

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ

Institut doktorských studií

Obor: Integrální studium člověka – Obecná antropologie



**Hegelovský proud v československé filosofii 60. let  
aneb sonda do československé marxistické filosofie  
na motivu práce**

Disertační práce

**Mgr. Lenka Hanovská**

Školitel: doc. PhDr. Ladislav Benyovszky, CSc.

Praha 2017

*Za vedení práce, cenné rady, povzbuzení, trpělivost a inspiraci vřele děkuji svému školiteli doc. Ladislavu Benyovszkému. Zavázána jsem i Fakultě humanitních studií UK jako inspirační a přátelské instituci za možnosti a podporu všeho druhu, zejména pak děkuji za možnost spolupráce s doc. Janem Horským a jeho přímou i nepřímou pomoc získat historický vhled do zkoumané problematiky. Dále děkuji za finanční podporu Česko-německému fondu budoucnosti a v neposlední řadě děkuji těm, kteří byli ochotni pročit, promýšlet nebo diskutovat se mnou tematiku disertační práce jako Vendule Hustákové a Antonínu Kosíkovi.*

**Prohlášení:**

Prohlašuji, že jsem předkládanou práci vypracovala samostatně s použitím uvedených pramenů a literatury, které jsem řádně citovala. Práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu. Dávám svolení, aby práce byla zpřístupněna v příslušné knihovně Univerzity Karlovy a prostřednictvím elektronické databáze vysokoškolských kvalifikačních prací v repozitáři UK a byla používána ke studijním účelům v souladu s autorským právem.

V Praze, 27. února 2017

Lenka Hanovská

## **Anotace**

Práce se zabývá československou filosofií v období 60. let 20. století. Neomezuje se přitom na její historický popis, ale pokouší se proniknout do čs. myšlení zevnitř a promýšlet jeho významné kategorie. Soustřeďuje se na kategorii práce jako ústřední marxistickou kategorii a zkoumá, jak se v různých směrech čs. filosofie pojednávala. To dává těmto směrům vystoupit v jejich různosti i stejnosti. Zejména potom práce zkoumá, jak kategorii pojednával tzv. hegelovský proud neboli filosofové praxe, kteří motiv uchopovali v návaznosti na německou klasickou filosofii. Tito kladli důraz na práci jako formu předmětné tvorby skutečnosti, akcentovali autentický životní postoj charakteristický jednotou teorie a praxe, zdůrazňovali filosofický rozměr marxismu a apelovali na jeho autentické (historické) pochopení. Garanci jednoty teorie a praxe a možnost autentického výkladu skutečnosti kladli filosofové praxe do předpokladu rozumného vývoje dějin, čímž se mj. odlišovali od jiných marxistických proudů. Text je rozdělen na tři části. První přibližuje historické souvislosti a podmínky filosofické tvorby v Československu. Druhá tematizuje motiv práce u představitelů „hegelovského proudu“ (filosofie praxe) a věnuje se interpretaci motivu z jejich děl. Třetí pak představuje vlastní filosofické promýšlení souvislostí, principů a možností tohoto proudu identifikovaného jako forma čs. humanismu.

## **Klíčová slova**

Filosofie praxe, filosofie 20. století, moderní filosofie, ontologie, marxismus, marxismus-leninismus, česká filosofie, dialektický materialismus, dialektika, revizionismus, jednání, praxe, práce, Hegel, Československo

## **Abstract**

The thesis deals with the Czechoslovakian philosophy in the nineteen-sixties. It focuses not only to its historical description but intends to enter its philosophical thinking from inside and analyse its principal categories. Especially it focuses on the category of work and examines its various formulations, developed in different theoretical perspectives of Czechoslovakian philosophers. This allows distinguish these perspectives in their similarities on one hand and differences on the other. The thesis notably focuses on so called "Hegelian movement" and its evaluation of category of work. This movement, which is in fact the Czechoslovakian variation to the philosophy of praxis, formulates the category of work in its philosophical meaning, i. e. as an ontological category decisive for an origin of the reality and human being. It was originally Hegel, who developed this meaning of category, and Czechoslovakian Hegelian movement continued in developing his ontology adopted through Marx. The Czech philosophers enriched it with aspects of socialistic humanism. The thesis is divided into three parts. The first part explains historical conditions of philosophical scientific performance in Czechoslovakia. The second interprets the texts of Czechoslovakian Hegelian philosophers and their expositions of category of work. The third part represents the own philosophical disquisition of outcomes and possibilities of Czechoslovakian Hegelian movement evaluated as a form of humanism.

## Obsah

Úvod .....	9
I. Historická část .....	20
1.1 Hledání československé marxistické filosofie .....	20
1.2 Marxismus-leninismus a marxistická filosofie.....	21
1.3 Institucionální zajištění a vývoj filosofie v Československu.....	23
1.4 Jiří Černý: Československá filosofie v 60. letech.....	31
1.5 Dialektický materialismus jako princip čs. marxistické filosofie .....	36
1.6 Revizionismus.....	39
1.7 Recepce Hegela .....	42
1.8 Dobová tematizace práce .....	47
II. Interpretační část .....	56
2 Marxovské východisko – Ekonomicko-filosofické rukopisy .....	56
2.1 Návrat ke kategorii práce jako historicko-filosofické kategorii.....	59
2.1.1 Práce jako princip dialektiky v díle Ivana Dubského.....	60
2.1.2 Práce jako princip člověčenství v díle Milana Sobotky .....	67
2.1.2.1 Sobotkovo pojetí dějin filosofie .....	68
2.1.2.2 Význam činnosti v německé klasické filosofii .....	70
2.1.2.3 Dialektika vědomí u Hegela.....	74
2.1.2.4 Práce u Hegela.....	77
2.1.2.5 Od práce jako aktivity sebevědomí k aktivitě reálného člověka.....	79
2.1.2.6 Člověk jako individualita u Marxe.....	81
2.2 Aktualizace motivu v moderní filosofii; aktivní dialektika práce .....	84
2.2.1 Praxe jako struktura existence – Karel Kosík.....	84
2.2.1.1 Praxe jako jednota poznávání a žití (vztah ke skutečnosti) .....	85
2.2.1.2 Ekonomický a autentický marxismus.....	87
2.2.1.3 Dialektická charakterizace práce .....	91

2.2.1.4	Praxe a práce.....	94
2.2.2	Za správný materialismus – Jindřich Zelený.....	98
2.2.2.1	O pseudomaterialistické tendenci .....	98
2.2.2.2	Praxe a rozum.....	102
2.2.3	Dialektika dělby práce – Jiří Pešek .....	107
2.2.3.1	Materialistická dialektika práce .....	108
2.2.3.2	Společenský charakter práce .....	114
2.2.3.3	Strukturace a časovost práce .....	118
2.2.3.4	Časovost intence společenské práce.....	121
2.2.3.5	Dělba práce jako forma strukturace společenské práce .....	126
III.	Souhrnná část.....	129
3	Odcizení člověka.....	129
3.1	Ladislav Major .....	136
3.2	Pešek a marxismus jako teorie času .....	145
3.2.1	Časovost (práce) materialistického subjektu .....	150
3.3	Marxismus jako humanismus.....	152
3.4	Kosíkovo pojetí dějin (dějinné skutečnosti).....	154
3.5	Dialektická metoda.....	157
3.5.1	Význam metody .....	159
3.6	Karel Michňák.....	162
3.6.1	Individuum a společnost .....	163
3.6.2	Kritika humanismu a antropologismu .....	164
4.	Stručné zhodnocení hegelovského proudu na závěr .....	179
	Seznam literatury.....	182





## Úvod

Předkládaná práce pojednává o filosofické tendenci uvnitř filosofické soustavy 60. let 20. století v tehdejší Československé socialistické republice, která by ze současného hlediska, ale i z hlediska dobové marxisticko-leninské produkce mohla být nazvána hegelizující revizionistickou tendencí.<sup>1</sup> Charakterizuje ji návrat některých myslitelů k myšlenkové tradici a dílu G. W. F. Hegela a interpretace některých marxistických kategorií po způsobu německé klasické filosofie. Projevovala se a můžeme ji sledovat ve filosofické tvorbě několika teoretiků a jako na revizionistickou tendenci na ni upozorňují některé současné práce zabývající se revizionismem ve střední Evropě a v Československu, ale také dobové kritické texty či dokumenty hodnotící ideologickou situaci a situaci vědy.<sup>2</sup>

Něco takového jako je filosofická či ideová tendence se obvykle určuje velmi povšechně. V našem případě by platila obecná charakteristika v podobě zvýšeného zájmu o Hegelovu filosofii uvnitř oficiální československé marxistické a marxisticko-leninské teoretické tvorby, výčet relevantní literatury, případně jejích protagonistů, a ohraničení krátkým obdobím trvání jako epizoda české,

---

<sup>1</sup> Jako další možné označení by mohlo sloužit označení filosofie praxe, avšak to příliš evokuje v Jugoslávii ve stejné době rozvíjenou filosofickou teorii, případně směr francouzského marxismu navazujícího na filosofii L. Althussera. Ač funguje na stejném principu, považovala jsem označení hegelovský proud za lépe odpovídající čs. prostředí, kde byli filosofové „prakticky“ smýšlející také takto označováni. Vyskytne-li se někde označení čs. hegelovců jako filosofů praxe, vyplyne to z již explikované ontologie, kterou tito myslitelé zastávali, a bude sloužit jako synonymum pro hegelovský proud.

<sup>2</sup> GREBING, H. *Der Revisionismus – Von Bernstein bis zum Prager Frühling*. Berlin: C. H. Beck, 1977.

KOPEČEK, M. *Hledání ztraceného smyslu revoluce: zrod a počátky revizionismu ve střední Evropě 1953 – 1960*. Praha: Argo, 2009. ZELENÝ, J. O pseudomaterialistické tendenci v naší filozofii. *Filozofický časopis*. 1959, 7(5). Např. *Usnesení a dokumenty ÚV KSČ od XI. Sjezdu do celostátní konference 1960*. Praha: SNPL, 1960, s. 311: „Teoretickým východiskem revizionistických tendencí v naší filosofii je jednak přecenění hegelianského vlivu na vznik marxismu a marxistické materialistické dialektiky, přecenění názorů mladého Marxe a jeho odtržení od starého Marxe a od filosofických názorů Lenina. Zde často vznikají chyby ze snahy po plném rozvinutí dialektiky i ze snahy po plném využití dialektiky Hegela a teoretického odkazu klasiků marxismu-leninismu.“

respektive československé marxistické filosofie. Chceme-li ji však nahlédnout blíže jako tendenci liberalizační, případně revizionistickou, tedy chceme-li ji zřetelně odlišit od marxismu-leninismu jakožto ortodoxní filosofické (resp. teoretické) nauky a vůči němu vymezit, povšechné určení neobstojí. Hegelovská tendence krom toho, že spočívala v historickém výzkumu Hegelovy filosofie, a tím se odlišovala od angažovaného pojetí filosofie, vykazovala další rysy rozeznávané oficiální filosofií jako nepřátelské a nežádoucí pro teoretický způsob práce uvnitř marxismu-leninismu. Tyto rysy ovšem nespočívaly v přímém útoku na teze marxismu-leninismu, vyplývaly spíše z odlišného obsahového ladění a důsledků, k nimž snaha o nezávislou filosofickou práci a objektivní výzkum, respektive filosofické zpracování marxistických kategorií vedla. Jejich bližší charakteristika a rozbor, tedy charakteristika obsahu, důsledků a liberalizační povahy jednoho z filosofických proudů čs. marxismu bude cílem této práce. Takové určení nebude pouhým rozpoznáváním ideového proudu, bude určením nutně spjatým s jeho vymezováním a charakterizací vůči marxismu-leninismu.

Jak ale něco takového jako je „ideová tendence“ uchopit, jestliže spočívá v zájmu o hegelovskou filosofii a nedefinuje ji žádný cíl, ani autory předem vymezená společná idea? Stačí ji charakterizovat jako pouhý zájem? Česká recepce Hegela ve 20. století prodělala poměrně nesourodý vývoj a nebyla, ani v jeho první půli, konstantním procesem.<sup>3</sup> Dokonce nebyla ani procesem od počátku spjatým s myšlenkou revizionismu či liberalizace marxismu-leninismu, jak ji zde chceme předvést. Zájem o Hegelovu filosofii představuje množinu, v jejímž rámci lze něco takového jako je hegelovská tendence rekonstruovat.

Zájem o Hegelovu filosofii začal mezi čs. filosofy výrazněji narůstat od roku 1958. V roce 1961 vyšly do češtiny přeložené *Dějiny filosofie* v překladu Jana

---

<sup>3</sup> Pro přehled viz. DUBSKÝ, Ivan. Hegel a Československo. *Filozofický časopis*, 1964, 12(4), s. 453.

Patočky, pak *Fenomenologie ducha* a v roce 1966 ještě *Estetika I/II*.<sup>4</sup> Zájem o Hegela se zvyšoval souběžně s liberalizací kulturní scény v 60. letech a souvisel – mimo jiné – se snahou marxismu nově, autenticky porozumět a formulovat jej s ohledem na jeho dějinné kořeny a předpoklady. To se projevovalo na zvýšeném zájmu o studium klasické německé filosofie. Soudě podle množství produkce, zabývat se Hegelem, respektive mít povědomí o jeho filosofii, nepředstavovalo v 60. letech neobvyklý jev. Jindřich Zelený dokonce připomněl tvrzení B. Engelse, podle něhož se teorie bez Hegela neobejde, čímž jej de facto pro marxismus-leninismus legitimizoval.<sup>5</sup> Nicméně výrazná vlna zájmu nesplývá s hegelovským proudem, jak mu zde rozumíme. Označujeme jím určitou myšlenkovou tendenci, která se odlišuje od formy ortodoxní filosofické produkce, nesouzní s ní, a právě proto se stává předmětem kritiky. Tuto tendenci reprezentují texty, jejichž autoři se k Hegelovi vrací proto, že způsob filosofické práce propagovaný jako ideologicky závazný považují za nedostatečný, což projevují tak, že v Hegelově filosofii hledají něco, co v politicky laděných teoretických textech není, sice filosofický princip spočívající v explikaci bytí skutečnosti. Hledají zde princip zaměřený na určování bytí skutečnosti (jsoucna) jako filosofický – nikoliv ekonomický, nebo politický – princip, i kdyby to mělo být jen pro jeho označení jako nedostatečného. Třebaže se hegelovský proud staví k Hegelovu dílu kriticky, oproti ortodoxnímu marxismu nabízí odlišný přístup k filosofii. Klade si jiné cíle a dosahuje také jiných výsledků filosofické práce, a právě proto jej lze označit za filosofický revizionistický proud.

---

<sup>4</sup> HEGEL, G. W. F. *Fenomenologie ducha*. Praha: Československá akademie věd, 1960. HEGEL, G. W. F. *Dějiny filosofie*. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd: Academia, 1961. HEGEL, G. W. F. *Estetika*. Praha: Odeon, 1966.

<sup>5</sup> „Není pochyby, že Hegela je třeba studovat a že nihilistický poměr k německé klasické filosofii je pro marxismus škodlivý. Engelsova kategorická rada mladým marxistům, že bez Hegela to nejde, platí dvojnásob v dnešní době, kdy marxistická teoretická práce se postupně zbavuje prvků určitého dogmatického ochrnutí, způsobeného škodlivými důsledky kultu osobnosti J. V. Stalina.“ ZELENÝ, J. O pseudomaterialistické tendenci v naší filosofii. *Filozofický časopis*, 1959, 7(5), s. 650.

Texty, které zde určujeme jako pro hegelovský proud charakteristické, lze z rozsáhlé diskuse o Hegelovi vyčlenit jako texty, které nestojí jednoznačně na pozici angažované filosofie, nedosahují politických výsledků a ani o to neusilují. Kladou si jiné cíle a provozují filosofii jako ontologii. Obvykle se kvůli tomu také stávají předmětem kritiky další teoretické produkce. Chceme-li proto uchopit hegelovskou tendenci jako revizionistickou a liberalizační, postačí všimnout si právě těch textů, které z hlediska politického určení filosofie uchopují Hegela „nesprávně“. Stávají se tak předmětem kritiky jiných filosofických textů, a to právě proto, že se při filosofickém výzkumu Hegela dostávají k závěrům, které s tezemi marxismu-leninismu slučitelné nejsou a ani být nemohou. Předkládaná práce se věnuje právě těmto filosofickým textům a hegelovský proud rekonstruuje z nich.

Tyto texty, které jsou z pohledu ortodoxie nesprávné, a proto kritizované, a ze kterých chceme hegelovský proud re-konstruovat jako revizionistický, vycházejí zejména z díla mladého Marxe a věnují se interpretaci Hegelovy filosofie na základě v Československu v roce 1961 vydaného překladu *Ekonomicko-filosofických rukopisů*.<sup>6</sup> Zde Marx deklaruje přímou teoretickou návaznost na Hegelovo dílo a věnuje se aspektům filosofie a ekonomie, které bychom mohli nazvat jako ontologické a zároveň humanistické. Tyto texty objevují Hegela přes Marxe a zkoumají a interpretují jej jako Marxova přímého předchůdce a to zejména v takovém vypracování filosofie a jejích aspektů, které otevřely cestu marxismu jako humanismu. Na tyto ontologické aspekty Hegelovy filosofie se zaměřují a rozvíjejí je v humanisticko-marxistické perspektivě. Tato díla tedy

---

<sup>6</sup> MARX, Karl. *Ekonomicko-filosofické rukopisy*. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1961. (Překlad Z. Sekal)

nebyla revizionistická v tom smyslu, že by chtěla vyloženě odporovat ortodoxní formě marxismu, ale že akcentovala právě ty prvky filosofie, které mohly vést a také vedly k rozvinutí humanismu v marxismu. Jakožto takto položená vůči marxismu-leninismu alternativní interpretace zároveň – a to především – rozvíjela v návaznosti na Hegela marxismus jako teorii praxe, tedy zaměřovala se na interpretaci ústředního motivu marxismu – práce – a tu jako činnost (*praxis*) interpretovala jako aktivitu tvorby skutečnosti. Na aspekty a souvislosti této tvorby se pak zaměřovala. Filosofii pak díla této tendence nekladla jako dogmatiku, ale jako ontologii. V tom se odlišovala od politických textů (pro něž filosofie měla být nástrojem politické moci), když si nárokovala do značné míry nezávislou oblast výzkumu danou věcí samou. To předesílá způsob, jakým chceme hegelovský proud jako formu čs. marxistického revizionismu uchopit.

Způsob tematizace revizionismu představuje metodologický problém, mimo jiné pro jeho variabilitu a mnohotvárnost.<sup>7</sup> Historický odstup sice dovoluje klasifikovat jej jako liberalizační tendenci marxismu, ale jak tuto liberalizaci vymežit? Dobové příručky marxismu-leninismu zmiňují revizionismus povšechně, tj. bez hlubší teoretické analýzy, a brojí proti němu. Revizionismus představoval především formy myšlení, patrné ve svébytné práci s kategoriemi a pojmy, klasifikované politickou reprezentací jako nežádoucí. V produkci své doby byly formy revizionismu odmítány bez důkladného teoretického zpracování s ohledem na jejich obecnou srozumitelnost danou bezprostřední zkušeností společensko-historických podmínek.

Současné texty se s revizionismem jako formou myšlení vypořádávají především způsobem diskursivní analýzy, soustředěné na pojmový aparát, souvztažnost kategorií a související sociální praxi s důrazem na diskursivní

---

<sup>7</sup> Viz například Kopeček.

praktiky moci a způsoby, jak revizionismus narušoval diskursivní totalitu ideologického jazyka. Mezi možnostmi, jak přiblížit poměrně nedávnou historii myšlení, se nám dále nabízí kupříkladu „archivnický“ výčet historických fakt, rekapitulace historických událostí, zápisů, smluv, vyhlášek, dobových dokumentů, což sice přímo neukazuje podobu historického myšlení, avšak alespoň přibližuje jeho možnosti, okolnosti a podmínky. Následující práce se v případě takových historických prací a archivních dokumentů omezuje pouze na ilustraci dobového kontextu, aby se mohla lépe soustředit na filosofický aspekt jednoho z revizionistických (hegelovských) proudů a rekonstruovat principy jeho ontologie. Práce se tedy zaměřuje na způsob a principy artikulace bytí skutečnosti vybraných revizionistických filosofů, a to *právě proto*, že se na tyto aspekty marxistických kategorií zaměřují a vyzdvihují je jako významné.

Všichni filosofové hegelovského proudu kladli do centra filosofie *artikulaci bytí skutečnosti*. Za podstatu bytí skutečnosti označovali praxi a po vzoru mladého Marxe ji vztahovali k aktivitě člověka, práci. Soustředili se na to, jak v práci dochází ke konstituci (bytí) skutečnosti a co z tohoto faktu vyplývá pro člověka. Charakteristiky činnosti, resp. práce, jako ontotvorné aktivity odvodili z filosofie G. W. Hegela, respektive mladého Marxe, což pochopitelně ovlivnilo i výslednou podobu jejich pojetí marxismu. Ukázal se jim již ne jako soustava závazných pouček a dogmat, ale jako teorie praxe. Proto hegelovský proud charakterizujeme z ohledu, který se zdál těmto filosofům podstatný, sice z ohledu práce, který pro všechny představoval klíč k tvorbě skutečnosti a jádro filosofie. Zaměřujeme se na díla, které práci jako aktivitu tvorby skutečnosti kladla do centra filosofického bádání, a interpretací motivu práce v těchto dílech se snažíme proniknout do marxistického myšlení čs. revizionistického (hegelovského) proudu takříkajíc zevnitř.

Nevzdáváme se však důrazem na centrální motiv marxistické filosofie a záměrem vstoupit na pole marxistické ontologie možnosti pochopit hegelovský proud v jeho specifičnosti? Vždyť práce je centrálním motivem *každého* marxismu, i jeho ortodoxní formy, a proto důraz na tento motiv a jeho interpretace u vybraných marxistů přece nemůže odlišit jeden typ marxistického myšlení od druhého, když kategorie nese v marxismu tentýž význam.<sup>8</sup> Každý marxismus vychází z toho, že skutečnost není nic jiného než vyprodukovaná skutečnost, dějiny nic jiného než vytváření člověka prací. Ale do jaké míry toto tvrzení platí, pokud si každý z marxismů onu práci interpretuje jinak? Nezakládají odlišná pojetí práce též odlišnou ontologii? A jaká je vůbec souvislost určité ontologie s politickým názorem? Anebo rozličnost marxismů tkví jenom v užitých akcentech a perspektivách, bez změny podstaty, tedy pojetí základu skutečnosti? S těmito otázkami se text snaží vypořádat především lišením hegelovského proudu od jiných dobových marxistických směrů v Československu a důrazem na postižení jeho stěžejních charakteristik.

Důvodů k tematizaci práce uvnitř hegelovského proudu čs. marxistického myšlení je hned několik. Předně snaha postihnout ústřední kategorii marxistického myšlení a způsob jejího zpracování v Československu navazuje na současný, stále více rozvíjený trend recepce naší moderní historie. Tato recepce probíhá v době, kdy opadly radikální a odmítavé antikomunistické nálady příznačné pro 90. léta a rozvíjejí se tendence střízlivé, které se snaží minulost zhodnotit pokud možno objektivně. Zejména ve společenských vědách vycházejí publikace, kde se jejich autoři věnují rozličným fenoménům období reálného socialismu na poli kultury, vědy a výzkumu a snaží se o jim adekvátní historickou

---

<sup>8</sup> Viz: KOLAKOWSKI, Leszek. *Main currents of Marxism, The founders, The Golden Age, The Breakdown*. New York: W. W. Norton and Company, 1978.

formulaci. Mezi posledními našemu tématu nejbližšími vydanými publikacemi věnovanými historii filosofie a provozu vědy můžeme uvést například knihu *Filozofové dělají revoluci* Josefa Petráně či soubornou práci autorů Jiřího Hoppe, Markéty Škodové ad. *O nový československý model socialismu, čtyři interdisciplinární týmy při ČSAV a UK v 60. letech.*<sup>9</sup> Mezi klasické práce patří pak texty Michala Kopečka *Hledání ztraceného smyslu revoluce* nebo Francoise Mayer *Češi a jejich komunismus.*<sup>10</sup>

Tento předkládaný text se nikterak nechce stavět zmíněným dílům naroveň. Jde mu spíše o to spolu s nimi rozvíjet kladený nárok, sice věnovat se filosofickým kategoriím čs. marxismu a lépe jim porozumět. Na nedostatečné zpracování filosofických kategorií čs. marxistického myšlení přitom někteří autoři sami upozorňují a kladou to jako nezbytný úkol filosofické práce.<sup>11</sup> Za určitý nedostatek české akademické filosofie lze považovat fakt, že dosavadní reflexe filosofické práce v době totality mají výhradně historickou a historizující povahu. Reflexe čs. filosofie z doby reálného socialismu se omezují na výčet historických dat, filosofických směrů, podmínek filosofické práce, ale již méně opravdu promýšlejí a aktivně pracují s myšlenkovou soustavou nedávno platné teorie.

Bylo by zde jistě možno namítnout, že pracovat není ani tak s čím a promýšlet není v zásadě co, respektive že k promýšlení filosofických kategorií jsou tu dnes mnohem zajímavější témata i období. Nicméně domnívám se, že historicky ideové souvislosti nelze tak příkře odmítnout a že nedostatečné

---

<sup>9</sup> PETRÁŇ, Josef. *Filozofové dělají revoluci: Filozofická fakulta Univerzity Karlovy během komunistického experimentu (1948-1968-1989)*. Praha: Univerzita Karlova v Praze, nakladatelství Karolinum, 2015. HOPPE, Jiří, ŠKODOVÁ, Markéta (eds.). *O nový československý model socialismu, čtyři interdisciplinární týmy při ČSAV a UK v 60. letech*. Praha: AV ČR, 2015.

<sup>10</sup> KOPEČEK, Michal. *Hledání ztraceného smyslu revoluce: zrod a počátky revizionismu ve střední Evropě 1953 – 1960*. Praha: Argo, 2009. MAYER, Francoise. *Češi a jejich komunismus: paměť a politická identita*. Praha: Argo, 2009.

<sup>11</sup> Např. Kopeček



nahlédnutí a nepochopení minulého vždy vede k potřebě k nezpracovanému se vracet. Předkládaná práce je toho sama důsledkem. Představuje pokus o výklad ústřední marxistické kategorie uvnitř jednoho z revizionistických proudů čs. marxismu. Společně s Kopečkem se domnívám, že takový návrat nemůže provést ryze nezúčastněný pozorovatel a objektivní soudce, ale umožňuje a současně formuluje jej historické vědomí, odkud snaha tematizovat zdánlivě zašlé vzchází. Práci proto ukotvuji v hermeneutice jako nauce o způsobu historicko-filosofické práce a interpretaci jako její metodě.

Tematizovat hegelovský proud jako proud orientovaný na motivy praxe a práce se v současnosti nabízí o to víc, že samotná kategorie práce není v současném (zejména politickém) diskursu zdaleka něčím zašlým a zastaralým, a proto nezajímavým. Objevuje se a žije výrazným životem jako kategorie moci člověka nad vlastním životem, kategorie slibující uskutečnění a naplnění vlastní skutečnosti (potencí, podstaty). Kdo má práci, má budoucnost ve svých rukou, možnost zúčastňovat se a vládnout své skutečnosti. Základy takového chápání práce jsou velmi staré a sahají do doby německé klasické filosofie, ba mnohem dál.<sup>12</sup> Objevuje se rovněž u čs. marxistických filosofů ve formě, kterou zde chceme ukázat. Návrat k filosofické kategorii čs. marxismu tak nebude návratem ke kategorii neaktuální, neživé a dávno zapadané prachem minulosti, či dokonce překonané. Kategorie tu stále v nějakém smyslu žije v její potencialitě a možné uvěřitelnosti, a proto její oprašování není archivnickou prací, leč ožíváním známého.

Z perspektivy některých vybraných myslitelů 20. století, jejichž dílo zde v závěru chci také zmínit, životnost kategorie práce nyní, ale i v minulosti, například u hegelovských teoretiků, umožňuje a zajišťuje určitý typ

---

<sup>12</sup> ARENDTOVÁ, H. *Vita Activa*. Praha: OIKOYMENH, 2009.

(modernistického) myšlení kladoucího do středu zájmu autonomní a mohutné potence lidské aktivity, ovlivněné v tomto případě marxistickou myšlenkou společenských sil. V této perspektivě může kategorie a její zpracování vystoupit jako něco, co marxistickou orientaci přesahuje, a tak i příslušníci tohoto proudu, kteří staví práci do centra své filosofie, mohou se ukázat právě jako příslušníci modernistického myšlení a humanistické tendence v historii (československé) filosofie. To samo o sobě stojí jako významný rozdíl mezi nimi a teoretiky poněkud – již tehdy – zkostnatělé a neživé dogmatiky ortodoxního marxismu. Z tohoto ohledu nelze tento text řadit mezi texty historické. Zabývá se totiž prací jako pojmem smysluplné lidské aktivity a v důsledku toho člověkem jako pánem skutečnosti a dějin, tvorem schopným ovládat přírodu a rozhodovat o dějinách a vlastním vývoji.

Označení hegelovský proud či hegelovská tendence zpočátku zní jako výchozí pojem (prázdný názor) převzatý z historických textů československé filosofie či o čs. filosofii. Ty jej určují povšechně jako zájem a ideovou tendenci, také však jako jistou alternativu k ortodoxnímu směru filosofie. V následujícím textu se pokusím toto určení blíže rozvinout a naplnit obsahem interpretací ústředního motivu (práce) tohoto proudu u vytyčených myslitelů. Tendenci tak kladu pokud možno uceleně jako určitý *ideální typ*, tedy svým způsobem konstrukt: „myšlenkový obraz, který není historickou skutečností a už vůbec ne vlastní skutečností, který nemůže sloužit jako schéma, do něhož by měla být skutečnost zařazena jako exemplář, nýbrž který má význam čistě ideálního mezního pojmu, jímž je realita poměřována a s nímž je srovnávána kvůli objasnění jistých významných složek svého empirického obsahu“.<sup>13</sup> Rozmanitá tvorba různých autorů se díky určitým složkám „empirického obsahu“ spojuje do celku, i

---

<sup>13</sup> WEBER, Max. *Metodologie, sociologie a politika*. Praha: OIKOYMENH, 1998, s. 46.

když tak ve své době zamýšlena být vůbec nemusela. Historický odstup však takovou souvislost a celistvost umožňuje rekonstruovat. Taková rekonstrukce však nevychází z čiré fantazie, ale zakládá se na pokud možno přesné interpretaci vybraných děl a její možnost na formě historického vědomí.<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> GADAMER, H. G. *Problém dějinného vědomí*. Praha: Parva philosophica, 1994.

# I. Historická část

## 1.1 Hledání československé marxistické filosofie

Pro bližší vymezení hegelovského proudu je zapotřebí nejprve odkrýt širší pozadí marxistické filosofie v Československu, kde se rozvíjel. Jako marxistickou filosofii označujeme takový způsob tematizace a formulace skutečnosti, který se táže po podstatě skutečnosti a odpověď na tuto otázku vypracovává z marxistické pozice, tedy z pozice, která se buď přímo opírá o dílo K. Marxe, anebo spočívá v materialismu založeném na marxistických axiomech. Mezi základní marxistické axiomy patří primát ekonomiky a společenských vztahů (a rozporů), které na základě ekonomiky vznikají.<sup>15</sup> Filosofický přístup charakterizuje kritičnost, a proto jakkoliv se marxistické práce o dílo K. Marxe či axiomy z jeho děl vyplývající opírají, rozvíjí marxistická filosofie úvahy o skutečnosti kriticky, racionálně a svébytně, tedy bez vedení vnějším činitelem. Tak bychom snad mohli principiálně odlišit filosofické práce od prací dogmatických, které se při formulaci svých závěrů nechávají vést (autoritou, jiným textem, programem, záměrem) a argumenty nepodkládají racionální argumentací, nýbrž autoritou.

Rozvíjet marxistickou filosofii samostatně a kriticky bylo v socialistickém Československu problematické, a to pro specifický způsob institucionalizace a provozu vědy po roce 1948.<sup>16</sup> S ohledem na to se nabízí otázka, zda můžeme o filosofii zde rozvíjené v období 1948-89 vůbec hovořit jako o (marxistické) filosofii. Marxismus se v Československu rozvíjel zprvu jako názorový proud, a když se

---

<sup>15</sup> BADIOU, A. *The Rebirth of History: Times of Riots and Uprisings*. London: New York: Verso, 2012. V českém překladu Miloslava Formánka dostupné z [http://www.sok.bz/index.php?option=com\\_content&task=view&id=559](http://www.sok.bz/index.php?option=com_content&task=view&id=559), s. 4.

<sup>16</sup> Viz např. DEVÁTÁ, M. *Marxismus jako projekt nové společnosti: dvě studie ke společenským vědám (1945-1969)*. Praha: Sešity Ústavu pro soudobé dějiny AV ČR, 46/2014.

rozvinuly podmínky pro to, aby nabyly vědeckou podobu, bylo to s nástupem vlády komunistické strany a na ní závislého provozu vědy. To už se ale marxistická filosofie rozvíjela jako marxismus-leninismus, kde nelze o něčem takovém jako o kritičnosti a svébytnosti vůbec hovořit. V následujícím textu budeme tvrdit, že místa kritické diskuse a autentické marxistické filosofie se uvnitř čs. marxistické produkce přeci jen vyskytovala, a že hegelovský proud jedno z takových míst představoval.

### *1.2 Marxismus-leninismus a marxistická filosofie*

První, co je třeba od čs. marxistické filosofie oddělit, je marxismus-leninismus. Ten představuje ortodoxní teorii opřenu o soustavu dogmat založenou na sovětské interpretaci marxismu, tedy jde o interpretaci marxismu především z Leninova díla. Zřetelné rozlišení marxismu od marxismu-leninismu poskytl Immanuel Wallerstein, jenž marxismus jakožto teorii definoval zájmem o čtyři témata: třídní boj, polarizaci společnosti, odcizení, ideologii; zatímco marxismus-leninismus jakožto stranický marxismus zájmem o pět cílů: převzetí státní moci revolucí, vytvoření organizované politické síly jako orgánu lidu, diktátorství proletariátu, vytvoření prozatímního stavu socialistického státu a víra v současnost jako v nutné dějinné stádium.<sup>17</sup> Cíle stranického marxismu formulovala bolševická (později komunistická) strana na Leninově myšlence osvobození dělnického stavu<sup>18</sup> zrušením kapitalismu násilnou cestou pod patronací skupiny vyvolených, komunistické strany, a proto se jedná o marxismus politický. Formuluje cíle

---

<sup>17</sup> WALLERSTEIN, I. *After liberalism*. New York: New Press, 1995, s. 219.

<sup>18</sup> STROHL, S. *Marxisticko-leninská filozofie v Československu mezi dvěma světovými válkami*. Praha: ČSAV, 1962.

výslovně politické a militantní, jimiž má jakožto ideologie revoluční síly zajistit legitimitu politické moci komunistických stran a ospravedlnit ji.

Marxismus-leninismus jakožto politická ideologie formuluje také specifické postavení vědy jakož „podřízené teorie“, respektive teorie, která odpovídá politické praxi a umožňuje ji. Poznatky jednotlivých věd chce marxismus-leninismus zastřešovat a spojovat v jednotnou teorii podněcující praxi; teorie a praxe má být uvnitř něj v jednotě podle několika zásad a tezí: 1. teorie slouží politické praxi; 2. teorie je nástrojem teoretického poznání a praktické činnosti dělnické třídy a komunistické strany při formování socialistické společnosti; 3. dílčí poznatky jednotlivých věd slouží politice komunistických stran; 4. dějiny strany představují marxismus-leninismus v praxi; 5. dialektický materialismus v sobě shrnuje všechny společenské vědy a mimo něj společenské vědy existovat nemohou.<sup>19</sup>

Teze formuloval Stalin při interpretaci dějin ruské bolševické strany a jako závazné je přijalo usnesení ÚV KSSS v roce 1938. Odtud tyto teze jakožto základ vědecké práce přijalo také usnesení KSČ a odpovídalo jim kanonické pojetí vědy v Československu až do roku 1956. Díla marxismu-leninismu do této doby odpovídala tezí a teoretická tvorba, tak jako celý provoz vědy, byla podřízena politické formulaci. I po kritice tezí a toho, že věda má odpovídat politické poptávce, vzešlé z konfrontace s reálnou skutečností moderní společnosti po roce 1956, platily teze za jakýsi ortodoxní ideál, od něhož nebylo radno se ve vědecké práci odchylovat. Strana si bedlivě střežila dohled nad vědeckým výzkumem, zejména pak v oblasti společenských věd. Ústřední orgán ÚV KSČ přijal několik usnesení (v roce 1957, 1961 a 1964), kde deklaroval přímou stranickou kontrolu

---

<sup>19</sup> Viz. DEVÁTÁ, M. *Marxismus jako projekt nové společnosti*, s. 9-62.

nad společenskými vědami a nemožnost jít ve vědě jinou cestou než cestou služebného postavení vzhledem k politice a jejím cílům.<sup>20</sup>

Uvnitř takového pojetí vědy měla filosofie specifické postavení. Měla se přímo podílet na politické práci a *přeměně lidského vědomí ve vědomí kolektivní*.<sup>21</sup> Spolu se společenskými a humanitními vědami, vymezenými jako ty, jež jsou „povolány analyzovat a zobecňovat jevy vyvstávající ve společnosti, ale také objasnit tendence vývoje, vypracovávat praktická doporučení pro plánovací a řídicí orgány socialistické společnosti a tímto způsobem aktivně ovlivňovat chod a tempo společenského rozvoje“<sup>22</sup>, byl cíl filosofie stanoven jako bytostně politický. Nicméně plnění politických cílů nebylo ve filosofii vždy úspěšné a často zůstalo jen na proklamativní úrovni. Podobu čs. filosofie v období komunistické moci je vždy nutné nahlížet vždy v souvislosti s historickými událostmi a historickým vývojem.

### 1.3 Institucionální zajištění a vývoj filosofie v Československu

Nakolik filosofie dosahovala svých politicky vytyčených cílů, to lze posuzovat jen v kontextu institucionálního provozu vědy po roce 1948. Marxistická věda se v Československu ustavovala formou kompletní změny vědeckého prostředí, zejména na poli společenských, resp. humanitních věd. Vědecká obec před rokem 1948 k marxismu neinklinovala a její práce po roce 1948 byla nezbytná pro artikulaci a všeobecné ukotvení marxismu-leninismu jako světového názoru. Proto se

---

<sup>20</sup> *Tamtéž*

<sup>21</sup> OLŠÁKOVÁ, D. *Věda jde k lidu! Československá společnost pro šíření politických a vědeckých znalostí a popularizace věd v Československu ve 20. století*. Praha: Academia, 2014.

<sup>22</sup> MITIN, M. B. XXII. Sjezd KSSS a úkoly vědecké práce v oblasti marxisticko-leninské filosofie. *Filosofický časopis*, 1962, 10(6), s. 623.

počátky etablování marxismu ve vědě pojily s radikální reorganizací vědecké infrastruktury a s dogmatikou nově dosazených ideologů. Provázal je zánik tradičních struktur univerzitního výzkumu a organizací vědecké komunity, vykázání nemarxistických teoretiků ze všech akademických a vědeckých institucí a ustavení marxismu-leninismu jako jediného paradigmatu. Jako koordinační a kontrolní centrum vědeckého výzkumu byla vytvořena Československá akademie věd.

Provoz marxistické filosofie v Československu od počátku souvisel s politickým programem. Ladislav Rieger, vedoucí filosofického kabinetu AV v letech 1953-57, ve zprávě o stavu filosofie v roce 1955 píše, že oproti ostatním vědám má čs. filosofie specifické postavení, respektive po únoru 1948 se ocitla v jedinečné pozici.<sup>23</sup> Zatímco jiné vědy, především přírodní a technické, mohly po změně politických podmínek pokračovat a navazovat na tradice a dědictví „buržoazní vědy“, musela „marxistická filosofie provést zásadní oddělení od buržoazní filosofie.“ Její využití a „převýchova buržoazních filosofů“ nebyly podle Riegera možné, protože chyběla „materialistická tradice“. To si vynutilo uvést na scénu nové, mladé, revolučně smýšlející teoretiky, kteří by nejen rozvíjeli materialistickou filosofii, ale rovněž i překonali „zaostávání filozofie a učinili z filozofie páteř kulturní tradice národa.“<sup>24</sup>

---

<sup>23</sup> RIEGER, L. *Zpráva o současném stavu filosofie Československé akademii věd 2. září 1955*, archiv ČSAV, arch FÚ č. 9.

<sup>24</sup> Takto řečeno se zdá, že marxismus-leninismus jako „vědecká metoda“ byl nadiktován shora bez vůle samotných badatelů a výzkumníků. Skutečně, marxistická vědecká obec neexistovala, to ale neznamená, že zde nebyli angažovaní a nadšení marxisté, kteří se teprve součástí vědecké obce stát měli a kteří ji pomáhali vytvářet. Mezi revoluční a nadšené marxisty patřil například Karel Kosík či Radovan Richta jako příslušníci odbojové organizace Plamen. Jejich marxistické přesvědčení se formovalo v průběhu odbojové protifašistické aktivity a příklon k marxismu jako formě humanismu vycházel od počátku z hlubokého přesvědčení a autentické historické zkušenosti nacistického režimu. Otázka, proč a jak vlastně mohli v zásadě humanisticky smýšlející autoři v počátečních letech ustavování marxismu-leninismu jako „vědeckého světónázoru“ zprvu



První marxističtí filosofové v Československu proto byli mladí straníci, zaujati sovětskou vědou a nadšeni pro věc komunismu. Ideologická výstavba či kulturní přestavba zde probíhala podle daného plánu a sovětského vzoru. „Součástí komunistické kulturní revoluce byl samozřejmě import sovětského vzoru do všech oblastí kulturní a ideologické činnosti. To se projevovalo nejen kopírováním sovětských institucí stejně jako kulturně-politických praktik, ale také mohutnou překladovou produkcí, přítomností sovětských lektorů, poradců apod. Koncem roku 1950 byl v Praze založen Československo-sovětský institut zaměřený na šíření znalostí sovětské vědy a kultury.“<sup>25</sup> Nadšení ideologové, jejichž kompetence pracovat na akademické úrovni je mnohdy povýtce sporná, sovětskou vědu nekriticky přebírali a jiné vědecké poznatky a koncepce odmítali.

Podřízení vědeckého výzkumu sovětské vědě znamenalo jeho podřízení kulturně-politickým tezím sovětského ideologa Andreje Ždanova, podle něhož se prospěšnost kulturní a vědecké tvorby poměřuje užítkem sovětskému a lidově-demokratickému režimu a požadavkem na angažovanost a ideovost. Cíl formulovat filosofii z hlediska takto vymezené prospěšnosti ovlivnil podobu čs. filosofie na následující dekády. První fáze etablování vědy jako nástroje marxismu-leninismu jednoznačně ukázala instrumentální pojetí filosofie a její podřízení budovatelskému úsilí, což „nová inteligence“ deklarovala pojetím vědy jako nástroje politického cíle – převýchovy mas na kolektivní subjekt.<sup>26</sup> Taková

---

souhlasit s pokřivenou formou marxismu rozvíjenou zejména v době jeho ustanovování, pokřivenou v tom smyslu, že nedbala lidských práv a práv individuality, zůstává otázkou. Viz například diskuse A. Wagnerové a K. Holého v Listech: WAGNEROVÁ, A. Ještě o Karlu Kosíkovi. *Listy: nezávislý dvouměsíčník*. Praha: Práce, 2006, (5). Dostupné také z: <http://www.listy.cz/archivo.php?cislo=065&clanek=050603>

<sup>25</sup> Kopeček, s. 90.

<sup>26</sup> Kopeček, s. 186: „Leninismus si činil nárok na vědeckost umožněnou exkluzivním dějinně sociálním postavením kolektivního subjektu poznání, jímž měla být dělnická třída. Jako taková

filosofie měla od kritické vědy daleko a v první fázi ustavování marxistického výzkumu splývala s ideologickou prací.

Nadšenecká fáze etablování marxistické vědy, byť vycházela do značné míry z autentického přesvědčení a víry ve správnost marx-leninské praxe na jedné straně, a z otřesu zkušeností holocaustu na straně druhé, ovlivnila podobu vědy na dobu dlouho dopředu například v tom, že eliminovala místa kritické diskuse. Ve filosofii se to projevilo například zastavením vydávání kritického časopisu *Česká mysl* a jeho nahrazením časopisem *Sovětská věda* či později *Filozofickým časopisem* jako filozoficko-propagačním nástrojem marxismu-leninismu. Nadšenecká fáze způsobila, že „marxismus byl degradován na ideologickou zbraň a zároveň na soubor frází a klišé, majících zdůrazňovat neomylnost stranického vedení.“<sup>27</sup> V takovéto formě byl institucionálně zakotven a posvěcen. Výstavbu české a slovenské marxisticko-leninské filosofie završilo založení Filozofického ústavu SAV v roce 1952, kde se měl rozvinout samostatný filozofický výzkum. Od tohoto roku až do roku 1970 eviduje Inventář archivního Fondu FÚ ČSAV stručně v datech zápisy o aktivitě Filozofického ústavu, v nichž lze vyčíst patrné podřízení filozofické práce politické poptávce, respektive odpovědnost řídicích pracovníků ústavu stranickému vedení a povinnost směr filozofického výzkumu instruovat a řídit. Nalézáme tu výroční zprávy, pravidelná hlášení o činnosti ústavu, zápisy a směrnice.

První známky uvolňování výzkumu lze pozorovat po roce '54, kdy v tvorbě výzkumníků ubývá nadšenecké rétoriky a výzkum se začíná obracet také k ryze

---

byla leninská filozofie zároveň chápána jako nástroj v rukou této třídy, resp. jejího ideového předvoje, revoluční bolševické strany.“

<sup>27</sup>TAUCHMAN, J. *Otázka československého revizionismu. Problematika vývoje marxistického myšlení mezi lety 1948 až 1959*. Praha, 2009. Dostupné z: <https://is.cuni.cz/webapps/zzp/detail/76368>. Diplomová práce. Univerzita Karlova. Filozofická fakulta.

českým, resp. československým tématům.<sup>28</sup> Rysem osamostatňování od sovětské vědy byl především zájem o filosofická témata čs. dějin, např. „masarykismus“, husitské dějiny atp., anebo kritika lokálního dogmatismu, v Československu například tzv. „slánštiny“. V roce 1954 došlo také k určité reflexi čs. filosofie v rámci boje proti dogmatismu ve filozofii i vědecké praxi.

Marxismus-leninismus nabyl „jistou míru autonomie také ve vztahu ke stranickému vedení. To se nyní omezilo na vytyčování základních linií a všeobecnou kontrolu situace ve filozofii a ostatních humanitních a sociálních vědách, avšak každodenní běžný provoz ponechávalo na vedení jednotlivých ústavů a institucí.“<sup>29</sup>

Sjezd KSČ v roce 1954 potom v reakci na toto osamostatňování přinesl kritiku „roztržštěnosti“ filozofické fronty a apel na vytvoření centrálního plánu ve filozofickém výzkumu. V roce 1955 se konala *Celostátní porada o koordinaci filozofické práce* a byla zřízena filozofická komise Akademie věd, jejímiž členy byli Antonín Macek, Robert Kalivoda a Karel Kosík. Komise se měla zabývat roztržštěností filozofické tvorby a společenskovědního bádání, jakož i jejich sjednocením. Cílem komise bylo koordinovat filozofii a společenské vědy a dát jim „jasný a promyšlený celostátní plán vědecké práce.“<sup>30</sup> Prostředkem k celostátnímu a jednotnému vedení společensko-vědního bádání měla být správně vedená metoda marx-leninské práce, dialektický materialismus, a tuto metodu měla formulovat především filosofie. Rieger píše: „Důležitost marxisticko-leninské filozofie je

---

<sup>28</sup> Tematické osamostatňování je patrné také například ve složení příspěvků Filozofického časopisu (dále jen *FČ*) po roce 1953. Kopeček dokazuje toto osamostatňování první kriticky vedenou debatou nad „předmětnými otázkami naučné filozofické literatury, která se týkala učebnice logiky Milana Machovce a která byla jedním z výsledků konference o logice v témže roce,“ s. 95. Už tato konference, ač organizována dle vzoru sovětské debaty o logice, měla v některých projevech ukázat samostatnost české logiky.

<sup>29</sup> Kopeček, s. 95.

<sup>30</sup> Riegerova zpráva.

v tom, že je základní vědecko-filozofickou metodou všech věd, přírodních i společenských. V tom je její klíčové postavení mezi všemi ostatními vědami.“ Význam filosofie byl opět zevnitř naformulován jak pro bádání v oboru společenských věd, tak i pro politické cíle.

Rok 1956 představoval určitý psychologický předěl ve vztazích oficiální kulturní obce s režimem a politickou mocí. „Podobně jako vnitrostranická veřejnost obecně, jen o něco vyhraněněji, prodělala inteligence určitý přerod ve vztahu ke komunistické straně – přibylo kritičnosti ke komunistické politice i pochyb o její neomylnosti. Hovoří se o krizi ideologie, na niž později část inteligence reagovala úsilím o reformu systému.“<sup>31</sup> 20. sjezd Komunistické strany SS v roce 1956 přinesl kritiku kultu osobnosti a dogmatického stylu bádání, což proměnilo pohled na vědu v celém komunistickém bloku, zejména na přebírání a opakování výsledků sovětské vědy. I filozofické bádání v Československu se přestalo upínat na sovětský model a věda se konečně uvolnila od opakování tezí ruských klasiků. Celostátní konference specifikovala decentralizační opatření některých vědeckých ústavů, nikoliv však Filozofického.<sup>32</sup> Došlo sice ke kritice kultu osobnosti, nicméně vydané filozofické práce dobové chápání marxismu příliš nepřekročily, třebaže některé přeci jen směřovaly k tomu, aby se filosofie odpoutala od přímé služebnosti politice, vyrovnala se s moderní vědou a navrátila se k pramenům.<sup>33</sup> Až zde se tedy začaly vytvářet znovu podmínky pro kritickou práci a svébytné promýšlení aktuálních témat a marxistické filosofie, která je formulovala.

---

<sup>31</sup> KNAPÍK, J. *V zajetí moci: kulturní politika, její systém a aktéři 1948-1956*. Praha: Libri, 2006, s. 270.

<sup>32</sup> *Od X.do XI. Sjezdu (Usnesení a dokumenty ÚV KSČ)*. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1958, s. 290.

<sup>33</sup> GABRIEL, Jiří et al. *Česká filozofie ve 20. století (směry, osobnosti, problémy)*. Brno: Filozofická fakulta Masarykovy univerzity, 1995, s. 152.

Šedesátá léta pak, zejména od roku 1963, platí ve filosofii za znatelně svobodnější a můžeme hovořit o něčem takovém, jako je marxistická filosofie podle úvodního vymezení. Způsobily to změny a uvolňování uvnitř celého sovětského bloku a následkem toho i posuny uvnitř KSČ deklarované na 12. Sjezdu v roce 1962, kde byl formulován program dílčího uvolnění veřejného života. Připustily se omyly stalinské éry a došlo k rehabilitaci některých komunistických funkcionářů odsouzených v politických procesech. Tím se znovu proměnila artikulace marx-leninských tezí. Strana vyslala zřetelný signál k proměně tváře, což vedlo k uvolnění ve všech oblastech společenského života, včetně vědy.

Uvolňování ve vědě mělo zejména formu pluralizace marxistického jazyka a filosofického dotazování marxismu jako takového. Mnoho autorů se začalo vracet k původním marxistickým textům a začali je číst nově. Do popředí zájmu teoretiků se dostala historie filosofie a dříve odmítaná ideová historie marxismu. Odmítána byla pochopitelně proto, že začátek a tedy i jistý princip marxistické filosofie stavěla jinak než do doby sovětské revoluce. Se stejnou razancí, s jakou byl v předchozí dekádě odmítnut vliv německé klasické filosofie na marxistické myšlení, vraceli se nyní teoretici k původním textům německé filosofie a začali přistupovat k Marxovi v historické perspektivě jako k příslušníkovi určité myšlenkové – nejenom politické – tradice.

Filosofické bádání roku 1968 u nás probíhalo již v kontaktu s vývojem filosofických diskusí v západní Evropě a v USA. Lze to pozorovat na diskusi i zájmu čs. filosofů o aktuální témata. Stejně jako na Západě i u nás „lze pozorovat obnovení zájmu o Hegelovu filozofii, rozšíření existencialismu a růst váhy

fenomenologického hnutí.<sup>34</sup> Zvýšil se zájem o (a zejména i možnost studovat) nemarxistické směry, což ukazují například překlady fenomenologických a existencialistických děl. Objevily se hlasy samostatně promýšlející a nově formulující marxismus, odkazy na Sartrovu filosofii a úvahy o marxismu jako humanismu. Zdejší filosofie se na okamžik stala součástí filosofie světové, co se tematizované problematiky a zájmu filosofů týče.

Po roce 1969 se filosofie vrátila pod tuhou stranickou kontrolu, tentokrát s tím rozdílem, že filosofové mohli po skončeném období relativní myšlenkové svobody lépe reflektovat politické síly a tlaky na svou práci a uvědomovat si limity předepsané výzkumné metody. Filosofická tvorba po tomto roce vznikala již méně z přesvědčení, o to více nabyly represe a dohled na síle.<sup>35</sup> Mnoho autorů se zcela vzdalo snahy formulovat principy marxistické filosofie či pohybovat se v jejím rámci, mnozí odešli do exilu nebo disentu. Tato etapa je spjata s myšlenkou normalizace, kritikou revizionismu, odmítáním svobodné tvorby 60. let a s návratem k dogmatismu. Některá díla byla stažena z distribuce a zakázána, mnoho filosofů, ač přesvědčených marxistů, muselo opustit svůj úřad.<sup>36</sup> Mezi oficiální marxistickou tvorbou tohoto období již nenacházíme žádné zajímavé dílo, které by výrazněji rezonovalo, byť jen v lokální filosofické produkci a myšlení. „Filozofie“ tohoto období „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.“<sup>37</sup>

---

<sup>34</sup> *Tamtéž*, s. 153.

<sup>35</sup> *Tamtéž*, s. 162: „Sedmdesátá až osmdesátá léta znamenala především radikální přerov rozvíjejícího se diferenciačního procesu, návrat k dogmatickým tezím, vyprázdněnou apologetiku a ostrou polemiku se vším ‘neortodoxním’. Přispěla k sebezničení prestiže marxismu.“

<sup>36</sup> Viz ČERNÝ, F. *Normalizace na pražské Filozofické fakultě (1968-1989). Vzpomínky*. Praha: Filozofická fakulta Univerzity Karlovy, 2009.

<sup>37</sup> Gabriel, s. 162.

V roce 1970 vyšel stranický dokument *Poučení z krizového vývoje ve straně a společnosti po XIII. Sjezdu KSČ*<sup>38</sup>, kde byly odsouzeny všechny revizionistické pokusy. (Tento dokument vycházel až do roku 1989 pravidelně v aktualizovaném vydání.) Daleko tvrdších slov volila kniha *Ideologický boj ve vývoji české filozofie*, kde autoři hrubě odsoudili všechny liberalizační tendence 60. let.<sup>39</sup> Normalizačním slovníkem zformulovali nový program filosofie: „po politické porážce kontrarevolučních, antisocialistických a antikomunistických sil se stal boj proti revizionismu nutným předpokladem pro konsolidaci v ideologické oblasti a pro další rozvoj marxismu-leninismu v ČSSR. KSČ uložila společenskovědním pracovníkům úkol kriticky analyzovat vývoj jednotlivých společenských věd – filozofie, sociologie, politické ekonomie, historiografie, ...odhalit nositele a šířitele revizionismu, zúčtovat s jejich idejemi a rozvíjet tyto vědy na základě idejí marxismu-leninismu a ve spojení s aktuálními potřebami dalšího upevnění a rozvoje socialismu. Obzvláště naléhavou se ukázala kritika revizionismu v oblasti filozofie, odkud se šířil do ostatních společenských věd a výrazně deformoval jejich vývoj.“<sup>40</sup>

#### 1.4 Jiří Černý: Československá filozofie v 60. letech

Hegelovský proud se mohl rozvíjet v období 60. let, kdy došlo k uvolnění kulturní a společenské atmosféry. Toto období se vyznačovalo otevřeností kulturní sféry a všeobecnou liberalizací. Bližší souhrnný pohled na filosofickou tvorbu těchto let

---

<sup>38</sup> *Poučení z krizového vývoje ve straně a společnosti po XIII. Sjezdu KSČ: rezoluce o aktuálních otázkách jednoty strany schválená na plenárním zasedání) ÚV KSČ v prosinci 1970.* Praha: Oddělení propagandy a agitace ÚV KSČ, 1971. (Dále jen *Poučení z krizového vývoje*.)

<sup>39</sup> HRZAL, L., NETOPILÍK, J. *Ideologický boj ve vývoji české filozofie.* Praha: Nakladatelství Svoboda, 1975.

<sup>40</sup> *Tamtéž*, s. 16.

podává Jiří Černý v příspěvku ve Filozofickém časopise ze sklonku roku 1968. Článek překvapí nejen svou bezprostřední formou a skutečným odstupem od pojednávaného předmětu, ale zejména obsahově, a sice množstvím reflektovaných podob čs. filosofie.<sup>41</sup>

Černý reaguje na dramatické události srpna roku 1968 a měsíců bezprostředně následujících a ve víru dění upozorňuje na důležitost marxistické filosofie, která navzdory dějinným zvratům „musí uhájit také sama sebe, své poslání, svou angažovanost, svůj podíl na tvorbě smyslu budoucnosti.“<sup>42</sup> Filosofie chápe jako účastníky dění, a to zejména v tom smyslu, že provádí racionální analýzu historických událostí. V tomto smyslu se podle Černého filosofové podílejí na praxi. Tenze teorie a praxe je filosofii vlastní, což způsobuje o to větší problém v době, kdy se k marxismu „jako teoretické základně hnutí, které je spjato s politikou komunistických a dělnických stran, hlásí velmi různorodé společenské síly.“ Černý reflektuje marxistický pluralismus a marxistickou ortodoxii řadí mezi jednu z jeho podob. K pochopení tohoto pluralismu vyjmenovává různé aktuální podoby marxismu, o nichž zde krátce pojednám.

Jako nejvýraznější proud čs. marxismu staví Černý stalinskou ortodoxii, kterou charakterizuje uzavřeností a neměnností systému a hledáním součtu závazných tezí (zákonů, principů), včetně „teorie pravdy“. Ačkoliv se problematičnost tohoto konceptu již ukázala v tom, že nadřazuje systém pouček nad filosofické uvažování, mnohde stále přetrvává. Přesným vystižením tohoto typu marxismu co do metodických principů je podle Černého kniha G. A. Wettera o dialektickém materialismu. Sám Černý tento typ myšlení odmítá s tím, že

---

<sup>41</sup> ČERNÝ, J. Problém marxistického pluralismu v současné české filozofii. *Filozofický časopis*, 1969, 17(2), s. 133.

<sup>42</sup> *Tamtéž*, s. 133.



marxismus chápe jako otevřený systém nevhodný pro rigidní zákony v samém základu. Odvolává se přitom na Marxe, který „odmítal materialistický monismus“ a chtěl vymanit člověka z podřízenosti zmaterializované skutečnosti a zpředmětněných společenských vztahů. Ortodoxní principy „neodkrývají cestu k filosofickému pochopení světa a lidské existence v něm, zatarasují přístup k pochopení dialektiky dějin a každodennosti, znemožňují pochopit i sám marxismus jako revoluční filosofii“ zejména proto, že naturalizují historické fenomény, staví je do protikladu k dialektickému myšlení, a tím si zabraňují přístup k jejich aktivnímu dialektickému pochopení.

Následkem takového pojetí filosofie je pozitivistický proud v marxistické filosofii, který filosofii považuje za exaktní vědu věd zobecňující „nejobecnější zákonitosti přírody, společnosti a myšlení“. Ten hledá nejobecnější vztahy, zákony a pojmy myšlení a z nich staví soustavu nejobecnějších pravd o světě. Počítá s představou kalkulovatelnosti a vypočítatelnosti světa a zabývá se obecnými principy a zákonitostmi.

Proti tomuto proudu stojí antropologický směr, pokračuje Černý, kde ve středu filosofického zájmu stojí člověk. Dle tohoto směru se právě kolem člověka otevírá celý svět, pročež se mu vědecká analýza musí primárně věnovat. Pro tento směr není bez přihlídnutí k lidskému smyslu věcí nic smysluplné. Teoretické zpracování člověka pak otevírá možnost teoretického zvládnutí i jiných skutečností.

Pochopitelně zde vyvstává problematika vědeckého uchopení člověka. Antropologický směr neklade jen jednu koncepci člověka, naopak, pohledy na člověka se v rámci antropologismu různí v závislosti na metodě a východiscích práce. Čs. antropologismu podle Černého charakterizace je však společná empirická metoda a materialistický přístup. Černý za reprezentanta tohoto proudu zmiňuje Roberta Kalivodu, podle něhož je člověk „základní motorická

jednotka“, „bio-společenská materiální existence“ a nikoliv „souhrnnost společenských poměrů“. Černý Kalivodu zmiňuje proto, že jako příslušník antropologického proudu stojí exemplárně v ostrém kontrastu vůči filosofii praxe, která zásadně „nebere v úvahu přírodní komponenty“ člověka.

V radikalitě naznačené Kalivodou proud filosofie praxe podle Černého v Československu neexistoval, nicméně ve své liberálnější formě má a měl v Československu své příznivce. Východiskem jejich práce jsou převážně „některé práce mladšího Lukácse nebo i jiné marxistické filosofické koncepty, dovolávající se hegelovských tradic“ a zaměřené na historické zkoumání dějin. Dle Černého jim hrozí určitý historický fatalismus, ale v českém prostředí jej nedosahují tak jako zahraniční teorie praxe. Mnohem aktuálnější je zde odkaz na Hegela a propracování historického materialismu na základě výrazného vypracování praxe. Už Kosík, jenž klade praxi do centra filosofie, podle Černého žádný historický determinismus nenastoluje a mladého Lukácse s jeho koncepcí „nevědomého a slepě jednajícího subjektu k filosoficky sebeuvědomělému, revoluční akci svět přetvářejícímu subjektu“<sup>43</sup> odmítá. Tento „směr praxe“ Černý stručně vymezuje základními principy, jimiž jsou výklad bytí ze subjektivity a pojetí bytí jako praxe. Právě tento proud v mojí práci nazývám hegelovskou tendencí, hegelovským proudem a jeho principy se pokouším blíže rozvinout.

Další proud marxistické filosofie Černý vymezuje jako ten, který odmítá obrat k praxi jako onto-tvorné aktivitě, stejně jako substanciální pojetí člověka, a zkoumá člověka z ohledu jeho fakticity. Tím se vymaňuje z antropologismu, protože „fakticita já“ vzniká společně se skutečností, v níž se ocitá. Marxismus zde má hrát roli určité šablony či filtru pro „čtení světa, pod jehož vládou člověk stojí“ kvůli tomu, aby člověka vymanil z ideologických manipulací, mýtů, ideologií a

---

<sup>43</sup> *Tamtéž.*

poskytl mu možnost plného rozvoje. Tento proud připomíná situacionismus, respektive proud zaměřený na deskripci skutečnosti, situace člověka a reprezentuje jej v českém prostředí např. Milan Průcha.

Vzhledem k naznačené různosti, Černý shrnuje, nelze čs. marxistickou filosofii považovat za substanciální teorii. „Pluralismus odmítá metafyzický pojem hmoty jako nejvyššího jsoucna“ a místní marxismus společný všem směrům spočívá v kritickém promýšlení a racionální argumentaci podřízené „dialektice teorie a praxe sjednocující všechny tyto modely do jediného myšlenkového proudu motivovaného nikoliv jen filosoficky, ale také sociálně politicky, sociálně kriticky, politicko-ekonomicky, psychologicky, historicky atd.“<sup>44</sup> Marxismus čs. myšlení tak podle Černého spočívá v podřízení myšlení praktickým cílům, v akceschopnosti a odpovědnosti filosofie vůči světu.

Odlišnost takové filosofie od filosofie liberální spočívá podle Černého ve specifickém pojetí svobody člověka založeném v Marxově *Kapitálu*, kde jde o rozvinutí všech možností lidské bytosti, lidských sil, na základě zvládnutí vztahů člověka k přírodě a ke společnosti. Takto založený marxismus může, resp. musí být podle Černého pluralistický a maximálně tolerantní. Politická praxe je v tomto marxismu zásadní, protože rozeznává, že ke svobodné volbě rozvoje lidské osobnosti nelze dospět jinak než skrze politické rozhodování. Politická moc jako taková, ukončuje Černý, má však postupným rozvojem lidských sil odumřít ve jménu života člověka. Není to tedy v plném slova smyslu politika, která rozhoduje o člověku, ale život člověka, který se v politice jako své specifické formě hlásí o slovo.

---

<sup>44</sup> *Tamtéž*, s. 139.

### 1.5 Dialektický materialismus jako princip čs. marxistické filosofie

Takto vymezená pluralita čs. marxistického myšlení popírá výchozí obraz jedné ucelené koncepce marxismu-leninismu jakožto jediné formy teorie v Československu, vůči níž se staví kritický (filosofický) hegelovský proud. Ten se nyní mnohem více ukazuje jako jedna z mnoha filosofických tendencí uvnitř liberalizované scény marxistické filosofie 60. let, která přes svou liberálnost neztrácí politický apel, pouze jej – v některých případech – podřizuje vyššímu cíli, totiž „životu člověka“. V předvedené mnohosti teoretických směrů však zaniká určitá jednota, která napříč směry existovala – a koneckonců ji uváděl i Černý v pojmenování rysu společného všem podobám marxismu v Československu – sice preferovaná metoda filosofické práce, již byl historický, respektive dialektický materialismus.<sup>45</sup> Způsob jeho formulace i konkrétní realizace však vždy závisel na konkrétním provedení marxismu.

*Filozofický slovník* z roku 1985 historický, resp. dialektický materialismus ztotožnil s filosofií samou. Formuloval *filozofii* jako formu „společenského vědomí; na rozdíl od náboženství (víry) a mýtu obecně každý teoreticky odůvodněný názor na celek světa a postavení člověka v něm. Ve své vědecky zdůvodněné, marxisticko-leninské podobě jako dialektický a historický materialismus je filozofie vědou o obecných zákonech pohybu a vývoje přírody, společnosti a myšlení (poznání).“<sup>46</sup> Filosofie tedy představuje názor, který, je-li adekvátně (tedy vědecky) zdůvodněn, má tvar dialektického a historického materialismu. Ztotožnění filosofie a historického, resp. dialektického materialismu platí pro všechny směry čs. marxistického myšlení.

---

<sup>45</sup> LABICA, G., BENSUSSAN, G. (eds.). *Dictionnaire critique du marxisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1985.

<sup>46</sup> KLAUS, Georg, Eva EKRTOVÁ a Manfred BUHR. *Filozofický slovník A-N*. Praha: Nakladatelství Svoboda, 1985, s. 192.

Ortodoxní marxismus-leninismus, v Černého klasifikaci stalinismus, můžeme se dočíst v knize *Materiály z celostátního semináře oddělení propagandy a agitace ústředního výboru KSČ*, vymezuje dialektický a historický materialismus jako „světový názor komunistických stran, obecnou metodu a teorii vědeckého poznání světa, společnosti i přírody“, současně jako „obecnou metodu revoluční změny“.<sup>47</sup> Tento názor je i jeho filosofií. Filosofie/materialismus zde nereprezentuje formu nezávislé metody výzkumu (určité oblasti) skutečnosti, ale *názor komunistických stran*, případně nevyostřeně řečeno názor komunistických stran je ztotožněn s vědeckou metodou. Otevírá se tu otázka priority, pokud dojde k reálnému rozlišení politického názoru a výsledků teoretické práce. Konstatování jednoty jakoby nepřipouštělo možnost, že k němu může dojít. Uplatňuje přesvědčení o nerozlučnosti názoru a metody, stejně jako přesvědčení o obecnosti metody vědeckého poznání platné pro různé fenomény skutečnosti – společenské i přírodní jevy.

Široké definování dialektického a historického materialismu jako *obecné metody* předpokládá existenci jedné (materiální) skutečnosti, kterou lze jednotně *metodicky* uchopit, tzn., předpokládá, že více regionů či dokonce veškeré regiony jsou lze poznávat jedinou metodou, protože její principy odpovídají tomu, co zkoumá, totiž (povaze) materiální skutečnosti. Předpokládá svět, „který je ve svém materiálním pohybu a vývoji ovládán zákonitostmi“, které dokáže odhalit materialistická filosofie jakožto univerzální metoda, protože jsou jejím principem.

Takové zákonitosti autor úvodu *Materialistické dialektiky*, Jindřich Srovnal, skutečně nalézá a vymezuje je jako zákonitosti dialektického pohybu. Dialektický pohyb zde platí za jakýsi princip veškerenstva, jenž vládne přírodě, dějinám,

---

<sup>47</sup> *Materialistická dialektika a dnešní problémy naší socialistické výstavby: materiály z celost. semináře odd. prop. a agit. ÚV KSČ v Praze z 21., 22. a 23. dubna 1958.* Praha: SNPL, 1958.

společnosti, ekonomii, společenským vztahům. Co takový pohyb určuje, resp. co je jeho principem? Podle Srovnala je to pohyb dělnické třídy, který adekvátně formuluje a artikuluje komunistická strana. Dělnická třída je nositelem a privilegovaným ukazatelem zákonů materialistické dialektiky, strana pak jejich interpretem.<sup>48</sup> Historický materialismus zkoumá fungování a tvorbu dialektického zákona v životě společnosti, dialektický materialismus pak dialektické zákonitosti pohybu. Platí formulace „vnitřní jednoty tří základních součástí marxismu-leninismu – filosofie, politické ekonomie a vědeckého socialismu.“<sup>49</sup>

Ani pro v Československu rozvíjené revizionistické koncepce nepřestal historický a dialektický materialismus určovat metodou filosofické práce, respektive nepřestala pro ně platit jednota filosofie a historického/dialektického materialismu. Konkrétní provedení této jednoty se však napříč směry různí. V revizionismech ustupuje do pozadí zdůrazňování této jednoty a rozhoduje se zejména o tom, kdo bude hrát roli ukazatele dialektického zákona, tedy jím není automaticky dělnická třída a interpretem komunistická strana. Dialektický zákon mohli revizionističtí autoři nalézat porůznu – v přirozeném procesu života, společnosti, přírody, avšak rozhodující pro jejich revizionismus bylo, že jej nalézali mimo sféru politiky.

K tomu došlo i uvnitř hegelovského proudu, neboli mezi mysliteli, které Černý nazval umírněnými filosofy praxe. I u nich pronikal dialektický princip celou sférou skutečnosti a různé regiony jsoucna bylo lze podle tohoto zákona či principu interpretovat. Platila zde jednota metody a názoru. Avšak dialektický

---

<sup>48</sup> „Vznik a existence materialistické dialektiky jsou nemyslitelné bez vědeckého učení o historické roli proletariátu. Popření této role má za následek deformaci celého marxismu a jeho revizionistickou přeměnu v teoretický plášť oportunismu. ... každá taková revizionistická teze je výsledkem nepochopení nebo vědomého odmítnutí materialistické dialektiky, a to především jejího základu – učení o obecné platnosti zákona boje protikladů.“ *Tamtéž*, s. 12.

<sup>49</sup> Nová mysl, Theoretický a politický časopis ÚV KSČ, ročník 1956, Václav Vývoda.

pohyb, resp. dialektická zákonitost nespočívala primárně v pohybu dělnické třídy interpretovaného komunistickou stranou, ale v určitém přirozeném zákoně, který lze nalézt jednotně v procesu dějin, společenském pohybu i v jednání jednotlivce. Práce zde platí za určitý prioritní výraz, způsob uskutečňování tohoto principu. Při přiblížení koncepcí těchto filosofů praxe bychom pochopitelně mohli dojít k tomu, že iniciátorem pohybu je diskriminovaná – rabská – společenská síla, ale tato síla není nějak politicky vymezená a stejně tak se s ní nepojí žádná politická reprezentace. Pohyb lze dokonce interpretovat jako autonomní *racionální zprostředkování* skutečnosti společenským člověkem, tedy jako určitou svébytnou zákonitost procesu práce, vykonávaného kdekoliv. Hlubší explikace dialektické metody práce těchto filosofů je nezbytnou podmínkou k explikaci jejich difference od jiných teoretických směrů své doby, a proto musí a bude následovat (3.5).

## 1.6 *Revizionismus*

Revizionismus představuje označení takového názoru, který je neslučitelný s některými politickými dogmaty, například se zde zmíněnou apriori kladenou jednotou vědecké metody a názoru komunistických stran či požadovanou jednotou filosofie, politické ekonomie a vědeckého socialismu. Termín neměl přesně vymezený význam, označoval však souhrnně názory nějak „alternativní“, nevymezené politickým programem, a tak s ním neslučitelné.<sup>50</sup>

Kolakowski definuje tři podoby revizionismu, na území tehdejšího východního bloku rozvíjené jako více či méně explicitní kritiky forem uplatňování komunistické moci a komunistického programu. První forma revizionismu volala

---

<sup>50</sup> „No precise meaning was attached to it, or indeed to the label of ‘dogmatism’ affixed to party ‘conservatives’ who opposed the post-Stalin reforms, but as a rule the term revisionism connoted democratic and rationalist tendencies.“ *Kolakowski*, s. 1153.

po uvolnění různých sfér veřejného života od systému represe a dohledu tajné policie. Kritici tohoto typu požadovali osamostatnění a svébytnost tisku, vědy, umění, umělecké tvorby, dále zajištění demokracie a rovného práva všem, nejen elitám, nezávislost odborů a svobodu náboženského vyznání.<sup>51</sup> Druhá forma cílila na uvolnění sovětského vlivu v zemích východního bloku, tedy požadovala státní suverenitu zúčastněných států. Třetí se pak zaměřila na uzavřený tržní systém a požadovala uvolnění tržních mechanismů.<sup>52</sup>

Revizionismus ve vědě znamenal převážně první formu kritiky, tedy volání po *osamostatnění vědy*. Takový nárok nemusel být vůbec kladen explicitě, mohl pouze vyplývat ze způsobu pojetí vědy revizionistickými filosofy, jak tomu bylo v případě některých představitelů hegelovského proudu. I příručka materialistické dialektiky označila za revizionistická všechna učení („útoky“), která neuznávají platnost třídního boje („nejsou vedeny pod dvojjediným heslem boje proti diktatuře proletariátu“) a objektivitu zákonů materialistické dialektiky, tedy učení bez politické podstaty.<sup>53</sup> Za revizionistické lze podle toho označit všechny ideové tendence, které s těmito koncepty nepracují. Nemusí jít nutně o přímé snahy definovat marxismus jinak, může jít i jen o pokusy vypracovat takovou teorii, v níž jako základní koncepty nevystupují souboj tříd a materialistická dialektika.

Odchýlení se od zásad marxismu-leninismu nemuselo být vědomé a záměrné, avšak ani bezprostřednost a nevědomost nezbavovaly – podle příručky – teoretika viny. Pavel Reimann, mluvčí XI. sjezdu Komunistické strany Československa, definoval revizionismus jako nepřátelskou tendenci založenou na

---

<sup>51</sup> *Tamtéž*, s. 1154-55.

<sup>52</sup> *Tamtéž*.

<sup>53</sup> *Materialistická dialektika a dnešní problémy naší socialistické výstavby*. Praha: SNPL, 1958.



rozporu tříd: „je třeba pochopit jeho třídní povahu.“<sup>54</sup> I když revizionistické formulace na marxismus-leninismus nijak přímo neútočí, každá formulace marxismu bez odkazu na třídní boj, dialektiku a zejména stranu budí pochybnost a potenciálně útočí na komunistickou stranu. Revizionismus nespočívá pouze v názorových rozporech, ty dokonce nemusí být ani patrné, nýbrž právě v odlišnosti, s níž revizionisté formulují své teze a tato odlišnost – podle stranických dokumentů - *nemá jiný původ než třídní*: „jde o záškodnické tendence mající za cíl rozkoly dělnické třídy, jde nutně o buržoazní akci.“<sup>55</sup> Naopak, když se nepouští do přímé konfrontace s marxismem-leninismem, ale používá jeho slovník, projevuje se revizionismus obzvlášť nebezpečně, protože užívá „slovního uznávání marxismu při současném zkreslování anebo zamlčování jeho revoluční podstaty.“<sup>56</sup> Tak se podle normalizační příručky *Ideologický boj ve vývoji české filozofie* projevoval například austromarxismus, titovský marxismus, sociální demokratismus, ale také hegelovský a antropologizující marxismus.<sup>57</sup> Obranou proti všem formám revizionismu a nežádoucímu marxismu ovšem není uvedení protiargumentů a racionálně podložené vyvrácení, ale „jednota KSČ v boji proti projevům revizionismu a leninský způsob výchovy pracujícího lidu v duchu nesmiřitelného boje proti všem projevům revizionismu.“<sup>58</sup>

Čistotu filozofie marxismu-leninismu, jak ji definuje příručka *Materialistické dialektiky*, posvěcují její třídní, protiburžoazní a stranické formulace. Vypracovat filosofii bez odkazu na stranu a politických apelů znamená pro představitele

---

<sup>54</sup> REIMANN, P. *Proti revizionismu, Sborník statí o boji komunistických stran proti soudobému revizionismu*. Praha: SNPL 1959, s. 5-16.

<sup>55</sup> *Tamtéž*, s. 12.

<sup>56</sup> *Tamtéž*, s. 10.

<sup>57</sup> HRZAL, L., NETOPIILÍK, J. *Ideologický boj ve vývoji české filozofie*. Praha: Nakladatelství Svoboda, 1975.

<sup>58</sup> *Proti revizionismu, Sborník statí o boji komunistických stran proti soudobému revizionismu*. Praha: SNPL 1959, s. 43.

marxismu-leninismu od základu revizionistický pokus. Vyplývá to také z *Poučení z krizového vývoje ve straně a společnosti po XIII. Sjezdu KSČ z roku 1975*, kde se za revizionistické proudy má: polevení moci strany, živelnost vývoje, pravicové a zahraniční tendence, pravicově-oportunističtí činitelé a *jakákoliv ideová činnost* odtržená a nezávislá na politické činnosti komunistické strany.<sup>59</sup> Ročenky s nově identifikovanými nežádoucími formami revizionismu vycházely pravidelně od roku 1953.<sup>60</sup> Boj proti revizionismu se stal novým smyslem a novou podstatou filosofie po roce 1970.

### 1.7 Recepce Hegela

Vzrůstající zájem o Hegelovu filosofii lze v čs. filosofii pozorovat od roku 1956. Zprvu převládající negativní hodnocení Hegelovy filosofie zakládalo se na rozšířeném názoru, že reflexe Hegelovy filosofie se vždy pojí s určitým nebezpečím redefinice vědy, respektive s otázkou po samotné povaze filosofie. Dokud tedy filosofie nepředstavovala otázku, nebyl důvod se k Hegelovi vracet. Argumentuje tak například v roce 1956 P. Tagliatti ve stati *Od Hegela k marxismu*, kde přemítá, čím se vlastně Marx od Hegela odlišil.<sup>61</sup> Přiznává Marxovi inspiraci Hegelem, avšak na rozdíl od Plechanovova, který rozlišil tři vývojové fáze

---

<sup>59</sup> „Ideologická práce strany vždy byla, je a musí být nedílnou součástí politického boje strany a dělnické třídy. Každé zanedbání, oslabení masové politické a ideologické práce strany, každé rozrušení jejích teoretických, třídních a internacionálních základů využívá ideový protivník. ... komunistická strana a socialistický stát musí ovládat všechny nástroje k prosazení svých politických, třídních a ideových cílů.“ *Poučení z krizového vývoje*, s. 29.

<sup>60</sup> Na prosincovém zasedání ÚV KSČ v roce 1953, kde zaznívaly příspěvky k *Novému kursu*, se za nejnebezpečnější prvky revizionismu označovaly buržoazní nacionalismus, sociáldemokratismus, masarykismus, náboženské tmářství, zdůrazňování demokratizace místo zabezpečení proti podvrtné činnosti nepřátel, přesvědčení o plynulé přeměně kapitalismu v socialismus namísto třídního boje ad. Viz NOVOTNÝ, A. ÚV KSČ, f. 01, sv. 22, a.j 35; Některé otázky ideologické, masové politické a organizační práce strany. *Rudé právo* 6. 12. 1953, s. 1-4.

<sup>61</sup> TAGLIATTI, P. *Od Hegela k marxismu*. *Filozofický časopis*, 1956, 4(1), s. 128.

v Marxově recepci Hegela, se domnívá, že odlišnost Marxovy koncepce se projevuje již od počátku jeho tvorby, disertační prací počínaje, a vychází z „nedostatečnosti“ Hegelovy koncepce. „Hegelovská ortodoxnost musí být překonána“, „novou cestu je nutno nalézt odvratem od čistého myšlení k praxi, od filosofie k politice“.<sup>62</sup> Podle Tagliattiho Marx Hegela *od počátku* absolutně překonával důrazem na politickou praxi, říká Tagliatti, a proto není důvod se k němu vracet. „Neklademe-li si za cíl objasnit historický význam Hegelovy soustavy, není třeba podrobně vykládat, že východiskem této revoluce byla a musela být Hegelova filosofie.“ Autor jen konstatuje, že Hegelova filosofie je především výrazem hluboké krise, do níž se dostala myšlenková soustava a Hegelova doba, a netřeba se jí zabývat, protože Marx ji už překonal.

Článek J. Kudrny z roku 1957, *O významu Hegelova pojetí činnosti pro základní problematiku jeho filosofie*, již studium Hegela neodsuzuje tak příkře, ale uvádí, že výklad jeho filosofie se odvíjí od politických preferencí interpreta.<sup>63</sup> Autor praví, že Hegelova filosofie byla vždy interpretována různě a tato různost vždy vyplývala ze dvou tendencí, a sice konzervativní, která klade důraz na idealismus, a revoluční, která klade důraz na dialektiku. Interpretace nesouvisí, dle autora, s individuálními schopnostmi interpreta, ale s jeho politickým postojem, pročez „k jádru Hegelovy filosofie – možno říci obrazně ‚k tomu skrytému‘, co se za ním tajilo, bylo s to proniknout jen revoluční myšlení marxismu. [...] neboť jen kvalitativně vyšší myšlení je s to pochopit filosofii, jež k němu při nejlepším sloužila jako průprava.“<sup>64</sup> Revoluční tendence se pak projevuje zejména kritikou a

---

<sup>62</sup> *Tamtéž*, s. 128.

<sup>63</sup> KUDRNA, J. O významu Hegelova pojetí činnosti pro základní problematiku jeho filosofie. *Filozofický časopis*, 1959, 7(4), s. 495-508.

<sup>64</sup> *Tamtéž*, s. 501.

odmítnutím: 1. konceptu identity,<sup>65</sup> 2. možnosti postihnout všechny dějinné epochy z jednoho nedějinného principu, 3. teoretických konstruktů.

V 60. letech začala zaznívat i pozitivnější hodnocení, a to především ve snahách o historické zhodnocení Hegelovy filosofie.<sup>66</sup> Zájem o Hegela v této dekádě nebývale vzrostl. Čtvrté číslo *Filozofického časopisu* (dále jen FČ) z roku 1964 se cele věnuje Hegelově tvorbě. Některé příspěvky tohoto čísla mají zcela apolitický charakter či reflektují jinou stránku Hegelovy filosofie než tu související s Marxem. Vyšel zde například příspěvek o občanské společnosti u Hegela, časovosti u Hegela a Heideggera, o Hegelově kritice romantismu či Patočkova studie k Hegelovi.<sup>67</sup> V roce 1966 se v Praze odehrál VI. Mezinárodní hegelovský kongres a účastnili se ho filosofové a právníci z 24 zemí. Tématem kongresu byla filosofie práva. V témže roce vyšlo další monotematické německé číslo FČ věnované Hegelovi, tentokrát s příspěvky na konferenci přednesenými. Toto číslo obsahuje také kompletní soupis bibliografie přeložených Hegelových děl či příspěvků jakkoliv s Hegelem souvisejících, v Československu vydaných v letech 1945-65.<sup>68</sup>

V roce 1960 začala užší akademická spolupráce mezi Filozofickým ústavem ČSAV a Hegels Gesellschaft, sdružující badatele z řady západních zemí.<sup>69</sup> Ivan

---

<sup>65</sup> „Správné uplatnění dialektické metody vyžadovalo překonání základního stanoviska Hegelovy filosofie, stanoviska identity.“ *Tamtéž*.

<sup>66</sup> Tuto snahu reprezentovali zejména M. Sobotka a L. Major.

<sup>67</sup> ČERNÝ, J. Hegel a problém uskutečnění občanské společnosti. *Filozofický časopis*, 1964, 12(4), s. 570-577. MAJOR, L. Heidegger a Hegel. *Tamtéž*, s. 539-546. PATOČKA, J. Hegel – Studien – Band I. *Tamtéž*, s. 568-570.

<sup>68</sup> *Filozofický časopis*, 1966, 14(4), s. 429-567.

<sup>69</sup> Pomohl tomu do značné míry dopis Arnošta Kolmana, t. č. ředitele Filozofického ústavu Předsednictvu ČSAV z 28. 1. 1960, kde představil společnost jako pokrokovou a doporučil ji ke spolupráci. Napsal: „pokroková půda této společnosti je jediná oficiální, na níž lze hovořit pozitivně ve Spolkové republice o marxismu. Vedení společnosti pracuje se značnými potížemi. Pokud to pracovníkům této společnosti vedení a poměry v NSR dovolují, jsou v neustálém kontaktu s filozofy socialistického tábora. Týdeník Spiegel (1956) hovoří o společnosti a členech

Dubský a Jindřich Zelený se stali jejími členy a pravidelnými frekventanty kongresů. Oba se oboru věnovali a pravidelně navštěvovali známý hegelovský seminář na Filosofické fakultě UK, který Zelený i vedl a po něm Sobotka.<sup>70</sup> V roce 1960 se oba zúčastnili hegelovského kongresu ve Vídni.<sup>71</sup> „Nešlo zde v první řadě o Hegela v tom smyslu, jak jej studuje historie filosofie, nýbrž o zkoumání, nakolik lze využít oněch metodologických principů, jež jsou u Hegela buď rozvinuty, nebo alespoň v zárodku obsaženy, k řešení teoretických úkolů naší doby, nazíraných z hlediska společenského pokroku.“<sup>72</sup> Zde započal dialog s představiteli vídeňského filosofického ústavu a jejich vzájemná spolupráce.<sup>73</sup> V roce 1962 se J. Zelený stal zastupujícím jednatelem představenstva Hegels Gesellschaft a v roce 1964 již kongres této společnosti navštívili téměř všichni aktivní čs. filosofové na zájezdě v Salzburgu – I. Dubský, J. Filipec, K. Chvatík, D. Chvatíková, A. Mokrejš, M. Novák, E. Novková, J. Novozámská, J. Otáhlová, J. Pešek, J. Pešková, V. Ruml, M. Sobotka, O. Sus, J. Zelený

Příčiny zájmu o Hegelovu filosofii interpretují filosofové různě. Milan Sobotka se domnívá, že zájem o Hegela vyplynul z přirozeného zájmu o jiná, ne-

---

vedení této společnosti jako o agentech NDR, stalinistech atd. Proto by bylo žádoucí, aby naši marxističtí filosofové pomohli svou účastí účinně těmto pokrokovým filosofům.“<sup>70</sup> Tím Společnost představil jako politicky nezávislou a přesto levicově inklinující skupinu levicově smýšlejících intelektuálů stranících „socialistickému táboru“ v západním světě. Jako výhodu příležitosti k této společnosti předestřel možnost čs. akademiků publikovat a veřejně vystupovat v západní Evropě. Vstup FÚ do této společnosti podpořil

<sup>70</sup> Seminář navštěvovali ještě M. Sobotka, J. Pešek, L. Hrzal, aktivně se na něm podílel i J. Patočka. Hegelovské kurzy a semináře na FF byly poprvé otevřeny v roce 1947 a probíhaly do roku 48 za účasti J. B. Kozáka, L. Riegera a J. Patočky.

<sup>71</sup> Sobotka ve „Zprávách z vědeckého života“ společnost charakterizuje jako společnost badatelů, „pro něž studium interpretace Hegelovy filosofie není jen historicko-filosofickou záležitostí, nýbrž výzvou a podnětem k řešení filosofických otázek současnosti a to ze společensky pokrokových pozic.“ SOBOTKA, M. Hegelovský kongres ve Vídni 1960. *Filozofický časopis*, 1961, 9(4), s. 657.

<sup>72</sup> *Tamtéž*, s. 658.

<sup>73</sup> Důsledkem navázaných kontaktů ve Vídni byla návštěva profesora Ericha Heintela v roce 1964 a jeho rozprava o Hegelovi s čs. filosofy na FÚ, viz: MENZEL, L. Profesor Heintel v Praze. *Filozofický časopis*, 1964, 12(3), s. 447.

politická a ne-angažovaná témata, respektive ze zájmu zabývat se filosoficky něčím jiným než známým a stále dokola omílaným dogmatem. Okolnosti umožňovaly rozvoj historicko-filosofického bádání a zájem o klasickou německou filosofii ospravedlňovalo to, že jde o „předpoklad možnosti“ vzniku marxismu-leninismu.<sup>74</sup> Ivan Dubský v článku *Hegel a Československo* interpretoval vzrůst zájmu o Hegela jako „důsledek studia marxismu a rozšíření Leninových spisů, které vybízí k materialistickému čtení Hegela“.<sup>75</sup> Podle Kosíka pak recepce Hegela souvisela „jednak se snahou o obnovu a obhajobu skutečné filosofie na rozdíl od apologie politiky, byť by to byla apologie socialismu, a jednak s úsilím o filosofické, tj. k podstatě mířící pochopení současnosti.“<sup>76</sup>

Podstatnou reflexi vzrůstu zájmu o Hegela podaly také *Literární noviny*, kde se tak jako v jiných kulturních periodických (např. *Nová mysl*, *Tvorba*, *Plamen*) odehrávala diskuse o naléhavých problémech doby. Zde sice argumenty nemohly jít příliš do hloubky, na druhou stranu zaznívaly často úderněji a svobodněji než ve vědecké produkci. Můžeme se zde tak dočíst, že diskuse o Hegelovi se pojí především s určitou revizí vztahu k němu a každý boj o Hegela v dějinách s sebou vždy nesl současně „revizi vztahu k filosofii vůbec a vztahu filosofie k životu“ a „revizi dialektiky“. V diskusi k Hegelovi proto nešlo „jen o Hegela“, ale o samotnou formu filosofie a její vztah k životu. Tu ortodoxní formulace považovala za danou a neproblematickou, zatímco revizionistické směry pracovaly s argumentem, že materialistická dialektika není uzavřeným celkem, ale „neustále se ruší tím, že se praktickou činností lidí realizuje, a neustále opět před lidmi

---

<sup>74</sup> Z osobní výpovědi M. Sobotky.

<sup>75</sup> DUBSKÝ, I. Hegel a Československo. *Filosofický časopis*, 1964, 12(4).

<sup>76</sup> Kopeček (2009, s. 314) ale též LN 1957, č. 4, s. 3: „nynější zvýšený zájem o Hegela souvisí s obrodou vědecké filosofie a je projevem snahy pochopit filosoficky naši dobu.“

vyvstává jako problém dosud nepoznaných zákonitostí.“<sup>77</sup> Proto diskuse o smyslu návratu k Hegelovi, dle autora, symbolizuje především snahu „ovládnout takový nástroj poznání, který je schopen naši současnost zachytit v nejširších souvislostech, aby pak tato současnost mohla být správným směrem a správnou metodou měněna.“<sup>78</sup> Dalo se tedy předpokládat, že takovýto návrat k Hegelovi se nesetkal pouze s pozitivní odezvou.

Prostředek návratu k adekvátnímu nástroji poznání a reformulaci smyslu filosofie představuje Hegelova filosofie pro ty, které řadíme mezi příslušníky hegelovského proudu, ač tento nárok všichni explicitě nekladou. Dostávají se však k němu oklikou, ba mimoděk, a to tematizací ústředního marxistického motivu práce. Jejich formulace motivu je specifická a snadno odlišitelná od jiných forem dobové tematizace práce.<sup>79</sup>

### 1.8 Dobová tematizace práce

Práce představovala poměrně častý motiv teoretické tematizace různých odvětví společenských věd. Různé podoby její tematizace lze sledovat třeba na stránkách *Filozofického časopisu*<sup>80</sup>.

---

<sup>77</sup> ZUMR, J. Dosti Hegela? *Literární noviny* 1957, 6(4), s. 3.

<sup>78</sup> *Tamtéž*.

<sup>79</sup> První výzkumy práce jako onto-tvorné činnosti se ve FČ objevily v souvislosti s příspěvky o německé klasické filosofii. Jedná se o příspěvky například L. Majora *O člověku a práci v německé klasické filosofii* z roku 1959 a 1965, ale také o články uvažující práci jako *předmětnou činnost* související nikoliv s aktuálními formami výroby či ekonomickou praxí, ale související zejména s racionální aktivitou, myšlením a kladením kategorií. Zde se jedná zejména o články M. Sobotky *Poznání a předmětná činnost v Hegelově filosofii* z roku 1964 a 1959. Tyto články promýšlejí a představují pole.

<sup>80</sup> *Filozofický časopis* zde užíváme jako exemplární příklad veřejnosti prezentované filozofické debaty. Začal vycházet v roce 1953 za účelem propagace marxistické filosofie. Přinášel zprávy o činnosti vědeckých institucí i stranických rad, informoval o plánech na orientaci a směřování vědy a filosofie, publikoval výsledky vědeckého bádání i filozofické či společensko-vědné příspěvky.

Primární, ve smyslu nejčastější filosofický význam práce lze odvozovat od její role v diskusi, kterou otevřel Dragoslav Slejška v článku *Výrobní síly, výrobní vztahy a změny v hospodářském řízení*, kde položil pojmový základ způsobu filosofické tematizace práce.<sup>81</sup> Sám v článku zmiňuje, že analogický pojmový základ položil ve svých dílech již Stalin, avšak v jiné době, navíc „klíčové pojmy historického materialismu“ podléhají potřebě neustálé aktualizace. Aktuální doba přináší nové perspektivy a problémy, a proto je třeba pojmy znovu promýšlet. Slejška reflektuje ekonomické události druhé poloviny 50. let a zaměřuje se na ekonomické změny v čs. hospodářství.<sup>82</sup> Všímá si reálných problémů způsobených zejména tím, že dosavadní způsoby řízení přestaly být efektivní a platné. Základní problémy čs. hospodářství vykresluje jako otázku vzájemného poměru hospodářského řízení (činnosti „subjektivní“) a výrobních vztahů (činnost

---

Orientaci na marxisticko-leninskou filozofii časopis vytyčil již v prvním čísle, kde odmítl možnost být místem kritické diskuse různých filosofických názorů a přihlásil se k možnosti propagace vědecké vítězné filosofie. Cílem bylo omezit se na tuto filozofii, „potírat bludy“ a šířit marxismus-leninismus nazývaný jednoduše marxismem, čímž časopis přiznával marxismu-leninismu nárok na výhradní interpretaci marxismu a vylučoval jeho jiné formy. Marxismus časopis představil jako „vědecký výraz základních zájmů dělnické třídy“, a tedy nikoliv jako teorii, ale jako „teoretický nástroj revoluční přeměny světa“ a „teoretický podklad činnosti komunistické strany“, tedy jako praktický program. Časopis se tím od okamžiku založení hlásil k tomu, že nebude sloužit „pouhému teoretizování“, ale prakticky přispěje k revoluční přeměně světa. Filosofické příspěvky zde publikované proto byly často výrazně programové a ideologicky laděné, což potvrzovalo i motto časopisu, Marxovo známé: „Filosofové svět jen různě vykládali: jde však o to jej změnit.“

Podrobné sledování a interpretace vybraných příspěvků FČ od doby jeho založení po rok 1989 by dobře ukázaly vývoj oficiální marxistické filosofie v Československu, na takový rozbor zde však není místo. Soustředím se na kategorii práce pojednávanou ve FČ. Práce zprvu nepředstavovala bezprostřední téma, tedy nefigurovala jako bezprostřední předmět pojednání, ale objevovala se v souvislosti s kategoriemi výrobních sil a prostředků a společenského bytí a vědomí. O správném vymezení těchto kategorií probíhala ve FČ dlouhá diskuse, a tak se i tematizace práce odvíjela od diskuse těchto kategorií. Tuto diskusi lze sledovat.

<sup>81</sup> SLEJŠKA, D. Výrobní síly, výrobní vztahy a změny v hospodářském řízení. *Filozofický časopis*, 1958, 6(6), s. 847-860. (Dále jen *Výrobní síly*.)

<sup>82</sup> Slejška tak činí v odkazu na knihu BOREŠ, F., CAHA, J., ČÁP, V. ad. *Problémy nové soustavy plánování a financování československého průmyslu*. Praha: Státní nakladatelství technické literatury, 1957.



kolektivu)<sup>83</sup> při stávajícím ekonomickém (společenském) vývoji. Otevírá otázku osobní iniciativy jednotlivce, případně hospodářských subjektů vůči řízení „shora“.

Slejška se ptá na formu správného řízení. Bilancuje, zda vývoj hospodářství záleží spíše na výrobních vztazích (společenské vztahy a poměr jednotlivých složek výroby k řídicímu orgánu), nebo na výrobních silách (průmyslu, nerostném bohatství atp.). Ekonomiku představuje jako jednotu neměnných objektivních zákonitostí a shluk vysoce měnlivé činnosti lidí rozvíjené na základě těchto zákonitostí. Řešení vidí v „prozkoumání rozporů ve výrobních vztazích a rozporů mezi výrobními silami a výrobními vztahy, jež jsou řešeny; reorganizací soustavy řízení můžeme dojít ke správnému zaměření reorganizace a můžeme vůbec pochopit její historický význam.“<sup>84</sup> Kolos jako je národní hospodářství, mohou řídit pouze lidé v rámci výrobních vztahů, ale toto řízení podléhá objektivním potřebám, daným politickou a ideologickou nadstavbou. V socialistickém zřízení, říká Slejška, vystupuje těsná jednota ekonomiky a politiky do popředí jako jedna z „funkcí státu“. Proto otázku hospodářského řízení nelze odtrhovat od politického a ekonomického procesu, zároveň ji však nelze odtrhovat od otázek osobní iniciativy a zainteresovanosti, uzavírá poněkud neurčitě.

Práce se v tomto – a v ostatních tematicky navazujících člancích – ukazuje jako činnost vřazená do kolosu národního hospodářství, tedy jako problematika státní ekonomiky. Zároveň se ukazuje i subjektivní rovina práce, ale výhradně v souvislosti s otázkou správného řízení. Práce sama o sobě nepředstavuje problematický pojem na rozdíl od otázky rozhodování; v popředí stojí spor o kompetentním činiteli. Jím je jednou politická strana, podruhé jednotlivci či

---

<sup>83</sup> Diference pochází ze Stalinových *Ekonomických problémů socialismu v SSSR*.

<sup>84</sup> *Výrobní síly*, s. 850.

hospodářské subjekty. Slejška nechává otázku řídicího aspektu nerozhodnutou, nicméně klade pojmový základ další tematizace práce a vymezuje oblast, v níž je práce významná. Z jeho terminologie se potom rozvíjí celá diskuse o výrobních silách a výrobních vztazích a na ně vázané pojmy společenského bytí a vědomí.

Diskuse se účastní i filozof Ladislav Hrzal, například v příspěvku *Některé základní kategorie historického materialismu a jejich výklad*, kde přibližuje základní kategorie historického materialismu, jakými jsou společenské bytí, společenské vědomí, základna, nadstavba, výrobní síly, výrobní vztahy a další.<sup>85</sup> Práce zde představuje synonymum výroby, která sama spadá pod kategorii společenského bytí, tedy kategorii označující *materiální život společnosti a společenskou výrobu materiálních statků*.<sup>86</sup> Výroba ustavuje výrobní vztahy a výrobní síly a tvoří tak základ společenského bytí. To dialekticky souvisí s pojmem *společenského vědomí*, které zahrnuje „souhrn názorů, idejí, teorií a psychologí různých sociálních skupin, které odrážejí společenské bytí.“<sup>87</sup> Společenské vědomí je od společenského bytí odvozené, je jeho produktem, a proto má podle Hrzala materiální základ. Ten tkví opět ve výrobě, totiž utváří se skrze výrobní síly. Výrobní síly zahrnují pracujícího člověka, výrobní prostředky (nářadí, nástroje, zařízení) a pracovní předměty (součásti přírody, např. půda, nitro země atp.), takže člověk není přímým a jediným iniciátorem toho, jak bude jeho společenské vědomí a bytí vypadat. Spolu s výrobou utváří společenské vědomí také vše, co nespadá do společenského bytí, například politický a morální řád. Společenské bytí a společenské vědomí jsou v harmonii do okamžiku dělby práce, kdy se společenské vědomí staví proti společenskému bytí a vznikají ekonomické

---

<sup>85</sup> HRZAL, L. Některé základní kategorie historického materialismu a jejich výklad. *Filozofický časopis*, 1960, 8(3), s. 368-380.

<sup>86</sup> Společenské bytí, říká Hrzal v článku, někteří autoři dokonce zaměňují za proces výroby.

<sup>87</sup> *Tamtéž*, s. 376.

problémy, proč je nutno dělbu podle Hrzala odstranit. Věda k tomu může podle něj přispět především tím, že pečlivě definuje a vymezení všechny kategorií ideové soustavy.

Článek Zdenka Valenty, *Některé otázky podstatného rozdílu mezi fyzickou a duševní prací a program KSSS*, přibližuje pak práci z hlediska typu výrobních sil.<sup>88</sup> Práci dělí na fyzickou a duševní, přičemž oba typy práce určuje jejich účelnost a cíl, jímž je *přetvářet socialismus v komunismus*. V komunistickém, tedy pro socialistickou společnost ideálním typem společnosti, převažuje duševní práce nad fyzickou, aniž by tím nějak ubylo množství výrobních sil. Pokrok daný správným řízením společnosti má vést k postupné eliminaci potřeby fyzických sil a k růstu potřeby duševní práce. Tím neklesne, ale naopak stoupne produkce, ovšem její význam se změní. Za komunismu nabude produktivní práce nového obsahu – místo produkování statků začne produkovat přímo společenské vztahy.<sup>89</sup>

Všechny tyto filosoficky prezentované články se zaměřovaly zejména na reálnou podobu pracovních procesů a na společenský aspekt výroby.

Další soudobé příspěvky hovoří o tom, že množství duševní i fyzické práce lze skrze výrobní síly efektivně měřit a podle toho také plánovat a řídit. Vypovídá

---

<sup>88</sup> VALENTA, Zdeněk. Některé otázky podstatného rozdílu mezi fyzickou a duševní prací a program KSSS. *Filozofický časopis*, 1961, 9(6), s. 873-892.

<sup>89</sup> FČ, 1965, s. 95: „Rozumí se, že za komunismu, když bude uskutečněna maximální automatizace výroby, dopravy a obsluhy, jakož i duševní práce, radikálně změní sám charakter práce a že sám pojem produktivní práce nabude nový obsah. Jak známo, pokud jde o nekomunistickou společnost, chápe marxismus produktivní práci takovou prací fyzickou i duševní, která přímo vytváří hmotné statky. Tím se liší od ostatní části společensky užitečné práce, té, která obsahuje odraz v lidském vědomí objektivního světa včetně společenských vztahů nebo uskutečnění těchto vztahů mimo výrobní sféru, anebo obsluhuje spotřebu. Avšak za komunismu rozdíl mezi produktivní prací a společensky užitečnou prací postupně zmizí. V jistém smyslu se bude stírat rozdíl mezi prací dělníka, rolníka, inženýra, agronoma ...“

to o oblíbenosti „pozitivistického způsobu filosofování“<sup>90</sup> a o tendenci uchopit práci jako objektivní součást širšího celku (hospodářství, průmyslu, ekonomiky). Například článek *Vliv technického rozvoje na pracovní funkce člověka* se zamýšlí, nakolik technický rozvoj ovlivňuje pracovní výkonnost a rozvíjí pracovní funkce člověka.<sup>91</sup> Nebo článek *K otázce zkoumání dělby času v životě pracujících* převádí život člověka na čas života a z něho odečítá a měří pracovní čas.<sup>92</sup>

Články ve *FČ* zaměřené na hodnocení fyzické a duševní práce stejně jako na technický pokrok ve způsobu řízení ekonomických procesů mohly být a zajisté i byly ovlivněny pracemi sociologa Radovana Richty *Člověk a technika v revoluci našich dnů* a *Civilizace na rozcestí*.<sup>93</sup> Richtovo dílo představovalo významný teoretický počín a vneslo do vědecké práce nového ducha, nové perspektivy. V naší souvislosti je důležité jej zmínit, protože představuje další možné hledisko, odkud lze pojem práce tematizovat, byť z hlediska sociologie.

Richta uvedl do teorie 60. let pojmy jako vědecko-technická revoluce a civilizace. Oba termíny představují určité stádium vývoje společnosti, kdy to, že člověk „dělá práci“, je nahrazováno uvedením automatických systémů, které „ruší práci“. Tyto systémy přebírají základní funkci práce, tj. přetváření přírody do podoby lidského světa a „uvolňují člověku ruce“ v tom smyslu, že se může soustředit už jen na plánovací a duchovní rozměr činnosti. Technika a samo-regulující průmysl zastávají nejúpornější fyzickou námahu; stávají se svéhybnými

---

<sup>90</sup> Viz výše Černý nebo *Filosofie v podzemí a filosofie v zázemí*, s. 44, Sokol: „Zdejší univerzitní filosofie byla totiž dost „pozitivistická“, v comtovském smyslu vymezené odbornosti, předmětu a témat, kterými se má zabývat.“

<sup>91</sup> KUTTA, J. *Vliv technického rozvoje na pracovní funkce člověka. Filozofický časopis*, 1964, 12(6), s. 861-876.

<sup>92</sup> FIBICH, J. *K otázce zkoumání dělby času v životě pracujících. Filozofický časopis*, 1963, 11(4), s. 617-628.

<sup>93</sup> RICHTA, R. *Člověk a technika v revoluci našich dnů*. Praha: Čs. spisovatel, 1963. *Civilizace na rozcestí*, Praha: Svoboda, 1966.

a samostatnými procesy, a člověka tak osvobozují. Jako duchovní plánovač přebírá člověk funkci hlavního řídicího všech možných procesů, včetně procesů ovlivňování přírody. To tvoří novou náplň jeho práce. K takovému vývoji pak dopomáhá věda, která člověka staví do role vědecko-technického pracovníka a plánovače. Celý objektivní stav skutečnosti, tj. socialistická organizace společnosti, ale i pokrok *celé* civilizace podle Richty vyplývají z touhy člověka po vlastním sebe-zhodnocení a sebe-dosažení a ovládnutí skutečnosti. Zvládnutí civilizačních výzev závisí výhradně na sebe-poznání a pochopení člověka jako komplexního tvora. K tomu neustále dopomáhá další rozvoj vědy a vědecké metodologie.<sup>94</sup>

---

<sup>94</sup> Podobně jako Richtu je třeba zmínit ještě dalšího teoretika, který ovlivnil dobové úvahy o práci, sice Otu Šika. Ten se prací zabýval jako ekonomickým objektivním faktorem. Šik představoval důležitou personu ovlivňující veřejné mínění ve věci stavu čs. socialistického hospodářství. Od roku 1962 jako ředitel Ekonomického ústavu ČSAV vyvíjel vědeckou činnost soustředěnou na problematiku kritické analýzy existujícího systému centrálně plánované ekonomiky a hledal cesty k překonání jejich defektů. To vyústilo v několik knih, ale také odborných článků a příspěvků v kulturních periodících. Šik reflektoval slabost centrálně plánovaného systému ekonomiky vůči společnosti, ale také konkurenci okolních ekonomik. Systém plánovaného hospodářství podléhal stále platnému předpisu padesátých let, kdy došlo k zásadní přestavbě struktury ekonomiky – k vybudování těžkého průmyslu jako ekonomické základny pro všechny další odvětví v celém východním bloku jako příprava na válečný konflikt. Státní plánovací komise měla dohlížet nad celým systémem ekonomiky a plánovat ekonomické aktivity všech ekonomicky činných subjektů, včetně podniků a bank. Subjekty se tak staly příjemci a vykonavateli závazných ukazatelů státního plánu, který zahrnoval na jedné straně výrobní úkoly, materiály, investiční i mzdové přídělky a z obojího pasivně odvozené, individualizované finanční vztahy ke státnímu rozpočtu. Takový systém ekonomiky se však ukázal jako neefektivní, protože chyběl systém inovace, ale i motivace, a především neodpovídal reálným potřebám a stavu společnosti. Formuloval ekonomickou reformu, která spočívala v osamostatnění (alespoň částečném) podniků, a tím částečném uvolnění trhu od centrálního plánu. Navrhoval vytvořit takové prostředí, v němž by podniky měly svobodu rozhodovat se za sebe a nést odpovědnost za ekonomické výsledky. Ekonomické chování měla motivovat nikoliv odpovědnost vůči plánu, ale vůči zákazníkovi. Ekonomická reforma získala masovou sympatii a podporu, ale přímý dopad měla mizivý. V téže době se objevovaly i teoretické kritiky procesů (ekonomických i společenských) socialistické společnosti. V kulturních časopisech, např. *Literárních novinách* vycházely úvahy o práci jako ekonomické aktivitě, která i v podmínkách socialistické společnosti člověka zvětčuje, mechanizuje, nedovoluje mu rozhodovat se za sebe. Mezi tyto kritiky můžeme zahrnout například příspěvky Dušana Pokorného, Jana Lipavského, Jaroslava Seluckého a dalších.

Názorové uvolnění a proměna atmosféry 60. let ovlivnily i způsob tematizace práce u zapálených ideologů, kteří museli na proměnu nálady a rozličné názory reagovat. Například Ladislav Hrzal ve *FČ* v roce 1962 znovu otevřel téma práce, ovšem tentokrát úplně jinak než před dvěma lety. Proměna je až zarážející. Práci tentokrát explicitně vymezuje jako téma, předmět pojednání, a dokonce jako činnost rozhodující o svobodě člověka. Činí tak v reakci na kritiku sociálních demokratů, kteří obviňují „marxismus z přeceňování úlohy objektivních činitelů [...] socialismus nahrazují systémem abstraktních etických hodnot zbavených třídního obsahu.“<sup>95</sup> Hrzal oponuje a vyvrací to, že marxismus-leninismus přeceňuje objektivní síly,<sup>96</sup> a to tak, že se odvolává právě na pojem práce. Práci nyní určuje jako pro marxismus definiční pojem, který dokonce rozhoduje o člověku jako člověku. Říká, že vývoj osobnosti i společenského vědomí závisí na práci vymezené jako *společenský vztah*. Tento vztah se rozvíjí v adekvátních a svobodných podmínkách, kde jeden nevykořisťuje a nezotročuje druhého. Tyto podmínky zajišťuje pouze společnost s platným socialistickým zřízením.

Svobodná práce se zde tedy ukazuje jako výsledek socialistického zřízení, v němž žije a funguje svobodná bytost. K takové společnosti vede socialistická revoluce, říká Hrzal. Revoluce přináší svobodu práce a kvalitativní prohloubení svobody osobnosti. Proto je první podmínkou osvobození práce osvobození hospodářské, pro něž jsou nezbytnými dělnická třída a působnost kolektivu. Rozhodující úlohu pro dělnickou třídu i pro osvobození společnosti hraje

---

<sup>95</sup> HRZAL, L. Svoboda osobnosti za socialismu. *Filosofický časopis*, 1962, **10**(1), s. 15.

<sup>96</sup> Například tematizace práce jako výroby v sobě shrnuje člověka jen jaksi mimochodem jako abstraktní sílu mezi jinými silami, nepodstatného, respektive stejně podstatného jako jiné výrobní síly určeného objektivním procesem.

komunistická strana, míní Hrzal.<sup>97</sup> Stejnou interpretaci práce nabízí Jaroslav Procházka v článku *Člověk a svobodná tvůrčí práce*,<sup>98</sup> kde uvádí, že svobodná práce se rozvíjí jen v rámci komunistické společnosti, která usiluje o přeměnu veškeré práce ve svobodné tvoření. Vedle takovýchto pojetí práce rozvíjí se taková filosofická tematizace práce, která se nekoncentruje na konkrétní podoby práce, výroby či způsobů jejího řízení, ani pro ni není důležitý, respektive nejdůležitější společenský rozměr práce nebo forma společenského (politického) zřízení, nýbrž řeší práci v souvislosti se vznikem skutečnosti jako aktivitu ontologickou a smyslu-tvornou.

---

<sup>97</sup> „Svobodnou není individualistická osobnost, ale jen ten, kdo poznal společenské povinnosti a aktivně se na nich podílí. Ke vzniku skutečně svobodného člověka je třeba všech společenských organizací, působení celého společenského prostředí, v němž rozhodující úlohu hraje komunistická strana.“S. 23

<sup>98</sup> PROCHÁZKA, J. Člověk a svobodná tvůrčí práce. *Filozofický časopis*, 1962, 10(5), s. 639-658.

## II. Interpretální část

### 2 *Marxovské východisko – Ekonomicko-filosofické rukopisy*

Mezi zmíněnými způsoby tematizace práce jako empiricky, zejména ekonomicky sledovatelné činnosti, součásti výroby a celku státního hospodářství se od přelomu 60. let začíná objevovat tematizace práce jako motivu souvisejícího s tvorbou skutečnosti jako takové. Práce je náhle tematizována o sobě, jako činnost rozhodující o samotném bytí skutečnosti. Taková tematizace vychází z Marxových *Ekonomicko-filosofických rukopisů* a na nich se zakládá. Překlad v Československu vyšel v roce 1961 a vyvolal rozsáhlou debatu.<sup>99</sup> Na základě rukopisů je možná tematizace práce jako ontologické aktivity a jejich četba vede k historické recepci Hegela jako myslitele, který původně práci jako ontotvornou aktivitu plně vysvětlil. Proto je dobré se u nich na chvíli zastavit a vyzdvihnout základní teze.

Marx se zde věnuje analýze mzdy, kapitálu a peněz; stěžejní pasáže pak tvoří analýzy práce a forem jejího odcizení, dále důsledků takto odcizené práce pro člověka, vztahu kapitálu a společnosti a kritika Hegelovy filosofie. Práce tu představuje ústřední téma. Je pojata jako společenský proces, v němž člověk *společensky utváří své prostředí (svou skutečnost) a konstituuje své dějiny*. Společenské utváření skutečnosti znamená *přetváření přírody* v lidský svět v kolektivní formě práce. Důraz se přitom klade na ekonomický charakter práce, neboli na to, jak tuto aktivitu ovlivňuje a formuje vlastnictví prostředků a produktů práce. Jedná se tedy o určitou teorii *principality práce*.

---

<sup>99</sup> MARX, K. *Ekonomicko-filosofické rukopisy*. Praha: Státní nakladatelství politické literatury Praha, 1961. (Překlad Z. Sekal)



Překladaelé rukopisů vidí v Marxově kladení práce jako ekonomicko-společensko-dějinné aktivity „rozhodný krok k materialistickému pojetí dějin spojením filosofie s politickou ekonomikou do jednoho celku nové společenské vědy, což je jednou z rozhodujících podmínek k překonání idealismu v nazírání na společenský život.“<sup>100</sup> Marx tu skutečně kombinuje několik perspektiv a klade práci jako ekonomický materiální proces se společenskou povahou, který ovlivňuje, respektive rozhoduje o povaze skutečnosti a člověka. V práci jako materiální společenské výrobě se konstituuje skutečnost, člověka nevyjímaje. Představuje komplexní fenomén, přičemž jejím původním, leč zapomenutým smyslem má být dle Marxe člověk, jenž je příčinou i produktem práce. Analýza práce tak představuje vedle pokusu o vypracování materialistické ontologie také pokus nově materialisticky určit podstatu člověka. Tematizace významu práce zde vystupuje v bytostné spjatosti s povahou člověka.

Usouvztažnění motivů přitom není Marxův objev, vyplývá již z Hegelova díla interpretovaného v *Rukopisech* kriticky. Nad rámec Hegelova filosofického vypracování práce klade Marx důraz na ekonomickou povahu práce a v určité kladené opozici zdůrazňuje materiální a společenskou povahu práce, přičemž přebírá základní Hegelovu figuru práce jako vytváření věcí (skutečnosti) v činnosti a toto vytváření určuje jako *výrobu*. Odlišnost Marxova vypracování práce tkví především v důrazu na ekonomický a společenský aspekt práce a ve zdůrazňování materialistické povahy činnosti a člověka.

Marx se snaží v protikladu k Hegelovi postihnout člověka jako „bezprostředně přirozenou“, „přirozeně činnou“, „předmětnou tělesnou bytost“, určenou především rodově, dějinně a společensky. „Předmětnost“ a reálnost člověka zdůrazňuje jako charakteristiky člověka odlišné od dosavadního určení

---

<sup>100</sup> Viz předmluva *Rukopisů*.

člověka tradicí. Předmětnost a reálnost Marx současně staví za hlavní charaktery práce, přičemž zdůrazňuje souvislost předmětné tvorby člověka a skutečnosti v dějinách. Rozlišuje přitom mezi abstraktní a konkrétní prací, přičemž jako abstraktní identifikuje tu, v jejíchž produktech se člověk nenalézá (dle Marxe tematizovaná Hegelem), a jako konkrétní pak tu, v jejíchž produktech se člověk nahlíží. Abstraktní práce má přitom vyplývat především z nepochopení ekonomické povahy skutečnosti. Ať tak či tak, jakákoliv práce má ve svém konkrétním projevu pozitivní význam *předmětné realizace skutečnosti a člověka*.

Marx v rukopisech nepolemizuje proti podstatě člověka, ani proti subjekt-objektovému schématu, pouze proti kladení člověka jako abstraktního vědomí a proti „duchovním podstatám“ skutečnosti. Zdůrazňuje „reálné bytí“ člověka i věci a dějinný vývoj tvořený ekonomicko-společensky. Toto reálné bytí předmětu chápe v určitých tradičních rámcích soustředěných na objektivní atributy předmětu jako rozlehlost, hmota, pevné charakteristiky atp., přičemž vyzdvihuje „dějinnost předmětu“. Dějinnost fixuje materiální povahu činnosti. Poznatelnost předmětu tkví v odpovídajícím dějinném vědomí člověka, tedy konceptu vědomí a možnosti člověka poznávat se Marxovi nedaří vyhnout.

*Rukopisy* lze interpretovat – a reprezentanti hegelovského proudu tak také činili – jako určitý filosofický základ pro podrobnější ekonomické a společenské analýzy práce v *Kapitále*. Načrtávají „podstatu“ či principy práce a její význam pro bytí skutečnosti a člověka. „Od tázání po podstatě člověka, od tázání po člověku (což není ještě totéž) se Marx ubírá dále analýzou poměrů, hledá a organizuje prostředky k jejich změně a vytvoření nové, neantagonistické společnosti, v níž bude člověk svobodným.“<sup>101</sup>

---

<sup>101</sup> DUBSKÝ, I. Marx a otázka podstaty člověka. *Marx a dnešek*. Praha: Nakladatelství Svoboda, 1968, s. 204.

## 2.1 Návrat ke kategorii práce jako historicko-filosofické kategorii

Na pojetí práce jakožto aktivity kladení skutečnosti navazují někteří čs. marxisté zajímající se o práci jako ontologickou aktivitu. I proto, že Marx v *Rukopisech* práci nijak metodicky pevně neuchopil a neukotvil, pouze víc odkazoval na možnosti nové *historické vědy*, politické ekonomie, která by reflektovala principy a procesy produkce v dějinách, obraceli se k Marxově kritice Hegela, resp. přímo k Hegelově koncepci práce a činnosti, a zde (z Hegela) na ní zkoumali její onto-tvornou povahu. Hegelovo vypracování interpretovali z perspektivy *Rukopisů* pochopitelně kriticky jako nedostatečné a idealistické, avšak zároveň oceňovali komplexnost a hloubku Hegelova vypracování práce. Principy jeho vypracování potom zcela přejímali. Z toho důvodu je možné nazývat je předběžně „hegelovci“, protože ačkoliv vyšli z Marxovy kritiky Hegela, teoreticky rozvíjeli koncept práce a činnosti jako forem vytváření skutečnosti podle Hegela a z jeho díla. Principy jejich vypracování následující text interpretuje.

Přístup čs. hegelovců k práci jako onto-tvorné aktivitě je dvojitý. Jeden se soustřeďuje na Hegelovu teorii práce a činnosti z historické perspektivy, formou interpretace, přičemž autoři při interpretaci Hegela vyjadřují souhlas s tím, že práce představuje zásadní aktivitu tvorby skutečnosti. Interpretují ji z Hegelova díla pokud možno správně a jiné než historické ambice si nekladou.

Druhý přístup též staví práci do centra bádání a určuje ji jako klíčový motiv tvorby skutečnosti, ve vystižení jejího charakteru však zachází nad rámec Hegelova díla, respektive jeho závěry svébytně rozvíjí, případně rozšiřuje a obohacuje o motivy soudobé filosofie. Tento přístup promýšlí práci znovu a aktivně a činí tak v návaznosti na Hegelovu metodu, dialektiku, kterou materialisticky rozvíjí.

### 2.1.1 Práce jako princip dialektiky v díle Ivana Dubského

První filosof, který otevřel problematiku práce jako vsutku filosofickou problematiku a postavil ji do centra filosofie jakožto ontologie, byl Ivan Dubský. Zahájil debatu o práci jako o historicko-filosofickém tématu stěžejním pro filosofické bádání. Tematizoval práci ve dvou svých textech, přičemž v prvním, v dizertaci *Marxova kritika kategorie práce v buržoazní vědě*<sup>102</sup> se zabýval Marxovou kritikou pojmu u Davida Ricarda a Adama Smithe a zdůrazňoval antropologický aspekt Marxovy kritiky Hegela, a v druhém, *Hegels Arbeitsbegriff und die idealistische Dialektik*<sup>103</sup> se k práci vracel jako ke stěžejnímu pojmu Hegelovy filosofie, zásadnímu v tom, že otevřel možnost vzniku marxistické vědecké metody, historického materialismu, resp. jeho principu, dialektiky. Druhé dílo je v našem kontextu důležité, proto se na něj následující text soustředí.

Dubský zde artikuluje potřebu vrátit se k Hegelovu pojetí práce především proto, že vedlo ke vzniku materialistické dialektiky. Dialektika, ač u Hegela idealisticky pojatá, umožnila vznik historického materialismu.<sup>104</sup> Její princip podle Dubského spočívá ve specifické formulaci jednoty činnosti a teorie, racionálního

---

<sup>102</sup> DUBSKÝ, I. *Marxova kritika kategorie práce v buržoazní vědě, diplomová práce*. Praha: 1950. Diplomová práce. Univerzita Karlova, Filozofická fakulta.

<sup>103</sup> DUBSKÝ, I. *Hegels Arbeitsbegriff und die idealistische Dialektik*. Praha: Nakladatelství Československé Akademie věd, 1961.

<sup>104</sup> „Das Interesse für den Arbeitsbegriff bei Marx und Hegel ist dem Versuch die grundlegenden anthropologischen Einstellungen zu charakterisieren untergeordnet und geht schließlich in eine offene antisozialistische Pamphletistik über (H. Marcuse in *The Soviet Marxism*, New York 1958). Gerade aus diesen Gründen kann das philosophische Problem der Arbeit nicht auf jener Ebene aufgefasst werden, die ihm die innere Einnahme für den geistigen Ausdruck in der klassischen bürgerlichen Epoche (Hegel), oder gar die Verbindung mit der Perspektive der gesellschaftlichen Entfaltung und dem Fortschritt (Marx) gab.“ *Tamtéž*, s. 14.

uvažování a jednání. Podle něj je třeba se k Hegelovi vracet proto, že vystihl princip jednoty teorie a praxe, a položil tak základy historického materialismu. Jen s plným pochopením Hegela lze dle něj zaujmout vsutku materialistický přístup, charakteristický pro novou epochu člověka – epochu jednoty teorie a praxe.<sup>105</sup> Protože základ dialektiky tkví ve specifickém pojetí práce, obrací se Dubský k tomu, jak ji Hegel artikuluje ve třech svých dílech, respektive třech obdobích své tvorby: v *systematických náčrtcích*, *jenké filosofii* a *Fenomenologii ducha*.

V *systematických náčrtcích* představuje práce formu praktického vztahu člověka ke světu. Jakožto specifický typ činnosti práce dokonce zakládá v reálné skutečnosti samotnou možnost vztahu člověka ke světu, subjektivity a objektivitu. Činí tomu tak, že zároveň vytváří protiklad subjektivního a objektivního a zároveň umožňuje jeho překonání.

Hegel podle Dubského rozlišuje v náčrtcích tři typy práce. Každý typ má stejnou strukturu: nástroj – činnost – produkt. V ní dochází k pronikání (a současně konstituci) subjektivního do objektivního. Práce představuje určitou totalitu činnosti, celek, v němž všechny momenty získávají smysl jeden z druhého a vzájemně se ustavují. Východiskem a hybnou silou práce je vždy dosahování účelu, což rozvrhuje strukturu práce. Diference různých typů práce tkví v určité uvědomované podstatě a ryzosti tohoto účelu. (Čím více se uvědomovaný účel blíží „pravé povaze účelu“<sup>106</sup>, tím je práce dokonalejší proces.) Účelem každé práce je vždy předmětné vystoupení subjektivity, neboli motivace práce je vždy subjektivní, avšak subjektivita může sama sebe různě chápat a dle toho i různě

---

<sup>105</sup> Dialektičnost dle něj, charakterizuje výhradně sovětský typ marxismu. Západní marxisté sice také pracovali s pojmem práce, ale nevyužili jeho dialektický potenciál<sup>®</sup> a nepřevzali dialektiku jako metodu poznávání a vědecké práce. Proto je pojem práce významný zejména pro východní marxismus, protože odhaluje principy dialektiky, uzavírá Dubský první část díla.

<sup>106</sup> Tato „pravá povaha“ skutečnosti může pochopitelně vystoupit jen v koncepci, která ji klade, avšak často vystupuje nenápadně i tam, kde se teoretici snaží každé podstatě vyhnout.

realizovat. Čím adekvátněji si subjektivita rozumí, tím adekvátnější typ práce vykonává.

(1) V silové, typově základní práci, se subjektivita pociťuje jako odlišná od světa a tuto svou odlišnost chce překonat přivlastněním, asimilací světa. Zmocňuje se proto světa jako jiného, již daného, a požívá jej obdobně, jako svět požívají zvířata. Přivlastňuje si jej, pohlcuje jej. Jako požívající subjekt vstupuje do světa, zmocňuje se objektivitu formou jejího pohlcování, a zajišťuje si tak svou jednoduchou formu existence na základě jednoduchého sebecitu daného požitkem. Zmocňuje se světa uspokojováním potřeby. Tak dočasně překonává nepohodlné oddělení sebe a světa, subjektivitu a objektivitu. Tato práce vyžaduje sílu, úsilí a námahu a jejím cílem je pouhá konzumace objektu, resp. uspokojení plynoucí z asimilace, konzumace objektu. Takové uspokojení může být pouze dočasné, po nasycení přichází další touha. Nepřináší řádné ustavení subjektivitu ani objektivitu, ani trvalou jednotu; pouze dočasné smíšení obou, když se zkonsumovaný objekt dočasně stane subjektem.

(2) V druhém typu práce již subjektu nepostačuje překonání jinakosti sebe a světa v dočasném přivlastnění objektu, ale subjektivita touží po trvalejším ustavení sebe sama ve formě vlastního vstoupení do předmětného světa. Touží po potvrzení vlastní jistoty. Proto do světa vstupuje způsobem tvořivé práce, v níž neruší objekt, nýbrž jej tvoří. Vkládá vlastní představy do objektivního světa a skrze nástroje jim dává objektivní formu. Práci formuje samostatný předmět, dává předmětu *vlastní* formu, a současně tím jako tvůrce sama nabývá předmětné podoby. Klade se jako předmět a získává k sobě vztah jako k předmětnému. Tvorbou se subjekt osamostatňuje a vstupuje do reality objektu. Tvorba se děje jako realizace původně subjektivní představy a její vynášení z představy subjektu do skutečnosti objektivitu. Od tohoto pohybu tvorby odlišuje subjekt sám sebe jako strůjce pohybu. Jako ideální subjekt tak skrze práci proniká realitu, realizuje

spojení subjektivního s objektivním, vnějšího s vnitřním a obecného se zvláštním. To vše ve specifické totalitě práce. V druhém typu práce jde stále o uspokojení subjektivity, respektive o její zjevení – potvrzení v objektivním světě, přičemž ale zde má subjektivita o sobě ještě (falešnou) představu nějaké osobní, partikulární existence. Až třetí typ práce překonává partikulární – zdánlivou motivaci práce a nechává subjekt i objekt vyvstat nesmíšeně jako samostatné a svobodné entity.

(3) Třetí typ práce zve Hegel práci rozumnou a odlišuje ji od ostatních typů práce trvalostí a pravdou. V rozumné práci se jednak vytváří trvalý objekt, jednak se v ní ustavuje trvalá subjekt-objektová jednota, resp. trvalý vztah člověka a světa, jednak se tu ustavuje trvalá subjektivita. Trvalost zajišťuje zejména společenská povaha práce a fakt, že práci nevykonává svévolně subjektivita sama, ale v určitém obecném kolektivu, který vlastním přitakáním a uznáním zajišťuje subjektivitě, objektivitě i jejich vztahu formu obecnosti a samostatné (na jednotlivém nezávislé) existence. Realizovaná subjektivita zde zkrátka není nahodilá existence, ale všeobecný duch. Takto vykonávanou práci, její východisko, činnost i produkty vedle společenské obecnosti fixuje skutečnost jako reálná rozumná skutečnost se specifickou strukturou. Zásadní je tu možnost sdílet a předávat výsledky této práce, což udržuje samostatné (o sobě) fungování *všech* elementů práce.

Kolektivita práce k vystoupení předmětu a tvůrce jako samostatných nestačí. Nutnou součástí je realita, skutečnost rozumu, tedy to, že v celkové totalitě činnosti vystoupí dílo a všechny součásti práce jako samostatně fixované s vlastním významem. Nositelem možnosti takové fixace práce a její smysluplnosti je podle Hegela nástroj, prostředek vytváření, který je všeobecně srozumitelný a reálně daný jako samostatný k dispozici. Hraje roli určitého nositele a rozvrhovatele činnosti. Hegel říká, že nástroj představuje pravdu práce; nese rozumnost (smysluplnost) činnosti. Nese předpoklad, že jím vyrobený předmět

bude mít určitou formu, bude sám o sobě objektivně daný a smysluplný, současně že subjektivita jej bude užívat určitým způsobem, bude tedy nějak (formovaná) určitá – rozumná – subjektivita. Nástroj představuje pravdu práce, vytvářející pravdivý a skutečný protiklad subjekt-objekt, člověk – svět, oba dva skrze něj vyvstávají samostatně, a současně jako něco – v racionalitě (obecnosti) a předmětnosti – podobného. Oba představují rozumné aspekty.

Tento typ činnosti nesený obecností a všeobecnou srozumitelností činnosti představuje podle Dubského u Hegela základní vztah člověka a světa. Ustavuje formu subjektivity i objektivitu, jejich trvalé rozdělení i spojení.

Práce figuruje u Hegela také v *jenkých zkoumáních*, pokračuje ve svém nástinu Dubský. Zde však vystupuje spíše její antropologický, nikoliv dialektický rozměr. Znamená to, že práce zde představuje aktivitu významnou v tom, že člověk skrze ni vystupuje z animálního stavu, kde vládne žádostivost, a vstupuje na základě zadržení žádosti do lidského světa. Člověk v práci překonává říši zvířat tím, že oddaluje konzumaci objektu za účelem dosažení jiného vlastního cíle. Tím zásadně proměňuje sebe, předmět i otevřenou skutečnost a lidský vztah k ní, protože vlastním zadržením oddaluje požitek a otevírá časovost. Rozevřením momentální prodlevy bere čas do svých rukou.

V tomto díle práce *ve své podstatě* představuje ponejprv aktivní pohyb, přirozené puzení vlastní všemu živému. Ovšem volní zadržení a oddálení požitku formuje tento pohyb do lidské podoby, když práci člověk bere aktivitu do vlastních rukou. Hegel zde již uchopuje práci jako přirozenou sílu vlastní všemu živému, ale jen člověkem otevřenou do speciální časové podoby. Účelem této činnosti nadále není uspokojovat žádostivost, ale dosáhnout vytyčeného cíle v budoucnosti. Puzení zvířete práce proměňuje v cílevědomou činnost.

I v tomto antropologickém popisu práce se podle Dubského projevuje dialektičnost, a sice ve formě protikladnosti a současně svázanosti jednotlivého a



obecného. Člověk je svázán s obecností, podléhá všeobecnému „puzení“, avšak formuje jej v lidskou (jednotlivou) podobu. Současně tento pohyb zadržení vykonává každý člověk (obecnost rodu), ale aktualizuje jej pouze jednatel. Práce tak mezi jednotlivým a obecným prostředkuje.

Vrcholným dílem, v němž podle Dubského nejlépe vystupuje dialektický charakter práce, je *Fenomenologie ducha*. Zde je dialektický rozměr opět specificky strukturován a uchopen, ukazuje Dubský. Proces zprostředkování a přechodu od jednotlivého k obecnému, od subjektivního k objektivnímu není artikulován jako prosté sebe-zadržení přirozené žádostivosti člověkem, ale jako sebe-zadržení rozumného a vyvíjejícího se duchovního principu, který se v rozumném, svět vnímajícím vědomí manifestuje. Zadržení přirozené žádostivosti a pohyb práce získávají smysl z původnějšího účelu vědomí, jímž je vlastní sebepoznání a uskutečnění ducha. Prací se vědomí formuje, opracovává, činí se rozumným a předmětným, a získává formu samostatného jsoucna. Celá aktivita je součástí rozumného pohybu a cesty vývoje vědomí.

Vzhledem k předchozím svým textům zde Hegel pojednává o jednotlivých prvcích práce odlišně vzhledem ke specifikaci účelu pohybu: například nástroj nazývá „střed“ vzatý z přírody a obrácený člověkem proti přírodě, „střed“, který opět navozuje jednotu člověka a přírody, tentokrát ne již přírodní, ale lidskou. Dále pracovní pohyb ve světle nového účelu vystupuje jako uskutečňování cíle absolutního ducha, jako přechod z neprojevojícího se bytí v bytí, které se jeví. Jednotlivá specifika práce (ducha) však nejsou pro Dubského tak významná jako sama dialektičnost i zde určující pohyb procesu.

Dialektičnost Dubský specifikuje jako dialektické překlenutí spočívající v současném rozvinutí, ustavení a splynutí jednotlivého a obecného, subjektivního a objektivního, teoretického a praktického, abstraktního a materiálního, lidského a přírodního. Jedná se o rozvinutí protikladů, které získávají určitost na základě

rozlišenosti jedné skutečnosti vůči druhé a na základě rozlišenosti vůči jednomu společnému jmenovateli, pod něž jsou různé protiklady zahrnuté. Každé určení a tím i každé určité jsoucno získávají význam z odlišnosti od jiných určitostí a jsoucna a z odlišnosti vůči určité nadřazené kategorii, která tyto určitosti, jsoucna zahrnuje. Tak spočívá dialektické poznávání ve vzájemné specifikaci určitostí a v hledání celku, v rámci něhož vzájemně protikladné kategorie vyvstávají. Nalezení tohoto celku umožňuje sloučení protikladů a překonání jejich protikladnosti v postavení vůči jinému celku a jiným určitostem.

Dialektika jako forma ustavení skutečnosti a současně forma poznávání má podle Dubského určující význam i v marxismu, resp. je jeho principem, avšak materialistická dialektika obecné kategorie neukotvuje v říši ducha, ale v životě společnosti. I ona ale aplikuje princip dvojité negace: vzájemné odlišení jsoucna vůči sobě a vůči obecnému a překlenutí této odlišnosti v dalším dialektickém určení. Materialistická dialektika vděčí za svou metodu a existenci Hegelovi, uzavírá Dubský, protože její princip se od Hegela vypracování neliší: „V těchto všech závažných oblastech přichází Hegel s novými závěry. Zborcené náběhy k idealistické dialektice se formují do samostatných dialektických principů. Za tyto formulace i dokonce za jisté náběhy k historickému materialismu právě v rozborech práce, byla Hegelova dialektika oceňována Marxem, Engelsem i Leninem, i přestože měla idealisticko-metafyzickou povahu.“<sup>107</sup> Bez pochopení základu dialektiky se v marxismu, uzavírá, obejít nelze.

---

<sup>107</sup> *Tamtéž*, s. 46.

### 2.1.2 Práce jako princip člověčenství v díle Milana Sobotky

Hegelovo pojetí práce jako filosoficky zásadní uchoopil také Milan Sobotka. Nesoustředil se už na dialektičnost pojmu, ale na jeho antropologický rozměr, a k Hegelovu vypracování motivu se vracel z širší historické souvislosti. V příspěvcích, které nalézáme ve *Filosofickém časopise*, a obšírněji pak v samostatných dílech jako *Člověk a práce v německé klasické filosofii* a *Člověk, práce a sebevědomí* snažil se ukázat, jakou úlohu hrála práce v historii filosofie, především potom jak se její chápání odráželo v teorii a pojetí člověka.<sup>108</sup>

Knih *Člověk a práce v německé klasické filosofii* klade aktivitu práce do přímé souvislosti s procesem uskutečňování člověka, a tuto jejich vzájemnou spjatost sleduje interpretací teorií německých filosofů. Druhé vydání knihy, prezentované jako důkladné přepracování prvního, *Člověk, práce a sebevědomí* podržuje myšlenku, ale akcentuje výklad činnosti a toho, jak ve filosofické teorii postupně dochází k výkladu bytí z dění.<sup>109</sup> Předmětem knihy je pojetí činnosti v německé klasické filosofii, méně pak člověk. Ačkoliv důsledky proměny praxe pro člověka nejsou v druhém díle tak explicitě vysloveny, v obou dílech Sobotka zastává přesvědčení, že s reálnou proměnou činnosti v dějinách patrnou na jejím teoretickém vypracování dochází k humanizaci a zvýznamnění role člověka. V proměnách chápání lidské činnosti vidí Sobotka určitý pokrok spočívající v jejím

---

<sup>108</sup> SOBOTKA, M. *Člověk a práce v německé klasické filosofii*. 1. vyd. Praha: Nakladatelství politické literatury, 1964. (Dále jen *Člověk a práce*.) SOBOTKA, M. *Člověk, práce a sebevědomí: problém praxe v německé klasické filosofii*. 2. přepracované vydání. Praha: Svoboda, 1969.

<sup>109</sup> Přepracované vydání knihy z roku 1969 se přibližuje více klasické marxistické interpretaci Hegela, předvedené například již zmiňovaným Kudrnou v článku Hegelovo pojetí činnosti (viz výše). Ta klade důraz na to, že v německém idealismu, i jeho předhegelovské etapě, byl položen základ k filosofickému pojetí aktivní stránky lidského jednání, případně filosofického pojetí praxe a práce.

zkonkrétnění. Ten vrcholí v Marxově pojetí práce, zaměřeném na autentického člověka.<sup>110</sup>

### 2.1.2.1 Sobotkovo pojetí dějin filosofie

Jádro Sobotkových analýz tvoří v obou verzích rozbor Hegelovy filosofie, v níž sleduje „proces zpředmětňování rodového života člověka“. Interpretuje činnost především z jejího ohledu „objektivace lidských bytostných sil“, tedy z ohledu práce, dobře zpracovaného v Hegelově filosofii, kde ale proces probíhal jako proces postupné objektivace metafyzického základu skutečnosti, ducha. Marx pak tuto aktivitu objektivizace základu skutečnosti uchopil (dle Sobotky adekvátně) jako proces zpředmětňování konkrétního, dějinného člověka, a zrušil tak potřebu metafyzického principu výkladu jsoucna. Současně tím dal práci jako způsobu této objektivizace zcela nový, materialistický rozměr a člověku výlučný význam.

Sobotka svou interpretaci činnosti v dějinách filosofie zakládá na lineárním a humanistickém pojetí dějin, v nichž se uskutečňuje člověk. Tato nevyslovená perspektiva výrazně vystupuje ve všech Sobotkových textech, a stává se proto také předmětem kritiky jiných filosofů.<sup>111</sup> Sobotka vidí v dějinách filosofie proces, v němž do popředí stále více vystupuje člověk a poznání o něm. Vedle lineárního postupného uskutečňování a uvědomování člověka rozeznává v dějinách filosofie

---

<sup>110</sup> Sobotka přispěl asi nejmohutněji k rozvoji hegelovského bádání v Československu, nejenom výzkumem v 60. letech, kdy publikoval mnoho příspěvků o Hegelově filosofii a byl aktivním diskutérem i na mezinárodním poli, ale zejména svou pedagogickou a publikační prací po roce 1989.

<sup>111</sup> Např.: THEUNISSEN, M. Die Verwirklichung der Vernunft: zur Theorie-Praxis-Diskussion im Anschluss an Hegel. *Philosophische Rundschau*. 1970, 17 (Sonderheft 6).

tři vývojové etapy charakteristické svými způsoby vypořádávání se s tématy<sup>112</sup>. Antickou a středověkou filosofií podle něj charakterizuje přirozený a naivní postoj, kdy člověk tematizuje sebe a okolní svět jako rovnomocná jsoucna. Pravdu poznánoho tu člověk hledá v „esenci věci tím, že najde místo v univerzu, podmíněné mírou, v jaké se přibližuje bytí v absolutním, plném smyslu.“<sup>113</sup> Neexistuje žádná pochybnost o tom, proč by svět tak, jak se bezprostředně ukazuje, neměl odpovídat poznatkům, které o něm člověk má. Tuto naivní podobu metafyziky podle Sobotky překračuje novověká filosofie, když člověka uvádí do odlišného vztahu ke světu. Zde již není podstatné, jak člověk přijímá svět bezprostředně - smysly jej jako garant správného poznání zklamaly, ale jak mu jej poskytuje myslící a sebereflektující já. Poznání spočívá „v jistotě, evidenci, s níž já přitakává jistým poznatkům.“<sup>114</sup> Tím novověká metafyzika klade fundament poznání do jistoty „já“, a zároveň rozděluje skutečnost na subjektivní a objektivní.<sup>115</sup>

Třetí etapu v dějinách filosofie pak podle Sobotky otevírá Hegel, když subjekt-objektový rozpor překonává důmyslně pojatou praktickou činností (praxí). V ní, ačkoliv ještě u Hegela znamená aktivitu ducha, se přemostuje svět myslící subjektivity a objektivního světa, a svět lze poznat, protože je přímým výsledkem reálné práce. Třetí etapu charakterizuje ontologické zvýznamnění

---

<sup>112</sup> Např. SOBOTKA, M., J., MOURAL a M. ZNOJ. *Dějiny novověké filosofie od Descarta po Hegela*. 2. opravené vydání. Praha: Filosofia, nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR, 1994. SOBOTKA, M. *Kapitoly z dějin německé klasické filosofie*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1970.

<sup>113</sup> *Dějiny novověké filosofie od Descarta po Hegela*, s. 10.

<sup>114</sup> *Tamtéž* s. 15.

<sup>115</sup> „Základní bude nyní problém vztahu mezi předměty vědomí a vnějším světem, přičemž sama jeho existence se stane problémem.“ *Tamtéž*, s. 18.

reálného jednání. Praktickou Hegelovu filosofii dovršil podle Sobotky Marx, který jako první „pojal myšlenku antropogeneze v plném smyslu“<sup>116</sup>.

S triadickým členěním dějin, v němž je člověk zprvu vydán světu na pospas, pak se mu člověk vzdaluje, aby jej vzápětí obhospodařoval a spravoval (v práci), počítají i zde sledované texty *Člověk, práce a sebevědomí* a *Člověk a práce v německé klasické filosofii*. Obě verze díla se zaměřují primárně na analýzu Hegelovy filosofie a u něj vypracovanou koncepci praxe.

#### 2.1.2.2 Význam činnosti v německé klasické filosofii

Sobotka se v obou zde pro nás významných dílech zabývá praxí jako typem činnosti, která získala svůj filosofický význam až v rámci německé klasické filosofie. Do období německé klasické filosofie nebyla činnost jako praktická aktivita pro teorii/filosofii až tak zajímavá, z hlediska teorie poznání byla dokonce teoretické kontemplaci podřízená. Poněvadž teoretická činnost jako činnost sebezadržení, kontempace, umožňuje předmětu ukázat se, praktický postoj platil tradičně za postoj manipulativní, zaměřený na manipulaci s věcmi, a proto nevhodný k poznávání. Němečtí idealisté však podle Sobotky takovou hierarchii teorie a praxe zrelativizovali a činnost vyzdvihli jako to, bez čeho poznávat nelze. Ukázali ji jako nutnou součást poznání, respektive jakéhokoliv vztahování se ke světu, ke jsoucímu.

Sobotka v obou dílech sleduje proměnu v chápání činnosti v klasické německé filosofii a všímá si, že společně s proměnou pojetí činnosti došlo v německé klasické filosofii také k novému pojetí člověka. Cílem mu je tuto proměnu pojetí činnosti v souvislosti s proměnou pojetí člověka vyložit. Při

---

<sup>116</sup> *Člověk, práce a sebevědomí*, s. 9.

tematizaci proměny akcentuje praktickou filosofii Hegelovu, která dokonalá pojetí činnosti jako aktivity vytváření, poznávání a současně bytí, a člověku v tomto procesu přiznala význačnou roli. Nezbytnou součástí této aktivity je také aktivita práce, kterou jako filosoficky primární vyzvedl později Marx. Následující text sleduje hlavní rysy proměny významu činnosti v německé filosofii ústící ve specifické pojetí práce Marxem. Sledováním Sobotkova textu bude zde akcentován zejména význam této proměny pro člověka.

Předpokladem proměny pojetí činnosti v německé klasické filosofii je dle Sobotky Kantova filosofie, protože právě ta rozvinula pojetí člověka jako nepodmíněné vůle a ustavila základ ontologie v praktickém jednání.<sup>117</sup>

Po vzoru Descarta hledal Kant pevný základ, odkud by bylo lze pravdivě a jistě vypovídat o jsoucím, přičemž za základ zkušenosti určil vědomí jako nepředmětný protipól zjevného světa. Toto vědomí se samo nijak nejeví, nevyskytuje se ve světě jako jiné předměty, ale tvoří nutnou podmínku jevení předmětné skutečnosti, resp. zkušenosti s ní. Proto jej Kant označil za transcendentální, tzn. ve smyslově zakoušeném světě se jako objekt nevyskytující, zato ale nutný předpoklad a základ vší zkušenosti. Tato zkušenost je však plynulá, souvislá, a proto – dovozuje – musí být vědomí v nějakém smyslu aktivní; musí

---

<sup>117</sup> „Začínáme-li pojednání o pojetí lidské osobnosti v německé klasické filosofii Kantem, pak to není dáno jen vnějším faktem, že Kant zakládá slavnou tradici německé klasické filosofie. Je to především proto, že Kant je východiskem onoho intenzivního a mnohonásobně rozvětveného promyšlení otázek lidské podstaty, jejího naplňování v aktivním životě, problému shody vnější existence s tímto vnitřním určením člověka, otázky noetické hodnoty praktické životní aktivity, jakož i otázek po způsobu transformace individuální aktivity ve společenskou objektivitu vesměs otázek, jejichž řešení patří k nejkladnějším stránkám německé klasické filosofie. ... Vždyť vytyčení hranic lidského poznání, jehož se Kant podjal ve své noetické filosofii, ukazuje charakteristickou změnu filosofické perspektivy, v jejímž středu nestojí již teologicky pojímané jsoucno, nýbrž člověk se svým lidským světem.“ *Člověk a práce*, s. 48.

ČPS, s. 20: „Kant nepochybně vytvořil nejen tradici teoretického promyšlení lidské praxe. Založením ontologie, vyrůstající z praktického jednání, naznačil i základní směr, jímž bude celá problematika dále rozvíjena.“

být jejím subjektem. Avšak v jakém smyslu slova tato aktivita probíhá, a kde je jistota zjevování vědomí, to nelze jednoduše odvodit z poznávaného světa; odtud lze odvozovat pouze formy jevení. Ani analýzou poznávacích schopností se toho moc o bližším charakteru (aktivního) vědomí nedozvíme, respektive dozvíme se jen to, co můžeme odvodit jako obecné a formální předpoklady objektivního světa, například formy vědomí a jeho reflexivitu, interpretuje Sobotka. Mnohem více o vědomí, resp. subjektivitě vypovídá praktické jednání člověka, a sice: jakou toto jednání poskytuje zkušenost vědomí. Zatímco při poznávání světa je vědomí takřka pasivním subjektem poznávaného světa (prioritu vědomí nelze garantovat), při jednání zakouší ničím neomezenou svobodu vůle a autonomii, tedy samostatnost a nezávislost na vnímaném. Ve zkušenosti jednání zakouší vědomí sebe samo jako autonomní (rozhoduje se) a ničím neomezenou vůli. V poznání je vědomí závislé na poznávaném, kdežto jako jednající samo sebe reflektuje jako činné, na jsoucnu nezávislé, autonomní a jednající.

Tato aktivita a autonomie se přitom ukazuje zvláštním způsobem, pokračuje v popisu Kantovy praktické filosofie Sobotka. Ukazuje se nikoliv na libovůli, ale naopak na omezení, které si vědomí samo dává jako překážku vlastního jednání. Překážku si vědomí samo klade při setkání s vůlí druhého člověka. V situaci, kdy by mohl jednající druhého nějak poškodit anebo se k němu vztahoval jinak než jako ke stejně neomezené vůli, zakouší vědomí zákon, morální princip, jemuž *by se nemělo* protivit. Překročením tohoto principu by nejenom že nedošlo k jeho zrušení, ale právě proto, že jde o princip, jeho překročením by vědomí popřelo sebe samo jako autonomní. Jednající vůle se v morální situaci sama rozhoduje, zda bude zákon respektovat či nikoliv, a teprve v této situaci se vědomí zakouší jako autonomní vůle, která o svých limitech rozhoduje, ba dokonce si je sama klade.



Morální zákon staví člověka před fakt jeho moci a vůle.<sup>118</sup> Ve zkušenosti morálního jednání se vědomí zakouší jako absolutní, svobodná, své zákony si kladoucí vůle. A tak praktické jednání umožňuje subjektu zkušenost o sobě jako o transcendentální, ničím neomezené, svobodné a autonomní vůli.

Takové určení navrácí člověku důstojnost a dává mu vědomí sebe jako člověka. Zkušeností sebe-omezujícího respektu k lidství druhého ustavuje člověk sám lidství jako nejvyšší hodnotu. Z praktické aktivity člověka, realizované ve světě, činí člověk zkušenost o tom, že je opravdu nepodmíněnou, neomezenou a svobodnou absolutní vůlí. Hodnota lidství a pravda člověka u Kanta spočívá v této autonomii, konstatuje Sobotka. Podstata člověka tím přestává být něčím před zkušeností daným a stává se něčím v lidské zkušenosti jednání teprve uskutečňovaným. Člověk se pro tuto svou přirozenost *rozhoduje*.

Autonomie zde platí za maximu, která vytyčuje základ skutečnosti, tj. celého bytí. Jak? Kant se spolu s Descartem domnívá, že principem a východiskem možnosti poznávání skutečnosti nemůže být něco, co je určováno jiným. Jen to, co určuje samo sebe, je začátkem, principem a v plném slova smyslu podstatou objektivní skutečnosti. Tím je u Kanta vůle. Kant poprvé ukázal, že tato autonomie není přirozeně dána, ale *uskutečňuje* se ve sféře lidského jednání.<sup>119</sup> Tak jako byla pro Descarta evidence každé vnímané věci (jevu) zajištěna v „já myslím“, vyplývá evidence svobody a autonomie z faktu „já můžu“. Čin vychází ze svobodného rozhodnutí, takže na jednu stranu něco o pravé povaze člověka vypovídá, na druhou ji dosvědčuje.

---

<sup>118</sup> „Z toho, že mám povinnost (*jednat určitým způsobem, LH*), je jasné, že mohu, zákon je *causa cognoscendi* svobody.“ *Tamtéž*.

<sup>119</sup> Čím více člověk jedná podle morálního imperativu, tím více uskutečňuje ideje rozumu:duše, boha a světa jako nutné předpoklady každého poznávání. Viz. Kantova *Kritika čistého rozumu*.

Tím se svět rozděluje na dvě hodnotově rozdílné skutečnosti: svět objektů, které nejsou účelem o sobě a spadají do kompetence člověka – člověk s nimi manipuluje a poznává je; a svět subjektů, tedy lidí, kteří mají absolutní hodnotu a účel v sobě. Volní bytosti jsou si rovny z hlediska morálky. Autonomie v morálním jednání platí za základ všech duchovních aktivit člověka.

Jak ale propojit tuto absolutní vůli jako pravdu a podstatu člověka spolu s poznáním světem, a zajistit, aby, je-li nepodmíněným základem, byla principem poznávání? Člověk u Kanta v jednání realizuje sebe sama jako tuto nepodmíněnou vůli, absolutní základ. Tento základ však subjekt jednáním objevuje, je tedy podle Sobotky u Kanta něčím již daným. Současně stojí odděleně od činnosti poznávání. Kantovi se nepodařilo akt vůle spojit s aktem poznání, podle Sobotky zejména proto, že se nevěnoval dostatečně obrazivosti a časovosti subjektu. Ačkoliv uchopil poznání jako syntézu a spojování kategorií, nedokázal jej přenést na časovou rovinu či zhodnotit z hlediska časovosti, která je podstatná pro schopnost vůle, účelného vztahování se k cíli. Ti, kdo Kantův subjektivismus rozvíjejí, usilují právě o to sebe-jistotu aktivního a autonomního subjektu lépe zapracovat do teorie poznání.

### 2.1.2.3 *Dialektika vědomí u Hegela*

Sobotka sleduje, jak se německá klasická filosofie po Kantovi pokoušela vypořádat se s rozdělením subjektu a objektu. Ten, kdo cestu k překonání duality otevřel, nebyl nikdo jiný než Hegel, který ji pak i dovršil. To se mu podařilo tím, že v jednání založil nejen ontologickou hodnotu člověka, ale i světa. Sobotka ukazuje, jak se u Hegela činnost stává ústřední aktivitou pro *ustavování jsoucího a současně pro jeho poznávání*. K tomu dochází v předmětném kladení, tedy v lidské práci.

Ustavování předmětnosti probíhá u Hegela souběžně s konstitucí vědomí, resp. sebevědomí. Sobotka tento proces interpretuje dle *Fenomenologie ducha*.

Vědomí u Hegela představuje aktivní proces. Vyvíjí se od všeobecnosti života, který se uskutečňuje „potlačováním samostatnosti jednotlivých samostatných monád života.“<sup>120</sup> Život se rozděluje do různých podob a tyto rozdíly se rozplývají a splývají v trvalí rozdíly – život má všeobecnou substanci rozplývající se v jednotlivé tvary a je překonávající. Obsahem života „jako obecné, do sebe se navracející jednoty je rod. ... zápornost rodu vůči každé své občasné podobě i procesu je již jástvím,“<sup>121</sup> ovšem v této podobě ještě jástvím neurčitým, nepředmětným. Vznik lidského vědomí souvisí právě se vznikem (vlastní) předmětnosti a vyvíjí se až afirmací jistoty jiným vědomím. Zpředmětnění, dodání tvaru vědomí jiným subjektem umožňuje vědomí uchopit se a nabýt jistotu o sobě (předmětu) a pro druhé. Toto aktivně stvrzené sebe-vědomí je základem poznávaného – předmětného světa. Vzniká souběžně s ním.

Možnost vědomí uchopit se jako já (předmět) se děje díky uznání druhým vědomím. Uznáním vlastní vztahové, vědomé povahy, nabývá vědomí subjektivní a objektivní jistotu o sobě a své existenci. Původně neurčitý sebecit se uznáním formuje v jistotu o sobě samém. Proto lidské vědomí zásadně determinují lidské vztahy a lidské vědomí charakterizuje to, že se s druhým neseťkává po způsobu prostého potlačení, ale po způsobu *společenského styku*. Ten vyžaduje nejenom rozhodnutí morálního subjektu, ale právě vzájemné uznání. Pokud vědomí uzná, že vůle, kterou potkává, je „také“ vědomím, tedy určitou formou duchovního jsoucna, již je dáno vnímat skutečnost jako skutečnost, pak se

---

<sup>120</sup> *Člověk, práce a sebevědomí*, s. 72.

<sup>121</sup> *Tamtéž*, s. 72.

zprvu mlhavý sebecit vědomí potvrdí v objektivním světě a stane se předmětným jsoucnem, které existuje o sobě i „mimo“ vědomí.

Sobotka zdůrazňuje, že vzájemné uznání dvou vědomí a tedy vznik lidského sebevědomí není procesem jednoduchým ani automatickým. Předchází mu „boj vědomí na život a na smrt“, kdy se vědomí utkávají v boji o věc, jíž se chtějí zmocnit. V boji buď jedno vědomí zahyne, anebo dojde k oboustranně prospěšnému řešení, když jedno vědomí prokáže sílu a samo se předvede jako vědomí – na životu nezávislá skutečnost. Předvedení provede *záporem svého „přirozeného“ bytí* a vystoupením z biologické roviny bytí. Druhé vědomí – vidouc tento sebe-zápor, první vědomí uzná jako vědomí (samostatné, nezávislé, nadřazené).<sup>122</sup> Tím potvrdí prvnímu vědomí jeho skutečnost a přizná mu svrchovanost. Zároveň mu ze strachu poskytne – jako vědomí – předmět.<sup>123</sup> Z konfrontačního setkání odchází vítězně pouze to vědomí, pro něž je touha po vlastním uznání důležitější než biologická rovina života. To nazývá Hegel vědomím panským. Poražené vědomí zase rabským. Obě vědomí se v boji proměňují a jejich vztah k předmětu už nikdy nebude stejný jako dřív. Ani jedno se již nebude nadále vztahovat k předmětu bezprostředně, ale skrze druhého. Panské se vztáhne k předmětu jako k předmětu dodaného rabem, rabské zas po způsobu dodávání předmětu pánovi. Tak se ustavuje lidství nikoliv až v morální situaci, jak tvrdil Kant, ale v mezilidském vztahu ke světu, opakuje po Hegelovi Sobotka.

---

<sup>122</sup> „Překonáním úzkosti před smrtí se nyní již lidské sebevědomí vytrhlo z bezprostředního splývání se životem v biologickém slova smyslu,“ *tamtéž*, s. 75.

<sup>123</sup> Sobotka zdůrazňuje, že vznik lidského sebevědomí u Hegela doprovází moment vydělení se z pohybu vědomí a tedy k zániku jeho přírodní formy *zadržením* biologického (poživačného) pohybu vědomí, jeho podržením a vyzdvižením do samostatnosti, tj. nezávislosti na předmětu. Odkloněním tohoto pohybu dojde k ustavení jeho samostatné, na životě nezávislé – předmětné formy, a uznání druhým dojde k jeho ustavení jako sebevědomí. Tohoto pohybu zadržení a vyzdvižení do samostatnosti jsou schopni pouze lidé.

Na základě této činnosti se afirmuje jistota člověka o sobě jako o vědomí a vědomí se zpředměťuje jako já. Pán se již vztahuje ke světu jako člověk, jako z přírody vydělený subjekt, který mezi sebe a přírodu vsunuje raba a nechává jej na ni působit, má z ní již jenom požitek, rab se zase vztahuje k přírodě jako ten, kdo ji formuje, dává jí tvar. „Oba vztahy, panský i rabský, jsou založeny na zadržení, tlumení žádosti“<sup>124</sup> a na zprostředkovaném vztahu k přírodě. Jako tento zprostředkovaný vztah se pak lidské vědomí také reflektuje a chápe, respektive je takto ustaveno v subjektivní i objektivní rovině.

#### 2.1.2.4 Práce u Hegela

V činnosti, v níž dochází ke kladení vědomí jako subjektu předmětnosti a vzniku předmětného já, dochází současně i k vytváření předmětu. Práce *dává tvar* původně neurčitému vědomí (já) a současně i neurčitému předmětu. Oba formuje v jejich určitosti a předmětnosti.

Předmět po boji vědomí vystupuje jako zprostředkovaný, lidský předmět. Takový předmět je předmětem *zformovaným*, ne bezprostředním.<sup>125</sup> Formuje jej rab na základě strachu z pána, požívá pak pán. Ačkoliv zformován vědomím, rab formuje předmět i reálně, ve skutečnosti. Zpředměťování není ryze duchovní aktivita, ale odehrává se současně i „venku“ právě proto, aby se aktivity mohly

---

<sup>124</sup> *Tamtéž*, s. 76.

<sup>125</sup> „Pánův vztah k světu je již lidský vztah: pán nevystupuje jako součást přírody, nýbrž stojí nad ní – což se projevuje tím, že na ni nechává působit raba, že vsunuje raba mezi sebe a přírodu. ... Také vztah raba k přírodě je zprostředkován pánem, totiž strachem raba před pánem. ... Oba vztahy, panský i rabský, jsou založeny na zadržení, tlumení žádosti, již je zvíře bezprostředně vřazeno do kolotání života. Jenže zatímco pánovo potlačení přírody se vtělilo do konzumu výrobků vytvořených rabem, vtěluje rab své potlačování přírodního jsoucná do tvořivé činnosti.“ *Tamtéž*, s. 76.

účastnit různé subjekty. Rab klade předmět do samostatnosti jako reálný předmět pro pána v práci. Sám se tím od něj osamostatňuje. Co do samostatnosti je předmět nezávislý na rabovi, který jej klade pánovi k požitku<sup>126</sup>, současně mu jeho lidské určení, způsob, jak vyvstane pro vědomí, dává pán. Se vznikem předmětu jako reálného předmětu se ustavuje sebevědomí jako lidské sebevědomí (jistota sebe sama potvrzená druhým), a předmět jako zformovaný člověkem. Pokud by neproběhla celá situace boje sebevědomí v reálné skutečnosti, nic takového jako lidský svět by se nezformovalo. Zůstal by nerozlišitelný celek vzájemně spletených, nerozlišených žádostivostí a jejich nezformovaných předmětů.

Tato činnost jako činnost, v níž vzniká souběžně lidské já a souběžně předmětný svět, představuje u Hegela činnost práce, která není nějakým zaměstnáním, ale významnou aktivitou kladením předmětu, tedy ustavováním předmětnosti, toho, co reálně je. Skutečně se zde konstituuje předmětný lidský svět a člověk jako reálná bytost. Předmětnost vzniká na základě reálné pracovní aktivity.

Ačkoliv Hegel klade práci jako činnost reálně ustavující předmětnost, nedosahuje podle Sobotky Hegelova teorie práce ještě radikality jako u Marxe, protože v Hegelově práci člověk sice předmět reálně klade, nicméně toto kladení je současně objevováním smyslu této aktivity, jímž je sebe-poznávání ducha, tedy jakýsi metafyzický princip. Práce tu nepředstavuje v plném slova smyslu materiální činnost, ale výraz něčeho původnějšího. Vytvořené a vytváření mají určitý předpoklad a základ toho všeho, sice absolutno jako základ činnosti. Ačkoliv je u Hegela činnost práce nesmírně zvýznamněna jako aktivita formující

---

<sup>126</sup> „Aktivní přetváření předmětů v práci, které rab vsunuje mezi žádost a uspokojení, znamená takové popření jeho dosavadního přírodního bytí, v němž se zmocňoval předmětů své žádosti přímo, že se podle Hegela nemůže uskutečnit jinak než z donucení – práce tudíž předpokládá rabský poměr.“ *Tamtéž*, s. 79.

člověka a svět, zůstává aktivitou objevující řád věcí a smysl skutečnosti, jíž je v základě absolutno.

#### 2.1.2.5 *Od práce jako aktivity sebevědomí k aktivitě reálného člověka*

Hegelův popis procesu kladení předmětnosti ukazuje práci jako aktivitu formující předmět v jeho předmětnosti a určitosti. Protože práce ustavuje předmět i lidské já, představuje místo, kde subjektivita i věčnost mají stejnou hodnotu, kde jsou si rovny.

Tuto práci lze chápat dvojím způsobem. Sobotka pracuje s Löwithovým rozdělením Hegelových následovatelů na dva proudy. První uchopuje teoretický rozměr činnosti, tedy aktivitu předmětného kladení u Hegela chápe jako proces poznávání spočívající ve skládání rozumových kategorií. Dialektika pána a raba v tomto ohledu představuje popis procesu duchovní aktivity, metaforu kladení pojmu předmětu a duálně strukturovaného lidského sebe-vedomí a proces poznávání předmětu. V tomto případě proces vyžaduje bližší rozpracování formy sebe-vedomí jako toho, co předmět poznává jako daný (pán) a současně jej utváří (rab). Vědomí já plynoucí z požitku a z aktivity kladení předmětu představuje formu lidského sebevědomí kladoucího předmět způsobem jeho ustavování a současně pojímání. Druhý proud Hegelových pokračovatelů naopak zdůrazňuje výhradně materiální aspekt práce a práci jako reálný – „materiální“ proces vykonávaný zuboženým rabem pod hrozbou pána.

Sobotka chápe oba aspekty práce – reálné i vědomé kladení předmětu jako stejně významné a *komplementární*. Člověk vytváří předmět reálně a souběžně s tím klade i jeho pojem. Předmětnost tak vzniká lidskou aktivitou ve skutečnosti i ve formě myšlení. Přesto Sobotka vytýká Hegelovi nedostatečnou reálnost kladení předmětnosti založenou na předpokladu metafyzického základu této činnosti.

Naopak v Marxovi vidí někoho, kdo konečně metafyzický aspekt odstraňuje a činí aktivitu předmětného kladení reálnou.

Sobotka interpretuje Marxovu teorii práce z jeho kritiky Hegela a jeho předvedení Hegelovy dialektiky jako nauky o odcizené lidské podstatě. Podle Marxových *Rukopisů*, interpretuje Sobotka, Hegelova teorie zpředměťňování popisuje proces předmětného kladení subjektivitou, avšak subjektivita zde má podobu abstraktního vědomí, tedy určité představy. Účelem pohybu kladení je, aby se v postupu jednotlivých etap poznala původní příčina celého pohybu, jíž je absolutní duch. Lidské jednání je v tomto absolutnu založeno. Jednáním člověk klade předmět i sám sebe podle určitého rozvrhu v univerzu a pouze *nalézá* své místo v univerzu. Jeho poznatkem o sobě je to, že je rozumným vědomím, tedy vědomím kladoucím věci (a pojmy) tak, aby mezi sebou a světem vytvořilo pevnou diferenci, která je současně identitou základu, absolutna. Kladení se tu ukazuje jako moment sebe-poznání absolutna, a tedy jako moment toho, co je smyslem veškeré činnosti, sice poznání absolutna. Člověk tu vystupuje ve vší konkréci jako prostředník (a současně realizátor) tohoto pohybu.

Proto Marx interpretuje *Fenomenologii ducha* „jako nauku o zvnějšnění sebevědomí v předmětnosti a opětném zrušení předmětnosti v myšlení.“<sup>127</sup> To znamená, že v Hegelově teorii práce, kde se má člověk klást jako původce předmětnosti, dochází ke kladení jen *zdánlivě*, protože aktivitu vykonává vědomí, respektive jakási představa o něm. Navíc vědomí neklade skutečnou věc, nýbrž pouhý pojem (vlastní představu) jako od sebe odlišný protipól. Předmět i vědomí (člověk) jsou proto jen zdánlivě odlišní.

Vědomí pouze předstírá, že je něčím jiným než předmět, že je „smyslovostí, skutečností, životem.“ Účelem kladení „jiného“ mu je pouze bytí při sobě jako při

---

<sup>127</sup> Člověk, práce a sebevědomí, s. 181.



původci věci. Člověk je tak při sobě ve vědění, což opět odkazuje na jeho „duchovní“, nikoliv reálnou podstatu. Podle Marxe tak Hegelova filosofie nemůže „poskytnout obecné pojetí člověka“ a ani předmětnosti, pokud základem jejich poznání je ireální duchovní forma, abstrakce ducha.

A o *reálného člověka* především v aktivitě, respektive v dějinách jde, opakuje Sobotka po Marxovi. Marx v návaznosti na Feuerbacha uchopuje dosavadní vědu jako nepochopenou interpretaci člověka sebe samého. Veškeré pojmy vědomí, rozumu, absolutna, pojmu představují dle Marxe jen abstrakce toho, čemu člověk v dějinách neporozuměl, sice sám sobě. Nikdo jiný totiž není nositel skutečnosti a opravdový původce skutečnosti i jejího výkladu než člověk sám.

Podle Sobotky tedy Marx překonává Hegela v reálnosti procesu předmětného kladení a v odmítnutí abstraktních podstat a jakýchkoliv metafyzických základů činnosti. Překonává jej ve vypracování teorie práce jako *skutečného* uskutečňování světa a člověka v dějinách. U Marxe jde v práci o skutečné vytváření světa, předmětnosti a z toho plynoucího či zřetelného ustavení člověka. Nejde o činnost abstraktní entity, ale o činnost člověka, který se potom v dějinách této činnosti a ustaveného světa může rozeznávat jako člověk, nikoliv jako duch. Ačkoliv Hegel dle Sobotky jako první pochopil předmětný proces jako proces zjevování člověka, jeho teorie byla jen zdánlivou technikou zpředmětnění, hrou sebevědomí s předem daným cílem. Až Marx učinil z práce skutečný antropogenní proces vytváření lidského světa.

#### 2.1.2.6 Člověk jako individualita u Marxe

V čem tato *skutečnost* či *reálnost* Marxovy činnosti tkví? Podle Sobotky především v konkrétním pojetí práce jako *historického procesu*. Zrušením abstraktních podstat

a důrazem na *historicitu* člověka Marx podle Sobotky „nastoupil zcela novou cestu filosofické interpretace dějin člověka.“<sup>128</sup>

Marx nahlédl, že předmět, aby byl opravdovým předmětem, ne jen představou, „musí odpovídat bytostným silám člověka, jeho ‚smyslovosti‘.“<sup>129</sup> Reálný předmět ukazuje také člověka jako historicky vzniklý produkt. Toto uvědomění pak reálně vede ke svobodě rozvíjet vlastní nejvnitřnější síly, svou přirozenost danou ve smyslovosti. K tomu člověk potřebuje reálný svět a reálnou činnost. V tomto smyslu dle Sobotky Marx hovoří o ekonomii jako o vědě, která dokazuje, že člověk vděčí za své jsoouco sobě samému. Ekonomie má tedy dle Sobotky u Marxe určitý „emancipační význam“.

Pochopení Marxovy interpretace Hegelovy teorie práce jako teorie *odcizené práce* vede podle Sobotky k tomu, že jediným smyslem činnosti člověka je člověk sám, realizace jeho bytostných sil. Veškerá předmětnost se díky Marxovi může ukázat jako výlučně lidské dílo. Toto poznání však nepředstavuje ještě jeho realizaci. Realizace je dle Sobotky možná jen v určitém dějinném stádiu, v socialismu, kdy člověk nahlíží vlastní činnost jako dějinnou činnost a princip vlastní skutečnosti. Komunistická společnost nabízí možnost „rozvinout všechno bohatství lidských sil a potřeb“<sup>130</sup> a možnost uvědomit si svou historickou roli, avšak Marxovi při definování této společnosti nejde dle Sobotky o zřízení toho či onoho společenského usprádaní, jako spíše o zdůraznění společenské roviny

---

<sup>128</sup> „Až dosud byl člověk německou filosofií vykládán jako bytost aktivní, tvořivá – a tím i dějinná – ale těžiště jeho aktivity bylo spatřováno v duchovní tvorbě. Pojetí člověka v německém idealismu – jak Marx správně postřehl, i když jeho interpretace není čistě historická – podřizuje materiální činnost do té míry jejímu duchovnímu významu, že musí ztroskotat v konfrontaci s ekonomickými skutečnostmi.“ *Tamtéž*, s. 187.

<sup>129</sup> *Tamtéž*, s. 188.

<sup>130</sup> *Tamtéž*, s. 193.

prožitku, kdy každý vztah ke světu – pochopení každého jevu člověk prožívá zároveň jako vztah k druhým.

Sobotka se distancuje od „hrubého rovnostářského komunismu“ i od toho, že by k němu měla Marxova teorie vést. Podle Sobotky hrubý komunismus nerozlišuje důvod Marxovy kritiky Hegela a kapitalistického (buržoazního) pojetí práce a snaží se nastolit komunistické zřízení společnosti „všemu navzdory“. O to však primárně Marxovi nešlo, říká. Marx nedbal nastolení toho či onoho politického systému, ale o nastavení takových podmínek práce, které by byly pro člověka přirozené, kde by se mohl plně realizovat. To je společnost komunistická. Sobotka vyjadřuje naději v jednotnou vědu o člověku, která by rozuměla odcizené lidské produkci a způsobu, jak takovou odcizenost překonat. Doufá, že „socialismus, který sjednotí všechny dnes heterogenní způsoby produkce v jednotu lidské tvorby, může porozumět člověku ve všech rozmanitých výrazech jeho stvrzování i tvorby.“<sup>131</sup>

---

<sup>131</sup> *Tamtéž.*

## 2.2 Aktualizace motivu v moderní filosofii; aktivní dialektika práce

### 2.2.1 Praxe jako struktura existence – Karel Kosík

Dubský a Sobotka usilovali o věrnou historickou interpretaci práce z Hegelova díla. Hegelovým motivem práce se zabýval i Karel Kosík, na rozdíl od nich jej ale kládl do souvislosti s poznatky moderní filosofie a pokoušel se jej o poznatky této filosofie i rozšířit. Nakládal s pojmem „aktivně“, to znamená, sám užíval dialektické metody pro tematizaci známého motivu a tuto metodu dále rozvíjel. Správně pojatou práci přitom interpretoval jako základ možnosti autentického marxistického postoje. Kosíkovi šlo o to, zejména v díle *Dialektika konkrétního*, autenticky vyjádřit a definovat marxismus jako *životní postoj* opřený o tradici a historickou žitou zkušenost.<sup>132</sup>

Pátrání po takovém postoji spojoval Kosík s pátráním po adekvátní teorii, resp. adekvátním způsobu poznání, jímž mu byla dialektika. Tato dialektika je pro něj jak metodou poznávání, tak metodou správného marxistického postoje, který považuje za odlišný od komunismu a dogmatismu jako (životní) filosofie. Od nich se poprvé výrazněji vyznamenal již v roce 1958 v článku *Třídy a reálná struktura společnosti* ve *Filosofickém časopise*, kde na pojmu „třída“ odlišil pokřivené směry marxismu od marxismu autentického, dialektického.<sup>133</sup> Za reduktivní označuje „*katedrový socialismus* omezující se na *formálně logické definování třídy* v rámci marxismu, *empirický praktikismus* považující kategorii tříd jen za nástroj bezprostřední praxe diktatury proletariátu, *reduktivní teorii* třídních zájmů

---

<sup>132</sup> KOSÍK, K. *Dialektika konkrétního: studie o problematice člověka a světa*. 2., uprav. vyd. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1965.

<sup>133</sup> KOSÍK, K. *Třídy a reálná struktura společnosti*. *Filosofický časopis*, 1958, 6(5), s. 721-733.

rezignující na Hegelovy logické kategorie a užívající konceptu třídního zájmu jako univerzální analytické kategorie a konečně *empiricko-sociologickou interpretaci* teorie tříd inspirovanou metodologií Maxe Webera.<sup>134</sup> Žádný z těchto přístupů nevystihuje dle Kosíka marxismus adekvátně, neb všechny nakládají s Marxovými kategoriemi reduktivně a účelově („takticko-strategicky“), či dokonce příliš objektivisticky a málo prakticky.

Autentický marxismus podle Kosíka navazuje na tradici a vychází z ní. Považuje za radikální teorii poznání a zároveň za radikální koncepci praxe, tedy za dialektickou metodu slučující teorii a praxi. Jedním ze základních atributů praxe je práce.<sup>135</sup> *Dialektika konkrétního* se jejímu rozboru věnuje, respektive práce se tu objevuje jako centrální motiv interpretovaný v návaznosti na Marxovy *Ekonomicko-filosofické rukopisy* a *Kapitál*. Interpretaci obohacují poznatky z fenomenologie, zejména z Heideggerova díla *Bytí a čas*.

#### 2.2.1.1 Praxe jako jednota poznávání a žití (vztah ke skutečnosti)

Význam práce v *Dialektice konkrétního* vystupuje v souvislosti s jejím hlavním záměrem, jímž je cesta k autentickému životu člověka, k autentické praxi.<sup>136</sup> Tuto možnost Kosík zpřístupňuje vyjasněním *základní dialektické struktury člověka a světa*,

---

<sup>134</sup> *Tamtéž*, s. 722.

<sup>135</sup> Dílo vyvolalo rozsáhlou diskusi v odborných i společenských kruzích. Její podobu nalzáme např. v *Kulturní tvorbě, Literárních novinách, Filosofickém časopise*, v roce 1967 vyšla vysokoškolská učebnice *Historický materialismus*, představující „srozumitelnou formou studentům filosofie základní koncepty marxismu“ představené v souladu s *Dialektikou*. Autoři učebnice se hlásí k odkazu této knihy: „Je proto příznačné, že téměř v každé kapitole nalezneme navazování nebo vyrovnávání se s *Kosíkovou prací Dialektika konkrétního*, která usiluje o obdobný směr a metodu a razí podobnou koncepci a koncepcí,“ PROKOP, D. a kol. *Historický materialismus*. Praha: Nakladatelství politické literatury, 1965, s. 9.

<sup>136</sup> „Východiskem každé filosofie je bytí člověka ve světě, vztah člověka a kosmu. Cokoli člověk provádí, ať afirmativního či negativního, vždy tím konstituuje určitý způsob bytí ve světě a určuje své postavení ve vesmíru,“ *DK*, s. 150.

tedy situace, v níž člověk žije. Tato situace je pro člověka nesrozumitelná, protože se zakládá na nepochopených (abstraktních) kategoriích daných teoretickou tradicí a na z nich vyplývající odcizené praxi. Tradice, tak jako odcizená praxe, rozlišuje představy a pojmy světa, svět zdání od světa skutečnosti. Požaduje tak dle Kosíka dokonalý svět, odlišný od nedokonalého světa jevů člověka. Až marxismus ukazuje, že jevy nemají žádné odloučené a ideální bytí a že obecnost ve formě významu věci zprostředkovává člověku každodenní praxe.

Marxismus zbavuje svět abstraktního výkladu, nesrozumitelných struktur a skutečnost vysvětluje konkrétním výkladem dialektického vztahu člověka a světa. Tento výklad je zároveň adekvátním přístupem ke světu a jeho formování. „Destrukce pseudokonkrétního“, která se tu odehrává, přivádí člověka ke srozumitelným formám skutečnosti a otevírá možnost bezprostředního a autentického vztahu ke světu, zejména v každodenním ohledu.<sup>137</sup> Člověk v ní odkrývá svět a skutečnost nikoliv jako něco daného, ale jako produkt společenského člověka a společenské praxe, na níž sám participuje a jíž se aktivně účastní.

Situaci člověka Kosík v *Dialektice* postihuje jako *strukturovanou totalitu* otevírající se člověku jako *život* ve smysluplném světě. Totalitu vytváří vzájemná souvislost dialektických protikladů, které vůči sobě nestojí jako rovnomocné jednotky téže skutečnosti, ale jako jednotky vztahu obecného k jednotlivému. Protiklady zde nepředstavují elementy téhož druhu, ale jednotky vztahu celku a částí, strukturujícího a strukturovaného, které svým vzájemným vztahem a působením samy sebe prostředkují a umožňují. Strukturovanou totalitu člověk poznává tak, že odkrývá vzájemně provázané souvislosti. Čím lépe člověk

---

<sup>137</sup> Destrukce pseudokonkrétního představuje dle Kosíka revoluční metodu poznávání a přetváření skutečnosti, při níž si člověk uvědomuje svět, věci, významy jako produkty společenského člověka.

poznává jednotlivé, tím hlouběji chápe celek. To platí i pro základní dialektický protiklad člověka a světa – čím lépe člověk poznává jednotlivé součásti světa, tím lépe jej chápe v jeho celku a rozumí své roli v něm. Rozumění pak jde ruku v ruce s jednáním. Autentické rozumění je autentickým vztahem a autentickým jednáním. Protože poznáním jednotlivého dochází k lepší strukturaci celku, tím pádem i k vyjasnění dalších souvislostí o jednotlivém, poznávání nikdy nekončí – vyjasňování konkrétního vůči celku a *vice versa* je nikdy nekončící proces, který v sobě obsahuje praktickou proměnu poznávajícího i poznávaného.<sup>138</sup>

Metodou proměny a adekvátního poznání je dialektika jako praktický vztah. Poznávání je tak ve svém základě praxí a máme-li zaujmout adekvátní vztah ke světu, adekvátní otevření skutečnosti, je třeba adekvátně jednat. Proto Kosík věnuje tolik pozornosti správné explikaci praxe a jejímu odlišení od praxe ekonomické či jiné jako od principů jiných – neautentických – marxismů.

#### 2.2.1.2 *Ekonomický a autentický marxismus*

Některé marxismy podle Kosíka nesprávně ztotožňují marxismus s ekonomickou teorií a kategorie Marxovy koncepce převádějí na kategorie ekonomické fakticity. Domnívají se, že smyslem marxismu je explikovat skutečnost z ekonomie a že ekonomie vystihuje skutečnost jednou provždy racionálně a konkrétně. Protože ekonomii ztotožňují s racionalitou, je jim esencí skutečnosti. Takový přístup ke světu se zabývá věcnými jevy skutečnosti a chápe je jako ekonomický produkt. Vztah ke skutečnosti tak redukuje na ekonomický vztah.

---

<sup>138</sup> „Jestliže je skutečnost dialektickým, strukturovaným celkem, znamená konkrétní poznání skutečnosti nikoli systematické přiřazování faktů k faktům a poznatků k poznatkům, nýbrž je procesem konkretizace, který postupuje od celku k částem a od částí k celku, od jevů k podstatě a od podstaty k jevům.“ *Tamtéž*, s. 34.

Ekonomická fakticita, podle ekonomistů, zbavuje svět abstraktních podstat, vystihuje reálný – v ekonomické produkci založený – základ skutečnosti. Tak má ekonomický výklad skutečnosti naplnit Marxův odkaz. Nahlédnutí „ekonomické podstaty“ skutečnosti ztotožňují ekonomisté s uskutečněním a zrušením historie.<sup>139</sup> Podobné redukce se dopouštějí dle Kosíka i sociologové, kteří chápou teoretické kategorie jako kategorie odvozené ze společenské skutečnosti a interpretují jevy jako společenský konstrukt, věc dohody. V těchto perspektivách, zaměřených především na objektivitu a objektivní skutečnost, ztrácí se filosofický pohled neboli pohled chápající komplexnost jevů. Ačkoliv se tyto přístupy snaží odstranit podstaty, postulují další – velice věčné – podstaty nové. Dopouštějí se tím dle Kosíka nesmírné redukce.

Kosík proto opakovaně zdůrazňuje, že adekvátní výklad je výklad dialektický a ten zahrnuje celou totalitu skutečnosti, nic neopouští stranou. Společně s ekonomickou fakticitou si všímá celé – objektivní i subjektivní skutečnosti; reflektuje celou totalitu vzájemných vztahů a prvků. Odkrýváním vzájemné spjatosti dochází k jejich proměně. S dialektickým poznáváním vytváří se dialektický rozum „potud, pokud v historickém procesu vytváří rozumnou skutečnost.“<sup>140</sup>

Marxismus podle Kosíka nespočívá v redukci skutečnosti na ekonomický či společenský faktor, ale v hledání, odkrývání a osvobozování konkrétních a zároveň komplexních podstat. To je základ jednoty teorie a praxe, základ dialektiky. Materialistická dialektika, metoda marxismu, představuje metodu „vědeckého objasnění společensko-lidské skutečnosti [...] a metodu duchovní a

---

<sup>139</sup> „Filosofie se zruší tím, že se uskuteční,“ *tamtéž*, s. 115.

<sup>140</sup> *Tamtéž*, s. 74.



myšlenkové reprodukce skutečnosti, metodu rozvinutí či explikace společenských jevů z praktické předmětné aktivity historického člověka.“<sup>141</sup>

Jádrem dialektiky je praxe, tedy takový postoj ke skutečnosti, který ji otevírá a současně aktivním způsobem mění. Praxe neznamena ekonomickou produkci, ale má širší rozpětí, ukazuje Kosík na rozboru *Kapitálu*. Zahrnuje tři momenty: 1. subjektivní, kdy dochází ke kladení účelu činnosti, 2. prostředech, kde dochází k transformaci subjektivní energie v prostředek praxe, 3. objektivní, kde stojí hotový produkt jako výsledek předešlé aktivity. V produkci pak člověk produkuje: 1. „materiální statky, tedy materiálně smyslový svět na základě práce, 2. společenské vztahy a instituce, souhrn společenských poměrů, 3. a na jejich základě ideje, představy, emoce...“<sup>142</sup>. Všechny tři momenty produkce jsou podle Kosíka v rámci jednoho a téhož procesu nezbytné a komplementární a produkt všechny zmíněné aspekty v sobě zahrnuje.

Smyslem celé produkce je podle Kosíka v marxismu člověk jako společensko-historická bytost. V produkci jde o vytváření společenského života člověka. Že je tomu tak, ukazuje Kosík v explikaci pojmu zboží, ústředního pojmu *Kapitálu*. Zboží zde Marx skutečně traktuje jako jednotku směny, sleduje jeho oběh, hodnotu, čas k jeho výrobě a jiné objektivní faktory. Toto určení ale jeho význam nevyčerpává, říká Kosík. Marx rovněž zboží označuje za „tajemnou a mystickou věc“, která ukrývá vše, co stálo za jejím vytvořením a mnohem víc – ukrývá historii, která k němu vedla, činnost lidí s jejími specifiky, společenské vztahy, materiální podmínky atd. I když je zboží *prakticky-smyslová věc* (jev), kterou může ekonomie do určité míry objektivně zkoumat, bytnost zboží, a to je zásadní, spočívá v tom, že bylo za specifických podmínek vytvořeno člověkem.

---

<sup>141</sup> *Tamtéž*, s. 27.

<sup>142</sup> *Tamtéž*, s. 86.

Marxův pojem zboží je podle Kosíka nutno pochopit v návaznosti na jemu odpovídající pojem v Hegelově *Fenomenologii*, jímž je *dílo*. Taková návaznost vyjasňuje, proč je zrovna zboží stěžejním pojmem *Kapitálu* a proč jeho analýze předchází explikace společensko-historické skutečnosti. Dílo totiž v Hegelově *Fenomenologii* není prostou objektivní věcí, ale výrazem svého tvůrce a shrnutím jeho činnosti. Dílo dle Hegela vystihuje objektivně toho, kdo jej vyrobil, a při tom určuje subjektivitu jako souhrn a výslednici sil přirozených a objektivních (a ne jako nějaký osobnostní charakter). Výsledná povaha díla je pak určena souhrnem historické skutečnosti, tj. okolnostmi, dobou, společenským rozložením sil, podmínkami, událostmi, nástroji, charakterem atp. To všechno dílo v sobě zahrnuje – totalitu subjektivity, objektivity a jejich vztahů. Tvorba vynáší všechny subjektivní i objektivní charaktery do jednoty a vzájemně je váže. Současně jim dává předmětně vystoupit jako navzájem odlišným. Při tvorbě dochází ke konstituci subjektu i objektu. Aktivita, charakter, možnosti, prostředky – to vše se vtěluje do díla. Tvorba tak strukturuje skutečnost a je tak v plném smyslu bytím skutečnosti. Dílo představuje předmětný výraz lidské tvorby.

Právě tak Marxovo zboží podle Kosíka shrnuje „odyseu člověka“. Hrdina odysey se však od hrdiny *Fenomenologie* liší tím, že svou skutečnost zjevuje v konkrétním historickém produktu *aktuální* ekonomické skutečnosti.<sup>143</sup> Respektive hrdinou a východiskem *Kapitálu* není dle Kosíka abstraktní vědomí, ale konkrétní člověk konkrétní dějinné etapy. Zboží má formu předmětného výtvaru, smyslově-praktické věci jakožto výslednice historicko-společenské produkce. Zboží,

---

<sup>143</sup> „Ať je reálným subjektem tohoto společenského pohybu hodnota nebo zboží, faktem zůstává, že tři teoretické svazky Marxova díla sledují odyseu tohoto subjektu, tj. popisují strukturu kapitalistického světa (ekonomie), jak je vytvářena jeho reálným pohybem. Prozkoumat reálný pohyb tohoto subjektu znamená: 1. Stanovit zákonitosti jeho pohybu, 2. Analyzovat jednotlivé reálné podoby či útvary, které subjekt při svém pohybu a k svému pohybu vytváří, 3. Podat obraz tohoto pohybu vcelku.“ *Tamtéž*, s. 126.

produkt, tu v sobě shrnuje veškeré historicko-společenské podmínky, a Marx jej popisuje ve vší konkréci proto, že *Kapitál* není pouze teorií, ale spíše kritickou teorií či kritikou konkrétního stavu ekonomiky. Vlastním přístupem k ekonomickým kategoriím nabádá k jiné praxi, když zboží a formy produkce představuje jako výsledek odcizené – ekonomické – praxe. Proto o nich hovoří „odcizeným“ způsobem, aby nabádal k činnému promýšlení skutečnosti. Zboží vypovídá o konkrétním historicko-společensko-ekonomicky podmíněném člověku, shrnuje Kosík, a vypovídá o něm právě tak, aby tato výpověď směřovala ke změně.

### 2.2.1.3 *Dialektická charakterizace práce*

Pokud zboží představuje metaforu (odcizeného) člověka, pak i další ekonomické kategorie *Kapitálu* představují podle Kosíka „existenční určení společenského subjektu“. Takovýto jejich význam může odhalit dialektická analýza zaměřená na kategorie *Kapitálu* jako historické formy zpředmětnění člověka. Dialektika zkoumá kategorie v totalitě činnosti a vždy záleží na vymezení účelu činnosti. Jednotlivé jevy, jejich významy pak odvozuje z funkce v procesu produkce a reprodukce (člověka) a z odlišnosti vůči jiným jevům, také začleněných v totalitě činnosti.<sup>144</sup> Dialektika jevy interpretuje v souvislosti celku činnosti a nechápe je jako

---

<sup>144</sup> „Ekonomické kategorie vyjadřují formy bytí či existenční určení společenského subjektu pouze v totalitě, která není nahromaděním všech kategorií, nýbrž tvoří dialektickou výstavbu, jež je určována a konstituována všeovládající mocí, tj. tím, co vytváří všeobecný éter bytí, jak se vyjadřuje Marx. ... Teprve tehdy, jestliže jsou rozvinuty kategorie dialekticky a jejich výstavba podává vnitřní členění ekonomické struktury dané společnosti, dostává každá z ekonomických kategorií svůj skutečný smysl, tj. stává se konkrétně historickou kategorií. V každé z nich je potom možno odhalit ... 1. Určitou formu společenskohistorického zpředmětnění člověka ..., 2. Určitý konkrétně historický stupeň vztahu subjektu-objektu a 3. Dialektiku historického a nehistorického, tj. jednotu ontologických a existenciálních určení.“ *Tamtéž*, s. 131.

substanciálně dané, ale jako proměnlivé a vázané na celek činnosti. Pojetí skutečnosti jako totality dialektických určení umožňuje v každé kategorii odhalit různé aspekty, resp. charakterizovat ji z různých ohledů.

Dialektika podle Kosíka vyjasňuje také samotnou produkci (práci), ovšem sama je jejím principem, proto se nabízí otázka, jak zkoumat dialekticky samotný dialektický princip? Práce prostředkuje mezi všemi dialektickými protiklady, Kosík zmiňuje lidskost – animalita, kauzalita – svoboda, jedinečnost – obecnost, vnitřní – vnější, subjektivní – objektivní, proto zabývat se jí jen z jednoho ohledu by bylo příliš reduktivní. Výzkum jednoho způsobu prostředkování mezi jednou dvojicí protikladů postihuje práci jen částečně, proto adekvátní přístup vzhledem k *podstatě* dialektiky a totalitě skutečnosti, kterou obsahuje, bude pouze ten, který odhalí *principalitu dění práce*, tuto „metamorfózu vůbec“. V komplexnosti a principialitě dialektiku práce postihne dle Kosíka pouze filosofie, která formuluje práci jako filosofickou otázku v souvislosti s ontologií člověka. Práce totiž není jen konkrétním zaměstnáním, činností, jež „nějak ovlivňuje člověka“, ale je to „dění, které proniká celým bytím člověka a konstituuje jeho specifiku“.<sup>145</sup>

Práce z hlediska dialektiky představuje proces humanizace, nastolování lidského světa. Proces dobře vysvětluje čas, který člověk v práci jednak ustavuje, jednak odhaluje. Člověk v práci „odkrývá ve svém konání trojrozměrnost času jako dimenzi svého bytí.“<sup>146</sup> Časovou trojrozměrnou strukturu lidského bytí Kosík ukazuje na vztahu člověka a přírody.

V práci, předmětném vztahu člověka k přírodě, příroda vůči člověku vystupuje jednak (1) jako moc, objektivita, jež musí být respektována, (2) jednak jako prostředek lidských záměrů. Člověk je vůči ní pasivní, současně aktivní.

---

<sup>145</sup> *Tamtéž*, s. 137.

<sup>146</sup> *Tamtéž*, s. 140.

Současně v práci nalézá vlastní jednotu s přírodou v tom, že vzájemný vztah vede k vzájemné transformaci. Jednotou této transformace je předmětnost. Ta zajišťuje poslední, a to sice trvalý rozměr lidské činnosti (3).

Čas také ukazuje minulost jako určitou danost, objektivní zákonitost hodnou respektu, zejména v jeho minulostní formě, současně může být prostředkem a také věčností či určitým průběžným trváním. „Co se jevílo v pracovním procesu jako časová posloupnost, objevuje se na straně pracovního produktu jako zhuštění či zrušení časové sukcese, jako klidovost a trvání. V pracovním procesu v přítomnosti se přetvářejí výsledky minulé práce a realizují záměry budoucího. Trojrozměrnost lidského času jako konstitutivní dimenze bytí člověka je založena na práci jako předmětném konání člověka. ... Práce jako předmětné konání je zvláštní způsob jednoty času a prostoru jako základních dimenzí lidského bytí, tj. specifické formy pohybu člověka ve světě.“<sup>147</sup>

Filosofie tuto časovost člověka a práce dialektickou metodou ukazuje. Odhaluje časovost jako principalitu práce. Práce také otevírá člověku povědomí o vlastní smrtelnosti, tedy lidskosti, tím, že klade trvalý souhrn objektů ve formě světa. Trvalost objektů přitom zajišťuje tradování ve společnosti. „Bez předmětného konání, v němž se rozvrhuje čas na budoucnost, přítomnost a minulost, (a vytváří se trvalý předmět, LH) by člověk nemohl vědět o své smrtelnosti.“<sup>148</sup> V práci vytvořené předměty spolu se společenským tradováním tvoří nutný základ a předpoklad existence dějin. Filosofie ukazuje práci jako *bytostně lidský proces prolínající celé bytí člověka* odlišný od pracovní činnosti, pracovních úkonů nebo historických forem práce.

---

<sup>147</sup> *Tamtéž*, s. 141.

<sup>148</sup> *Tamtéž*, s. 142.

Pokud takto člověk v práci objevuje a konstituuje svou časovou strukturu, respektive pokud práce otevírá časovost (a lidskost) člověka, nelze ji dle Kosíka chápat jako proces nedobrovolný, vykonávaný pod tlakem vnější nutnosti, v protikladu ke svobodnému tvoření, jak práci interpretovaly některé teorie. Proniká-li práce celým bytím člověka, pak *každá* práce představuje způsob, jak člověk je. Pokud se rozeznávají různé formy práce (svobodná, nesvobodná), pak tyto představují jen historické výrazy práce.<sup>149</sup>

#### 2.2.1.4 Praxe a práce

Práci neboli produkci předmětného světa podmiňuje dle Kosíka ještě původnější typ aktivity, sice praxe. Práce praxi pouze odpovídá, tj. představuje „odpověď na fundamentálnější založení člověka v praxi.“

V praxi jde o víc než o předmětnou činnost čili o přetváření přírody do podoby lidského světa, a to o *kladení bytí v jeho totalitě*. Vedle předmětné formy dodává praxe předmětu význam. Člověk se v ní ukazuje jako činností prostoupená bytost, která svou „skutečnost vytváří, a proto skutečnost (lidskou i mimolidskou, skutečnost v totalitě) chápe a vykládá.“<sup>150</sup> Aspektem praxe je tedy dle Kosíka rozumění neboli výklad. Že praxe takové rozumění nese, ukazuje se například v tom, že trojrozměrná časová struktura se specificky otevírá jen proto, že člověk je otevřen času a ví – neurčitou formou – o své budoucnosti. Proto může

---

<sup>149</sup> *Tamtéž*, s. 146.

<sup>150</sup> *Tamtéž*, s. 154

rozvrhovat a plánovat čas. Otevření času v práci předchází bezprostřední – nepředmětné rozumění času.<sup>151</sup> To potom prostupuje každým jednáním.

Původní založení práce v praxi odhalují také existenciální momenty prozrazující pocity a hodnocení činnosti. Projevuje se v nich například touha či odpor člověka k určitým typům práce, spokojenost i nespokojenost člověka s vlastní činností, nebo potřeba předmětně jednat *kvůli* něčemu, ne pro jednání samotné, například pro uznání, samostatnost, svobodu, či jiný účel. Původní účel veškerého předmětného jednání, veškeré práce, tkví podle Kosíka ve svobodě, a proto pokud čas je strukturou práce, svoboda je strukturou praxe.

Dalším faktorem praxe je dle Kosíka otevřenost člověka skutečnosti vůbec. Člověk je otevřen světu a sám tento svět otevírá. Uchopování světa se neomezuje na předmětné jednání, ale prostupuje celým životem a konáním. Motivací této aktivity je svobodné jednání. Předmětné tvoření pak původnímu účelu odpovídá tak, že vytváří předmětný svět tak, aby stál samostatně na člověku a sám tvůrce, aby vůči němu byl samostatný. Smyslem praxe je utvářet všechny složky skutečnosti v jejich samostatnosti, svobodě.<sup>152</sup> Základem svobody je otevřenost *do* a samostatnost *v*. Tato otevřenost a samostatnost nemají konkrétní podobu, proto účelem praxe nemůže být předem daná představa, ale nedefinovaný, nepředmětný stav svobody. Zatímco v práci jde o to vytvořit svět podle vlastní představy, v praxi jde o to zajistit jej jako srozumitelný, otevřený a daný pro svobodnou společensko-historickou bytost.

---

<sup>151</sup> „Teprve dialektika vlastního chodu věcí přeměňuje budoucnost, znehodnocuje bezprostřední budoucnost jako nepravdu či jednostrannost a jako pravdu vyzvedá budoucnost zprostředkovanou.“ *Tamtéž*, s. 155.

<sup>152</sup> Kosík tu formuluje vyloženě liberalistické pojetí svobody, které upřednostňuje soukromou oblast jednotlivce a jeho svobodnou individuální vůli, nezávisle na obecné vůli (pojetí svobody u Rousseaua) či Marxe (osvobození se od nadvlády kapitálu). To k čemu se má člověk osvobodit je vlastní přirozenost, lidskost.

Praxe se v marxismu, alespoň jak jej chápe Kosík, „formuluje jako filosofická odpověď na filosofickou otázku: *kdo je člověk, co je společensko-lidská skutečnost a jak je tato skutečnost vytvářena.*“<sup>153</sup> Zahrnuje dle Kosíka trojí pohyb: 1) práci, tj. předmětnou aktivitu vytváření lidského světa z důvodu neochoty člověka k bezmoci, tj. k tomu, aby nad ním měl svět nadvládu a předměty mu vnucovaly formy činnosti; jedná se o realizaci konkrétních představ; 2) pohyb transcendence, tj. překroku z konkrétních a daných podmínek existence i existence samé k něčemu ireálnému; 3) pohyb ustanovování významů, které se otevírají s ohledem na to, komu se mají otevírat, kdo jim má rozumět.

Praxe tak zahrnuje všechny typy činnosti, protože je původním bytím člověka, jež tuto původní přirozenost manifestuje a realizuje předmětně/nepředmětně, nezbytně, nedobrovolně atp. Ve všech typech činnosti dochází k vytváření či dosahování něčeho, co se až posléze ukáže jako nezbytná podmínka svobody. Praxe nemá předmětný cíl, má však konkrétní smysl, jímž je život svobodného člověka. To není možné bez existence společnosti jako životního prostředí svobodného člověka. V návaznosti na to lze formulovat, že praxe je aktivita „vytvářející odpovídající formy lidského soužití, tj. sociálního prostoru.“<sup>154</sup>

Svobodná praxe představuje dle Kosíka také smysl dějin. V každé historické situaci a etapě dochází k odlišným typům práce a praxe, ale smyslem všech je svoboda. Daří-li se tuto svobodu naplňovat, pak praxe „odkrývá vesmír a skutečnost ve svém bytí. [...] Praxe] je sféra lidského bytí [...] je odhalením tajemství člověka jako bytosti onto-tvorné, bytosti, která (společensko-lidskou) skutečnost vytváří a proto skutečnost (lidskou i mimolidskou, skutečnost

---

<sup>153</sup> *Tamtéž*, s. 153.

<sup>154</sup> *Tamtéž*, s. 167.



v totalitě) chápe a vykládá. Praxe [...] je určením lidského bytí jako utváření skutečnosti.“<sup>155</sup>

---

<sup>155</sup> *Tamtéž*, s. 154.

### 2.2.2 *Za správný materialismus – Jindřich Zelený*

Kosíkovo humanistické pojetí marxismu kritizoval Jindřich Zelený, rovněž teoretik praxe, který se obracel k Hegelovu pojetí praxe, ovšem nikoliv pro inspiraci, ale aby artikulovat to, čeho se ve filosofii vyvarovat. Zelený odhaluje Kosíkovy, Dubského i Sobotkovy interpretace Hegela i motivů práce a praxe jako revizionistické, resp. „maloburžoazní“, a podrobuje je přímé kritice. Z jeho textů proto vystupuje nejvýrazněji to, co nazýváme hegelizující tendencí, protože on tuto tendenci pojmenovává, kritizuje a uvádí ve čtení Hegela „na pravou míru“. Je proto třeba je zmínit a ukázat, co se vlastně při návratu k Hegelovi jeví jako nežádoucí.

#### 2.2.2.1 *O pseudomaterialistické tendenci*

Hegelovská tendence společně s pozitivistickou tendencí představují dvě hlavní dobové tendence zkreslování marxistické filosofie, říká Zelený v článku *O pseudomaterialistické tendenci v naší filosofii*.<sup>156</sup> Zkreslování proto, že předstírají postoj, který v zásadě nezastávají, a sice materialismus. A činí tak podle Zeleného velmi rafinovaně.

„Pseudomaterialistické hegelizující hlasy“ se podle Zeleného v Československu ozývají velmi často. Objevují se v „celém kulturním životě“, v politice, časopisech, odborné i společenské tvorbě. Podle Zeleného Karel Kosík tuto tendenci výrazně zastupuje, a proto lze na jeho příkladě pseudomaterialismus hegelizující tendence vyvrátit. V článku se vrací ke Kosíkově stati *Třídy a reálná*

---

<sup>156</sup> ZELENÝ, J. O pseudomaterialistické tendenci v naší filosofii. *Filozofický časopis*. 1959, 7(5), s. 643-676.

*struktura společnosti* a na ní údajný pseudomaterialismus rozporuje. Kritizované aspekty lze však odhalit také v *Dialektice konkrétního*.

Prvním rysem pseudomaterialismu je dle Zeleného (Kosíkovo) odlišení sféry ekonomie a filosofie a následná kritika ekonomie jako základny společenského života a pohybu společnosti. Kosík prioritu ekonomie v teorii i praxi kritizuje jako vulgární materialismus a zjednodušenou interpretaci Marxe. Tím popírá prvotnost ekonomiky a určující úlohu hospodářského života vzhledem k ostatním oblastem života společnosti a propaguje filosofické čtení Marxe, čímž ale dle Zeleného ničí „skutečný materialismus“ a provádí *de facto* záškodnickou politickou činnost. Kosík tím dle Zeleného popírá marxismus samotný. Kosíkova desinterpretace Marxe, pokračuje Zelený, vyplývá z jeho špatného – reduktivního mechanistického pojetí ekonomiky, a z požadavku zahrnout při interpretaci Marxe do sféry ekonomiky oblasti, které sem nepatří, například právní, morální či náboženské aspekty skutečnosti. (V případě *Dialektiky* by se daly zmínit i aspekty existenciální.) Tím dle Zeleného překrucuje marxistické pojetí ekonomiky jako základny, rozvolňuje Marxovo pojetí ekonomiky a činí z ní idealistický pojem plný nematerialistických obsahů. Pojem konkrétní totality pak – ačkoliv se tváří odlišně – obsahuje příliš mnoho abstraktních aspektů, a proto je idealistický, podobně jako idealistické koncepce západních marxistů typu Lukácse a Lefebvra, nemluvě o „pravicových socialistických hegelovských interpretech“ typu H. Marcuse nebo o „francouzských buržoasních novohegelovcích (Kojève, Hyppolite aj.)“, říká Zelený.<sup>157</sup>

Správné pojetí ekonomiky odpovídá u Marxe souhrnu výrobních vztahů, odpovídajících určitému vývojovému stupni materiálních výrobních sil. Princip ekonomické podmíněnosti jevů a privilegovanosti ekonomiky ve společenském

---

<sup>157</sup> ZELENÝ, J. O pseudomaterialistické tendenci v naší filozofii. *Filozofický časopis*. 1959, 7(5), s. 650.

procesu je třeba dle Zeleného zachovat a hájit, protože vzdát se jich by znamenalo vzdát se jednoho z hlavních marxistických principů. Opravdový marxismus zkrátka interpretuje společenské (a jiné) jevy jako podmíněné ekonomikou, tj. výrobními vztahy, a způsobem výroby materiálního života. I když lze s Kosíkem souhlasit, že podmiňování duchovního života ekonomikou není mechanistické, nelze do ekonomie vnášet nežádoucí obsahy. Jaké obsahy ekonomie má a jak ji správně, adekvátně a komplexně chápat, podle Zeleného vždy viděla komunistická strana. Ta řeší ekonomické problémy privilegovaně a komplexně.

Dalším rysem pseudomaterialismu je filosofická interpretace Marxe. Taková interpretace je od základu mylná, protože neangažovaná. Neangažovanost pak odpovídá protisocialistickým záměrům. Zelený připodobňuje výsledky Kosíkovy práce k závěrům těch, kteří vypracovali své teorie proti socialismu. „Pseudomaterialistická tendence, jak se projevuje v Kosíkově článku, je tedy nejen teoreticky nesprávná, ale má politický význam v současném ideologickém boji už proto, že v řadě otázek jde vstříc a nahrává silnému proudu buržoazní a revizionistické novohegelovské falzifikaci marxismu.“<sup>158</sup> Navíc platí podle Zeleného závislost filozofické metody na třídním politickém stanovisku. Vedle nepřímé politické akce se Kosík dopouští pseudomaterialismu na základě „amatérismu“, tj. „nestráveného čtení Hegela“. Čte jej v návaznosti na francouzské myslitele a „přehlíží spekulativní význam hegelovských kategorií“. Tím vulgarizuje marxismus a dopouští se subjektivismu. Činí tak v marxismu krok zpět. Kdo totiž přehlíží prioritu ekonomie vůči „politickým formám a formám společenského vědomí, musí se nevyhnutelně ve všech otázkách demokracie, svobody, přeludů apod. octnout v zajetí spekulací a zbožných přání.“<sup>159</sup>

---

<sup>158</sup> *Tamtéž*, s. 651.

<sup>159</sup> *Tamtéž*, s. 652.

Správný výklad Hegela i marxismu vychází z „objektivistické pozice“, tj. z pozice aktuálního dějinného stádia, říká Zelený. „Skutečná cesta vpřed v marxistické teorii tříd vede především přes další pokroky marxistické politicko-ekonomické teorie při zkoumání současného kapitalismu a současného socialismu a přes zobecňování zkušeností komunistických stran.“<sup>160</sup> Abstraktní pojmy jako svoboda aj. lze pochopit jen jako nadstavbu, umožněnou ekonomickou základnou stranicky definovanou. Kulturní revoluce, pokračuje Zelený, má jediný smysl: pozvednout kulturní úroveň mas na základě socialistické ideologie, vytvořit novou socialistickou inteligenci spjatou ideologicky s dělnickou třídou a dokončit přerod v duchu socialismu. Jiné interpretace Marxe a marxismu jsou projevy maloburžoazních teorií a útoků na marxismus. Osvobození člověka od závislosti na věcech, svoboda tisku a kritika byrokratismu či mechanicismu, tedy hesla charakteristická pro zastánce hegelizující tendence, říká Zelený, pouze vytrhují Marxovy teze z kontextu a předřazují druhotné cíle záměru již – politicky – definovaného.

Zelený tedy spíše než argumentací proti určité interpretaci Marxe vystupuje proti „pseudomaterialismu“ tak, že převádí spor na politickou rovinu. Spor o Hegela klasifikuje jako hluboký – politický – spor o *výklad filosofie* uvnitř čs. filosofie. „Týká se principiálních otázek marxisticko-leninské filosofie a zejména vztahu marxisticko-leninské filosofie a komunistické strany.“

Zeleného přesvědčení o smyslu a podobě filozofie a marxismu je jasné, filozof je politický pracovník interpretující skutečnost na základě jejího dějinně-politicko-ekonomického výkladu stranou. Strana je jakýmsi garantem pravdivosti. Taková interpretace slučuje teorii a praxi a neodtrhává – jako Kosík a jiní – filozofii od politiky, teoretiky a inteligenci od komunistické strany. „V tomto smyslu jsou

---

<sup>160</sup> *Tamtéž.*

obě tendence v podstatě neleninskými, sociálně demokratickými tendencemi v marxistické filozofii v období přechodu od kapitalismu k socialismu.“<sup>161</sup> Interpretovat Marxe filosoficky bez návaznosti na jeho politickou interpretaci a zohlednění cílů a zkušeností komunistické strany je chybné z principu. Marxistickou filozofii nemožno odtrhovat od hnutí, myslitele od politického přesvědčení. Rozvoj této filozofie záleží v jejím sepětí s komunistickou stranou a teoretická práce tvoří organickou součást celkové stranické práce.

Ve filozofii je třeba, říká Zelený, učinit jediné: realizovat nové organizační formy práce, „které by nejvhodněji a nejúčinněji zajišťovaly spojení se stranou a zároveň usnadňovaly respektování specifiky vědecké práce v marxistické filozofii.“ Ohledně teorie marxismu je třeba promýšlet jen jedno, a sice logiku Marxova *Kapitálu*.

#### 2.2.2.2 *Praxe a rozum*

Odmítnutí hegelovské tendence jako pseudomaterialistické se ve výše interpretovaném textu zakládá na politických a zdánlivě zjednodušujících argumentech; nejde příliš do hloubky z hlediska jejího vyvracení. Mohli bychom se proto domnívat, že v díle *Praxe a rozum*, kde Zelený předkládá vlastní teorii praxe ve filozofii a odvolává se přitom na klasickou německou filozofii, nalezneme více filosofických/teoretických argumentů pro odmítnutí Hegela.<sup>162</sup> Co zde však nalezneme především, je argumentace politicko-historického založení poznávajícího subjektu a toho, že pro výklad jakékoliv teorie je v podstatě politická angažovanost interpreta nevyhnutelná a k formulaci teorie rozhodující.

---

<sup>161</sup> *Tamtéž*, s. 654.

<sup>162</sup> ZELENÝ, Jindřich. *Praxe a rozum. Pojetí racionality a překonání tradiční ontologie v Marxově kritice Hegela*. Praha: Academia, 1969.

Obviňování Kosíka a jiných z politicky záškodnické práce se ve světle tohoto díla ukazuje jako smysluplné, protože vysvětluje *nemožnost objektivní vědy a neexistenci neangažovaného subjektu uvnitř marxismu*. „Závadnost“ spisovatele ve světle tohoto textu zavdává důvod k odmítnutí jakkoliv historicky správných výkladů Marxe, stejně jako snaha o „zdánlivě objektivistické výklady“ důvod k odkazování na závadnost autora. Jaký výklad je podle Zeleného mezi všemi možnými, angažovanost různě chápajícími marxismy správný a žádoucí, lze snadno predikovat.

Zelený v této práci usiluje primárně o to, ukázat, v čem spočívá novost marxismu. Tuto novost vysvětluje jeho lišením od tradičních filosofických koncepcí. Zastává přesvědčení, že novost marxismu spočívá v novém pojetí teorie, která není v plném slova smyslu teorií, ale je praxí. Ztotožňuje ji s novou formou – praktické – racionality, a tu se snaží vyložit. Základem nové racionality je revoluční chápání teorie jako ontopraxeologie, tedy to, že veškeré dobové poznání (a interpretace) skutečnosti vyplývá z dějinně-činné pozice interpretujícího subjektu.

K takové formulaci dospěl jen Marx. Třebaže předchozí filosofické koncepce k výkladu teorie z praxe směřovaly, nikdy ho nedosáhly. I Marx takového postoje docílil až v pozdním díle, odkud, podle Zeleného, teprve získává smysl i celá Marxova předchozí tvorba. Návaznost Marxových raných děl na Hegela představuje pouze počáteční etapu vývoje k pojetí teorie jako revolučního postoje. Celek Marxova díla pak ukazuje, že Marxova věda se přibližuje spíše Kantovi, má-li na někoho navazovat, a že Marxův vztah k historii filosofie je kritický a odmítavý, a nelze proto v kritikách hledat nějakou hegelovskou návaznost. V této Zeleného argumentaci bychom mohli najít nevyslovenou kritiku hegelovského proudu a v dalších analýzách člověka i humanismu.

Návaznost Marxe na Kanta a přihlášení se k jeho odkazu explikuje Zelený především na Marxově snaze *pozitivně vyjádřit* vše, co lze, a odsunout to, co nelze, do kompetence jiné vědy, resp. víry. Vyjádřitelné chce navíc Marx totožně s Kantem uzavřít do jedné – praktické – vědy, neboli vypracovat (na základě zodpovězení otázky Co je člověk?) také praktický návod k tomu, jak jednat, co chtít, jak žít. Marx tak dle Zeleného sdílí s Kantem stejný cíl „praktické vědy“.<sup>163</sup>

„Blíže k východisku německé transcendentální filosofie, tj. ke Kantovi, než k jejímu absolutně idealistickému dovršení v Hegelově filosofii ‚rozumu‘, se zdá být Marx zejména ve třech ohledech.“<sup>164</sup> 1. V Kantově filosofii nejde o poznání boha a žádné metafyzické skutečnosti, ale o poznání člověka jako praktické bytosti v historicky proměnných společensko-přírodních poměrech. 2. V uznání hranic lidského rozumu. 3. V odmítnutí Hegelovy kritiky Leibnize a Kanta.<sup>165</sup> V návaznosti na Kanta podle Zeleného pak Marx formuluje novou ontopraxeologii, nový stupeň teoretického myšlení, respektive novou racionalitu, v níž teorie splývá s praxí.

Zelený svou interpretací poukazuje na to, že i idealističtí filosofové se přibližovali k pojetí první filosofie jako praktické filosofie, vždy ale nedostatečně, protože východisko filosofie a vědy kladli do nečasového subjektu. Činnost se jim tak mohla ukázat jen jako činnost ducha (Hegel) či atemporálního subjektu (Fichte). Teprve Marx přistoupil ke skutečnosti z hlediska jednajícího subjektu, to znamená, ukázal východisko jakožto temporální výsledek jednacího postoje člověka, tedy jako nestálou pozici. Možnost formulace takového praktického

---

<sup>163</sup> Ontopraxeologický přístup nastupuje na místo tradiční první filosofie, *Praxe a rozum*, s. 142.

<sup>164</sup> *Tamtéž*, s. 143.

<sup>165</sup> V tomto výčtu kantovských předpokladů Marxismu a přihlášení se ke Kantovské linii lze spatřovat Zeleného tendenci k pozitivistickému směru filosofování. Viz: ZELENÝ, J. Vídeňské diskuse o Hegelovi a Marxovi. *Filozofický časopis*, 1961, 9(6), 938-940.



východiska mu poskytlo *uznání ne-identity subjektu a skutečnosti a prioritizace revolučního činu jako základu skutečnosti*, říká Zelený. Nastolil tím „specifickou formu empirismu, novou teorii na bázi žité jednoty teorie a praxe“. Upřel tím sice člověku možnost nějakého adekvátního východiska a konstituovat nějaký absolutní pojem, absolutní poznání, zato však podle Zeleného proměnil dosavadní postoj člověka v postoj autentický.

Marxovo pojetí racionality se v pozdním díle vymaňuje z ukotvení v absolutních kategoriích a dostává se do „nových souvislostí v souhrnu momentů praktického života.“ Racionalita tu vyplývá z konkrétní ekonomické situace jedince. Východiskem poznání není *cogito*, ale „evidentní prožitek-poznatek prakticky činného individuálního člověka, v němž je kladena existence, neidentita a vztah mého vědomého a mimovědomého bytí (přírodně společenského).“<sup>166</sup> Takový základ je neurčitý bez ambice stát se principem, zato je jediným možným východiskem teorie, resp. praktického materialismu, říká Zelený. Cílem takového poznání, resp. přístupu, není poznání o sobě, ale revoluční praxe, snaha přetvořit stávající nevyhovující – buržoazní – skutečnost v přijatelnější formu skutečnosti.

To je podle Zeleného celý smysl Marxova díla a zdánlivě nevyjasněné metody vědecké práce. Veškeré pokusy interpretovat Marxe historicky správně, objektivně, v návaznosti na Hegela či jinou tradici, vždy kladou tutéž snahu, jakou kladli buržoazní teoretici, tedy snahu o absolutní východisko.<sup>167</sup> Marx přitom ukázal, že nic takového neexistuje a že východiskem onto-praxeologie je empirický člověk. Není to člověk jako obecnina, kategorie rozumu, ale konkrétní člověk – dějinný subjekt, výsledek dějinného podmínění ekonomickými procesy,

---

<sup>166</sup> *Praxe a rozum*, s. 155.

<sup>167</sup> *Tamtéž*, s. 156: „Teoretická kritika z předpokladů nehistorického, nepraktického rozumu nemůže dát realizovatelný program změny buržoazního světa.“

empirická bytost. Z této konkrétní bytosti musí marxistické poznávání a praxe vycházet. Tak Marx klade dle Zeleného základ třetího, historického typu teorie, pojatého jako praxe. Jak taková praxe vypadá? Především jako kritika a revoluční činnost. Neklade si ambice ryze poznat, protože takový nárok nutně vyžaduje nějaký základ. Jeho ambicí je poznávat – jednat v souladu s revoluční praxí.<sup>168</sup>

Na tomto novém stanovisku podle Zeleného vzniká nové určení skutečnosti. Taková skutečnost není ani subjektivní, ani objektivní, ale jediná daná. Chápeme-li skutečnost jako vytvořenou člověkem, pak potřeba dělení subjektu-objektu, člověka-skutečnosti, vnitřku-vnějšku, obecného-konkrétního padá.<sup>169</sup> Tyto kategorie nadále mohou být chápány pouze jako „dějinné abstrakce ... nepostradatelné pro pochopení praxe, a tím pro skutečnou revoluční praxi přeměny buržoazních forem činnosti v komunistické.“<sup>170</sup> Skutečnost v této optice získává význam ze svého cíle. Její momenty nesou momenty skutečného vědění, ale momenty dějinně zacíleného procesu. Východiskem procesu, uzavírá Zelený, je „společensky určená výroba individuí“, cílem pak revoluční praxe a „komunistické formy životního procesu“.

V takovémto pojetí teorie jako ontopraxeologie je potom smysluplné zkoumat motivace výzkumníků jako to, co vsutku rozhoduje o adekvaci poznání. Snahy o objektivitu, historickou pravost kategorií ukazují se v této perspektivě jako motivace buržoazní, historicky zastaralé.

---

<sup>168</sup> *Tamtéž*, s. 156.

<sup>169</sup> V tomto argumentu by bylo možno najít Zeleného kritiku dialektiky jako metody poznávání specificky pojaté Kosíkem, Dubským i Peškem.

<sup>170</sup> *Tamtéž*, s. 38.

### 2.2.3 Dialektika dělby práce – Jiří Pešek

Jedním z těch, na koho se Zeleného kritika hegelovců mohla vztahovat, je i Jiří Pešek, který vypracoval problematiku práce rovněž v návaznosti na Hegela. Problematice se zevrubně věnoval v díle *Dialektika dělby práce, sebestrukturace a perspektivnost člověka* (Dále jen *Dialektika dělby práce*),<sup>171</sup> kde ji obohatil o koncepty moderní filosofie, především o hledisko časovosti převzaté z filosofie Martina Heideggera. Pešek zde otevřel otázku *dělby práce* jako filosofickou otázku, jejíž vypracování v dobové teorii absentovalo. Bez zodpovězení filosofické otázky po tom, co dělba práce je, jaké je její bytí, musí být každá tematizace (dělby) práce z ohledu výrobních sil a výrobních prostředků podle Peška nedostatečná.

Snaha o filosofii dělby práce může se z dnešní perspektivy jevit zvláště, nicméně Pešek téma zdůrazňuje zejména s ohledem na dobové frekventované užívání pojmu bez jeho hlubšího teoretického vyjasnění a na závažnost dělby v Marxových dílech. Dělba práce hraje u Peška podstatnou roli i proto, že bezprostředně souvisí s aspektem konkrétnosti člověka<sup>172</sup> a se způsobem jeho společenského existování ve světě.<sup>173</sup>

---

<sup>171</sup> PEŠEK, J. Dialektika dělby práce: sebestrukturace a perspektivnost člověka. *Acta Universitatis Carolinae. Philosophica et historica*. Monographia; 16. Praha: Univerzita Karlova, 1966.

<sup>172</sup>Kategorie konkrétnosti představovala jednu z předních kategorií humanisticky orientovaných marxistů. V Československu ji proslavil zejména Karel Kosík, ale i humanističtí marxisté, kteří nezkoumali blíže strukturu existence, odkazovali často na konkrétnost člověka jako na určitý výtěžek a přínos marxismu pro výzkum člověka. Kategorie rezonovala také v sovětských humanistických textech, nejvýrazněji u Evalda V. Iljenkovova<sup>®</sup>, jednoho z předních sovětských humanistů. U Peška konkrétnost člověka vystupuje jako důsledek adekvátní struktury dělby práce jako určitého typu struktury – perspektivy člověka.

<sup>173</sup> *Dialektika dělby práce*, s. 53: „Dělba práce přímo vplývá jednou ze svých významných dialektických vazeb do problému tvorby vlastních perspektiv člověkem, ovlivňujíc významně

### 2.2.3.1 Materialistická dialektika práce

Ve výchozí charakteristice práce se Pešek neliší od předchozích autorů. I on navazuje na Hegelovo dialektické pojetí procesu a akcentuje jeho materialistické stránky. Pešek však uchopuje materialistickou dialektiku mnohem detailněji než předchozí autoři, a proto u něj celý proces materialistické práce vystupuje plastičtěji.<sup>174</sup> Východiskem analýz jsou mu opět Marxovy *Rukopisy*, kde je práce charakterizována jako proces zprostředkování mezi člověkem a přírodou. Práce člověku zprostředkovává přírodu jako přírodu a jeho samého jako přírodní bytost přírodu si přivlastňující. Zprostředkování staví člověka do role vlastníka přírody (subjektu přivlastnění a objektu přírody) a přírodu do role objektu přivlastnění (současně subjektu přivlastňování jako původu člověka), a proto jej lze nahlížet ze dvou stran, z hlediska subjektivní a objektivní dialektiky, říká Pešek. Obě formy představují různé formy interpretace *dialektického zprostředkování* světa člověkem. Objektivnímu přivlastnění světa předchází subjektivní přivlastnění; subjektivní přivlastnění tedy objektivní zprostředkovává, což se však ukáže jako vzájemné.

Subjektivita v procesu přivlastňování vystupuje jako nositel účelného zprostředkování vlastního procesu životní činnosti člověka, tedy jako nositel něčeho ji samu přesahujícího. Subjektivita (k zachování života) svou činnost zprostředkovává, což neznamena pasivní „překládání“ jednoho stavu v druhý, ale aktivní podřizování skutečnosti vnitřní poznané nutnosti. Subjektivita vstupuje do přírody za účelem přežití, vyděluje se z ní na základě vědomí svého účelu, aktivně

---

zejména stránku jejich určitosti a konkrétnosti a jejich lidsky pravdivý či mystifikovaný a pseudokonkrétní charakter.“

<sup>174</sup> Z doposud zkoumaných filosofů by bylo možné charakterizovat Peška jako nejdůslednějšího dialektika, to znamená teoretika, který nejen že považuje dialektiku za klíčovou metodu filosofické práce, ale současně ji také ve své práci důsledně uplatňuje.

vyděljuje z (odlišně chápané) skutečnosti nezbytné momenty realizace účelu jako prostředky a v tzv. syntéze vnějšku (intenci) si přivlastňuje svět, čímž se současně vyděljuje ze skutečnosti jako jiná, aktivní, kladoucí.<sup>175</sup> Hybná intence a její vystoupení jako fenomenu se dějí naráz jako „dialekticky komplementární charakteristiky aktivní subjektivity člověka“ a spolu tvoří „konkrétní totalitu“ lidské existenciality. Podmínkou vystoupení intendující a fenomenálně reflektující subjektivity je uskutečnění pohybu v reálném činu (v reálné skutečnosti), kde subjektivita přichází na něco takového jako je původní přirozenost v zájmech, talentech, tendencích, rozpoznávanou jako vlastní účel a spolu s tím klade skutečnost, tj. prostředky realizace vůči okolnostem rozpoznávaných jako danosti k překonání. To se děje rušením zdání protikladnosti vnitřku a vnějšku, nastolením jednoty, vynesením a zformováním neurčitého v určité. Co se jeví, je nutně součástí dialektiky člověka a světa, pohybu člověka ke světu a ve světě. Každý krok realizace vlastního účelu skrze kladenou skutečnost a prostředky je pevně svázán s ostatními a žádný nemá prioritu.

Existence *jako moment skutečnosti člověka* je úplná jako moment „lidského tvoření, přetváření (měnění, transformace) existující přírody a nového vytváření své vlastní objektivní i subjektivní společensko-lidské skutečnosti.“<sup>176</sup> Podmínkou celého pohybu je subjektivita (účelné vědomí), ale není podmínkou dostatečnou, vyžaduje reálnou existenci skutečnosti, do níž subjektivita intencionálně vstupuje, tj. z níž si volí a kterou organizuje svým pohybem. V práci s reálnou skutečností si subjektivita „ve své hlavě vytváří plán akce nejen jako reprodukci poznané nutnosti svého předmětu (kterým ovšem může být i on sám), nýbrž i jako

---

<sup>175</sup> Tento pohyb Pešek připomíná v souvislosti s Hegelovým vypracováním intence jako „věci, o kterou běží“.

<sup>176</sup> *Dialektika dělby práce*, s. 25.

intencionální projekt sebe sama. V tomto projektu vznikl zárodek budoucího svobodného jednání – syntéza poznané objektivní determinace s vědomou determinací lidské subjektivity“.<sup>177</sup> Znamená to nejen uznání aktivity a priority subjektivního činitele, ale i uznání forem *relativně svébytné aktivity projektujícího vědomí*, (které si tyto formy samo nedává, ale je jejich nositelem). V subjektivním pohybu, jehož všechny momenty musí zůstat vzájemně diferencovány, aby vystoupily jako momenty subjektivního zprostředkování pohybu subjektivity, vystoupila jako významný moment reálná skutečnost. V té se přivlastňování světa člověkem odehrává.

Lidská praxe ve formě naznačených struktur ve svém celku představuje jednotu tří pohybů: 1) objektivního tvoření světa člověka (tvoření lidské skutečnosti jako odlišné od ostatní přírody), 2) subjektivního tvoření vlastní subjektivní existence, potvrzování vlastní tvořivosti, 3) lidského tvoření jako prodloužení a pokračování přírody (vystoupení přírody jako subjektivity).<sup>178</sup> Znamená to, že tvořením (v práci) člověk uskutečňuje vlastní subjektivitu jako účel a toto tvoření probíhá jako objektivní proces a současně jako pohyb přírody. Tři aspekty tvorby konstituují specifickou skutečnost člověka. Její ontologickou podmínkou je aktivní subjektivita, která však není podmínkou dostatečnou. Praxe nevychází z kapacity jednotlivce ale z *konkrétní existenční situace společenského člověka*, proto je podle Peška procesem komplexním.

Nejpřesnějším objektivním výrazem přivlastňování světa člověkem je ekonomicko-výrobní práce, rozvádí Pešek dál po vzoru Marxe. V objektivním ekonomickém procesu vystupuje subjektivita jako uskutečňující se pracovní síla

---

<sup>177</sup> *Tamtéž*, s. 27.

<sup>178</sup> *Tamtéž*, s. 25: „Existence jako moment skutečnosti člověka je momentem lidského tvoření, přetváření (měnění, transformace) existující přírody a nového vytváření své vlastní objektivní i subjektivní společensko-lidské skutečnosti.“

začleněná do procesu produkce. Příroda v této objektivní intenci vystupuje proti člověku jako přírodní prostředí společenské produkce, tedy prostředí otevřené všem pro společné formy praxe. Ze všeobecného prostředí pracující člověk vyděluje předměty své práce ve skupinách, ve společnosti. Předměty lidské práce se mu naskýtají k dispozici bez osobního přičinění, nejsou již vydělené z přírody ryze subjektivní intencí, tedy nejsou pouhou přírodou, ani jednoduchým pasivním protějškem pracovní síly, zahrnují již sociální aspekt, což znamená, že svou formu pracovního nástroje získávají společensky, tj. všeobecně. Jejich původně pasivní charakter „být člověku k dispozici“ obohacuje aktivní prvek, který na nich ulpívá a který (aktuálně tvůrčí) člověk může posuzovat a reflektovat.<sup>179</sup> Z hlediska sociální stránky nabývá pracovní předmět nové kvality, protože netvoří jen předmět aktivně vydělený subjektivitou z přírody a obrácený vůči ní, ale představuje současně sociální, již aktivně zformovaný předmět připravený ke specifické akci jako obecný předmět, základní prostředek k dosažení cíle lidského tvoření jako obecného cíle. Aktivní charakter pracovního předmětu upozaduje aktuálně tvůrčí vědomí člověka vlastní aktivity a činí z něj zprostředkující článek objektivně společensky zprostředkované aktivity. Pracovní předmět shrnuje tedy jak aktivní stránku lidského tvoření specifikující pracovní předmět vůči přírodě v kontextu tvořivých sil člověka, tak současně pasivní aspekt, „bez něhož by dynamika lidského tvoření nemohla nabýt své určitosti, svého intenčního soustředění na ...“.<sup>180</sup>

---

<sup>179</sup> „Intendující aktivita je v podstatě pracovního předmětu ztělesněna právě v tom, že z nevyčerpatelného, neomezeného, alei nevyomezeného rezervoáru možností přírody člověk svou specificky lidskou schopností vytvářet si v hlavě i v reálném činu autonomní účelně hodnotící vztah i k samotnému primárnímu svému lidskému poměru k přírodě potřebuje vytrhnout z bezprostřední souvislosti, vybrat si a vymezit pole svého dalšího tvoření.“ *Tamtéž*, s. 31.

<sup>180</sup> *Tamtéž*, s. 32.

Aktivní převahu člověka v procesu přivlastnění přírody v objektivní dialektice práce zprostředkovává pracovní předmět pojatý jako pracovní prostředek. V tom se již zračí „hybnost tvůrčí potence pracovní síly“ a pasivita nástroje. Člověk v pracovních prostředcích „nastavuje a znásobuje své původní fyzické i psychické schopnosti možnosti působení na přírodu pomocí přírody samé, prodlužuje přirozené rozměry svého těla.“<sup>181</sup> Užíváním pracovního prostředku prodlužuje lidské tělo a současně dodává přírodě novou úlohu (být prodloužením lidského těla). Pracovní prostředek, například stroj, jako „příroda“ pak objektivně dosahuje cíle lidské činnosti, zastává „prostředkující úlohu ideálního záměru lidské hlavy ve světě reálných věcí,“ současně přírodu a člověka specificky sjednocuje. Základní strukturou objektivního procesu práce je potom ekonomicko-výrobní práce jako účelové užívání pracovní síly v pracovních předmětech a prostředcích.

Podmínkou toho, aby práce mohla v objektivním procesu takto vystoupit, je schopnost jejích jednotlivých součástí *zůstat sebou* i mimo bezprostřední práci. Tuto schopnost jim dodává objektivní svébytná existence procesu práce fixovaná jako *výroba*. Při existenci výroby člověk, i když nepracuje, poskytuje *jako pracovní síla* předběžnou podmínku tomu, aby se pracovní proces mohl vždy rozběhnout. Současně pracovní prostředky a pracovní předměty udržují svou funkci, svůj statut tehdy, když nejsou člověkem aktuálně aktivované. *Výroba* jako specifický samostatný objektivní proces udržuje jednotlivé činitele v jejich *samostatnosti* i dohromady ve společné objektivní *funkci výrobních sil*, specificky ovlivňujících a udržujících tvůrčí (pracovně ekonomickou) formu vztahu člověka a světa. Jen za samostatné a svébytné existence práce jako výroby vystupuje subjektivita samostatně jako iniciátor aktivity, vážící dohromady jednotlivé momenty

---

<sup>181</sup> *Tamtéž*, s. 34.



pracovního procesu a tyto momenty jako něco, co udržuje svůj stav a je sebou i v potenci. To vše při zachování celkové svázanosti, koexistence a vzájemného podmiňování a prolínání jednotlivých složek pracovního procesu v samostatném procesu výroby.

Samostatně objektivně fixovaný proces výroby osvobozuje a osamostatňuje člověka nejvíce. Stává se novou přírodou, kterou si člověk nad sebou ustavil. Člověk v ní jako pracovní síla používá pracovní prostředky a skrze ně násobí své síly.<sup>182</sup> Současně se jich tímto způsobem zbavuje, když přenáší účely činnosti na stroj a při tom zůstává aktivním činitelem ve schopnosti řídit proces mezi sebou a přírodou. Řízením se člověk vyděluje jako rozhodující element z procesu práce; zůstává sice jeho součástí, ale součástí nezávislou. Tím se rozvíjí nová kvalita člověka, svoboda, nezávislost na říši nutnosti a práci samotné. „Svoboda na tomto poli může spočívat pouze v tom, že zespolečenštěný člověk, sdružení výrobci, řídí svou výměnu látek s přírodou racionálně, podřizují ji své kontrole, místo aby jí byli sami ovládáni jako slepou silou.“<sup>183</sup>

Výroba uhasíná ve výrobku – *produktu*. Ten představuje novou skutečnost, jelikož obsahuje jednotu (reflektovanou i nereflektovanou) přírody a člověka. Protiklad člověka a přírody výrobek současně obnovuje a ruší; poskytuje prostředek další činnosti a současně zahrnuje již lidskou aktivitu. Příroda ve výrobku reprodukuje svou jednotu jako polidštěná příroda, člověk zas stvrzuje svou funkci svobodného činitele v rámci užívání svých přírodních sil. Jako takové

---

<sup>182</sup> „Rozhodujícím zdrojem pohybu je tu rozhodně pracovní síla, v jejíž aktivní subjektivitě také jako zcela primární příslušně dominuje intence, resp. fenomenální intencionalita, kdežto pracovní prostředky...jsou z hlediska samopohybu druhotným pokračováním sil člověka a úměrně tomu aktivní subjektivitě jich obou ... vykazují vůči existencialitě pracovní síly určité společné rysy v totálním ustrojení pokud jde o postavení a úlohu fenomenální reflexe, fenomenu a intenciální fenomenality.“ *Tamtéž*, s. 37.

<sup>183</sup> MARX, K. *Kapitál: kritika politické ekonomie. Díl 3. Kniha 3., Celkový proces kapitalistické výroby*. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1955, s. 368.

se stávají silou dalšího života a další práce. Rozdíly mezi předpoklady a výsledky práce produkt ukazuje jako podmíněčné a vzájemně zprostředkované specifickou totalitou činnosti.

Na rozdíl od jiných procesů ve výrobě vystoupila svoboda jako nově získaná kvalita lidských sil nadřazená silám přírody. Současně vyvstala jako důsledek využití přírodních sil, a tedy jako přirozená síla. Svoboda se ukazuje jako neoddělitelná součást přírody. Člověk tu sice je svobodný svou autonomií vůči ostatní přírodě, ale jeho svoboda je přirozená, pochází „z přírody“. Člověk jen „požívá dobrodiní“ tím, že pokračuje v rozvoji živelných sil přírody a podílí se na pohybu materiálního světa jednotného svou samostatností a nezávislostí na člověku. Člověk stojí vůči přírodě jako ten, kdo svou autonomii vytvořil v jejím rámci a na základě jejích zákonů. Jakoby příroda obracela své nástroje sama vůči sobě.<sup>184</sup>

#### 2.2.3.2 Společenský charakter práce

Objektivní, ale i subjektivní dialektika práce se ve všech svých určeních ukázala jen díky tomu, že práce má společenskou (všeobecně fixovanou) formu jako výroba. Samu společenskost práce přitom lze určit zase jenom dialektickou metodou a výzkumem, jak se projevuje v subjektivním a objektivním zprostředkování. Společenskost ve vztahu člověka k přírodě vystupuje nejprve jako přírodní slepá síla, přirozená součást *subjektivní intence světa*. Když však do procesu výměny člověka s přírodou vstoupí účelné vědomí, tedy hned v počátku

---

<sup>184</sup> *Dialektika dělby práce*, s. 41: „Lidské ovládání a využívání přírody se tak ukazuje jako relativně nejvyšší stupeň jejího vývoje, kdy jako živočich vyrábějící nástroje se sama tato materiální příroda začíná novým způsobem prosazovat, zmocňovat se účelným zprostředkováním svých vlastních sil a zákonů,“

lidského vztahování se ke světu, kdy člověk začne tuto svou společenskost reflektovat, mění se charakter vztahu mezi jednotlivými příslušníky lidského rodu tak, že vztahy mezi lidmi začínají mít význam, člověk je intenduje a fenomenálně reflektuje, to znamená, uvědoměle jich využívá jako objektivní skutečnosti pro svůj vztah k přírodě a aktivně je formuje. Uvědomění toho, že člověk svou existenci v přírodě hájí vždy ve skupinách, vede k aktivnímu vztahu člověka ke svým vztahům (a tedy k aktivnímu vztahu k vlastní struktuře díky nim zformované). Jakmile člověk věnuje společenskosti jako svému charakteru účelnou pozornost, vzniká společnost. Člověk své přirozené společenské vztahy může reflektovat, účelně ovlivňovat, činit je svou podmínkou, nástrojem i předmětem činnosti - *účelně jako nástroj obracet své vnitřní vztahy proti ostatní přírodě*. Vztahy k lidem se pak mezi jinými projeví jako „historicky nejstarší podobou postupně se vyčleňujícího a osamostatňujícího, kvalitativně zvláštního momentu materiálního života člověka,“<sup>185</sup> přítomného od počátku v pohybu přivlastňování přírody člověkem.

Objektivizované společenské vztahy v jejich bezprostřední přítomnosti v intenci přírody vystoupí jako forma činné intence, jejímž osvojováním člověk získává sám sebe jako vlastník. Stávají se novou přírodou, novou svébytnou přirozeností, jejímž osvojováním člověk získává sám sebe jako vlastník. Tím společenskost vystupuje v reflexi intence jako lidskost sama. Člověk je vlastníkem přírody jen jako spoluvlastník, neboť společnost se neskládá z individuí, ale „vyjadřuje souhrn vztahů a poměrů, v nichž se tato individua navzájem nacházejí.“<sup>186</sup> Společenské vztahy ovlivňují způsob a formu vztahu člověka k přírodě.

---

<sup>185</sup> *Tamtéž*, s. 44.

<sup>186</sup> *Tamtéž*, s. 46.

Reflektovaná společenskost dává celému procesu práce vystoupit v dalším významu. Společenská povaha intence ukazuje práci jako společenský proces, v němž poměr člověka k přírodě a ke společnosti vystupuje jako totožný z ohledu své funkce. Přisvojování si přírody je současně přisvojováním vztahů, osvojováním si společenskosti. Z hlediska cíle plní poměr k přírodě a vztahům stejnou funkci – jako formy *výrobních sil* zprostředkovávají materiální život člověka a stojí jako *prostředky* společenské aktivity. Ve společenském pracovním procesu hrají stejnou úlohu v živé práci, výsledku práce a zároveň předpokladu práce. Vyrobeneé produkty pak uchovávají výrobní síly (vztahy i přírodu) v jednotě, a tím uchovávají i společenské vztahy, síly i prostředky, které se společně „od živých lidí oddělily... a jako relativně samostatný činitel se vracejí do živého pracovního procesu.“<sup>187</sup>

Souvislost výrobních sil a materiálních vztahů v živé práci, jejím předpokladu i výsledku, vnitřně proměňuje oba činitele a vytváří nový kvalitativní prvek práce – *společenskou produktivní sílu* neboli produktivní sílu společenské práce, která se teď stává výchozím činitelem a iniciátorem pohybu. Společenská práce překračuje živou (aktuální) práci a mění svou kvalitu. Výrobní síly užívají výrobní prostředky s určitou úsporou výrobních sil i materiálu, organizují výrobní prostředky masově, a tak ovlivňují lidské vztahy i za hranicemi společného užívání těchto prostředků. Původní vztah člověka k přírodě společenská práce mění na vztah člověka k člověku. Člověk se nevztahuje k původní přírodní formě, ale k masovému společenskému procesu, jehož je významnou součástí. Produkt již neztělesňuje přetváření přírody na jedné straně a vztahy mezi lidmi na druhé, ale slučuje vztahy do vzájemné jednoty „minulého přechodu vztahů mezi lidmi ve vztahy lidí k přírodě“, a stává se určitým

---

<sup>187</sup> *Tamtéž*, s. 48.

„prostředníkem opačného kvalitativního přechodu v dalším pracovním cyklu, jehož se účastní jako pracovní, respektive výrobní prostředek. Ve výrobních prostředcích stojí společenské vztahy proti lidem jako skutečnost přírody, přetvořené minulou společenskou činností.“<sup>188</sup> Výsledkem této práce je produkt jako *kvalitativní jednota* vztahu člověka k přírodě a k lidem. Člověk tím získal novou přírodu.

Tato nová příroda, nový proces práce uskutečňovaný jako jednota vztahu člověka k přírodě a k lidem se uskutečňuje jako *proces společenské reprodukce*. Reprodukce znamená opakování a ustavičné produkování výsledků a podmínek práce v bezprostřední aktuální práci; opakuje jednotu výrobních sil v živé práci a současně existuje jakoby nad ní – jejím cílem není cíl konkrétní práce, ale produkování materiálního života člověka. Má sociální charakter a jako každý předchozí pohyb je cyklická. Jejím osvojováním člověk upevňuje a rozvíjí „poznávací vstup a ovládání přírody při formování a využívání výrobních sil. Jen neustálou sociální reprodukcí subjektivně porozumívajícího vstupu do lidského společenství a pokrokem jeho zvládnutí vědomím je umožňováno, aby objektivní materiální vztahy mezi lidmi se oddělily od vztahů biologických a nastoupily vlastní dějiny.“<sup>189</sup>

Společenská práce jako forma reprodukce představuje *společensky vytvářený přírodní proces*. Ustavuje formu poměru člověka k přírodě, podmínky a prostředky společenské práce. V této podobě ji stále aktualizuje živá práce. „Práce jako výroba, bezprostřední lidská činnost jako reprodukce této činnosti vchází do dějin.“<sup>190</sup> Dějiny se díky ní mohou ukázat jako proces, v němž se *obnovují způsoby*

---

<sup>188</sup> *Tamtéž*, s. 50.

<sup>189</sup> *Tamtéž*, s. 52.

<sup>190</sup> *Tamtéž*. s. 52.

*subjektivního a objektivního přivlastňování světa člověkem a jejich společenského zprostředkovávání.*

### 2.2.3.3 *Strukturace a časovost práce*

Společenská práce jako proces společenské reprodukce zahrnuje dělbu práce. Tu Pešek interpretuje s ohledem na ideál práce, resp. této reprodukce. Ideálem reprodukce, formuluje Pešek s odkazem na Marxe, je *bohatství společnosti*. To s Marxem definuje jako „universální, směnou vytvořenou universalitu potřeb, schopností, požitků, produktivních sil atd. individuí ... plné rozvinutí lidské vlády nad přírodními silami, nad silami jak tzv. přírody, tak jeho vlastní přirozenosti ... absolutní rozvinutí jeho tvůrčích vloh s jediným předpokladem v předchozím historickém vývoji, který tuto totalitu vývoje, tj. vývoje všech lidských sil jako takových, neměřených nijakým předem daným měřítkem činí samoúčelem...“.<sup>191</sup> Dokonalého rozvinutí všech přirozených schopností spočívající mj. ve zvládnutí dialektického pohybu jednání může člověk dosáhnout pouze v „absolutním pohybu vznikání“ společenského bohatství. Dělbá představuje určitý způsob strukturace společenské práce orientované k dosažení tohoto bohatství.

Dělbá práce představuje tedy způsob, jak je společenská práce organizována, tedy formu koexistující práce, tj. současného trvání různých způsobů produkce manifestovaných různými druhy výrobků.<sup>192</sup> Stává se součástí společenské intence zaměřené na naplnění bohatství společnosti, na plný rozvoj lidské vlády nad přírodou spojený s plným rozvojem lidských tvůrčích vloh. Dosažení takového

---

<sup>191</sup> *Tamtéž*, s. 153.

<sup>192</sup> *Tamtéž*, s. 119.

bohatství se ale pojí s tím, aby tento cíl představoval skutečný cíl pro individuální i společenské chování (práci) a aby tedy takováto strukturace práce vyhovovala jednotlivci, i společensky, a aby tento cíl byl zkrátka formulován v každém jednání. Tak tomu ale v dějinách dle Peška ne vždy bylo.

Pešek opakuje po Marxovi, že určité skupiny se historicky snažily popírat formu společenské strukturace práce (všeobecné intence), respektive účel práce jako společenské, a formovaly dělbu práce jako práci s účely individuálně diferencovanými. Tím ale popíraly skutečnost společenské strukturace práce a účel společenské intence. Interpretovaly subjektivní intenci samostatně, tedy vytrhovaly ji z celkové souvislosti. Pešek upřesňuje, že dělba má subjektivní rovinu, ale tak jako význam subjektivní práce vystoupil jen za předpokladu existence společenské všeobecné práce jako výroby, tak nemůže význam dělby vystoupit z roviny subjektivní, ale opět jen všeobecné a společenské.

Ve všeobecné společenské rovině se dělba ukazuje jako *zvláštní způsob diferenciací a strukturace lidského jednání orientovaný k rozvoji svobodných lidských perspektiv*.<sup>193</sup> Dělba práce představuje *moment* této intence, který *finálně a instrumentálně váže strukturní a časovací aspekt tohoto procesu*. Popírat všeobecnou povahu intence představuje popírání sebe sama.<sup>194</sup> V dějinách se toto popírání projevilo v obou dvou aspektech, které dělba práce, jak říká Pešek, váže.

---

<sup>193</sup> „Bohatství lidské existence je bohatstvím svobodných perspektiv a bohatství perspektiv je bohatstvím universalit a totální konkrétnosti uvědomělé a svobodné existence člověka ve světě. Nazve-li budoucí společnost jistý *dialektický moment této své existence, který navzájem finálně a instrumentálně váže strukturní a časovací aspekt lidského jednání, a který je předpokladem konkrétnosti autentických perspektiv lidského tvoření v přírodě i ve společnosti*, opět dělbu práce anebo nahradí-li tento dějinami a ekonomii zprofanovaný název nějakým jiným, lépe vystihujícím novou kvalitu této stránky dialektiky svobodné lidské činnosti, není pro věc samu nikterak rozhodující.“ *Tamtéž*, s. 153

<sup>194</sup> V pojmech časovosti, strukturace a perspektivace Pešek překračuje dosavadní materialistickou koncepci práce a obohacuje ji o pojmy moderní filosofie. Koncepty však Pešek pouze *konkretizuje* již známý materialistický vztah člověka a světa.

Prvně na strukturačním aspektu lidského jednání. Strukturační aspekt znamená, že *každý čin* má strukturu – formu účelného, finálního a prostředního jednání. Stejnou strukturu vykazuje jednotlivá intence, i jednání jako celek. Aby čin a jeho struktura mohly vyvstat jako určité, musí se odlišovat vůči jinému činu, respektive jiné struktuře jako účel-cíl-instrument. Každý čin vychází z účelu, směřuje za cílem a užívá prostředky k dosažení cíle, ale současně je sám účelem, cílem a prostředkem jiných jednání. Takto strukturován je konkrétní čin v celku totality lidského života, ale i a zejména v celku života společnosti. To Hegel nazývá *lstí rozumu* a Pešek „hlubinným principem specificky lidského způsobu strukturace vlastního bytí člověka ve světě člověkem samým“<sup>195</sup>. Jakýkoliv vztah člověka ke světu se tak ukazuje jako záležitost ne jedné homogenní bytostné síly člověka, ale jako výsledek koexistence množství takových sil, které se od sebe mohou vzájemně odlišovat a specificky se tak určovat. „Aktivní vláda, kterou tu člověk vykonává, má vždy i charakter vzájemné účelné a účelové strukturace mezi těmito silami, prováděné z pozice jejich ovládnutí.“<sup>196</sup> Účelné vědomí si organizuje lest účelnosti, finality a instrumentality jako vlastní kvality - moci nad všemi momenty *rozmanitosti a složitosti vlastního celkového svého poměru ke světu jako svou* strukturu. Ale tato moc je jen lest. Člověk je obelstěn v domněnku, že strukturuje své jednání sám. V principu jde především o strukturaci společenskou, o „moment účelného zprostředkování bytostného cíle sebeudržení a seberozvíjení společenského člověka“ jako finálního účelu společenského jednání. Z ohledu společenskosti a všeobecné určitosti díky této strukturace může každý čin vystoupit jako určitý.

---

<sup>195</sup> *Tamtéž*, s. 102.

<sup>196</sup> *Tamtéž*, s. 102.



Strukturace lidského jednatelství do formy lsti představuje podle Peška historický produkt. Člověk historicky zformoval to, že se jeho jednání ukazuje v dané struktuře jako jeho vlastní a nikoliv přímo z celku společenské strukturace jednatelství. Proto mohlo dojít k mylné interpretaci dělby práce jako momentu, který má za cíl rozvinutí jedincových bytostných sil, jeho individuality a zvláštnosti, zatímco *ve skutečnosti* jde a vždy šlo o moment rozvíjený v celku společnosti a pochopitelný z ohledu účelu společenské intence.

Dalším projevem historicky odcizené interpretace dělby práce je časovost. Ta se ukázala jako nástroj strukturace lidského jednání, ale opět jednotlivého namísto společenského. V autenticky pojaté dělbě se naopak časovost ukazuje jako to, co překračuje diferenciaci jednání, nemizí v konkrétních činech, vyskytuje se v každém činu, ve všech typech sociálně-historického jednání,<sup>197</sup> a proto ji lze chápat jako nástroj aktivní strukturace každého lidského jednání neuzavřeného do sebe, ale získávajícího smysl z celku všeobecné společenské strukturace lidského jednatelství.

#### 2.2.3.4 Časovost intence společenské práce

Práce, která se dialektickou metodou ukázala ve formě subjektivní, objektivní i všeobecné *intence* jako primárně proces společenské reprodukce, je časová. Tato časovost má vystoupit v případě adekvátního pojetí práce jako nástroj sebestrukturace společnosti orientované (perspektivované) k ideálu bohatství

---

<sup>197</sup> „Momentem sebestrukturující se totality lidského jednatelství je jeho čas, časující se časovost jednajícího člověka.“ *Tamtéž*, s. 114.

společnosti. V interpretaci časovosti intence Pešek vychází z teorie časovosti M. Heideggera, kterou svébytně interpretuje.<sup>198</sup>

Je tedy třeba primárně vidět, že časovost v Peškově ohledu představuje nezbytný charakter (ohled) intence (světa). Časovost intence se uskutečňuje vždy (1) „jako časovost vytváření předmětné skutečnosti člověka, a tedy i jako vytváření (a obstarávání) předmětného historického času společenských lidí“, anebo jako (2) „vytváření vnitřní skutečnosti člověka a tedy i jako utváření vnitřního času, vnitřního prožívání a obstarávání vlastní časovosti společenským člověkem.“<sup>199</sup>

Tvorbu vnitřního času člověka částečně dle Peška vystihl Heidegger v konceptu starosti, kde subjektivní časovost vystupuje v subjektivní intenci<sup>200</sup> tak, že jednání má strukturu určitého před-běhu. Nejzazším účelem předběhu (a tedy jednání) je subjekt sám a jeho vlastní možnosti. Předpokladem před-běhu je již jisté bytí ve světě, vrženost u věcí, u jsoucího, a rozumění těmto věcem (světu) jako prostředku na základě předběhu. Na základě komplexní struktury „již bytí u“ vystupuje budoucnost jako autentická možnost vlastního bytí člověka ve světě, a tak časovost intencionality představuje totalitu tří časových modů rozevřených budoucností jako modem osmyslujícím přítomné i minulé. Totalitě těchto modů se běžně rozumí jako času člověka. Budoucnost jako určující modus tu přitom

---

<sup>198</sup> Heideggerova fenomenologická ontologie, resp. fenomenologie času vychází Peškovi jako zásadně reduktivní a nedokonalá metoda zejména proto, že není dialektická. Dialektika totiž podle Peška na rozdíl od jiných metod dokáže vyjádřit jak subjektivní intenci, tak intenci této intence (fenomenologický ohled), i její samostatnou, na člověku nezávislou všeobecnou - společenskou formu jevu, resp. fenomenu. Fenomenologická metoda dle Peška nedovoluje překročit práh subjektivismu a ukázat čas jako reálný dialektický prvek.

<sup>199</sup> *Tamtéž*, s. 96.

<sup>200</sup> S touto myšlenkou souvisí fakt, že u Heideggera představuje časovost poslední, nejvlastnější základ vztahu (dialektiky) člověka a světa. Pešek naopak určuje časovost jako *atributivní moment širší totality dialektiky člověka a světa* a Heideggerovy interpretace používá jako *prostředku pro převrácení vztahu mezi časovostí a starostí uvnitř bytí člověka a pro důsledné začlenění antropologické dialektiky časovosti do celku skutečného jednání*.

neznašená něco nejsoucího, ale „aktuální intencionální charakteristiku, neoddělitelnou již od nejelementárnějšího ustrojení dialektiky vědomého lidského jednání ... kde dochází k vědomé účelnosti.“<sup>201</sup> Intence budoucnosti vystupuje v jednotě s intencí minulosti a přítomnosti (bytí při-tom) v každém lidském jednání, a tak každé jednání probíhá v subjektivně rozpjatém celku časovosti.

Subjektivní časovost vystupuje objektivně jako celkovost času na určitých fenomenech aktivní subjektivity – na fenomenu porozumívání, nálad a upadání. V objektivní činnosti se zřetelně projevuje, jak člověk rozumí světu, věcem, vztahům, a nakládá s nimi. Porozumívání, nálady a upadání ukazují, jak člověk rozumí sobě jako budoucímu (a přítomnému a minulému).<sup>202</sup> Porozumívání (vlastní a nevlastní) prostupuje celou totalitu vztahů ke jsoucímu. I nálada představuje objektivní výraz časové totality lidského jednání. Představuje způsob, jak se člověk se svým postavením ve světě a svou situací vypořádává, jak je s ní s ohledem na své možnosti spokojen. Neautenticita, totiž nerozumění sobě z vlastních možností a jistá nespokojenost s tímto rozuměním, resp. vlastním výrazem se může projevit v úpadku, totiž takovém modu, v němž člověk „upadá do věci“, tj. zabývá se jimi jako tím podstatným, namísto svého účelu.<sup>203</sup>

Časovost (intence) existuje také samostatně ve formě všeobecné skutečnosti, protože se odpoutává od bezprostředního já a ulpívá na věcech, se kterými člověk

---

<sup>201</sup> *Tamtéž*, s. 61.

<sup>202</sup> „V jednoduchém čistém tvaru znamená minulost člověkovu přivádění sebe sama znovu před počáteční určeností pohybu jako jsoucna, vrženého a nacházejícího se nevyhnutelně v onom předbíhajícím a porozumívajícím bytí ke konci, k smrti jako ke krajnosti sobě nejvlastnější možnosti být sám sebou.“ *Tamtéž*, s. 68.

<sup>203</sup> Extaticnost času se může stát předmětem reflexe a vystoupit ve formě fenomenu struktury starosti jako určitý zvláštní modus extatické jednoty lidské časovací intence. „Jako fenomen vystupuje časovost člověka v principu své extaticnosti ve svém nejobecnějším tvaru, to znamená jako ‚být mimo sebe‘, abstrahované již i od základních jednotlivých způsobů, jakými se toto ‚být mimo sebe‘ jako intence prosazuje, tj. od jednotlivých extasí budoucnosti, minulosti a přítomnosti.“ *Tamtéž*, s. 72.

v obstarávání zachází. Odpoutaná časovost je sice určitým odvozeným způsobem časování člověka, ale přesto prodlévá na věcech a svébytně se v nich manifestuje. Za podmínky této osamostatněné časovosti může člověk rozeznávat časovou formu vztahu ke světu v subjektivní i objektivní formě. Představuje dle Peška dokonce podmínku a *nevyhnutelný prostředek skutečného utváření skutečné časovosti, skutečného časování člověka samého*. Časovost se v této odpoutané všeobecné formě ukazuje na věcech nikoliv jako jejich sešlost/novost, ale jako *vhodnost* (pří-hodnost k něčemu) a *významuplnost* (pro určité jednání). Tato významuplnost je podle Peška všeobecně nabídnutou „kvalitou“, obsahem a svébytným charakterem věci.<sup>204</sup>

Celá struktura časovosti intence se podle Peška otevírá na základě dějinnosti intence, je jejím modem. Intence musí být nejprve dějinná, aby mohla být časová. Pešek dějinnost intence charakterizuje z určité celkovosti, tedy z faktu, že člověk nežije (nejedná) pouze rozkročen ke svému konci, ale jeho život se odvíjí od jistého začátku, a každá aktivita a každé rozhodování nemají charakter nějaké fatality, ale odehrávají se v celku rozhodování. V subjektivní rovině dějinnost intence spočívá v rozhodnosti „přijmout vlastní vržení, vlastní zasazení a nacházení se ve světě jako ten, kdo neustále směřuje k sobě vlastním možnostem.“<sup>205</sup> Nese v sobě *rozhodné přicházení zpět k vlastní vrženosti a obsahuje tradování zděděných možností*. Tím se subjektivní intence dějinnosti prolíná s její objektivní formou, protože tradování i tradované možnosti mají všeobecnou formu. „Aktivita rozprostírání se časujícího se člověka začíná vystupovat jako způsob, který převyšuje subjektivní aktivitu sebečasovací intence člověka pouze v jednotlivé situaci, v jednotlivém jedinečném jednacím aktu. Sebečasování člověka nabývá tak charakteru

---

<sup>204</sup> *Tamtéž*, s. 77.

<sup>205</sup> *Tamtéž*, s. 78.

průžběžnosti, rozprostírajícího se dění.“<sup>206</sup> Subjektivní i objektivní dějinnost probíhá uvnitř určitého celku dění.

Dialektiku dějinné intence umožňuje člověku *vlastní a tradovaným spolu-konstituovaná všeobecná rozhodnost*. Člověk si osvojuje dějinnou intenci na základě průběžného osvojování si všeobecné rozhodnosti jako pole vlastních možností. Tak se současně stává dějinným a současně participuje na tvorbě dějin. Nečiní tak jen jednotlivec, ale všichni jednající, kteří přistupují k vlastním (všeobecně společensky daným) možnostem, opírají a čerpají svou rozhodnost „i z tradice opakovaných rozhodnutí k možnostem minulosti“, tj. přejímají zděděné možnosti dané minulým rozhodováním a reprodukují je jako platné a významuplné pro aktuální jednání. Dějinnost intence tak obsahuje pospolitost a člověk vstupuje do své dějinnosti – *otevívá mechanismy vlastní intencionality dějinnosti* – když vstupuje do pospolitého dění a aktivně se na něm podílí.

Danost dějinnosti, tedy její všeobecná a společensky tradovaná forma, umožňuje člověku počítat s časovostí a osvojovat si ji jako nástroj.<sup>207</sup> Existence svébytné dějinnosti opravňuje člověka rozhodovat se k vlastním možnostem a nakládat s časem jako s nástrojem. Fenomenalita (objektivní dialektika intence dějinnosti) dění dějin existuje jako *extatická jednota lidské časovosti ve formě dění světa*. Člověk se světo-dějinnosti účastní, jeho dějinnost je fenomenem dějinnosti světa. Světodějinnost pak znamená jednak dějinnost člověka a světa v existenční jednotě a jednak dění všeho toho, co má ve světě po ruce a k dispozici. Světodějinnost, říká Pešek, představuje reálnou formu, „v níž se intence dějinnosti může dobrat sama sebe a zároveň rozvinout celou strukturu svých vnitřních

---

<sup>206</sup> *Dialektika dělby práce*, s. 79.

<sup>207</sup> *Tamtéž*, s. 83: „Dějiny jako dění přivádějí v neustálém předbírání ke konci člověka neustále zpět k jeho faktické vrženosti, a tak se na základě minulosti formuje dějinnost. [...] Dějinnost představující se jako opakování a tradice je jen specifickou formou časování člověka jakožto dění.“

určení, která by bez obsažnosti možností, skýtaných věcmi světa [...] nebyla možná. [...] Celá dějinná charakteristika intendování času představuje tak vlastně dialektický moment reprodukce uvnitř extatické totality časovací intence.“<sup>208</sup>

#### 2.2.3.5 *Dělba práce jako forma strukturace společenské práce*

Časovost i dějinnost si člověk aktivně osvojuje vstupováním do všeobecnosti času. Pokud by neexistovala samostatná – všeobecně fixovaná forma dějinnosti a časovosti, člověk by si vlastní časovost ani dějinnost nebyl schopen uvědomit, resp. osvojit si. Osvojování si a ovládnutí časovosti člověkem není samo-účelem, ale děje se s ohledem na poslední cíl samostatné – všeobecné společenské časově a dějinně strukturované intence, jímž je *zvládnutí vnitřní problematiky dialektiky tvořivého jednání*.

(Všechny účelové projekty se opírají o schopnost práce s časem, o ovládnutí časovosti, využívání času, rozvrhování času. Práce s časem jako s prostředkem souvisí se schopností perspektivace jako posledního cíle, který dle Peška veškeré lidské jednání spojuje. Představuje tak totalizující aspekt lidského jednání, uvnitř kterého nabývá každé jednání smysl.<sup>209</sup> Zvládnutá totalita lidské časovosti formuje lidské tvoření v tvůrčí perspektivu. Schopnost perspektivace vypovídá o zvládnutí a osvojení si časovosti jako nástroje.)

Pešek odmítá způsoby historické desinterpretace časovosti a strukturace jako forem individuální intence, vyjasňuje adekvátní jejich podobu v návaznosti na

---

<sup>208</sup> *Tamtéž*, s. 85.

<sup>209</sup> Přivlastňování časovosti člověkem představuje rámec, na němž se formuje „celá soustava objektivní i subjektivní dialektiky jednacího zprostředkování a dosahování cílů. Účelné uplatnění instrumentální aktivity a specifického dynamismu veškerých produktivních sil a prostředků ... není možné jinak, než v kontextu určité společné časovosti.“*Tamtéž*, s. 87.

dělbu práce. Adekvátní pojetí dělby, tak jako časovosti a strukturace, vychází dle něj opět ze všeobecné společenské intence. Viděli jsme dle společenské dialektiky procesu (všeobecné formy intence), že proces práce je procesem společenské reprodukce, jejímž ideálem je bohatství vývoje lidských sil a dokonalé rozvinutí všech přirozených schopností člověka. Společenská práce je tedy perspektivovaná tímto ohledem a v rámci ní jsou strukturovány a získávají smysl jednotlivé práce společenskou dělbou.

Dělba práce je *dialektický moment specificky perspektivované společenské intence (existence společnosti)*, „který navzájem finálně a instrumentálně váže strukturní a časovací aspekt lidského jednání, a který je předpokladem konkrétnosti autentických perspektiv lidského tvoření v přírodě i ve společnosti“. To znamená, že individuální ovládnutí časovosti a strukturace jednání má smysl v rámci společenské perspektivy a že k dělbě dochází právě proto, aby se této perspektivy dosáhlo. Profituje jí jednotlivec i společnost jako celek. Člověk ovládá svou časovost a osvojuje si strukturaci tehdy, když společenská perspektivace neodporuje individuální, je s ní v souladu a pracuje k jejímu dobru. Společenská perspektivace zaměřená na plný rozvoj lidských schopností a možností dává dělbě práce význam.

Perspektivou společenské intence je dosažení bohatství společnosti, tedy naplnění a rozvoj všech lidských potencií. To se děje jen tehdy, pokud může člověk tento cíl naplňovat individuálně a současně je jeho jednání začleněno v celku strukturace lidských činů a odtud získává smysl, tedy s ním je v harmonii. Díky takovému zařazení vystupuje jako smysluplné pro individuum i pro společnost. Individuálně si osvojuje vlastní časovost jen v celku společenské dějinné intence a z jejího posledního účelu, (dosáhnout plnosti, dokonalého rozvinutí všech přirozených schopností člověka). Dělba práce představuje způsob, jak si osvojit a

zvládnout individuální strukturaci a časovost *v rámci* společenské strukturace a všeobecného cíle.<sup>210</sup>

Dělba práce představuje moment společenské dialektiky, vztahu člověka a světa. Tato dialektika se ve všeobecném ohledu ukázala jako strukturovaná, časová a perspektivovaná. Ukazuje se tak ze subjektivního, objektivního i všeobecného ohledu.<sup>211</sup> Dělba práce představuje moment této společenské (všeobecné) dialektiky, tedy takovou“ společenskou organizaci činností, při níž se přidělováním a rozvrhováním času plánuje určitá perspektiva a dosahuje taková struktura, v níž se individuální autentické lidské perspektivy formují společně s perspektivováním a rozvrhováním společnosti“.<sup>212</sup>

---

<sup>210</sup> Problematika vyjasnění místa dělby spočívá v dialektické metodě, která ukazuje, jak bylo patrné na strukturaci činnosti (každé intence), každou určitost vůči jiné určitosti, a tak současně jako účel, cíl i prostředek.

<sup>211</sup> „Jestliže k finalitě poslání strukturace jako činného dění přestává patřit především dosažení určité struktury, ale naopak sama její proměnlivost, finalitou strukturace se stává sama strukturace jako děj a trvalá proměna a proměnlivost jednacích struktur přerůstá v perspektivnost, respektive odhaluje svůj perspektivní moment, stává se reprodukcí strukturace jako činnosti, a tak se stává nejen perspektivou (respektive perspektivností struktury), ale ... dokonce výslovně perspektivací, respektive specifickou sebeperspektivací. ... Perspektivace je již rozvrhováním činů podle jejich časovací charakteristiky, respektive ustrojení lidského jednání jako takového v jeho časovací charakteristice. Perspektivace je pak užití časování a obstarávání času k obstarávání vnitřní perspektivní souvislosti lidského jednání.“ *Tamtéž*, s. 146.

<sup>212</sup> Strukturaci, časovost a perspektivaci lze chápat také jako dialektické pojmy dialekticky strukturované činnosti významné z pohybu sociální reprodukce společnosti. Lze je dokonce určit jako abstraktní strukturu celku dialektického pohybu, kdy strukturace představuje účel (původní sílu), perspektivace cíl (možnost ukládat si vlastní cíle společenského jednání) a časovost prostředek společenského jednání. V perspektivě dialektiky lze každou skutečnost určit jako to, co má subjektivní, objektivní a společenskou (všeobecnou) rovinu, a co je z ohledu všeobecné strukturace vždy současně cílem, prostředkem a účelem.



### III. Souhrnná část

#### 3 Odcizení člověka

Motiv práce jakožto motiv tvorby skutečnosti zásadně vypracovaný Hegelem se v pojetí zmíněných filosofů praxe objevuje různě a přeci stejně. Lze říci, že různost spočívá ve formě jejího pojednání, stejnost pak v jí přiřkládaném významu. Sobotka i Dubský práci interpretují v historické perspektivě, Pešek s Kosíkem zase aktualizují její platnost v soudobé filosofii a rozvíjejí ji o nové motivy s tím, že *zachovávají dialektickou metodu jako metodu filosofické práce*. K dialektice jako adekvátní vědecké metodě resp. metodě poznávání se přitom však hlásí i Sobotka i Dubský. Z hlediska významu pro každého z nich práce představuje formu předmětného kladení (uskutečňování) člověka a skutečnosti, dialektickou činnost prostředkující člověka a svět, a tedy aktivitu, která oba póly určuje a vystihuje. V tomto smyslu se jí zabývají jako centrálním motivem filosofie *jako ontologie* a nikoliv jakožto zaměstnáním, pracovní činností či ekonomickou aktivitou, tedy z ohledu jejího pro-jevu.

Základem jejich filosofického zpracování práce jako motivu tvorby skutečnosti a člověka je materialismus Marxových *Ekonomicko-filosofických rukopisů*. Ten se odvolává na „pravého člověka, pravou činnost a opravdovou skutečnost“, přičemž opravdovost tu má spočívat v tom, co zbude po odmítnutí „abstraktních podstat“, „metafyzických pojmů“, tedy v určitém materiálním základu skutečnosti a dějin. Nakolik Marx a jeho interpreti této opravdovosti materialismu skutečně dosahují, bude vyloženo dále.

Materialistická interpretace činnosti a práce z Hegelovy filosofie u interpretovaných filosofů končí, respektive začíná v kritickém bodě, sice tam, kde se Hegelova komplexní teorie nedokáže – dle jejich mínění – vypořádat s otázkou

jednotlivého člověka, respektive vypořádává se s ní příliš „abstraktně“. S Hegelovou koncepcí práce a s Hegelovým systémem si tito vystačí jen potud, dokud nenarazí na jednotlivce, který je podle všech v systému absolutního ducha nepřítomen, respektive je si díky duchu odcizen. Odtud pak přichází prostor pro jejich marxistickou kritiku a interpretaci Hegelovy soustavy, stejně jako pro přechod k uznání platnosti Marxova materialismu a jeho pojetí práce.

Odcizenost jednotlivce se v perspektivě těchto filosofů nejeví jako ryze teoretický problém, nýbrž současně jako problém žité současnosti. Tak jako byl podle nich odcizen člověk Hegelovy soustavy, je odcizen i člověk moderní doby, resp. současnosti. Příčinu odcizení shledávají v odcizené praxi, dědictví minulosti, jako důsledku mylné interpretace jsoícího. Marx potom všem poskytuje teoretickou útěchu v tom, že jeho pojetí praxe spolu s důrazem na konkrétní materialistickou práci odcizení člověka a světa jednou překoná a situaci napraví (až se člověk chopí své iniciativy, pochopí svůj postoj ke skutečnosti jako jednotu teoretického a praktického, nahlédne lépe svou společenskou přirozenost atp.).

Přesvědčení o odcizenosti moderního člověka nalézáme u Ivana Dubského<sup>213</sup> i Milana Sobotky. Sobotka sice v autorské tvorbě nikde problém odcizení nezpracoval, ale v interpretovaných textech jej ukázal jako klíčový problém Hegelovy soustavy a zároveň jako důvod k překonání hegelianismu marxismem. Kosíkova *Dialektika* v zásadě neusiluje o nic jiného než o překonání odcizující ideologie a praxe a návrat ke konkrétnímu člověku. Jiří Pešek pak tematizuje odcizení pracovní činnosti z ohledu odcizené temporality a hledá způsoby, jak skrze marxistickou teorii času dojít k autentickému jednotlivci.

---

<sup>213</sup> „Člověk se ztratil [...] a není to prý nic náhodného. V běhu dějin se člověk ztratil častěji. Je to ostatně typický znak, jímž se odlišuje od ostatních bytostí.“ DUBSKÝ, I., Marx a otázka podstaty člověka. *Marx a dnešek*, Praha: Svoboda 1967, s. 177.

Všichni interpretovaní filosofové se shodují na tom, že k autentickému člověku a k autentické praxi Marxovo dílo ani marxismus nevedou automaticky. Pokud by Marxova explikace odcizené práce a praxe vedla automaticky k nastolení autentické práce, pak by člověk již dávno produkoval i přemýšlel jinak a nebylo by třeba se odcizením zabývat. Proto kladou důraz na nutnost správného výkladu Marxe. Snaha o správný výklad Marxe je jedním z důvodů návratu k Hegelovi. Již snaha se k Hegelovi vracet a *správně z něj Marxe interpretovat* a pochopit, znamená, že se filosofové praxe domnívají, že Marxovo pojetí praxe ještě dostatečně pochopené a realizované nebylo.

Adekvátní výklad práce je podle interpretovaných filosofů výklad filosofický. Ten navazuje na historickou teoretickou tradici a interpretuje motivy marxismu jako motivy filosofické. Z důvodu, že Marxova teorie práce v zásadě „pouze“ materialisticky dotahuje a rozvíjí filosofické motivy minulosti, zejména tedy motiv předmětného kladení a praxe, nemůže jim marxismus vystoupit v takové radikalitě jako v případě Zeleného, jemuž je přelomovou záležitostí, zbrusu novou ontologií. Namísto toho jim vystupuje v historické souvislosti jiných „praktických teorií“ jako snaha o *zkonkrétnění a radikalizaci praxe* a s ní i člověka. Byť mohou mít Marxe v pojetí práce za revolučního teoretika, nikdy jim nevystoupí jako strůjce nové ontologie, vždy jen jako někdo, kdo již danou ontologii rozvíjel, radikalizoval, dotahoval.

Nahlédnutí toho, že Marxova teorie práce zůstává jako aktivita tvorby skutečnosti na stejném principu jako Hegelova komplexní koncepce praxe a pouze jej materialisticky rozvíjí, nespokojenost s dosavadním filosofickým bádáním, tak jako určitá neochota rozvíjet teorii práce z ohledu jejích pro-jevů v reálné skutečnosti (ať již ekonomických či sociologických analýz), tedy snaha setrvat na filosofickém stanovisku, mohly vést a dokonce postupně vedly k úplnému opuštění marxismu, případně k jeho pozvolnému a nenápadnému opuštění skrze

obohacování (teorie) praxe o nemarxistické motivy. Tak můžeme pozorovat například Peškův stále výraznější příklon ke zkoumání časovosti, jeho snahy o autentické vypracování teorie času, či Kosíkovy pokusy obohatit praxi o existenciální motivy. Dubský pak ve své pozdní tvorbě marxismus zcela opustil a přešel k hledání autenticity člověka uvnitř Heideggerovy filosofie bez jakékoliv návaznosti na Marxe. Stejně tak Sobotka se ve své filosoficko-historické práci přestal zabývat marxismem a materialistickou praxí, téměř jakmile mu to podmínky umožnily.

Zvýznamnění práce jako motivu předmětné tvorby skutečnosti spolu se snahou adekvátně postihnout marxismus doprovázela u všech zmíněných filosofů potřeba promýšlet časovost. Již *Rukopisy* zdůrazňovaly podstatu nové vědy v její orientaci na dějiny. Časovost pak představuje určitý ohled dějinnosti. Dějinnost vystoupila všem jako aspekt, v němž Marx překonal Hegela a metafyziku a jehož adekvátním pojetím lze dospět k překonání odcizení člověka a skutečnosti, resp. odcizené práce. I proto se zabývali časovostí jako možným základem dějinnosti, respektive ohledem (principalitou) činnosti. U všech nalézáme důraz na časovost a přesvědčení, že *konkrétní práce* (a z ní vyplývající konkrétní člověk a skutečnost) *je časová a dějinná*.<sup>214</sup> Pokud Sobotka zmiňuje, že Hegelova příslušnost k metafyzice vyplývala z kladení abstraktních a nečasových metafyzických kategorií,<sup>215</sup> pak Marx může vystoupit jako ten, u koho došlo k *dostatečnému zdůraznění časovosti a dějinnosti*, a tím k možnosti zkonkrétnění člověka. Tak mohou Kosík i Pešek vyjadřovat přesvědčení, že uvědomění práce jako časové a konkrétní dějinné práce povede k uvědomění si člověka jako konkrétního dějinného člověka a

---

<sup>214</sup> U Sobotky s Dubským se zvýznamňuje spíše dějinnost, Pešek a Kosík potom provádějí vlastní analýzy časovosti.

<sup>215</sup>

odmítnutí abstraktní podstaty a reálné přivlastnění výrobku k nahlédnutí *opravdové – dějinné podstaty člověka*.

Ráda bych na tomto místě zformulovala tezi, že časovost a dějinnost (příčemž jejich vzájemný vztah bude muset být v dalším objasněn) pro všechny zmíněné filosofy představovaly aspekty, které: 1. odkazují na filosofickou orientaci tohoto proudu v tom smyslu, že 2. odkazují na nějakou původní – filosoficky uchopitelnou – strukturu, a za 3. vedou v očích těchto filosofů k možnosti překonat abstraktní subjekt a dosavadní filosofickou tradici.

(1.) Přesvědčení o tom, že Marx obohatil dosavadní filosofii především o koncepty časovosti a dějinnosti přinášející konkrétnost a autenticitu člověka, můžeme jako charakteristický rys hegelovců vymezit proto, že všichni se v tomto duchu vyjadřují a všichni se těmto motivům jako filosoficky významným věnují. Jejich zájem vystupuje jako neobvyklý, resp. specifický vůči jiným místním dobovým teoretickým proudům, zejména těm, které se také zabývají odcizením člověka a jeho praxe. Pochopitelně všechny dobové koncepce jakožto marxistické počítají s dějinností a kladou ji jako svůj základ, žádná z nich však nestaví dějinnost ani časovost do centra pozornosti jako motiv, jehož adekvátní vypracování a pochopení může vést k autentickému pochopení a realizaci člověka a jeho praxe.

V této souvislosti je vhodné zmínit antropology, pro něž praxe či v jejich formulaci jednání také představovalo „esenci“ člověka a jeho „zautentičtění“ cestu k nápravě odcizení člověka, avšak možnosti zautentičtění hledali v návaznosti na sociálně-kulturní formy jednání, nikoliv na dějinnost. Mezi antropology patřil například Robert Kalivoda s koncepcí člověka jako jednající bio-společenské materiální existence, nebo Karel Mácha, Vladimír Vondráček, Zdeněk Servít, Josef Wolf a další, přičemž všichni k vyřešení otázky odcizení praxe a člověka postupovali (či chtěli postupovat) cestou (praktické) aplikace exaktních věd na

socio-kulturní sféru. Vyjasnění činnosti z její sociálně-kulturní podmíněnosti mělo vést k autentické praxi a autentickému člověku. Například Mácha formuloval problematiku činnosti jako problematiku podstaty člověka a zvýznamnil ji jako „kulturně-společenský realiter“ daný společensko-kulturními podmínkami. Činnost definoval jako „samoregulativní systém procesů a vztahů situovaných do trojúhelníku „příroda – potřeba – hodnota“, přičemž strukturu této aktivity přirovnal k „obecné polarizaci lidské bytosti“. „Koncept aktivity se jeví jako sociokulturní pojem, korigovaný realiter její historicko-genetickou delimitací: jedině za této podmínky se může „strukturální“ definice stát kompletní odpovědí na lidský problém.“<sup>216</sup> Cesta k autentické činnosti a autentickému člověku vedla u Máchy skrze autentické porozumění trojčlenné struktury činnosti (příroda – potřeba – hodnota). Toto porozumění má zajistit exaktní věda zaměřená na sociální a kulturní formy jednání člověka.

(2.) Naproti tomu hegelovský proud se považuje za filosofický, protože v práci vidí místo předmětné konstituce skutečnosti, místo, odkud (veškerá) skutečnost v jejích libovolných společensko-kulturních projevech získává tvar. Jedná se o aktivitu tvorby skutečnosti. Člověk pak představuje aktéra jejího zjevování a její realizace; člověk je projevem/aktérem této práce. (S Peškem formulováno struktura tohoto dění je totožná pro dění člověka i skutečnosti.)

Jednání vystupuje jako obecně lidská (daná z podstaty věci) kategorie spjatá se samotným (časovým/dějinným) bytím člověka a jeho skutečnosti.<sup>217</sup> Platí tu u

---

<sup>216</sup> „Karel Mácha“. KRATOCHVÍL, A. Slovník českých filosofů [online]. Brno: Katedra filosofie FF MU [cit. 2017-01-13]. <https://www.phil.muni.cz/fil/scf/komplet/macha.html>

<sup>217</sup> „Vrátme sa teraz k problematike človeka a skúmame, v akom zmysle sa stáva predmetom filozofického bádania. Na predchádzajúcich stranách sme chceli naznačiť, že filozofická teória človeka je možná iba na báze všeobecnej teórie bytia, že problematika človeka je v svojich základoch súčasťou všeobecnej ontologickej problematika. Filozofická antropológia teda nevyhnutne musí začínať prieskumom základného ontologického východiska a hľadať odpoveď na

všech hegelovců triáda člověk – činnost – skutečnost postižitelná časovostí/dějinností jako určitými základními obecnými strukturami; resp. časovost a dějinnost představují určité základní principy této struktury. Antropologismus ani jiné vědy tuto vzájemnou spjatost netematizují ani neproblematizují.<sup>218</sup>

(3.) Význam časovosti a dějinnosti jako podstatných charakteristik a základních struktur (ohledů) práce se objevil již u Hegela a přirozeně se na jeho koncepci praxe vázal. Uchopíme-li práci jako předmětnou činnost zprostředkování mezi člověkem a světem, pak můžeme časovost i dějinnost interpretovat jako významné ohledy tohoto zprostředkování, určité struktury či schémata této aktivity.

Následující text se na aspekty časovosti a dějinnosti u hegelovců soustředí a ukáže, v jakém smyslu se na ně zaměřovali a viděli v nich možné motivy k překonání odcizení člověka. Přesvědčení o možnosti překonání odcizení člověka skrze dějinnost představovalo nejvýznamnější ohled marxismu těchto hegelovců. Pokusím se ukázat, jak mělo dle nich ke zkonkrétnění člověka skrze posílení časovosti (3.2) a dějinnosti (3.4) v marxismu dojít.

Obrat k časovosti a dějinnosti provedu v návaznosti na dva myslitele, které lze zahrnout do hegelovského proudu z důvodu, že triádu člověk – činnost –

---

otázku, aká je podstata bytia. [... Č]lovek totiž nemože byť objektom vedeckého bádania v tom zmysle ako ostatné objekty predmetnej skutočnosti. Je nielen danosťou, ale aj možnosťou, ktorá sa stále novým spôsobom realizuje, nevyčerpatelným zdrojom možnosti sebatvorenia, čím sa vymyká z bežného rámca daných vedeckých poznatkov; vo svojich možnostiach je vždy viac ako akýkoľvek súhrn poznatkov o ňom.“ BODNÁR, J. Modely filozofickej antropológie. In: BODNÁR, J. *Človek, kto si?: vybrané materiály z XIII. Mezinárodného filozofického kongresu, Mexico City, 7. – 14. 9. 1963.* Bratislava: Obzor, 1965.

<sup>218</sup> Tematizaci časovosti se zevrubněji věnoval také například Jiří Cvekl, viz. kupř.: CVEKL, J. *Čas lidského života*, Praha: Svoboda, 1967. Avšak jemu šlo o to vyjasnit ji jako ohled, charakteristiku lidské psychiky, nikoliv ve vzájemné souvislosti člověka – činnosti – skutečnosti, jako ohled této jednoty a aspekt činnosti.

skutečnost postižitelnou časovostí a dějinností jako její strukturou (resp. aspekty strukturace) ve svém rozumění činnosti zastávají, tedy rozumí činnosti člověka jako aktivitě tvorby (významuplné) skutečnosti, a časovosti této tvorby jako její struktuře, sice Karla Michňáka a Ladislava Majora. Ani jeden z nich se sice nevěnuje primárně aktivitě práce u Hegela a nevypracovává filosofii praxe, oba v ní však nějakým způsobem spočívají, když upozorňují na odcizení moderního člověka, na souvislost tohoto odcizení s odcizenými formami činnosti a jejich časovosti.

U L. Majora bych chtěla ukázat především spjatost člověka se skutečností v čase, skrze čas, respektive časovou činnost u Hegela. To ukáže interpretace Majorova článku ve *Filosofickém časopise*, kde pojednává čas u Hegela v souvislosti s lidským sebevědomím. Taková interpretace pomůže vyložit, v čem vlastně hegelovci kladli na časovost důraz, v jakém smyslu se jejich pojetí časovosti od hegelova liší či má lišit. Dále bych ráda interpretací díla K. Michňáka ukázala spjatost a odlišnost hegelovského proudu s filosofickým, respektive metafyzickým myšlením. Na jejich snaze o autentického člověka vystupuje v Michňákově perspektivě určitá krize, do níž se filosofické myšlení ve dvacátém století dostalo. Takové poukázání dovoluje představit teoretiky hegelovského proudu nejen jako myslitele moderní filosofie navazující na poznatky kritizovaného velikána, ale ukazuje je jako určité myslitele krize (či v krizi), tedy teoretiky nějak dobově aktuální, bdělé a reagující na filosofické problémy své dějinné situace.

### 3.1 *Ladislav Major*

Pokusit se uchopit hegelovský proud bez zmínky Ladislava Majora by bylo přinejmenším neuctivé. Major výzkumu Hegelovy filosofie zasvětil celý život a nelze jej z hegelovského proudu vyřadit jen proto, že netematizoval přímo



Hegelovu teorii práce. Majora lze řadit mezi historiky filosofie, kteří ve filosofii zanechali především tu stopu, že předávali odkaz významných velikánů dál bez snahy nějak do něj aktivně zasahovat. Z toho důvodu je také obtížné abstrahovat z jeho díla nějaký osobní názor či filosofii, jak jsme se o to pokusili v případě Sobotkova díla a kde to bylo do určité míry možné, protože Sobotka se zrovna zabýval motivy praxe a práce v Hegelově filosofii v několika textech, jeho interpretace problematiky byla rozsáhlá, a proto nějakým způsobem i osobnostně uchopitelná. Je problematické podat nějaký argument pro to, proč by měl Major spadat do hegelovského proudu vyjma jeho zájmu projevovaného a postižitelného v historických interpretacích určitých témat a stručných soudů v nich.

Z jeho Hegelovi věnované rozsáhlé tvorby bychom mohli poukázat na článek *Heidegger a Hegel*, v němž Major interpretuje zásadní rozdíly ve filosofiích těchto myslitelů a klade otázku, který z nich lépe vystihl a pochopil podstatu člověka a jeho vztah ke skutečnosti, zejména k dějinám.<sup>219</sup> Majorova odpověď je v celku jednoznačná, oceňuje Hegela v určení, „že člověk je tvořivá bytost, jež skutečnost nejen nazírá, nýbrž přetváří i tvoří.“ Ačkoliv u Hegela rezonuje podřízenost lidské tvorby rozvrhu absolutna, tak „přes tuto metafyzickou, objektivně idealistickou deformaci znamenaly Hegelovy koncepce lidské práce a aktivity významný přínos k vypracování marxistické teorie revoluční přeměny světa.“<sup>220</sup> Heidegger naproti tomu podle Majora člověka degradoval, protože jej učinil „pouhým“ pastýřem bytí, který nemá skutečnost ve svých rukách a stojí jen jako „bezmocná hříčka osudovosti“, tj. nezbyvá mu než čekat, až se mu bytí ukáže jinak. V otázce, kdo lépe pochopil člověka, má Major jasno. „V této při straníme Hegelovi,“ ačkoliv

---

<sup>219</sup> MAJOR, L. Heidegger a Hegel. *Filosofický časopis*. 1964, 12(4), s. 539-546.

<sup>220</sup> *Tamtéž*.

Heideggerovi neupírá, že filosofii obohatil o některé zajímavé myšlenky týkající se (evropského) nihilismu, techniky a osudu bezdomovectví člověka.

Pokud tedy lze z tohoto úryvku přiznat Majorovi jistý souhlas s Hegelovou koncepcí tvořivého člověka, lze mu zajisté přiznat i to, že ji považuje za ještě příliš abstraktní a akceptuje ji do té míry, v níž naráží na mez konkrétnosti člověka. Majorova kritika absence konkrétnosti vyplývá jak z náznaků v uvedeném příspěvku, tak z dalšího článku ve *Filozofickém časopise, Sebeuvědomění a čas, K Patočkově interpretaci Hegelovy Estetiky*,<sup>221</sup> kde Major projevil hlubší filosofický zájem o Patočkovu dílo, ale zejména – v naší souvislosti podstatně – předvedl to, co činí z Hegela myslitele absolutního ducha a za co jej hegelovci kritizují, sice založenost časového sebevědomí v abstraktním metafyzickém principu sebevědomí, v absolutnu.<sup>222</sup>

Článek sám se zabývá Patočkovou otázkou, zda v Hegelově teorii může moderní umění člověka osvobodit. U Hegela svoboda souvisí s poznáním a s takovým vztahem poznávajícího k poznávanému, kdy oba póly vztahu jsou na sobě svobodné a nezávislé. Takového nezávislého vztahu je schopen pouze absolutní duch, který poznané i poznávající překračuje tím, že je oba zahrnuje do sebe. Duch představuje k sobě se vztahující sebevědomí, které se v průběhu dějin

---

<sup>221</sup> MAJOR, L. Sebeuvědomění a čas: k Patočkově interpretaci Hegelovy Estetiky *Filozofický časopis*. 1967, 15(5), s. 625-635.

<sup>222</sup> Major se v článku nezaměřuje ani tak na Hegela jako spíše na Patočku jako významného interpreta Hegela. Významného v tom, že neopakuje pouze Hegelovy pasáže pro ně samotné, ale snaží se je pochopit pro zodpovězení aktuálních otázek. Patočka se skutečně Hegelovi výrazně věnoval, zejména pak v perspektivě moderní fenomenologie, protože se nabízí otázka, proč jsme jej nezahrnuli do našeho zkoumání a hegelovského proudu. Je to především proto, že jej za příslušníka tohoto směru nelze považovat z toho důvodu, že Patočka nebyl marxistický filosof a jeho filosofická perspektiva se zcela odlišovala od perspektivy zde tematizovaných autorů. Promýšlel Hegelovu filosofii v souladu s perspektivou fenomenologů a byl dalece od toho interpretovat jej marxisticky jako myslitele málo hledícího individuality. Navíc se neztotožňoval s interpretací práce jako ontotvorné aktivity.

poznává, přičemž Hegel každému dějinnému období přiřazuje formu, v níž se duch poznává adekvátně, tj. pravdivě. V antickém Řecku se tak duch poznával v umění, ve středověku v náboženství a v moderní době ve filosofii. V každé historické epoše pochopitelně existovaly různé formy sebe-poznání ducha, avšak vždy jen jedna byla adekvátní, tj. poznání ducha o sobě odpovídalo jeho realitě. Umění má proto ve filosofii u Hegela jistý „minulostní ráz“, avšak Patočka objevuje, že v Hegelově filosofii, zejména v *Estetice*, se vyskytují náznaky, že možná i v moderní době umění umožňuje adekvátní poznání ducha.<sup>223</sup> Major se touto Patočkovou úvahou zabývá interpretací některých hegelovských motivů, přičemž naše interpretace cílí právě na jeden z nich, sice na Majorovu specifikaci konečného a nekonečného postoje v Hegelově filosofii jako postojů vědomí ke světu.

Major tu (v návaznosti na Patočku) rozlišuje konečný a nekonečný postoj sebevědomí ke světu v rámci Hegelova díla, přičemž konečný postoj identifikuje s postojem lidským a nekonečný s postojem ducha. Konečný postoj u Hegela znamená takový postoj ke světu, kdy se konečná inteligence vztahuje ke světu tak, že jej vnímá jako samostatný, od ní odlišný,<sup>224</sup> a jako takto odlišný vidí jej jako svět „k překonání.“ Pravda se v takovém postoji ukazuje tehdy, když se „subjektivita podrobí“, tedy zůstane pasivní a nechá svět o sobě vyjevit svou pravdu. Její pasivní podrobení souvisí s tím, že obvykle, v každodenním postoji, se světem prakticky nakládá a manipuluje jím, tedy uplatňuje svou moc nad věcmi, zatímco v teoretickém postoji nechá vystoupit svět, jak se sám ukáže. Avšak je patrné, že pravda takového zjevení nemůže být naprostá, protože subjekty vztahu jsou na

---

<sup>223</sup> Patočka je přesvědčen, že Hegel předjímá Heideggerovo pojetí umění jako možnosti Seinlassen a Major toto přesvědčení v příspěvku interpretuje.

<sup>224</sup> HEGEL, G. W. F. *Estetika*.

sobě závislé, chovají se „vůči sobě“. Konečný postoj charakterizuje zápas sil a nerovnováha, respektive nesvoboda člověka vůči světu a světa vůči člověku.

*Konečný postoj je postoj časový.* Major souhlasí s Patočkovou myšlenkou o identitě času a lidského sebeuvědomění u Hegela. „Časová povaha lidského sebeuvědomění spočívá v tom, že sebeuvědomění rovná se času.“<sup>225</sup> Co to znamená? Ztotožnění času s lidským sebeuvědoměním souvisí podle Majora s Hegelovým určením času jako abstraktní negativity. Tuto negativitu charakterizuje dvojí. Předně „čas jako negativita, zápornost se vztahuje na sebe sama. Je současně subjektem i objektem svého popírání, jest bez konce trvajícím sebezpopíráním. Čas [...] každý svůj přítomný moment překonává tím, že ho rozpouští, že ho nechává uplynout do minulosti, avšak tak, že zároveň vyvstává vždy nová přítomnost.“<sup>226</sup> Dále pak se abstraktní čas vztahuje vždy na předmětný obsah; negovat je třeba *co*. „Negací sebe sama neguje čas věci, které v něm vznikají.“<sup>227</sup>

Člověk se, pokud se jeho sebevědomí rovná času, uvědomuje stejným způsobem. Jako časové (a tudíž „abstraktně negativní“) sebevědomí se vztahuje negativně vůči předmětnosti (objektivitě, není předmětnou skutečností, kladeným světem) a současně sám vůči sobě (subjektivitě, není ještě tím, kdo skutečnost vnímá). Negativně vystoupivší skutečnost a já způsobuje konstituci pozitivního já jako vztahu k sobě a přichází k sobě jako uvědomělá forma činnosti. Člověk předjímáním vlastního účelu, vystupováním ze sebe k budoucímu, popírá/překonává to, co je teď, čímž ale účel nenastoluje, ale navrácí se k sobě a konstituuje se jako činnost, vztah. Negovaný je vždy nějaký obsah, tedy to, co si

---

<sup>225</sup> *Sebevědomí a čas*, s. 630. Major zdůrazňuje, že jde zásadně o lidské sebevědomí, tedy určitý stupeň (*moment*) sebeuvědomění absolutna.

<sup>226</sup> *Tamtéž*, s. 630, resp. *Enzyklopädie*, § 261.

<sup>227</sup> *Tamtéž*, s. 630.

vědomí uvědomuje jako předmětnou skutečnost, současně ono samo uvědomované jako protipól skutečnosti. Negace se tu projevuje jak v popření předmětnosti, tak ve vztahu k sobě jako protipólu předmětnosti díky překroku do budoucnosti. Tím se vědomí pomocí dvojí formy negace konstituuje jako činnost (aktivní vztah).<sup>228</sup>

Časovost, resp. časování probíhá tak, že negované (předmětnost a k ní vztážené já) upadá do minulosti a stále jej nahrazuje nové.<sup>229</sup> Major proces nazývá „odskutečňujícím uskutečňováním,“ neboli vzájemným působením, v němž přítomnost kontinuálně vystupuje na základě ještě nejsoucí budoucnosti. Neskutečné se uskutečňuje tak, že ruší skutečné. Skutečné, přítomné, předmětné ustavičně pomíjí, je nahrazováno novým. Tím se ale nic skutečně reálně nemění, protože vše nové skutečné opět ve světle účelu upadá.

Major ukazuje, že sebevědomí pojaté jako čas vede Hegela ke ztotožnění času (a tedy sebevědomí) s přítomností, respektive s bytím při-. V takovém plynutí totiž může vědomí uvědomit se jako to, co není, na základě nechávání vyvstat toho, co je, a tedy jako to, co je při- tomto vyvstávání. O toto bytí při- mu přítom bytostně jde, protože právě při tom *je* jako ještě nejsoucí. Čas u Hegela vystupuje jako řada přítomných okamžiků, kdy jeden střídá druhý ve světle uskutečňovaného účelu, avšak právě o tuto střidu jde, neb vědomí je při tom. Z toho vyvstává lidský postoj ke světu jako postoj praktický a časový, tedy postoj uvědomující si vlastní závislost na světu a spřízněnost s ním skrze nepřetržité

---

<sup>228</sup> „Konečný postoj je, jak víme, realizací předsevzetí. Je to proces, jehož momenty tvoří jednak věci, stojící před námi jakožto objekty našeho předsevzetí, jednak předsevzetí samo. Realizace předsevzetí se projevuje v podobě zápornosti. V procesu realizace jsou věci zbavovány své původní přítomnosti... Negací přítomného se přítomné potvrzuje. Platí to jak pro samotný čas, tak pro časově určené konečné sebeuvědomění.“ *Tamtéž*, s. 631.

<sup>229</sup> „Stejně jako v případě času nevede negativita konečného sebeuvědomění k holé nepřítomnosti, k čiré prázdnotě, nýbrž ke vzniku nového objektu, jenž před nás předstupuje ve své aktuálnosti.“ *Tamtéž*, s. 631.

upadání skutečnosti a sebe sama do minulosti ve světle účelu. Přítomné se objevuje jako výsledek vztahu vědomí k nepřítomnému, budoucímu, ale také jako jeho podmínka. Člověku proto v každodenním chování o přítomné jde.<sup>230</sup>

Časový, konečný, a proto nesvobodný postoj může člověk překročit tak, že se vymaní z přítomnosti a povznese se k absolutnu, pokračuje v interpretaci Hegela Major. Podle Hegela tak může moderní člověk učinit při filosofickém poznávání. Při něm člověk poznává pojem o sobě jako o časovém sebevědomí. Pravda tohoto poznatku tkví v jeho nahlédnutí jako *momentu* absolutna. Možnost svobodit se od praktického, časového postoje je vystoupit k nečasovému a poznat se, uchopit svůj pojem. Umožňuje jej začlenění v absolutnu.

Absolutno u Hegela charakterizuje nekonečnost a svoboda, přičemž nekonečnost zde neznamena nepřetržité trvání časových momentů,<sup>231</sup> ale neomezenost. Neomezenost zahrnuje vše do sebe, tedy i čas, a překračuje jej. Absolutno je nekonečné tím, že čas netvoří jeho hranice, ale jeho součást. Proto je od času svobodné a může jej jako jiné určitosti určovat.<sup>232</sup>

V nekonečném postoji, který je člověk schopen v určitých chvílích zaujmout, nepřestávají věci mít časoprostorovou realitu, ani subjekt nepřestává být časový, pouze čas přestává mít jakkoliv určující význam pro jejich bytí, pokračuje Major. Prolomení času se pak děje nikoliv negací přítomnosti, ale negací času vůbec. „Osvobodíme se jen tehdy, jestliže – paradoxním způsobem – necháme uplynouti do minulosti samotný čas. [...] Propuštěny z nadvlády času, nejeví se věci jako

---

<sup>230</sup> „Protože v předsevzetí jakožto projektu vykračuje sice lidské já přes hranice přítomnosti do budoucnosti, avšak tato budoucnost má ráz něčeho dosud ne-přítomného, co musí být realizací, praktickým provedením úmyslu zpřítomněno. Naše každodenní praktické chování je časové, jde mu nakonec vždy jen o přítomnost, o pokračující sled přítomných okamžiků.“ *Tamtéž*, s. 632.

<sup>231</sup> Smyslem interpretace konečnosti v Majorově článku je ukázat Patočkovu přesvědčení, že i estetický postoj u Hegela může vést k nekonečnu.

<sup>232</sup> *Sebevědomí a čas*, s. 628.

pomíjivé a partikulární účely, jako pouhá torza. Naopak. Teď teprve se rozvíjejí do své totality, teprve nyní předstupují v celistvé, trvajících, samoučelné podobě, jako svobodné. Rovněž sebeuvědomění přestává být záporností a realizuje svou svobodnou autonomii.<sup>233</sup> Člověk se v těchto postojích osvobozuje od času. Osvobození se z času v prožitku krásného či filosofické pravdy se děje tak, že vnímaný/poznávaný objekt vystoupí tak, že jeho realita plně vyjádří jeho pojem, reálný objekt plně vystihne své určení. Tímto výrazem se osvobodí od závislosti na jiném (určovateli), a stejně tak já (určovatel) ve vztahu k objektu přestane být abstrakcí, a stane se konkrétním a skutečným aktem spojení pojmu a reality.<sup>234</sup>

Major dále rozvíjí Patočkovu úvahu o tom, že i estetický postoj může v moderní době u Hegela překonat časovost, o to zde však nejde. Snažila jsem se – nakolik to bylo z Majorova článku možné – vystihnout charakter časového (lidského) vědomí u Hegela, s jehož podobou všichni příslušníci hegelovského proudu souhlasí, pakliže tvrdí, že člověk je ve svém bytí určen vztahem k cíli (zde předsevzetím) a že se uvědomuje ve vztahu ke světu jako činné bytí, resp. že člověk je se skutečností spjat skrze časovou činnost.

Kritizují přitom současně Hegelovo ukotvení vědomí v absolutnu, sebevědomí s nečasovou povahou, a domnívají se, že odstranění absolutna povede ke zkonkrétnění člověka, ke *skutečnému člověku*, a k jeho možnosti nazírat se z dějin jako vlastní výtvar. Avšak právě možnost člověka jako sebe-vědomé bytosti vystoupit mimo čas, dává v Hegelově teorii člověku možnost poznat sebe (jako sebevědomí, jako čas) a svět (skutečnost). Jen z možnosti být (dočasně) v nekonečnu se sebevědomí může určit (jako konečné a časové) a současně jako

---

<sup>233</sup> *Sebevědomí a čas*, s. 633.

<sup>234</sup> „Jednotu pojmu a reality v její konkrétní činnosti činí čímsi jsoucím pro sebe, že vytváří spojení obou stránek, dosud rozčleněných v já a předmět, a proto abstraktních.“ *Tamtéž*, s. 632.

takto určené a svobodné se vztáhnout ke světu a navázat s ním praktickou (časovou) formu vázanosti. Bez takové možnosti nemohl by se člověk vůbec určit jako praktické a skutečné bytí.

Hegelovci člověka určují z času (jako časovou praktickou bytost) a na svázanosti člověka se světem v účelové aktivitě nic nemění. Zachovávají časovou strukturu činnosti a o člověku hovoří jako o konečné bytosti. Co je ale opravňuje k tomu člověka určit jako časové vědomí, když odmítají ukotvení v absolutnu a tedy určitý odstup od poznaného a poznávajícího? Určení člověka z času a dějin nespécifikuje možnost pravdivé poznatelnosti věci. Konečný postoj ke světu u Hegela výrazně vystupuje jako nesvobodný a nevhodný k poznání – co u hegelovců zajistí opak, pokud odstraní absolutno? Nežádá si takový poznatek, pokud stále považujeme pravdu za shodu věcí s pojmem – a tento nárok hegelovci neruší – určité povědomí o nečasovosti?<sup>235</sup> Určují snad hegelovci časovost jinak?

Majora lze mezi hegelovce zařadit proto, že souhlasil s Hegelovým určením člověka jako aktivní tvořivé bytosti. Současně reflektoval časovost jako zásadní pro tvořivé/praktické bytí člověka. Sám však tato určení blíže nerozpracoval. Nejbližší vypracování nalezneme u Kosíka a Peška.

---

<sup>235</sup> Zdá se, že i přes odstranění absolutna možnost poznání, určení věci u hegelovců vychází z určitého nevysloveného uchopení absolutního měřítka, respektive z nevýslovného předpokladu takové pozice (mimo čas), odkud lze věci určovat. Zdá se, že Zeleného tvrzení (viz. výše 2.2.2.2) o určitém absolutním východisku nebylo daleko od pravdy. U Kosíka bychom takovou pozici věčnosti mohli skutečně nalézt, například: „K totalitě světa patří i člověk se svým vztahem konečné bytosti k nekonečnu a se svou otevřeností vůči bytí.“ Nekonečno, u Kosíka ztotožněné s věčností, představuje to světské a objektivizované v lidských výtvořech, co člověka přesahuje. I u Peška nalézáme určitou formu věčnosti či trvání v čase v existenci společnosti a objektivních formách práce, tedy v institucích fixujících trvání práce a praxe.



### 3.2 Pešek a marxismus jako teorie času

Jak tedy konkrétněji má marxismus, jak tvrdí hegelovci, zdokonalit časovost a dějinnost a vést ke konkrétnímu člověku? A jak se to má v jejich případech s poznáváním? Ze zmíněných autorů lze vlastní analýzy časovosti nalézt pouze u Peška a Kosíka, přičemž časovost precizněji demonstruje Pešek, jak bylo patrné již výše (2.2.3.4). V *Dialektice dělby práce* ukázal časovost jako *dynamismus intence* světa člověkem, který může být dialekticky zkoumán jako ohled subjektivity, objektivní skutečnosti i všeobecné skutečnosti. Tyto tři skutečnosti představují rozdílně uchopenou formu vztahu člověka a světa, která existuje ve skutečnosti a současně se konstituuje subjektivně a objektivně. V článku z roku 1964 *K filosofickému problému času u K. Marxe*<sup>236</sup> pak Pešek čas analyzuje znovu, tentokrát jako ústřední motiv marxismu,<sup>237</sup> který nazývá *ekonomií času*.

Časovost přiblížíme odtud, protože Pešek tu přímo konstatuje, že marxovské pojetí času vychází z časovosti u Hegela, resp. je s ní *totožné*, navazuje na ní, ale přesto Hegelovu časovost určitým způsobem překonává. Jak, ukáže následující text. Hegel dle Peška Marxovi přenechal určení člověka jako ducha a ducha jako času<sup>238</sup> a toto ztotožnění ducha, resp. člověka s časem dle Peška *tvorí určitou mez, v níž se pohybuje dialektika*. Marx z materialistického ohledu identifikoval čas a dění osoby na jedné straně a „ponechal je ve vztahu nazíravé reflexe na straně druhé“,

---

<sup>236</sup> PEŠEK, J. K filosofickému problému času u K. Marxe. In: SOBOTKA, M. Sborník k šedesátým narozeninám prof. Jiřiny Popelové. Praha: Universita Karlova, 1964. Východiskem článku je Peškova monografie *Dialektika dělby práce*, kterou má článek resumovat.

<sup>237</sup> Podrobnější a kvalitnější analýzy temporality Pešek provádí v jiných dílech, zejména v PEŠEK, J. *Proměny času ve vztahu k bytí a jeho možnému smyslu: příspěvek k dějinám ontologického smyslu temporality*. Praha: Ježek, 1995. Nicméně v tomto díle již nejde o marxistickou analýzu.

<sup>238</sup> *K filosofickému problému času u K. Marxe*, s. 101: „čas jest člověk ve světě (Mensch-in-der-Welt) a jeho skutečné dějiny. Hegel přece říká i 'duch je čas'. To znamená člověk je čas.“

ale přesto časovost vylepšil, ačkoliv „ontologický aspekt temporality zůstává i pro něho jako pro filosofa absolutně subjekt-objektové dialektiky nevyjasněn.“<sup>239</sup>

Jak marxismus hegelovskou časovost obohacuje, můžeme zde sledovat z Peškova rozboru časující se časovosti. Tu Pešek vyvozuje z ekonomických analýz *Kapitálu*. Věnuje se nikoliv přímo času, tedy časovosti intence (2.2.3.4), ale časující se časovosti, neboli způsobu (časového) činného vztahu člověka k vlastní časovosti, práci člověka (formě intence) s časovostí. Vychází přitom z určitého celku, struktury „časující se časovosti“, která představuje objektivizovanou společenskou a do samostatnosti vyzdviženou formu časového sebevztahu. Dle Peška se něco takového jako je způsob vztahu člověka k času fixuje (určuje) všeobecně a společensky (jako nová příroda) v dějinách. Tato fixace pak ovlivňuje subjektivní i objektivní formu vztahu člověka k času.<sup>240, 241</sup>

---

<sup>239</sup> *Tamtéž*, s. 101.

<sup>240</sup> Peškovy analýzy výše ukázaly vztah člověka ke světu jako intencionální vztah se specifickými kvalitami (charaktery), který lze analyzovat pomocí subjektivní, objektivní a společenské dialektiky. Základním charakterem tohoto vztahu je jeho intencionální a silová povaha, neboli aktivní (účelové) nakládání člověka se světem, a mezi jeho další charakteristiky patří například strukturovanost a časovost. Dominantní a v jistém smyslu primární ohled této intence je její samostatná existence ve skutečnosti (k jejíž explikaci potřebujeme definovat to, jak Pešek chápe skutečnost), která ovlivňuje a determinuje subjektivní a objektivní výraz intence a její charakter. Tak i v případě časující se časovosti považuje Pešek za určující společenskou a skutečnou formu intencionality.

Takové analýzy časovosti nemají charakter analýzy časovosti jako analýzy nějaké věci. Počítají s ní jako s určitým ohledem, kvalitou a charakterem činnosti jako aktivního vztahu člověka ke světu. Ukazují ji z dialektické metody na dynamismu vztahu člověka a světa. Tím se vyhýbají možnosti chápat ji jako jednou provždy daný element. Dialektická metoda uchopuje věc z činnosti jako pohybující se a proměnlivou v závislosti na subjektivní vůli i objektivním celku, struktuře, v níž věc nabývá skutečnost. Časovost uchopená ze základního intencionálního vztahu člověka a světa se projevuje jednou „na straně“ subjektu formou „časovosti subjektivity“, tj. subjektivního časového postižení světa, podruhé „na straně“ objektu formou „časovosti světa“, neboli toho, jak časová intence vyvstává ve věcném světě, přičemž skutečnost tohoto procesu leží dle Peška (Kosíka i jiných dialektických materialistů) ve skutečnosti, jejíž povahu je třeba dále objasnit.

<sup>241</sup> „Strukturace s časem počítající časovací koexistence činností ovládá veškeré hospodářství i jiné lidské jednání.“ *Tamtéž*, s. 105.

Pro Peška je důležitý Marxův objev, že všeobecná struktura časující se časovosti se historicky zformovala určitým způsobem, sice takovým, že subjektivní i objektivní forma časující se časovosti z ní vyvstávají jako odlišné. Tuto všeobecnou strukturu časující se časovosti určuje a fixuje dělba práce, tedy konkrétní projevy pracovní aktivity jednotlivců, která může takto vystávat subjektivně a objektivně jinak. Již dříve (2.2.3.3.) jsme viděli, že z hlediska subjektivity čas představuje „aktivní dynamismus činnosti“, časující se časovost pak vztah k časovosti jako k dynamickému nástroji (prostředku) vlastního života. V objektivní formě pak čas i časující se časovost vystupují jako něco měřitelného, co se obstarává, měří a směňuje. Na straně subjektivní podle Peška čas vystupuje ve formě dynamismu živé práce jako aktivní dynamické strukturující se aktivity, k čemu člověk má člověk bezprostřední přístup jako k vlastnímu životu, na straně objektivní vystupuje čas jako něco samostatného, pasivního, jako kvantifikovatelný faktor, s nímž se nakládá a obchoduje.

Toto historické zformování odlišné subjektivní a objektivní formy časující se časovosti Pešek interpretuje jako mylné. Pracovní čas existuje dle Peška u Marxe jen subjektivně, jen ve *formě činnosti*. Jako takový jej subjektivita i vnímá a časuje po svém. Pokud čas učiníme směnitelným, tedy uchopíme jej jako prostředek směny, pak jej časování promění, tj. namísto *formou kvality* se stane kvantitativně určitým a určovaným objektem, tedy něčím zcela jiným než v subjektivní rovině.<sup>242</sup> K takové formě vztahování se k času jako k objektu však historicky došlo a stále dochází. Marx tuto formu časující časovosti nazývá alienací, protože ze subjektivního hlediska se čas i časující se časovost jeví jako dynamismus

---

<sup>242</sup> „Jako subjekt odpovídá všeobecnému pracovnímu času určujícímu směnné hodnoty stejně málo, jako mu jako objektu odpovídají zvláštní zboží a výrobky.“ *Tamtéž*, s. 105.

zvláštního a jedinečného subjektu, zatímco neodpovídající časování z něj činí věc veřejnou, směnitelnou a především *neživou*.

Podle Peška Marx řešil tuto odcizenou formu časující se časovost tak, že uchopil dvojmo cíl činnosti a prostředek časování – jednou v jeho přirozené formě jako výrobek (autenticky objektivovaný čas), k němuž se člověk vztahuje jako k výrazu vlastního života, podruhé ve formě zprostředkované jako peníze. „Peníze jsou pracovní čas jako všeobecný předmět, nebo zpředmětnění všeobecného pracovního času, pracovní čas jako všeobecné zboží.“<sup>243</sup> Pracovní čas jako dynamismus intence světa existuje takto v předmětech a symbolicky ve formě ceny.<sup>244</sup>

Dle Peška *ekonomie času* ukazuje, že k historické strukturaci časující se časovosti jako subjektivně a objektivně odlišné došlo v kapitalistickém souběhu práce realizované ve službách kapitálu. Kapitalismus jako určitá strukturovaná forma (dělby) práce probíhá jako produktivní síla kapitálu a *kapitál roztáčí mechanismy toho, jak člověk čas formuje a nakládá s ním*. Bere tak čas a způsob jeho časování z rukou člověka. Proto se ekonomie času snaží tento strukturovaný systém zrušit a nahradit jej autentickou formou časování časovosti.

Ekonomie času pomáhá dle Peška člověku získat čas do vlastních rukou, a nakládat s ním opět dle jeho vlastního účelu, tedy jako s prostředkem účelné strukturace a perspektivace vlastního života. Kapitalistická práce paradoxně

---

<sup>243</sup> *Tamtéž*, s. 106.

<sup>244</sup> „Dialektika konkrétnosti časující se časovosti člověka (však přesto – LH) [...] proráží neustále na povrch i v tak obstaravatelsky transformovaném a pro potřeby měřícího srovnávání nivelizovaném projevu časování, jako jsou peníze. Práce jednotlivce jsou a zůstávají kvalitativně odlišné. Ekonomie času vystupuje jako neujasněné čas obstarávající a rozvrhující jednání, vytvářející zcela primární a rozhodující možnosti našeho vskutku humánního pobytu na této zemi.“ *Tamtéž*, s. 106.

tomuto vývoji dopomáhá, protože se ruší sama.<sup>245</sup> Ruší se tak, že způsob práce s časem jako s objektem ruší bezprostřední, přirozenou práci, protože mírou bohatství společnosti, jež časuje svou časovost ve službách kapitálu, je akumulace kapitálu a objektivního pracovního času, nikoliv práce sama. Tím se vyčleňuje z časující se časovosti něco takového jako *volný čas*, který vzniká jako opak kvantifikovatelné práce. Člověk jej postupně zažívá jako bohatství svého jednání a jako svobodu, a proto pracuje na jeho dosažení, a tím i na zrušení práce. Formuje svou intenci tak, respektive pracuje s časem jako nástrojem tak, aby jejím cílem nebyl kapitál, ale volný čas, v němž jde opět o člověka. Člověk díky existenci kapitalistické práce aktivně formuje takovou formu časující se časovosti, v níž čas práce nevystupuje jako směnitelný artikl, ale zachovává si kvality života. Volný čas stojí na konci aktuálních typů pracovního jednání a časující se časovosti jde opět o člověka, o dosažení jeho plnosti, realizace, o rozvinutí jeho bytostných sil. Toho by mělo být dosaženo, až kapitalistický proces zruší sám sebe a bezprostřední práce umožní automatické fungování výrobního procesu. Čas v této podobě zůstane časem jako aktivním dynamismem života člověka (formou intence světa), ale účelem nakládání s ním se stane všeobecně zajištění života člověka jako kvalitativního procesu. Všeobecná, společenská forma časující se časovosti nebude odporovat subjektivní formě. Bude mít za účel subjektivně i všeobecně „nalezení a zvládnutí dialektického principu a ontologicky fundamentálního charakteru vlastní lidské temporalizační a perspektivační schopnosti jako předpokladu pro univerzální svobodné utváření veškerých konkrétních perspektiv společnosti i jednotlivců.“<sup>246</sup>

---

<sup>245</sup> „Touž měrou, jako je pracovní čas – pouhé kvantum práce – kladen kapitálem jako jedině určující element, stejnou měrou mizí bezprostřední práce a její kvantita jako určující princip výroby.“ *Tamtéž*, s. 107.

<sup>246</sup> *Tamtéž*, s. 111.

Ruší se zde odlišnost subjektivní a objektivní formy časující se časovosti a ve skutečnosti se fixuje taková forma časující se časovosti, v níž vyvstává subjektivní i objektivní časovost jako forma (nástroj) úsilí o *zvládnutí perspektiv* společnosti i jednotlivců. V rámci takového zvládnutí jde o naplnění a rozvinutí všech lidských potencií člověka jako člověka. Jde o takovou organizaci času, kdy člověk subjektivně i objektivně nakládá s časem tak, aby to bylo k užítku člověka. Časování práce splyne s časováním života.

### 3.2.1 Časovost (práce) materialistického subjektu

Čím tady Marx podle Peška v ekonomii času zdokonalil hegelovské pojetí temporality, není nějaká nová časovost, Marx v pojetí časovosti zcela odpovídá Hegelovi a jeho pojetí času přebírá. Ekonomie času spíše upozorňuje na to, že v časování časovosti, neboli ve způsobu nakládání s časem, v jeho objektivně fixované všeobecné formě došlo u Hegela a v historii k takové formě praxe, kdy se ustavil neadekvátní vztah k ní a to takový vztah, v němž časovost vystupuje jako něco objektivního, uchopitelného jako věc. Cílem ekonomie času by pak mělo být na tuto odcizující praxi upozornit a výklad časovosti, resp. všeobecnou práci s časovostí uvést do souladu.

Možná by bylo možné říci, že Peškovi jde o *specifikaci místa*, odkud časovost získává význam (jako nástroj). Je třeba vidět, že tímto místem je u něj reálná skutečnost fixovaná ve své pravdě jednak společensky, (tj. každý ví, co je věc, respektive skutečnost věci se fixuje formou její všeobecné intence a způsobem práce s ní, kde se ustavičně aktualizuje), jednak reálně, (tj. samotný svět a jeho komplexita (totalita u Kosíka) fixuje realitu věcí, skutečnosti). Pešek zdůrazňuje, že tato skutečnost je dějinně vzniklá, *a je proto* v možnostech člověka změnit formu časující se časovosti, protože tvůrcem této formy je výhradně člověk sám.

Vyjasnění časovosti ekonomii času znamená v Peškově případě vyjasnění *výlučně antropologických struktur* stojících za světskou realitou. Tyto původní antropologické struktury vycházejí dle Peška z biologického života, ale člověk je v průběhu dějin zformoval podle vlastní představy, dal jim svůj význam; jsou proto jeho dílem. Zrušení odcizené časovosti u Peška znamená odstranění všeho, co by mohlo tyto antropologické struktury nahrazovat.

Pešek nemění nic na tom, jak onu antropologickou strukturu chápe u Hegela a Marxe. Říká, že Marxovo (a marxistické) určení člověka jako ducha a toho jako času navazuje na Hegela a sám se s ním ztotožňuje. Sám sice nehovoří o člověku jako o sebevědomí či o duchu, současně o něm nepřestává hovořit jako o subjektu, který se vztahuje ke světu způsobem vědomého (intencionálního) bytí spočívajícího v aktivním formování skutečnosti. Svázanost člověka se světem tu funguje skrz totožný princip negace: odlišování subjektivity od předmětnosti a současně od sebe v přítomnosti. Člověk tak k sobě může přicházet a poznávat se jako *aktivita kladení*.

Nicméně, zdůrazňuje Pešek, toto přicházení člověka k sobě má probíhat z dějin, resp. z reálné skutečnosti. Veškerá určitost má být dílem a produktem skutečnosti, nikoliv ducha či jiného ireálního systému. Je to jen reálná skutečnost, která ukazuje člověka jako (reflexivní) vztah definovaný aktivním popíráním negativity, a tedy kladením. Aktivní kladení se projevuje způsobem adekvátního vyvstání světa jako vlastního světa (dále určitelného jako předmětný, časový atp.) a *spolu s tím* objevení se člověka v něm jako jeho příčiny a účelu. Projevuje se tu jak negativita (3.1) jako princip možnosti zjevení sebe a světa, tak zamířenost, neboli zacílená povaha vědomí (2.2.3.1) spjatá s negativitou, a tedy člověk jako časová subjektivita určená právě tím, že otevírá intencionální proces, klade sebe i jiné, a to proto a tak, že se v tomto procesu nalézá, z něj povstává. Tento člověk je tak, že se děje (3.4). Právě tak se děje dějinná skutečnost, která mu nechává takto se ukázat.

Materialistické zdůrazňování času konstituce člověka a jeho dějinné konkrétnosti nemění nic – explicitě alespoň u Peška a Kosíka – na uchopení člověka jako subjektivity. Naopak. I u nich se subjektivita vztahuje k sobě a ke světu podle určitých struktur, a to takových struktur, které dialektická metoda odhaluje jako struktury rozumné, resp. skutečné. Pešek, tak jako jiní hegelovci, nezkoumá empiricky jednotlivce, dějiny ani aktuální podobu skutečnosti, ale uplatňuje přesvědčení o reálné rozumné (podstatné) svázanosti skutečnosti a člověka.

Jedním z aspektů této svázanosti je čas. I ten představuje lidský výtvar, který člověk v průběhu svého konání vytvořil a nyní jej může interpretovat jako (původní) kvalitu vlastního života, případně používat jako nástroj svého jednání. Jak k dějinnému vytváření vlastní časovosti – a tak skutečnosti – dochází, můžeme ukázat na Kosíkovi (3.4), pro nějž čas totožně představuje trojrozměrnou *strukturu práce, a proto strukturu člověka*. Tak jako pro Peška je pro něj odhalení časové strukturace práce především odhalením (určitého základního aspektu) strukturace člověka jako původce skutečnosti.

### *3.3 Marxismus jako humanismus*

Zde v krátké odbočce můžeme zopakovat důrazněji a významu-plněji skutečnost zřejmou nejpozději od začátku 3. kapitoly, sice že zdůrazňování časového charakteru práce hegelovci svědčí především o jejich snaze postihnout časové struktury člověka, a to proto, že tyto časové struktury odkazují na (časovou) činnost jako na způsob (lidského) bytí a na člověka jako výhradního původce skutečnosti. Autorem časových, tak jako jiných svých struktur, je u nich člověk sám. Principem práce čs. hegelovců je filosofický antropologismus a humanismus.



Filosofický antropologismus v tom smyslu, že člověk tu vystupuje jako určitým podstatným způsobem obecně strukturovaný tvor; humanismus v tom smyslu, že poznání podstaty člověka má sloužit k plnému rozvinutí (potencí, životních sil, smyslovosti atp.) člověka, k jeho dobru. Humanismus zde vykazuje určitý „masarykovský ráz“, tzn., zaměřuje se na dobro (spočívající ve svobodě, plnosti, rozvoji) člověka nezávisle na jeho politickém či ekonomickém názoru, uplatňuje nárok k nabytí práv a kompetencí člověka k vlastní činnosti, usiluje o dosažení lidskosti a člověčenství v jejich „původním“ – tj. přirozeném, všelidském, společném smyslu.<sup>247</sup>

Co tento všelidský, přirozený, společný smysl znamená? Kdo je opravdový, přirozený člověk, o jehož dobro má být usilováno a jehož obecné struktury lze ve skutečnosti rozeznat? Jak blíže charakterizovat člověka, o kterého hegelovcům jde, má-li být tak výsostně podstatným tvorem? Víme již, že je to člověk identifikovatelný a postižitelný časovými strukturami, a že tyto časové struktury se odrážejí, respektive vznikají v předmětné aktivitě člověka v průběhu dějin.<sup>248</sup> Člověk je tu tedy: 1. Určitý ve smyslu strukturovanosti a obecnosti – poznatelný pomocí rozumné metody; 2. A jako takto určitý *dějící se a dějinný*. Ohledům dějinnosti (3.4) a rozumnosti (3.5) jako ohledům skutečného člověka se věnují další kapitoly.

---

<sup>247</sup> MASARYK, T. G. *Ideály humanitní*. Praha: Melantrich, 1968.

<sup>248</sup> U Kosíka trojrozměrnou strukturu časovosti otevírá lidská práce, ačkoliv jí předchází ještě určité nepředmětné rozumění času. V odkazech na původnější podstatu práce v praxi klade Kosík touhu subjektu po svobodě jako prioritu, východisko a iniciaci otevření a možnosti času na stranu svobodného subjektu. Pešek v *Dialektice* podrobně analyzuje časovost (dialektiku časovosti) vzájemného dialektického zprostředkování člověka a světa. Oba potom, stejně jako Sobotka, vyjadřují naději v to, že posílení časovosti a zdůraznění konkrétní dějinnosti v pracovní činnosti povede také k posílení vědomí konkrétnosti člověka.

### 3.4 Kosíkovo pojetí dějin (dějinné skutečnosti)

Řekli jsme, že časovost, tak jako jiné „charakteristiky“ a určitosti člověk dle marxistů konstituuje v průběhu dějin a že tato dějinná konstituce skutečnosti člověkem u nich reflektovaně vystupuje jako významný marxistický aspekt. Jak k této konstituci dochází a co dění a dějinnost znamenají, nalezneme exemplárně vypracované u Kosíka.<sup>249</sup>

Podle Kosíka otázku podstaty dějin („co jsou dějiny?“) zodpovídá prozřetelnost. Bez ní lze dějiny považovat za pouhý sled nahodilých a neuchopitelných událostí, aktivit jednotlivců, národů, tříd, pouhé bezvýznamné dění. Prozřetelnost toto nahodilé dění strukturuje a dává mu řád. Tím tvoří dějiny.<sup>250</sup> Činí tak s ohledem na to, co je jejich smyslem. Prozřetelnost představuje Kosíkův termín pro rozumnost, jímž se chce vyhnout tomu, aby řád daný smyslem spojitosti nahodilých událostí byl považován za něco předem daného či substanciálního. Má evokovat, že smysl událostí a řád dějin se uskutečňuje rozhodnutím reálného člověka v reálné skutečnosti. Jednotlivá rozhodnutí a jejich spojení prozřetelností do rozumného celku vytvářejí dějinnou skutečnost. Tato skutečnost je jako dějinná (prozřetelností, rozumností) formována jako odpověď na to, co je jejím smyslem.<sup>251</sup>

---

<sup>249</sup> Určitá filosofie dějin je obsažena i u Dubského, Sobotky a Majora, pokud se věnují dějinné interpretaci. Snažili jsme se ji schematicky vyznačit alespoň v Sobotkově případě (2.1.2.1). Kosíkův případ pojetí dějinnosti zde bereme za exemplární z toho důvodu, že vypracovává dějinnost dialekticky a srozumitelněji než Pešek. Peškovo pojetí dějinnosti lze nalézt v jemu věnovaných oddílech výše.

<sup>250</sup> „Prozřetelnost zdůvodňuje a zajišťuje rozumnost dějin.“ *Dialektika konkrétního*, s. 160.

<sup>251</sup> Rozum konstituovaný v dějinách „není providenciálním rozumem předjednané harmonie a metafyzicky předurčeného triumfu dobra, nýbrž konfliktním rozumem historické dialektiky, v níž se o rozumnost v dějinách bojuje. [...] Rozum se v dějinách rozumem stává současně s tím, jak se realizuje.“ *Tamtéž*, s. 164.

Smyslem dějinné konstituce skutečnosti není u Kosíka, tak jako u Peška, Dubského ani Sobotky, nikdo jiný než člověk. Skutečnost tu vyvstává prozřetelností zformulovaná jako dějinná pro člověka a kvůli člověku, současně protože ji člověk tak vytvořil. Dějinná skutečnost, jejímž smyslem a příčinou je člověk, je podle Kosíka rozumná skutečnost.

O prozřetelnosti namísto rozumnosti Kosík hovoří proto, že konstituce skutečnosti probíhá s ohledem na předpokládaný, nikoliv předem daný a určitý cíl. Přesto tu lze vysledovat určitou „posloupnost“ ve fungování prozřetelnosti a jejím spojování událostí. Tuto posloupnost určuje *cíl*, v němž podle Kosíka formování dějinnosti končí, sice právě taková skutečnost, v níž si člověk uvědomuje sebe jako tvůrce a skutečnost jako své dílo.<sup>252</sup> To souvisí u Kosíka, tak jako u Peška a dalších hegelovců s rozeznáváním adekvátní a neadekvátní činnosti, kdy všichni shodně tvrdí, že tam, kde člověk svou skutečnost nepoznává jako vytvořenou, dochází sice k dějinnosti, ale dějinnosti neadekvátní. Adekvátní dějinnost se naplňuje a děje tam, kde člověk svou činností rozeznává skutečnost jako svou vlastní a sebe chápe jako jejího tvůrce. Dějinná skutečnost je tedy poměřována tímto rozumným určením a vytyčenému cíli buď odpovídá, nebo neodpovídá. Takové pojetí dějin činí z každého konání více či méně adekvátní způsob naplnění rozumného určení.

Kosík přesto zdůrazňuje, že člověk a s tím smysl jednání není apriori dán, bytí se uskutečňuje teprve reálným jednáním ve skutečnosti. Jenže takové jednání skrývá v sobě past. Souběžně s uskutečňováním (sebe, své dějinnosti) o sobě člověk poznává pravdu jako o tvůrčí předmětné bytosti. Poznávání probíhá

---

<sup>252</sup> „Smysl dějin leží v dějinách: v dějinách explikuje člověk sám sebe a tato dějinná explikace, rovnající se vytváření člověka a lidskosti, je jediným smyslem dějin.“ *Tamtéž*, s. 164.

*souběžně* s realizováním a rozhodováním o sobě a o světě. Člověk se ustanovuje a poznává ve stejný okamžik, kdy o sobě jedná. To, jak se pozná, je současně příčinou a současně výsledkem jeho kladení. Z důvodu, že člověk se poznává jako ten, kdo o sobě rozhoduje a jedná (tak, jak se poznává) až ve skutečnosti a z reálných činů, a současně jedná až na základě takového poznání, není možné zřetelně stanovit počátek a konec aktivity.

Dění ve smyslu kladení představy o tomto dění a představa o tomto kladení jsou totožné. Platí tu totožnost aktivity a představy, toho, co je aktivitou kladeno a že je kladeno, toho, co člověk vytváří a že vytváří, nemožnost stanovit výchozí bod, zacyklenost. Rozumný člověk ví o sobě, že vytváří sám sebe, protože skutečnost konstituuje tak, že toto vypovídá. Poznatek o sobě (představu) člověk získává z tohoto vytváření (představování). Skutečný člověk *je identitou práce jako předmětného kladení (substance) a představy tohoto kladení (subjektem), tím, kdo tuto činnost vykonává*. Dějinnost je u Kosíka místem dění (zjevování a současně realizace) teze o tvořícím člověku. Teze, že člověk je tak, že tvoří sám sebe. Dějiny jsou místem dění člověka jako tvořící bytosti.

Nemožnost stanovit výchozí bod a zacyklenou procesu do sebe problematizuje představu linearity obvykle s dějinností spjatou. Názorný příklad této obtížnosti linearity můžeme pozorovat u Peška a v jeho výkladu časující se časovosti. I on tuto konstituci v dějinách rozlišuje jako adekvátní a neadekvátní, kdy v jedné formě se časovost časuje „původně“ subjektivně jako účel, a v druhé neadekvátně jako reálný stav všeobecné skutečnosti. Původní časující se časovost se jako účel může ukázat, pokud současně vystupuje její objektivní skutečná forma jako odcizená a k překonání. Objevuje-li člověk historicky ve vlastním jednání fakt, že všeobecná forma časující se časovosti (práce s časem) je neadekvátní, pak se tak děje spolu se současným objevením adekvátní (subjektivní) formy práce s časem a s možností tuto odcizenou formou překonat prostředky skutečnosti.

Forma vztahu k časovosti je dějinný produkt. Tuto formu si jako odcizenou člověk uvědomuje spolu s reflexí její přímé realizace ve skutečnosti. Reflektovat ji však může až tehdy, když si spolu s tím uvědomí i jiný, adekvátnější způsob vztahu jako (původní) účel, kterým má reálný vztah překonat. Tehdy tento „původní“ účel vystoupí jako rozumný oproti tomu reálnému. Skutečnost vystoupí jako v poměru k účelu zatím nedokonalá rozumnost. Dějiny potom mohou spočívat v dosahování (dotahování) této adekvace, a tedy v dosahování rozumnosti.

### *3.5 Dialektická metoda*

Takové vymezení dějinnosti neobsahuje jednoduchou lineární představu o plynutí dějin. Ačkoliv u Sobotky můžeme nalézt typicky lineární rysy pojetí dějinnosti jako procesu postupného uskutečňování člověka a i u Kosíka a Peška lze vysledovat určité prvky linearity v celkové reflexi dějin, vše uskutečňované zde k uskutečnění dochází až na základě toho a souběžně s tím, jak je ve skutečnosti již známo. Ději zmíněných teoretiků není kontinuální, pokud stojí na pojetí praxe, v němž není možné stanovit výchozí bod činnosti.

To souvisí především s dialektickou metodou jako *pro poznávání i jednání* vymezenou adekvátní metodou hegelovců, převzatou z Hegelovy filosofie. Aktivně ji provozuje pouze Kosík s Peškem, ale odvolávají se na ni všichni zbylí zmínění teoretici jako na *adekvátní marxistickou metodu vědy*. Metoda staví na a vychází ze vzájemné spjatosti člověka a skutečnosti v předmětné činnosti a nutnosti poznávat jedno i druhé ve vzájemné jednotě. Pešek tuto spjatost formuluje v uchopení práce jako základního vztahu intence, Kosík zas ve formulaci dialektické totality. V rámci této jednoty představuje poznávání nejenom aktivitu reflektování procesu práce, ale zejména aktivitu jejího

ustavování (a spolu s tím reflektování a ustavování všech jejích jednotlivých aspektů). Aktivita práce v dialektice splývá s poznáváním jakožto předmětným kladením.

Interpretace Peškova pojetí práce ukázala, o jak komplexní proces se jedná, respektive že cíl jednání (poznání) se otevírá souběžně s odhalením účelu činnosti (poznání) a s otevřením celé totality skutečnosti jako smysluplné právě pro jejich realizaci. Práce přivádí k uskutečnění cíl rozeznáný jako původní účel činnosti. Činí tak jak reálně, ve skutečnosti, tak v poznávání. Předmět je prací opracováván, obráběn, určován, uskutečňován, v poznávání i ve skutečnosti, neboli obě formy práce představují aktivitu předmětného kladení (jako rozumného, poznaného a reálného) smysluplnou v otevřené totalitě činnosti. Platí tu jednota poznávání a předmětného kladení. Možnost takové jednoty a povahy takového procesu umožňuje zejména schopnost subjektivity tento proces reflektovat.

Uvnitř dialektiky není možné stanovit východisko činnosti, protože to se ukazuje v souvislosti s cílem a celou otevřenou totalitou skutečnosti. Postup, který je v tomto způsobu práce se skutečností smysluplný, je jedině postup skrze určité epochy či jednotlivé skoky. Pešek dobře ukázal, že každá jednotlivá činnost, (tak jako každý aspekt činnosti) je smysluplná vůči jiné činnosti (není jinou činností) a vůči určitému celku těchto činností (není ani tímto celkem). V okamžiku, kdy dojde k plnému předmětnému vyjádření toho, co je v činnosti a dosahování cíle rozeznáno jako původní účel, tedy k ustavení reálné skutečnosti, dojde také k její identifikaci vůči jinému celku a k novému stanovení významu činnosti otevřené nově vzhledem k jinému cíli a jinému účelu. Jedna činnost má vzhledem k druhé význam spíše samostatné struktury než lineárního přechodu a činnosti se mohou případně překrývat jako vzájemné nástroje, účely, cíle, nikoliv následovat jako

jednotlivé posloupné kroky. Dějinný pokrok má v rámci dialektiky význam překonávání epoch.<sup>253</sup>

Dialektika je metodou otevírání jednoty člověka a světa a způsobem jejich vzájemného poznávání a uskutečňování. I proto, že dialektika není jen pasivním překládáním či ozřejmováním poznání, ale především jeho aktivním ustavováním, může hegelovský proud se svým nárokem na rozumný subjekt, rozumné poznání a rozumnou metodu vyvolat takovou nevoli u angažovaných filosofů.

### 3.5.1 Význam metody

Formulace bytí jako činnosti a skutečnosti jako výrazu této činnosti nyní umožňuje učinit úvahu nad v úvodu položenou otázkou nějaké principiální odlišnosti hegelovského proudu od hrubého rovnostářského komunismu. V průběhu práce, doufám, vyvstalo množství určení, která odlišila hegelovský proud od režimně preferované ortodoxní teorie marxismu-leninismu. Ukázala se např. nepolitická formulace motivu práce (zejména v *části I.*) nebo důraz na odlišné aspekty práce a její cíle (*část II.*) a nakonec i odlišná formulace smyslu marxismu (*část III.*). Nyní se však nabízí principiální otázka, zda co do určité podstaty teoretického proudu, tedy co do jeho určování skutečnosti jako skutečnosti (co do určování bytí), se tento hegelovský proud odlišuje od proudu ortodoxního. Otázka by mohla znít, zda tu koncepce práce kladená hegelovci skutečně předpokládá (zakládá) odlišnou ontologii než teorie hrubě zjednodušující a politicky ortodoxní. Liší se

---

<sup>253</sup> Jednotlivou věc dialektika určuje pomocí jejího negativního vymezení vůči jiným věcem a vůči celku, Vůči celku získává smysl spolu s jinými věcmi. Konstituce věci probíhá rozvinutím věci v mnohost svých určení a přicházením k sobě zpět od celku jako určitá.

těmito mysliteli kladená autentická práce od komunistické práce a člověk marxistického humanismu od člověka hrubého komunismu? Anebo ještě výrazněji, je vůbec možné, aby rozličné politické perspektivy a názory, jako je například komunismus (marx-leninismus) a liberalismus (humanismus), spočívaly na totožné ontologii?

Viděli jsme (*kapitola 1.1*), že marxismus-leninismus čili ortodoxní marxismus je především teorie, která usiluje o dosažení politických cílů a to z důvodu, že považuje politické přesvědčení, jak ukázal Zelený, za klíčové k orientování cílů jednání, a stejně tak klíčové pro možnost určovat, chápat a interpretovat skutečnost jako skutečnost. Peškovou terminologií by bylo lze říci, že intencionalita subjektu a jí otevřený svět se zakládají a vyvstávají na této politické orientaci, na tomto politickém přesvědčení, konkrétní faktické situovanosti či spíše politickém názoru teoretika a jeho celkového intencního zaměření, které určuje otevření (teoretické představení) a směřování světa a směřování a otevření jednání. Skutečnost se adekvátně otevírá na základě této principiální, specificky účelově určené orientace dané politickým názorem. Takové otevření světa je otevření angažované. Smyslem a účelem takového politického otevření světa je jeho politické formulování, přetvoření a přesvědčení okolí o politickém názoru; realizace politična. Možnost, jak ovlivňovat poznávání a otevírání skutečnosti u těch, jimž se skutečnost ještě neukazuje adekvátně, je klást politickou reprezentací (shora) politické cíle, které se stanou realitou pro ty, jejichž intencionalita ještě neotevírá svět a nesměřuje jednání žádoucím způsobem. Proto se v této perspektivě jeví zásadní strukturalizace a ovlivňování výroby jako formy a výrazu společenské předmětné žité praxe, stejně jako formulace poznání ve smyslu přesvědčování o správnosti politického názoru.

Naproti tomu humanizující proud neklade jiné cíle jednání a poznání než člověka, a ačkoliv tato intence implikuje plné rozvinutí lidských sil jako



společenských sil, neimplikuje to ve vztahu ke skutečnosti žádné nezbytně politické kroky ani cíle a neimplikuje to ani politicky diferencovanou přirozenost člověka. V tomto smyslu by bylo lze říci, že se jako k základu (a účelu) vrací k jakési základní (rozumné) přirozenosti, ačkoliv se takové artikulaci snaží vyhnout. Východisko i účel poznání a jednání by oba zmíněné proudy definovaly odlišně.<sup>254</sup>

V tomto se pak skrývá problém z hlediska vzájemné rivality směrů, protože oba směry kladou nárok na to, aby východisko bylo v dějinném subjektu, přičemž pro ortodoxní proud dějinný subjekt představuje subjekt politický, a pro hegelovský proud subjekt konstituovaný rozumně. Rozdílnost tu tedy vyplývá v odlišné míře politična obsažené v této dějinnosti.

Z hlediska principiálního, strukturálního, a dozajista velmi zjednodušujícího a reduktivního, se tu však ukazuje také určitá podobnost. Uchopíme-li totiž teorii jako praxi, určování a otevírání skutečnosti jako dosahování čehosi (zatím) nepřítomného (v jednom ohledu politického cíle, v druhém pak autentického člověka a rozumu), má humanizující marxismus či marxistický humanismus totožnou strukturu s marxismem ortodoxním. V obou případech se totiž dialekticky otevřená skutečnost otevírá jako neadekvátní vůči budoucí skutečnosti a jako aktivní prostředek realizace této budoucnosti. V obou případech se může ukazovat jako neadekvátní z ohledu „kapitalistického odkazu“, odcizující praxe, i když cestou nápravy je v jednom případě návrat k rozumné akci, v druhém návrat ke komunistické praxi. Skutečnost se tu v obou případech jeví jako rozpolcená, otevřená z hlediska ještě nenaplněného výrazu budoucnostně určeného cíle, jako dynamický, aktivní a aktivitou otevřený svět. V obou případech tu figuruje

---

<sup>254</sup> Trochu překvapivé se v této perspektivě ukazuje, že Zelený jako poměrně exaktní a náročný myslitel svou novou ontopraxelogií v zásadě vylučuje možnost správného poznání a radí spoléhat se na autoritu strany.

ontologie spočívající v pojetí bytí (skutečnosti) jako praxe a dialektika jako metoda a způsob otevírání této skutečnosti.

### 3.6 Karel Michňák

Humanizujícímu marxismu, resp. hegelovskému proudu, nelze upřít, že odkazy na svobodu a plné vyjádření člověka představoval způsob filosofování ne přímo kompatibilní s politickým pojetím teoretické práce, a mohl tak podněcovat – byť nepřímo – k jakési resistenci ne-li přímo protestu proti autoritám či formám vedení, které by za svůj cíl nekladly ideály humanitní a to způsobem nenásilným a srozumitelným tak, že si k nim jedinec může dojít sám racionální úvahou a pílí. Snaha o autentickou filosofickou práci dovedla hegelovce k formulaci filosofie vznášející nárok na každého jednotlivce tím, že apeluje na jeho autentickou praxi, autentické vědomí/jednání a dějinnost. Hegelovský proud se nezabýval jevovou stránkou věci, reálnými formami výroby, způsoby organizace práce či národního hospodářství, ale podstatami těchto jevů. Zachovával tak dualitu podstaty a jevu, když formuloval rozestup mezi činností a jejím smyslem, výrobou a jejím principem, autentickým (budoucím) a neautentickým bytím (dosavadním).

Za představitele hegelovského proudu či čs. filosofie praxe bychom mohli označit také Karla Michňáka. Ten jako všichni zde uvedení filosofové procházel určitým teoretickým vývojem a jeho tvorbu lze rozdělit do několika, přinejmenším dvou tvůrčích období. V prvním období jej lze řadit mezi „průměrné marxistické filozofy“,<sup>255</sup> kdy se obrací ke konceptu práce u Hegela a Marxe a staví je do centra filosofie jako ontologie jako konceptu uskutečňování *individuality*. Jeho hledání

---

<sup>255</sup> „Karel Michňák“. ZOUHAR, A. a A. KRATOCHVÍL. *Slovník českých filosofů* [online]. Brno: Katedra filosofie FF MU [cit. 2017-01-13]. Dostupné z: <https://www.phil.muni.cz/fil/scf/komplet/michnk.html>

autentické práce má stejnou povahu jako u předchozích myslitelů, zejména v díle *Individuum a společnost*.<sup>256</sup> V druhém období pak Michňák představuje zcela jiného myslitele, někoho, kdo celé své dosavadní bádání zavrhl v naději po autentickém životě v pravdě v návaznosti na dílo M. Heideggera. Jeho dílu *Ke kritice antropologismu ve filosofii a teologii*<sup>257</sup> se věnuje druhá část této kapitoly proto, že z jeho perspektivy lze něco takového jako hegelovský proud uchopit a zhodnotit.

### 3.6.1 *Individuum a společnost*

Toto dílo zmíním jen krátce, protože analyzuje práci ve stejném smyslu jako díla předchozí a jeho interpretace by pouze opakovala již řečené. Michňák práci tematizuje v jejím ontologickém smyslu a kořeny takové tematizace vidí též u Hegela. Na rozdíl od předchozích filosofů však klade proces práce výslovně do souvislosti s uskutečňující se *individualitou*. Michňák tu zastává stanovisko souběžného vzniku individuality a společnosti na základě práce a rekonstruuje dějinné etapy tohoto procesu. Vychází z Hegelova ztotožnění procesu individuace a socializace s denaturalizací a interpretuje proces jako postupné osvobozování jednotlivce ve třech dějinných etapách. Kniha je v zásadě popisem tohoto procesu, resp. interpretací toho, jak jej popisuje Marx.

V naší souvislosti je zajímavé Michňákově dělení dějin do tří dějinných epoch charakteristických různými způsoby svobody – vlády nad vlastním životem. Člověk se v těchto epochách proměňuje *v práci* od pasivního tvora přírody k aktivnímu strůjci svého osudu. Zprvu zotročený člověk nabývá osobní nezávislost osvobozováním se od věčné a společenské závislosti a nabývá v

---

<sup>256</sup> MICHŇÁK, K. *Individuum a společnost. Příspěvek k problematizace depersonalizačních účinků zbožně kapitalistických vztahů*. Praha: Academia, 1966.

<sup>257</sup> MICHŇÁK, K. *Ke kritice antropologismu ve filosofii a teologii*. Praha: Nakladatelství Svoboda, 1969.

dějínách úplnou nezávislost na přírodě i společnosti. Michňák se nejobšírněji zabývá druhou dějinnou etapou, formou práce v období buržoazní společnosti, kdy člověk již je svobodný věcně a vytváří si jednotlivě i společensky podmínky k úplné svobodě ve třetí formě zřízení – komunismu. Tehdy má být svobodný věcně i společensky. Důraz na tuto epochu klade i proto, že žitá současnost podle něj nedosahuje ještě kýženého stavu vytyčeného komunistickou společností, resp. že třetího stádia dějin se ještě nedosáhlo. Třetí stádium tedy i zde představuje budoucí cíl.

Proto, aby člověk mohl být společensky nezávislý a žít jako reálné individuum, musí se společností žít také v jisté harmonii, souladu. Tento soulad stvrzuje třetí epocha dějin specifickými formami práce, v nichž člověk získává nezávislost na výrobě a věnuje se svobodné praxi. Základ svobodného vypracování praxe a koncept reálné individuality podle Michňáka položil již Hegel. Michňák mu vyjadřuje hluboký obdiv a plně akceptuje jeho koncept individuality jako vstupní bránu do svobodného světa, zejména v tom, že klade za základ individuality společnost, jejímž významem vůbec je poskytnout co nejširší prostor pro *realizaci individuality*. Vyjadřuje – ve zdánlivém kontrastu k předešlým hegelovským myslitelům – přesvědčení, že již Hegelova teorie práce *absolutně vyjadřuje život a individualitu*, a že úkolem dne je pouze překonat reálné kapitalistické okolnosti a podmínky práce. Michňák vyjadřuje naději na brzkou proměnu okolností a podmínek práce.

### 3.6.2 *Kritika humanismu a antropologismu*

Michňák se ve výše uvedeném díle nedostává jinam než zmínění filosofové a s ohledem na jeho ztotožnění praxe s bytím a souhlas s Hegelovou koncepcí praxe jej lze snadno zařadit do hegelovského proudu. Překvapí však jistá odvaha a

neohroženost, projevená v bezprostředním přihlášení se k Hegelovi, a tato odvaha v dalším díle dokonce graduje, respektive dosahuje již zcela jiného rozměru. Michňák v letech 1967 a 68 prodělal určitý duchovní obrat k Heideggerově filosofii a přihlásil se radikálně ke konceptu života v pravdě. To v jeho osobním životě znamenalo zkoumání vlastní viny za zločiny KSČ účastí ve straně, vystoupení ze strany, ve veřejném životě pak apely na pravdivost poznávání a vědy a kritiku dobové teoretické praxe. Obrátil se plně k předmětu svého zájmu, filosofii, a začal žít podle radikálních morálních axiomů, což mu způsobilo těžkosti v praktickém životě a nemožnost pokračovat v akademické práci. V radikálním duchu napsal i dílo *Ke kritice antropologismus ve filosofii a teologii*, v němž z perspektivy Heideggerovy filosofie podrobil dosavadní filosofii a způsob filosofování různé kritice.

V díle odkazuje na různé názorové a filosofické směry 20. století, které volají po obratu k člověku – existencialismus, vitalismus, antropologismus, humanismus ad. – a podrobuje je kritice z hlediska jejich společného aspektu, sice touhy po nalezení autentického člověka. Smyslem Michňákova díla je kritika antropologismu jako aktuálního filosofického směru. Michňák jej považuje za jednu z dalších variant humanismu a subjektivismu, respektive za další z mnoha snah vypracovat opravdové, protože autentické pojetí člověka. Michňák chce ukázat, že všechny pokusy nově zhodnotit a určit člověka vycházejí ze stejného principu a stojí na něm, a dokud tomu tak bude, na jejich výsledku se nic nezmění. Všechny variace humanismu podle něj stojí na metafyzice a jejích předpokladech a tyto své předpoklady vůbec nereflektují. Michňák rekonstruuje dějiny metafyziky, aby ukázal vzájemnou spjatost dosavadních snah o autentického člověka a metafyziky a plytkost každého humanismu, který vlastní předpoklady a principy

nedotáže.<sup>258</sup> Metafyzické principy přitom zabraňují tomu, aby (libovolný) humanismus dosáhl svého nejkýženějšího cíle, totiž skutečné humanity.

Cílem následující interpretace není shrnout celé Michňákovu dílo, pouze poukázat na klíčové body jeho kritiky humanismu a jeho založení v metafyzice. Všimá si přitom třech zásadních bodů Michňákovy kritiky vybraných tak, že je lze aplikovat na marxistický humanismus rozvíjený v Československu hegelovským proudem. Michňák přímo o svých kolezích humanistech nehovoří, i když velmi kriticky poukazuje na československé antropologické pokusy.<sup>259</sup> Nicméně z jeho kritiky antropologismu a humanismu lze velmi snadno vyvodit jeho potenciální úsudek o čs. filosofech praxe a jejich humanismu. Jeho kritika antropologismu v následujícím textu poslouží k poukázání na problematické body u nich.

Interpretace se soustředí na tři klíčové body, (1.) to, co Michňák vytyčuje jako principy metafyziky, (2.) jak na těchto principech spočívá pojetí člověka (jakýmkoliv) humanismem a humanismus, (3.) co v perspektivě humanismu (a metafyziky) znamená dějinnost. V závěru pak ukážu Michňákovu pozici, odkud kritiku vede a humanismus překonává.

---

<sup>258</sup> *Ke kritice antropologismu ve filosofii a teologii*, s. 18: „Termín antropologie vznikl však daleko později (na konci 18. Století), i když je při něm využito řeckých slov ANTROPOS a LOGOS. ... Do té doby zastupuje věc antropologie humanismus... a to navenek i tehdy, když v 17. Století vzniká metafyzika subjektivity, která je vyhraněně antropologická a stále více vyjevuje původní základ a smysl konstituování metafyziky. Přesto byla antropologie jako triumf a základ všech jejích odrůd odhalena až ve 20. století. Humanismus, zpravidla filosoficky plytký a bezstarostný, nemá proto ani v novověku pochybnosti o svém oprávnění k výlučnému výkladu lidské podstaty.“

<sup>259</sup> *Ke kritice antropologismu*, s. 218: „Když už hraje ve filosofii a jejích dějinách tak významnou a zároveň tak problematickou roli národnostní princip, bylo by zřejmě na místě povšimnout si alespoň na závěr domácích poměrů neboli ‚specificky českého přínosu‘ k antropologické problematice. ... Úroveň antropologických výbojů ‚antimetafyzické metafyziky‘ první třetiny našeho století ‚česká antropologie‘ nejen nepřekonal, nýbrž jí ani nedosáhla. ... Protože se opozdila za světovým vývojem, snaží se alespoň ve zkrácené podobě reprodukovat ‚převratné‘ objevy módního, většinou nejasně motivovaného a vždy pak velmi povrchně a problematicky znázorněného lidského fenomény. S povrchností této antropologie, s jejím pseudofilosofickým, žurnalistickým stylem nápadně kontrastuje její nezměrné sebevědomím. ... Její mystifikace není jen v odpovědích, nýbrž i v samotném způsobu kladení otázek....“

(1.) Michňák situuje základy každého evropského humanismu k Platonovi, který současně položil základy evropské metafyziky. Každé rozumění bytí v sobě nese i rozumění člověku a toto rozumění bytí (a tedy i člověku) se – ačkoliv docházelo k různým variacím – až do Heideggerovy filosofie dle Michňáka od Platona nezměnilo. Platon položil základ metafyziky tím, že uchopil bytí jako ideu a tuto ideu jako podstatu skutečnosti. Nastolil tím určitou dualitu založenou na odlišování jednotlivého případu (jevu) a obecného (bytí) a současně způsob uvažování o bytí jako o něčem, co je mnohému společné, co ale přitom tvoří jednotu a příčinu jednotlivého.<sup>260</sup> Bytí se klade jako podstata a počátek, jako něco přednostního, co stojí jako trvalý nositel vlastností. Současně představuje něco všeobecného, ve smyslu společného všemu jsoucímu. Vystihuje a obsahuje tak určitý celek veškerenstva, v rámci něhož musí stát nějaké autonomní *jsoucno* jako nejvyšší, protože sebe samu zajišťující bytnost. Ta představuje nejvyšší samo-regulující a sebe-zajišťující příčinu, rozhodující o smyslu (celku) bytí a tím o každém jednotlivém jsoucím jako tom, co je, tedy „má“ bytí. Z takto vymezeného bytí (jako příčiny, všeobecná, celku), tedy v zásadě z bytí pojatého jako *něco* (jsoucno), získává význam i člověk. Ten je současně již od počátku jsoucnem privilegovaným, protože je mu umožněno tyto „charakteristiky“ a určitosti bytí odhalovat a poznávat.<sup>261</sup>

(2.) Michňák důkladně sleduje a zkoumá různé způsoby tematizace bytí, respektive různé dějinné variace vypracování (duality) bytí a jsoucího, a v rámci nich také různá dějinná vypracování člověka. Pro kritizovanou antropologii má

---

<sup>260</sup> „Podstata poskytuje proměnlivému jsoucímu přítomnost, trvání, v identitě se sebou zůstávající existenci, takže je s ní totožná.“ *Tamtéž*, s. 20.

<sup>261</sup> „Každé učení o bytí (ontologie) je již proto o sobě učení o podstatě člověka (antropologii).“ *Tamtéž*, s. 11.

zásadní význam subjektivismus jako taková *podoba metafyziky*, v níž došlo k proměně bytí jsoícího ve smyslu *přenesení bytí do subjektu*. V subjektivismu je „bytí jsoícího dáno v představování,“<sup>262</sup> protože bytí se zde příkládají takové atributy jako nepodmíněné, nepochybné, pravdivé a jisté a jediné místo, odkud těchto určení lze dosáhnout, je představování subjektivity, nezpochybnitelný fakt já myslím. Subjektivita tu přitom nevystupuje jako nějaké egoistické já, spíše jako představování, fakt kladení, jehož se člověk účastní, když klade předmětnost, resp. myslí.<sup>263</sup> Já pak představuje určitou „nejbližší příležitost“, kde je podstata subjektivity (kladení) hledána. Člověk jako místo takového představování zabezpečuje svou činností subjektivitu a je si sám sebou jist jako „takovým jsoícím, které zakládá sebe sebou samým. Potřeba zabezpečit nejvyšší a nepodmíněné seberozvíjení všech mohutností lidstva vyvolává nutnost vzniku nových forem vázanosti a pojítek, které si nyní člověk vytváří vědomě.“<sup>264</sup> Člověk se tak stává prvním subjektem, tj. prvním jsoícím (bytím), „na němž je založeno veškeré jsoící ve způsobu svého bytí a své pravdy.“<sup>265</sup> To je možné (jak bylo řečeno) jen tehdy, když jsoící v celku představuje obraz, něco před-stavovaného, před-staveného. Tak se člověk jako kladení (subjektivita) v celku bytí stal prvním a nejvyšším samo-zakládacím jsoicnem, které se rozhoduje o podobě vlastního postavení ke jsoicnu jakožto představenému.

Po adaptování této metafyziky se mohly dle Michňáka rozvinout různé humanismy jako tendence zaměřené na dobro člověka. Jeho různé variace vznikly

---

<sup>262</sup> *Tamtéž*, s. 87.

<sup>263</sup> *Tamtéž*, s. 87: „jestliže je totiž pro subjekt všechno objektem, je paradoxně podstatou subjektivismu objektivismus. Z hlediska objektivního zůstává také určeno ne-objektivní, nepředmětné. To však zároveň znamená: veškerá subjektivita je objektivní. Tím není řečeno, že jsoící je redukováno na pouhý názor a mínění libovolného, nahodilého já. Spíše se tím myslí tvrzení, že jsoicnost je subjektivita, a tvrzení jsoicnost je předmětnost znamenají jedno a totéž.“

<sup>264</sup> *Tamtéž*, s. 87.

<sup>265</sup> *Tamtéž*, s. 88.



v 19. a 20. století a podpořil je svou filosofií dle Michňáka zejména Hegel, když otevřel cestu sekularismu a „odteologizoval“ bytí, tzn., umožnil myslet člověka – subjektivitu jako *jsoucí tohoto světa*. Ten, kdo bytí představuje a současně i klade vlastní představu o sobě jako o jsoucím, u Hegela přestává být, dle Michňáka, abstraktní subjekt, ale stává se jím konkrétní (skutečný) člověk. Tím Hegel otevřel cestu i nejzarytějším materialistům, kteří neakceptují nic jiného než realitu, hmotu. Hegel toto zkonkrétnění subjektu učinil na základě paradoxu, když ve snaze produchovnit celou skutečnost dospěl k jejímu naprostému duchovnímu vyprázdnění. V tom tkví paradox a genialita Hegelovy filosofie, že každý i ten nejobecnější moment nechává vystoupit zároveň jako moment nejkonkrétnější. Michňák ukazuje princip tohoto paradoxu na motivu *Velkého pátku*, kde umírá na kříži boží syn *jako člověk* a současně se rodí, *skutečně vzniká* Bůh.<sup>266</sup>

Nejedná se přitom o náboženský a svévolně zvolený motiv, ale o motiv vzniku skutečné, konkrétní individuality. Ta se může stát filosoficky významnou jen za podmínky jejího reálného bytí ve skutečnosti. Hegel o Velkém pátku hovoří z hlediska nároku sebevědomí, respektive poznávacího ducha, který se na své poznávací cestě nespokojí s pojmem poznaného předmětu do té doby, dokud s ním sám nesplyne.<sup>267</sup> Dokud poznávaná věc nesplyne se svým pojmem, věc se jím reálně nestane, k pravému poznání nedojde. Stejně tak sebevědomí se nepozná, dokud o sobě bude mít představu a nestane se reálným vědomím-sebe.

---

<sup>266</sup> Sobotka tento motiv zpracoval v článku *Víra a vědění* v časopisu *Reflexe*, avšak to až v roce 2001. (viz. SOBOTKA, Milan. Hegelova „Víra a vědění“. *Reflexe* 22/2001.) Nicméně nabízí se tu pochopitelně i možnost, že o tomto zkonkrétnění hegelovci věděli a příklonem k Marxovi pouze „kamuflovali“ svou pozici. Zejména v případě Sobotky a Dubského se tato varianta zdá docela pravděpodobná.

<sup>267</sup> „Teprve když pojem bytnosti dosáhl své jednoduché čistoty, je onou absolutní abstrakcí, která je čistým myšlením a tím čistou jednotlivostí osoby, a zároveň následkem své jednoduchosti jest bezprostředněm čili bytím.“ *Tamtéž*, s. 139.

Když se představa rozplyne a nahradí ji pojem vystihující reálnou skutečnost, usilování o poznání ustane a „zásvětní“ svět zmizí; zůstane pouze svět reálný. Zrušením představy dojde k určitému vyprázdnění duchovního obsahu věci, protože pojem splyne naprosto s konkrétní věcí skutečnosti, na druhou stranu však takovou skutečnost bude moci subjekt plně poznat jako rozumnou.

Takové „duchovní vyprázdnění“ zažívá i poznávající sebevědomí. Vědomí se nepozná, dokud jeho poznatek o sobě bude obsahovat nějakou představu. K poznání – a tedy reálnému sebe-vedomí – dojde tehdy, když pojem sebe-vedomí o sobě splyne s konkrétní osobou, opravdovým já. Jediná duchovnost tohoto vědomí já zbude ve všeobecnosti (pojmu). Tím přestane být (o sobě) zvláštním, partikulárním, ale na druhé straně se stane reálným všeobecným vědomím já, skutečným a opravdovým člověkem. Boží syn umírá na kříži, když přestává být představou Boha, a stává se skutečným člověkem (sebe – vědomím) a Bůh v jeho smrti skutečností (tím, co reálně je). V tom momentu mizí říše idejí a zůstává jen (poznaná) skutečnost. Ta je skutečná jako poznaná. Její realitou je pojem.

Boží syn se stane člověkem, když se stane vědomím konkrétní osoby, konkrétního já. Skutečnost bude spočívat v realitě osoby a ve všeobecném uznání jejího já všemi lidmi. (Strukturu uznání jsme ukázali výše v Sobotkově rozboru dialektiky vědomí u Hegela.) Jedná se tedy o reálnou konkrétnost, současně však o konkrétnost určenou a pochopitelnou jako obecnou konkrétnost. Já zde sice představuje konkrétní zformovaný předmět, současně však i obecný pojem srozumitelný všem díky jeho obecné fixaci ve skutečnosti a obecné srozumitelnosti, obecnosti. Člověk je jako nejkonkrétnější individuum určen a poznán (realizován) obecně.

Tak se tu stává skutečnost místem pravdy a zjevení člověka, současně ale nemizí určitá principalita, která dává této skutečnosti možnost reálně být jako určitá. Garantem možnosti určení je u Hegela rozum. Konkrétnost potřebuje nutně

možnost a princip určení jako obecná konkrétnost. (Člověk jakkoliv individuální může takový být za předpokladu možnosti určení této konkrétnosti a ta je vždy obecná. Jen jako obecný se pojem může stát realitou.)<sup>268</sup>

Hegel tedy zkonkrétnil jednotlivce tím, že jej ukázal jako skutečného, neodstranil tím ale podle Michňáka metafyzickou dualitu bytí a jevu. A neodstranily ji ani koncepce dovolávající se po Hegelovi skutečného člověka. Pouze dualitu, resp. její pojmy přesunuly do sféry tohoto světa. Ačkoliv se všechny humanismy dovolávají reálného bytí člověka, v němž skutečnost nemá žádný určující základ, nereflektují, že tato skutečnost *jako skutečnost* nutně vyvstává z nějakých předpokladů, zejména tedy z předpokladu možnosti myslitelnosti a určitosti, které jsou obecné. I Hegelův jedinec se takto ukazuje proto, že je všeobecně určitelný a reálný v rámci určitého celku. Až všeobecnost a rozumnost dává jedinci formu jednotlivce. Co se má uvnitř humanismu poznat jako humanita, je všeobecný pojem.<sup>269</sup>

A jak tato dualita bytí a jevu vypadá? Můžeme na chvíli opustit Michňákův výklad a ukázat ji přímo na hegelovském proudu a jeho humanismu. To, co hegelovci představují jako jsoucí, to, co jest, je *reálná skutečnost*, a tedy skutečnost,

---

<sup>268</sup> Odstranění duchovnosti a zkonkrétnění subjektu i skutečnosti je zde dokonalé. Člověk se stal konkrétním člověkem a odehrávání ústřední aktivity určující člověka v jeho lidskosti, tj. jeho kladení sebe sama a současně vyvstávání jako pojmu, se přeneslo do konkrétního dějinného světa. Je s podivem, že hegelovci hledající konkrétního člověka tento hegelovský motiv opomenuli, respektive nezkoumali konkrétnost odtud a obraceli se k Marxovi, který ji měl teprve docílit.

<sup>269</sup> Tak podle Michňáka „Hegelova filosofie nepřímou odhaluje iluzornost vnější protikladnosti humanismu a antihumanismu. ... Veškerý humanismus se nachází v zasetí Platónova způsobu tematizace ideje jako nejvyššího a podstatného jsoucího se sídlem v pravém nadsmyslovém světě, a se schopností zakládat, podmiňovat, umožňovat bytí jednotlivým jsoucím ze světa zdání. *Homo humanus* novodobého humanismu, v němž se *animal rationale* nerozlučně váže se zesvětštěným *imago Dei*, je ještě pronikavěji rozpolcen mezi tyto dva světy: v jednom žije svou podstatou, která mu byla dána jako všeobecný nárys s povinností vyplnit jej, jako ideál k uskutečnění, v druhé svou profánní existencí, která se musí vůči takto pojeté podstatě neustále ospravedlňovat. *Tamtéž*, s. 141.

v níž je vše takové, jaké to člověk vytvořil a člověk se z této skutečnosti poznává. Pravdou skutečnost je její bytí spočívající v praxi. Praxe znamená aktivitu představování totožnou s tím, co je v představě kladeno, tedy představované představování. Bytí zde znamená identitu představování (kladení skutečnosti) a představy, identitu substance a subjektu. V reálné skutečnosti se děje po způsobu realizace člověka jako subjektu. Reálná skutečnost je místem dění teze o identitě subjektu a substance.

Naproti tomu jev znamená ještě nereálnou skutečnost, tj. skutečnost, v níž nevystupuje reálný subjekt, a proto se nemůže ukázat jako reálná a plně aktivní. Z-jevování činnosti tu probíhá nedokonale, ještě ne reálně. Jev je neadekvátní, neplný výraz své podstaty. Tak se tu navzdory snahám o vyvarování se podstaty a východisko z reálné (dějinné) skutečnosti formuje ontologické diference mezi jevem a bytím, kdy ono bytí (předmětná činnost) má rysy účelové zaměřenosti, a konkrétní pro-jev (konkrétní člověk či skutečnost) rysy aktivního naplňování, realizace této účelovosti (vůle, chtění, síly).

Důrazem na dějinnost a skutečného člověka se hegelovci nijak nevzdálili Hegelovu určení člověka jako *subjektu* (toho, kdo před-stavuje, klade bytí) totožného s představou toho, co (že) klade, *substancí*. Proto se všechna zdůrazňování předmětnosti, rodovosti, objektivit, společenskosti atp. člověka jako od Hegelova pojetí subjektu odlišných určení člověka jeví jako arbitrární a zbytečná.<sup>270, 271</sup> Skutečný člověk je zkrátka ten, kdo adekvátně klade. (Člověk

---

<sup>270</sup> Totožnost materialistického subjektu se subjektem již například Descartovským ukazuje následující citace: „Cogito se vyznačuje tendencí k sebe-kladení. Descartův génius tkví v tom, že dotáhl k extrému tento náhled myšlení, které tvoří kruh se sebou tím, že se klade, a které do sebe přijímá jen obraz svého těla a obraz druhého. Já se odděluje a uchyluje se do čehosi, co již stoikové nazvali zaoblením duše, i za cenu, že klade skrze druhý pohyb veškeré předměty dovnitř této ohrady, kterou tvořím se sebou samým. Vědomí sebe se vyznačuje tendencí předcházet přijetí jiného.“ RICOEUR, P. *Filosofie vůle*. S. 8.

skutečnost uskutečňuje, činí z ní rozumnou skutečnost. *Člověk je identitou práce jako předmětného kladení (substance), a toho, kdo tuto činnost vykonává (subjektem).* Předmětná činnost a skutečnost člověku ukazují, kým je a že je. Substance je subjekt. Tato teze se má u materialistů odehrávat v předmětné skutečnosti jako jediné formě skutečnosti. V ní je práce výrazem lidského bytí a současně výsledkem práce. Bytí člověka je společensky předávaná v předmětech a výrobních procesech (ve skutečnosti) fixovaná pracovní aktivita (kladení). Člověk své bytí neustále ve skutečnosti aktualizuje (a přichází na něj) vykonáváním činnosti a svým stále reálnějším rozeznáváním ve skutečnosti. Skutečnost je místem dynamiky člověka, jeho bytím ve smyslu rozeznávání se ve skutečnosti jako činný (skutečnost jako účel) a přinášením se do skutečnosti, místem dynamiky aktualizování se a mizení.

Na základě rozpolcenosti člověka a jeho adekvátního a neadekvátního bytí ve skutečnosti můžeme s Michňákem konstatovat příslušnost hegelovců k tradici. V pojmu a naději reálné skutečnosti pouze nereflektovali předpoklady možnosti určení konkrétnosti v dějinách, rozumnosti, strukturách subjektivity a společenské reálné praxi. Ač hovořili o konkrétním dějinném subjektu, neodstranili normu, jak má konkrétnost vypadat. V definování člověka jako reálného předmětného subjektu opět jen kladli požadavek nějaké pravé bytnosti před skutečného člověka.

---

<sup>271</sup> Jako mnohem radikálnější snaha o vymanění se z tradice se v této perspektivě ukazuje marxismus-leninismus jako teorie, která odhaluje poplatnost humanismu metafyzické tradici a pokouší se o zcela novou, politickou filosofii, resp. praxi.

(3.) K tomu se přidává fakt, že „metafyzika – a na ní spočívající humanismus a antropologismus – má jen velmi neurčité představy o tom, nakolik zde jen odráží reálný dějinný proces a nakolik je sama dějinami.“<sup>272</sup> S Michňákem můžeme sledovat, že aspekty dějinnosti skutečnosti, které hegelovci zdůrazňují jako něčeho v marxismu zvláštního a ojedinělého, nejsou pro metafyziku, resp. tradici nijak neobvyklé. Michňák o dějinnosti hovoří jako o specifickém a metafyzice imanentním charakteru chápání skutečnosti a v obdobné formě, v jaké ji charakterizuje, nacházíme ji i v hegelovském proudu.

Michňák sleduje ustavování dějinnosti v metafyzické tradici od Starého zákona, kde se dějiny formují. Formují se v postupném chápání času jako linearity. Dějinnost otevírá perspektiva budoucnosti, avšak takové budoucnosti, jejíž konec je již znám. „Čas ve Starém zákoně má počátek i konec.“<sup>273</sup> Počátkem ve Starém zákoně je stvoření, koncem pak Boží soud. Jakkoliv ateismus může tuto představu odmítnout, neodmítá dle Michňáka představu dějinnosti vymezenou počátkem a koncem, přičemž na obě strany staví člověka – jednou ve své stvořené, přirozené (animální) formě, podruhé ve formě dokončené, předvedené, plné.

Taková dějinnost si žádá víru v dějinnost, respektive v dějinnou budoucnost, založenou na předpokladu nějakého jejího smyslu. (Důvodem nemusí být vždy, tak jako v humanismu, plně předvedený člověk.) Avšak otevírá se tu otázka: „Na základě čeho je možno si činit nárok na znalost smyslu dějin (*a tedy znalost cíle i počátku, vývoje od-do, LH*)? Jinými slovy řečeno: z jakého místa je možno usuzovat na tento smysl?“<sup>274</sup> Toto místo, máme-li odtud chápat a usuzovat na smysl dějin, je místo eschatologické, neboli místo nedějinné, místo, kde je již konec a cíl dějin

---

<sup>272</sup> *Tamtéž*, s. 142.

<sup>273</sup> S. 24

<sup>274</sup> S. 33

znám a uskutečněn. Z tohoto místa může člověk uchopit totalitu dějin. Tak se tu podle Michňáka od počátku metafyziky, charakteristické rozdělením bytí a jevu, toho, co vskutku je a co toto bytí znázorňuje jen nedokonale, objevuje „úmysl zrušit dějiny“, neboli dovést je uskutečnění z hlediska jejich smyslu. Mají-li dějiny smysl, jsou to dějiny nezbytně eschatologické.

Všechny zde vymezené aspekty metafyzické dějinnosti nalézáme i u hegelovců. Viděli jsme (3.4), že v jejich pojetí dějinnosti rozhoduje dialektická metoda, v níž dějinnost nemůže mít jednoduchý lineární ráz, ale ráz dosahování známého skrze dialektické skoky, překonávání danosti. Nehledě na to (či právě proto), je u nich v určení dějin počátek již znám – člověk, který vyšel z přírody a ještě není zcela uskutečněn, jeho potence nejsou rozvinuty. Jejich rozvinutí je smyslem dějin. Na konci dějin stojí člověk se všemi rozvitými možnostmi. Hegelovci projevují také víru v dějiny, když hovoří o možnosti autentické práce a autentického člověka poté, co člověk odstraní všechny formy odcizené práce a začne se skutečně vztahovat ke světu tak, jak mu je vlastní, sice jako ke světu danému mu k dispozici k obrábění podle jeho obrazu, (obrazu, který si sám zvolí). Ačkoliv se snaží každé přirozenosti vyvarovat se určení, že člověk je svou prací a že skutečnost je v zásadě vytvořenou skutečností, tedy člověkem, tedy jeho prací/praxí a že tyto se stanou autenticky v autentické práci, netvrdí nic jiného, než že *člověk bude tím, čím už (v zásadě, v podstatě) je*.

Pokud určují člověka jako autentickou praxi a dějiny jako místo odehrávání se (uskutečňování) této praxe, pak dějiny jsou východiskem takového určení a současně místem, kde se takové určení již děje. Dějiny nám již podstatu člověka prozrazují, ale současně ji slibují teprve dosáhnout. Distance mezi tím, čím člověk je teď (kladoucí subjektivitou) a tím, co bude (kladenou substancí), je již otevřena a to z místa, které jí člověku umožňují zakusit. Jaké je toto místo a je vskutku časové

či dějinné, jak by si hegelovci přáli? Ovšemže nikoliv, pokud hegelovci ztotožňují dějinný smysl se smyslem rozumným.

S Michňákem se dá říci, že čas, který se zde otevírá, je pouze časem dějícím se jako to, co má být a co tu vždy již bylo a je.<sup>275</sup> Autentický člověk (ten, který klade sám sebe) má být, ale současně již je, protože klade, respektive rozeznává se jako takto kladoucí. Odkud se takto rozeznává? Z kladeného. Cíl (člověka) jako uskutečnění (konkrétní praxe) již je přítomen a stále se děje, alespoň v reálné (rozumné) přirozenosti bytí (člověka). Ač Michňák hovoří v této souvislosti o iluzornosti dějin a času charakteristickém pro křesťanství, identický vzorec platí i pro hegelovce. Cíl dějin je vytyčen, současně je již přítomen jako základ, podstata skutečnosti. Odkud? Z rozumné skutečnosti. Aktuální praxe jen aktualizuje určitou věčnou akci a ukazuje se ve světle ideální podoby jako nedokonalý výraz.

Zbývá již pouze vyjasnit, z jaké pozice Michňák kritiku humanismu a metafyziky jako jeho základu provádí. Michňák vychází z Heideggera a kritiku zakládá na dvou hlavních argumentech Heideggerova díla. Předně kritizuje humanismus a metafyziku za to, že nedbají svého počátku. Na jejich počátku jako počátku filosofie stojí podle něj *otázka*. Tím, že ji metafyzika nereflektuje, zapomíná svou podstatu a zapomíná i člověka. Metafyzika nerozumí člověku, protože nerozumí sama sobě. Přestala si dle Michňáka rozumět již v antice.

Filosofie tedy začíná otázkou, údivem nad bytím, který je proto jejím *arché*, počátkem a principem; překvapení z bytí a tázání se na bytí představuje jediné reálné východisko a smysl filosofie. Metafyzika jej však nerozvíjí. Filosofická tradice, počínaje Platonem, svůj údiv *vyjasňuje* hledáním podstat jsoícího jako

---

<sup>275</sup>*Tamtéž*: „Určení minulosti se děje jen odkrýváním budoucnosti, smysl a význam budoucnosti spočívá v doufající otevřenosti vůči absolutní, nekonečné budoucnosti, která vždy už byla a je.“



hledáním jeho příčin. Hledáním podstat jako příčin metafyzika pojímá bytí jako jsoucno. Údiv nad bytím nahrazuje hledáním příčin jsoucího. Takový vývoj dle Michňáka historicky způsobilo především technické pojetí myšlení, pojetí teorie z (a jako) praxe. Od Platona platí „myšlení jako TECHNÉ, jako procedura úvahy ve službách činu. Uvažování je posuzováno z hlediska PRAXIS a POIESIS,“<sup>276</sup> tedy z hlediska užitečnosti, dosahování účelu a zdatnosti v tomto dosahování. Takové myšlení, říká Michňák s Heideggerem ve vlastním slova smyslu nemyslí, protože je „ve službách činu“, hledí si cíl. Adekvátní myšlení nepotřebuje ospravedlnění, vystačí si. Skutečně myslet dle Michňáka člověk ještě neumí. Přikročit k myšlení znamená *rozvíjet údiv nad bytím*, tedy nehledat příčiny, ale nechat myšlení myslet a současně nepřestat se ptát jak to. Znamená to také dotazovat myšlení jako místo, kde se bytí zjevuje, kde je.

Michňákovi nejde o žádnou teorii poznání jako spíše o „myšlení myšlení“. V takovém postoji má vystoupit bytí jako něco z hlediska myšlení a v myšlení zjevného, má vystoupit *nějak*, nikoliv jako jsoucno anebo příčina. Myšlení také dle Michňáka vystupuje jako místo ontologické difference. Rozvíjet údiv nad bytím znamená *myslet bytí* a myslet jej tak, že jej dotazujeme, znamená zejména myslet otázku po bytí. Difference myšlení a bytí, myšlení čeho a bytí čeho, tu samovolně vystupuje. Michňák s Heideggerem vytýká tradiční filosofii i humanismu, že doposud vůbec neproblematizovaly vlastní předpoklady; možnosti toho, jak to, že bytí vůbec je a že (je) může být myšleno. Nedotazovali možnosti vlastního určení bytí a jsoucího. Označuje je proto za v tázání *málo radikální*. Proto i odpovědi, které na své otázky dostávají, jsou stále stejné, zajaté v totožných principech.

---

<sup>276</sup> MICHŇÁK, K. Ke kritice humanismu a antropologismu. *Acta Universitatis Carolinae – Philosophica et Historica*. Praha: Univerzita Karlova, 1968, s. 57-82.

Nejvíce podle Michňáka tímto málo radikálním dotázáním vlastních předpokladů trpí pochopitelně člověk, jelikož je to on, kdo myslí, kdo nechává bytí v myšlení být (promlouvat). I proto se v dějinách stále naléhavěji dostává do centra filosofické pozornosti a jeho otázku aktualizují stále nové humanismy. Jednoduché určení člověka jako myslícího živočicha však bytostně nestačí. Jednak to totiž počítá již s nějakou původní podstatou jako s nějakým charakterem, vlastností, jednak to *vůbec nedotazuje možnost myšlení a fakt bytí*. Dopouští se předčasných soudů o bytí, když jej staví jako příčinu a jsoucno. Michňák proto ukazuje, že *žádný* z nových filosofických směrů 20. století se k původnímu smyslu myšlení – a ani k adekvátnímu uchopení člověka jako toho, kdo myslí – nedopracoval. Z pozice Heideggerovy filosofie vyvrací interpretované směry současného myšlení poukazy na to, jak jsou již předem seznámeny s odpověďmi na vlastní otázku „co/kdo je člověk“ a „co je bytí“ Na základě jejich schopnosti/neschopnosti přinést do diskuse o člověku něco nového posuzuje možnosti jejich odpovědí a poplatnost tradici. Z této perspektivy lze určit čs. hegelianismus jako směr filosofické tradici odpovídající.<sup>277</sup>

---

<sup>277</sup> Je pochopitelné, že takové určení představuje určení z ohledu nějaké perspektivy, konkrétně perspektivy heideggerovské a že by bylo možné uzavřít hegelovský proud odjinud. Zajímavou perspektivu nabízí například H. Arendtová nebo G. Agamben. Heideggerovská perspektiva se však ukazuje jako vhodná zejména proto, že k ní mají svým způsobem všichni výše zmínění myslitelé „nakročeno“, všichni se nějakým způsobem zabývají Heideggerem, inspirují se jím a berou si z jeho filosofie aspekty k marxistické kritice Hegela, případně k jeho filosofii zcela přecházejí poté, co jim to podmínky umožní. Heideggerovská perspektiva představuje i v prostředí poměrně izolované země perspektivu, která svým způsobem překonává či nabízí překonání tradiční metafyziky, což je úsilí vlastní i zde zmíněným hegelovcům. J. Patočka dokonce zmínil, že ačkoliv nebyla snaha o konkrétní dialektiku u Kosíka úspěšná a nijak se nevymanila z tradiční hegelovské dialektiky, Kosíkovo dílo představilo heideggerovské myšlení a Československu a poskytlo mu jistý azyl v době, kdy bylo na Západě odmítáno. Viz. ZOUHAR, Jan. Jan Patočka a Kosíkova dialektika konkrétního. *Studia philosophica*, 2009, 56(1-2), s. 69-73.

#### 4. *Stručné zhodnocení hegelovského proudu na závěr*

Hegelovci ve své filosofii neusilují o nic jiného než o adekvátní filosofii proto, aby tato mohla sloužit prospěchu člověka. V humanistické snaze usilují o to překročit tradici, protože ji považují za nedostatečnou, jelikož zvěčňující a člověka odcizující. Domnívají se, že stojí na prahu nové filosofické epochy, kterou otevřel Marx odhalením principů odcizující praxe, a nyní že stačí adekvátně realizovat adekvátní praxi správnou metodou a teorií. Tímto požadavkem však, podle Michňáka – a snad se nám podařilo ukázat i výše – tradici příliš nepřekračují a nevzdalují se jí. Naopak, stojí v jejím rámci, ačkoliv vlastní předpoklady (rozum, subjektivitu) a s tradicí totožné principy nereflektují.

Text výše se pokusil ukázat, že a jak se hegelovský proud odlišuje od jiných dobových teoretických směrů v Československu, zejména pak od tzv. politické filosofie. Nejvíce se při tom manifestovala povrchnost a vyprázdňenost dogmatické filosofie, která pokud by nelpěla na dogmatických tezích a stranické nadvládě, tedy nebojovala o určitou moc nad věděním a názorem, nemusela by mít s marxistickým humanismem zásadní konflikt vzhledem k tomu, že ten taktéž:

- kritizuje kapitalistický systém (jako odcizující praxi) (rozměr vymezující se vůči-);
- považuje společenskou praxi a práci člověka za klíčovou aktivitu (rozměr určující se od-);
- otázku podstaty člověka zbavuje do jisté míry deterministických prvků, ale nijak ji nevymaňuje ze společensko-dějinné skutečnosti, a klade ji do stejné míry jako určitou ideální představu, jíž má být v budoucnu dosaženo (rozměr eschatologický, vzhledem k-).

Problém však z hlediska ortodoxního marxismus tvořila nikoliv nedostatečná angažovanost či odlišný přístup k základní teoretické kategorii, jako spíš hegelovský nárok na svébytnou (nepolitickou) metodu poznání a na východisko poznání od rozumného subjektu. Vzhledem k tomu, že adekvátní metodou obou marxismů byl historický, resp. dialektický marxismus, jehož principem poznání je souběžné kladení předmětnosti, nemůže ortodoxní směr humanistický marxismus akceptovat. Přirozený či historický rozum jako všeobecné východisko a měřítko nebyl žádoucí.

Pro všechny charakteristiky, které jsme se zde snažili ukázat jako pro hegelovský proud významné, bychom mohli z perspektivy Michňákova díla usoudit, že pozice čs. humanistů není z hlediska *filosofické tradice* toliko neobvyklá a přelomová, ačkoliv ji lze považovat za v určitých ohledech odlišnou a neslučitelnou s dobovým pojetím filosofie v daném prostředí. Dokonce v modernistické filosofické tradici hrdě stojí a hlásí se k jejímu ztotožnění praxe s bytím, ačkoliv jej v pojetí jako předmětné a konkrétně-dějinné aktivity vydává za marxistický výdobytek.

Hegelovští filosofové vyjadřují potřebu nové filosofické perspektivy, filosofie bez podstat, a manifestují ji návratem k historickému dílu a myšlení, jenž má být překonáno, leč stále není. Ať již si úplné možnosti překonání – nepřekonání tradičního filosofického myšlení marxismem uvědomují nebo nikoli, projevují víru, že adekvátní praxe jednou k nové filosofii a rozumnější skutečnosti povede. K dobru jim budiž to, že mezi teoretiky své doby a svého nesporně politicky a historicky omezeného prostředí zastávají ve svém smyslu jedinečnou (filosofickou) pozici a že opravdové naplnění jimi pociťované, ale – řekl by

Michňák s Heideggerem – špatně formulované ambice vypracovat nově kategorii člověka či překonat teoretickou tradici se podaří pouze opravdovým velikánům.<sup>278</sup>

---

<sup>278</sup> Nedostatečnost vlastní pozice pravděpodobně v závěru své tvorby nahlédli všichni zmínění filosofové a nemuselo to být ani tak pozdě. Dubský již v roce 1968 formuloval smysl marxismu jako snahu o praxi dosahující „předmětného vyjádření subjektivní plnosti člověka“, ale současně jeho možnosti zhodnotil spíše kriticky. Podle něj Marx pouze zdůraznil objektivní, předmětnou stránku člověka bez toho, *že by nějak zásadně proměnil možnost jeho úplného filosofického uchopení*. I když mu šlo o člověka konkrétního, předmětného, dějinného, společensky determinovaného, neřekl nic nového, co by u Hegela nezaznělo. Pouze zdůraznil objektivní stránku práce a subjektivity. Dubský dospěl k závěru. „Na cestě k těmto počátkům našeho myšlení a našeho života, na cestě rozpomínání na počátky metafyziky a její děje má Marx své důležité místo: podílí se na převrácení její absolutní podoby, neboť poukázal na zkušenost odcizení. Tím otevřel podstatnou stránku dějinnosti a radikálním tázáním po člověku a jeho vztazích přiblížil možnost 'nového počátku',“ *Marx a dnešek*, s. 177. Marx sám tedy tuto možnost – nakonec i u čs. hegelovců – možná přiblížil, rozhodně ji však nevyužil.

## Seznam literatury

- ADORNO, Theodor W. a Max HORKHEIMER. *Dialektika osvícenství: filosofické fragmenty*. Praha: OIKOYMENH, 2009. Knihovna novověké tradice a současnosti. ISBN 978-80-7298-267-7.
- ARENDT, Hannah. *Vita activa, neboli O činném životě*. Druhé, opravené vydání. Praha: OIKOYMENH, c2009. Knihovna novověké tradice a současnosti. ISBN 978-80-7298-413-8.
- ARENDT, Hannah. *Původ totalitarismu I-III*. Praha: Oikoymenh, 1996. Oikúmené. ISBN 80-86005-13-5.
- ARISTOTELÉS. *Etika Níkomachova*. Praha: Rezek, 2009. ISBN 80-86027-29-5.
- BADIOU, A. *The Rebirth of History: Times of Riots and Uprisings*. London: New York: Verso, 2012. ISBN: 9781844678792.
- BENSUSSAN, Gérard a Georges LABICA. *Dictionnaire critique du marxisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1985.
- BARVÍKOVÁ, Hana (red.). *Reflexe počátků vědecké instituce: první všední dny ČSAV a jejich ústů v paměti současníků: sborník ze setkání pamětníků v Praze 25. a 26. 11. 2002*. Praha: Archiv Akademie věd České republiky, 2003. ISBN 80-86404-06-4.
- BENDOVIÁ, Markéta a kolektiv. *Filosofie v podzemí – filosofie v zázemí: podoby filosofie v době normalizace a po sametové revoluci*. Praha: Nomáda, 2013. ISBN 978-80-260-3764-4.
- BENYOVSZKY, L. *Problém bytí v Hegelově filozofii: studie k dějinám bytí*. Praha: Karolinum, 1999. ISBN 80-7184-770-4.
- BOBEK, Michal a kolektiv. *Komunistické právo v Československu: kapitoly z dějin bezpráví*. Brno: Masarykova univerzita, Mezinárodní politologický ústav, 2009. ISBN 978-80-210-4844-7.
- BOCHEŇSKI, Józef Maria. *Marxismus-leninismus: věda nebo víra*. Olomouc: Křesťanská akademie, 1994. ISBN 80-901614-5-6.
- BODNÁR, Ján (ed.). *Človek, kto si?: vybrané materiály z XIII. Mezinárodního filozofického kongresu, Mexico City, 7. – 14. 9. 1963*. Bratislava: Obzor, 1965.

- BOREŠ, František a kolektiv. *Problémy nové soustavy plánování a financování československého průmyslu*. Praha: Státní nakladatelství technické literatury, 1957.
- CÍSAŘ, Čestmír. *Paměti: nejen o zákulisí Pražského jara*. Praha: SinCon, 2005. ISBN 80-239-5900-X. ISBN 80-239-5900-X.
- COLLINGWOOD, R. G. *The idea of history*. Oxford: Oxford University Press, 1961. 339 s. Oxford paperbacks. ISBN 0-19-881027-X.
- CVEKL, Jiří. *Čas lidského života*. Praha: Svoboda, 1967.
- CVEKL, Jiří a kolektiv. *Historický materialismus: metodologické a teoretické problémy*. Praha: Nakladatelství politické literatury, 1965.
- CVEKL, Jiří a kolektiv. *Marx a dnešek*. Praha: Svoboda, 1968.
- ČERNÝ, František. *Normalizace na pražské Filozofické fakultě (1968-1989): vzpomínky*. Praha: Filozofická fakulta Univerzity Karlovy, 2009. ISBN 978-80-7308-276-5.
- ČERNÝ, Jiří. Problém marxistického pluralismu v současné české filozofii. *Filosofický časopis*, 1969, 17(2), s. 133-141. Dostupné také z: <https://kramerius.lib.cas.cz>
- ČERNÝ, Jiří. Hegel a problém uskutečnění občanské společnosti. *Filosofický časopis*, 1964, 12(4), s. 570-577. Dostupné také z: <https://kramerius.lib.cas.cz>
- DUBSKÝ, Ivan. *Hegels Arbeitsbegriff und die idealistische Dialektik*. Praha: Nakladatelství Československé Akademie věd, 1961.
- DUBSKÝ, Ivan. Hegel a Československo. *Filosofický časopis*, 1964, 12(4), s. 453-469.
- DUBSKÝ, Ivan. Marx a otázka podstaty člověka. *Marx a dnešek*. Praha: Nakladatelství Svoboda, 1968.
- DUBSKÝ, Ivan. *Marxova kritika kategorie práce v buržoasní vědě*. Praha: 1950. Diplomová práce. Univerzita Karlova. Filozofická fakulta.
- DEVÁTÁ, Markéta. *Marxismus jako projekt nové společnosti: dvě studie ke společenským vědám (1945-1969)*. Praha: Ústav pro soudobé dějiny AV ČR, 2014. ISBN 978-80-7285-175-1.
- DEVÁTÁ, Markéta a kolektiv. *Vědní koncepce KSČ a její institucionalizace po roce 1948*. Praha: Ústav pro soudobé dějiny AV ČR, 2010. ISBN 978-80-7285-123-2.

*Dialektický a historický materialismus: program stud. předmětu*. 1. vyd. Praha: ÚV KSČ, 1958. 31 s. Na pomoc lektorům, propagandistům a samostatně studujícím marxisticko-leninskou teorii. Stranické školení.

DURKHEIM, Émile. *Společenská dělba práce*. Praha: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 2004. ISBN 80-7325-041-1.

DRULÁK, Petr. *Politika nezájmu: Česko a Západ v krizi*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), 2012. ISBN 978-80-7419-115-2.

DVOŘÁK, Petr. *60 let Filosofického časopisu*. Praha: Filosofia, 2013. ISBN 978-80-7007-387-2.

ENGELS, Bedřich. *Anti-Dühring: pana Evžena Dühringa převrat vědy*. Praha: Svoboda, 1952.

FIBICH, Jindřich. K otázce zkoumání dělby času v životě pracujících. *Filosofický časopis*, 1963, 11(4), s. 617-628. Dostupné také z: <https://kramerius.lib.cas.cz>

FIDELIUS, Petr. *Jazyk a moc*. München: Arkýř, 1983. ISBN 3-922810-06-3.

FIDELIUS, Petr. *Řeč komunistické moci*. Praha: Triáda, 1998. ISBN 80-86138-03-8.

*"Frankfurtská škola" ve světle marxismu: ke kritice Horkheimerovy, Adornovy, Marcusovy a Habermasovy filosofie a sociologie : materiály z vědeckého zasedání k 100. výročí narození V. I. Lenina uspořádané Ústavem pro studium a výzkum marxismu 21. a 22. února 1970 ve Frankfurtu nad Mohanem*. Praha: Svoboda, 1972.

FROMM, Erich. *Obraz člověka u Marxe*. Brno: Marek 2004. ISBN 80-86263-53-3.

GABRIEL, Jiří a kolektiv. *Česká filozofie ve 20. století (směry, osobnosti, problémy)*. Brno: Filozofická fakulta Masarykovy univerzity, 1995. ISBN 80-210-1222-6.

GADAMER, Hans-Georg. *Problém dějinného vědomí*. Praha: Parva philosophica, 1994. ISBN 80-7007-062-5.

GALANDAUER, Jan. *Vznik Československé republiky 1918: programy, projekty, předpoklady*. Praha: Svoboda, 1988.

GREBING, Helga. *Der Revisionismus: von Bernstein bis zum "Prager Frühling"*. München: C. H. Beck, c1977. ISBN 3-406-06995-9.

HAVELKA, Miloš. *Dějiny a smysl: obsahy, akcenty a posuny "české otázky" 1895-1989*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2001. ISBN 80-7106-424-6.



- HEGEL, George Wilhelm Friedrich. *Dějiny filosofie*. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1961.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologie ducha*. Praha: Československá akademie věd, 1960.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjectivitat, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische, und Fichtesche Philosophie. In: *Jenaer kritische Schriften*. Hamburg: H. Buchner a O. Poggeler.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Malá logika: encyklopedie filozofických věd*. I. díl. Praha: Svoboda, 1992. ISBN 80-205-0153-3.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Víra a vědění čili reflexivní filosofie subjektivity v úplnosti svých forem jakožto filosofie Kanta, Jacobiho a Fichta. [Úvod.] *Reflexe*, 2001, **22**, s. 5-16. ISSN 0862-6901.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Základy filosofie práva*. Praha: Academia, 1992. ISBN 80-200-0296-0.
- Hegelova dialektika*. Praha: OIKOYMENH, 2007. PomFil. ISBN 978-80-7298-264-6.
- HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 2002. ISBN 80-7298-048-3.
- HOPPE, Jiří a kolektiv. "O nový československý model socialismu": čtyři interdisciplinární vědecké týmy při ČSAV a UK v 60. letech. Praha: Ústav pro soudobé dějiny AV ČR, 2015. ISBN 978-80-7285-194-2.
- HORYNA, Břetislav. *Filosofie posledních let před koncem filosofie: kapitoly ze současné německé filosofie*. Praha: Koniasch Latin Press, 1998. ISBN 80-85917-49-1.
- HRUBEC, Marek a kolektiv. *Myslitel Karel Kosík*. Praha: Filosofia, 2011. ISBN 978-80-7007-354-4.
- HRZAL, Ladislav a Jakub NETOPILÍK. *Ideologický boj ve vývoji české filozofie*. Praha: Svoboda, 1975.
- HRZAL, Ladislav. Některé základní kategorie historického materialismu a jejich výklad. *Filosofický časopis*, 1960, **8(3)**, s. 368-380. Dostupné také z: <https://kramerius.lib.cas.cz>
- HRZAL, Ladislav. Svoboda osobnosti za socialismu. *Filosofický časopis*, 1962, **10(1)**, s. 15-33. Dostupné také z: <https://kramerius.lib.cas.cz>

- Jareš, Jakub a kolektiv. *Náměstí Krasnoarmějců 2: učitelé a studenti Filozofické fakulty UK v období normalizace*. Praha: Univerzita Karlova v Praze, Filozofická fakulta, 2012. ISBN 978-80-7308-426-4.
- KABÁT, Jindřich. *Psychologie komunismu*. Praha: Práh, 2011. ISBN 978-80-7252-347-4.
- KAPFERER, Norbert. *Das Feindbild Der Marxistisch-Leninistischen Philosophie in Der Ddr, 1945-1988*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990. ISBN: 978-35-3411-298-2.
- Kant, Immanuel. *Kritika čistého rozumu*. Praha: OIKOYMENH, 2001. ISBN 80-7298-035-1.
- KARÁSEK, Jindřich a kolektiv. *Hegelova dialektika*. Praha: OIKOYMENH, 2007. ISBN 978-80-7298-264-6.
- KLAUS, Georg a kolektiv. *Filozofický slovník A-N*. Praha: Svoboda, 1985.
- KNAPÍK, Jiří. *V zajetí moci: kulturní politika, její systém a aktéři 1948-1956*. Praha: Libri, 2006. ISBN 80-7277-316-X.
- KOCIAN, Jiří a kolektiv. *Bolševismus, komunismus a radikální socialismus v Československu*. Praha: Dokořán, 2010. ISBN 80-86569-60-8.
- KOHÁK, Erazim. *Hledání české filosofie: soubor studií*. Praha: Filosofia, 2012. ISBN 978-80-7007-388-9.
- KOLAKOWSKI, Leszek. *Main currents of Marxism: the founders, the golden age, the breakdown*. New York: W. W. Norton & Company, 2008. ISBN 0-393-06054-3.
- KOLMAN, Arnošt. *Dialektická metoda poznání*. Praha: Komunistická strana Československa. Ústřední výbor, 1946. Osnovy politického školení.
- KOPEČEK, Michal. *Hledání ztraceného smyslu revoluce: zrod a počátky revizionismu ve střední Evropě 1953 – 1960*. Praha: Argo, 2009. ISBN 978-80-257-0100-3.
- KOSÍK, Karel. *Česká radikální demokracie: příspěvek k dějinám názorových sporů v české společnosti 19. století*. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1958.
- KOSÍK, Karel. *Dialektika konkrétního: studie o problematice člověka a světa*. 2., uprav. vyd. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1965.

- KOSÍK, Karel. Třídy a reálná struktura společnosti. *Filosofický časopis*, 1958, 6(5), s. 721-733. Dostupné také z: <https://kramerius.lib.cas.cz>
- KRPATA, Miroslav. *10 let oboru vědecký komunismus filozofické fakulty Univerzity Karlovy v Praze*. Praha: Univerzita Karlova, 1988.
- KUDRNA, Jaroslav. O významu Hegelova pojetí činnosti pro základní problematiku jeho filosofie. *Filosofický časopis*, 1959, 7(4), s. 495-508. Dostupné také z: <https://kramerius.lib.cas.cz>
- KUNEŠ, Jan a Martin VRABEC (eds.). *Člověk a jeho svět: filosofický pojem světa od novověku po dnešek*. Praha: Filosofia, 2008. ISBN 978-80-7007-296-7.
- KURAL, Václav. *Československo roku 1968. Díl 1, Obrodný proces*. Praha: Parta, 1993. ISBN 80-901337-7-0.
- KUTTA, František. Vliv technického rozvoje na pracovní funkce člověka. *Filosofický časopis*, 1964, 12(6), s. 861-876. Dostupné také z: <https://kramerius.lib.cas.cz>
- LINHART, Jiří a kolektiv. *Velký sociologický slovník*. Praha: Karolinum, 1996. ISBN 80-7184-311-3.
- LIPPMANN, Walter. *The Communist World and Ours*. Boston: Little, 1959.
- LÖWITH, Karl. *From Hegel to Nietzsche: the revolution in 19th Century*. New York: Doubleday, 1967.
- MACHONIN, Pavel. *Česká společnost a sociologické poznání: (problémy společenské transformace a modernizace od poloviny šedesátých let 20. století do současnosti)*. Praha: ISV, 2005. ISBN 80-86642-39-9.
- MACHONIN, Pavel. *Sociální struktura Československa v předvečer Pražského jara*. Praha: Karolinum, 1992. ISBN 80-7066-549-1.
- MACHONIN, Pavel a kolektiv. *Československá společnost: sociologická analýza sociální stratifikace*. Bratislava: EPOCH, 1969.
- MAJOR, Ladislav. Heidegger a Hegel. *Filosofický časopis*, 1964, 12(4), s. s. 539-546. Dostupné také z: <https://kramerius.lib.cas.cz>
- MAJOR, Ladislav. Sebeuvědomění a čas: k Patočkově interpretaci Hegelovy Estetiky *Filosofický časopis*. 1967, 15(5), s. 625-635. Dostupné také z: <https://kramerius.lib.cas.cz>

- MANNHEIM, Karl. *Ideologie a utopie*. Bratislava: Archa, 1991. ISBN 80-7115-022-3.
- MARCUSE, Herbert. *Soviet Marxism: a Critical Analysis*. Repr. Harmondsworth: Penguin Books, 1971.
- MARX, Karl. *Ekonomicko-filosofické rukopisy z roku 1844*. Praha: Státní nakladatelství politické literatury Praha, 1961.
- MARX, Karl. *Kapitál: kritika politické ekonomie. Díl 3. Kniha 3., Celkový proces kapitalistické výroby*. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1955.
- MARX, Karl. *Ke kritice politické ekonomie*. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1953.
- MARX, Karl. *Odcizení a emancipace člověka*. Praha: Mladá fronta, 1967.
- Marxisticko-leninskou ideovostí a stranickostí proti kosmopolitismu a objektivismu ve vědě: sborník dokumentů I. ideologické konference vysokoškolských vědeckých pracovníků v Brně 27. února - 1. března 1952*. Praha: Naše vojsko, 1952.
- MASARYK, Tomáš Garrigue. *Ideály humanitní: Problém malého národa; Demokratism v politice*. Praha: Melantrich, 1968.
- Materialistická dialektika a dnešní problémy naší socialistické výstavby: materiály z celost. semináře odd. prop. a agit. ÚV KSČ v Praze z 21., 22. a 23. dubna 1958*. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1958.
- MAYER, Françoise. *Češi a jejich komunismus: paměť a politická identita*. Praha: Argo, 2009. ISBN 978-80-257-0151-5.
- MENZEL, Ladislav. Profesor Heintel v Praze. *Filosofický časopis*, 1964, **12(3)**, s. 447. Dostupné také z: <https://kramerius.lib.cas.cz>
- MICHŇÁK, Karel. *Individuum a společnost: příspěvek k problematice depersonalizačních účinků zbožně kapitalistických vztahů*. Praha: Academia, 1966.
- MICHŇÁK, Karel. *Ke kritice antropologismu ve filosofii a teologii*. Praha: Svoboda, 1969.
- MILLER, David a kolektiv. *Blackwellova encyklopedie politického myšlení*. Vyd. 2. Brno: Barrister & Principal, 2000. ISBN 80-85947-56-0.

MITIN, Mark Borisovič. XXII. Sjezd KSSS a úkoly vědecké práce v oblasti marxisticko-leninské filosofie. *Filosofický časopis*, 1962, **10**(6), s. 617-637. Dostupné také z: <https://kramerus.lib.cas.cz>

NEJEDLÝ, Zdeněk. *Věda jde s lidem*. Praha: Orbis, 1952.

NEŠPOR, Zdeněk R. a kolektiv. *Dějiny české sociologie*. Praha: Academia, 2014. ISBN 978-80-200-2355-1.

NOVÁK, Aleš. *Dělník, nadčlověk, smrtelník: tři podoby lidství ve filosofické antropologii*. Praha: Univerzita Karlova, Fakulta humanitních studií, 2006. Agora. ISBN 80-239-8973-1.

OLŠÁKOVÁ, Doubravka. *Věda jde k lidu!: československá společnost pro šíření politických a vědeckých znalostí a popularizace věd v Československu ve 20. století*. Praha: Academia, 2014. ISBN 978-80-200-2318-6.

PATOČKA, Jan. Hegel-Studien-Band I. *Filosofický časopis*, 1964, **12**(4) s. 568-570. Dostupné také z: <https://kramerus.lib.cas.cz>

PEŠEK, Jiří. *Dialektika dělby práce. Sebestrukturace a perspektivnost člověka*. Praha: Univerzita Karlova, 1966.

PETRÁŇ, Josef a Lydia PETRÁŇOVÁ. *Filozofové dělají revoluci: Filozofická fakulta Univerzity Karlovy během komunistického experimentu (1948-1968-1989)*. Praha: Univerzita Karlova v Praze, nakladatelství Karolinum, 2015. ISBN 978-80-246-2994-0.

PITHART, Petr. *Osmášedesátý*. 3. vyd. Praha: Rozmluvy, 1990. ISBN 0-946352-43-7.

PITHART, Petr a Petr PŘÍHODA (eds.). *Čítanka odsunutých dějin*. Praha: Prago Media, 1998. ISBN 80-902240-5-9.

*Poučení z krizového vývoje ve straně a společnosti po XIII. sjezdu KSČ: rezoluce o aktuálních otázkách jednoty strany: schváleno na plenárním zasedání ÚV KSČ v prosinci 1970*. Praha: Oddělení propagandy a agitace ÚV KSČ, 1971.

PROCHÁZKA, Jaroslav. Člověk a svobodná tvůrčí práce. *Filosofický časopis*, 1962, **10**(5), s. 639-658. Dostupné také z: <https://kramerus.lib.cas.cz>

*Proti revizionismu: sborník statí o boji komunistických stran proti soudobému revizionismu*. 1. vyd. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1959.

PRUŠA, Jiří. *Abeceda reálného socialismu*. Praha: Avia Consultants, 2011. ISBN 978-80-260-0686-2.

RICHTA, Radovan a kol. *Civilizace na rozcestí: společenské a lidské souvislosti vědeckotechnické revoluce*. Praha: Svoboda, 1966.

RICHTA, Radovan. *Člověk a technika v revoluci našich dnů*. Praha: Československá společnost pro šíření politických a vědeckých znalostí, 1963.

RICHTA, Radovan. *Komunismus a proměny lidského života: k povaze humanismu naší doby*. Praha: Československá společnost pro šíření politických a vědeckých znalostí, 1963.

RUPNIK, Jacques. *Dějiny Komunistické strany Československa: od počátků do převzetí moci*. Praha: Academia, 2002. ISBN 80-200-0957-4.

SLEJŠKA, Dragoslav. Výrobní síly, výrobní vztahy a změny v hospodářském řízení. *Filosofický časopis*, 1958, 6(6), s. 847-860. Dostupné také z: <https://kramerus.lib.cas.cz>

SOBOTKA, Milan. *Člověk a práce v německé klasické filosofii*. 1. vyd. Praha: Nakladatelství politické literatury, 1964.

SOBOTKA, Milan. *Člověk, práce a sebevědomí: problém praxe v německé klasické filosofii*. 2. přepracované vydání. Praha: Nakladatelství Svoboda, 1969.

SOBOTKA, Milan a kolektiv. *Dějiny novověké filosofie od Descarta po Hegela*. Druhé, opravené vydání. Praha: Filozofa, nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR, 1994. ISBN 80-7007-057-9.

SOBOTKA, Milan. *Die idealistische Dialektik der Praxis bei Hegel*. Praha: Univerzita Karlova, 1965.

SOBOTKA, Milan. Hegelova „Věra a vědění“. *Reflexe*, 2001, 22, s. 17-33. ISSN 0862-6901.

SOBOTKA, Milan. Hegelovský kongres ve Vídni 1960. *Filosofický časopis*, 1961, 9(4), s. 657-660. Dostupné také z: <https://kramerus.lib.cas.cz>

SOBOTKA, Milan. *Sborník k šedesátým narozeninám Prof. PhDr. Jiřiny Popelové, DrSc.* Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1964.

SVITÁK, Ivan. *Lidský smysl kultury*. Praha: Československý spisovatel, 1968.

- SVITÁK, Ivan. *Devět životů: konkrétní dialektika*. Praha: SAKKO, 1992.
- STASZEK, Zdeněk. Podoby angažovanosti v sociologii: případ vědeckého komunismu [online]. Brno, 2012 [cit. 2017-01-15]. Dostupné z: [http://is.muni.cz/th/219389/fss\\_m/](http://is.muni.cz/th/219389/fss_m/). Diplomová práce. Masarykova univerzita, Fakulta sociálních studií.
- STROHS, Slavomil. *Marxisticko-leninská filosofie v Československu mezi dvěma světovými válkami*. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1962.
- ŠINDELÁŘ, Jan. *Co řeší filosofická antropologie?* Praha: Svoboda, 1966.
- TOGLIATTI, Palmiro. Od Hegela k marxismu. *Filosofický časopis*, 1956, 4(1), s. 128-138. Dostupné také z: <https://kramerius.lib.cas.cz>
- TAUCHMAN, Jaroslav. *Otázka československého revizionismu. Problematika vývoje marxistického myšlení mezi lety 1948 až 1959* [online]. 2009 [cit. 2017-01-15]. Dostupné z: <https://is.cuni.cz/webapps/zzp/detail/76368>.
- THEUNISSEN, Michael. Die Verwirklichung der Vernunft: zur Theorie-Praxis-Diskussion im Anschluss an Hegel. *Philosophische Rundschau*. 1970, 17 (Sonderheft 6).
- Usnesení a dokumenty ÚV KSČ od XI. Sjezdu do celostátní konference 1960*. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1960.
- VALENTA, Zdeněk. Některé otázky podstatného rozdílu mezi fyzickou a duševní prací a program KSSS. *Filosofický časopis*, 1961, 9(6), s. 873-892. Dostupné také z: <https://kramerius.lib.cas.cz>
- VIEILLARD-BARON, Jean-Louis (ed.). *Hegel et la vie*. Paris: Vrin, 2004. ISBN 2-7116-1700-9.
- WAGNEROVÁ, Alena. Ještě o Karlu Kosíkovi. *Listy: nezávislý dvouměsíčník*. Praha: Práce, 2006, (5). ISSN 1210-1222. Dostupné také z: <http://www.listy.cz>
- WALLERSTEIN, Immanuel Maurice. *After liberalism*. New York: New Press, 1995. ISBN 1-56584-304-5.
- WALLMAN, Sandra (ed.). *Social Anthropology of Work*. Londýn, New York: Academic Press, 1979.
- WEBER, Max. *Metodologie, sociologie a politika*. Praha: OIKOYMENH, 1998. ISBN 80-86005-48-8.



WEGS, J. Rorbert (ed.). *Evropa po roce 1945*. Praha: Vyšehrad, 2002. ISBN 80-7021-507-0.

WINCH, Peter. *Idea sociální vědy a její vztah k filosofii*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 2004. ISBN 80-7325-035-7.

ZELENÝ, Jindřich. *Praxe a rozum: pojetí racionality a překonání tradiční ontologie v Marxově kritice Hegela*. Praha: Academia, 1968.

ZELENÝ, Jindřich. *Dialektická ontologie*. Praha: Jiřina Zelená a nakl. Kant, 2002. ISBN 80-86217-37-X.

ZELENÝ, Jindřich. O pseudomaterialistické tendenci v naší filozofii. *Filosofický časopis*. 1959, 7(5), s. 643-676. Dostupné také z: <https://kramerius.lib.cas.cz>

ZELENÝ, Jindřich. Vídeňské diskuse o Hegelovi a Marxovi. *Filosofický časopis*, 1961, 9(6), s. 938-940. Dostupné také z: <https://kramerius.lib.cas.cz>

ZILYNSKÁ, Blanka a Petr SVOBODNÝ. *Česká věda a Pražské jaro (1963-1970): sborník z konference*. Praha: Karolinum, 2001. ISBN 80-246-0374-8.

ZOUHAR, Jan. *Česká filozofie v šedesátých letech: poznámky k tématu*. Brno: Academicus, 2009. ISBN 978-80-87192-08-5.

ZOUHAR, Jan. Jan Patočka a Kosíkova dialektika konkrétního. *Studia philosophica*, 2009, 56(1-2), s. 69-73. ISSN 1803-7445.

ZUMR, Josef. Dosti Hegela? *Literární noviny: týdeník pro kulturně politické a umělecké otázky*, 1957, 6(4), s. 3. ISSN 0459-5203.