nikdy omezen na svůj předmět, ale vždy si je vědom obzoru, horizontu, který přesahuje jeho speciální region a který nikdy není absolutním referentem, k němuž je možno jakoukoliv otázku vztáhnout a z něhož je ji možno odvodit.

„Filosofie – to není amplifikovaná deskripce „ismů“ a jejich představitelů, filosofie je vždy jediné – samo filosofování. Metoda, kterou toto filosofování používá, není nikdy předem dána, vždy se eruuje z věci samé, proto je základem fenomenologie „zu den Sachen selbst!“ Dostat se k věci samé – v tom spočívá nejhlubší problém!“²⁹⁵ A toto tázání vždy začíná, či spíše (s odkazem na Sókratovu

²⁹³ Erótičnost člověka vyjadřuje Jan Patočka ve svých přednáškách o Sókratovi: „Tato otázka je umocněna tím, že člověk je jsoucno s otazníkem; že člověk ve své podstatě není celkově dán, nýbrž že jeho podstata je, na rozdíl od jiných věcí, čímsi historickým; že zatímco u jiných věcí jejich náplň, to, co tvoří, že jsou, čím jsou, je jednou provždy dána, je danost u člověka vždy jen částečná a apeluje na člověka sama, aby se dotvořil, aby přešel k pevné určitosti z vlastních sil. Počátkem a koncem celého procesu zůstává nevědění; o posledním cíli života vůbec se nedociluje žádného vědění, žádného obsahového poznání. Existuje jen jako úběžný bod, který nás diriguje v našich historických situacích, v našem konkrétním životním dění.“ Patočka, Jan. Sókratés. 1. vyd. Praha: SPN, 1991, s. 119.

²⁹⁴ Tamt.

²⁹⁵ Hogenová, Anna. „Nenechat se otrávit!“ In: Krámský, David (ed.). Humanitní vědy dnes a zítra. 1. vyd. Liberec: Bor, 2007, s. 117.

maieutiku) počíná a rodí se, neboť není nějak prostě přenositelné, v onom erótickém vztahu, v němž musím být přítomen, „počínat“ vždy „já sám“. Filosofie potom ale není ani metodologií věd ve smyslu „aplikace“, sebeuplatnění obecného, universálního rozumu (což opět poukazuje na onen věcný základ a diskursivní vycházení z něho)²⁹⁶ v jednotlivých speciálních vědách, ani nejvyšším úředníkem a archivářem, který legitimuje, klasifikuje a zařazuje výsledky těchto věd: „Filozofie není a nikdy nebyla ani „vědou věd“, ani „zbytkovým statkem“ po vydělení jednotlivých speciálněvědních oborů. Od samého počátku evropského teoretického myšlení má vědění (moudrost) jak stránku poznatkovou, tak stránku metodického úsilí o proniknutí k předpokladům poznání všeho jsoucího.“²⁹⁷ A dále: „Filozofie je obor, který se zabývá předpoklady všech ostatních věd, a v tom je její praktický nezadatelný význam, který je dílčími vědami nezastupitelný.“²⁹⁸

Vraťme se nyní ještě k oné kultivující stránce filosofické praxe, na kterou jsme narazili již u Husserla. Jaroslava Pešková vyjadřuje zhroucení osvícenských a modernistických iluzí v „dělatelnost“ dějin, které ovšem byly neodmyslitelnou součástí duchovní identity její generace marxistických filosofů spolu s pojetím filosofie v rámci sebeprodukce člověka, jak o něm byla řeč: „Jsme dnes chudší o tuto iluzi a bohatší o zkušenost, že to nejde. Zůstalo nám jen kantovské tázání: Jaké jsou naše možnosti lidsky přežít, jsou-li vůbec jaké?“²⁹⁹ V tomto tázání se naše filosofka inspiruje jednak ze zdrojů fenomenologických a hermeneutických, jednak ale nachází důležitý pramen v Komenského myšlence všeobecné porady.³⁰⁰ A v obou těchto zdrojích je jí dále důležitým zprostředkovatelem Jan Patočka.

²⁹⁶ „Svět horizontu je apriori zkušenosti o jednotlivém, ne ex post, není tedy výsledkem „zobecnění“, jak tak rádi uvádíme, neboť je to snáze představitelné a jednodušší.“ Pešková, Jaroslava. *Filosofie výchovy - filosofické hledání předpokladů výchovného působení*. [online]. Dostupné z <<http://www.czp.cuni.cz/filv/phprs/view.php?cislocelanka=2004021301>>.

²⁹⁷ Pešková, Jaroslava + Schüicková, Ladislava. *Já, člověk*, s. 23. Sr. k tomuto též Husserlovo pojetí filosofie jako univerzální vědy o transcendentální subjektivitě: „Původní založení všech věd a formální ontologie obojího druhu, která pro ně plní vědeckoteoretickou či normativní funkci, dává jim všem jednotu jakožto větším konstitutivního výkonu z jediné transcendentální subjektivity.

Jinými slovy, je jen jediná filosofie, jediná skutečná a pravá věda, a v ní jsou právě speciální vědy právě jen nesamostatnými členy.“ Husserl, Edmund. *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, s. 266.

²⁹⁸ Pešková, Jaroslava + Kožík, František. *Všichni na jednom jevišti světa*. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1991, s. 30.

²⁹⁹ Pešková, Jaroslava. „Dvacáté století – doba krize modernity.“ *Dějiny a současnost*, r. 50, 2000, č. 3, s. 44.

³⁰⁰ „V letech šedesátých, když jsme se postupně seznamovali s nově objeveným a v roce 1966 latinsky vydaným textem *Obecné porady*, fascinovala nás aktuálnost a případnost řady Komenského úvah a myšlenek.“ Pešková, Jaroslava. „Buď násilí vzdáleno věcem.“ In: *Hegelovskou stopou. K poctě Milana Sobotky*, s. 257.

Filosofická práce jako tázání se po bytostných předpokladech daného je zároveň prací na lidském „míti vztah“, kultivací tohoto původního vztahu „člověka“ a „světa“. Přitom není filosofie záležitostí pouze jednotlivce, i když, jak jsme ukázali, musí být každý jednotlivce v tomto filosofickém vztahu přítomen.³⁰¹ Filosofie je vždy zároveň erótickým vztahem mezi filosofujícími, tázajícími se po společné věci. To můžeme vidět již u Sókrata: Sókratés se svými partnery v dialogu hledají pravdu, což neznamená nic jiného, než že se všemi silami snaží vyčerpat všechny možnosti problému, ne tak, aby obstáli s argumenty před druhými, ale aby především obstáli sami před sebou.³⁰² Nejde zde o stranickost jednotlivců s jejich předpoklady, která by se zde prosazovala, jak to lze sledovat ve veřejném životě, o paralelní monolog jednotlivých Odpovědí, ale právě o „setkání u společné věci“, o společné tázání se po předpokladech a to i po vlastních předpokladech. Zde se ukazuje z jiného aspektu ona podstatná, nyní můžeme říci erótická, vztaženost člověka k druhým v jejich jinakosti, která opět nemůže být v rámci erótického vztahu zrušena, převedena na stejnost věčného základu.³⁰³ Toto setkání u společné věci je tak setkáním u „věci samé“, filosofickým úsilím dobrat se pravdy věci dotázáním jejích předpokladů a též, jak jsme již řekli, kultivací lidského vztahu ke světu. Jak upozorňuje Jaroslava Pešková, tato „kultivace lidstva je jednou z nepominutelných podmínek uchování lidského rodu na úrovni, které dosáhl, ne-li uchování lidského rodu vůbec.“³⁰⁴

³⁰¹ Husserl ukazuje ve svých Idejích II, že k plné konstituci přírodní i duchovní sféry a tedy i onoho plného „míti vztah“ patří též konstituce intersubjektivní.

³⁰² „Areté je přirozeně v jednotě, je to, co jednotu působí a ovládá. Protiklad areté bude tedy nejednota, rozkol, spor. Tak to platí nejenom pro individuum vzato samo o sobě, nýbrž zejména též pro vztahy jednotlivců k sobě navzájem, zvláště ve velkých, důležitých celcích politických. Ta zvláštní dynamis, která působí nejednotu, spor a nenávisť, se nazývá právě adikia, opak dikaiosyné; ona to je, která již v jednotlivci způsobuje, že sám proti sobě povstává, sám se sebou nesouhlasí a sebe sama nenávidí -- a právě tak i druhé, spravedlné, jednotné. Je tedy patrné, vcelku, kde leží dikaiosyné a že její problém není odlišný od základní otázky areté vůbec.“ Patočka, Jan. Sokratés, s. 97.

³⁰³ „... nahlédnutí smyslu celku je možné jen spolu s druhými. Člověk je člověkem právě ve své odkázanosti na druhé a ve své odpovědnosti za druhého.“ Pešková, Jaroslava. Role vědomí v dějinách, s. 38.

³⁰⁴ Pešková, Jaroslava + Kožík, František. Všichni na jednom jevišti světa. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1991, s. 32.

Problém fantazie jako součásti vztahu dějinného člověka k sobě u Jaroslavy Peškové

Chtěli bychom v následujícím vstupu nastínit alespoň v krátkosti problematiku fantazie a vztáhnout tuto problematiku k filosofování Jaroslavy Peškové. Nejdříve se ale budeme snažit alespoň stručně tázní po tom, co je to fantazie, zasadit do širšího kontextu metafyzického myšlení. Problematika fantazie se nejprve zdá být velice těžko uchopitelná, vždyť fantazie jako by byla tím blíže své podstatě, čím více je svobodná a tím neuchopitelná pro rozumové a pojmové uchopení. Na jakém myšlenkovém půdorysu, v jakých horizontech se tento problém objevuje v tradičním filosofickém myšlení?

Ve staré metafyzice od Aristotelova založení vědy o duši je fantazie (fantasiá, imaginatio) jakýmsi prostředkujícím článkem mezi smyslovostí a rozumem. Fantasiá není možná bez vnímání, bez smyslového materiálu, zároveň ale bez ní není možná tvorba zkušenosti a mínění. Vnímání je vázáno na jednotlivé, názorné, na oblast konečného, vymezenou prostorem a časem. Tato schopnost vnímání, jak o tom mluví Aristotelés v *Metafysice*, je vrozená všem živým bytostem.³⁰⁵ Přitom ovšem ne všechny živé bytosti, ale pouze ty, které jsou obdařeny pamětí, jsou schopné se učit a dále nabývat zkušenosti na základě vnímání.³⁰⁶ Paměť sama je podstatnou složkou fantazie, vztahuje se k minulému, je tedy spojena s časem.³⁰⁷ Fantazie potom vystupuje jako jistá složka poznávacího aparátu v rámci činnosti tohoto aparátu spojující smyslovost vázanou na konečné, spadající pod určení prostoru a času, a rozumovou schopnost, vztahující se v posledu k nekonečnému, prostorem a časem nepodmíněnému rozumovému poznání. Fantazie přitom není ještě sama onou rozumovou schopností mínění či vědění, rozhodování o pravdě a nepravdě, rozhodování o tom, že se něco nějak má.

Jaká je tedy logika, jaká „nutnost“ stojí v základu tohoto prostoru libovolnosti obrazotvorby? Fantazijní pole zobrazování nevázaného na přítomnost zobrazovaného, na jeho skutečnost, je v metafyzickém myšlení již jistým psychicky, ale i ontologicky fundovaným překročením daného, fantazie se projevuje jako jistá specifická vláda,

³⁰⁵ Aristotelés. *Metafysika*. s. 33.

³⁰⁶ Tamt.

³⁰⁷ Aristotelés. *Člověk a příroda*. 2. vyd. Praha: Svoboda, 1984, s. 347.

bezprostřední ovládnutí smyslově daného materiálu, nezávislost na přítomně dané věci. Fantasmata, koreláty obrazového vědomí si můžeme ovšem vybavit kdykoliv bez ohledu na přítomnost či skutečnost zobrazované věci. Je možné při této libovolnosti vůbec nějakou nutnost fantasijské produktivity zachytit? Vždyť představovat si můžeme vlastně „cokoliv“, ad libitum.

Na hranice fantasijské formy se dostáváme tam, kde fantasmie působí jako produktivní, jako ne už pouze pasivní obrazivost, reprodukcí smyslově fundované obsahy, ale vytvářející obsahy nové. K tomu je ale třeba přibrat další moment – jak již bylo řečeno, není ještě obrazivost vázána na kritérium pravdivosti a nepravdivosti, představovat si můžeme „cokoliv“, ať už to je či není pravdivé. S tím dále souvisí, pokud se podíváme na výkony produktivní fantasmie, nevázanost na aktivitu myšlení, na sebeidentitní formu. To můžeme vidět u toho, co bychom nazvali „hraničními případy“ fantasijské produktivity, totiž takovými, které nejsou pouze v rozporu se smyslově danou skutečností a vykonávající právě onu svobodu nad smyslově a přítomně daným, ale které jsou zároveň v rozporu s metafyzickou formou sebeidentity. Takových hraničních případů máme nespočet v literárních či filmových fikcích. Takovými jsou různé případy substanciálních proměn pomocí kouzel či různé hybridní útvary atd.

Jestliže ovšem mluvíme o „rozporu s metafyzickou formou“, je to nutno upřesnit, aby nedošlo k omylu. Oblast rozumu, ontologicky řečeno: substancialitu samu, fantasmie samozřejmě nijak nezasahuje, neporušuje. To je dáno pozicí, jakou fantasmie v metafyzické ontologii zaujímá. Co zde pro „libovolnost“ fantasijské produkce chybí, je její vázanost na pravidlo a na soudovou formu, v níž se rozhoduje o bytí a nebytí. Co porušeno fantasijsky být může, je teprve celková vazba této substanciální, identitní formy na jsoucno v jeho názorové, tedy časové a prostorové formě. Jestliže totiž vše jsoucí je ve svém existování vázáno na proměnlivost v čase a prostoru, je zároveň též vztaženo, nakolik je jsoucí, k substanciální identitě. Právě tento vztah může v produktivní fantasmii být porušen, můžeme si představovat „poruchu“ v kontinuitní (ve smyslu vázanosti na substancialitu a udržování sebeidentity), sukcesivní formě existence jsoucího, kterou jsou již zmíněné „hraniční případy“. Produktivní fantasmie tedy může vytvořit obraz jednak časové, jednak prostorové diskontinuity, jednak obraz

diskontinuity samotného substanciálně určeného jsoucího. A to tak, že obrazově ve fantasmatu spojí dva nesouvislé okamžiky, což jí umožňuje její „vláda“ nad časovou a prostorovou formou. Tak můžeme zahlédnout základní a nejvlastnější formu fantasijské produktivity v metafyzickém rozvrhu, kterou je *kombinace* jako universální forma změny ve fantasijském prostoru. A to kombinace jednak statická, fungující primárně ve statických, „nepohyblivých“ fantasmatech, spojující prostě libovolné obrazové obsahy, jednak dynamická, v níž právě může být porušena forma pohybu věci, vázaná na formu substanciální. Základem, horizontem, v němž se tedy toto metafyzické pojetí fantasmie pohybuje, je substanciální, sebeidentická forma. K ní se metafyzické pojetí fantasmie vztahuje jako k obecné, v němž se teprve rozhoduje o bytí a nebytí.

V novověké metafyzice pojetí fantasmie jako prostředkovatele mezi smyslovostí a myšlením v podstatě zůstává, i Descartes rozlišuje v rámci perceptivní mohutnosti pasivní paměť a aktivní (totiž neurčenou „zvnějšku“ tělesnou substancií) fantasmii.³⁰⁸ Podobně u Kanta je obrazotvornost jakousi prostředkující, zároveň spontánní i receptivní mohutností mezi smyslovostí a rozumem.³⁰⁹ Přitom ale ve své interpretaci této problematiky u Kanta ukazuje Martin Heidegger, jak v původním vydání (A) Kritiky čistého rozumu má obrazotvornost (Einbildungskraft) daleko výsadnější postavení, není pouze prostředníkem mezi ostatními dvěma mohutnostmi, ale ve své transcendentální podobě naopak obě tyto mohutnosti zakládá.³¹⁰ Kant přitom transcendentálně, z hlediska subjektivity subjektu, domýšlí důsledky kartesiánské metafyziky.

Universální struktura „já myslím myšlené“ se děje jako představování, resp. „před sebe stavění“, přičemž ale vztah k představovanému je už uzavřen do sebeidentitní formy. Hegel sice provádí kritiku pouze představujícího, na konečný názor ještě vázaného myšlení, ale samotná tato struktura je u něho nezasažena, identita je pouze myšlena abstraktně jako uskutečňovaná skrze kladení rozdílu se sebou. Proto má pravdu náš Augustin Smetana, když říká: „Hegelovský pojem není, při bližším zkoumání, nic jiného než pouze

³⁰⁸ Sr. Descartes, René. *Vášeň duše*. Praha: Mladá fronta, 2002, s. 45-6.

³⁰⁹ K tomu viz Heidegger, Martin. *Kant a problém metafyziky*. Praha: Filosofie, 2004, s. 123.

³¹⁰ „Transcendentální obrazotvornost rozvrhuje a utváří předem celek možností, do něhož „vyhlíží“, aby si tím předznačovala horizont, uvnitř kterého jedná poznávající já [Selbst]“. Heidegger, Martin. *Kant a problém metafyziky*. Praha: Filosofie, 2004, s. 142-3.

představa chápaná spekulativně, tzn. jako identita svých dvou prvků, obsahu a formy.“³¹¹ Víme již, že i zde vládne logický Pojem, který se skrze sebevznějšnění prostředkuje ve své sebeidentitě se sebou.

Chceme se v následujícím dobrat možnosti myslet problematiku produktivní fantasmie v moderní fenomenologii. Přitom není možné začít teprve fantasmijním či obrazovým vědomím s jeho korelátem, ale podle našeho názoru je nutno hledat možnost fantasmijního vědomí již v samotné základní formě původního časového vědomí. Tomuto časovému vědomí, které je ve své formě zároveň universální formou jevení, není podložena žádná subjektivita, která by se ve změně, v plynutí podržovala v identitě sama se sebou. „Forma spočívá v tom, že se Teď konstituuje prostřednictvím imprese a že se na tuto přičleňuje ohon retencí a horizont protencí.“³¹² Je přitom nutno si uvědomit, že ono Teď, k němuž se podstatně vztahuje vjemové vědomí jako svou podstatou odlišné od vzpomínky či fantasmie, není žádným objektivním, diskretním okamžikem, a to tím méně, že Husserl mluví o tom, že jedině v Teď, v přítomnění vjemu je nám věc dána in persona, zatímco v pouhé fantasmijní reprodukci nikoliv (fantasmijní vědomí není ve fenomenologickém zkoumání zasazeno do předem určeného a předem rozhodnutého metafyzického či psychologického rozvrhu; pak se fantasmijní vědomí právě ukáže jako co do podstaty rozdílné od vnímání s jeho přítomnicí aktivitou v tom, že zpřítomňující aktivita reprodukce nemá nikdy před sebou věc samu). „Věc sama“ není „sama“ na způsob samostatnosti substanciality či objektivity jako momentu vztahu subjektivity k sobě samé, ale je vždy korelátem jáského postoje. V tomto vztahu je to podstatně konečné já se svým korelátem, které se nerozpouští v obecnou a v žádné soudové identitě.

Retencionální modifikace, o níž Husserl v souvislosti s časovou problematikou mluví, není reflexivním vztahem k uplynulému okamžiku, není fantasmijním pojetím, jako je tomu u Husserlem kritizované Brentanovy koncepce původní asociace, v níž se z minulého stává představovaná idealita a tak se znovu padá do metafyzického prostředkování časové kontinuity, nerozlišuje se původní a představovaná časovost, což je důsledek Brentanova

³¹¹ Smetana, Augustin. Vznik a zánik ducha. Filosofická encyklopedie. 2. vyd. Praha: Nakladatelství Československé Akademie věd, 1962, s. 132.

³¹² Husserl, Edmund. Přednášky k fenomenologii vnitřního časového vědomí. 2. vyd. Praha: Ježek, 1996, s. 115.

psychologismu a v posledku kartesiánského základu. Proti tomu retencionální kontinuitě není podložena universální negativita uvnitř vyšší identitní formy, která by se skrze negativitu retencí prostředkovala se sebou, retencionalita není rozpouštěna v představové kontinuitě reprezentací. Minulé je v retenci vždycky jako *vztah k minulému jako minulému*, jako intencionální korelát, ne jako prostě objektivně minulý okamžik. To ale potom znamená, že tento vztah k právě minulému se děje v otevřeném horizontu a že zde není už předem dána trvajícím věcně-identická věc, která by se jenom reprodukovala. A z druhé strany analogicky protencionalita není pouhým reflexivním očekáváním, před-stavujícím plánováním uvnitř sebeidentické formy, ale opět vztah k budoucímu jako budoucímu, vytvářející teprve otevřený horizont možného jako možného.

V této původní časové struktuře, v níž se teprve konstituuje vztah k danému jako korelativní a v nějaké metafyzické identitě nerozpustitelný, je třeba hledat původní možnost názoru, která je před vším představující aktivitou. Představování jako vztah k ne-přítomnému je umožněno jenom díky původnímu, živému *vztahu* k přítomnému, k danému, díky tomu, že jsme v tomto vztahu k danému vždycky už od tohoto daného uvolnění v původní otevřenosti horizontu smyslu, díky tomu, že vztah k danému je vždycky zároveň naší aktivitou. Nemohli bychom si představovat, fantasijně se vztahovat k ne-danému, kdybychom už vždycky nepřekračovali dané, „ted“ a intencionálně se k němu nevztahovali, kdyby dané nebylo vždy zároveň naším vztahem k tomuto danému a zároveň s tím vztahem k tomuto vztahu. Kdyby tedy zde již před každým vztahováním se k ne-danému nebylo ještě původnější ne-dané v podobě naší distance.

„Nikdy by člověk nerealizoval, kdyby nežil *před* sebou, kdyby v přítomnosti samé nebyl již budoucně, v možnostech, které dosud jsou možnostmi. Je-li člověku vzata možnost, přestává proň existovat i přítomnost. Z nedaného vyplývá dané. Nedané je jeho podmínkou.“³¹³

Jestliže používáme tuto Patočkovu myšlenku k osvětlení předcházejícího a zároveň k přechodu k myšlení Jaroslavy Peškové, je třeba upozornit na to, že tam, kde se fenomenologické myšlení

³¹³ Patočka, Jan. Sebrané spisy. Svazek 2. Péče o duši II. 1. vyd. Praha: Oikúmené, 1999, s. 19. Zde je vzhledem k dalšímu pozoruhodná i další Patočková myšlenka o negativním působení technického realizování mnohých dříve pouze snových možností: „A tak se sice realizuje to, co se dříve zdálo utopií, ale při všem nadšení a oprávněné hrdosti na lidstvo míší se do realizace utopií i určitý stín, jisté zklamání. Obohativše se, jsme zároveň chudší o možnost. Proměňivše budoucnost v přítomnost, žijeme v samých přítomnostech.“

propojuje s myšlením lidského bytí jako podstatně konečného, se mění zároveň pojetí časovosti, jak to již částečně z citátu prosvítá. Člověk si rozumí ze svých možností, vztahuje se k sobě skrze své možnosti ještě před jakoukoliv reflexí. Budoucí tu opět není něčím, co prostě ještě není, ale je to vždy můj vztah k budoucímu jako k mým možnostem, skrze něž si rozumím a rozvrhuji se. Ale jestliže zde mluvíme o oné universální struktuře jak člověk jest, totiž tak, že se vždy již vztahuje ke všem svým vztahům ve světě, je sice samotné ontologické zasazení možnosti tvořivé fantasmie do oné distance člověka vůči danému dle našeho názoru správné, ale ještě příliš abstraktní.

Ke skutečnému základu tvořivé, produktivní fantasmie se lze podle našeho názoru dostat skrze fenomén snění. A zde se již můžeme obrátit k pozoruhodnému textu Jaroslavy Peškové, v němž se zamýšlí nad tímto fenoménem. I zde je základem ona „odkotvenost“ od daného, od přítomného, o níž byla již řeč. Člověk ve své časovosti není upoután na bodovou přítomnost, na vertikální vztah k sebeidentitní formě a na boží creatio continua diskretních okamžiků. Zde zmiňuje naše filosofka Blochovu uvnitř marxismu imanentní kritiku mylného chápání Marxovy myšlenky o ideologickém vědomí. „Člověk se může od přání osvobodit jen zdánlivě, ačkoli by bylo daleko snazší na touhu zapomenout, než ji uskutečňovat. Lidé, nemající žádné přání, byli by jako mrtvoly, po nichž zlí kráčejí ke svému vítězství.“³¹⁴ Snění jako součást překračující a revolucionizující činné subjektivity není něčím, co by se dalo jaksi „odstříhnout“, převést na metafyzicky chápanou skutečnost ve smyslu „reálné“, „přítomné“ přítomnosti, ale naopak součástí dialektického pojetí skutečnosti ve smyslu první teze o Feuerbachovi. „Můžeme zde v marxistickém kontextu připomenout též Herberta Marcuse, který upozorňuje na ztrátu transcendentního momentu v moderní kapitalistické společnosti.

Základ produktivní imaginace v rámci celkové struktury toho, jak člověk jest, podle našeho názoru vystihuje Jaroslava Pešková vztahem fenoménu snění k touze jako ontologickému základu tohoto fenoménu: „Ontologickým určením lidského snu je lidská touha, naladění k vždy novému projasnění žití, touha po vlastní zralosti, po

³¹⁴ Pešková, Jaroslava. „Několik slov na závěr.“ In: Marta Ottlová + Milan Pospíšil (ed.). Proudny české umělecké tvorby 19. století. Sen a ideál. Praha: Ústav teorie a dějin umění ČSAV, 1990, s. 185.

uskutečnění projektu lidského ducha.“³¹⁵ Jenom díky tomu, že si člověk rozumí z možností, díky tomu, že ve struktuře svého bytí, ve vztahu k sobě, překračuje dané a zároveň se vždy již skrze toto překračování k danému vztahuje, může se člověk vztahovat k ne-danému a chtít ne-dané.

Pozoruhodné je, že Jaroslava Pešková dále rozlišuje historické modalities snění, jakožto modalities dějinného vztahu člověka k sobě samému, ke svým možnostem na půdě dění dějin (a tedy dění vztahu člověka k sobě samému a ke svým dějinně konstituovaným možnostem) uvnitř konstituovaného horizontu. Ve svém textu rozlišuje naše filosofka tři tyto modalities: utopii, ideál a sen.

Utopie je zde charakterizována bezprostředním protikladem toho, co je, proti tomu, co být má, skutečnosti a ideálu. V textu není určeno bližší historické zasazení, ale můžeme s jistotou říci, že jde zde především o renesanční a reformační modalitu vztahu společenského člověka ke svým možnostem. Proto můžeme doplnit z jiného textu Jaroslavy Peškové: „Renesanční utopie jsou formou, v níž je bezprostředně reflektován vztah člověka k sociální skutečnosti, v níž žije, k sobě, k druhým lidem i ke svým lidským a společenským možnostem. Zároveň jsou však i modelem všech těchto vztahů, modelem světa, jak by „měl být“.“³¹⁶ Utopie tedy není pouze nějakou pouze ideologickou či náboženskou formou vědomí, ale právě dějinnou modalitou vztahu člověka k sobě samému. V utopickém horizontu ale chybí pochopení nutnosti prostředkování mezi těmito dvěma póly, utopické vědomí pouze neguje „nešvary“ své přítomnosti a zbytek projikuje do svého ideálu. Tak má ve skutečnosti každé uskutečnění utopie charakter stvrzení stávající skutečnosti.³¹⁷ V této souvislosti upozorňuje Jaroslava Pešková na Marxovu kritiku utopického vědomí. Marxovi v její interpretaci nejde o prostě obětování teorii praktickému činu, ale naopak o nutnost teoretického zvládnutí praktického konání, o teoretickou praxi, která teprve umožňuje každé praktické zasahování do světa.

³¹⁵ Tamt., s. 186.

³¹⁶ Pešková, Jaroslava. „Utopie jako typ sociálního myšlení v renesanci.“ Nepublikovaný strojopis z pozůstalosti v Archivu UK.

³¹⁷ „Uskutečnění utopie znamená vždy konzervaci státu quo, což si v dějinách málokdo uvědomil. Pokud se kdy skutečně podařilo uskutečnit utopii, aniž byly v praxi překročeny její meze, byl to vlastně návrat zpět k již překonaným možnostem.“ Pešková, Jaroslava. Několik slov na závěr, s. 185. V textu o Utopii jako typu sociálního myšlení v renesanci uvádí autorka příklad Campanellovy „Sterndiktatur“, která je vlastně reprodukcí spotřebního komunismu klášterní obce a dále Morovu utopii, která opět nevystupuje ze středověké sociální struktury.

Ideál není již bezprostředním protikladením „jest“ a „má být“, ale protikladením racionálně formulovaným v oba momenty prostředkující formě racionálního projektu, jak to nalzáme v projektech osvícenských racionalistů.

Jako poslední modalita je uveden sen ve specifickém smyslu, který vystupuje „jako hra fantazie, předestírající varianty možného řešení, pohrávajících si s nimi až do jejich vyčerpání“³¹⁸. Právě zde se ukazuje ona souvislost s překračováním daného k tomu, co není zde, ale „může“ být a dále pojetí produktivní fantazie, které není jen kombinací daného, není ani ideálem jakožto reflektujícím, představujícím projektem představově možného a prostředkujícího uvnitř logické formy, ale otevřením se pro nové: „Snít může jen ten, kdo má bohatství vnitřních prožitků, kdo je dovede vždy znovu obohacovat a má smysl pro každou maličkost, s níž se v životě setkává. Jen ten, kdo slyší i ticho a vidí tmu, dovede *snít*.“

Sen je světlo, které prosvětluje jsoucí lidskou touhou překročit bezprostředně dané a otevřít si nové a nové obzory.³¹⁹

Výchova jako erótické přicházení k sobě samému u Jaroslavy Peškové

V minulém jsme se opět snažili rozvinout a dostat se k hlubšímu porozumění oné pozoruhodné „transcendující“ struktuře „míti vztah“, která spočívá ne snad jako konstatovatelná vlastnost, atribut na jsoucnu člověk, ale je bytostným základem toho, jak člověk vůbec jest. Tato překračující struktura ale není nějakým abstraktním aparátem fungujícím jednou provždy naprosto stejně, ale má řadu dějinných modalit. Člověk je dějinnou bytostí. Nikoli snad v tom smyslu, že jakožto biologický druh je zasazen do evolučního vývoje a že tedy je možné v časové kontinuitě tohoto druhu rozlišit různá vývojová stadia. Již dříve jsme se dotkli časové problematiky, která v celých dějinách metafyziky jaksi chybí, resp. je uzavřena v oné identitní formě, v níž je stavěna metafyzická věčnost proti časnosti konkrétně jednotlivého. Ale po cestě, kterou jsme již prošli, nemůžeme přijmout ani hegelovskou kontinuitu Pojmu, která předpokládá uzavřenost dějinného pohybu uvnitř sebeidentické

³¹⁸ Tamt.

³¹⁹ Tamt.

logické formy, tedy jistou pozici nad, resp., s ohledem na strukturu dialektického pohybu, za celou dějinností, její zrušení v idealitě.³²⁰ Ovšem v marxistickém pojetí, které nás zajímalo ponejprv, tedy v textech marxistů 60. let, je vskutku zdůrazňována dějinná dimenze člověka. Na rozdíl od zvířete není člověk bezprostředně zapuštěn do svého okolí, nesplývá s ním. Člověk se ke světu vztahuje, má vztah ke světu, není v něm bezprostředně, ale je schopen mezi sebe a svět vsunovat prostředkující momenty, nástroje jakožto rozšíření vlastních orgánů působících na přírodu, čímž se do značné míry vymaňuje z prosté přírodní, biologické evoluce. Člověk není nikdy ve své struktuře zapuštěn do situace, ale vždy do ní aktivně zasahuje jakožto práce. Ale již jsme prošli i kritikou tohoto marxistického konceptu „míti vztah“, v němž zůstává stále zachována subjektivní kontinuita se svým sebeidentitním smyslem, jakkoliv invertovaná. Člověk zde stále zůstává ve svém nejhlubším ontologickém smyslu myšlen jako subjektivita, jako síla, která se zvnějšňuje, je působná ve svých předmětných projevech, resp. skrze práci jakožto nejuniversálnější způsob onoho „míti vztah“, přivlastňování si světa. To zůstává universálním horizontem, v němž je člověk myšlen.

Snažili jsme se dále ukázat, že tento základ se marxistům let šedesátých nepodařilo propojit s myšlením fenomenologickým či fundamentálně-ontologickým, které se obě snaží překročit novověký subjekt-objektový rozvrh, resp. jeho sebeidentitní logickou formu, jednak v konceptu intencionality, jednak v analytice bytí-tu jakožto bytí-ve-světě. Vztah se zde neomezuje na pouhé prostředkovací „míti vztah“, v němž se uskutečňuje vyšší jednota. Víme již, že člověk je bytost „konečná, obdařená časovostí“³²¹ a snažili jsme se v minulém ukázat, jak se tato časovost liší od pouhé lineární kontinuity. Dějinnost člověka potom nespočívá v kontinuitě přivlastňování si přírody člověkem a jeho sebestrukturaci v dialektice vnitřku a vnějšku, ale v tom, že není zanořen do Teď, není pouhou uplatňující se, uskutečňující se silou, ve své působnosti kulminující v Teď a akumulující se v ideálu minulého, má naopak vždycky už vztah

³²⁰ Ke kritice Hegela v tomto bodě z hlediska hermeneutiky sr. Gadamer: „Toto hegelovské absolutní vědění je aktuální sebevědomí, které shrnuje totalitu fázi vývoje ducha. Co to je jiného než nárok filosofického vědomí obsahovat v sobě celou pravdu dějin ducha - teze, kterou právě dějinné vidění světa odmítlo? Potřebujeme tedy historickou zkušenost, protože lidské vědomí není nekonečný intelekt, jemuž by všechno mohlo být současně přítomno.“ Gadamer, Hans-Georg. Problém dějinného vědomí. 1. vyd. Praha: Filosofia, 1994, s. 17.

³²¹ Pešková, Jaroslava. Role vědomí v dějinách, s. 124.

k Ted' a to právě jakožto časové rozestření, časový dvůr, obsahující ve své formě všechny tři časové dimenze.³²² Člověk je podstatně dějinný ne proto, že by byl jako individuálně-konkrétní časný oproti věčnosti podstaty³²³, ale naopak proto, že je již v samotné struktuře své existence (která je zároveň strukturou onoho „míti vztah“) časový, že takový je samotný horizont, v němž se jsme „tu“. Nemáme nad sebou žádnou nutnost podstaty, uvnitř níž bychom se procesovali.

Jaroslava Pešková, když se zamýšlí nad důvody, proč se vlastně zabýváme minulostí, nalézá dva základní: přítomnost chce pochopit, „jak se to s ní má, jak se rozvinula do dnešního stavu“³²⁴. A druhým důvodem je „aby vyjádřila nejasné představy nových cílů a předpokladů jejich splnění“³²⁵. Vztah k minulému není prostě vztahem k tomu, co v časovém kontinuu způsobilo naši přítomnost a minulé není kontinuum uplynulý okamžiků či historických faktů. Jde tu vždy o naše „míti vztah“, v němž teprve nějaké faktum může mít smysl.³²⁶ Půda dění dějin a světa je potom tímto celkovým ustavováním vztahu k sobě a ke světu, stáním v otevřeném horizontu smyslu.

Přitom, jak jsme se již snažili ukázat, nemyslí nikdy Jaroslava Pešková tento filosofický základ sám o sobě, bez ohledu na jeho konkrétní dějinný obsah, vždy se snaží ve všech svých textech bez

³²² S odkazem na Heideggerovy analýzy časovosti mluví Jiří Michálek, který se pokouší rozvinout filosofické myšlení o výchově z hlediska Heideggerových textů po Kehre a též z hlediska Finkových spisů o výchově, o dění pobytu jako „*budoucně-byle-přítomném*“. Michálek, Jiří. *Topologie výchovy. Místo výchovy v životě člověka*. 1. vyd. Praha: Oikúmené, 1996, s. 45.

³²³ Naděžda Pelcová ukazuje, jak už Dilthey se oproti metafyzickému pojetí jednotlivého v protikladu k esenci snaží podat podstatně odlišné pojetí konečnosti člověka v pojmu koruptibility: „Koruptibilita lidského života je ale něco jiného než pomíjivost, která existuje ve vnější přírodě. Právě díky koruptibilitě života, vědomé otevřenosti možnostem, je konstituována identita člověka, Dilthey ji také nazývá samost, svojskost (Selbigkeit). K ní patří, že ve vzpomínce zachovává minulost, ve fantazii rýsuje budoucnost a přítomnost naplňuje významy. Koruptibilita života je dána podvojným charakterem času – přechodností, dočasností a uplýváním všeho, - a zároveň tím, že jedině v čase se konstituuje jednota souvislosti a významů.“ Pelcová, Naděžda. *Filozofická a pedagogická antropologie*. 1. vyd. Praha: Karolinum, 2000, s. 76-7. Jde ale o to, že Dilthey nemá (vynecháme-li jeho nerozvinutý pozdní pokus) rozvinutý pojem smyslu a dějinnost mu tak opět splývá s psychologicky určenou jednotlivostí, s psychickými pochody dějinných individuí. Ale to neznamená nic jiného než opět regresí z duchovního na psychické. Sr. kritiku Diltheye u Jaroslavy Peškové: „V čem je tedy posun, co nám připadá „poněkud zvláštní“ na užití termínu „psychická jednota“? Je to redukce vědomí na psychiku.“ Pešková, Jaroslava. *Role vědomí v dějinách*, s. 25.

³²⁴ Tamtéž, s. 3.

³²⁵ Tamtéž. Sr. k tomu myšlenku Patočkovu: „Historie chce zjistit minulost, aby provedla její zhodnocení, tj. aby vyjasnila náš vlastní poměr k vlně, která nás nese, ve světle pravdy, kterou my jsme, kterou my uskutečňujeme.“ Patočka, Jan. *Péče o duši I*, s. 44.

³²⁶ Radim Palouš dává vztah dějinného a faktického do souvislosti s ontologickou diferencí: „Dějiny „se dějí“ v událostech, ale nejsou přece událostmi vyčerpány. Událost má svou dějinnost díky *dějínám*, ale dějiny nikdy nelze redukovat na jednotlivé události. Dějiny se zřejmě mají k událostem jako bytí k jsoucnu. Tak jako bytí nikdy nemůže být jsoucím, totiž ani veškerým souborem jsoucích věcí, protože je vždy skryto a jen v jevícím se jsoucnu vystupuje před naše zraky, čímž se zároveň zahaňuje a brání uchopení, tak dějiny nemohou být nikdy k dispozici tak, jako ta či ona událost.“ Palouš, Radim. *Čas výchovy*. 1. vyd. Praha: SPN, 1991, s. 201.

výjimky, odpovídat na konkrétní problémy člověka ve světě. Ale nyní se musíme zastavit a zpozornět. Není onen výraz „konkrétní dějinný obsah“, který jsme právě použili, teoretickým lapsem? Vždyť tyto výrazy odkazují k obecné formě, v níž se konkrétní obsah rozpouští. Víme ale již, že člověk ve struktuře své existence není omezen na nějakou sebeidentitní formu, na podstatu jako totalitu možností, jejímiž hranicemi by byl určen, ale že tuto totalitu jako totalitu vždy již překročil. A to ne ve smyslu překročení kruhu podstaty na bázi subjektivity, prostředkování sebeidentity Pojmu se sebou samým, jak jsme to viděli u Hegela, ale právě v oné komplikované struktuře vztahování člověka ke světu a k sobě. Texty Jaroslavy Peškové, její „teoretická praxe“, potom nepřinášejí nějakou obecnou „teorii“, která by se měla aplikovat v praxi³²⁷, nejsou zaměřeny „do světa“, na zacházení s věcnými jsoucny, jejich intence míří opačně, k podmínkám možnosti daného fenoménu, tj. k plné explikaci jeho vazby k „míti vztah“.

Chtěli bychom od tohoto poukázání k poněkud plnějšimu a „obsažnějšimu“ pojetí „míti vztah“ u Jaroslavy Peškové přejít k problematice filosofie výchovy u Jaroslavy Peškové. Když se naše filosofka v textu „Kacířské úvahy nad didaktikou jako empirickou vědou“ (2004) zamýšlí nad problematikou filosofie výchovy, ukazuje, že „pedagogické a didaktické systémy odvíjejí své principy od pojetí člověka v dané době, tedy v podstatě od dobové filosofické antropologie“³²⁸. Tak sama Jaroslava Pešková, jak víme, vyšla od marxistického pojetí člověka v jeho „míti vztah“ jakožto práce, z jeho „činné stránky“. Výchova na tomto základě je sama pojata jako modus

³²⁷ „...vztah člověka a světa vcelku nemůžeme aplikovat“. Pešková, Jaroslava. „Filosofie výchovy – filosofické hledání předpokladů výchovného působení.“ [online]. [cit. 2004-02-10]. Dostupné z <<http://www.czp.cuni.cz/filv/phprs/view.php?cislocianku=2004021301>>.

³²⁸ Pešková, Jaroslava. „Kacířské úvahy nad didaktikou jako empirickou vědou.“ In: Výchova – téma k promýšlení. Sborník příspěvků přátel, kolegů a žáků vydaný PedF u příležitosti 80. narozenin profesora Palouše, s. 65. Rozvinutě předvádí tuto myšlenku s odkazem na Eugena Finka Naděžda Pelcová: „Jestliže je například člověk pojat jako animal rationale, pak smyslem a cílem výchovy je navázat na racionální dispozice lidské bytosti a dále je rozvíjet, jak to činili osvícenci nebo pedagogická tradice vyrůstající z německé klasické filosofie. Jestliže je Člověk imago Dei, pak smyslem a cílem výchovy je pomoci mu nalézt cestu k bohu, jak to dělala například křesťanská výchova kultivací víry v podobě scholastického učení. Jestliže je člověk homo faber, potom má výchova plnit praktický cíl, rozvíjet tvořivost a výrobní schopnosti Člověka. To se uskutečňovalo především v pragmatické výchově. Je-li člověk pojat jako bytost kulturní, pak smyslem výchovy je rozumět, spoluprožívat a spoluvytvářet kulturní hodnoty, jako například v kulturní pedagogice.“ Pelcová, Naděžda. Filozofická a pedagogická antropologie. 1. vyd. Praha: Karolinum, 2000, s. 190-1.

praxe³²⁹, abstraktně vyjádřeno jako „předmětná činnost, působení prostřednictvím určitých prostředků na určitý předmět s jistým cílem tohoto působení“³³⁰. Přitom specifíkem daného předmětu, na který se působí, je, že tento předmět je zároveň podmětem, že si je vědom sebe sama, že se k sobě vždy vztahuje a překonává tak vždy samotný působný vztah, do něhož je v procesu výchovy, resp. ve výchově jakožto procesu cíleného působení, zasazen.³³¹ Toto pojetí umožňuje tedy vyhnout se redukci výchovy či vzdělávání na pouhý proces učení podmiňováním, na vztah stimul-reakce, resp., vzhledem ke zmíněné specifičnosti vychovávaného „předmětu“, proces učení jako „formativní proces se zpětnou vazbou“³³².

Co je již za obzorem pojetí člověka jako práce, je, jak říká Jaroslava Pešková s odkazem na Maxe Schelera, problematika člověka jako osoby, jako duchovního „centra aktů“³³³, které nejsou pouhou prostředkovací aktivitou, činností. Ještě marxistická pedagogika si může dávat za cíl „vyšlechtění harmonické osobnosti“ definovatelné „výčtem kladených atributů“³³⁴. S tímto ideálem Jaroslava Pešková polemizuje. Osoba, jak jsme se na to již snažili poukázat v naší analýze intencionálního či erótického vztahu, není naprosto odvoditelná z nějaké předchozí Odpovědi, ať už metafyzické nebo speciálně-vědní, naopak odpovídání je možné a myslitelné vždy pouze z centra osoby jakožto ducha. „Harmonickou osobnost nelze vypěstovat jako šlechtěnou jahodu.“³³⁵ Není možné osobu, alespoň ne beze zbytku, objektivovat; v „původním“ živém erótickém či intencionálním vztahu stojící já „neví“ nic o substancialitě či předmětnosti, resp. ví o věčnosti vždy jako o korelátu svého

³²⁹ „Výchova je případem praktického jednání“. Pešková, Jaroslava. „Kaciřské úvahy nad didaktikou jako empirickou vědou.“ In: Výchova – téma k promýšlení. Sborník příspěvků přátel, kolegů a žáků vydaný PedF u příležitosti 80. narozenin profesora Palouše, s. 66.

³³⁰ Tamt.

³³¹ Je zde třeba upozornit, že nám zde nejde – a ani Jaroslavě Peškové v daném textu – o nějaký přehled marxistické pedagogiky, ale že ukazuje z jiné perspektivy, jak se proměňovalo její tehdejší pojetí onoho centrálního „miti vztah“.

³³² Pešková, Jaroslava. „Filosofie výchovy – půda pro vzájemné setkání a dorozumění oborů a lidí.“ In: Pešková, Jaroslava + Lipertová, Pavla (ed.). Hledání učitele: škola a vzdělání v proměnách času. Sborník k 50. výročí založení Pedagogické fakulty UK. 1. vyd. Praha: PedF UK, 1996, s. 247. Podobně Radim Palouš konstatuje: „Moderní výchova je definována vzpomínatou lapidární větou: Někdo formuje někoho.“ Palouš, Radim. Čas výchovy, s. 201.

³³³ Pešková, Jaroslava. „Kaciřské úvahy nad didaktikou jako empirickou vědou.“ In: Výchova – téma k promýšlení. Sborník příspěvků přátel, kolegů a žáků vydaný PedF u příležitosti 80. narozenin profesora Palouše, s. 65. Základním fenomenologickým zdrojem vedle Schelerových prací zůstávají k tomuto Husserlovy analýzy konstituce duchovního světa v Idejích II. třetí oddíl.

³³⁴ Tamt., s. 66.

³³⁵ Tamt., s. 67.

doxického postoje či jeho modifikací, zpředměňující aktivita je tak vždy výkonem já, které samo předmětem, objektem působení být nemůže.³³⁶

Jak tedy mohou pedagogika a didaktika získat přístup ke svému předmětu, totiž k „předmětu“ člověk, jestliže se toto zvláštní jsoucno ve své podstatě vzpírá jakémukoliv podřízení pod nutnost podstaty či pod nějaký princip opakovatelnosti, neboť ve struktuře svého bytí jakoukoliv nutnost vždy již přesáhl („má vztah“) a vždy se sám musí hledat, sám ze sebe se stávat tím, čím je?³³⁷ Viděli jsme již, že člověk nejpůvodněji (ovšemže mimo vulgárně časový smysl) je erótickou bytostí, stojí v otevřeném prostoru tázání, sám otázkou, která je před jakoukoliv antropologickou odpovědí. Potom je ale pedagogika sama problémem, v němž se člověk vztahuje sám k sobě jako k „největší hádance“ (größte Rätsel).³³⁸ Zároveň ale tato erótičnost člověka, toto stání v otevřeném prostoru, v němž jsme původně bez rady, bez opory a bez formy³³⁹, která by nás komandovala a zároveň skýtala oporu (ale opět takové skýtání opory odkazuje k původní potřebě takové opory a též případně ke schopnosti takovou oporu „zhotovit“), je ve své struktuře právě onou původní otevřeností, bytostným umožněním výchovy. Nejenom to. Výchova je sama existenciálem, způsobem, jak se v naší původní struktuře „míti vztah“ vztahujeme ke své nedokonalosti a nedokonanosti.³⁴⁰ Je odpovědí na původní otázku, kterou jsme jako erótické bytosti. Vždyť „nikdo, kdo necítí svého nedostatku, netouží po tom, čeho nedostatku necítí“³⁴¹, člověk ale, jako erótická bytost, se v tomto svém podstatném nedostatku k tomuto svému nedostatku vztahuje. Víme již: nejde tu primárně o žádnou

³³⁶ Radim Palouš upozorňuje na nedotázanost na bytí, která je v základu každého takového východiska z Odpovědi: „...je výchova přiřazována nejdůležitější kopulou „jest“ k činnosti vychovatelově: prozrazuje tím voluntaristické podloží.“ Palouš, Radim. Čas výchovy, s. 201.

³³⁷ „...der Mensch ist sich „aufgegeben“, ist ein innerer Entwurf; er muß „werden, was er ist“, muß sein Wesen suchen und verwirklichen; und dieses „Müssen“ ist kein mechanischer Zwang, ist eine existenzielle „Not“.“ Fink, Eugen. Grundfragen der systematischen Pädagogik. Freiburg: Rombach, 1978, s. 50.

³³⁸ „...die Pädagogik ist keine Wissenschaft, die fertig und ausgebaut, gesichert und im ruhigen Gang eines stetigen Fortschritts begriffen ist. Sie ist als Wissenschaft ein Problem, wenn sie auch als Praxis so alt ist wie die Menschheit.“ Fink, Eugen. Grundfragen der systematischen Pädagogik, s. 34.

³³⁹ „...ist der Mensch immer in wesenhafter Not“. „Der Mensch ist a priori ratlos und haltlos, formlos und ungefaßt.“ Tamt., s. 45.

³⁴⁰ „...Erziehung“ ist eine Grundweise, wie das menschliche Dasein sich zu seiner eigenen Fragwürdigkeit verhält.“ Tamt., s. 38. „Erziehung ist ein existenzielle Struktur unseres Daseins.“ Tamt., s. 39. Přitom je třeba zdůraznit, že tu jde o tuto původní strukturu, jak bylo již citováno, nutnost je založená existenciálně, ne mechanicky. To proti všem antropologizujícím teoriím o biologické nedovyvinutosti člověka a „orgánové nedostatkovosti“. Sr. např. Gehlen, Arnold. Duch ve světě techniky. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1972, s. 30.

³⁴¹ Platón. Symposion, s. 57.

reflexi, ale o samotnou strukturu našeho bytí, díky níž je teprve nějaké reflektování vůbec možné.³⁴² A dále: tento vztah člověka k sobě samému se děje na půdě dění dějin, nabývá tedy různých historických podob.³⁴³

Není ale člověk od svého zrození zaměřen na tento problémový prostor a na sebe sama v něm, „nerodíme se jako filosofové“. Přitom ale ona erótická struktura je již vždy při díle od našeho narození. Stojíme nejprve před ontologickým úkolem zabydlet se v našem světě, nalézt v něm domov. Nejsme po svém narození s to se tázat po svém vztahu ke světu, stojíme naopak před úkolem zdomácnit ve světě. Ale i toto zdomácnění je možné jenom díky oné původní distanci, díky tomu, že člověk není prostě zapuštěn do světa: „člověk bydlí na rozdíl od všech jiných živočichů jen proto, že není na světě doma, že je z něho vykloněn“³⁴⁴. Tak podle Gadamera již novorozenec stojí (nebo spíše leží) před tímto úkolem, který ale nemůže ve své nemohoucnosti zvládnout a na který může odpovědět jenom křikem.³⁴⁵ Člověk se tedy nejprve zabydluje ve „svém“ světě a skrze toto zdomácnění v něm si strukturuje svůj životní prostor v oblasti od důvěrně známého, blízkého a opakujícího se až po cizí, nedosažitelné a vzdálené.³⁴⁶ Přitom ale toto „blízké“ či „vzdálené“ a ono „doma“ je vždy již mým výkonem, mým „sbližováním“, vždy již intencionálním korelátem, nezískává svůj smysl mimo mé „mít vztah“, uvnitř nějaké absolutní identity. Smysl pro něco jako blízké či něco jako vzdálené může mít pouze bytost distance, bytost, která „má vztah“ ke světu.

Dítě je hladové po odpovědích, neustále se ptá, je jaksi doširoka rozevřeno všemu novému a vše nové a odpovídající přijímá a hltá, aniž by se nad odpověďmi nějak kriticky zamýšlelo, aniž by tedy vidělo samo sebe jako otázku. Všechno jeho pohled se vyčerpává ve veliké otázce po světě, v němž se nachází a jeho řádu. Je tak dítě ve své dětské otevřenosti nejpřístupnější pohádkám, které jsou jakousi neproblematickou odpovědí, která se nemusí nijak kriticky

³⁴² „Nicht weil wir reflektieren können, begegnen wir unseren eigenen Leben. Sondern weil wir wesenhaft in einem Selbstverhalten leben, können wir reflektieren, d. h. uns vorstellend auf uns als Vorstellende richten.“ Fink, Eugen. Grundfragen der systematischen Pädagogik, s. 55.

³⁴³ Různé varianty vztahu člověka k sobě, který se děje jako výchova, sleduje na pozadí různých antropologických paradigmat Naděžda Pelcová ve zmíněné již Filosofické a pedagogické antropologii.

³⁴⁴ Patočka, Jan. Péče o duši III, s. 113.

³⁴⁵ Gadamer, Hans-Georg. Erziehung ist sich erziehen. 1. vyd. Heidelberg: Kurpfälzischer Verlag, 2000, s. 14.

³⁴⁶ Sr. k tomu jako základní Heideggerovy analýzy prostorovosti Pobytu v protikladu ke kartesiánskému pojetí prostoru v substanciálním horizontu jako res extensa. Heidegger, Martin. Bytí a čas. Praha: Oikúmené, 1996, §§19-24.

přezkoumávat a přezkušovat. Ke zdomácňování potom patří jisté osvojování si řádu dobrého a zlého, jisté tradice, do níž jsme jako dějinné bytosti zasazeni, jistého celkového stylu vyrovnávání se s věcmi a konečně jistého celkového a všeobecného mínění o věcech a událostech ve světě.³⁴⁷ Nesetkáváme se tedy nejdříve s oním prafaktem původní vykloněnosti ze světa, s onou původní bezdomovostí (Unheimlichkeit), ta je nám skryta (ovšem tato skrytost opět poukazuje na naši strukturu), ale vždy je nám dána již předem jistá životní odpověď.³⁴⁸ Původně je tedy fakt našeho života a otázka našeho vztahu k tomuto našemu životu, k naší existenci zahalena v samozřejmosti, v jisté samozřejmé odpovědi s jejím primárně doxickým korelátém.

Výchova je potom jistým pokračováním onoho pohybu zdomácňování, zabydlování se ve světě, ale její smysl je jiný, totiž přesně opačný – vytvořit vztah k této půdě (postavit do autentického vztahu, „mít vztah“ k této půdě), na níž se nacházíme, uvolnit člověka od zapuštění do světa a od každodenního provozu. A to opět nikoliv ve smyslu „prázdnin“, ve smyslu volna, v němž nemusíme nic dělat, ale ve smyslu uvolnění k možnosti dotázat se sám na sebe a na své zabydlení se ve světě a skrze toto dotazování dosáhnout předpokladů svobodného rozhodování, převzetí odpovědnosti za sebe v tomto světě jakožto „mít vztah“ k sobě ve světě.³⁴⁹ To ale, jak již víme, se nemůže dít primárně stanovením daného cíle výchovy výčtem znaků či požadavků, které musí vychovaný mít a splňovat a následně technikou zformování vychovávaného podle této ideální podoby či modelu. Výchova není proces výchovy, ačkoliv je tak dnes téměř bezezbytku pochopena a uskutečňována jako byrokraticky stanovený a kontrolovatelný proces „dělání“ vzdělaných a jako kvalifikace pro výkon³⁵⁰, spolu s pojetím vzdělání jako instrumentu k výkonu³⁵¹.

³⁴⁷ Těž v Heideggerových analýzách je onen konstitutivní moment každodennosti a veřejnosti „ono se“ před samotnou konstitucí Selbst. Sr. Heidegger, Martin. Bytí a čas. Praha: Oikúmené, 1996, §§ 26-27.

³⁴⁸ „Uns zunächst und vordergründig gegeben ist eine bestimmte „Lebensantwort“, und sie verdeckt und verhüllt in gewisser Weise die reine Frage“. Fink, Eugen. Grundfragen der systematischen Pädagogik, s. 52.

³⁴⁹ K tomuto převrácení smyslu „scholé“ v moderní škole sr. Palouš, Radim. Čas výchovy. 1. vyd. Praha: SPN, 1991, s. 97.

³⁵⁰ Sr. Pešková, Jaroslava. „Universita v novém miléniu.“ In: Demjančuk, Nikolaj (ed.). Univerzita v novém miléniu: mezinárodní konference – říjen 2003. 1. vyd. Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, 2004, s. 47.

³⁵¹ Pešková, Jaroslava. „Vzdělání a vzdělanost. Pár poznámek na obnovující se škole.“ Přítomnost, r. 2, č. 3 (1991), s. 6.

Výchova je tak chápána stále v novověkém duchu jako vědecké působení na předmět, totiž na žáka.³⁵²

Učitel stojí v několikanásobné odpovědnosti – jednak vůči žákům a jejich výchově, jednak vůči požadavkům kladeným na něho „shora“ skrze závazné osnovy a kurikula určující způsob i sumu znalostí, které se mají do žáka „vpravit“. Není v takové situaci vzdělání ve smyslu dotazování se po předpokladech jako uskutečňování oné vazby „míti vztah“ přebytečným luxusem? Nestačí prostě naučit žáky danému oboru, díky čemuž se přece budou moci sami schopni zařadit do společnosti a do každodenního provozu? A k tomu přistupují problémy z druhé strany – je vůbec tato výchova ve smyslu kultivace onoho „míti vztah“ možná? Pokud tento ontologický vztah musí být vlastním výkonem, musím u něho být já sám, k čemu mi bude učitel? A jak vůbec by mohl učitel k tomuto mému vztahu ke světu mít co říci? Je svět žákův a učitelův skutečně stejným světem? Není potom při všech těchto problémech zkrátka a dobře lepší omezit výchovu právě na uschopnění člověka zařadit se do společenského provozu s jistými morálními a především odbornými naučeními? Vždyť bez odborníků by společnost fungovat prostě nemohla, zatímco bez tázajících se a zpochybňujících docela bez potíží.

Pedagog tu stojí v ohni otázek, které ovšem ani zdaleka nejsou jenom nějakými teoretickými aporiemi či problémy, ale naopak naléhají na něho v samotné situaci výuky. Nejjednodušší by snad pro něho bylo, kdyby přijal onu, ostatně od něho požadovanou, pozici úředníka, který obstarává pohyb prefabrikovaných dat a znalostí směrem k žákům s minimalizací potíží na jedné i druhé straně.

Proti tomu se ale vzpírá toto. Jestliže člověk není pouze bytostí zapuštěnou do světa, ale má vždy k tomuto svému zapuštění do světa vztah, a jestliže, jak jsme viděli, toto „míti vztah“ je již vždycky při díle, nakolik člověk jest, jak by vůbec bylo možno něčemu vskutku naučit pouhou reprodukcí jistého, sebevíce sofistikovaného, korpusu znalostí a informací? Pokud nemluvíme o drezúře na bázi stimul-reakce, nemůže učení spočívat v prostém přijímání dat a dovedností a nemůže být tedy dost dobře zjednáno pomocí samotného procesu učení. Informace či znalost není prostě objektivní datum, jak se to jeví myšlení pohybujícímu se uvnitř vztahu subjekt-objekt, ale odkazuje ve

³⁵² Tamt.

své struktuře opět k oné erotické komplikaci vědění o nevědění, díky níž je vůbec něco jako vědění možné. Vzhledem k této naší struktuře nemůžeme znalost prostě přijmout, ale musíme jí rozumět, musíme být schopni se k ní vztáhnout s evidencí, tj. musíme být schopni se po ní dotázat jako po korelátu.³⁵³ S tím dále souvisí to, že sama informace je smysluplná teprve z nějakého kontextu, na půdě nějaké hermeneutické tradice, kterou musí být žák schopen identifikovat, „uzávorkovat“ s celým jejím živým kontextem, horizontem smyslu, nemá-li pro něho být znalost mrtvým datem, které jenom reprodukuje v testu.³⁵⁴ Toho ale není možno dosáhnout ve škole s jejím úřednický řízeným procesem výchovy, ve škole jako továrně na formování žáků pomocí dat a znalostí, „která pak testuje a nepřipouští nejen jiný úhel pohledu, ale často v písemných testech ani jiná fakta, než která jsou uvedena v učebnici“³⁵⁵. Proti tomu Jaroslava Pešková zdůrazňuje, že schopnost ptát se po předpokladech a utváření vlastního názoru nelze dost dobře testovat.³⁵⁶

Jaroslava Pešková, když se zamýšlí nad touto situací školy a vzdělání po roce 1989, ukazuje, že základem tohoto pojetí vzdělání je záměna rovnosti za představu, že všichni jsou stejní.³⁵⁷ Žák se tak mění na unifikovaný objekt vědeckého působení a technického obrábění, z něhož se stane výrobek obdařený těmi a těmi vlastnostmi s tou a tou kvalifikací. Stejnost je formalizovatelná a tudíž naordinovatelná a

³⁵³ „Zkušenost však není žádná díra v nějakém prostoru vědomí, skrze níž by do něho pronikal svět jsoucí před jakoukoli zkušeností, nebo není pouhým přijímáním do vědomí něčeho, co je vědomí cizí. Vždyť jak bych měl být schopen něco takového rozumně říci, aniž bych to sám viděl a aniž bych přitom viděl jak bytí vědomí, tak bytí toho, co je vědomí cizí – tedy aniž bych se to *zkušenostně dovidal*? ... Zkušenost je výkon ve kterém pro mne, zkušenostně postihujícího, „tu“ je zkušenostně postihované bytí, a to *jakožto to, čím* tu jest, s celým obsahem a s tím způsobem bytí, který mu přisuzuje právě zkušenost sama svým výkonem uskutečňujícím se v její intencionalitě.“ Husserl, Edmund. Formální a transcendentální logika. 1. vyd. Praha: Filosofia, 2007, s. 232-3.

³⁵⁴ Tak se dotazuje Jaroslava Pešková: „V jaké hermeneutické tradici jsou zde poznatky uvažovány? Znalost symbolů, používaných v notopisu nestačí k orientaci v hudbě, „důvěryhodné zdroje informací“ ... nejsou přece vůbec jednoznačně dány, ale jsou dány vždy v nějaké perspektivě, kterou musí žák identifikovat, chce-li získat pro sebe zdůvodnění důvěryhodnosti.“ Pešková, Jaroslava. „Universita tradiční a netradiční.“ In: Demjančuk, Nikolaj + Stanislav Stark + Dagmar Demjančuková (ed.). Univerzita tradiční a netradiční ve výuce: 20.-21. leden 2005. 1. vyd. Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, 2005, s. 40. V podobném smyslu provádí Anna Hogenová rozlišení mezi „vědění“ a „rozuměním“: „...Vědět“ a „rozumět“ se liší. Vědět znamená něco tezaurovat v paměti, rozumět znamená ocitnout se v napětí mezi pozadím a věcí, která se nám na tomto pozadí ukázala. Kupříkladu chemii nemohu učit jako pouhou množinu informací, ale musí vytvořit napětí v mysli a duši studentově. Toto napětí vzniká mezi pozadím a tím, co se na tomto pozadí ukázalo jako fakt, informace apod.“ Hogenová, Anna. K filosofii výkonu. 1. vyd. Praha: Eurolex Bohemia, 2005, s. 238.

³⁵⁵ Pešková, Jaroslava. „Dětství a problém naší odpovědnosti ve vztahu k němu.“ Strojopis z pozůstalosti Jaroslavy Peškové v Archívu UK, 2003.

³⁵⁶ „Otevírání cesty k vlastnímu názoru nelze náležitě kontrolovat ani sledovat výkonnost takového procesu a jeho jednoznačnou správnost.“ Tamt.

³⁵⁷ Tamt.

ovladatelná, je formou panství, totiž panství subjektu nad objektem.³⁵⁸ Stejnost, na rozdíl od rovnosti, nemá pozadí, je možno ji bezesbytku přehlédnout, kontrolovat a ovládnout její distribuci. To se skrývá za liberální ideou svobodné výchovy pojímající člověka jako svobodné individuum, jako subjekt.³⁵⁹ Nebere se v úvahu rozmanité rodinné zázemí, nadání a typ inteligence, paměti, struktury osobnosti, vlastní vztah dítěte k tomuto pozadí³⁶⁰, to všechno zůstává v továrně na vzdělané odborníky skryto.

Nemá pedagog pouze tuto zodpovědnost. Snad nejzávažnějším specifíkem vztahu vychovávajícího a vychovávaného je, že vychovávající musí rozumět vychovávanému, pokud má být s to napomáhat mu ke kultivaci onoho překračujícího „míti vztah“, proti tomu ale vychovávaný vychovávajícímu rozumět nemusí a principiálně ani nemůže. Musí učitel v jistém smyslu vždy začínat znovu s žákem, rozumět horizontům, „světu“, v němž žák rozumí sám sobě. Bez pokusu o to není možná skutečná výchova v naznačeném zatím smyslu, bez otázky po tom, „jak na základě daného množství a kvality informací lze porozumět situaci člověka v současných podmínkách? Jaké důsledky pro soužití generací má okolnost, že jejich komunikační systémy jsou zcela různě založeny a nejsou v systému vzdělání vzájemně propojeny?“³⁶¹ Tento úkol dále ztěžuje „sémantická hluchota“ mladších generací³⁶², způsobená především zrychleným tempem života a neustálou revolucionizací výrobního procesu; vytváří se zvětšující se propast mezi generacemi. Můžeme ale dodat s ohledem na zmíněné specifikum výchovného vztahu, že tato sémantická hluchota není a nemůže být jenom jednostranným fenoménem, že se „sémantická hluchota“ musí týkat též vychovávající generace. Také této chybí dotázání po „světě“, který tu svým potomkům zanechává. Vždyť to, že výchova je redukována na proces

³⁵⁸ Je kořenem takovéto představy pedagogiky „... představa vědy v duchu osvícenského racionalismu jako instrumentálního působení subjektu na objekt, působení propočitatelně zahrnujícího, realizujícího panství na objektem.“ Pešková, Jaroslava. „Vzdělání a vzdělanost. Pár poznámek na obnovující se škole.“ Přítomnost, r. 2, č. 3 (1991), s. 6.

³⁵⁹ Je k tomuto možné zmínit též Marxovu polemiku se Stirnerovým abstraktním pochopením egoity: „In diesen Arbeiten aber soll nach ihrer Meinung nicht, wie Sancho sich einbildet, Jeder an Raffaels Statt arbeiten, sondern Jeder, in dem ein Raffel steckt, sich ungehindert ausbilden können.“ Marx, Karl + Engels, Friedrich. Werke. Band 3. Berlin: Dietz Verlag, 1969, s. 377.

³⁶⁰ Pešková, Jaroslava. „Vzdělání a vzdělanost. Pár poznámek na obnovující se škole.“ Přítomnost, r. 2, 1991, č. 3, s. 6.

³⁶¹ Pešková, Jaroslava – Schüicková, Ladislava. Já, člověk. Jak dělat vědu o člověku dnes a zítra. 1. vyd. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1991, s. 10.

³⁶² Tamt.

a že redukuje člověka na subjekt, resp. objekt, neznamena, že by nepředávala zároveň jistý „svět“. Naopak tento „svět“ jako horizont smyslu, který nemusí být předáván vědomě a plánovaně, ale který je předáván celým způsobem života a myšlení, které si dítě od plenek osvojuje a do něhož vrůstá, je tím nejvlastnějším výkonem výchovy. Dokážeme tu rozumět a ptát se po tomto horizontu smyslu, nebo dovedeme jenom nerozumět sami sobě v tom, jaký „svět“ mladším generacím přenecháváme ve frázích o „té dnešní mládeži“?

Navážeme-li na pohyb zdomácňování, zabydlování se ve světě (sich einhausen, sich daheim fühlen) řekli jsme již, že výchovný pohyb, ač součástí onoho prvního pohybu, má opačný smysl, není utvářením důvěrně známého (jakožto korelátu našeho výkonu zabydlování), ale daleko spíše utvářením vztahu („mít vztah“) k této půdě, na níž se nacházíme. Tak patří k tomuto pohybu též moment otřesení.³⁶³ Toto otřesení ale stále patří k základnímu pohybu zabydlování³⁶⁴, ba teprve skrze ně se zabydlujeme, získáváme vlastní domov jako neotřesitelné centrum securitatis. K tomuto „otřesovému procesu“, který, jak připomíná Patočka, vidíme mnohokrát v Platónových dialozích, patří filosofický údiv.³⁶⁵ Tento výchovný pohyb je sám odpovědí na stadium, v němž se mladý člověk začíná „rozkoukávat“, není již prostě zapuštěn do hnízda a nepřijímá dětsky každou odpověď, ale naopak se sám snaží dojít odpovědi, utvořit si vlastní vztah ke světu, v němž se nachází. K tomu dochází již na středním stupni, proto by jisté základy filosofie mělo obsahovat i středoškolské kurikulum, nikoliv ovšem jako další zatížení žáků informacemi a daty o filosofech a filosofických školách. Jaroslava Pešková v 70. letech sama pořádala cyklus přednášek pro žáky středních škol, kteréžto přednášky se netýkaly primárně dějin filosofie, ale měly právě odpovědět na probouzející se tázání.³⁶⁶ Tam, kde výchova neodpoví na toto první

³⁶³ O vztahu těchto dvou pohybů mluví Patočka: „Nezáleží pouze na tom, aby si člověk na něco zvykl, nýbrž záleží na něčem více. Jistota prvotního přirozeného člověka musí být jistým způsobem otřesena, vyvrácena. tenkrát, když se to děje, člověk pocítuje něco nového, pocítuje zvláštní pohyb, který se v něm děje, všechno nabývá nového smyslu, svět se najednou otvírá v širokých horizontech, v kterých se dosud neobjeoval. Něco takového, skutečné prolomení každodennosti, tupé normalnosti, je východiskem vlastního procesu vzdělání, které evropskému lidstvu dává po celou dobu historie smysl.“ Patočka, Jan. *Péče o duši I*, s. 367.

³⁶⁴ „Vzdělání znamená zabydlet se ve světě, do kterého jsme se narodili a jehož dění se děje na společné půdě universa.“ Pešková, Jaroslava. „„Technologie“ otevírání lidského obzoru na prahu třetího tisíciletí.“ In: *Dítě, výchova a kulturní proměny světa. Studia paedagogica*, č. 13., PedF UK, Praha 1995, s. 36.

³⁶⁵ Tamt., s. 368.

³⁶⁶ Sr. strojopis v pozůstalosti v Archivu UK nadepsaný „Cyklus přednášek pro žáky středních škol. Filosofie a život“ z r. 1978. Uveďme zde pro představu alespoň názvy přednášek: „Vztah člověka ke světu a ke

tázání mladého člověka, může dojít k tomu, že se člověk prostě „zahnízdí“ v jistém horizontu, v jistém „světě“, který je mu nejbližší, tento „svět“ zamění za celek, což může nefilosofická výchova ještě podporovat tím, že v jednotlivých předmětech předává speciálně-vědní modely světa.³⁶⁷ Vychovávající by tedy měl dovést otevřít žákovi problémový prostor, postavit ho do prostoru tázání, v němž jedině může žák „rodit“ v maieutickém smyslu poznání a zkušenost sám ze sebe, jako skutečně adekvátní. Ale to se nemůže dít tak, že předáváme prostě žákovi předformované informace, jak již bylo ukázáno. Vztah k Teď, jak již víme z dřívějšího, vzniká teprve konstitucí a je vždycky jáským výkonem, nelze zkušenost či vědění prostě převzít. Platón věděl, že výchova není vkládáním zraku do slepých očí, ale otáčením zraku, resp. celého člověka, směrem k ideji, totiž k podmínkám možnosti „vidění“ (ve smyslu strukturního momentu celkového intencionálního vztahu), které nezačíná ničím jiným než postavením do onoho problémového prostoru tázání.³⁶⁸ V této metanoia spočívá výchovný pohyb, v otevírání nových horizontů, což je možné jenom jako převzetí odpovědnosti za své „míti vztah“, za kultivaci této vazby. Platónské metanoiein získalo v další evropské tradici své zakotvení ve společenství universitas ve smyslu uni-vertere jakožto „obratu k jednotě veškerenstva“³⁶⁹. I tato tradice je ve společnosti výkonu ohrožena či spíše zapomenuta; je zapomenuta ona dimenze obratu ve prospěch dělání odborníků, pohled zůstává zaměřen stále na faktické dobývání a zpracovávání světa jako objektivitu. Ale bez onoho obratu k živému myšlení a tázání není myšlení ani jednání vsutku možné. Myšlení se bez něho proměňuje v plánování, jednání v údržbu a odborníci v údržbáře. Ale skutečná činnost je bez oné kultivace vztahu ke světu v celku, bez rozumění sobě ve světě nemožná. V tomto smyslu je výchova „die Fähigkeit zum Verstehen“, jak říká naše filosofka spolu s Eugenem Finkem.³⁷⁰

společnosti“, „Smysl života“, „Charakter společenských zákonitostí a způsob jejich poznávání“, „Nároky, které klade život na každého z nás“.

³⁶⁷ Na toto nebezpečí záměny jistého „jsoucnostního“ modelu světa za celek světa upozorňuje Anna Hogenová: „...ve výkladových strukturách předáváme i intence původně nezamýšlené, ale ony působí velmi výrazně, jsou v myšlení aktivní, i když netematizovaným způsobem.“ Hogenová, Anna. „Tělo, duše a odpovědnost k celku“. In: Pedagogika, roč. 49, 1999, s. 5.

³⁶⁸ Platón. Ústava. 2. vyd. Praha: Oikúmené, 1996, s. 217.

³⁶⁹ Sr. Pešková, Jaroslava. Role vědomí v dějinách, s. 124.

³⁷⁰ Pešková, Jaroslava. „Kacířské úvahy nad didaktikou jako empirickou vědou.“ In: Výchova – téma k promýšlení. Sborník příspěvků přátel, kolegů a žáků vydaný PedF u příležitosti 80. narozenin profesora Palouše, s. 67.

Bez vlastní identity jako zázemí našeho rozhodování nemůžeme vpravdě smysluplně jednat. Jak nepřestává Jaroslava Pešková zdůrazňovat, praxe se nevyčerpává prostým každodenním provozem, ale předpokládá vždy jisté vědomí o sobě a smyslu této praxe v určitém horizontu: „jednat můžeme jen tehdy, sestoupíme-li od „představení“ k jeho kořenům,“³⁷¹ to znamená k předpokladům tohoto jednání.³⁷² Zde tedy vidíme další propojení s tématem, jímž jsme se již dříve zabývali, tématem vztahu teorie a praxe. Přitom je ale nutno opět říci, že právě tato potřeba zůstává většinou skryta a naopak média ve službách spotřebního průmyslu, která jsou svou podstatou jakousi technologií udržování nás uvnitř jeskynního světa a chrlící na nás neustále nové a nové informace a obrazy našeho světa, aniž by byla schopna tázat se po jejich viditelnosti, daleko více podporují naši infantilitu a neschopnost sestoupit k předpokladům a přijmout tak vlastní zodpovědnost za naše rozumění světu.³⁷³

Pedagog nemůže být pouhým distributorem informací, testujícím jejich osvojení žáky, něco takového by vskutku mohla suplovat beze zbytku moderní didaktická technika. Čeho ale tato technika schopna už není, je právě samotné výchovné jádro, není schopna „vystoupit z kruhu daného a ptát se po předpokladech“³⁷⁴. Je právě pedagogice třeba, pokud nechce být pouhou vědou o technologickém „předávání vědomostí a disciplinaci lidí“³⁷⁵, položit „otázku předpokladů porozumění kontextualitě, která automaticky nevychází z kombinací

³⁷¹ Tamt., s. 48.

³⁷² Tuto myšlenku vyjadřuje též Jan Patočka: „...užitek filosofického vědění je jiný nežli užitek odborného, tak totiž, že ve filosofickém vědění se rozšiřuje život a sám a získává nové obzory, získává sám sebe, zatímco v odborném vědění zůstává vědění a vědění odděleno, zůstávají tak dvěma věcmi, jež stojí proti sobě.“ Patočka, Jan. *Péče o duši I*, s. 369.

³⁷³ Na tuto sílu médií upozorňuje Hans-Georg Gadamer: „...the modern technology of communication leads to a more powerful manipulation of our minds. One can intentionally steer public opinion in certain directions and exercise influence on behalf of certain decisions. Possession of the news media is the decisive issue, which is why in every democracy more or less impotent attempts have been made in the administration and structuring of the public news media to bring about balance and control. That this is never accomplished to the degree that the consumer of the news can be assured of a genuine satisfaction of his need for information is clear from the increasing apathy of mass society with regard to public affairs. The increase in the degree of information, then, does not necessarily mean a strengthening of social reason. Instead it seems to me that the real problem lies right here: the threatening loss of identity by people today. The individual in society who feels dependent and helpless in the face of its technically mediated life forms becomes incapable of establishing an identity.“ Gadamer, Hans-Georg. *Reason in the Age of Science*. 10. vyd. Massachusetts: MIT Press, 1998, s. 74.

³⁷⁴ Pešková, Jaroslava. „...Technologie“ otevírání lidského obzoru na prahu třetího tisíciletí.“ In: *Dítě, výchova a kulturní proměny světa*. Studia paedagogica, č. 13., PedF UK, Praha 1995, s. 36.

³⁷⁵ Pešková, Jaroslava. „Jarmila Skalková osmdesátiletá.“ In: Vališová, Alena (ed.). *Historie a perspektivy didaktického myšlení*. 1. vyd. Praha: Karolinum, 2004, s. 16.

daného“³⁷⁶. Kontext, v němž se něco jako „dané“ může vůbec zjevovat, předpokládá opět naši strukturu „mítí vztah“, není plně objektivovatelný, je půdou, podmínkou možnosti zjevování. Že znalosti a informace mají své předpoklady, ale též že vědění není něčím, s čím je možno manipulovat jako s nástrojem, věděl již Platón jako žák Sókratův. Skutečné vědění není možné, pokud to vůbec možné je, předávat jako věc, učitel se musí se žáky spolutázat, odhalovat jim ne data, ale celkový problém, celkovou problémovou půdu, na níž se tato „data“ jako vědění objevují. V tomto smyslu navazuje Jaroslava Pešková na Patočkovu ideu filosofie provádějící.³⁷⁷ Pokud chápeme znalosti a informace sofisticky (a sofistickovaně), jako nástroje, které je možno využít až už v přemáhání a ovládání protivníka nebo přírody, chápeme je stranicky, nejsme schopni se dotázat po jejich předpokladech a po našem vlastním poznávacím výkonu. Každý takový stranický dialog bude potom jenom odvíjením se dvou či více paralelních monologů, které nejsou schopny dotázat se po sobě samých, vidět svůj vlastní pohled. Politické dialogy jsou takovýmito paralelními monology bez výjimky. Kdyby chtěl nějaký politik problematizovat sám sebe i ostatní a dotazovat se po společných předpokladech daného problému, jeho ostatní konkurenti by ho „rozesli na kopytech“. Ale právě zde, kde jsme ochotni ptát se po vlastních předpokladech a problematizovat sami sebe pro věc samu, začíná teprve skutečná filosofie. Intencionální zaměření zde prošlo onou metanoiá, obratem od zařizování a ovládání věcí a lidí ve světě k dotazování předpokladů, k otázce po jednotě, uvnitř níž je teprve všechno sofistické hračkárství vůbec možné. Nejde potom v takovém dialogu o nic jiného, než o setkání u společné věci, jak ho měla naše filosofka na mysli. Toto setkání u společné věci ani není možné jinak, než jako dialog.³⁷⁸ Učitel, jako ten, kdo napomáhá

³⁷⁶ Pešková, Jaroslava + Vrbová, Hana. Profesor Charvát, společenské vědy a jejich filosofické předpoklady. In: Svačina, Štěpán + Sucharda, Petr (ed.). To byl profesor Josef Charvát. Sborník k 20. výročí úmrtí. 1. vyd. Praha: Galén, 2003, s. 143.

³⁷⁷ Pešková, Jaroslava. Role vědomí v dějinách, s. 115.

³⁷⁸ Na to upozorňuje Jaroslava Pešková: „Důležitou okolností je i to, že nahlédnutí smyslu celku je možné jen spolu s druhými. Člověk je člověkem právě ve své odkázanosti na druhé a ve své odpovědnosti za druhého.“ Pešková, Jaroslava. Role vědomí v dějinách, s. 38. S tím potom souvisí důležité určení druhého jako druhého. U společné věci se můžeme setkávat pouze s druhými, jako konečné (erótické) bytosti jsme ve svém pohledu na svět „doplňování“ druhými, různými aspekty a perspektivami, které sami zaujmout nemůžeme. Dalším bytostným určením domova jsou potom právě druzí, bez nichž bychom takto nemohli hledat sami sebe a vztahovat se („mítí vztah“) k sobě i ke světu. Sr. Tamt., s. 57. Vidíme, že je fenomén druhého u Jaroslavy Peškové myšlen opět konsekventně z oné struktury „mítí vztah“, nikoliv z jakéhokoliv způsobu protikladení konkrétního a abstraktního, např. na způsob jednotlivého, kterým se rod prostředkuje sám se sebou či prostě

rozvinutí a kultivaci oné vazby „míti vztah“, potom nepředává primárně informace, „neformuje“ žáky podle nějaké předepsané šablony, nevnučuje jim jistou přežvýkanou podobu vědění, ale naopak nechává je samotné učit se.³⁷⁹ Tam, kde učitel dokáže postavit své svěřence do problémového prostoru tázání, v němž se dané vědění může teprve objevit, kde zároveň dokáže pomoci žákům rozvinout vlastní vztah k předmětu, kde dovede učinit pro ně vědění „erótickým“³⁸⁰, otevřít jim nové horizonty, z nichž sami dovedou myslet a sami se učit a kultivovat, tam je možno mluvit o „pedagogickém mistrovství“³⁸¹.

Jak to vyjadřuje Jaroslava Pešková:

„Nejlepším učitelem nebo vedoucím pracovníkem není ten, kdo toho nejvíce ví, nejvíce vydrží, je stejně zdatný na tenisovém kurtu jako na mezinárodní konferenci. Skutečnou osobností je ten, kdo dovede ve svých žácích rozníť touhu po dalším poznávání, ve svých spolupracovnících schopnosti, o nichž neměli tušení; kdo dovede přimět lidi, aby se snažili „být sami sebou“, pochopit své možnosti ve všech sférách a dosáhnout optima; kdo dokáže vést žáky i spolupracovníky tak, aby mohli v teorii i praxi překročit limity generace svých učitelů.“³⁸²

z biologična. A to dokonce ani v problému rozdílnosti pohlaví, kde se biologická schémata přímo vnucují. Rozdíl muže a ženy vidí Jaroslava Pešková založen ontologicky v jejich komplementaritě, totiž právě komplementaritě jejich pohledů. Tamt., s. 125. Vidíme zde opět, že způsob, jakým se obohacují transcendentální, resp. ontologické struktury „míti vztah“, není dodáváním konkrétního obsahu prázdné formě, ale spíše obohacováním těchto původních struktur samotných. U Husserla je transcendentální ego jaksi bezpohlavní, nespolečenské a v jistém smyslu nedějinné, podobně Heidegger byl kritizován z téže abstraktnosti své analytiku Dasein v Bytí a čase. Sr. např. Marcuseho snahu doplnit Heideggerovu analytiku historickým materialismem. Marcuse, Herbert. Heideggerian Marxism. USA: The University of Nebraska Press, 2005, kap. Contributions to a Phenomenology of Historical Materialism.

³⁷⁹ Myšlenka Heideggerova: „Der Lehrer ist den Lehrlingen einzig darin voraus, daß er noch weit mehr zu lernen hat als sie, nämlich: das Lernen-lassen. Der Lehrer muß es vermögen, belehrbarer zu sein als die Lehrlinge.“ Heidegger, Martin. Was heisst Denken? Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002, s. 18.

³⁸⁰ Naděžda Pelcová připomíná v kontextu Diltheyova pedagogického myšlení pojem „pedagogický erós“. Sr. Pelcová, Naděžda. Filozofická a pedagogická antropologie, s. 106.

³⁸¹ Pešková, Jaroslava. „Universita v novém miléniu,“ s. 47.

³⁸² Pešková, Jaroslava – Schüicková, Ladislava. Já, člověk. Jak dělat vědu o člověku dnes a zítra, s. 45-6.

Závěr

Snažili jsme se alespoň na nejdůležitějších tématických okruzích ukázat základní filosofické dění, které je obsaženo v textech Jaroslavy Peškové. Problémové pole, do něhož jsme se postavili, se ukázalo být vymezeno otázkou po vztahu jednotlivých filosofických motivů uvnitř jejího díla, tedy v posledu otázkou po jednotě jejího myšlení v jeho vývoji, v jeho dění. Centrálním motivem se nám potom ukázala být zvláštní struktura člověka „míti vztah“, terminologicky i konceptuálně zachytitelná jak v marxistickém pojetí (především u Jiřího Peška a Karla Kosíka, ale jde tu o jisté celkové čtení a rozumění Marxovi na jisté myšlenkové půdě, kterou jsme se snažili určit), tak v pojetí fenomenologickém. Proměnu této vnitřní struktury a její bytostné zasazení v myšlení Jaroslavy Peškové jsme se potom usilovali zachytit a explikovat na základě jejích textů, přičemž jsme se snažili ukázat dějinnou souvislost této problematiky ve vývoji novověkého pojetí člověka v jeho činné stránce směrem k pojetí člověka jako ducha, jako bytosti, která ve vší své zasazenosti do vztahů uvnitř světa vždycky už ve struktuře své existence tuto svou zasazenost překračuje. Přitom tento vývoj se nám nepodařilo zachytit pomocí nějakého vnějšího schématu či podle představy pohybu od jednoho stanoviska k druhému. Daleko spíše jde u Jaroslavy Peškové vždy o sestup k základům daného problému, viděli jsme na svém místě, že např. problematiku praxe nezkoumá naše filosofka prostě v pouhé konfrontaci dvou pojetí, tak, že by z pozic fenomenologických prováděla kritiku dialektické filosofie, ale že sestupuje až ke Kantovi, u něhož tato problematika v rámci novověké filosofie má svou genezi, a snaží se promyslet tuto celkovou souvislost. V posledním našem vstupu jsme viděli, že také na poli filosofie pedagogiky se snažila Jaroslava Pešková rozvinout nový základ pojetí člověka v konfrontaci s marxistickým, přičemž opět obě pojetí i nestojí jaksi vedle sebe, ale jsou neustále dotazována, viděna jako problém. Jejich vztah je tedy u ní neustále dotazován, „dán do závorky“, není jenom bezprostředním ve smyslu konfrontace fenomenologie a marxismu, ale je viděn z perspektivy dotazování po předpokladech celého filosofování 19. a 20. století.

Domníváme se, že alespoň v základu jsme vyčerpali hlavní horizont celého našeho tázání, totiž problém vztahu oněch dvou základních východisek konceptu „míti vztah“ uvnitř myšlení Jaroslavy Peškové.

Rozhodně v našem tázání ale nekončíme a díky možnosti pokračovat v něm dále chceme „začít znovu“. Zahledáme zároveň již nový kontinent, novou půdu, z níž bude možno se dále tázat, totiž právě otázku po „uzávorkování“ a promyšlení celkového pole vymezeného vztahem filosofie činné stránky a fenomenologického tázání spolu s existenciálními koncepty a dále otázku ontologické strukturace onoho „míti vztah“, jak se nám tento problém podhalil v poslední kapitole a konečně otázku „aktuálnosti“ myšlení Jaroslavy Peškové (ve smyslu našeho vlastní „míti vztah“).

SUMMARY

Our main theme in this work is the philosophical thinking of Jaroslava Pešková, one of the most important Czech philosophers. The problem, which we start with, is the situation of marxist philosophy in 50th and 60th of the 20th century and the position of Jaroslava Pešková in this period and in the Czech philosophy in general. Instead of summation of all the subject in her texts, we rather want to realize the „deep exploration“ of the philosophical basis, from which Jaroslava Pešková thinks, and which is not visible at first sight, even for readers familiar with philosophy. This philosophical ground we see in the concept of human being, which is not only in the worldly relations (economical, sociological, political, juridical, psychological, biological etc. etc.), but *has a relation* to all of these relations. To this structure and its philosophical ground we are trying to take an access and to make it visible in our probes into the key themes of Jaroslava Pešková's thinking. The philosophical and ideological movement from marxist to phenomenological philosophy wasn't thematized by marxist thinkers such as Jiří Pešek, Jaroslava Pešková or Karel Kosík. Also this lap we are trying to fill.

Použitá literatura

Primární (texty Jaroslavy Peškové chronologicky)³⁸³

PEŠKOVÁ, JAROSLAVA. „Filosof a člověk František Krejčí.“ *Filosofický časopis*, r. 6, 1958, s. 923-32.

PEŠKOVÁ, JAROSLAVA. „Positivní etika Františka Krejčího.“ *Československá psychologie*, r. 2, 1958, č. 3, s. 281-92.

PEŠKOVÁ, JAROSLAVA. „Několik poznámek k aktuálním problémům filosofie.“ *Filosofický časopis*, r. 6, 1958, s. 282-9.

PEŠKOVÁ, JAROSLAVA. „Na okraj práce „Z dějin politických ideologií“.“ *Filosofický časopis*, r. 7, 1959, s. 435-40.

PEŠEK, JIŘÍ + PEŠKOVÁ, JAROSLAVA. *Základy marxistické filosofie. Přehled dějin filosofie – část II. – Teorie o společnosti*. 1. vyd. Praha: SPN, 1962. 160 s.

PEŠKOVÁ, JAROSLAVA. „K Marxovu postoji k etické problematice v souvislosti s krystalizací jeho pojetí člověka a lidských dějin.“ In: *Sborník k šedesátým narozeninám prof. dr. Jiřiny Popelové*. Acta Universitatis Carolinae, PhH 1. 1. vyd. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1964, s. 59-72.

PEŠKOVÁ, JAROSLAVA. *Utopický socialismus v Čechách v XIX. století*. 1. vyd. Praha: Svobodné slovo, 1965. 195 s.

PEŠKOVÁ, JAROSLAVA. „Die Hegelsche Dialektik und die Theorie der Sozialen Perspektive.“ In: *Garewicz, Jan + Michňáková, Irena (ed.). Der Streit um Hegel bei den Slawen: Studien des polnisch-tschechoslowakischen geschichtsphilosophischen Symposiums, Warschau vom 1.-5. Dezember 1964* [Poř. Filosof. ústav ČSAV a Ústav pro filosofii a sociologii Polské ak. věd]. 1. vyd. Praha: Academia, 1967, s. 386-423.

PEŠKOVÁ, JAROSLAVA. „Zpráva o poradě českých a slovenských historiků filosofie (rozšířené zasedání komise dějin filosofie při VKFS) konané ve dnech 17.-18. května 1968 v Bratislavě.“ *Filosofický časopis*, r. 16, 1968, s. 896-9.

PEŠKOVÁ, JAROSLAVA. „Jungmannovo působení ve světle filosofické reflexe.“ In: *AUC - philologica*, 1974, s. 201-206.

PEŠKOVÁ, JAROSLAVA. „Ohlasy Kanta v české filosofii.“ In: *AUC-PhH*, 1974, s. 95-100.

PEŠKOVÁ, JAROSLAVA + KOLÁŘOVÁ, E. „Zpráva o konferenci studentů katedry marxistickoleninské filosofie Filosofické fakulty University Karlovy v Praze u příležitosti výročí J. Jungmanna.“ In: *AUC-PhH*, 1974, s. 163-70.

³⁸³ Snažili jsme se zároveň o sestavení pokud možno vyčerpávající bibliografie textů Jaroslavy Peškové pro další zkoumání jejího díla, je ale možné, že – vzhledem k převážně sbornikové formě jejich výstupů – část jejich textů zůstala ještě námi neobjevena.

PEŠKOVÁ, JAROSLAVA. „Filozofické problémy historismu.“ In: Vlček, Tomáš (ed.). Historické vědomí v českém umění 19. století. 1. vyd. Praha: Ústav teorie a dějin umění ČSAV, 1981, s. 52-60.

PEŠKOVÁ, JAROSLAVA. „Problémy filosofického myšlení v Praze doby Karla IV.“ In: Historia Universitatis Carolinae Pragensis. Praha: UK, 1981, s. 7-24.

PEŠKOVÁ, JAROSLAVA. „Filozofická stanoviska Denise Diderota.“ AUC-PhH 4, 1983, s. 25-31.

PEŠKOVÁ, JAROSLAVA. „Problém zkušenosti ve filosofii na přelomu 17. a 18. století.“ In: Studia Comeniana et Historica, 1983.

PEŠKOVÁ, JAROSLAVA. „Zájmová sebereflexe subjektivity v měšťanské kultuře v Čechách v 19. století.“ In: Milena, Freimanová (ed.). Město v české kultuře 19. století. Praha: Národní galerie, 1983, s. 43-52.

PEŠKOVÁ, JAROSLAVA. „Comenius's Effort to Cultivate Human Personality.“ In: Kyralová, Marie + Přívratská, Jana (ed.). Symposium Comenianum 1982: The Impact of J. A. Comenius on Educational Thinking and Practice, 1984. 1. vyd. Uherský Brod: Muzeum J. A. Komenského, 1984, s. 113-118.

PEŠKOVÁ, JAROSLAVA. „Problém filosofie dějin v díle prof. dr. Jiřiny Popelové.“ In: Jiřina Popelová – filosofka a učitelka filosofie: Sborník ref. z konf. o životě a díle prof. dr. Jiřiny Popelové poř. katedrou marxisticko-leninské filosofie a logiky filosof. fak. Univ. J. E. Purkyně. Brno 28.-29. února 1984. 1. vyd. Brno: Univerzita J.E. Purkyně, 1985, s. 19-22.

PEŠKOVÁ, JAROSLAVA. „Divadlo jako způsob vědomí sebe.“ In: Freimanová, Milena (ed.). Divadlo v české kultuře 19. století. 1. vyd. Praha: Národní galerie, 1985, s. 10-16.

PEŠKOVÁ, JAROSLAVA. „Podíl Hegelovy filosofie práva na formování českého sociálně teoretického myšlení 19. století.“ In: Acta Universitatis Carolinae, PhH 1. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1986, s. 51-62.

PEŠKOVÁ, JAROSLAVA. „Vztah filosofie a speciálních věd.“ In: Filosofie v dějinách a současnosti. 1. vyd. Brno: FF UJEP, 1986.

PEŠKOVÁ, JAROSLAVA. „Der Natur- und Natürlichkeitsbegriff im Werk J. A. Komenský's.“ Acta comeniana, r. 31, 1987, č. 7, s. 27-36.

PEŠKOVÁ, JAROSLAVA. „Problém filosofie v díle J. A. Komenského.“ Studia Comeniana et Historica, r. 17, 1987, č. 33, s. 23-7.

PEŠKOVÁ, JAROSLAVA. „Artikulace a komunikace problému modernismu.“ In: Král, Oldřich + Svadbová, Blanka + Vašák, Pavel (ed.). Prameny české moderní kultury. 1. vyd. Praha: Národní galerie v Praze – Ústav pro českou a světovou literaturu ČSAV, 1988, s. 28-39.

PEŠKOVÁ, JAROSLAVA. „Komunikační materiál“ a problém jeho kultivace. AUC – philologica, 1988.

PEŠKOVÁ, JAROSLAVA. „Místo filosofie v procesu formování novodobé české společnosti.“ In: Sborník k 60. narozeninám Josefa Zumra (samizdat). Praha, 1988.

PEŠKOVÁ, JAROSLAVA. „Problém tradice a jejího vlivu na národní charakter.“ In: Freimanová, Milena (ed.). Povědomí tradice v novodobé české kultuře (Doba Bedřicha Smetany). 1. vyd. Praha: Národní galerie v Praze, 1988, s. 112-8.

PEŠKOVÁ, JAROSLAVA. „Rozvoj filosoficko-metodologické dimenze v české vědě 19. století.“ In: AUC-HUCP 28, 1988, fasc. 1, s. 91-105.

PEŠKOVÁ, JAROSLAVA. „Technika a myšlení o technice.“ In: Ottlová, Marta (ed.). Průmysl a technika v novodobé české kultuře. 1. vyd. Praha: Ústav teorie a dějin umění ČSAV, 1988, s. 9-16.

PEŠKOVÁ, JAROSLAVA. „Komenský als Tradition und Komenskýs pädagogisches und gedankliches Vermächtnis.“ In: Kyrálová, Marie + Přívratská, Jana (ed.). Symposium Comenianum: J.A. Comenius's contribution to world science and culture: Liblice June 16-20, 1986, Comenius Institute of Education, Czechoslovak Academy of Sciences. 1986. 1. vyd. Praha: Academia, 1989, s. 309-13.

PEŠKOVÁ, JAROSLAVA. „Problém hodnot v českém filosofickém myšlení 30. let.“ In: Gabriel, Jiří + Bretfeldová, Helena (ed.). České filosofické myšlení ve třicátých letech našeho století. 1. vyd. Brno: Univerzita Jana Evangelisty Purkyně, 1989, s. 133-137.

PEŠKOVÁ, JAROSLAVA. „Problém přírody a příroda ve filozofii 19. století.“ In: Freimanová, Milena (ed.). Člověk a příroda v novodobé české kultuře. 1. vyd. Praha: Národní galerie, 1989, s. 9-17.

PEŠKOVÁ, JAROSLAVA. „Člověk a jeho svět. Zamyšlení nad současnou architekturou.“ Architekt, r. 36, 1990, č. 25-6, s. 18-19.

PEŠKOVÁ, JAROSLAVA. „Filosofické zamyšlení nad dílem T. G. Masaryka.“ In: Studia Paedagogica, č. 4. Praha: PedF UK, 1990.

PEŠKOVÁ, JAROSLAVA. „Několik slov na závěr.“ In: Marta Ottlová + Milan Pospíšil (ed.). Proudění české umělecké tvorby 19. století. Sen a ideál. Praha: Ústav teorie a dějin umění ČSAV, 1990, s. 185-8.

PEŠKOVÁ, JAROSLAVA. „Tradice a budoucnost.“ Dějiny a současnost, č. 3, 1990, r. 12, s. 2-4.

PEŠKOVÁ, JAROSLAVA. František Drtina (1861-1925). Praha: Ústav pro informace ve vzdělávání, 1991. 46 s. ISBN 80-211-0075-3

PEŠKOVÁ, JAROSLAVA. Filozofický základ Komenského díla. Studia Comeniana et historica, roč. 21, 1991, č. 44, s. 69-74.

PEŠKOVÁ, JAROSLAVA + SCHUCKOVÁ, LADISLAVA. Já, člověk. Jak dělat vědu o člověku dnes a zítra. 1. vyd. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1991. 270 s. ISBN 80-04-21766-4

PEŠKOVÁ, JAROSLAVA + CACH, JOSEF + SVATOŠ, MICHAL (VYD.). Pocta Univerzity Karlovy J. A. Komenskému. Praha: Karolinum, 1991. 422 s.

PEŠKOVÁ, JAROSLAVA + HORSKÁ, PAVLA. „Rozhovor mezi filosofkou a historičkou o ženské otázce v Čechách.“ In: Filosofický časopis, r. 40, 1991, č. 5, s. 757-67.

PEŠKOVÁ, JAROSLAVA. „The Philosophical Base of the Work of Comenius.“ In: Pánek, Jaroslav (ed.). Comenius in World Science and Culture: Contributions of Scholars from European Countries for the 17th International Congress of Historical Sciences in Madrid, August 1990. 1. vyd. Praha: Historical Institute of Academy, 1991, s. 51-68.

PEŠKOVÁ, JAROSLAVA + KOŽÍK, FRANTIŠEK. Všichni na jednom jevišti světa. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1991. 91 s. ISBN 80-205-0091-X

PEŠKOVÁ, JAROSLAVA. „Vzdělání a vzdělanost. Pár poznámek na obnovující se škole.“ Přítomnost, r. 2, 1991, č. 3, s. 6.

PEŠKOVÁ, JAROSLAVA. „Aktuální aspekty filosofické argumentace v Komenského „Konsultaci“.“ Filosofický časopis, r. 50, 1992, č. 1., s. 3-10.

PEŠKOVÁ, JAROSLAVA. „Filosofický a pedagogický význam Komenského všenápravné koncepce společnosti a vývoj člověka.“ In: Krejčí, Vladimír + Pleskot, Jaroslav (ed.). Jan Amos Komenský, projektant nápravy věcí lidských. 1. vyd. Ostrava: Ostravská univerzita, 1992, s. 52-65.

PEŠKOVÁ, JAROSLAVA. „Jan Amos Komenský ve světle nového bádání filosofie.“ In: Studia Comeniana et historica, r. 22, 1992, č. 46-7, s. 21-7.

PEŠKOVÁ, JAROSLAVA. „Problém názornosti a smyslovosti v Komenského díle Orbis Pictus.“ Pedagogická revue, r. 44, 1992, č. 1, s. 23-8.

PEŠKOVÁ, JAROSLAVA. „Češi a Evropa v kultuře 19. století.“ In: Čornej, Petr + Prahel, Roman (ed.). Čechy a Evropa v kultuře 19. století: sborník symposia pořádaného Národní galerií v Praze a Ústavem pro českou a světovou literaturu ČSAV v rámci Smetanovských dnů v Plzni ve dnech 22.-24. března 1990. 1. vyd. Praha: Národní galerie, 1993, s. 153-5.

PEŠKOVÁ, JAROSLAVA. „Divadlo světa jako součást světa.“ In: Ottová, Marta + Pospíšil, Milan (ed.). Umění a civilizace jako divadlo světa. 1. vyd. Praha: Ústav pro hudební vědu Akademie věd České republiky, 1993, s. 10-12.

PEŠKOVÁ, JAROSLAVA. „Cíle humanitního vzdělání v současné době u nás.“ In: Pešek, Jiří + Svatoš, Michal (ed.). Škola a město. Sborník příspěvků z konference „Škola a město“ konané ve dnech 5.-6. října 1992. Praha, Karolinum 1994, s. 22-4.

PEŠKOVÁ, JAROSLAVA. „Le «symbole» dans le cadre de la conception pansophique de Comenius.“ In: Voisine-Jechová, Hana (ed.). La Visualisation des choses et la conception philosophique du monde dans l'œuvre de Comenius. Paris: Presses de l'université de Paris-Sorbonne, 1994, s. 81-94.

PEŠKOVÁ, JAROSLAVA. „Já a ty ve společném prostoru, aneb problémy sociální komunikace.“ In: *Výchova a vzdělání v pozdní době*. 1. vyd. Praha: PedF UK, 1995, s. 30-4.

PEŠKOVÁ, JAROSLAVA. „Každodennost a svátek – filosofický rozměr festivity.“ In: *Documenta Pragensia XII*, Praha: Scriptorium, 1995, s. 29-31.

PEŠKOVÁ, JAROSLAVA. „Migrace, emigrace, exil, vystěhovalectví.“ In: *Historické listy*, r. 4, 1995, č. 4, s. 1-2.

PEŠKOVÁ, JAROSLAVA. „Role vědomí o dějinách.“ In: Opat, Jaroslav (ed.). *První světová válka, moderní demokracie a T. G. Masaryk*. 1. vyd. Praha: Ústav T. G. Masaryka, 1995, s. 220-226.

PEŠKOVÁ, JAROSLAVA. „„Technologie“ otevírání lidského obzoru na prahu třetího tisíciletí.“ In: Štech, Stanislav + Lipertová, Pavla (ed.). *Dítě, výchova a kulturní proměny světa*. *Studia paedagogica*, č. 13, Praha: PedF UK, 1995, s. 36.

PEŠKOVÁ, JAROSLAVA. „Čechy a Evropa.“ In: Walterová, Eliška (ed.). *Evropská dimenze ve vzdělávání a v přípravě učitelů*. 1. vyd. Praha: PedF UK, 1996, s. 70-7.

PEŠKOVÁ, JAROSLAVA. „Diskuse. Zamyšlení nad vztahem Rousseauova a Hobbesova pojetí přírody, přirozenosti a přirozeného práva.“ *Studia Comeniana et Historica*, r. 26, 1996, č. 55-56, s. 189-93.

PEŠKOVÁ, JAROSLAVA. „Filosofie výchovy – půda pro vzájemné setkání a dorozumění oborů a lidí.“ In: Pešková, Jaroslava + Lipertová, Pavla (ed.). *Hledání učitele: škola a vzdělání v proměnách času*. Sborník k 50. výročí založení Pedagogické fakulty UK. 1. vyd. Praha: PedF UK, 1996, s. 247-50.

PEŠKOVÁ, JAROSLAVA. „J. A. Komenský a myšlenkové paradigma české a anglické společnosti raného novověku.“ *Studia Comeniana et historica*, č. 55-6, 1996, r. 26, s. 189-193.

PEŠKOVÁ, JAROSLAVA. „Proč právě žena?“ In: Moldanová, Dobrava (ed.). *Žena – jazyk – literatura: sborník z mezinárodní konference: Ústí nad Labem 3. až 5. září 1996*. 1. vyd. Ústí nad Labem: Pedagogická fakulta Západočeské univerzity v Ústí nad Labem, 1997, s. 5-7.

PEŠKOVÁ, JAROSLAVA. „Proč právě ženy?“ In: Pešek, Jiří + Ledvinka, Václav (ed.). *Žena v dějinách Prahy: sborník příspěvků z konference Archivu hl. m. Prahy a Nadace pro gender studies 1993*. 1. vyd. Praha: Scriptorium, 1996, s. 13-19.

ŠEVČÍK, OLDŘICH + PEŠKOVÁ, JAROSLAVA. *Filosofie – kultura – civilizace*. 1. vyd. Praha: Univerzita Karlova, 1997. 128 s. ISBN 80-86039-17-X

PEŠKOVÁ, JAROSLAVA. „Kantův pokus o zdůvodnění mravní povinnosti („Sollen“) jako novodobé východisko hodnotových teorií.“ In: Dorotíková, Soňa (ed.). *Hodnoty a vzdělání*. Sborník prací kolektivu autorů katedry filozofie a sociálních věd PedF UK. Praha: PedF UK, 1997, s. 19-28.

PEŠKOVÁ, JAROSLAVA. „Problém hodnot a výchova k občanství.“ In: Cauwenberghe, Carla van + Dostálová, Radmila. Občanská výchova v měnící se době. 1. vyd. Olomouc: Olomouc, 1997, s. 25-9.

PEŠKOVÁ, JAROSLAVA. „Dějinné vědomí katastrofy.“ In: Ledvinka, Václav + Pešek, Jiří (ed.). Ponižení a odstrčení. Města versus katastrofy. Sborník příspěvků z 8. vědeckého zasedání Archivu hlavního města Prahy, konaného ve dnech 2. a 3. října 1990 a 13. vědeckého zasedání Archivu hlavního města Prahy ve dnech 3.a 4. října 1995. 1. vyd. Praha: Scriptorium, 1998, s. 141-144.

PEŠKOVÁ, JAROSLAVA. „Skončily práce na nové unikátní encyklopedii.“ Dějiny a současnost, r. 20, 1998, č. 6, s. 55.

PEŠKOVÁ, JAROSLAVA. „Všední a sváteční – závěrečná úvaha.“ In: Ottlová, Marta + Pospíšil, Milan. Sacrum et profanum: sborník příspěvků ze stejnojmenného symposia k problematice 19. století, pořádaného v rámci Smetanovských dnů ve dnech 11.-13. března 1993 ve Státní vědecké knihovně v Plzni Ústavem hudební vědy FF UK a Ústavem pro hudební vědu AVČR. 1. vyd. Praha: KLP, 1998, s.

PEŠKOVÁ, JAROSLAVA. Role vědomí v dějinách a jiné eseje. 1. vyd. Praha: NLN, 1998. 141 s.

PEŠKOVÁ, JAROSLAVA. „Proč v pregraduálním a postgraduálním studiu zařazovat filosofii.“ In: Demjančuk, Nikolaj (ed.). Filosofie, věda, vzdělání. 1. vyd. Plzeň: ZČU, 1999, s. 24-26.

PEŠKOVÁ, JAROSLAVA. „Salony jako místo setkání.“ In: Lorenzová, Helena + Petrasová, Taťána (ed.). Salony v české kultuře 19. století. 1. vyd. Praha: KLP, 1999, s. 7-11.

PEŠKOVÁ, JAROSLAVA. „Umění narodit se.“ Sanguis, r. 1, 1999, č. 1, s. 4-9.

PEŠKOVÁ, JAROSLAVA. „Dvacáté století – doba krize modernity.“ Dějiny a současnost, r. 50, 2000, č. 3, s. 43-44.

PEŠKOVÁ, JAROSLAVA. „Naučit se žít se svou nemocí.“ Sanguis, č. 1, 2000, r. 2, s. 4-7.

PEŠKOVÁ, JAROSLAVA. „Obraz Jana Amose Komenského u Tomáše Garriguca Masaryka a Jana Patočky: významná inspirace pro českou filozofii a filozofii výchovy na přelomu století.“ Studia Comeniana et historica, roč. 30, 2000, č. 63-64, s. 42-46.

PEŠKOVÁ, JAROSLAVA. „Role učitele ve výchově k multikulturalitě, toleranci a odpovědnosti.“ In: Hrachovcová, Marie + Dopita, Miroslav + Zivalík, Pavel. Multikulturalita, tolerance a odpovědnost: sborník příspěvků z Letní školy pro učitele občanské výchovy a základů společenských věd "Multikulturalita, tolerance a odpovědnost" konané ve dnech 23.-26. srpna 1999 na Pedagogické fakultě Univerzity Palackého v Olomouci. Olomouc: Univerzita Palackého, 2000, s. 13-19.

PEŠKOVÁ, JAROSLAVA. „Učitel a jeho vliv na společnost.“ In: Kohnová, Jana (ed.). Teachers and their University Education at the Turn of the Millennium. 1. vyd. Praha: Pedagogická fakulta UK, 2000, s. 82-84.

PEŠKOVÁ, JAROSLAVA. „Vše pro krásu.“ Sanguis, č. 2, 2000, r. 2, s. 4-9.

PEŠKOVÁ, JAROSLAVA. „Ansichten über Comenius.“ In: Korthaase, Werner + Sigurd Hauff (ed.). Comenius und der Weltfriede. Einblicke in das friedensfördernde Werk eines europäischen Weltbürgers. 1. vyd. Berlin: Deutsche Comeniusgesellschaft Berlin, 2002, s. 39-39.

PEŠKOVÁ, JAROSLAVA. „Bádají ženy jinak?“ In: Kostlán, Antonín (ed.). Práce z dějin vědy. Sv. 3. Praha, Arenga, 2002, s. 145-150.

PEŠKOVÁ, JAROSLAVA. „Filosofie výchovy – filosofické hledání předpokladu výchovného působení.“ In: Beneš, Milan (ed.). Idea vzdělávání v současné společnosti. 1. vyd. Praha: Eurolex, 2002, s. 15-27.

PEŠKOVÁ, JAROSLAVA. „Hlavní problémy, jimiž by se ‚genderstudies‘ v rámci tématu měly zabývat.“ In: Kostlán, Antonín (ed.). Práce z dějin vědy. Sv. 3. edit.: Praha, Arenga, 2002, s. 219-221.

PEŠKOVÁ, JAROSLAVA. „Je znalost filosofie a společenských věd pro dnešního člověka opravdu důležitá?“ In: Společenskovední předměty. Čtvrtletník pro pedagogy základních a středních škol, roč. 1, 2002, č.: 2, s. 24-25.

PEŠKOVÁ, JAROSLAVA. „Komunikace a izolace v české kultuře 18. a 19. století.“ In: Bláhová, Kateřina (ed.). Komunikace a izolace v české kultuře 18. a 19. století. 1. vyd. Praha: KLP, 2002, s. 7-15.

PEŠKOVÁ, JAROSLAVA. „Values by Comenius and Comenius as a Value.“ In: Pelcová, Naděžda (ed.). Jednota světa a pluralita hodnot. 1. vyd. Praha: UK PedF, 2002, s. 55-60.

PEŠKOVÁ, JAROSLAVA. „Závěrem.“ In: Lorenzová, Helena + Petrasová, Taťána. Fenomén smrti v české kultuře 19. století. 1. vyd. Praha: KLP, 2002, s. 399-404.

PEŠKOVÁ, JAROSLAVA. „Buď násilí vzdáleno věcem.“ In: Znoj, Milan (ed.). Hegelovskou stopou. K počtě profesora Milana Sobotky. 1. vyd. Praha: Karolinum, 2003, s. 257-261.

PEŠKOVÁ, JAROSLAVA. „Bůh a bohové.“ In: Hojda, Zdeněk + Prahel, Roman (ed.). Bůh a bohové, církve, náboženství a spiritualita v českém myšlení. 1. vyd. Praha: KLP, 2003, s. 356-361.

PEŠKOVÁ, JAROSLAVA. „Dětství a problém naší odpovědnosti ve vztahu k němu.“ Strojopis z pozůstalosti Jaroslavy Peškové v Archivu UK, 2003.

PEŠKOVÁ, JAROSLAVA. „Filosofické problémy jako východisko estetických posic Josefa Durdíka.“ In: Dykast, Roman (ed.). Sborník konference uspořádané ke 100. výročí úmrtí významného filosofa a estetika Josefa Durdíka. Praha: UK, 2003, s. 38-43.

PEŠKOVÁ, JAROSLAVA. „Jan Havránek – přítel a kolega.“ In: Svatoš, Michal (ed.). Magister noster. 1. vyd. Praha: Karolinum press, 2003, s. 55-57.

PEŠKOVÁ, JAROSLAVA. „Komunikace v multikulturálním a multidisciplinárním kontextu jako pedagogický problém.“ In: Hogenová, Anna + Prázný, Aleš (ed.). Prostory porozumění - výchova, umění, sport. 1. vyd. Praha: Pedagogická fakulta, 2003, s. 142-146.

PEŠKOVÁ, JAROSLAVA + VRBOVÁ, HANA. Profesor Charvát, společenské vědy a jejich filosofické předpoklady. In: Svačina, Štěpán + Sucharda, Petr (ed.). To byl profesor Josef Charvát. Sborník k 20. výročí úmrtí. 1. vyd. Praha: Galén, 2003, s. 137-145.

PEŠKOVÁ, JAROSLAVA + SOBOTKOVÁ, PETRA. „Rozhovor Petry Sobotkové s prof. Peškovou o rituálech.“ In: Váňová, Růžena (ed.). Tradice a perspektivy pedagogických věd. 1. vyd. Praha: Karolinum press, 2003, s. 261-275.

PEŠKOVÁ, JAROSLAVA. „Společenská determinace školního klimatu.“ In: Chráska, M. + Tomanová, D. + Holoušová, D. (ed.). Klima současné české školy. Sborník příspěvků z 11. konference ČPdS. 1. vyd. Brno: Konvoj, 2003, s. 43-45.

PEŠKOVÁ, JAROSLAVA. „Smích jako sociální skutečnost.“ In: Pešková, Jaroslava + Průka, Miloslav + Vaňková, Irena (ed.). Hledání souřadnic společného světa. Filosofie pro každý den. 1. vyd. Praha: Eurolex Bohemia, 2004, 413-420.

PEŠKOVÁ, JAROSLAVA. „Jarmila Skalková osmdesátiletá.“ In: Vališová, Alena (ed.). Historie a perspektivy didaktického myšlení. 1. vyd. Praha: Karolinum, 2004, s. 16-17.

PEŠKOVÁ, JAROSLAVA. „Kacířské úvahy nad didaktikou jako empirickou vědou.“ In: Pelcová, Naděžda (ed.). Výchova – téma k promýšlení. Sborník příspěvků přátel, kolegů a žáků vydaný PedF u příležitosti 80. narozenin profesora Palouše. 1. vyd. Praha: PedF UK, 2004, s. 63-72.

PEŠKOVÁ, JAROSLAVA. „Filosofie výchovy – filosofické hledání předpokladů výchovného působení“. [online]. [cit. 2004-02-10]. Dostupné z <<http://www.czp.cuni.cz/filv/phprs/view.php?cislocianku=2004021301>>. V tištěné podobě in: Beneš, Milan (ed.). Idea vzdělávání v současné společnosti. 1. vyd. Praha: Eurolex, 2002, s. 15-27.

PEŠKOVÁ, JAROSLAVA. „Universita v novém miléniu.“ In: Demjančuk, Nikolaj (ed.). Univerzita v novém miléniu: mezinárodní konference – říjen 2003. 1. vyd. Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, 2004, s. 41-9.

PEŠKOVÁ, JAROSLAVA. „V práci a vědění je naše spasení“. In: Bláhová, Kateřina (ed.). Vzdělání a osvěta v české kultuře 19. století. 1. vyd. Praha: Ústav pro českou literaturu AV ČR, 2004, s. 447-458.

PEŠKOVÁ, JAROSLAVA. Vztah ke světu jako celku. Filosofie. In: Pelcová, Naděžda (ed.). Základy společenských věd. IV. díl. Vztah ke světu jako celku. 2. vyd. Praha: Eurolex Bohemia, 2004, s. 651-717.

PEŠKOVÁ, JAROSLAVA. „Zamyšlení nad osmdesátými narozeninami emeritního rektora Radima Palouše.“ In: Pedagogika, r. 54, 2004, č. 3, s. 284-285.

PEŠKOVÁ, JAROSLAVA. „Zamyšlení nad dílem Jiřiny Otáhalové-Popelové u příležitosti stého výročí jejího narození.“ In: Foglarová, Eva (ed.). Filosofka Jiřina Popelová. Sborník ke 100.

výročí narození a 20. výročí úmrtí významné české filosofky. 1. vyd. Praha: UK, 2005, s. 10-11.

PEŠKOVÁ, JAROSLAVA. „Komunikace a multidisciplinarita jako pedagogický problém.“ In: Slavík, Jan (ed.). Multidisciplinární komunikace: problém a princip všeobecného vzdělávání. Praha: UK, 2005, s. 38-49.

PEŠKOVÁ, JAROSLAVA. „Universita tradiční a netradiční.“ In: Demjančuk, Nikolaj + Stanislav Stark + Dagmar Demjančuková (ed.). Univerzita tradiční a netradiční ve výuce: 20.-21. leden 2005. 1. vyd. Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, 2005, s. 34-41.

PEŠKOVÁ, JAROSLAVA. „Utopie jako typ sociálního myšlení v renesanci.“ Nepublikovaný strojopis z pozůstalosti v Archivu UK.

PEŠKOVÁ, JAROSLAVA + DOSTÁLOVÁ, OLGA. Rozhovor s MUDr. Olgou Dostálovou. Z pozůstalosti Jaroslavy Peškové v Archivu UK.

Sekundární literatura

ARISTOTELES. Člověk a příroda. 2. vyd. Praha: Svoboda, 1984. 507 s.

ARISTOTELES. Metafysika. 2. vyd. Praha: Jan Laichter, 1946. 498 s.

BONDY, EGON. Cesta českem našich otců. Praha: Česká expedice, 1992. 178 s. ISBN 80-85281-24-5

CABADA, LADISLAV. Intelektuálové a idea komunismu v českých zemích 1900-1939. 1. vyd. Praha: Grantis, 2000. 197 s. ISBN 80-86130-10-X

DESCARTES, RENÉ. Vášeň duše. 1. vyd. Praha: Mladá fronta, 2002. 182 s. ISBN 80-204-0963-7

DOROTÍKOVÁ, SOŇA (ED.). Hodnoty a vzdělání. Sborník prací kolektivu autorů katedry filozofie a sociálních věd PedF UK. Praha: PedF UK, 1997. 84 s. ISBN 80-86039-18-8

FEUERBACH, LUDWIG. Přednášky o podstatě náboženství. Brno: Státní nakladatelství politické literatury, 1953. 327 s.

FINK, EUGEN. Grundfragen der systematischen Pädagogik. Freiburg: Rombach, 1978. 284 s. ISBN 3-7930-9012-4

FOUCAULT, MICHEL. Slova a věci. Archeológia humanitných vied. 2. vyd. Bratislava: Kalligram, 2000. 396 s. ISBN 80-7149-330-9

FROMM, ERICH. Mít nebo být? Praha: Naše vojsko, 1994. 176 s. ISBN 80-206-0469-3

GABRIEL, JIŘÍ + NOVÝ, LUBOMÍR + ZOUHAR, JAN. (VYD.). Česká filozofie ve 20. století. 1; Směry, osobnosti, problémy. Brno: Vydavatelství Masarykovy Univerzity, 1995. 361 s. ISBN 80-210-1222-6

GABRIEL, JIŘÍ (ed.). Slovník českých filozofů. 1. vyd. Brno: Masarykova univerzita, 1998. 697 s. ISBN 80-210-1840-2

GADAMER, HANS-GEORG. Člověk a řeč. 1. vyd. Praha: Oikúmené, 1999. 156 s.

GADAMER, HANS-GEORG. Erziehung ist sich erziehen. 1. vyd. Heidelberg: Kurpfälzischer Verlag, 2000. 55 s. ISBN 3-924566-12-7

GADAMER, HANS-GEORG. Problém dějinného vědomí. 1. vyd. Praha: Filosofia, 1994. 53 s. ISBN 80-7007-062-5

GADAMER, HANS-GEORG. Reason in the Age of Science. 10. vyd. Massachusetts: MIT Press, 1998. 216 s. ISBN 0-262-57061-0

- GARAUDY, ROGER. Karel Marx: Filosof, ekonom, politik. Praha: Mladá fronta 1968. 202 s.
- GARAUDY, ROGER. Perspektivy člověka. 1. vyd. Praha: Nakladatelství politické literatury, 1965. 461 s.
- GEHLEN, ARNOLD. Duch ve světě techniky. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1972. 163 s.
- HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH. Dějiny filosofie I. 1. vyd. Praha: NČAV, 1961. 328 s.
- HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH. Fenomenologie ducha. 1. vyd. Praha: Nakladatelství ČSAV, 1960. 521 s.
- HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH. Malá logika. Praha: Svoboda, 1992. 385 s. ISBN 80-205-0153-3
- HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH. Základy filosofie práva. 1. vyd. Praha: Academia, 1992. 380 s. ISBN 80-200-0296-0
- HEIDEGGER, MARTIN. Básnický bydlí člověk. 1. vyd. Praha: Oikúmené, 1993. 185 s. ISBN 80-85241-40-4
- HEIDEGGER, MARTIN. Bytí a čas. 1. vyd. Praha: Oikúmené, 1996. 478 s. ISBN 80-86-005-12-7
- HEIDEGGER, MARTIN. Co je metafyzika? 1. vyd. Praha: Oikúmené, 1993. 86 s. ISBN 80-85241-39-0
- HEIDEGGER, MARTIN. O humanismu. 1. vyd. Rychnov nad Kněžnou: Ježek, 2000. 56 s. ISBN 80-85996-32-4
- HEIDEGGER, MARTIN. Einführung in die Metaphysik. 2. Aufl. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1957. 157 s.
- HEIDEGGER, MARTIN. Kant a problém metafyziky. Praha: Filosofía, 2004. 270 s. ISBN 80-7007-193-1
- HEIDEGGER, MARTIN. O Pravdě a Bytí. 1. vyd. Praha: Mladá fronta, 1993. 80 s. ISBN 80-204-0416-3
- HEIDEGGER, MARTIN. Gesamtausgabe. Band 8. Was heisst Denken? Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002. 271 s. ISBN 3-465-03198-9
- HEIDEGGER, MARTIN. Gesamtausgabe. Band 32. Hegels Phänomenologie des Geistes. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1980. 221 s.
- HOGENOVÁ, ANNA. Areté. Základ olympijské filosofie. 1. vyd. Praha: Karolinum, 2000. 164 s. ISBN 80-246-0046-3
- HOGENOVÁ, ANNA. K filosofii výkonu. 1. vyd. Praha: Eurolex Bohemia, 2005. 575 s. ISBN 80-86861-35-X
- HOGENOVÁ, ANNA. „Tělo, duše a odpovědnost k celku“. In: Pedagogika roč. 49, 1999, s. 5-9.
- HUSSERL, EDMUND. Formální a transcendentální logika. 1. vyd. Praha: Filosofía, 2007. 327 s. ISBN 978-80-7007-250-9
- HUSSERL, EDMUND. Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I. 1. vyd. Praha: Oikúmené, 2004. 340 s.
- HUSSERL, EDMUND. Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii II. 1. vyd. Praha: Oikúmené, 2006. 380 s. ISBN 80-7298-129-3
- HUSSERL, EDMUND. Karteziánské meditace. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1968. 209 s.
- HUSSERL, EDMUND. Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie. Praha: Academia, 1996. 568 s. ISBN 80-200-0561-7
- HUSSERL, EDMUND. Logische Untersuchungen I. 5. vyd. Tübingen: Max Niemeyer, 1968. 257 s.
- HUSSERL, EDMUND. Logische Untersuchungen II. 5. vyd. Tübingen: Max Niemeyer, 1968. 508 s.
- HUSSERL, EDMUND. Phänomenologische Psychologie. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2003. 243 s. ISBN 3-7873-1603-5
- HUSSERL, EDMUND. Přednášky k fenomenologii vnitřního časového vědomí. 2. vyd. Praha: Ježek, 1996. 147 s. ISBN 80-901625-9-2

- KALIVODA, ROBERT. „Vztah stranickosti a vědeckosti, ideologie a vědy v marxistické filosofii a teorii.“ Literární noviny, č. 52/1956, s. 3.
- KALIVODA, ROBERT + ZUMR, JOSEF (ED.). Filosofie v dějinách českého národa. Protokol celostátní konference o dějinách české filosofie v Liblicích ve dnech 14.-17. dubna 1958. Praha: ČSAV, 1958. 321 s.
- KOSÍK, KAREL. Česká radikální demokracie. 1. vyd. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1958. 483 s.
- KOSÍK, KAREL. Dialektika konkrétního. Studie o problematice člověka a světa. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1963. 191 s.
- KOSÍK, KAREL. „Hegel a naše doba.“ Literární noviny, č. 48/1956, s. 3.
- KOSÍK, KAREL. Poslední eseje. 1. vyd. Praha: Filosofia, 2004. 192 s. ISBN 80-7007-206-7
- KOŤA, JAROSLAV. „K životnímu výročí filosofky a učitelky Jaroslavy Peškové.“ Pedagogika, roč. 49, 1999, s. 3-4.
- KRÁMSKÝ, DAVID A KOL. Humanitní vědy dnes a zítra. 1. vyd. Liberec: Bor, 2007. 367 s. ISBN 978-80-86807-06-5
- KUČERA, ZDENĚK. Hoře a milost. Ke kořenům teologie církve radikálního modernismu. 1. vyd. Brno: L. Marek, 2001. 128 s. ISBN 80-86263-19-3
- LUKÁCS, GYORGY. History & Class Consciousness. [online]. Dostupné z: <www.marxists.org/archive/lukaes/works/history/orthodox.htm>.
- Machovec, Milan. „K indoevropskému číslu.“ Filosofický časopis, r. 15, 1968, č. 4, s. 493-4.
- MACHOVEC, MILAN. „O kultu osobnosti.“ Filosofický časopis, r. 5, 1957, č. 4, s. 570-605.
- MACHOVEC, MILAN. O takzvané „dialektické“ teologii současného protestantismu. Praha: Rozpravy ČSAV, 1962. 122 s.
- MACHOVEC, MILAN. „Otázky zpracování dějin české filozofie.“ Filosofický časopis, r. 2, 1953, č. 1, s. 170-187.
- MARCUSE, HERBERT. Heideggerian Marxism. USA: The University of Nebraska Press, 2005. 227 s. ISBN 978-0-8032-8312-1
- MARCUSE, HERBERT. Soviet Marxism. A Critical Analysis. 1. vyd. New York: Columbia University Press, 1958. 267 s.
- MARX, KAREL. Ekonomicko-filosofické rukopisy z roku 1844. 1. vyd. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1961. 170 s.
- MARX, KAREL. Kapitál. Kritika politické ekonomie. Díl první. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1953. 902 s.
- MARX, KAREL. Rukopisy „Grundrisse“ I. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1971. 432 s.
- MARX, KAREL + ENGELS, BEDŘICH. Spisy 1. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1956. 690 s.
- MARX, KAREL + ENGELS, BEDŘICH. Spisy 2. Státní nakladatelství politické literatury, Praha 1957. 662 s.
- MARX, KAREL + ENGELS, BEDŘICH. Spisy 8. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1959. 734 s.
- MARX, KAREL + ENGELS, BEDŘICH. Spisy 32. 1. vyd. Praha: Nakladatelství Svoboda, 1970. 902 s.
- MARX, KAREL + ENGELS, BEDŘICH. Spisy 33. 1. vyd. Praha: Nakladatelství Svoboda, 1971. 1027 s.
- MARX, KAREL + ENGELS, BEDŘICH. Spisy 38. 1. vyd. Praha: Nakladatelství Svoboda, 1974. 808 s.
- MARX, KAREL + ENGELS, BEDŘICH. Vybrané spisy II. Praha: Svoboda, 1950. 567 s.
- MARX, KARL + ENGELS, FRIEDRICH. Werke. Band 3. Berlin: Dietz Verlag, 1969. 530 s.
- MEHRING, FRANZ. K dějinám filosofie. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1959. 410 s.

- MENCL, VOJTĚCH + HÁJEK, MILOŠ + OTÁHAL, MILAN + KADLECOVÁ, ERIKA (KOL.). Křižovatky 20. století. Světlo na bílá místa v nejnovejších dějinách. 1. vyd. Praha: Naše vojsko, 1990, 399 s. ISBN 80-206-0180-5
- MICHÁLEK, JIŘÍ. Topologie výchovy. Místo výchovy v životě člověka. 1. vyd. Praha: Oikúmené, 1996. 92 s. ISBN 80-86005-01-1
- MOJZES, PAUL. Christian-Marxist Dialogue in Eastern Europe. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1981. 336 s.
- NYTROVÁ, OLGA + BALABÁN, MILAN. „Rozhovor s Milanem Machovcem.“ Křesťanská revue, 2002, roč. 68, č. 7, s. 175-177.
- PALOUŠ, RADIM. Čas výchovy. 1. vyd. Praha: SPN, 1991. 237 s. ISBN 80-04-25415-2
- PATOČKA, JAN. Sebrané spisy. Svazek 1. Péče o duši I. 1. vyd. Praha: Oikúmené, 1996. 506 s. ISBN 80-86005-24-0
- PATOČKA, JAN. Sebrané spisy. Svazek 2. Péče o duši II. 1. vyd. Praha: Oikúmené, 1999. 398 s. ISBN 80-86005-91-7
- PATOČKA, JAN. Sebrané spisy. Svazek 3. Péče o duši III. 1. vyd. Praha: Oikúmené, 2002. 842 s. ISBN 80-7298-054-8
- PATOČKA, JAN. Sebrané spisy. Svazek 12. Češi. 1. vyd. Praha: Oikúmené, 2006. 901 s. ISBN 80-7298-181-1
- PATOČKA, JAN. Přirozený svět jako filosofický problém. 3. vyd. Praha: Československý spisovatel, 1992. 288 s. ISBN 80-202-0365-6
- PATOČKA, JAN. Sebrané spisy 11. Komeniologické studie II. 1. vyd. Praha: Oikúmené, 1998. 396 s. ISBN 80-86005-03-4
- PATOČKA, JAN. Sebrané spisy. Svazek 12. Češi. 1. vyd. Praha: Oikúmené, 2006. 901 s. ISBN 80-7298-181-1
- PATOČKA, JAN. Sókratés. 1. vyd. Praha: SPN, 1991. 158 s. ISBN 80-04-25383-0
- PATOČKA, JAN. Tělo, společenství, jazyk, svět. 1. vyd. Praha: Oikúmené, 1995. 204 s. ISBN 80-85241-90-0
- PEČÍRKA, JAN + PEŠEK, JIŘÍ (ED.). Rané formy civilizace. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1967. 214 s.
- PELCOVÁ, NADĚŽDA A KOL. Základy společenských věd. IV. díl. Vztah ke světu jako celku. 2. vyd. Praha: Eurolex Bohemia, 2004. 217 s. ISBN 80-86861-27-9
- PELCOVÁ, NADĚŽDA. Filozofická a pedagogická antropologie. 1. vyd. Praha: Karolinum, 2000. 201 s. ISBN 80-246-0076-5
- PEŠEK, JIŘÍ. Dialektika dělby práce a sebestrukturace člověka. 1. vyd. Praha: UK, 1966. 158 s.
- PEŠEK, JIŘÍ. Proměny času ve vztahu k bytí a jeho možnému smyslu. 1. vyd. Praha: Ježek, 1995, 144 s. ISBN 80-85996-00-6
- PLATÓN. Symposion. 4. vyd. Praha: Oikúmené, 2000. 80 s. ISBN 80-86005-89-5
- PLATÓN. Ústava. 2. vyd. Praha: Oikúmené, 1996. 359 s. ISBN 80-86005-28-3
- PETROVIČ, GAJO. Filosofie a marxismus. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1968. 193 s.
- PROKOP, DUŠAN (ED.). Historický materialismus. Metodologické a teoretické problémy. 1. vyd. Praha: NPL, 1965. 511 s.
- SCHELER, MAX. Místo člověka v kosmu. 1. vyd. Praha: Academia, 1968. 116 s.
- SLAVÍK, JAN (ED.). Multidisciplinární komunikace: problém a princip všeobecného vzdělávání. Praha: UK, 2005. 519 s. ISBN 80-7290-199-0
- SMETANA, AUGUSTIN. Vznik a zánik ducha. Filosofická encyklopedie. 2. vyd. Praha: Nakladatelství Československé Akademie věd, 1962. 298 s.
- SMITH, ADAM. Blahobyť národů. 1. vyd. Praha, Jan Laichter 1928. 352 s.
- SOBOTKA, MILAN (ED.). Acta Universitatis Carolinae. Philosophica et historica. Sborník k šedesátým narozeninám prof. PhDr. Jiřiny Popelové DrSc. 1. vyd. Praha: Universita Karlova, 1964. 194 s.
- SVITÁK, IVAN. „Filosofie a život.“ Literární noviny, č. 54/1956, s. 3.

SVOBODOVÁ, ZUZANA + VAŇKOVÁ, IRENA (ED.). Dary J. Peškové. Rozhovory, které pokračují. 1. vyd. Praha: Eurolex Bohemia, 2007. 172 s. ISBN 978-80-7379-007-3
ŠIK, OTA. Jarní probuzení – iluze a skutečnost. 1. vyd. Praha: Mladá fronta, 1990. 320 s. ISBN 80-204-0208-X
ŠTURZOVÁ, JANA + BENYOVSKÝ, LADISLAV (USP.). O filosofii výchovy a filosofii provádějící. Sborník prací věnovaný univ. prof. PhDr. Jaroslavě Peškové k jejím 70. narozeninám. 1. vyd. Praha: UK, FF, 1999.
TANĚV, PAVEL. „Karel Kosík.“ *Reflex*, 2003, č. 45, s. 68-9.

