

Univerzita Karlova

Filozofická fakulta

Ústav politologie

Diplomová práce

Bc. Jaroslav Chramosta

Filosofický revizionismus v Československu mezi lety 1956-1968

Philosophical Revisionism in Czechoslovakia between 1956 and 1968

Praha 2018

Vedoucí práce: PhDr. Ondřej Slačálek, Ph.D.

Poděkování:

Děkuji PhDr. Ondřeji Slačálkovi, Ph.D., bez jehož vedení a odborných rad by tato práce nevznikla. Děkuji také Prof. Pavlu Baršovi, Ph.D. za jeho rady k celkovému směřování práce.

Prohlášení:

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracoval samostatně, že jsem řádně citoval všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 8. května 2018

Jaroslav Chramosta

Abstrakt:

Diplomová práce se zabývá marxistickým myšlením v Československu mezi lety 1956-1968, konkrétně marxistickým humanismem. Po XX. sjezdu Komunistické strany Sovětského svazu v roce 1956 a kritice stalinského období byly vytvořeny podmínky pro vznik kritických přístupů v marxistické filosofii. Marxistický humanismus přichází s obratem k otázkám člověka a jeho světa jako reakcí na dehumanizující systém stalinismu. V reakci na kritické snahy v marxistické filosofii byla ze strany režimů východního bloku vedena mezi lety 1956 až 1960 kampaň proti revizionismu. Kampaň proti revizionismu se nevyhnula ani Československu, kde byly kritizovány snahy o oddělení filosofie a ideologie nebo důrazy na hegelovské zdroje marxismu.

Od druhé poloviny 50. let a poté výrazněji v 60. letech vznikaly v Československu prostory, v nichž se rozvíjelo kritické myšlení a nedogmatický přístup k marxismu. Jako příklady těchto prostorů se zabývám Filozofickým ústavem Československé akademie věd a dialogem marxistů a křesťanů.

Zkoumáním myšlení Karla Kosíka, Milana Machovce a Roberta Kalivody na tématech dějin a člověka chci ukázat, jak odlišné přístupy a myšlenky se v proudu marxistického humanismu v Československu existovaly. Marxistický humanismus byl dosud často vnímán jako homogenní myšlenkový proud, v předkládané práci poukazuji na to, že je třeba přistupovat ke zkoumání těchto autorů jednotlivě. Obrat k otázkám člověka a jeho světa, spolu s použitím odlišných konceptů v marxistické filosofii považuji v předkládané práci na jedné straně za reakci na změněnou politickou situaci, na druhé straně byly teoretické práce marxistických humanistů součástí proměny politických podmínek v tehdejší Československu.

Kromě humanistického pojetí marxismu ale existoval v 60. letech i antihumanistický přístup k marxismu, kterých vychází z odlišných myšlenkových zdrojů. Zkoumáním antihumanistického marxismu u Louise Althussera a Milana Průchy ukazují, na základě jaké podmínky lze odlišit marxistický humanismus a antihumanismus.

Klíčová slova: filosofický revizionismus, marxistický humanismus, Karel Kosík, Robert Kalivoda, Milan Machovec

Abstract:

The diploma thesis deals with Marxist philosophy in Czechoslovakia between 1956 and 1968, it focuses especially on Marxist humanism. The XX. Congress of the Communist Party of the Soviet Union in 1956 and the Khrushchev's critique of Stalinism gave opportunity for critical approach in Marxist philosophy. Marxist humanism came with the turn to questions of man and his world and it refused the dehumanizing system of Stalinism. The campaign against revisionism was led in regimes of the Eastern Block between 1956 and 1960 as a reaction to critical efforts in Marxist theory and practice. The campaign against revisionism was led in Czechoslovakia against efforts of separation philosophy from ideology or emphasis to Hegelian origins of Marxism.

Areas where was evolving critical thinking and original approach to Marxism were arising in the 1950s and especially in 1960s in Czechoslovakia. Examples of this areas were the Institute of Philosophy of the Czechoslovak Academy of Sciences and the dialogue between Marxists and Christians.

In this thesis I examine thinking of Karel Kosík, Robert Kalivoda and Milan Machovec on questions of history and man. Through these themes I show different approaches to Marxist humanism in Czechoslovakia between the 1950s and 1960s. Marxist humanism is often seen as an unitary philosophical current. In this diploma thesis I emphasise the fact, that Marxist humanism was a variable current and we should study particular authors. I perceive the turn to questions of man and his world along with the use of different approaches in Marxist philosophy on one hand as a reaction to altered political situation, on the other hand, works of Marxist humanism were part of this change of political conditions in Czechoslovakia.

In addition to Marxist humanism, Marxist antihumanism arose in the 1960s. Marxist antihumanism had different theoretical origins than Marxist humanism. On works of Louis Althusser and Milan Průcha I want to show, on what condition we can distinguish between Marxist humanism and antihumanism.

Keywords: philosophical revisionism, Marxist humanism, Karel Kosík, Robert Kalivoda, Milan Machovec

Obsah

| | |
|--|----|
| Úvod..... | 9 |
| 1 Marxistická filosofie a politika v 50. a 60. letech..... | 18 |
| 1.1 XX. sjezd KSSS, kritika kultu osobnosti a důsledky v Československu..... | 19 |
| 1.1.1 II. sjezd československých spisovatelů..... | 21 |
| 1.2 Diskuze o filosofii a politice jako reakce na XX. sjezd KSSS..... | 23 |
| 1.3 Kampaň proti revizionismu..... | 27 |
| 1.4 Filozofický ústav ČSAV..... | 31 |
| 1.5 Marxisticko-křesťanský dialog..... | 33 |
| 1.6 Životy a díla marxistických humanistů..... | 37 |
| 1.6.1 Karel Kosík..... | 37 |
| 1.6.2 Robert Kalivoda..... | 39 |
| 1.6.3 Milan Machovec..... | 41 |
| 2 Dějiny a legitimita komunistického řádu..... | 44 |
| 2.1 Filosofická konference o českých dějinách..... | 46 |
| 2.2 Robert Kalivoda: dialekticko-strukturalistický přístup k dějinám..... | 47 |
| 2.3 Milan Machovec: od studia lidového myšlení k osobnostem českých dějin..... | 52 |
| 2.4 Diskuze mezi Machovcem a Kalivodou o <i>Husitské ideologii</i> | 58 |
| 2.5 Karel Kosík: dějiny jako konkrétní totalita..... | 63 |
| 3 Marxismus, humanismus a antihumanismus..... | 68 |
| 3.1 Karel Kosík: hegelovský marxismus..... | 70 |
| 3.2 Robert Kalivoda: dialog s nemarxistickými směry..... | 76 |
| 3.3 Strukturalismus a hegelovský marxismus..... | 80 |
| 3.4 Filosofie žité skutečnosti Milana Machovce..... | 82 |
| 3.4.1 Machovcovo pojetí humanismu..... | 83 |
| 3.4.2 Dialog..... | 85 |
| 3.4.3 Existencialistické prvky v Machovcově myšlení..... | 86 |
| 3.4.4 Křesťanství jako předpoklad nejvyššího lidství..... | 88 |
| 3.5 Machovcovo a Kalivodovo pojetí křesťanství..... | 91 |
| 3.6 Exkurs k marxistickému antihumanismu..... | 92 |
| 3.6.1 Louis Althusser: marxistický antihumanismus a strukturalismus..... | 93 |
| 3.6.2 Milan Průcha: od marxistického humanismu k antihumanismu..... | 97 |

| | |
|--------------------------------|-----|
| Závěr..... | 100 |
| Seznam použité literatury..... | 103 |

Seznam zkratk

| | |
|--------|---|
| ČSAV | Československá akademie věd |
| ČR | Česká republika |
| KSČ | Komunistická strana Československa |
| KSSS | Komunistická strana Sovětského svazu |
| UK | Univerzita Karlova |
| ÚV KSČ | Ústřední výbor Komunistické strany Československa |

Úvod

Pozornost historiků se v minulých letech obrátila na studium společenského a myšlenkového vývoje v Československu 50. let. Smyslem jejich studia bylo prozkoumat základy, z kterých vzešly liberalizační tendence v 60. letech. Bez kontextu 50. let by vypadala liberalizace 60. let jako samostatný a nezávislý proces pramenící odnikud. Smyslem předkládané práce je skrze zkoumání témat dějin a člověka u českých marxistických filosofů Karla Kosíka, Roberta Kalivody a Milana Machovce propojit období 50. a 60. let a poukázat nejen na kontinuitu v myšlení těchto autorů, ale také na odlišnosti, které se objevují v jejich přístupech k marxismu. Ve středu zájmu historiků zabývajících se problematikou československé marxistické filosofie zůstávalo dosud myšlení Karla Kosíka nebo Ivana Svitáka. Méně prostoru bylo věnováno Robertu Kalivodovi, o Milanu Machovcovi a jeho vztahu k tehdejším marxistickým filosofům v Československu se toho příliš nedozvíme. Milanu Machovcovi bylo věnováno mnoho prací, většinou však šlo práce zkoumající jeho život a myšlení, bez ohledu na kontext dalších zástupců tehdejší marxistické filosofie.

Marxistický diskurz byl po roce 1948 v Československu jediný, v jehož rámci byla možná kritika existující reality. Marxistická teorie byla v tomto případě svým způsobem jedinečná, protože na jedné straně byla její vulgární interpretace schopna obhajovat existenci násilného režimu, na druhé straně se kritický přístup k marxistické teorii snažil řešit rozpor mezi praktickým uskutečňováním a živostí teorie, k níž se režim přihlašoval. V předkládané práci se proto chci věnovat i tomu, jak byla marxistická teorie využívána ke kritice některých prvků marxismu-leninismu.

Předkládaná práce se zaměřuje na období let 1956-1968 s přihlédnutím k důležitosti XX. sjezdu Komunistické strany Sovětského svazu a Chruščovovy kritiky Stalinova kultu osobnosti, s ohledem na zkoumaná témata a myšlenkovou produkci konkrétních autorů. Uvědomuji si, že takové dobové vymezení s sebou přináší určitá omezení a v dalším textu se k nim dostanu. XX. sjezd KSSS byl převratnou událostí s dalekosáhlým dopadem na velkou část obyvatel tehdejšího Československa. Filosofové revizionisté v Československu se ve svých textech k XX. sjezdu KSSS a kultu osobnosti často vraceli při kritice dogmatismu. Je třeba říci, že revizionisté, kterými se budu dále v práci zabývat, byli členy Komunistické strany Československa. Lze je proto považovat za vnitrostraničskou opozici, ve zkoumaném období jim nešlo o zrušení vedoucí pozice KSČ. Část svých životů spojili s rozvojem marxistické teorie.

K pojmu revizionismu

Michal Kopeček ve své knize *Hledání ztraceného smyslu revoluce* využívá konceptu revizionismu, přičemž jak sám přiznává je jeho použití problematické.¹ Příliš široce definovaný pojem revizionismu nelze v případě předkládané práce použít. Protože se zde zabývám dějinami filosofického a politického myšlení budu užívat pojmy filosofický revizionismus a marxistický humanismus. S těmito pojmy pracuje J. H. Satterwhite v knize *Varieties of Marxist Humanism*.² Oba pojmy mi pomohly blíže specifikovat téma předkládané práce, především díky důrazu na antropologickou problematiku v marxismu.

Pojem revizionismus se objevuje v Leninově kritice E. Bernsteina a dalších zástupců II. internacionály. V 50. letech byl za revizionismus označován pravicový oportunismus, jehož opakem bylo „levičáctví“. Po roce 1956 bylo za revizionismus odsuzováno převážně zdůraznění hegelovských prvků v marxismu, mezi představitele hegelovského marxismu patřil G. Lukács, M. Djilas nebo K. Kosík.³ Útok proti revizionismu byl v teorii obranou marxismu-leninismu proti jeho proměnám a v praxi proti kritice kultu osobnosti zacházející mimo úpravy schválené vládnoucími orgány. V Československu mělo označení konkrétní osoby jako revizionisty důsledky, které mohly vést k potížím v zaměstnání nebo politické kariéře.

V praxi se termín revizionismus používal obecně k odsouzení jakékoliv odlišnosti od stranické linie. Odsouzení z revizionismu se používalo v oblasti politické, ekonomické i teoretické. Satterwhite proto přichází s pojmem filosofického revizionismu, který mu splývá s pojmem marxistického humanismu. Výhodou použití pojmu filosofického revizionismu je zúžení perspektivy na revizi teorie marxismu-leninismu. To však neznamená, že by snaha o proměnu marxismu-leninismu neměla přesah do oblasti politiky. Použití konceptu filosofického revizionismu se v československém marxistickém kontextu setkává s problémem, že za revizionismus byl v oblasti filosofie označován jak marxistický humanismus, tak pozitivistické tendence, zosobněné Ladislavem Tondlem. V předkládané práci se v souladu se Satterwhitem věnuji pouze marxistickému humanismu. Pojmu

1 KOPEČEK, Michal. *Hledání ztraceného smyslu revoluce: zrod a počátky marxistického revizionismu ve střední Evropě 1953-1960*. 1. vyd. Praha: Argo, 2009. s. 43-49.

2 SATTERWHITE, James H. *Varieties of Marxist Humanism: Philosophical Revision in Postwar Eastern Europe*. 1. vyd. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1992. 255 s.

3 KOPEČEK, Michal. *Hledání ztraceného smyslu revoluce: zrod a počátky marxistického revizionismu ve střední Evropě 1953-1960*. 1. vyd. Praha: Argo, 2009. s. 44.

marxistický humanismus používá Satterwhite pro vyjádření posunu teoretiků k textům mladého Marxe a zdůraznění lidské aktivity jako kritiky marxismu-leninismu.⁴

K pojmu marxistického humanismu

Výhodou použití pojmu marxistického humanismu je možnost zařazení autorů tohoto proudu do širšího kontextu vývoje marxismu v západní i východní Evropě, stejně jako omezení zkoumané problematiky. Problém s použitím konceptu marxistického humanismu je, že na první pohled neumožňuje rozlišovat specifické rozdíly ve filosofických přístupech konkrétních autorů. Další znejasnění při použití konceptu marxistického humanismu přináší dosavadní literatura, která se mu věnuje. James H. Satterwhite ve svém zkoumání marxistického humanismu vytváří schematické pojetí národních cest k destalinizaci, kdy dokáže rozeznat odlišnosti v přístupu k marxistickému humanismu mezi jednotlivými zeměmi, ale ne již mezi autory uvnitř jedné země, v důsledku to vede k neuznání specifčnosti jednotlivých filosofů. V československém případě mu tak splývají Ivan Sviták a Karel Kosík v jedno, Sviták u Satterwhita slouží pouze k prosazení Kosíkova systematického myšlení do oblasti kultury a umění.⁵

Jan Mervart ve svém textu⁶ o Karlu Kosíkovi a Robertu Kalivodovi používá koncept marxistického humanismu v podobě, jak ho vypracoval Satterwhite. Hlavním kritériem, na jehož základě Mervart řadí autory do proudu marxistického humanismu, je jejich zájem o problematiku člověka a důraz na lidskou aktivitu, v protikladu k ortodoxnímu marxismu-leninismu. Mervart sice uznává, že mezi autory marxistického humanismu existují rozdíly v jejich přístupu k filosofii, ale nedokáže se vypořádat s rozlišením marxistického humanismu a antihumanismu.⁷ Antihumanisté se totiž často zajímali o témata člověka, avšak z odlišných pozic, než to dělal marxistický humanismus. Marxistické antihumanisty v českém prostředí navíc nelze řadit mezi zastánce ortodoxního marxismu-leninismu, nekritizují humanisty za revizionismus, jejich kritika je vedena na čistě filosofické úrovni. Rozlišení mezi marxistickým humanismem a antihumanismem tak vyžaduje další zkoumání, které by ukázalo podmínky, na nichž lze oba proudy odlišit, věnuji se mu ve třetí kapitole.

4 SATTERWHITE, James H. *Varieties of Marxist Humanism: Philosophical Revision in Postwar Eastern Europe*. 1. vyd. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1992. s. 7-9.

5 Tamtéž. s. 173.

6 MERVART, Jan: Czechoslovak Marxist humanism and the revolution, *Studies in East European Thought*, Vol. LXIX (2017), No. 1, s. 111-126.

7 Konkrétním příkladem v němž Mervartovo pojetí selhává je Milan Průcha, kterého řadí Mervart do proudu marxistického humanismu. Filosofie Milana Průchy a její zařazení je složitějším problémem, který se snažím vyřešit v třetí části textu .

Jak jsem již uvedl, hlavním smyslem práce je prozkoumat blíže myšlení tří autorů marxistického humanismu v kontextu 50. a 60. let v Československu. Ze dvou přístupů k marxistickému humanismu u Satterwhita a Mervarta poté vycházejí další otázky. Zda a jaké existovaly mezi autory marxistického humanismu v Československu 50. a 60. let odlišnosti? S tím se pojí otázka: jaké myšlenkové proudy ovlivnily filosofii zkoumaných autorů? Na základě jakých kritérií lze odlišit marxistický humanismus od marxistického antihumanismu? K zodpovězení první otázky jsem si vybral zkoumání myšlení předních humanistických marxistů českého prostředí, Karla Kosíka, Roberta Kalivodu a Milana Machovce. Skrze jejich filosofický přístup k otázkám dějin a člověka chci ukázat vývoj marxistické teorie v Československu, kontext, v němž tito autoři tvořili a odlišnosti, které se v jejich přístupech objevují. Pokud zařadíme Karla Kosíka, Roberta Kalivodu a Milana Machovce do proudu marxistického humanismu, mohlo by se na první pohled zdát, že mezi jejich filosofickými přístupy neexistují rozdíly. Tak tomu ale není, v průběhu práce ukáži, že všichni tři autoři se ve svých přístupech liší, v závislosti na tom, jakými myšlenkami byli ovlivněni. K řešení třetí otázky se nejprve pokusím načrtnout kritéria, na jejichž základě lze jasně odlišit marxistický humanismus od marxistického antihumanismu. Dále pak na příkladech tvorby Louise Althussera a Milana Průchy ukáži, jak se konkrétně marxistický antihumanismus v jejich filosofii projevuje, čímž se ujasní rozdíl mezi oběma přístupy.

Metodologické zaměření

Cambridžská škola politického myšlení, do níž patří Quentin Skinner nebo John Pocock, přišla s kritikou dosavadního přístupu k interpretaci teoretických textů. Ten vycházel z předpokladu, že klasické texty obsahují univerzální ideje, ke kterým se současní autoři vrací a neustále se s nimi vyrovnávají. Takový přístup k dějinám politického myšlení vidí Skinner jako nehistorický, protože odhlíží od společenských podmínek a historického kontextu, v kterém texty vznikají.⁸ Skinner tak odmítá, že by ve filosofii existovaly trvalé otázky, k nimž by se autoři neustále vraceli. V reakci na to vytváří vlastní přístup ke studiu dějin idejí.

Skinner klade při studiu teoretických textů největší důraz na poznání záměru, který stojí za určitým autorovým výrokem. K poznání záměru autorova výroku je však již potřeba znalost kontextu, v kterém je výrok vysloven.⁹ Záměrem autorova výroku totiž často bývá zasažení do „argumentační bitvy“ s dalšími tehdejšími autory, kteří mají odlišné názory.

8 SKINNER, Quentin. *Visions of politics. Volume I: Regarding Method*. 1. vyd. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. s. 57.

9 Tamtéž. s. 86-87.

Důležitost znalosti kontextu navíc leží v tom, že tento kontext vytváří horizont možného myšlení v konkrétní době. S odkazem na Colingwooda tvrdí Skinner, že: „ve filosofii neexistují trvalé problémy, existují pouze individuální odpovědi na individuální otázky“.¹⁰

Michal Kopeček poukazuje na výhody tohoto přístupu ke zkoumání dějin politického myšlení. První z nich je důraz na historizaci při zkoumání daného tématu. Další je zaměření se na zkoumání kratšího časového období a menší geografické oblasti.¹¹ Protože se v rámci předkládané práce zabývám kratším časovým úsekem, umožňuje mi tento přístup sledování odlišností mezi pojetími několika konkrétních autorů, které se díky tomu vyjevují jasněji.

John Pocock více než Skinner uznává potřebu zkoumat i jiný, než pouze jazykový kontext.¹² Toho využívám v případě předkládané práce a zkoumám sociální, historický a intelektuální kontext Československa 50. a 60. let. Poznání kontextu pomůže objasnit, v jakém prostředí autoři tvořili, které myšlenky je ovlivnily a proti čemu se svou filosofií vymezovali, z toho poté lze vyvodit záměry, jež do svých prací vkládali.

V komunistických režimech byla většina oblastí lidského života politizována, jinak tomu nebylo ani v případě marxistické filosofie a používání teoretických konceptů. Ve své marxisticko-leninské podobě byla ze strany komunistického režimu filosofie chápána jako ideologický nástroj legitimizující jeho moc. To však nebyla jediná podoba marxistické filosofie, v průběhu práce ukáži, jak byla využívána ke kritice existujícího režimu. Zde jsem inspirován Jamesem Farrem, který v politické teorii konceptuální změny vychází z politického fungování jazyka. Podle Farra existuje vzájemný vztah mezi politickou změnou a proměnou teoretických konceptů. Důležitost Farrova pojetí vnímám v tom, jak chápe proměnu teoretických konceptů, ta je: „výsledkem procesu politických aktérů pokoušejících se vyřešit problémy, s nimiž se setkávají, když se snaží pochopit a změnit svět kolem sebe“.¹³ Za zvláštní skupinu problémů pak považuje protiklady, které chápe jako zjevně nelogické myšlenky v teoretickém systému. Jeden z příkladů vzniku protikladů, který Farr uvádí, je pro mě v předkládané práci zásadní: „protiklady vznikají v konfrontaci mezi skutky nebo praxí a myšlenkami, z nichž praxe vychází“.¹⁴

10 Tamtéž. s. 88.

11 KOPEČEK, Michal. *Hledání ztraceného smyslu revoluce: zrod a počátky marxistického revizionismu ve střední Evropě 1953-1960*. 1. vyd. Praha: Argo, 2009. s. 38.

12 POCOCK, John G. A.: The concept of a language and the *métier d'historien*: some considerations on practice. In PAGDEN, Anthony (ed.): *The Languages of Political Theory in Early-modern Europe*. 1. vyd. Cambridge: Cambridge University Press. 1987. s. 20.

13 FARR, James: Understanding conceptual change politically. In BALL, Terence (ed.) FARR, James (ed.) HANSON, Russel L. (ed.): *Political Innovation and Conceptual Change*. 2. vyd. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. s. 33

14 Tamtéž. s. 35.

Za takovýto protiklad považuji, v kontextu zkoumaného tématu, rozpor mezi praxí komunistického režimu a Marxovou filosofií, která zkoumaným filosofům poskytovala základ kritické teorie. V tomto světle lze chápat marxistický humanismus jako pokus o překonání protikladu mezi marxistickou teorií a praxí, která se k této teorii přihlašuje. Marxistický humanismus dává marxistické filosofii odlišný smysl, než jí byl tehdy dáván, a je s ním spojena proměna témat i konceptů. Konkrétní příklad problémů, s nimiž se marxističtí humanisté vypořádávali, lze vidět v metodologickém přístupu k dějinám u Kosíka a Kalivody, které rozeberu v druhé kapitole.

Tyto proměny chápání marxistické filosofie je třeba chápat v historickém kontextu. Byly k nim potřeba určité předpoklady, kterými byla na počátku 50. let Stalinova smrt a poté kritika kultu osobnosti na XX. sjezdu KSSS v roce 1956. To však neznamená, že by proměny důrazů a konceptů v marxistické filosofii neovlivňovaly politickou sféru, to si uvědomovala i vládnoucí struktura v kampani proti revizionismu.

Dosavadní literatura

Problematicke revizionismu v Československu 50. let se v nedávné době více věnoval Michal Kopeček v knize *Hledání ztraceného smyslu revoluce*.¹⁵ Kopeček se v ní zaměřuje na období let 1953-1960 a komparaci vývoje revizionismu v Maďarsku, Polsku a Československu. Výběr období, které zkoumá, zdůvodňuje Kopeček snahou o zasazení revizionismu do širšího dobového kontextu a narušení existující převahy studia vývoje v 60. letech. Díky tomu nabourává představu XX. sjezdu KSSS a kritiky kultu osobnosti jako jediné příčiny vzniku liberalizujících tendencí v Československu. Nevýhodou tohoto přístupu, zvláště v československém případě, je nevyzrálость humanistického marxismu v 50. letech. Ten se neobjevuje v tomto období v tak čisté podobě, jak je tomu v 60. letech, i to je důvod, proč nemohu Kopečkovu periodizaci v předkládané práci použít.

Marxistickému humanismu v kontextu revizionismu se věnuje kniha Jamese H. Satterwhita *Varieties of Marxist Humanism*,¹⁶ jejímuž představení jsem se již krátce věnoval. V českém prostředí soudobého studia marxistického myšlení vyšel text Jana Mervarta *Czechoslovak Marxist humanism and the revolution*.¹⁷

15 KOPEČEK, Michal. *Hledání ztraceného smyslu revoluce: zrod a počátky marxistického revizionismu ve střední Evropě 1953-1960*. 1. vyd. Praha: Argo, 2009. 386 s.

16 SATTERWHITE, James H. *Varieties of Marxist Humanism: Philosophical Revision in Postwar Eastern Europe*. 1. vyd. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1992. 255 s.

17 MERVART, Jan: Czechoslovak Marxist humanism and the revolution, *Studies in East European Thought*, Vol. LXIX (2017), No. 1, s. 111-126.

Dlouhou dobu jediným textem o Kosíkově přístupu k dějinám byl text Petra Šámala „Česká otázka“ ve světle stalinismu.¹⁸ Právě Šámal přišel jako první s tezí o odlišnostech v přístupu k dějinám, které existovaly mezi Zdeňkem Nejedlým a Karlem Kosíkem. Kosíkem a jeho knihou *Česká radikální demokracie* se zabývali v textu Hledání české radikální demokracie¹⁹ Kristina Andělová a Jan Mareš. Jejich práce je přínosná, především problematizováním Šámalova tvrzení o odlišnosti přístupů Nejedlého a Kosíka ke studiu českých dějin. Přesto se Andělová a Mareš ve svém textu nevyvarovali některých nepřesností, k nimž se dostanu ve druhé kapitole. Nejedlému, Kosíkovi a jejich přístupu k dějinám se věnuje i Michal Kopeček v textu Čeští komunističtí intelektuálové a „národní cesta k socialismu“.²⁰

Problematiku XX. sjezdu KSSS a reakce na něj v československém prostředí řešila Muriel Blaive v knize *Promarněná příležitost*²¹ a ukázala důvody odlišnosti situace v roce 1956 mezi Československem, Maďarskem a Polskem. Vývoj Československa vedoucím k reformám pražského jara je obšírně prozkoumán velkým množstvím autorů, příkladem je Vladimír V. Kusín, který v knize *The Intellectual Origins of Prague Spring*²² přinesl narativ roku 1956 jako výchozího bodu pro liberalizaci československého režimu. Právě vůči tomuto narativu se snažili v nedávné době historici vymezit. Knihy Harolda G. Skillinga *Czechoslovakia's Interrupted Revolution*²³ a Karla Kaplana *Kořeny československé reformy 1968*²⁴ jsou důležitým zdrojem informací, díky obsáhlému zkoumání vývoje Československa 50. a 60. let. V minulém roce vyšla kniha *Proměny marxisticko-křesťanského dialogu v Československu*, která se v českém prostředí poprvé snaží hlouběji zkoumat jak samotný dialog marxistů a křesťanů v tehdejší Československu, tak myšlenky konkrétních autorů, kteří byli s dialogem spojeni.²⁵

18 ŠÁMAL, Petr: „Česká otázka“ ve světle stalinismu. Karel Kosík a koncept levicového radikalismu, *Soudobé dějiny*, ročník XII (2005), číslo 1, s. 45-61.

19 ANDĚLOVÁ, Kristina, MAREŠ, Jan: Hledání české radikální demokracie. Karel Kosík a filozofie (českých) dějin, *Dějiny – teorie – kritika*, ročník IX (2014), číslo 1, s. 183-211.

20 KOPEČEK, Michal: Čeští komunističtí intelektuálové a „národní cesta k socialismu“, *Soudobé dějiny*, ročník XXIII (2016), číslo 1-2, s. 77-117.

21 BLAIVE, Muriel. *Promarněná příležitost: Československo a rok 1956*. 1. vyd. Praha: Prostor, 2001. 481. s.

22 KUSIN, Vladimír V. *The intellectual origins of the Prague Spring*. 2. vyd. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. 153 s.

23 SKILLING, H. Gordon. *Czechoslovakia's Interrupted Revolution*. 1. vyd. Princeton: Princeton University Press, 1976. 924 s.

24 KAPLAN, Karel. *Kořeny československé reformy 1968*. 1. vyd. Brno: Doplněk, 2000. 323 s.

25 LANDA, Ivan a kol. *Proměny marxisticko-křesťanského dialogu v Československu*. 1. vyd. Praha: Filosofía, 2017. 491 s.

Základním zdrojem informací jsou také sborníky interpretující život a dílo konkrétních autorů. V roce 2000 vyšla kniha *Historicko-filozofické dílo Roberta Kalivody*²⁶ jako sborník příspěvků kolokvia k 10. výročí úmrtí Roberta Kalivody. Karlu Kosíkovi je věnována kniha textů *Myslitel Karel Kosík*²⁷ z roku 2011. Milanu Machovcovi k nedožitým osmdesátinám je věnován sborník textů *Mistr dialogu Milan Machovec*.²⁸

Struktura práce

V první kapitole se zaměřím na společensko-historické základy marxistického revizionismu a boje proti němu. Nedlouho po XX. sjezdu KSSS proběhl II. sjezd československých spisovatelů, na němž došlo v projevech některých autorů ke kritice chyb předchozího období. V *Literárních novinách* se poté objevila diskuze o tématech metodologie marxismu-leninismu, oddělení vědy a ideologie a skrze ně se autoři dostali i ke kritice problémů československé společnosti. Obě události zavedly vznik kampaně proti revizionismu, která však byla v Československu součástí mezinárodního boje proti revizionismu ze strany Sovětského svazu.

Jedním z liberálnějších intelektuálních prostředí se stal Filozofický ústav Československé akademie věd, v němž byli zaměstnáni Karel Kosík, Robert Kalivoda a Josef Zmr. Jejich spolupráce měla rozhodující význam na formování nového metodologického přístupu v marxistické teorii. Z toho důvodu věnuji jednu z podkapitol situaci v této instituci mezi lety 1952-1968. Skrze studium archiválií Filozofického ústavu ČSAV chci ukázat pozadí vzniku knih Karla Kosíka a Roberta Kalivody. Druhým otevřenějším intelektuálním prostředím, kterému se věnuji, je dialog marxistů a křesťanů. Na seminářích, zaštitěných na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy Milanem Machovcem, docházelo k otevřené a tolerantní diskusi marxistů a věřících. Zkoumání prostředí Filozofického ústavu ČSAV a dialogu mezi marxisty a křesťany se věnuji také proto, že jim nebylo věnováno v dosavadním historickém zkoumání tolik pozornosti.²⁹ Oproti tomu byl politický a společenský vývoj Československa 50. a 60. let studován dostatečně. V poslední části první kapitoly se zabývám životy a díly zkoumaných autorů, jejichž znalost nám umožní lépe odlišit jejich jednotlivé přístupy.

26 *Historicko-filozofické dílo Roberta Kalivody*. Olomouc: Katedra bohemistiky FF UP, 2000. 160 s.

27 HRUBEC, Marek a kol. *Myslitel Karel Kosík*. 1.vyd. Praha: Filosofía, 2011. 329 s.

28 JINDROVÁ, Kamila (ed.), TACHECÍ, Pavel (ed.), ŽDÁRSKÝ, Pavel (ed.), *Mistr dialogu Milan Machovec: sborník k nedožitým osmdesátinám českého filosofa*. 1. vyd. Praha: Akropolis, 2005. 369 s.

29 Výjimkou v případě dialogu marxistů a křesťanů je kniha *Proměny marxisticko-křesťanského dialogu v Československu*.

V druhé kapitole se dostávám k pojetí českých dějin u zkoumaných autorů. Právě specifický přístup k národním dějinám spolu s historickým materialismem tvořily základ pro legitimizaci komunistického režimu. Podobně tomu bylo i v Československu, zde přišel s pokusem založení legitimacy komunistického řádu na národních dějinách především Zdeněk Nejedlý. Na Liblické konferenci o českých dějinách v roce 1958 vystoupili se svými příspěvky všichni tři autoři, Karel Kosík a Milan Machovec zde přednesli zásadní příspěvky celého setkání. Robert Kalivoda v knize *Husitská ideologie* přichází s novým hodnocením husitského období, které zakládá na důkladném studiu marxistické teorie a nedogmatickém metodologickém přístupu. Markéta a Milan Machovcovi na téma husitství navazují studií *Utopie blouznivců a sektářů* o středověkém a novověkém lidovém kacířském hnutí. Robert Kalivoda a Milan Machovec se poté střetli v diskuzi nad knihou *Husitská ideologie ve filosofickém časopisu*, která svými argumenty spíše připomínala kampaň proti revizionismu z konce 50. let. Zkoumání knihy Karla Kosíka *Česká radikální demokracie* uzavírá kapitolu. Kosík v ní přichází s konceptem dějin jako konkrétní totality, který využívá i ve své další tvorbě.

Problematika člověka, její vztah k marxismu a křesťanství je tématem třetí kapitoly. V ní se dostávám k jádru myšlení marxistického humanismu. Kosíkova *Dialektika konkrétního* je prohloubením tematiky, kterou se zabýval již v druhé polovině 50. let, dostává se v ní navíc explicitně k otázkám člověka a jeho světa. Robert Kalivoda v *Moderní duchovní skutečnosti a marxismu* také navazuje na své zkoumání dějin z konce 50. let, navíc se snaží vyřešit nedostatky marxistické filosofie jejím propojením se strukturalismem, psychoanalýzou a avantgardním myšlením. Netypickou mezi těmito dvěma autory je tvorba Milana Machovce, ten se věnuje spíše problematice praktického života člověka nebo vztahu marxismu a náboženství.

Proti marxistickému humanismu se postavil antihumanismus, jehož představitelem v marxistickém myšlení byl Louis Althusser nebo Milan Průcha. Althusser svým strukturalistickým přístupem k člověka vytváří asubjektovou filosofii, což má vliv i na jeho hodnocení Marxových prací. V českém prostředí se s antropologismem snažil vypořádat Milan Průcha v knize *Kult člověka*.³⁰ Zkoumáním děl Althussera a Průchy se snažím ukázat podmínku, na jejímž základě lze odlišit marxistický humanismus od antihumanismu.

30 PRŮCHA, Milan. *Kult člověka*. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1966. 64 s.

1 Marxistická filosofie a politika v 50. a 60. letech

V této kapitole se zaměřím na kontext, který formoval proud marxistického humanismu v Československu. XX. sjezd KSSS v roce 1956 a Chruščova kritika Stalinovy vlády vytvořily podmínky pro nedogmatický přístup k marxismu a odmítnutí některých prvků marxismu-leninismu ze strany kritických marxistů.

Jednou z reakcí na XX. sjezd KSSS byl II. sjezd spisovatelů, na němž někteří spisovatelé kritizovali předchozí období. Další z reakcí na kritiku stalinismu byla filosofická diskuze v *Literárních novinách* mezi lety 1956-1957. Do ní se zapojili Ivan Sviták, Karel Kosík nebo Robert Kalivoda, své příspěvky věnovali požadavkům za oddělení vědy a ideologie či zdůraznění hegelovských tradic marxismu. Z příspěvků filosofické diskuze i sjezdu spisovatelů byla poté režimem konstruována obvinění z revizionismu. Kampaň proti revizionismu byla součástí širší mezinárodní kampaně, hledání revizionistických tendencí se tedy zaměřilo i na zahraničí. Kampaň proti revizionismu ukazuje prostředí české filosofie, kde byly na konci 50. let snahy o rozejtí s některými dogmaty marxismu-leninismu vnímány ze strany režimu jako nebezpečné, ohrožující samotné jádro vládnoucího režimu. Na počátku 60. let kampaň proti revizionismu ustala v důsledku požadavku po další vlně destalinizace, který zazněl na XXII. sjezdu KSSS.

V další části kapitoly zkoumám dvě prostředí, Filozofický ústav ČSAV a marxisticko-křesťanský dialog, která považuji za místa, v nichž mohly vznikat kritické přístupy k marxistické filosofii. Filozofický ústav ČSAV vytvořil podmínky pro vznik nedogmatických metodologických přístupů ke studiu českých dějin, příkladem jejich použití v praxi jsou historická díla Karla Kosíka a Roberta Kalivody. Spolupráce Kosíka a Kalivody ve Filozofickém ústavu ovlivnila jejich tvorbu, protože zde pochopili neplodnost marxisticko-leninského přístupu k filosofii a dějinám. Karel Kosík se zde dostal ke studiu Hegelovy filosofie, jejíž vliv prostupuje celým Kosíkovým dílem ve zkoumaném období. Filozofický ústav ČSAV také dokázal zprostředkovat vztahy se zahraničními filosofy. Nakladatelství ústavu, které vedl Jan Patočka, vydávalo překlady kritických marxistických filosofů, například A. Gramsciho.

Dialog marxistů a křesťanů byl jedním z mála míst, kde docházelo v tehdejším Československu k otevřené a tolerantní diskuzi mezi zástupci odlišných názorů. Jedním z prostorů, kde probíhal dialog marxistů a křesťanů byla v 60. letech Filozofická fakulta UK. Zde se na seminářích zaštitěných Milanem Machovcem setkávali marxisté, katolíci či

evangelíci. Návštěvníci semináře se seznamovali jak s díly autorů, kteří na seminář dlouhodobě docházeli, tak s tehdejší západní literaturou. V některých případech na seminář dorazili zahraniční hosté. Dialog marxistů a křesťanů chápu tedy jako druhé prostředí, kde se uplatňovalo nedogmatické myšlení. Do jejich fungování byl navíc zapojen Milan Machovec, v konkrétních případech na setkáních přednášeli i Robert Kalivoda a Karel Kosík.

V poslední části kapitoly se věnuji životům a dílům zkoumaných marxistických humanistů. Jejich znalost nám pomůže pochopit jakými myšlenkovými proudy byly jejich přístupy ovlivněny. To je zásadní pro odlišení filosofických přístupů zkoumaných autorů. Karel Kosík, Robert Kalivoda i Milan Machovec vycházejí z odlišných prostředí, což určitým způsobem formuje myšlenkové přístupy, z nichž čerpají.

1.1 XX. sjezd KSSS, kritika kultu osobnosti a důsledky v Československu

Historické bádání se v minulých letech zaměřilo na revizi významu XX. sjezdu KSSS a jeho vlivu na proměny v komunistických režimech. V českém prostředí to byl Michal Kopeček v knize *Hledání ztraceného smyslu revoluce*, k problematice periodizace se dostal i Zdeněk Nebřenský v knize *Marx, Engels, Beatles*. Oba vnímají destalinizaci jako proces, který se začínal projevovat již po Stalinově smrti v roce 1953. Podobně Karel Kaplan datuje počátek „doby tání“ na rok 1953 a Stalinovu smrt. „Tání“ popisuje Kaplan jako reakci na ekonomické problémy a z nich vycházející krizi režimu. Datování začínajících proměn v zemích východního bloku do roku 1956 není neproblematické. Avšak s ohledem na tvorbu zkoumaných autorů, vliv XX. sjezdu KSSS na celkové zpochybnění legitimacy systému stalinismu a kampaň proti revizionismu, budu v předkládané práci vycházet právě od této události.

Na konci února 1956 proběhl v Moskvě XX. sjezd KSSS, na němž Chruščov v tajném referátu přednesl kritiku kultu Stalinovy osobnosti a chyb období stalinismu. Po XX. sjezdu KSSS následovala v československém prostředí tříměsíční kampaň a diskuze k aplikaci závěrů sjezdu, ta podle Kaplana „významně ovlivnila politický život a myšlení, zejména vykonavatelů moci“.³¹ Přestože byl Chruščovův referát tajný a nejspíše se s ním seznámili jen delegáti sjezdu, obyvatelé Československa se mohli o skutečnostech z něj poprvé dozvědět z vysílání západních rozhlasových stanic, nejspíše v březnu a dubnu 1956.³² Během kampaň k diskuzi o závěrech XX. sjezdu KSSS se s Chruščovovým referátem seznámili členové KSČ

31 KAPLAN, Karel. *Kronika komunistického Československa. Doba tání 1953-1956*. 1. vyd. Brno: Barrister & Principal, 2005. s. 373.

32 BLAIVE, Muriel. *Promarněná příležitost: Československo a rok 1956*. 1. vyd. Praha: Prostor, 2001. s. 69

od nejužšího vedení strany po místní organizace. Důsledky odhalení Stalinových zločinů byly větší, než si vedení komunistické strany dokázalo představit. Chruščovův referát narušil legitimitu vládnoucí ideologie a mobilizoval do té doby pasivní část členské základny strany. Přiznání chyb v předchozím období vedlo k deziluzi a bezradnosti jak u členů strany, tak dalších obyvatel.³³

Dopady kritiky kultu osobnosti rezonovaly v zemích sovětského bloku odlišně. Zatímco v Polsku a Maďarsku došlo k otevřeným střetům s vládnoucím režimem, v případě Československa nevyvolal XX. sjezd KSSS důraznější přímé reakce, jeho vliv se projevil spíše v delším časovém úseku. Důvody pasivity československého obyvatelstva v roce 1956 vychází z institucionálního postavení KSČ, tedy z neexistence ideových sporů ve vedení strany a velkého počtu jejích členů, ve srovnání s komunistickými stranami v jiných zemích. Zásadní byla také ekonomická situace v Československu, která v roce 1956 nebyla tak špatná jako v Polsku nebo Maďarsku. Muriel Blaive dokonce píše o vzniku „tiché sociální dohody“: „Režim vyměnil politickou pasivitu obyvatelstva za relativní uspokojení ekonomických potřeb.“³⁴ Jedinými veřejnými projevy nespokojenosti a reakcemi na kritiku kultu osobnosti v Československu tak byl II. sjezd československých spisovatelů a studentský Majáles v roce 1956.

Přestože se kritika dogmatismu a vulgarizace marxismu objevovala již před rokem 1956, dokázal XX. sjezd KSSS a kritika kultu osobnosti narušit legitimitu marxisticko-leninské ideologie. Chruščov na XX. sjezdu přichází s konceptem kolektivního vedení jako reakcí na stalinské období, podobně byla v červnu 1956 na celostátní konferenci KSČ opuštěna teorie o zostřování třídního boje, která v období stalinismu dala základ politickým procesům.

K pohybům však nedošlo pouze na oficiální stranické půdě, kritickým marxistickým intelektuálům se totiž otevřel prostor pro kritiku ortodoxního marxismu-leninismu. V zemích východního bloku se začali objevovat autoři, jejichž cílem bylo oživení kritického marxismu. Impulsem bylo i vydání Marxových raných textů *Ekonomicko-filosofických rukopisů z roku 1844* na počátku 30. let, jejichž základním tématem je člověk a jeho odcizení. Od toho již byl malý krok k tázání se na situaci člověka v komunistické společnosti, zda i on nadále neprožívá odcizení, zda neexistuje rozpor mezi teorií a realitou, která se k této teorii hlásí. Obrat k otázkám člověka byl logickým důsledkem rozchodu se stalinismem. Ten se svou

33 Tamtéž. s. 64-67.

34 Tamtéž. s. 304.

dehumanizující doktrínou vnímal individuum jako pouhý objekt vnějších sil, součástku v mase lidu, podřizující se „objektivním“ zákonům dějin.

Právě kvůli obratu k otázkám člověka a jeho světa, smyslu lidské existence, bývají filosofové, zdůrazňující tato témata, označováni jako marxističtí humanisté (případně kritičtí marxisté). Charakteristická pro ně byla snaha oživit marxismus prvky soudobé západní filosofie, například fenomenologie nebo existencialismu. V Jugoslávii vznikla škola Praxis, v Maďarsku to byla Budapešťská škola kolem G. Lukáče.³⁵ V českém prostředí neexistovala ucelená skupina teoretiků, ale na půdě Filozofického ústavu ČSAV bylo vytvořeno tvůrčí prostředí, v němž se mohl rozvinout kritický marxismus. Dalším místem, vznikajícím od druhé poloviny padesátých let, podporujícím neortodoxní přístup k marxismu, byly dialogické semináře mezi křesťany a marxisty. Ty nejprve fungovaly v prostředí bytových seminářů, později přesunuly na půdu Filozofické fakulty Univerzity Karlovy.

1.1.1 II. sjezd československých spisovatelů

II. sjezd československých spisovatelů probíhal mezi 22. a 29. dubnem 1956. Nejvýrazněji na něm s kritickými projevy vystoupili František Hrubín, Vítězslav Nezval a Jaroslav Seifert. Jejich projevy a vystoupení dalších řečníků byly otištěny v *Literárních novinách*. Sjezdu se zúčastnili i vysocí činitelé strany, prezident Zápotocký a Zdeněk Fierlinger. Události XX. sjezdu KSSS zdá se přesvědčily některé spisovatele, že právě tato doba je správná pro vyjádření nespokojenosti a odsouzení některých křivd spáchaných československým režimem. Kritická vystoupení Vítězslava Nezvala, Františka Hrubína a Jaroslava Seiferta na sjezdu v roce 1956 však nelze srovnávat s projevy spisovatelů na IV. sjezdu československých spisovatelů v roce 1967, kde došlo k přímé konfrontaci většího počtu spisovatelů s režimem.

Vítězslav Nezval ve svém projevu na sjezdu poukázal na to, že v letech 1948-1951 se někteří komunističtí básníci, konkrétně jmenuje Ivana Skálu, postavili proti jakékoliv živé a tvořivé poezii. Kritizuje také Ladislava Štolla, za jeho necitlivé odmítnutí tvorby Františka Halase. Nezval nepřímou skrze přihlášení k Halasovu dílu odmítl dobovou cenzuru: „I když jdeme cestou radosti a jasu, nemáme právo dělat básníkům temným censored.“³⁶ Nezval se vyjadřuje i k závěrům XX. sjezdu KSSS a období stalinismu. Kult Stalinovy osobnosti se

35 SATTERWHITE, James H. *Varieties of Marxist Humanism: Philosophical Revision in Postwar Eastern Europe*. 1. vyd. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1992. s. 9-10.

36 NEZVAL, Vítězslav: O některých problémech současné poesie, *Literární noviny*, ročník V (1956), číslo 17, s. 10.

podle něj nejvíce projevil po roce 1949 a vycházel v československém prostředí z centrálního vedení strany a tisku. Období po roce 1949 je podle Nezvala spojeno s „všeobecnou bigotností“, což ovlivnilo i básnictví. Nezval však vnímá XX. sjezd KSSS jako úspěšné vypořádání s kultem osobnosti, v jeho projevu je znát optimismus budoucího neustálého rozvoje socialistické společnosti.

František Hrubín ve svém příspěvku přichází s otázkou spisovatele a jeho svědomí: „K důstojnosti člověka patří svědomí. Když volně píši a vydávám, mohu být opravdu spokojen a nechtít víc? Mohu, ale jen tehdy, dokud líc mé volnosti nemá rub umlčování toho druhého.“³⁷ Tak se vyjadřuje Hrubín k osudu Jiřího Koláře, kdy útok na Kolářovo dílo v *Tvorbě* označuje Hrubín za „nelidský“ a „nekulturní“. Jiří Kolář byl zadržován devět měsíců ve vazbě, propuštěn byl až na základě prezidentské amnestie. Známa jsou tato kritická Hrubínova slova: „Kdo z nás si spokojeně chodí, spokojeně píše, spokojeně pobírá honoráře a klidně usíná, kdo se staví, jakoby o ničem nevěděl, kdo neřekne nahlas: Zde se děje křivda!, je zakuklený maloměšťácký sobec – a ten, kdo se dokáže jen tajně stydět, je zbabělec.“ Hrubín vysvětluje na příkladu zcenzurovaného projevu Vítězslava Nezvala na konferenci o poezii z roku 1955, že až po XX. sjezdu KSSS nastala situace, kdy i v *Literárních novinách* mohou být otištěny kritické názory. Úlohu básníka ve společnosti vidí Hrubín takto: „řekne, musí říci, co opravdu vidí a cítí. Neotvírá lidem oči, lidé i bez něho vidí dobře, ale otvírá jim srdce a ústa, je jejich prvním hlasem.“

Nejkritičtější projev pronesl na sjezdu Jaroslav Seifert, který hned v úvodu svého příspěvku vystoupil proti chování spisovatelů v minulých letech: „A právě dnes bych chtěl říci: Kéž bychom v této chvíli my spisovatelé byli opravdu svědomím svého národa, kéž bychom byli svědomím svého lidu. Neboť věřte, obávám se, že jsme jím nebyli již po více let, že jsme nebyli svědomím zástupů, svědomím milionů, ba dokonce, že jsme ani nebyli svědomím sebe samých.“³⁸ Seifert se dále dostává k otázce pravdivosti výpovědí spisovatelů v minulých letech: „Smlčí-li pravdu kdokoliv jiný, může to být taktický manévr. Smlčí-li pravdu spisovatel, lže.“ Ve své kritice poúnorového vývoje se dostal k osobě Pavla Reimana, který podle něj ničil knihovny a rozhodoval o osudu českých spisovatelů. V závěru svého projevu zdůrazňuje Seifert dva „naléhavé požadavky“, prvním z nich je, aby spisovatelé, kterým bylo zakázáno vydávat, to bylo znovu umožněno. Druhým požadavkem je, aby byli propuštěni věznění spisovatelé, podle Seiferta již „pykali dost za tyto své politické viny a omyly“.

37 *Literární noviny*, ročník V (1956), číslo 18, s. 10.

38 *Literární noviny*, ročník V (1956), číslo 19, s. 9.

Tyto kritické projevy byly po II. sjezdu československých spisovatelů v dalších měsících a letech vnímány ze strany režimu jako jeden z projevů „nesprávných“ názorů na intelektuální scéně. Především Seifertův odkaz na spisovatele jako svědomí národa byl hojně kritizován a vnímán jako odtržení intelektuálů od názorů pracujících.

Nespokojenost, jako reakce na kritiku Stalinových zločinů, se projevila i mezi studenty. Na některých vysokých školách vznikly mezi studenty rezoluce zaměřující se na zlepšení situace ve vzdělávání, v některých případech se však studentské požadavky dotkly celospolečenských problémů. Na Matematicko-fyzikální fakultě UK byla přijata rezoluce s požadavky po nezávislejší informování médií, zastavení rušení zahraničních rozhlasových stanic, přezkoumání soudního procesu s Rudolfem Slánským a amnestií politicky odsouzených.³⁹

1.2 Diskuze o filosofii a politice jako reakce na XX. sjezd KSSS

Kampani proti revizionismu předcházela diskuze v *Literárních novinách* o marxistické filosofii a politice, která se poté přesunula i do dalších periodik, například *Filosofického časopisu* nebo *Tvorby*. Diskuzi započal Ivan Sviták ještě před II. sjezdem československých spisovatelů, poté na něj reagovali Karel Kosík, Robert Kalivoda, Josef Zumr a další. Debata v *Literárních novinách* proběhla jako důsledek XX. sjezdu KSSS a kritiky kultu osobnosti, příspěvky v ní se zaměřily na problémy marxismu-leninismu v teorii i praxi předchozího období, ze strany československého režimu byly poté některé příspěvky vnímány jako jeden z projevů revizionistických tendencí.

Ivan Sviták ve svém úvodním článku Některé příčiny zaostávání teorie kritizuje situaci marxistické teorie v předchozím období, kdy se podle něj marxismus proměnil z kritické revoluční teorie ve zkosnatělý souhrn pouček. Podobně jako další kritičtí marxisté vidí Sviták řešení v návratu k Marxově metodě a dialektickému přístupu ke zkoumání společnosti. V období stalinismu podle Svitáka existovalo stupňovité pojetí pravdy, kdy se k nezkreslené pravdě dostali pouze lidé na nejvyšších pozicích. Sviták naproti tomu trvá na otevřeném přístupu k pravdě, s čímž souvisí požadavek na oddělení propagandy a teorie, teorie má mít podle něj za cíl kritiku skutečnosti a odhalování iluzí.⁴⁰ Sviták zde rozvíjí problém, se kterým se vypořádává i Kosík v *Dialektice konkrétního*.

39 MATTHEWS, John P. C. *Majáles 1956: nevydařená revolta československých studentů*. 1. vyd. Brno: Pries Brno, 2000. s. 14-16.

40 SVITÁK, Ivan: Některé příčiny zaostávání teorie, *Literární noviny*, ročník V (1956), číslo 16, s. 5.

Na Svitákův článek navazuje Karel Kosík textem Hegel a naše doba, v němž prohlubuje Svitákův požadavek po návratu k Marxově metodě zkoumání a odkazuje k hegelovskému původu dialektiky. Zájem o Hegela zde Kosík vnímá jako rozchod se strnulostí filosofie předchozího období a příklon k tvořivému rozvoji marxismu. Kosík u Hegela oceňuje metodu konkrétní totality, kterou v marxistické podobě využívá ve svých dalších dílech: „Je velkou vymožeností Hegelovy filosofie, kterou plně přejal, ovšem na nové, materialistické základně marxismus, že zkoumá skutečnost nikoli jako mechanický souhrn nezávislých atomů, nýbrž jako vnitřně diferencovaný a rozvíjející se celek.“ Stejně jako Sviták i Kosík spojuje marxistickou teorii s vědou, přičemž ji odděluje od ideologie, XX. sjezdem KSSS tak podle něj: „skončilo panství ideologie v marxismu, aby udělalo místo vědecké teorii“. Rozdíl mezi ideologií a vědou je ten, že zatímco první zkoumá skutečnost skrze nekritické, neanalyzované kategorie a představy a ukazuje tak skutečnost nepravdivě, pak marxismus (jako věda) zobrazuje skutečnost v její „totalitě“ a rozpornosti.⁴¹

Proti Kosíkovu a Svitákovu textu se v *Literárních novinách* vymezil Jaromír Sedlák. Sedlák poukazuje na to, že Kosík používá pojmu ideologie v Marxově a Engelsově významu jako falešného vědomí, naproti tomu Lenin přichází s širším použitím pojmu ideologie, který je totožný i s vědou. Sedlák oproti Kosíkovi a Svitákovi vnímá marxismus jako vědeckou ideologii již z principu, protože stojí na pozicích dělnické třídy. Druhým cílem Sedlákovy kritiky bylo Svitákovo oddělení teorie a propagandy. Přestože podle Sedláka nemá teorie sloužit bezprostředně praxi, její spojení s praxí je nutné. Odkazy na Hegelovu filosofii vnímal Sedlák v některých případech jako napomáhající oddělení filosofie a praxe: „Neváhám říci, že někdy je zvýšený zájem o Hegela výrazem jistého útěku od aktuálních problémů do čisté filosofie, jistý druh útěchy z filosofie.“⁴²

Do diskuze se zapojili další intelektuálové, Josef Zumr, Kosíkův kolega z oddělení českých dějin Kabinetu pro filosofii ČSAV, se přiklonil ke Kosíkově obhajobě Hegela v textu Dosti Hegela?. Zumr vnímá vztah filosofie k Hegelovi jako lakmusový papírek každé doby, s odmítnutím Hegela podle něj přichází „revize dialektiky“ a zrušení revolučnosti marxistické teorie, která se pak obrací v „omezenou dogmatiku nebo empirický praktikismus“. S Hegelovým myšlením Zumr spojuje problematiku díla mladého Marxe a materialistické dialektiky. Ta je pro Zumra metodou poznání skutečnosti, tak jak po něm volali ve svých textech Kosík se Svitákem. Proti Sedlákovu odmítnutí odkazu Hegela staví Zumr jeho aktuálnost, přičemž vyzvedá jeho přínos v konceptu dialektiky. Marxistická filosofie má podle

41 KOSÍK, Karel: Hegel a naše doba, *Literární noviny*, ročník V (1956), číslo 48, s. 3.

42 SEDLÁK, Jaromír: Filosofie a dnešek, *Literární noviny*, ročník V (1956), číslo 50, s. 3.

Zumra v současnosti úkol „prolomit scholastické bariéry, překonat byrokratickou setrvačnost a obnovit v plných právech ono hledačské zaujetí pro pravdu“, jež je podle něj v jádru Marxova i Hegelova myšlení.⁴³

Důležitým příspěvkem do diskuze je reakce Roberta Kalivody navazující na otázky vědy a ideologie. Kalivoda sice neoddělil vědu a ideologii, ale postavil se proti podřazování teorie pod praxi, jejich ztotožnění se má dít na základě dialektické metody: „Rozpouštět teorii v praxi, redukovat filosofii, teorii na propagandu jak se často dělo v minulosti, by bylo proto největší ranou do zad právě praxi, politice a propagandě.“ Marxismus je podle Kalivody ideologií svou funkcí, kdy stojí na pozicích dělnické třídy a hájí její zájmy, svým obsahem je ale vědeckou analýzou, až skrze ní dochází na ideologické pozice. Kalivoda se sice přihlašuje k pojetí teorie a praxe A. Novotného, ale další požadavky textu dovedené do důsledků stojí na odlišných pozicích. Jeho důraz na „revolučně kritický obsah“ dialektické metody a dialektický zákon negace, jemuž jde o „nepřetržité překonávání dosaženého stupně rozvoje společnosti“ musely podkopávat stabilitu režimu, normalizaci situace, o níž se režim snažil po XX. sjezdu KSSS.⁴⁴

Ivan Sviták se do diskuze opět zapojil v *Literárních novinách* na konci roku 1956.⁴⁵ Sviták ve svém druhém textu rozvádí svůj pohled na vztah ideologie a vědy. Sviták se zde drží Marxova pojetí ideologie jako falešného vědomí, ideologii tak vnímá jako „zákonitý odraz převrácených, zkreslených životních poměrů lidí“. V této podobě se měla ideologie objevovat i během předchozího dogmatického období stalinismu. Sviták obhajuje svou tezi o oddělení vědy a propagandy, protože každá z nich má podle něj odlišnou úlohu. Zatímco filosofie má odhalovat skutečnost, vycházet z jejího zkoumání, být kritická a hledající, propaganda má opačnou úlohu, musí být ujišťující a burcující, má dávat odpovědi, ne otázky.

Karel Kosík poté na stránkách *Literárních novin* uzavřel diskuzi článkem *Přeludy a socialismus*.⁴⁶ S odkazem na socialismus jako totalitu rozvíjejících se protikladů obhajuje Kosík zkoumání socialistické společnosti v jejím celku, s ohledem na její pozitivní i negativní stránky, znovu se tedy objevuje požadavek po dialektice a konkrétní totalitě. Pouze ze zkoumání totality faktů podle něj může vzejít marxistická věda, která nebude redukovat marxistickou teorii na vševysvětlující ekonomické podmínky. Kosík rozlišuje dva přeludy socialistické společnosti, prvním z nich je přelud byrokratický, kdy na jedné straně byrokracie

43 ZUMR, Josef: Dosti Hegela?, *Literární noviny*, ročník VI (1957), číslo 4, s. 3.

44 KALIVODA, Robert: Vztah stranickosti a vědeckosti, ideologie a vědy v marxistické filosofii a teorii, *Literární noviny*, ročník V (1956), číslo 52, s. 3.

45 SVITÁK, Ivan: Filosofie a život, *Literární noviny*, ročník V (1956), číslo 54, s. 3.

46 KOSÍK, Karel: Přeludy a socialismus, *Literární noviny*, ročník VI (1957), číslo 10, s. 3. a číslo 11, s. 6.

převrací skutečnost v hlášení, na druhé straně existuje představa o byrokracii jako jediném dějinném aktérovi. Druhým je přelud inteligence, pokud se inteligence prohlašuje za svědomí národa, vytváří představu lidu jako nesvéprávného, bez svědomí a nemyslíciho. Vymezuje se tak i proti projevu J. Seiferta ze II. sjezdu československých spisovatelů. Nařčení z revizionismu se Kosík snaží oslabit svým přihlášením k leninismu a závěrům XX. sjezdu KSSS.

V týdeníku *Tvorba* se Vladimír Ruml⁴⁷ kriticky postavil proti příspěvkům Svitáka a Kosíka v celé diskuzi *Literárních novin*. Stejně jako Sedlák oddělil Ruml širší pojetí ideologie Leninovo a užší pojetí Marxovo. Ruml přiřazuje Svitáka s Kosíkem k revizionistickým proudům myšlení kvůli jejich snaze o oddělení teorie a praxe. Teorie jako společensky nepodmíněná podle něj pak vede u jmenovaných autorů k „pseudoradikálníčení“. Ruml Svitákovo pojetí filosofie celkově hodnotí jako „předmarxistické“.

Metodologická východiska Kosíkovy tvorby v tomto období uzavírá text *Třídy a reálná struktura společnosti*, napsaný v roce 1958 pro *Filosofický časopis*. V něm se, kromě otázky dějinného pohybu, věnuje problému vztahu ekonomie (základny) a nadstavby. Ekonomii považuje za „reálnou strukturu společnosti“, ekonomické kategorie totiž chápe zároveň jako společenské. Snaží se tak vyhnout vulgárnímu marxistickému pohledu, který pojímá ekonomickou základnu jako jedinou oblast podmiňující nadstavbu. Kosíkovo pojetí tohoto vztahu lze interpretovat tak, že u něj nadstavbu ovlivňují jak ekonomie, tak společenské kategorie. Podobně, jako ke vztahu základny a nadstavby, přistupuje Kosík i ke konceptu třídy, kterou vnímá jako „konkrétní společenskou totalitu“. Třidu podle něj nekonstruují pouze ekonomické podmínky, ale jejich jednota s nadstavbovými prvky, jakými jsou politika nebo sociální a duchovní život.⁴⁸ Kosík se tak snaží pojmout koncept třídy ne redukcionisticky, ale v jeho složitosti a hloubce, to je pravý význam metodologického požadavku „konkrétní totality“.

Na tento Kosíkův článek a jeho vystoupení na Liblické konferenci reagoval Jindřich Zelený v textu *O pseudomaterialistické tendenci v naší filosofii*,⁴⁹ v němž se chce podle svých slov vypořádat s nesprávnými Kosíkovými názory, jež se objevily i v diskuzi *Literárních novin* mezi roky 1956-1957. Kosík se podle Zeleného dostal na „pseudomaterialistické“ a „novohegelizující“ pozice tím, že odmítá ekonomickou oblast jako podmiňující ostatní oblasti

47 RUML, Vladimír: Věda a ideologie v marxistické teorii, *Tvorba*, ročník XXVI (1957), číslo 28.

48 KOSÍK, Karel: Třídy a reálná struktura společnosti, *Filosofický časopis*, ročník VI (1958), číslo 5, s. 731-733.

49 ZELENÝ, Jindřich: O pseudomaterialistické tendenci v naší filosofii, *Filosofický časopis*, ročník VII (1959), číslo 5, s. 643-677.

života a místo toho přichází s konceptem konkrétní totality, čímž má podle Zeleného navazovat na revizionismus Lukácse a H. Lefebvra. Tím, že navazuje na tyto teoretiky, dává podle Zeleného Kosík své tvorbě politický smysl, kdy svým myšlením pomáhá mezinárodnímu revizionismu v boji proti komunistickým stranám. Idealistické prvky se u Kosíka mají objevovat v odkazování na Hegelovy myšlenky, jež neprošly proměnou směrem k materialismu. Hlavní Zeleného námitkou je Kosíkův odklon od používání konceptů základny a nadstavby ke konceptu konkrétní totality, jež vnímá jako nematerialistický. Zelený se držel ortodoxního čtení historického materialismu Marxovy *Předmluvy Ke kritice politické ekonomie* vycházejícího z vývoje výrobních sil a vztahů. Závěrem Zeleného obžaloby Kosíkova myšlení je jeho zařazení mezi zahraniční revizionisty nebo k „buržoazním novohegelovcům“, k nimž řadil například A. Kojěva.

Zelený ve svém textu rozpoznává vliv děl mladého Marxe na revizionistické filosofy, proto se dostává i ke kritice knihy I. Dubského. Podle Zeleného Dubský v otázkách Marxova vztahu k cenzuře nebo svobodě nahrává revizionistickým tendencím a nevypořádává se s revizionismem dostatečně kriticky. Je zajímavé, že Zelený nekritizuje Dubského za to, že na několika místech knihy cituje v tehdejší době francouzského „arcirevizionistu“ Henriho Lefebvra. Kniha Ivana Dubského o raném myšlení K. Marxe⁵⁰ zapadá do tehdejšího příklonu k zájmu o mladého Marxe, v Československu je tento trend spojen s vydáním prvního dílu *Spisů* Marxe a Engelse, v kterém se objevily právě texty z jejich mládí (přestože v tomto souboru nevyšly Marxovy *Ekonomicko-filosofické rukopisy z roku 1844*). Snaha Karla Kosíka nebo Ivana Svitáka o oddělení filosofie a ideologie má za cíl, jak jsme viděli v této podkapitole, udržení kritického potenciálu marxistické teorie.

1.3 Kampaň proti revizionismu

Kritika revizionismu se v Československu poprvé objevila během roku 1956, což souviselo s liberalizujícími snahami po XX. sjezdu KSSS. V této době však šlo o kritiku zahraničního revizionismu, ať už s ohledem na události v Polsku a Maďarsku, tak na program VII. sjezdu jugoslávských komunistů. Ke kritice revizionistických tendencí v československém prostředí došlo až později, především v návaznosti na diskuzi v *Literárních novinách*.

50 DUBSKÝ, Ivan. *Raná tvorba K. Marxe a B. Engelse*. 1. vyd. Praha: SNPL, 1958. 91 s.

V červnu roku 1957 proběhlo zasedání Ústředního výboru KSČ k ideologickým otázkám, na kterém se Jiří Hendrych ve svém projevu dostal ke kritice revizionismu ve společenských vědách. Zásadním prvkem v projevu Jiřího Hendrycha je odvrát od destalinizační kritiky dogmatismu a označení revizionismu jako nejvážnějšího nebezpečí, boj proti revizionismu vnímá Hendrych jako „hlavní úkol revolučního dělnického hnutí“.⁵¹ Revizionismus se podle něj objevuje i v československém prostředí, za jeho projevy vnímal texty z diskuze v *Literárních novinách* a k výročí narození Lenina v *Literárních novinách* a časopisu *Květen*. Na stránkách časopisu *Kultura* vyšlo shrnutí ze zasedání i s celkovým odsouzením revizionismu: „revizionisté i dnes popírají hlavní zákonitosti třídního boje, proletariátu s buržoazií, pokoušejí se vyvrátit Leninovy teze o diktatuře proletariátu a vedoucí úloze strany (...)“.⁵² K Hendrychovu referátu se vyjádřil i Vladimír Koucký, navázal na Hendrychovu kritiku diskuze v *Literárních novinách*, některé její příspěvky podle něj vyjadřovaly „přezíravý“ postoj „nejednou i k celé revoluční a politické činnosti strany a mezinárodního komunistického hnutí“.⁵³

Kampaň proti revizionismu však neprobíhala pouze v Československu, ale byla součástí širší mezinárodní iniciativy. V polovině listopadu 1957 byla uspořádána porada představitelů komunistických a dělnických stran v Moskvě. Revizionismus zde byl označen za větší hrozbu než dogmatismus, za projev „buržoazní ideologie útočící na základní prvky marxismu-leninismu“.⁵⁴ Porada v Moskvě stála na počátku koordinovanější kampaně proti revizionismu v Československu, útoky proti revizionismu se po ní zaměřily více na domácí teoretické prostředí, i když výpady proti zahraničnímu revizionismu neutichly.

V říjnu 1958 se konal ideologický seminář věnovaný boji proti revizionismu, hlavní referát na něm přednesl Vladimír Koucký. Koucký označil za projev revizionistických tendencí v Československu diskuzi v *Literárních novinách*, kdy Svitákovy a Kosíkovy názory podle něj narušily revoluční podstatu marxismu. Pod Kouckého kritiku se dostal „humanitní socialismus“, s čímž je podle něj spojena „hegeliánská hypertrofie“ konceptu odcizení, prvky „humanitního socialismu“ Koucký nejspíše nalézal v knize Ivana Dubského o díle mladého Marxe, protože v této době se žádný z dalších autorů konceptu odcizení ve svých příspěvcích nevěnoval. Poslední projev revizionismu v domácím prostředí se měl objevit v kritice

51 HENDRYCH, Jiří: Některé současné otázky ideologické práce strany, *Rudé právo*, 19. června 1957, zvl. příloha, s. 7.

52 Závažné slovo k ideologickým otázkám dneška, *Kultura*, ročník I (1957), číslo 25, s. 1.

53 KOUCKÝ, Vladimír: Čtyři poznámky k otázkám ideologické práce, *Tvorba*, ročník XXII (1957), číslo 25, s. 3.

54 *Dokumenty z porad představitelů komunistických a dělnických stran v Moskvě v letech 1957 a 1960*. 1. vyd. Praha: SNPL, 1961. s. 21-22.

byrokratismu, zde Koucký nepřímo kritizoval Karla Kosíka a opětovně knihu Ivana Dubského, v níž Dubský aktualizuje kritiku byrokracie a cenzury.⁵⁵

Ladislav Štoll ve svém příspěvku⁵⁶ na semináři, stejně jako Koucký viděl největší problém v diskuzi *Literárních novin* mezi lety 1956-1957, konkrétně v příspěvcích Karla Kosíka a Ivana Svitáka: „Nešlo však o nevinný tanec andělů, nýbrž o to, že tu objektivně vznikala filosofická platforma (nikterak originální) revizionistické tendence.“⁵⁷ Štoll jejich příspěvky přirovnal k tvorbě G. Lukáče. V teoretickém časopisu ÚV KSČ *Nová mysl* se ještě v září 1959 v recenzi sborníku *Proti revizionismu* objevila kritika revizionismu v československé filosofii. Teoretici v prvním případě skrze odmítnutí ideologie jako falešného vědomí měli požadovat oddělení teorie od praxe, v druhém případě se pak vyskytlo „[v]nější hegelianství ‚konkrétní totality‘ v podstatě popírající materialistické pojetí dějin“.⁵⁸

Výsledkem kampaně bylo v roce 1958 vyjádření redakce *Literárních novin* k diskuzi, která proběhla na jejich stránkách mezi lety 1956-1957, vyjádření vycházelo z referátu Vladimíra Kouckého proneseného na semináři věnovanému boji proti revizionismu. Největší kritiky se zde dostalo Ivanu Svitákovi a Karlu Kosíkovi za jejich články, kritice ale neušel ani text Roberta Kalivody. Za zásadní problém jejich textů bylo považováno oddělení vědy a ideologie, které nahrává revizionistickým tendencím.⁵⁹ K boji proti revizionismu se přihlásila i redakce *Filosofického časopisu*, časopis sám se měl skrze svůj obsah podílet na „zintenzivnění“ kampaně. *Filosofický časopis* vydával Filozofický ústav ČSAV, přesto se v článku objevila kritika příspěvků zaměstnanců ústavu, Karla Kosíka a Ivana Svitáka, především s ohledem na diskuzi o vztahu vědy a ideologie. Kosík se Svitákem měli údajně zkreslit Marxův pohled na tento vztah, když na skutečné či domnělé problémy marxismu hleděli „povýšenecky z patra jako na ‚ideologii‘ nebo ‚falešné vědomí““.⁶⁰

Důležitou součástí kampaně byl akcent na historické formy boje proti revizionismu. S odkazem na vyhlašovaný příklon k leninismu po XX. sjezdu KSSS byl vydán sborník Leninových textů, zabývajících se kritikou myslitelů II. internacionály.⁶¹ V roce 1959 pak vyšel sborník textů *Proti revizionismu*, ten se zaměřoval na jedné straně v českém prostředí na projevy revizionismu za první republiky, na druhé straně soudobými projevy revizionismu v

55 KOUCKÝ, Vladimír: Boj proti soudobému revizionismu – základní úkol mezinárodního revolučního hnutí, *Nová mysl*, ročník XII (1958), číslo 12, s. 1119-1130.

56 ŠTOLL, Ladislav: K otázce vědy a ideologie. *Rudé právo*, 21. listopadu 1958, s. 2-3.

57 Tamtéž. s. 2.

58 ROHAN, René: Sborník o revizionismu, *Nová mysl*, ročník XIII (1959), číslo 9, s. 1007.

59 Za čistotu marxisticko-leninského myšlení, *Literární noviny*, ročník VII (1958), číslo 48, s. 6.

60 K některým otázkám vývoje naší filosofie, *Filosofický časopis*, ročník VI (1958), číslo 3, s. 331-342.

61 LENIN, Vladimír Iljič. *Proti revisionismu*. 1. vyd. Praha: SNPL, 1958. 584 s.

zahraničí s důrazem na VII. sjezd Komunistické strany Jugoslávie nebo francouzskou filosofii.⁶² Mezi francouzské revizionistické teoretiky byli zařazeni například P. Hervé, H. Lefebvre, J. P. Sartre. Právě u Hervého a Lefebvra byly kritizovány podobné revizionistické tendence, jež byly vnímány jako mylné ve statích Kosíka a Svitáka v *Literárních novinách*, tedy oddělování ideologie a vědy, odtržení filosofie od politiky.

Oficiální stanovisko ÚV KSČ o stavu ve filosofii se probíralo na schůzi v březnu 1959. Závěry XX. sjezdu KSSS a kritika dogmatismu byly vnímány jako základ pro názory, které se odchylyly od marxisticko-leninské teorie a politiky KSČ. Debata, která proběhla v letech 1956-1957 na stránkách *Literárních novin*, byla vnímána jako největší projev revizionistických tendencí. Názory Karla Kosíka nebo Ivana Svitáka měly být podle ÚV KSČ navíc rozšířeny ve velké části společenskovedních institucí. Stanovisko ÚV KSČ se drželo rozdělení dvou druhů revizionismu v Československu, v prvním případě to byl pozitivismus, druhou revizionistickou tendencí byl hegelianismus, s nímž byl spojen přílišný důraz na díla mladého Marxe. Řešením odstranění revizionistických tendencí mělo podle ÚV KSČ být bližší spojení filosofie s politikou, řešení aktuálních problémů, filosofie měla být v podstatě pouze podporou strany při vykonávání politických rozhodnutí.⁶³

V květnu 1959 se konala diskuze, na níž se řešila obvinění proti názorům Karla Kosíka.⁶⁴ Podobná schůze řešila i názory Ladislava Tondla, který byl na jejím základě propuštěn z Filozofické fakulty UK. Jako podklad pro obvinění vůči Karlu Kosíkovi byl použit článek Jindřicha Zeleného z *Filozofického časopisu*. Kosík však byl v lepší pozici než Tondl, protože se za něj postavil stranický výbor Filozofického ústavu ČSAV. Ten potvrdil, že se u Kosíka nepodařilo prokázat vnášení hegelovských tendencí do marxismu.⁶⁵ Přesto Kosík musel provést sebekritiku, díky čemuž mohl dále pracovat ve Filozofickém ústavu a psát *Dialektiku konkrétního*. Trestem pro Karla Kosíka bylo jeho desetiměsíční vyslání na politickou praxi: „Tak se Kosík v letech 1959-60 ocitl na stranickém sekretariátu bývalé Ringhofferovy továrny na Smíchově.“⁶⁶

Nejsilněji působila kampaň proti revizionismu v Československu mezi lety 1957 a 1958, poté kampaň spíše opadla. Po XXII. sjezdu KSSS v roce 1961 a nové vlně destalinizace

62 *Protí revizionismu: sborník statí o boji komunistických stran proti soudobému revizionismu*. 1. vyd. Praha: SNPL, 1959. 420 s.

63 Zpráva o současné situaci ve filosofii: Usnesení ÚV KSČ ze dne 24.3.1959. In *Usnesení a dokumenty ÚV KSČ od XI. sjezdu do celostátní konference 1960*. 1. vyd. Praha: SNPL, 1960. s. 305-319.

64 ZUMR, Josef: Zápas o svobodné bádání. In DVOŘÁK, Petr, (ed.): *60 let Filozofického časopisu*. 1. vyd. Praha: Filosofía, 2013. s. 39-41.

65 TRETERA, Ivo. *Vzpomínky na Bohumila Hrabala a na život vůbec*. 1. vyd. Praha: Paseka, 2011. s. 166-167.

66 ZUMR, Josef: Karel Kosík v mé paměti, *Listy*, ročník XXXIV (2004), číslo 4, s. 19.

byl sice boj proti revizionismu vnímán jako důležitý, ale oproti předchozímu období byl oslaben a nepokračovalo se již v koordinované kampani.

1.4 Filozofický ústav ČSAV

Kabinet pro filosofii ČSAV byl založen v roce 1952 (v roce 1957 byl přejmenován na Filozofický ústav ČSAV), na počátku měl tři zaměstnance a byl rozdělen na oddělení dialektického materialismu, historického materialismu a dějin filosofie. Počet zaměstnanců se postupně zvyšoval, přičemž v roce 1968 jich bylo ve Filozofickém ústavu zaměstnáno již 54. Stejně s počtem zaměstnanců se rozšiřoval i počet oddělení, v roce 1957 vzniklo oddělení edice, bibliografie a knihovny, které vedl Jan Patočka, v roce 1958 vzniklo oddělení vědeckého komunismu, v roce 1960 pak oddělení vědeckého ateismu, které vedl Ivan Sviták.

Hlavními úkoly Kabinetu pro filosofii po jeho vzniku byla propagace a zkoumání marxismu-leninismu, dialektického a historického materialismu. V případě oddělení dějin české filosofie se kladl důraz na kritiku buržoazních ideologií, v souladu s požadavkem Zdeňka Nejedlého po zkoumání pokrokových tradic českého myšlení se měly vypracovat dějiny české filosofie. S odkazem na posílení národní hrdosti měly být primárně popsány „boje českého a slovenského lidu za národní a sociální svobodu“ a úlohy dělnické třídy v nich.⁶⁷ Na tomto úkolu pracovali právě Robert Kalivoda, který studoval období husitství, a Karel Kosík, jenž zase zkoumal českou radikální demokracii v 19. století.

Období počátku 50. let se neslo v zemích východního bloku v duchu vyvrcholení stalinismu, jinak tomu nebylo ani v Kabinetu pro filosofii, přestože ho vedl do jisté míry liberální Ladislav Rieger. Jeho pracovníci se zapojili do kampaně proti kosmopolitismu, objektivismu, masarykismu a v oblasti teorie se zkoumala hodnota Stalinových textů. Dogmatismus období stalinismu se v Kabinetu pro filosofii projevoval úzkým sepětím filosofie s přírodními vědami a spoluprací Kabinetu s ústavu ČSAV, jež se přírodním vědám věnovaly. Důvodem takového vývoje ve filosofii byla představa, že filosofie má za úkol odhalovat zákony společenského vývoje, že tyto zákony fungují a dají se zkoumat podobně jako v případě přírodních věd.

V důsledku Stalinovy smrti a kritiky jeho zločinů na XX. sjezdu KSSS v roce 1956 se situace v Kabinetu, který byl krátce poté v roce 1957 přejmenován na Filozofický ústav ČSAV, proměnila. V souladu se závěry XX. sjezdu KSSS přihlašujícími se k leninismu, se

⁶⁷ Plán práce kabinetu filosofie při ČSAV, Archiv Akademie věd ČR Praha, Filozofický ústav ČSAV (1952-1970), Základní záležitosti vedení: Organizační řády, inv. č. 3. sign. 011. k. 1.

hlavní zájem oddělení dialektického materialismu přesunul od studia Stalinových děl k Leninovi. Spolu s odvratem od stalinismu se začaly zdůrazňovat i odlišné prvky ve studiu marxismu-leninismu, řešením proti strnulosti filosofie v předchozím období mělo být zkoumání dialektické metody u Marxe a Lenina.⁶⁸ To nutně vedlo autory ke zkoumání základů marxistické dialektiky v německé klasické filosofii, především u Hegela. Pozornost vůči Hegelově metodě byla ospravedlňována Leninovým výrokem o nemožnosti porozumění Marxovu *Kapitálu* bez znalosti Hegelovy *Logiky*. V 60. letech zaměření na studium marxistické dialektiky a metodologie pokračovalo, ale s nárůstem počtu zaměstnanců se oddělení rozdělilo na dvě skupiny zaměstnanců. První z nich se věnovala problematice filosofie a speciálních věd, druhá část včetně Kosíka nebo Cvekla zůstala u zkoumání marxistické dialektiky, k čemuž jim přibyla kritika metod nemarxistických teorií.

Oddělení dějin české filosofie, v němž na počátku pracovali R. Kalivoda a K. Kosík, vzniklo v roce 1954. Základním úkolem tohoto oddělení bylo zkoumání pokrokových tradic v českých a slovenských dějinách. Významným příspěvkem práce uvnitř oddělení, vzhledem k pozdější Kosíkově a Kalivodově tvorbě, však byly diskuze nad metodologií filosofického zkoumání. K tomu dodává Josef Zumr: „Většina pracovníků ústavu postupně přijala po živých diskusích koncepci marxismu jako otevřeného systému, schopného přijímat a organicky začleňovat podněty i z jiných soudobých myšlenkových zdrojů. Tato koncepce se začala uplatňovat jak v pohledu na minulost, hlavně dějiny českého myšlení, tak na problémy přítomnosti.“⁶⁹ Díky tomu se podle Kalivody na počátku 60. let dokázalo mezi autory dosáhnout jednotné metodologické základny.⁷⁰ V této době se také rozšiřuje působení oddělení, kromě dějin československé filosofie se zaměřuje na kritiku proudů nemarxistické filosofie, mezi ně patří západní fenomenologie, novohegelovství nebo americký personalismus. Velkou část sil oddělení zaměstnalo do roku 1968 vypracování prvních dvou dílů *Antologie dějin československé filosofie*, hlavní práci na ní odvedli Josef Zumr a Robert Kalivoda.

Oddělení historického materialismu je posledním, které stálo u zrodu Kabinetu pro filosofii. Od svého založení se oddělení věnovalo otázce kulturní revoluce a kritice sociologie 19. a 20. století. Později se oddělení přiblížilo práci oddělení vědeckého komunismu, protože

68 Oddělení dialektického materialismu, Archiv Akademie věd ČR Praha, Filozofický ústav ČSAV (1952-1970), Plány a zprávy o činnosti ústavu, inv. č. 34. sign. 113. k. 4.

69 ZUMR, Josef: Karel Kosík v mé paměti, *Listy*, ročník XXXIV (2004), číslo 4, s. 18-19.

70 Oddělení dějin filozofie: Zpráva o činnosti za rok 1961, Archiv Akademie věd ČR Praha, Filozofický ústav ČSAV (1952-1970), Plány a zprávy o činnosti ústavu. inv. č. 33. sign. 112. k. 4.

se podílelo na práci skupiny Radovana Richty k technické a kulturní revoluci, konkrétně otázce člověka v socialistické společnosti.

Dalšími odděleními Filozofického ústavu, která vznikla po roce 1957 bylo oddělení nakladatelství a knihovny, v jehož čele stál Jan Patočka. V edici filozofické knihovny v 60. letech vycházela díla jak předmarxistických filosofů, tak marxistů, mezi něž patřil A. Labriola nebo A. Gramsci. I v dalších nakladatelstvích se projevilo uvolnění ve vydávání filozofické literatury, byla vydána i další díla Marxe a Engelse, což vedlo ke kritickému hodnocení teorie marxismu-leninismu. V roce 1960 ještě vzniklo oddělení vědeckého ateismu, kde pracoval Ivan Sviták.

Oddělení vědeckého komunismu vzniklo v roce 1958 a mělo se zaměřit na vývoj soudobého kapitalismu a socialismu. Hlavním úkolem oddělení v 60. letech bylo studium technické revoluce, na němž pracovala široká mezioborová skupina pod vedením Radovana Richty, jehož výsledkem byla studie *Civilizace na rozcestí*. Karel Kosík ani Robert Kalivoda však nebyli zapojeni do práce v Richtově skupině. Radovan Richta se po roce 1970 stal ředitelem Ústavu pro filosofii a sociologii ČSAV.

Přínosem Filozofického ústavu ČSAV bylo uvolnění na poli filosofie, ústav poskytl institucionální zázemí pro tvorbu revizionistických marxistů, jakými byli Ivan Sviták, Robert Kalivoda nebo Karel Kosík. Nedocenitelné bylo také navázání vztahů se zahraničními teoretiky, kdy Filozofický ústav neposílal své pracovníky pouze na cesty do zemí východního bloku, ale i do západních zemí, Karel Kosík tak mohl například přednést referát z připravované *Dialektiky konkrétního* ve francouzském Royaumontu. Stejně tak ústav mohli navštívit zahraniční marxisté, Z. Bauman, H. Marcuse, J. P. Sartre nebo E. Fromm.⁷¹ Právě vztahy se západními filosofy se staly terčem kritiky Ladislava Štolla na zasedání prezidia ČSAV v roce 1962, podle něj nebylo možné spolupracovat se západními filosofy, kteří přinášejí do československého prostředí vliv imperialistického světa. Po vpádu vojsk Varšavské smlouvy do Československa je v roce 1970 Filozofický ústav ČSAV přeměněn na normalizační Ústav pro filosofii a sociologii ČSAV.

1.5 Marxisticko-křesťanský dialog

Dialog mezi marxisty a křesťany v Československu probíhal po druhé světové válce od druhé poloviny 50. let do roku 1968. Pojdme se podívat na příčiny tohoto dialogu a jeho

⁷¹ KOPEČEK, Michal. *Hledání ztraceného smyslu revoluce: zrod a počátky marxistického revizionismu ve střední Evropě 1953-1960*. 1. vyd. Praha: Argo, 2009. s. 299.

odlišnou pozici, kterou měl v československém prostředí, na rozdíl od jiných východoevropských zemí. Příčiny dialogu se dají rozdělit na dobové a na určitou spřízněnost obou směrů při hlubším pohledu.

Marxisticko-křesťanský dialog v 50. a 60. letech se dá zařadit do širšího dobového příklonu k otázkám člověka a jeho světa po XX. sjezdu KSSS, jako rozchod s dehumanizujícím systémem v období stalinismu. K dobovým příčinám možnosti vzniku dialogu marxistů a křesťanů patří kromě XX. sjezdu KSSS také II. vatikánský koncil a ekumenické hnutí v katolické církvi. To přichází se snahou o obrodu církve a přizpůsobení křesťanství moderní době. Na koncilu byla zdůrazněna sociální problematika, oproti předchozím církevním koncilům na něm nedošlo k výpadům proti zemím východního bloku a marxismu. Dále je dialog spojen s určitou proměnou církevní politiky režimu Antonína Novotného, zatímco po roce 1948 probíhá silná ateistická kampaň, tak v 60. letech dochází k určitému uvolnění církevní politiky, s čímž souvisela představa vládnoucí nomenklatury, že náboženská víra samovolně vymizí spolu s dalším vývojem socialistické společnosti, s rozvojem vědy a techniky.

Paradoxem je, že někteří marxističtí intelektuálové, jež se na dialogu podíleli, stáli u počátku kampaně proti náboženství, dá se říci, že čím více se náboženstvím zabývali, tím tolerantnější k němu získávali postoj. Důvodem, proč se na dialogu v druhé polovině 60. let podílel i stát, například souhlasem k uspořádání mezinárodní konference v Mariánských lázních v roce 1967, byl zčásti pragmatismus – Československo se chtělo ukázat v zahraničí jako socialistický stát, v kterém je možná demokratická diskuze o náboženských otázkách. K pokusům o dialog marxistů a křesťanů docházelo i v západní Evropě, průkopníkem dialogu ve Francii byl marxista Roger Garaudy, jehož knihy v překladech do češtiny ovlivnily české prostředí dialogu.

Druhým momentem byla určitá ideová spřízněnost obou směrů, kterou účastníci dialogu vnímali. Mezi marxisty Robert Kalivoda hodnotí pozitivně některé prvky raného křesťanství, Milan Machovec oceňuje humanistický základ křesťanství. Vítězslav Gardavský zase spojuje marxistický utopický ideál po rozvinutí všech potenciálních možností člověka s (ne)existencí Boha. Mezi křesťany pak Jiří Němec pozitivně hodnotí Marxova raná díla, například *Ekonomicko-filosofické rukopisy*. Interpretací mladého Marxe dochází Němec k myšlence, že Marx se staví proti pojetí Boha, které zbavuje člověka svobody, ne tedy proti Bohu apriori.⁷² Křesťanství i marxismus spojuje zájem o člověka a jeho existenci, oba směry

⁷² NĚMEC, Jiří: „Z ryziho ateismu by vznikla krásná báseň“. In LANDA, Ivan a kol.: *Proměny marxisticko-křesťanského dialogu v Československu*. 1. vyd. Praha: Filosofia, 2017. s. 370-371.

vycházejí z víry v eschatologický budoucnostní ideál, v případě křesťanství je to mimosvětský posmrtný ideál, v případě marxistické teorie je to ideál komunismu. Zájem obou směrů popisuje Jiří Němec ve svých denících: „Lád'a [Hejdánek] myslím dobře ukázal ve svém rozboru Feuerbacha, že tu jde o společný terén, na kterém vlastně dnes stojíme – terén člověka, filosofie člověka.“⁷³ Oba směry mají ve svém základu kritický osten vůči situaci současného světa a snahu o jeho přeměnu, i když v případě křesťanství se tento moment objevuje především v raném křesťanství a v současném křesťanství není příliš akcentován.

Rozhovory mezi marxisty a křesťany probíhaly v zahraničí již od 19. století. Dialog marxistů a křesťanů má v českém prostředí tradice, které sahají do meziválečné první republiky, na což měla vliv nejspíše i německá protestantská tradice dialogu. V meziválečném období došlo ke vzniku dialogu na půdě mládežnické křesťanské organizace, na němž se podílela Božena Komárková. Ve 30. letech byl pak hlavním iniciátorem dialogu ze strany křesťanů Josef Lukl Hromádka, přestože KSČ neměla v této době o dialog zájem.⁷⁴ Impulsem k prvním setkáním marxistů a křesťanů v druhé polovině 50. let měl být spis Milana Machovce *O smyslu lidského života*, na jehož základě se Machovec setkal s Josefem L. Hromádkou. Ladislav Hejdánek doporučoval Hromádkovi pokusit se o dialog spíše s Karlem Kosíkem, který podle něj byl oproti Machovcovi „skutečným marxistou“.⁷⁵ V prvním období se semináře konaly v bytech, často u Machovcových nebo Hromádkových, na přelomu 50. a 60. let se seminář vedený Hromádkou přesunul na půdu Komenského bohoslovecké fakulty do pražské ulice V Jirchářích. Hromádka zde založil otevřené semináře, na nichž docházelo k rozvoji ekumenických snah, setkávání evangelíků, katolíků a marxistů.⁷⁶

V roce 1962 vzniklo druhé místo, kde docházelo k dialogu marxistů a křesťanů. Na půdě Filozofické fakulty UK se mohly konat dialogické semináře pod záštitou Milana Machovce. Podle slov Milana Machovce sice seminář nikdo nepovolil, ale také ho nikdo nezakázal. Seminář se konal vždy v pondělí dvakrát do měsíce. Na semináři proběhl většinou referát na předem dané téma, diskutovalo se o knihách, pokud dorazil host ze zahraničí, Milan Machovec nebo Milan Opočenský překládali. Z katolíků na seminář docházeli Jiří Němec, Jan Sokol, Zdeněk Neubauer nebo Karel Otčenášek, evangelíky zastupovali Josef Lukl

73 Tamtéž. s. 363.

74 MOJZES, Paul: Christian-Marxist Dialogue in Eastern Europe: 1945-1980, *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, Vol. IV (1984), No. 4, s. 30.

75 FLOSS, Karel: Josef Lukl Hromádka a marxisticko-křesťanský dialog v ekumenickém semináři v pražských Jirchářích. In LANDA, Ivan a kol.: *Proměny marxisticko-křesťanského dialogu v Československu*. 1. vyd. Praha: Filosofía, 2017. s. 50-51.

76 HEJDÁNEK, Ladislav: Vzpomínky na Jircháře. In LANDA, Ivan a kol.: *Proměny marxisticko-křesťanského dialogu v Československu*. 1. vyd. Praha: Filosofía, 2017. s. 414.

Hromádka, Milan Opočenský, Karel Trusina, mezi další návštěvníky semináře patřil Egon Bondy, Erika Kadlecová, Julius Tomin nebo Jiřina Šiklová. Nejvýznamnějšími zahraničními hosty na semináři byli Erich Fromm, Karl Rahner, Rudi Dutschke nebo Günther Nennig. Na semináři se diskutovalo například Bondyho *Útěcha z ontologie*, Milan Machovec zde konzultoval svou knihu *Smysl lidského života*, židovské kořeny evropské civilizace nebo islám.⁷⁷ Machovcovu semináři se dostalo většího ohlasu v západním světě, než v Československu. Milan Machovec tak objížděl dialogické konference v západní Evropě i Spojených státech.

Pokud hodnotíme dobový přínos marxisticko-křesťanského dialogu na půdě Filozofické fakulty, je třeba říci, že semináře byly jedním z mála prostorů, kde docházelo k otevřené tolerantní diskuzi mezi názorovými oponenty o tématech, která byla ve veřejném prostředí tabuizována. Semináře byly také prostředím, skrze něž se do Československa dostávalo myšlení západního světa, ať už skrze návštěvy zahraničních hostů nebo referáty o zahraničních knihách.

Podíl marxistických teoretiků na dialogu ale nelze redukovat na osobu Milana Machovce. Například Vítězslav Gardavský se v knize *Bůh není zcela mrtev* snažil o spojení křesťanství s marxismem. Stejně tak se do dialogu částečně zapojili Ivan Sviták, Robert Kalivoda nebo Karel Kosík.

Dialogu marxistů a křesťanů se v zahraničí věnovala organizace Paulus-Gesellschaft, ta dokázala pořádat od roku 1965 konference tak, že se jich účastnili intelektuálové ze západních i východních zemí. V dubnu roku 1967 proběhla dialogická konference v Mariánských Lázních na téma Tvořivost a svoboda. Z pohledu československého režimu mělo uspořádání mezinárodní konference několik důvodů. Konference křesťanů a marxistů měla za úkol prezentovat v zahraničí proměnu režimní politiky vůči církvím, ukázat Československo jako demokratický stát, v němž mohou probíhat diskuze mezi věřícími a marxisty. Režim Antonína Novotného si chtěl být jistý bezproblémovým průběhem konference, proto začaly přípravy na její uskutečnění několik měsíců dopředu, proběhly tak ideologické přípravy československých marxistů a křesťanů vystupujících na konferenci. Z marxistických filosofů na konferenci vystoupili se svými referáty Robert Kalivoda, Milan

⁷⁷ ŠIKLOVÁ, Jiřina: Dialogický seminář na Filozofické fakultě UK v šedesátých letech. In JINDROVÁ, Kamila, (ed.), TACHECÍ, Pavel (ed.), ŽĎÁRSKÝ, Pavel (ed.): *Mistr dialogu Milan Machovec: sborník k nedožitým osmdesátinám českého filosofa*. 1. vyd. Praha: Akropolis, 2005. s. 49-58.

Průcha, Milan Machovec a Vítězslav Gardavský. S jejich vystoupeními byl režim spokojený, protože v nich nedošlo ke kritice církevní politiky.⁷⁸

Odlišné vnímání marxisticko-křesťanského dialogu v zemích východního bloku ukazuje kritika bulharských marxistů, účastnících se konference skrze filosofa Todora Pavlova, který si stěžoval vůbec na uskutečnění konference. Bulharsko v této době sledovalo podobnou církevní politiku jako Sovětský svaz poté, co na konci 40. let a počátku let 50. proběhla silná protináboženská kampaň, přičemž v dalším období se obě strany stavěly k vzájemnému dialogu negativně, církve zde byly reálně pod úplným vlivem státu.⁷⁹

1.6 Životy a díla marxistických humanistů

1.6.1 Karel Kosík

Karel Kosík se narodil 26. června 1926 v Praze. Jeho mládí bylo ovlivněno nacistickou okupací, přičemž v roce 1943 vstoupil do komunistické mládežnické odbojové organizace Předvoj a jako redaktor vedl ilegální časopis *Boj mladých*. V listopadu 1944 byl uvězněn za členství v ilegální komunistické straně a po třech měsících ve vězení se dostal do koncentračního tábora v Terezíně. Silně na něj zapůsobilo, když byl svědkem popravy 51 příslušníků levicových odbojových organizací těsně před koncem války.

Po válce začíná studovat na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy obory filosofie-sociologie a filosofie-historie, část svých studií prožil na univerzitě v Moskvě. V průběhu svého studia v Praze navštěvoval přednášky Jana Patočky, kde se poprvé setkal s pracemi Martina Heideggera. Studium ukončil v roce 1950 prací na téma *Některé otázky lidové demokracie jako zvláštní formy diktatury proletariátu*.

Po druhé světové válce propadá stejně jako velká část intelektuálů stalinismu, zapojuje se do kampaně proti masarykismu. V článku O sociálních kořenech a filosofické podstatě masarykismu ostře kritizuje Milana Machovce za jeho pozitivní a „ahistorické“ hodnocení Masaryka.⁸⁰ Po ukončení vojenské služby v roce 1952 nastupuje do Kabinetu pro filosofii (pozdějším Filozofickým ústavu ČSAV), v němž vede oddělení dějin české filosofie. V

78 MERVART, Jan: Historické perspektivy křesťansko-marxistického dialogu a konference v Mariánských Lázních 1967. In LANDA, Ivan a kol.: *Proměny marxisticko-křesťanského dialogu v Československu*. 1. vyd. Praha: Filosofia, 2017. s. 81.

79 MOJZES, Paul: Christian-Marxist Dialogue in Eastern Europe: 1945-1980, *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, Vol. IV (1984), No. 4, s. 16-17.

80 Karel Kosík později během pražského jara své hodnocení Masaryka proměnil a Milanu Machovcovi se po roce 1989 omluvil. KOSÍK, Karel. *Století Markéty Samsové*. 1. vyd. Český spisovatel, Praha. 1993. s. 162. TRETERA, Ivo. *Vzpomínky na Bohumila Hrabala a na život vůbec*. Vyd. 1. Praha: Paseka, 2011. s. 174.

Kabinetu se Kosík setkává s Robertem Kalivodou a Josefem Zumrem, což ovlivňuje jeho další myšlení a tvorbu.

Od svého nástupu do Kabinetu pracuje Kosík na monografii *Česká radikální demokracie*,⁸¹ ta měla být dokončena na konci roku 1955. Zpoždění jejího vydání ovlivnilo další Kosíkovo studium metodologie dějin, ve Zprávě o plnění plánu za rok 1955 píše: „Za nejdůležitější metodologický výtěžek roku 1955 považuji to, že jsem si v průběhu práce ujasnil některé obecné otázky dějin české filosofie a některé další obecně metodologické otázky, jako problém stranickosti, apologetiky, dogmatismu, nacionalismu v pojmání filosofie. (...) V Průběhu práce jsem provedl řadu dílčích metodologických studií na okraji své práce, které bych chtěl v roce 1956 dále rozpracovat a týkají se metodologických otázek hodnocení kulturního dědictví.“⁸² S ohledem na Zprávu za 4. kvartál roku 1955 lze tvrdit, že se Kosík setkává s problematičností použití metod ortodoxního marxismu-leninismu na zkoumání historické látky. Co měl Karel Kosík na mysli posledním odkazem na rozpracování některých metodologických otázek, se dozvídáme ze Zprávy o plnění plánu v roce 1956, kde Kosík již odkazuje ke studiu literatury ke knize *Dialektika konkrétního*: „K příští práci o metodologických problémech společenských věd jsem studoval literaturu k tématu: pojetí totality u Hegela a Marxe, otázka dialektického a genetického chápání vývoje.“⁸³

Svůj metodologický přístup konkrétní totality Kosík dále rozpracovává v textech Hegel a naše doba a Třídy a reálná struktura společnosti. V roce 1957 se v rámci Filozofického ústavu ČSAV přesouvá z oddělení dějin české filosofie do oddělení dialektického materialismu, což mu dává větší prostor věnovat se právě problematice Hegelovy a Marxovy dialektiky, později se stává vedoucím tohoto oddělení.

V roce 1958 vydává knihu *Česká radikální demokracie*, v níž šířeji rozpracovává své pojetí dějin jako konkrétní totality. Poté se zaměřuje na studium metodologie společenských věd, které má být základem pro Kosíkovu nejznámější knihu *Dialektika konkrétního*. Jeho původním záměrem bylo napsat knihu o metodologických problémech společenských věd, čímž chtěl navázat na své časopisecké texty a částečné zpracování problému v *České radikální demokracii*. V průběhu studia se však dostal až k problému odcizení a situaci člověka v socialistické a kapitalistické společnosti. Problematika člověka, tak nebyla hlavním motivem, která Kosíka vedla k napsání této knihy. Na počátku 60. let se Karel Kosík věnoval

81 Navazuje tak na sborník textů *Čeští radikální demokraté* z roku 1953.

82 Plány a zprávy o činnosti jednotlivých pracovníků ústavu: Karel Kosík, Archiv Akademie věd ČR Praha, Filozofický ústav ČSAV (1952-1970), Plány a zprávy o činnosti ústavu, inv. č. 39. sign. 12. k. 5.

83 Tamtéž.

především přípravě knihy a přednáškám na západních univerzitách. Práci na knize musel přerušit mezi lety 1961-1962 kvůli absolvování desetiměsíční politické praxe, *Dialektika konkrétního* tak vyšla až v roce 1963. Kniha je dnes často vnímána jako součást další liberalizace komunistického režimu, ve své době byla ve velké míře jak diskutována v recenzích, tak kritizována na ÚV KSČ.⁸⁴

V dalších letech se Kosík zaměřuje spíše na politickou činnost, pracuje sice na svých nikdy nevydaných dílech o „kategorii času, časovosti a historičnosti v moderní filosofii a vědě“ (Kosík je předběžně nazývá *O praxi* a *O pravdě*), ale především je aktivní ve Svazu československých spisovatelů, pražské místní organizaci KSČ a angažuje se v redakci *Literárních novin*. Většího zájmu se mu znovu dostává po projevu na IV. sjezdu československých spisovatelů, kde přednesl projev Rozum a svědomí, a spolu s dalšími spisovateli přišel s přímou kritikou vládnoucího režimu. Na jaře 1968 pak v článku Naše nynější krize přichází v koncentrované podobě se myšlenkou demokratického socialismu. Na mimořádném Vysočanském sjezdu KSČ, po okupaci Československa vojsky Varšavské smlouvy, byl Kosík zvolen členem ÚV KSČ, na této pozici zůstal do dubna 1969.

Podobně jako Milan Machovec byl i Karel Kosík po roce 1968, konkrétně v roce 1970, propuštěn z univerzity a vyloučen z KSČ. Na počátku 70. let se Kosík živil výukou češtiny a organizoval soukromé semináře. V této době také začala jeho perzekuce ze strany Státní bezpečnosti, roku 1975 mu byly zabaveny rozpracované texty, na nichž pracoval již ve Filozofickém ústavu. To bylo důvodem jeho otevřeného dopisu J. P. Sartrovi, otištěného v zahraničních denících. Přestože se Kosík poté angažuje za propuštění kapely The Plastic People of the Universe, nepodepsal prohlášení Charty 77.

Mezi lety 1990-1992 pracoval na Filozofické fakultě UK, poté co z ní byl propuštěn, přijal místo ve Filozofickém ústavu Akademie věd. V této době knižně vydává své eseje z období komunismu a vyjadřuje se proti válce v Kosovu nebo k ekologické hrozbě. Karel Kosík umírá v roce 2003.

1.6.2 Robert Kalivoda

Robert Kalivoda se narodil 1. prosince 1923 v Praze. Kalivodovo pozdější myšlení formovalo nejprve rodinné prostředí. Jeho otec byl ovlivněný Masarykem, Palackého pojetím národních dějin a demokratickým přesvědčením. Matka pro Roberta Kalivodu představovala

⁸⁴ MERVART, Jan: *Dialektika konkrétního v zrcadle sporů mezi aparátem ÚV KSČ a kulturní obcí*. In HRUBEC, Marek a kol.: *Myslitel Karel Kosík*. 1 vyd. Praha: Filosofia, 2011. s. 69.

reformační tradici, se kterou se ve svém dalším zkoumání dějin českého myšlení setkával. Nejzásadnější vliv však měla na Kalivodu v mladém věku česká meziválečná avantgarda, Kalivoda patřil ke skupině spořilovských surrealistů, kde se setkal s básníkem a teoretikem Zbyňkem Havlíčkem.⁸⁵ Zde se také poprvé seznamuje s texty Marxe a Engelse (i raným dílem Marxe) nebo myšlenkami S. Freuda. Právě jeho studium Marxových textů ve čtyřicátých letech mělo vliv na jeho nedogmatické pojetí marxistické filosofie. K interpretacím Marxe a Engelse se dostává i skrze dílo Karla Teigehe, takto přijatý marxismus ovlivnil, že neprožil stalinistické období, což byl naopak často případ dalších mladých marxistických intelektuálů.

Po válce Robert Kalivoda nastupuje na studia na vysoké škole a dále je součástí skupiny spořilovských surrealistů. V roce 1954 nastupuje do Kabinetu pro filosofii, přičemž jeho nevýhodou je v této době, že pět let po konci studií se filosofii nevěnoval, trvá mu tedy delší dobu, než se dostane do akademické filosofické práce. Za téma svého dalšího výzkumu si zde vybírá dějiny husitství, je tedy přidělen do oddělení dějin české filosofie, kde již pracuje Karel Kosík. Kalivoda zde začíná pracovat na knize *Husitská ideologie*, již v roce 1954 píše stat' K některým otázkám hodnocení Husova učení, kde podává základní směr přístupu k této tematice, husitské hnutí označuje za raně buržoazní revoluci. K vytvoření teoretického základu knihy studuje charakter ekonomiky a ideologie krize feudalismu, vychází ze studia Marxových rukopisů *Grundrisse* a knihy *Ke kritice politické ekonomie*. Podle původního plánu měla být *Husitská ideologie* dokončena na konci roku 1955, Kalivodovi se však kniha rozrostla o další části, než zprvu předpokládal. Přestože má knihu dopsanou již v roce 1958, může ji vydat kvůli kampani proti revizionismu až v roce 1961. Paradoxně pak v roce 1963 získává Kalivoda za knihu Státní ocenění Klementa Gottwalda.

Od roku 1957 se pak začíná zajímat o studium strukturalismu, estetiky moderního umění a jejich vztahu k vývoji československého marxismu. V 60. letech Kalivoda také přemýšlí o napsání druhého dílu knihy navazujícího na *Husitskou ideologii*, který by se zaměřil na vývoj českých dějin po bitvě u Lipan. S Josefem Zumrem připravuje ve Filozofickém ústavu ČSAV *Antologii z dějin československé filosofie*. V roce 1967 vypracovává Robert Kalivoda svou nejznámější knihu *Moderní duchovní skutečnost a marxismus*, v níž se snaží využít meziválečného avantgardního myšlení a vztáhnout ho k marxismu. V překotném roce 1968 se Kalivoda zapojuje do politiky a své reformní myšlenky vypracoval jak teoreticky v člancích do *Literárních novin*, tak se je snažil prakticky prosazovat v jednom z městských výborů KSČ v Praze. Po pražském jaru pracuje Kalivoda ve

85 ZUMR, Josef: Robert Kalivoda aneb svízelný život filosofa naší doby, *Filosofický časopis*, ročník XXXVIII (1990), číslo 1-2, s. 213-214.

Filozofickém ústavu ČSAV pouze do roku 1970, kdy je mu zakázáno vydávat, druhé vydání *Husitské ideologie* je pozastaveno v tisku a reedice *Moderní duchovní skutečnosti a marxismu* je dokonce vytištěna, ale zastavena před distribucí.⁸⁶

V 70. letech i přes zákaz autorské činnosti v Československu vydává Kalivoda své knihy v zahraničí. Nejvýznamnějšími texty období před rokem 1989 je *Emancipace a utopie*, který navazuje na poslední stať *Moderní duchovní skutečnosti a marxismu*, a *Husitství a jeho vyústění v době předbělohorské a pobělohorské*, který je nástinem druhého dílu *Husitské ideologie*. Robert Kalivoda umírá v prosinci roku 1989 po dlouhodobé nemoci. V 90. letech vychází kniha textů, které Kalivoda napsal po roce 1968 *Husitská epocha a J. A. Komenský*, stejně jako přepracované vydání knihy z roku 1958 *Husitské myšlení*.

1.6.3 Milan Machovec

Milan Machovec se narodil 23. srpna 1925 v Praze. Na jeho myšlenkový vývoj měly vliv zážitky z mládí. Na prvním místě to byl vliv rodinného prostředí, jeho otec pro něj představoval zkušenost s křesťanstvím, na druhé straně matka a její bratr byli pro Machovce příkladem demokratického myšlení a zprostředkovali mu první setkání s Masarykovými myšlenkami.⁸⁷ Nejhlubším zážitkem Machovcova dětství byly návštěvy kostela v pražských Emauzích, kde ho zasáhl zpěv chorálů místních benediktinů. Podle Machovcových slov ho v mládí dále ovlivnilo studium na obecné škole, jež byla spíše progresivně, individualisticky zaměřená, a proti tomu poté studium na gymnáziu, které bylo založeno více tradicionalisticky, zde vzpomíná Machovec především na svého učitele O. Klímu. Tyto zkušenosti vnímal Machovec jako spojení dvou odlišných vlivů ve svém mládí, tradicionalistického a modernistického. To bylo podle něj důvodem k tomu, že u něj probíhal vnitřní dialog, který mu neumožnil příliš se fixovat na jednu ideologii.⁸⁸

Na konci války se jeho náboženská víra oslabuje, po válce pak nastupuje na Filozofickou fakultu UK, kde studuje filosofii a klasickou filologii. Do KSČ vstupuje v roce 1948, v této době se Machovec sblížil se Zdeňkem Nejedlým díky sdílenému zájmu o Masaryka a klasickou hudbu. V marxismu Machovec vnímal podobné prvky jako v raném

86 Plány a zprávy o činnosti jednotlivých pracovníků ústavu: Robert Kalivoda, Archiv Akademie věd ČR Praha, Filozofický ústav ČSAV (1952-1970), Plány a zprávy o činnosti ústavu, inv. č. 39. sign. 12. k. 5.

87 VRKOČOVÁ, Ludmila (ed.), *Setkání v pořadech A léta běží, vážení--*. 1. vyd. Praha: Ludmila Vrkočová, 1993. s. 45.

88 Tamtéž. s. 46.

křesťanství, snahu po přeměně světa a univerzalistický příslib.⁸⁹ Od roku 1950 pracoval jako odborný asistent na Vysoké škole politických a hospodářských věd, v této době také vydává svou první knihu *Logika*. Po vzniku Kabinetu pro filosofii, který začal vydávat *Filosofický časopis* se stal členem jeho redakční rady. Od roku 1953 učil na Filozoficko-historické fakultě UK, habilitoval se svou druhou knihou *Husovo učení a význam v tradici českého národa*. Machovcovo zaměření na studium českých dějin bylo ovlivněno požadavkem Zdeňka Nejedlého po studiu progresivních tendencí v českých dějinách. Přestože se Machovec postupem času dostával od čistě ideologického pohledu na dějiny směrem k vlastnímu přístupu, byl i dále Nejedlým částečně ovlivněn například v kritice „školské filosofie“.⁹⁰

Po XX. sjezdu KSSS se začíná dále rozvíjet Machovcův přístup k náboženství, setkává se s Josefem L. Hromádkou, čímž se vytváří základ budoucího dialogu mezi křesťany a marxisty. Setkání s Hromádkou a možnost tohoto dialogu zapříčinila Machovcova kniha *O smyslu lidského života*.⁹¹ Kritikou tomismu a proměnami, jimiž procházelo soudobé křesťanství se zabýval v knize *Novotomismus*, vydané v roce 1962. Lidovému sektářskému hnutí se věnovala kniha *Utopie blouznivců a sektářů*, kterou Milan Machovec napsal se svou manželkou Markétou.

Křesťansko-marxistické diskuze, které do té doby probíhaly především v bytě Milana Machovce se v polovině 60. let přesouvají na Filozofickou fakultu UK. Mezi marxisty navštěvující diskuze patřili Erika Kadlecová, Jiřina Šiklová, Zbyněk Fišer, z katolíků to byli Jan Sokol nebo Jiří Němec. Seminářů se však účastnili i zahraniční hosté, například E. Fromm či R. Dutschke, dialog mezi marxisty se navíc rozšířil i do zemí západní Evropy, Milan Machovec se tak účastnil dialogických konferencí a přednášek na západě.

V tomto období Milan Machovec napsal knihu *Bude katolická církev rehabilitovat Jana Husa?*, reagující na ekumenické snahy v katolické církvi. Přepracoval nové vydání knihy *Smysl lidského života*, kde přichází s myšlenkou dialogu jako pozitivním řešením problémů moderního člověka. Od konce 50. let se v Machovcově tvorbě začínají prosazovat prvky existenciální problematiky, což vrcholí na konci 60. let v jeho knihách *Svatý Augustin a Tomáš G. Masaryk*. Knihu o Masarykovi vydává v období pražského jara, může se tak

89 JINDROVÁ, Kamila (ed.), TACHECÍ, Pavel (ed.), a ŽDÁRSKÝ, Pavel (ed.), *Mistr dialogu Milan Machovec: sborník k nedožitým osmdesátinám českého filosofa*. 1. vyd. Praha: Akropolis, 2005. s. 29.

90 POPELOVÁ, Jiřina (ed.), KOSÍK, Karel (ed.), *Filosofie v dějinách českého národa: protokol celostátní konference o dějinách české filosofie v Liblicích ve dnech 14.-17. dubna 1958*. 1. vyd. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1958. s. 34.

91 FLOSS, Karel: Josef Lukl Hromádka a marxisticko-křesťanský dialog v ekumenickém semináři v pražských Jirchářích. In LANDA, Ivan a kol.: *Proměny marxisticko-křesťanského dialogu v Československu*. 1. vyd. Praha: Filosofía, 2017. s. 50.

věnovat osobnosti, která ho zajímala již od mládí a odkazuje k demokratickým tradicím Československa aktuálním pro tehdejší dobu, přestože se Machovec zaměřuje především na Masarykovu teoretickou tvorbu. Masarykovská tematika pro něj tak představovala způsob, jakým mohl působit aktivně na širší veřejnost v období velké společenské aktivity. Právě do knih o Augustinovi, Masarykovi nebo Josefu Dobrovském se snažil vložit i svou vlastní představu filosofie, snažil se v nich řešit i aktuální otázky, v tomto smyslu navazoval také na Masarykovo myšlení.

Léta 1968-1969 trávil Milan Machovec v zahraničí, kde ho zastihl i počátek srpnové okupace. Na konci roku 1969 se po ukončení platnosti svého pasu vrátil do Československa, byl propuštěn z Filozofické fakulty UK a bylo mu zakázáno publikovat. V roce 1972 byla v němčině vydána jeho kniha *Jesus für Atheisten*, německé vydání je jediné, které obsahuje pokus o teoretické propojení marxismu a křesťanství a zkušenosti dialogu 60. let, v českém vydání knihy *Ježíš pro moderního člověka* po roce 1989 Milan Machovec vypustil některé původní části, „protože byly silně spjaty s iluzemi Dubčekovy éry, to jest s iluzemi, že lze spojit křesťanství, humanismus a marxismus“.⁹²

Od roku 1973 začal Machovec pracovat v kostele sv. Antonína jako varhaník, vrátil se opět k autorské práci a začal se zajímat o ekologická témata. Výsledkem tohoto zájmu byla v roce 1988 kniha v němčině *Die Rückkehr zur Weisheit – Philosophie angesichts des Abrunds*, v češtině vydaná roku 1998 pod názvem *Filosofie tváří v tvář zániku*. Od poloviny 70. let pořádal Milan Machovec bytové semináře, v nichž se věnoval jak náboženství, tak filosofii a jejím dějinám. V roce 1977 podepsal Chartu 77, v sedmdesátých i osmdesátých letech se setkával s křesťany i ateisty na svých bytových seminářích, navazovalo se tedy na dialog, který se vedl v 60. letech, k jeho obnovení v takové míře však již nedošlo, jedním z důvodů může být i ztráta perspektivy marxismu po roce 1968.⁹³

Po roce 1989 se vrací na Filozofickou fakultu UK s přednáškami o úvodu do filosofie nebo křesťanství. V 90. letech přepracoval Milan Machovec část své tvorby a znovu vydal například knihy *Tomáš G. Masaryk*, *Ježíš pro moderního člověka* nebo *Smysl lidského života*. V období po roce 1989 se Machovec nejvíce zabýval znovu otázkou smyslu lidského života a ekologickou problematikou. Milan Machovec zemřel v lednu roku 2003.

92 MACHOVEC, Milan, ŽĎÁRSKÝ, Pavel, (ed.), *Hovory s Milanem Machovcem*. 1. vyd. Praha: Akropolis, 2008. s. 81.

93 Tamtéž. s. 23-24.

2 Dějiny a legitimita komunistického řádu

V této kapitole se zaměřím na problematiku dějin, jejich pozice v marxistické teorii a jak bylo studium dějin využito k posílení legitimacy komunistických režimů. Dvěma prvky, na nichž tato legitimita po roce 1956 stála, byl historický materialismus a použití nacionalismu. V českém prostředí spojení historického materialismu s nacionalismem vedlo k hledání pokrokových myšlenkových tradic v českých dějinách, hlavním představitelem této linie zkoumání dějin byl Zdeněk Nejedlý. Cílem této kapitoly je prozkoumat historická díla Roberta Kalivody, Milana Machovce a Karla Kosíka, ukázat jejich pojetí historického materialismu, které se odlišovalo od ortodoxního marxisticko-leninského, a zjistit jak pracovali s národními tradicemi.

Za dva pilíře legitimacy moci v Sovětském svazu lze považovat v první řadě teorii marxismu-leninismu, zde se budu konkrétně zabývat jednou z jejích částí, historickým materialismem.⁹⁴ Druhým pilířem, jež částečně s prvním souvisí, je důraz na tradiční legitimizaci skrze odkaz na národní tradice. Během Stalinovy vlády se zrodil ještě třetí pilíř, tím byla legitimizace založená na charismatickém vůdci,⁹⁵ tedy kult osobnosti. Na XX. sjezdu KSSS však došlo ke kritice a zrušení tohoto typu legitimizace, což mělo důsledky pro teorii i praktickou politiku. V Sovětském svazu i Československu se objevovaly podobné tendence, kdy se režimy východního bloku snažily zajistit moc skrze požadavky k historickému zkoumání pokrokových myšlenkových tradic v národní historii. Jejich studium mělo dokázat historickou oprávněnost komunistické nadvlády jako konečného cíle, k němuž národní dějiny nutně vedly.

Porevoluční období v Sovětském svazu a Leninova vláda byly spojeny s internacionalismem a revolučností marxismu. Občanská válka spolu se špatnými hospodářskými výsledky Sovětského svazu ukázaly křehkost nového režimu a nedostatečnou podporu mezi obyvateli, což vedlo k potřebě založit legitimitu stále ještě mladého režimu na hlubších základech, než byl marxismus. Stalinova doktrína socialismu v jedné zemi odůvodněná neúspěchem revoluce v Německu a izolovaností Sovětského Ruska vytvořila základ pro pokus o spojení marxismu-leninismu se sovětským patriotismem. Koncept sovětského patriotismu použitý Stalinem měl být v souladu s dělnickými hnutími v dalších

94 BRUNNER, Georg: Legitimacy Doctrines and Legitimation Procedures in East European Systems. In RIGBY, T. H. (ed.): *Political Legitimation in Communist States*. 1. vyd. London: The Macmillan Press Ltd, 1982. s. 28

95 HELLER, Agnes: Phases of Legitimation in Soviet-type Societies. In RIGBY, T. H. (ed.): *Political Legitimation in Communist States*. 1. vyd. London: The Macmillan Press Ltd, 1982. s. 57-58.

zemích, byl to patriotismus „živený ohledem a láskou na nejvíce progresivní národní prvky a tradice“.⁹⁶ Stalin vycházející z konceptu socialismu v jedné zemi dal ruskému proletariátu ve 30. letech pozici nadřazené avantgardy, vůdčí roli oproti ostatním světovým dělnickým hnutím.⁹⁷

Diskurz sovětského patriotismu byl uplatněn více na počátku 30. let, poté co sovětský režim prošel kulturní revolucí, kampaní za revoluční rozchod s carským režimem a jeho odkazem. Proměna Stalinova postoje k nacionalismu se projevovala i jeho spojováním s předchozími vládci ruské říše, Ivanem Hrozným nebo Petrem Velikým. Po napadení Sovětského svazu nacistickým Německem přichází Stalin s označením Velké vlastenecké války. V návaznosti na to přestává mít pojem nacionalismu negativní konotace, které měl ještě v předchozím revolučním období, a boj proti nacismu je veden na obranu „velkého ruského národa“. Právě ruský lid měl podle Stalina hlavní zásluhu na porážce nacismu.⁹⁸ Marxismus-leninismus a nacionalismus se staly dvěma prvky Stalinovy ideologie, vztah mezi nimi však nebyl jednoduchý.

V Československu vznikl mezi marxismem-leninismem a nacionalismem podobný vztah, byly zde však zdůrazňovány odlišné národní pokrokové proudy. V období po roce 1948 si nový režim snažil získat podporu i skrze zdůrazňování národní identity. Michal Kopeček v českém případě poukazuje na to, že komunisté se kvůli problematičnosti vlastní legitimacy snažili svou moc posílit nejen odkazem k zákonitostem historického materialismu, ale zdůrazňovali ji jako „přirozené vyústění nejprogresivnějších trendů národních dějin“.⁹⁹ Hlavním představitelem této tendence byl Zdeněk Nejedlý, který ve svém projevu *Komunisté, dědici velkých tradic českého národa* označil KSČ za pokračovatelku pokrokových tradic českého národa, jimi bylo myšleno především období husitství, národního obrození nebo rok 1848. Právě Nejedlého požadavek po zkoumání pokrokových tradic českého národa měl velký vliv na historické bádání v českém prostředí po roce 1948.

Kromě zdůraznění národní linie při zkoumání dějin měla vliv na marxistické historiky vulgární interpretace historického materialismu v ortodoxním marxismu-leninismu. Mnohé Marxovy texty nebyly v českých překladech k dispozici, proto existoval silný vliv například Stalinových brožur interpretujících marxismus. Autoři těchto brožur pracovali s vlastní

96 KEMP, Walter A. *Nationalism and Communism in Eastern Europe and Soviet Union: a basic contradiction?*. 1. vyd. London: Macmillan Press Ltd. 1999. s. 87.

97 VUJACIC, Veljko: Stalinism and Russian Nationalism: A Reconceptualization, *Post-Soviet Affairs*, Vol. XXIII (2007), No. 2, s. 165-166.

98 Tamtéž. s. 174.

99 KOPEČEK, Michal. *Hledání ztraceného smyslu revoluce: zrod a počátky marxistického revizionismu ve střední Evropě 1953-1960*. 1. vyd. Praha: Argo, 2009. s. 123.

vulgární interpretací marxistické teorie a používali ji pro ospravedlnění své politiky. Většina marxistických historiků v 50. letech vycházela z těchto vulgárních interpretací historického materialismu.

Historický materialismus se v podání ortodoxního marxismu-leninismu redukuje na nadvládu ekonomických prvků, výrobních sil a výrobních vztahů, které zcela podmiňují nadstavbové prvky ideologie. Vývoj dějin je deformován na zákonitý proces, historie se tedy stává exaktní vědou, ne nepodobnou vědám přírodním, zkoumající zákony dějin jako definitivní pravdy, podle nichž se mají lidé a politici řídit. Vliv člověka na dějiny je tak zcela popřeno na úkor ekonomického determinismu, jak píše Stalin v kanonické knize marxismu-leninismu tohoto období *O dialektickém a historickém materialismu*, změny v dějinách „nevznikají jako následek záměrné, uvědomělé činnosti lidí, nýbrž živelně, aniž si to lidé uvědomují, nezávisle na jejich vůli“.¹⁰⁰ S historickým materialismem v této podobě se setkala většina marxistických historiků na počátku 50. let.

2.1 Filosofická konference o českých dějinách

Důležitým momentem pro pochopení historického myšlení zkoumaných autorů je konference Filosofie v dějinách českého národa konaná v Liblicích roku 1958.¹⁰¹ Karel Kosík na ní přednesl úvodní referát Dějiny filosofie jako filosofie. V něm se pokusil nastínit metodologický přístup, který použil v knize *Česká radikální demokracie*. Svou metodu zkoumání dějin zde Kosík, s odkazem na A. Gramsciho, popisuje jako vycházející od zkoumaného historického textu samotného. Kosík mluví o reprodukci myšlenek a děl jako „konkrétní totality“, k poznání díla a jeho smyslu tedy musí dojít v jednotě s analýzou skutečnosti, ve které dílo existuje.¹⁰² K jeho metodologickému přístupu se více dostanu v podkapitole o *České radikální demokracii*. Kosík v referátu jak definováním metody, tak svým pojetím člověka předznamenává později vydanou knihu *Dialektika konkrétního*. Člověka pojímá jako člověka celého (totálního), aktivně jednajícího v dějinách a vytvářejícího si svůj světový názor.¹⁰³ Otevřeně zde odkazuje na autory, jako jsou Hegel, G. Lukács či L. Goldmann, a to i přes pokračující tažení proti revizionismu.

100 STALIN, Josef V. *Otázky leninismu*. 8. vyd. Praha: Svoboda. 1950. s. 557.

101 POPELOVÁ, Jiřina (ed.), a KOSÍK, Karel (ed.), *Filosofie v dějinách českého národa: protokol celostátní konference o dějinách české filosofie v Liblicích ve dnech 14.-17. dubna 1958*. 1. vyd. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1958. 321 s.

102 Tamtéž. s. 12.

103 Tamtéž. s. 21.

Milan Machovec na konferenci vystoupil s příspěvkem Problematika dějin české filosofie. V něm se dostává k otázce, jak studovat dějiny národní filosofie. Machovec tvrdí, že dějiny národní filosofie je třeba zkoumat ze dvou hledisek: na jedné straně je brát jako součást světové filosofie a podle jejích měřítek ji porovnávat, na druhé straně je třeba brát ohled i na specifické národní podmínky.¹⁰⁴ Machovec navazuje na Zdeňka Nejedlého a jeho kritiku „školské filosofie“, v souladu s ním vyzvedá potřebu zkoumat filosofické myšlení autorů, kteří nebyli odborně filosofy.¹⁰⁵

Zdeněk Nejedlý odmítnutí „školské filosofie“ shrnul ve svém textu Slovo o české filosofii, kde přišel s kritikou zahraniční filosofie, především německé klasické filosofie. Tu označil za čistě spekulativní, jako „hloubání pro hloubání“, z níž čerpá i česká školská filosofie. Školskou filosofii vnímal Nejedlý jako mluvení o historii filosofie, která se učí na českých univerzitách.¹⁰⁶ Proti ní chtěl Nejedlý postavit českou nacionální lidovou filosofii, za největší filosofické myslitele tak označil Husa, Komenského, ale i literární typy jako byla babička Boženy Němcové nebo pohádkový Honza. Degradoval tak filosofii v podstatě na běžné myšlení, hledání smyslu, jež lze najít kdekoliv. Právě odtud Machovec čerpal při psaní *Utopie blouznivců a sektářů*, kdy vyzvedá myšlení lidových vrstev nad myšlení intelektuálů.

Robert Kalivoda se ve svém referátu *Husitské myšlení* v podstatě shrnul obsah knihy *Husitská ideologie*, kterou měl již v té době dokončenou, proto se jeho referátem nebudu širěji zabývat.

O Liblické konferenci roku 1958 se zmiňuje i Michal Kopeček: „Byl to především Kosíkův zahajovací projev na konferenci, který znamenal důležitý odklon od převládající koncepce dějin filozofie podle Nejedlého vzoru.“¹⁰⁷ V tom má jistě Kopeček pravdu, ale tím, že redukoval Liblickou konferenci na vystoupení Karla Kosíka, se mu vytrácí její diferencovanější obraz. Pokud vezmeme do úvahy referát Milana Machovce, pak hodnocení konference jako odklonu od Nejedlého přístupu k dějinám nevychází tak přesvědčivě.

2.2 Robert Kalivoda: dialekticko-strukturalistický přístup k dějinám

V této podkapitole se zaměřím na přístup Roberta Kalivody k dějinám husitského hnutí a pokusím se z něj vyvodit jeho obecnější pohled na dějiny. Zásadním dílem, v kterém

104 Tamtéž. s. 29.

105 Tamtéž. s. 34.

106 NEJEDLÝ, Zdeněk: Slovo o české filosofii, *Var*, ročník III (1950), číslo 1, s. 2.

107 KOPEČEK, Michal: Čeští komunističtí intelektuálové a „národní cesta k socialismu“, *Soudobé dějiny*, ročník XXIII (2016), číslo. 1-2, s. 106.

se Robert Kalivoda vypořádává s historickou látkou českých dějin, je *Husitská ideologie*.¹⁰⁸ Kalivoda na ní pracoval od svého nástupu do Filozofického ústavu ČSAV a připravenou k vydání ji měl v roce 1957. Kvůli kampani proti revizionismu však mohla vyjít v nakladatelství Československé akademie věd až v roce 1961. Ironií osudu této knihy je, že Kalivoda za ní získal v roce 1963 Státní cenu Klementa Gottwalda.

Myšlenkový vývoj Roberta Kalivody je odlišný od většiny marxistických historiků, kteří začali tvořit svá první díla v poválečných letech. Kalivoda byl v mládí ovlivněn intelektuálním prostředím české meziválečné avantgardy, zde se i poprvé setkává s tvorbou Karla Marxe. Kalivoda čerpal ze znalostí textů Marxe a Engelse, které četl již ve 40. letech, ostatní marxističtí historici se často dostali do kontaktu s marxistickou filosofií skrze četbu interpretací marxismu z dílny Stalina, nebo dalších stalinistických autorů.

Kalivodovo studium Marxových a Engelsových textů spolu se zkoumáním předhusitského a husitského období, s důrazem na jejich ekonomické podmínky, ho vedlo ke zjištění, že Marxovy a Engelsovy koncepty nejsou použitelné pro správné pochopení významu husitství. V textu *Nový přístup k „pohusitskému“ vývoji husitství*, který napsal v roce 1985, Kalivoda uvádí, že: „Marx a Engels položili několik základních kamenů k teorii buržoazní revoluce, ale historicky relevantní koncepci této revoluce po sobě nezanechali“.¹⁰⁹ Proto Kalivoda přichází s přístupem k dějinám, který je ovlivněn Marxovou dialektickou metodou a strukturalismem meziválečné avantgardy.¹¹⁰ Kalivoda při zkoumání ekonomických a sociálních podmínek středověku využil dvou Marxových koncepcí z *Německé ideologie* a *Základů kritiky politické ekonomie* o rozvoji dělby práce jako hnací síle dějinného vývoje a o oddělování malovýrobců od jejich životních podmínek jako přechodu mezi dějinnými epochami. Hlavním zdrojem inspirace, v případě studia husitství, je mu však historické dílo meziválečného marxisty Kurta Konrada.

Kurt Konrad byl komunistickým režimem nepříliš oceňovaným autorem, především v případě teoretického odkazu, jeho studie o husitství *Dějiny husitské revoluce* vyšly po válce až v roce 1964. Kalivoda oceňuje Konradovo dílo v teoretické části své knihy, kde píše, že Konrad vytvořil „základní kostru marxistické teorie husitské revoluce“.¹¹¹ Kalivoda se u Konrada inspiruje konceptem krize feudalismu ve 14. a 15. století. Kalivoda husitskou

108 KALIVODA, Robert. *Husitská ideologie*. 1. vydání. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1961. 560 s.

109 KALIVODA, Robert: *Nový přístup k „pohusitskému“ vývoji husitství*. In KALIVODA, Robert (ed.): *Husitská epocha a J. A. Komenský*. přel. KALIVODA, Jan. 1. vyd. Praha: Odeon, 1992. s. 136.

110 Josef Zumr ji popisuje jako dialektickou strukturologii. Tamtéž. s. 302.

111 KALIVODA, Robert. *Husitská ideologie*. 1. vydání. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1961. s. 64.

revoluci v českých zemích pojímá jako jednu z prvních fází krize feudalismu, využívá totiž Konradova konceptu refeudalizace, která měla proběhnout v zemích středoevropského prostoru. Na základě poznání dialektického fungování dějin popisuje Kalivoda, že v zemích s přístupem k moři a silným loďstvem, jako byly Nizozemí a Anglie docházelo v tomto období ke vzniku kapitalismu,¹¹² středoevropské země naopak směřují k zakonzervování feudálního charakteru svých společností. Příčinou toho je, že zámořské velmoci do Evropy vyváží své průmyslové výrobky a zpět dováží zemědělské výrobky, čímž se umocňuje zemědělský charakter střední Evropy v této době. Refeudalizaci vnímá Kalivoda jako nutný krok před nástupem kapitalismu, je konzervací feudalismu, na druhé straně má protifeudální charakter, je funkcí zbožní výroby.¹¹³

Kalivoda zdůrazňuje vliv peněžní renty na vznik peněžního hospodářství. O peněžní rentě jako formě pozemkové renty píše Marx v třetím díle *Kapitálu*, kdy se peněžní renta přeměňuje z renty naturální. V peněžní rentě vidí Kalivoda rozkladný prvek uvnitř feudalismu, tedy v odklonu od jednoduché cirkulace.¹¹⁴ V zemích udržujících feudální charakter nedochází ve velké míře k proletarizaci vyvlastněných rolníků, ti zůstávají dále spjati s půdou. Na druhé straně dochází ke vzniku raně kapitalistických prvků, kdy se z města na vesnici přenášejí ekonomické vztahy. Důvod, kvůli kterému došlo ke krizi feudalismu v jejích prvních podobách a v jejím důsledku ke vzniku husitského hnutí, je podle Kalivody rozšíření městské zbožní výroby, zvyšování peněžní renty či větší právně-politická závislost poddaných, tuto charakteristiku přebírá od Kurta Konrada.

Díky Konradovu dílu mohl Kalivoda označit husitskou revoluci jako raně buržoazní revoluci, což bylo v rozporu s Engelsovou periodizací dějin a hodnocením husitství.¹¹⁵ Spolu s Konradem vypracovává teorii husitské revoluce jako raně buržoazní revoluce, která stojí na počátku evropských revolucí (před Selskou německou válkou), a zahajuje tak přechod od feudalismu ke kapitalismu. Kalivoda se snažil vymezit i proti ruským historikům, kteří husitství označovali za selskou válku, či vzpouru městské chudiny.

To, co podle něj husitství odlišovalo od předchozích revolučních hnutí, je „celonárodní revoluční krize“, snaha o zrušení moci církve, objevení se selsko-plebejské frakce jako samostatné revoluční síly a spojení měšťanské a selsko-plebejské opozice.¹¹⁶ Selsko-plebejská

112 Tamtéž. s. 44.

113 Tamtéž. s. 46.

114 Tamtéž. s. 36.

115 Tamtéž. s. 68.

116 Tamtéž. s. 69-75.

frakce přichází s protifeudálním a antikapitalistickým programem, přesto podle Kalivody ze zákonitostí buržoazní revoluce utváří cestu k realizaci měšťanského opozičního programu.

Husitské hnutí za moderní (novodobou) revoluci pojímal i Zdeněk Nejedlý, ten mu však oproti Kalivodovi dodává nacionální ráz a idealizuje lidové vrstvy. Konrad, Kalivoda i Nejedlý poukazují na protifeudální charakter husitství, zde nejspíše vycházejí z Engelsova pojetí církve jako hlavního feudála v tomto období. Kalivoda však oproti Nejedlému nebo Josefu Mackovi nepovažuje husitské myšlení za vzniklé na čistě nacionální půdě a poukazuje na vliv zahraničních kacířských lidových sekt na formování husitství.

Josef Macek se ve své knize *Husitské revoluční hnutí* dostává blízko ke Kalivodově pojetí husitství jako raně buržoazní revoluce, oba vnímají důležitý vliv měšťanstva uvnitř husitského hnutí a předkapitalistických vztahů na krizi feudalismu, ale Macek se nedokázal odpoutat od Engelsova konceptu selské války: „Husitské revoluční hnutí je tedy třeba zařadit jako selskou válku ve smyslu Marxových a Engelsových vymezení, jako předstupeň měšťácké revoluce.“¹¹⁷ Macek se navíc drží Nejedlého snahy o legitimizaci komunistické moci, když uvádí, že komunistický režim je v Československu vybudován na základě husitských tradic.¹¹⁸ Při srovnání obou knih také vystupuje do popředí Kalivodův filosofický přístup ke zkoumanému tématu, proti spíše faktografickému pojetí Mackovu. Kalivoda své rozpory s Mackem o hodnocení husitství dokonce označuje, ve Zprávě o plnění plánu za 2. pololetí roku 1954, za hlavní motivaci, která ho vedla k sepsání monografie.¹¹⁹

Vývojová linie dějin, kterou Kalivoda v knize rozvádí, vede od lidového předhusitského kacířství, přes Husovo myšlení, k nejradiálnější podobě v selsko-plebejské ideologii. Právě tato emancipační linie v Kalivodově pojetí dějin, kterou označuje za libertinskou, ústí později v marxistické teorii. Selsko-plebejská ideologie, kterou Kalivoda hodnotí nejpozitivněji, podle něj vychází z některých prvků lidových sekt valdenství, katarství, sekty svobodného ducha a chiliasmu. Ideologickými prvky těchto lidových sektářských hnutí spojujícími se v selsko-plebejský husitismus jsou v případě valdenství a katarství kritika církve a světské moci jako utlačujících lidové vrstvy.¹²⁰ Myšlení sekty svobodného ducha dodalo selsko-plebejské ideologii důraz na postavení lidského subjektu jako středu svého myšlenkového systému, tedy určitý antropologický a humanistický prvek,

117 MACEK, Josef. *Husitské revoluční hnutí*. Praha: Rovnost, 1952. s. 164.

118 Tamtéž. s. 183.

119 Plány a zprávy o činnosti jednotlivých pracovníků ústavu: Robert Kalivoda, Archiv Akademie věd ČR Praha, Filozofický ústav ČSAV (1952-1970), Plány a zprávy o činnosti ústavu, inv. č. 39. sign. 12. k. 5.

120 KALIVODA, Robert. *Husitská ideologie*. 1. vydání. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1961. s. 206.

což v panteismu vede až k totožnosti člověka s bohem.¹²¹ Radikální pojetí svobody u této sekty Kalivodovi imponuje kvůli vlivu českého meziválečného avantgardního myšlení na jeho tvorbu. Příspěvek chiliasmu poté spočívá v postavení náboženského (eschatologického) mimosvětského ideálu „z hlavy na nohy“ ve světský ideál harmonické společnosti jako dějinné nutnosti. Souvislost Kalivodova spojení chiliasmu s duchem marxistické teorie není náhodná. V roce 1968 pokládá Kalivoda v eseji *Marxismus a libertinismus chiliasmus* za jednu z myšlenkových tradic kritické marxistické teorie. Všechny tyto sekty mají u Kalivody v určitém smyslu protifeudální charakter, to nové a vlastní, co přináší Husovo myšlení selsko-plebejské ideologii je jeho sociálně kritický charakter, podobně pozitivně Kalivoda hodnotí jeho humanistickou a emancipační povahu.

Lidová kacířská hnutí se však podle Kalivody nutně mění v sektářská, přičemž v tomto hodnocení používá historického materialismu a nutnosti ekonomického vývoje. Kalivodova vývojová linie dějin vede, v souladu s avantgardním původem jeho myšlení, k ideologiím, u nichž neustále ubývá míry náboženskosti a tím stoupá jejich emancipační potenciál. Kalivoda tak postupuje dále a využívá dialekticko-strukturální metody k popsání teorií stojících u zrodu selsko-plebejské ideologie, nejprve spojuje husitismus a valdenství, poté husitismus a chiliasmus. V těchto případech se dialekticky proměňují oba prvky syntézy, aby daly vzniknout novému celku s odlišným charakterem.

Za nejpokrokovější považuje Kalivoda nejradičálnější myšlení panteistického pikartství a adamitství, jež vnímá jako nejúplnější vyjádření husitského humanismu.¹²² Pozitivně je hodnotí především kvůli jejich radikální kritice církve, snaze o rozvinutí všech možností člověka a jeho potřeb, stejně jako postavení člověka do centra myšlenkového systému a programu nového sociálního řádu, jehož základem je humanismus.¹²³ Kalivoda píše, že zde: „Lidský subjekt se stává společenským subjektem, lidové masy tvůrcem života společnosti.“¹²⁴ Kalivoda vnímá obě pojetí panteismu jako první evropské protifeudální revoluční ideologie, které zakládají myšlenkovou linii, na jejímž konci stojí marxismus.

Kalivodova historická práce se tak svým oceněním nejradičálnějších směrů v husitském období přihlašuje k úplné emancipaci člověka, antropologismu a humanismu. Skrze to se dostává ke kritice vládnoucího komunistického řádu, což jasně vyjadřuje tato věta: „Tábor dal poučení budoucím revolucím, že pouze všestranné osvobození všeho lidu může

121 Tamtéž. s. 224.

122 Tamtéž. s. 360.

123 Tamtéž. s. 360.

124 Tamtéž. s. 385.

být obsahem skutečně lidové revoluce.¹²⁵ Přestože se Kalivoda drží historického materialismu a vnímá husitství jako jeden z kroků linie vedoucí ke vzniku marxismu, zdůrazňuje smysl husitství v sociálním osvobození celé společnosti, jeho humanistický a univerzálně emancipační charakter. Kalivoda tak pojímá marxismus odlišně od dogmatického marxismu-leninismu. Kalivoda se snažil ve své knize vytvořit odlišný koncept českých starších dějin od tehdejšího pojetí husitství. Tímto historickým vyprávěním dával základ legitimacy nedogmatického pojetí marxismu, který se později v teorii více rozvinul v 60. letech.

2.3 Milan Machovec: od studia lidového myšlení k osobnostem českých dějin

Knihu *Utopie blouznivců a sektářů*¹²⁶ napsal Milan Machovec spolu se svou ženou Markétou Machovcovou a vyšla v roce 1960. Zabývali se v ní lidovým kacířským hnutím v období předhusitském (10. až 15. století) a v 18. a 19. století, proto je kniha rozdělena do dvou částí. První část knihy o středověkém lidovém kacířství zpracovala především Markéta Machovcová, Milan Machovec se na ní sice také podílel, ale více se věnoval druhé části knihy. Stejným tématem se Markéta Machovcová zabývala i ve své diplomové práci, kterou oponoval Robert Kalivoda. Machovec se v této knize pokouší rozejt s vyhraněně ideologickým hodnocením dějin, s kterým pracoval v knize *Husovo učení a význam v tradici českého národa* ovlivněn Nejedlým a Ždanovem.

Machovcovi si v knize dávají za úkol ukázat přínos marxistického metodologického hlediska a dialektického přístupu jako kritiku dogmatismu,¹²⁷ jak ale ukáží dále, hlavním metodologickým východiskem jim je ve skutečnosti ekonomický determinismus. Machovcovi pracují s konceptem krize feudalismu a jeho vlivem na vzestup lidového sektářství v době předhusitské, s přechodem od feudalismu ke kapitalismu v Čechách je pak spojeno lidové sektářství 18. a 19. století. Podobně jako Kalivoda přejímají Machovcovi s Engelsovo rozdělení na měšťanskou a selsko-plebejskou opozici v 14. až 15. století.

Oproti Kalivodovi nevytváří Machovcovi širší teoretický výklad krize či rozkladu feudalismu, k Marxovým textům odkazují ve svém výkladu minimálně a jejich knize tak

125 Tamtéž. s. 363.

126 MACHOVCOVÁ, Markéta, MACHOVEC, Milan. *Utopie blouznivců a sektářů*. Praha: Československá akademie věd, 1960. 526 s.

127 Tamtéž. s. 15.

chybí širší teoretický rámec. Odlišností jejich přístupu ke zkoumání historické látky je zdůraznění problematičnosti historických pramenů, Machovcovi poukazují na nevěrohodnost některých sekundárních zdrojů (například inkvizičních materiálů) o lidovém kacířství. Současně se také obšírně vypořádávají s dosavadní literaturou o lidovém sektářství.

Lidové kacířské sekty Machovcovi rozdělují do tří skupin na biblisticko-moralizátorskou, manichejsko-dualistickou a mysticko-panteistickou. Do první skupiny zařazují valdenské, do druhé katary a do poslední sektu svobodného ducha nebo beghardy a bekyně.¹²⁸ Prvním lidovým sektářským hnutím, které zkoumají, jsou tedy valdenští.

Důvod sektářského vývoje valdenských je podle Machovcových ekonomický a společenský: „slabost, nevyzrálость společenských rozporů, nesoustředěnost opozičních sil, roztržštěnost hnutí pronásledovaného inkvizicí po vesnicích“.¹²⁹ Valdenství označují za protikatolickou ideologii středověké měšťanské opozice, vnímají ji jako: „nerevoluční nábožensko-únikovou formu ideologie“, která odváděla lid od revoluční aktivity. Jak husitství, tak valdenství podle Machovcových sice reagovalo na podobné problémy, ale odmítají vliv valdenství na viklefismus a husitismus: „Valdenství proto nemělo a nemohlo mít sebemenší vliv při vzniku viklefismu ani při rozmachu českého viklefismu, neboť podstata viklefismu je valdenství přímo protichůdná.“¹³⁰ Rozdíl mezi oběma je snaha husitství o aktivní proměnu světa, husitství se navíc nestalo sektou. Husitství je tedy podle Machovcových: „domácí, původní, na valdenství nezávislé, samostatné hnutí“.¹³¹ Proti tomu Kalivoda zdůrazňuje mezinárodní vliv na formování husitství: „táborský radikalismus představuje organickou syntézu všech tří základní součástí předhusitského lidového kacířství, valdenství, učení svobodných a chiliasmu.“¹³² Machovcovi zastávají původnost husitství, což je v souladu s výkladem husitství Zdeňka Nejedlého a Josefa Macka, vytvářejí tak argumenty pro Nejedlého tvrzení o českých komunistech jako dědicích husitských tradic. Myšlenka o původnosti husitského hnutí se však neobjevuje poprvé u Zdeňka Nejedlého, přichází s ní František Palacký, od něj ji poté přijímá i Tomáš G. Masaryk.

Druhou zkoumanou skupinou lidového sektářského hnutí je mysticko-panteistická, řadí do ní bekyně, beghardy, pikartství nebo chiliasmus. Toto hnutí se od valdenství liší svým lidovým a chudinským charakterem. Machovcovi neupírají chiliasmu přechod k revoluční

128 Tamtéž. s. 19.

129 Tamtéž. s. 83.

130 Tamtéž. s. 108.

131 Tamtéž. s. 119-120.

132 KALIVODA, Robert. *Husitská ideologie*. 1. vydání. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1961. s. 385.

(aktivní) ideologii v období selsko-plebejského Tábora a tedy jeho vliv na samotné husitství. Vycházejí zde především z Mackova pojetí chiliasmu.¹³³ Na druhé straně vnímají pikartské a adamitské skupiny pouze jako pokračovatele beghardů a bekyň, tedy jako skupiny sektářské. Přestože vidí jejich ideologie jako radikálnější, nemají podle nich společenskou účinnost.¹³⁴ Machovcovi interpretují panteismus odlišně od Kalivodova výkladu, vnímají ho jako „únikový“, odvádějící člověka od revoluční aktivity, zdůrazňují „opiový“ charakter náboženství u panteistických skupin.

V druhé části knihy rozebírá Milan Machovec lidové sektářské hnutí v 18. a 19. století. Machovec jeho vzestup zasazuje do kontextu rozkladu feudalismu a nástupu kapitalismu.¹³⁵ Existenci lidového sektářského hnutí přičítá Machovec sociální situaci chudiny na vesnici, to byl důvod nezakořeněnosti křesťanství v těchto vrstvách, přičemž lidové sektářství podle něj více odpovídalo jejich sociálnímu postavení.¹³⁶ V nevyzrálé podobě se lidové sektářství podle Machovce objevuje v pseudoprotentismu. Rozpor mezi sociálním postavením lidu a křesťanstvím vede k dalšímu rozvoji sektářského hnutí, na to má vliv i prohlubování sociálních a ekonomických rozporů. U nejnávštějnějších lidových sektářů objevuje Machovec chiliastické pojetí dějin, v kterém vzniká představa „komunistické utopie“, zde se podle něj pojí myšlení sektářů a marxistů, protože: „takovýto řád je odvěkou touhou lidstva, nejnávštějnějším smyslem dějin, nejhlubší pravdou dějin“.¹³⁷

Nezdar lidového sektářského hnutí přičítá Machovec ekonomické a společenské příčině. Lidové sektářství vzniká z feudálních rozporů, které však podle něj v 18. a 19. století nejsou zásadní, protože se objevují kapitalistické vztahy a dále se rozvíjí výrobní síly. Neúspěch lidového sektářství je tak historicky determinován.¹³⁸ Podle Machovce existují i další neekonomické příčiny úpadku lidového sektářství, například ustrnutí sektářského myšlení, nedůvěra ve schopnost změny skrze aktivitu lidu a radikální odmítání světské reality.

Zde se nejvíce projevuje Machovcův přístup k historickému materialismu a dějinám, ekonomické a sociální podmínky jsou zde hlavním determinujícím faktorem dějinného dění. Vzestup lidového hnutí i jeho neúspěch jsou v poslední instanci determinovány buď ekonomickými podmínkami krize feudalismu, nebo v druhém případě nástupem kapitalismu. Ekonomický determinismus se v myšlení Machovcových projevuje i jeho zdůrazňováním

133 MACHOVCOVÁ, Markéta, MACHOVEC, Milan. *Utopie blouznivců a sektářů*. Praha: Československá akademie věd, 1960. s. 178-179.

134 Tamtéž. s. 183.

135 Tamtéž. s. 283.

136 Tamtéž. s. 306.

137 Tamtéž. s. 396-397.

138 Tamtéž. s. 417-419.

marxisticko-leninského konceptu determinace nadstavby základnou, tedy myšlení a vědomí je podle něj odvozeno pouze z ekonomických podmínek. Z ekonomického determinismu vychází i jejich tvrzení v závěru knihy o podobnosti myšlení středověkých a moderních sektářů, která vychází z existence stejných sociálních a ekonomických podmínek. Tato podobnost podle Machovcových dokládá: „[S]právnost marxistického učení o zákonitosti vzniku společenských idejí, potvrzení, že lidské vědomí podléhá zákonitosti, determinismu. Tisíce lidových myslitelů dospělo k týmž závěrům, protože musilo; stejným příčinám musily odpovídat stejné následky. Tentýž útlak, tentýž třídně antagonistický řád, tatáž bída i poroba – to musilo vyvolávat tytéž společenské ideje a utopie.“¹³⁹

Milan Machovec ve svém výkladu příkládá lidovým sektářským hnutím odlišný význam než Robert Kalivoda. Zatímco Kalivoda je zasazuje do libertinské linie postupujícími dějinami, Milan Machovec je vnímá spíše jako výraz existujících společensko-ekonomických podmínek. Lidové sektářské hnutí vyjadřuje zájmy lidových vrstev, tedy má sociální význam, ale jeho místo by mohlo zaujmout hnutí jiné, pokud by lépe vyjadřovalo lidové zájmy.

Přestože se Machovec v knize *Utopie blouznivců a sektářů* zaměřil na studium myšlení lidových vrstev, jeho další dějinná tvorba se posunula k pracím o osobnostech českých dějin. Těmito pracemi byly knihy o Františku Palackém, Josefu Dobrovském a Tomáši G. Masarykovi. Při rozboru těchto knih se dostaneme k jádru Machovcova přístupu k dějinám. Ve své knize o Františku Palackém pokládá Milan Machovec za smysl historiografie hledání toho, co z minulé doby je aktuální i v současnosti, v čem se skrývá „hodnota“ pro současnost a budoucnost. V Machovcově přístupu k dějinné látce to znamenalo hledání problémů, které byly řešeny již v minulosti a mají určitý přínos pro řešení současných problémů. Tohoto přístupu k dějinám se drží při studiu historických osobností českého myšlení, v knize o Masarykovi ho popisuje takto: „smysl každé práce – i práce dějepisné – je v současnosti a budoucnosti, tedy v tom, co z minulosti dosud plně ‚neminulo‘, nýbrž žije jako problém – byť v podobě více či méně změněné – i dále.“¹⁴⁰ V případě Machovcova pojetí Masaryka to znamenalo zdůraznění existencialistické a etické tematiky v Masarykově tvorbě.

Za tento přístup k dějinám byl Machovec kritizován již v první polovině 50. let Karlem Kosíkem. Ten Machovce kritizuje za „psychologismus“ a „antihistorismus“.¹⁴¹ S jeho

139 Tamtéž. s. 493.

140 MACHOVEC, Milan. *Tomáš G. Masaryk*. 2. vyd. Praha: Melantrich, 1968. s. 25

141 KOSÍK, Karel: O sociálních kořenech a filosofické podstatě masarykismu, *Filosofický časopis*, ročník II (1954), číslo 3, s. 213-214.

kritikou se Machovec snaží vyrovnat částečným uznáním její oprávněnosti, přesto dále zůstává na svých pozicích, přičemž je popisuje vskutku nejedlovsky: „hledání příbuzných“ v dějinách je nejvyšším posláním historiografie“.¹⁴²

Machovcův důraz na řešení problémů současnosti skrze zkoumání minulosti má příčinu v jeho snaze o živou minulost, která by se co nejvíce přiblížila současnému člověku. Právě s oživením historie je spojen jeho přístup k dějinným osobnostem, které popisuje jako živé lidi se svými vlastními zájmy, emocemi a rozhodnutími. Tímto pojetím dějin Machovec reaguje na marxisticko-leninské pojetí dějin jako železných zákonů, z nichž se vytrácí lidská aktivita a člověk sám ve své konkrétnosti. Machovec tak ukazuje dějiny, jež jsou výsledkem aktivity konkrétních lidí, což zahrnuje i člověka aktivně tvořícího dějiny: „Neboť kdekoliv za činy lidí rozhoduje něco mocnějšího, nemohou tyto činy lidí a lidské jednání vůbec získat existenciální zájem lidských bytostí. Čím více se hlásá ve školách takto pojímaný dějepis, tím více se nahrává onomu nedějinnému ponoření lidské mysli v dnešek, jež však zase i při veškerém kultu současnosti takto nemohou plně pochopit, neřku-li modifikovat.“¹⁴³

Rozdíly mezi Kosíkovým a Machovcovým přístupem k dějinám vystupují v jejich hodnocení Františka Palackého. Oba se shodují na hodnocení Palackého činnosti po roce 1848 jako konzervativní ovlivněné náboženstvím, na druhé straně pozitivně hodnotí dialektické prvky v jeho díle. Od této chvíle se ale oba ve svých hodnoceních rozcházejí, Kosík se oproti Machovcovi nebojí Palackého zařadit do politického proudu buržoazního liberalismu.¹⁴⁴ Machovec u Palackého nachází více pozitivních prvků, zdůrazňuje především jeho pojetí humanity jako prvku, který mají přinést Slované do světových dějin. Machovec pojímá koncept humanity jako naddějinný: „ideál ukázat světu opravdovou demokracii a rovnost je ve Slovanstvu rovněž stále živý“.¹⁴⁵ Machovec tedy navazuje na Palackého a Slovanům přiřazuje úkol rozšiřovat humanitu ve světových dějinách, z tohoto pohledu není Kosíkova kritika Machovce za jeho idealismus úplně neopodstatněná.¹⁴⁶ Oba autoři se také neshodují na Palackého hodnocení husitství. Machovec má sympatie k Palackého líčení husitství, které podle něj Palacký hodnotí jako období rozvoje lidské svobody a úkol humanity. Oceňuje

142 MACHOVEC, Milan. *František Palacký a česká filosofie*. Praha: ČSAV, 1961. s. 98.

143 MACHOVEC, Milan. *Josef Dobrovský*. 1. vyd. Praha: Svobodné slovo, 1964. s. 167.

144 KOSÍK, Karel. *Česká radikální demokracie: Příspěvek k dějinám názorových sporů v české společnosti 19. století*. 1. vyd. Praha: SNPL, 1958. s. 89.

145 MACHOVEC, Milan. *František Palacký a česká filosofie*. Praha: ČSAV, 1961. s. 109.

146 Tento idealistický prvek není v Machovcově historickém díle ojedinělý. Podobně v případě Josefa Dobrovského je pro něj základem pokroku princip pravdy: „Využívání podvodu a lži ve službách cehokoliv musí posléze přinést více škody než užitku (...). Je to v rozporu s elementárními požadavky dalšího vývoje, který se může dít vždy jen na základě pravdy.“ MACHOVEC, Milan. *Josef Dobrovský*. 1. vyd. Praha: Svobodné slovo, 1964. s. 145.

navíc Palackého důraz na národní ráz husitství. Machovec tedy popisuje Palackého jako zastánce husitství, který položil husitství jako „vrchol českých dějin“. Kosík na druhé straně tvrdí, že Palacký se při hodnocení husitství snaží vystupovat jako „nezaujatý soudce“, nestaví se ani na jednu ze stran.¹⁴⁷

Milan Machovec byl ve svých prvních textech o dějinách ovlivněn pojetím českých dějin Zdeňka Nejedlého, což se nejvíce projevilo v knize *Husovo učení a význam v tradici českého národa*. V období přelomu 50. a 60. let částečně na základě XX. sjezdu KSSS a dalšího působení N. Chruščova (například v přehodnocení významu Gándhího) Machovec opouští vyhraněně ideologické hledisko na české dějiny. Přesto se Machovec podobně jako Kosík a Kalivoda držel Nejedlého požadavku po zkoumání pokrokových tradic českých dějin.

Machovcovými texty o dějinách prochází dva odlišné myšlenkové přístupy, v prvním mu jde o hledání myšlenkové tradice lidových vrstev, když zkoumá kacířská hnutí. Navazuje tak implicitně na Nejedlého kritiku školské filosofie, v závěru *Utopie blouznivců a sektářů* k tomu dodává: „dosavadní redukce kulturních a myšlenkových dějin lidstva na výtvoř osobností z řad inteligence byla nesprávná“.¹⁴⁸ V tomto období klade Machovec ze všech tří zkoumaných autorů největší důraz na ekonomickou determinaci dějin a myšlení. Druhý myšlenkový přístup se projevuje v dalším průběhu 60. let, kdy se Machovec obrací ke studiu velkých osobností českých dějin. V této době Machovec používá spíše idealistické přístupy k dějinám a myšlení, ty však nejsou v jeho tvorbě ničím novým, Karel Kosík na ně upozorňuje již v první polovině 50. let. Machovec v dějinných dílech z tohoto období opouští zkoumání ekonomických a materiálních podmínek v historické látce, které převažovalo v *Utopii blouznivců a sektářů*. Do přístupu k dějinám se mu v této době dostávají také vlivy humanistické, když zdůrazňuje jednání konkrétních živých lidí v dějinách, proti pohybu anonymních struktur železného zákona dějin marxismu-leninismu.

Čím je zapříčiněno, že se v Machovcově historických studiích prolínají tak odlišné přístupy ke zkoumání dějin? Jedním z důvodů je to, že Machovec nevypracoval, na rozdíl od Kalivody a Kosíka, hlubší marxistickou metodologii zakládající jeho dějinné zkoumání. Machovec, především ve svých studiích o osobnostech českých dějin, nevyužívá marxistické teorie k hodnocení dějin. To je nejspíše způsobeno jeho odlišným vztahem k marxistické teorii, což se projevuje například tím, že Machovec nepoužil při zkoumání dějin dialektický

147 KOSÍK, Karel. *Česká radikální demokracie: Příspěvek k dějinám názorových sporů v české společnosti 19. století*. 1. vyd. Praha: SNPL, 1958. s. 429.

148 MACHOVCOVÁ, Markéta, MACHOVEC, Milan. *Utopie blouznivců a sektářů*. Praha: Československá akademie věd, 1960. s. 487.

přístup. Po roce 1989 potvrdil Machovec odmítnutí hegelovské dialektiky v jednom z rozhovorů.¹⁴⁹ K marxismu Machovec přistupoval spíše jako univerzalistické teorii, bojující za sociálně spravedlivou proměnu světa.

2.4 Diskuze mezi Machovcem a Kalivodou o *Husitské ideologii*

O Kalivodově knize *Husitská ideologie* proběhla v letech 1962 a 1963 mezi Milanem Machovcem a Robertem Kalivodou diskuze ve *Filosofickém časopise*. Tato diskuze byla vydána v roce 2013 při příležitosti 60. výročí *Filosofického časopisu*, Machovcova druhá odpověď zde však ještě nebyla publikovaná. Tento druhý Machovcův příspěvek k diskuzi našel jeho syn Martin Machovec¹⁵⁰ až v roce 2016 a byl publikován dodatečně na webových stránkách *Filosofického časopisu*. Poté, co byla vydána první Machovcova recenze, proběhla také diskuze v širším okruhu autorů *Filosofického časopisu*, primárně se však zaměřím právě na příspěvky Machovce a Kalivody. Jak uvádí Josef Zumr, v diskuzi nešlo pouze o téma středověkých sekt a husitství.¹⁵¹

V první recenzi nazvané K zápasu o náročnější metodologický přístup k středověké myšlenkové látce¹⁵² se Machovec dostává jak ke kritice Kalivodova pojetí středověkého myšlení, tak k některým obecnějším otázkám marxistické teorie. Machovec Kalivodovu knihu pouze nekritizuje, ale hodnotí i její pozitivní stránky, například to, že Kalivoda přináší pohled na husitství ve svém celku, spolu s jeho mezinárodním vlivem. Kladně hodnotí také Kalivodův přístup k odborné literatuře, kniha vcelku podle Machovce ukazuje „*myšlenkovou plodnost marxistické metodologie*“.¹⁵³ (kurziva MM)

Dále se už Machovec dostává ke kritice Kalivodova přístupu. Filosofie se v knize podle Machovce posouvá stále kupředu, ke své další, vyšší etapě. Jako nejvyšší cíl

149 „[T]u hegelovskou dialektiku jsem považoval za slovní hříčky, které vždycky klapou do minula, protože do minula si srovnám, že jeden bojuje s druhým a vznikne z toho třetí, nějaká ta teze, antiteze, synteze. Ale do budoucna to nemá žádnou cenu. Podle dialektiky nikdo na světě nikdy nic neobjevil. To jsou slovní hříčky úpadkové pseudofilosofie. Vlastně později jsem u Masaryka objevil, že to jsou pouhé plky. Něco jako objektivní dialektika nebo dokonce dialektika jako metoda neexistuje, to jsou iluze. To jsem přijmout samozřejmě nemohl (...).“ MACHOVEC, Milan, ŽDÁRSKÝ, Pavel, (ed.) *Hovory s Milanem Machovcem*. 1. vyd. Praha: Akropolis, 2008. s. 106.

150 MACHOVEC, Martin: Pár poznámek k textu Milana Machovce. *Filosofický časopis*. [on-line] 2016. Dostupné z [http://filcasop.flu.cas.cz/uploaded/60 let FC/Machovec_Par_poznamek_2.pdf](http://filcasop.flu.cas.cz/uploaded/60%20let%20FC/Machovec_Par_poznamek_2.pdf) [cit. 27. srpna 2017]

151 ZUMR, Josef: Zápas o svobodné bádání. In DVOŘÁK, Petr (ed.): *60 let Filosofického časopisu*. 1. vyd. Praha: Filosofía, 2013. s. 42.

152 MACHOVEC, Milan: K zápasu o náročnější metodologický přístup k středověké myšlenkové látce. In DVOŘÁK, Petr (ed.): *60 let Filosofického časopisu*. 1. vyd. Praha: Filosofía, 2013. s. 97-126.

153 Tamtéž. s. 100

zkoumaného období si pak Kalivoda podle Machovce klade „vytvoření metafyzického kultu člověka“.¹⁵⁴ Zde Machovec nejspíše vidí jeden z pozůstatků Hegelova myšlení u Kalivody, naráží na to, že dějiny vedou u Kalivody k humanismu a úplné emancipaci člověka. Kalivoda podle Machovce svým přílišným filosofickým přístupem v knize „zfilosofičtíuje nefilosofické“, tedy nachází filosofické myšlení, tam, kde ještě nebylo historicky vyvinuto.¹⁵⁵ Zde má Machovec na mysli myšlení lidových vrstev, které podle něj Kalivoda popisuje jako vyspělou filosofii. To je pro Machovce znakem „intelektualizace dějinného procesu“, která se objevovala u předmarxistických myslitelů a označuje ji za projev „hegelizujících tendencí“ v Kalivodově výkladu.¹⁵⁶ S tím je podle Machovce spojena i „hegelovská renesance“ vzrůstající se u marxistických teoretiků. Právě obvinění z vlivu Hegela na tvorbu některých marxistických filosofů se objevilo v předchozím období kampaně proti revizionismu, jak jsme si mohli všimnout například u Jindřicha Zeleného a jeho kritiky Karla Kosíka.

Machovec dále kritizuje Kalivodu za to, že se nezabýval problematičností (především sekundárních) pramenů o středověkých sektářích, což Machovcovi dlouze řeší ve své *Utopii blouznivců a sektářů*. Tím, že Kalivoda podle Machovce odhlíží od náboženskosti sektářských hnutí, označuje jeho přístup jako „pseudomaterialistický“. Machovec zde tvrdí, že Kalivoda nedostatečně využívá marxistické poučky o náboženství jako „opiu lidu“, tedy že náboženství u některých těchto hnutí vede k odtržení od revoluční aktivity. Kalivoda podle Machovce, například v hodnocení valdenství, odhlíží od jejich náboženství a zdůrazňuje sociální a politické prvky jejich myšlení.¹⁵⁷ Z toho důvodu se liší Kalivodovo a Machovcovo vnímání valdenství. Odlišují se i ve vnímání panteismu, na což jsem poukázal v předchozí podkapitole. Machovec vnímá panteismus jako „levou úchylku“, zdůrazňuje jeho přílišnou radikálnost, která byla v rozporu s reálnou situací.

S tím je spojena poslední Machovcova námitka vůči Kalivodovi. Kalivoda podle něj vyzdvihl nejradikálnější proudy v husitském hnutí, konkrétně panteismus. Ten byl podle Machovce nejen v rozporu s reálnými podmínkami situace, ale jeho „specifické snahy byly objektivně nerealizovatelné“. Kalivoda tak podle něj nevnímá, že tyto proudy v husitském hnutí mohly být spíše nebezpečím v prosazení jeho požadavků.¹⁵⁸

154 Tamtéž. s. 110.

155 Tamtéž. s. 106.

156 Tamtéž. s. 108.

157 Tamtéž. s. 120.

158 Tamtéž. s. 122-123.

Kalivoda svou odpověď Machovcovi K Machovcovu „Zápasu o náročnější metodologický přístup k středověké myšlenkové látce“¹⁵⁹ zakládá na tvrzení, že Machovec „falzifikoval“ argumenty z *Husitské ideologie* a kritizuje Kalivodu za opak toho, co v knize uvádí. Kalivoda píše, že vliv ekonomiky na myšlenkovou krizi feudalismu byl spíše nepřímý a komplikovaný, hájí pozici vztahu základny a nadstavby, v kterém i prvky nadstavby zpětně ovlivňují ekonomickou základnu. Kritizuje Machovce za to, že pojímá ekonomiku vulgárně, jako mechanicky ovlivňující pasivní nadstavbu.¹⁶⁰ Kalivodova odpověď Machovcovi se neobešla bez osobních útoků, když ho označuje za „posledního československého filosofa“, který nepochopil ideologičnost filosofie a dialektiku.

V případě Machovcovy kritiky sekundárních pramenů o sektářích tvrdí Kalivoda, že sám Machovec vychází u valdenských z primárních zdrojů, které jsou falzifikáty a sekundární prameny o nich nejsou vždy nepravdivé (k tomu dochází srovnáním primárních a sekundárních pramenů). Podobně je tomu podle Kalivody u studia katarů, kde Kalivoda naráží na Machovcovu neznalost některých primárních pramenů.

Hlavní Kalivodova námitka proti Machovcovi se však orientuje na jeho údajné pohrdání lidem, čímž se dostává mimo marxismus.¹⁶¹ Dokladem Machovcova pohrdání lidem je podle Kalivody jeho výklad o selsko-plebejské ideologii jako „levé úchylce“. Machovec je podle Kalivody schopen uznat lid jen jako sílu buržoazní revoluce a odmítá jakoukoliv jeho radikálnost.¹⁶² V tomto případě nemohu dát Kalivodovi za pravdu, protože Machovec se v *Utopii blouznivců a sektářů* lidovým myšlením obšírně věnuje a nelze paušálně říci, že by zde „pohrdal lidem“. Kalivoda si dále stojí za pojetím selsko-plebejského panteismu jako nejvyšší ideologie v husitské době. V jeho hodnocení se podle Kalivody dostává Machovec na nemarxistické pozice a vychází z předmarxistických historiků. Zde vidím jádro sporu mezi oběma filosofy. Kalivoda se bohužel ve svém příspěvku obratně vyhnul problému položenému Machovcem, tedy vyzdvižení nejradikálnějších proudů v husitském hnutí, obsáhlým odkazem k Engelsově *Německé selské válce*.

Machovcova odpověď Kalivodovi K diskusi o metodologii dějin středověké filosofie¹⁶³ nebyla ve *Filosofickém časopise* vydána a jak jsem již uvedl byla vložena na

159 KALIVODA, Robert: K Machovcovu „Zápasu o náročnější metodologický přístup k středověké myšlenkové látce“. In DVORÁK, Petr (ed.): *60 let Filosofického časopisu*. 1 vyd. Praha: Filosofia, 2013. 399 s.

160 Tamtéž. s. 187-188.

161 Tamtéž. s. 198.

162 Tamtéž. s. 212

163 MACHOVEC, Milan: K diskusi o metodologii dějin středověké filosofie. *Filosofický časopis*. [on-line] 2016. Dostupné z http://filcasop.flu.cas.cz/uploaded/60_let_FC/Machovec_K_diskusi_3.pdf [cit. 27. srpna 2017]

webové stránky *Filosofického časopisu* v roce 2016. Machovec se v ní vypořádává s *Knihou o dvou principech*, na které založil Kalivoda kritiku Machovcovy recenze. Podle Machovce z analýzy této knihy vychází její nefilosofický, náboženský charakter, přičemž Kalivoda se podle něj v ní snaží najít filosofické prvky, které neobsahuje. Na tomto případě se Machovec snaží zdůvodnit svou již dříve vyslovenou kritiku Kalivodova metodologického přístupu: „zfilosofičkování nefilosofického“, neproblematický přístup k pramenům a nerespektování náboženských struktur.¹⁶⁴ Machovec v této souvislosti poukazuje také na Kalivodovo vytrhávání radikálních částí z celkového rázu textů sektářských skupin. Machovec dále opět kritizuje Kalivodovo vyzdvižení radikálních panteistických skupin, kdy ho vnímá jako pojetí jednostranné, zohledňující pouze třídní a ideologický charakter lidových hnutí. Machovec proti tomu klade požadavek na respekt k celkovosti hnutí a jeho dialektice.

Proti Kalivodovu argumentu o svém arogantním přístupu k lidovému úsilí Machovec odkazuje ke své *Utopii blouznivců a sektářů*, kde dostatečně ocenil lidové myšlení. Kalivodovu knihu vnímá Machovec jako pouhý protiklad vůči Pekařově pojetí husitství, které podle Machovce zdůrazňuje konzervativní síly a neuznává dostatečnou úlohu lidu v dějinách. To je podle Machovcem důvodem, proč Kalivoda tak pozitivně hodnotí nejradikálnější proudy v husitském hnutí.¹⁶⁵

V průběhu diskuze byly zdůrazněny dva momenty metodologických přístupů ke studiu dějin, kterým bych se zde chtěl krátce věnovat. Prvním byla Machovcova kritika Kalivody za vyzdvižení nejradikálnějších proudů v husitském hnutí. V této námitce musím dát Machovcovi za pravdu, pozitivní hodnocení pikartství a adamtství je důležitou součástí Kalivodova pojetí dějin. Díky tomu se může přihlásit k proudům v husitském hnutí, které pro něj představují humanistickou linii a emancipační ideál procházející dějinami. Kalivoda se této kritice ve své odpovědi na Machovcovu recenzi vyhýbá a přímo se k ní nevyjadřuje. Nejspíše by totiž musel uznat její oprávněnost.

Druhým momentem byla Kalivodova kritika Machovce za jeho deterministický přístup k dějinám, vulgární pojetí ekonomiky jako podmiňující pasivní nadstavbu. S touto otázkou jsem se snažil vypořádat již v podkapitole o Machovcových historických dílech. Pokud bychom se zaměřili na knihu *Utopie blouznivců a sektářů*, o kterou v diskuzi mezi Machovcem a Kalivodou také šlo, je třeba uznat, že v ní Machovcovi přistupují k dějinám mechanicky. Ekonomický determinismus se projevuje při srovnání myšlenek středověkých a

164 Tamtéž. s. 2.

165 Tamtéž. s. 18-19.

moderních sektářů.¹⁶⁶ Pokud bychom se však podívali na Machovcova historická díla pozdějšího období, nelze říci, že by v nich dále využíval ekonomický determinismus v přístupu k dějinám. Naopak se odvrací od zkoumání ekonomických a sociálních podmínek v dějinách a dostává se spíše k idealistickému pojetí dějin.

Diskuze ve *Filosofickém časopise* mezi lety 1962 a 1963 o knize Roberta Kalivody byla svou osobní a vyhocenou argumentací částečným návratem do pozdních 50. let a kampaně proti revizionismu. Částečně na to měla vliv úvodní Machovcova recenze svým tvrzením o hegelizujících tendencích nebo Kalivodově pseudomaterialistickém přístupu. Obvinění z příklonu k Hegelovi je zvláště vážné s přihlédnutím na kampaň proti revizionismu.

Jan Mervart Machovcovu recenzi označuje jako „nevybíravě ideologickou“,¹⁶⁷ zčásti má jistě pravdu, nelze však přehlédnout, že Machovec přinesl některé relevantní námítky proti Kalivodově přístupu k dějinám. Příkladem může být kritika Kalivodova vyzdvižení nejradiálnějších proudů husitského hnutí nebo problematika středověkých pramenů. Machovec také ocenil konkrétní prvky Kalivodovi knihy. Kalivoda ve své odpovědi sahá spíše k osobním útokům proti Machovcovi, obviňuje Machovce z dogmatismu nebo ho spojuje s nemarxistickými historiky. Machovec ve své druhé reakci na Kalivodu stojí dále na svých stanoviscích, přesto z ní lze poznat snahu o zmírnění sporu. Důležitost metodologických námitek ze strany Machovce proti Kalivodovi neodmítá ani Mervart.¹⁶⁸ Na druhé straně však přichází s tímto hodnocením celé diskuze: „Bez ohledu na Machovcovy osobní motivace, jež ho k podobnému postupu vedly, zmíněná debata naznačuje, jakou nervozitu pravděpodobně Kalivodova kniha u strážců oficiální marx-leninské ideologie vyvolala.“¹⁶⁹ Milana Machovce lze sotva považovat za „strážce oficiální marx-leninské ideologie“, ať už s ohledem na jeho historické práce, především v druhé polovině 60. let, tak s přihlédnutím k jeho textům věnujícím se spojení marxismu a humanismu, k nimž se dostanu v další kapitole.

Literatura, která doposud hodnotila spor mezi Machovcem a Kalivodou se v něm přiklání na stranu Roberta Kalivody. Souhlasila tak s odsouzením Milana Machovce, s nímž

166 Blíže jsem tento ekonomický determinismus popsal již v podkapitole, v níž jsem se věnoval knize *Utopie blouznivců a sektářů* manželů Machovcových.

167 MERVART, Jan: *Filosofický časopis mezi stalinismem a normalizací*. In DVOŘÁK, Petr (ed.): *60 let Filosofického časopisu*. 1. vyd. Praha: Filosofia, 2013. s. 19.

168 MERVART, Jan: *Koncepce dějin Roberta Kalivody a přijetí jeho Husitské ideologie*. In JIROUŠEK, Bohumil (ed.): *Proměny diskursu české marxistické historiografie*. České Budějovice: Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích, 2008. s. 350.

169 Tamtéž. s. 354.

se setkal v diskuzi širšího kruhu autorů *Filosofického časopisu*. Zde je však třeba upozornit, že většina autorů zapojených do této diskuze byla zaměstnána v Československé akademii věd, kde pracoval i Robert Kalivoda. S ohledem na nedávno skončenou kampaň proti revizionismu a Machovcova obvinění Kalivody z hegelianismu, lze diskuzi chápat jako obranu Kalivody ze strany spolupracovníků proti nařčení z revizionismu.¹⁷⁰ Obranu Kalivody proti Machovcovi lze také chápat v souvislosti se spory, které existovaly mezi pracovníky Filozofického ústavu ČSAV a pracovníky na Filozofické fakultě UK, kde byl zaměstnán Milan Machovec.

2.5 Karel Kosík: dějiny jako konkrétní totalita

V roce 1953 vydává Karel Kosík se svou ženou Růženu Grebeníčkovou sborník textů *Čeští radikální demokraté*. Karel Kosík do této knihy napsal úvodní část, v níž se objevují formulace, které již v roce 1958 v knize *Česká radikální demokracie* nenajdeme a sám se od nich na konferenci v Liblicích roku 1958 distancuje. Teoreticky se zde přihlásil k dílu Klementa Gottwalda a Zdeňka Nejedlého. Sborník *Čeští radikální demokraté* tak spadá ještě do stalinistického a dogmatického období Kosíkovy tvorby, která byla v předchozích letech charakteristická jeho zapojením do kampaně proti masarykismu nebo obdivem k Sovětskému svazu. Kosík tak v období těchto let prodělal myšlenkový posun. Co tento názorový posun zapříčinilo? První příčinou byla dobová kritika kultu osobnosti a v jejím důsledku nastala možnost přijít s alternativní metodou zkoumání historické látky vůči ortodoxnímu marxismu-leninismu. Druhou příčinou byla Kosíkova spolupráce s Robertem Kalivodou a Josefem Zumrem v Kabinetu pro filosofii, kde bylo vytvořeno myšlenkové prostředí, v němž mohla odlišná metoda zkoumání dějin vzniknout. Třetí příčinou bylo Kosíkovo poznání, že metody dogmatického marxismu-leninismu nejsou vhodné pro zkoumání české radikální demokracie 19. století.

Kosíkovou metodou dějin jako konkrétní totality jsem se již krátce věnoval na případě jeho referátu na Liblické konferenci roku 1958 či v textech z diskuze *Literárních novin*. Kosík byl v pojetí dějin jako konkrétní totality ovlivněn studiem Hegela a Marxovy analytické metody, proto i ve své obhajobě Hegelovy filosofie zdůrazňuje dialektický princip konkrétní

170 Mé tvrzení podporuje i Josef Zumr, který se diskuze osobně účastnil: „Pracovníci Filozofického ústavu, kde se stále udržoval odbojný duch vůči stranickým ideologickým zásahům do vědecké práce, rozpoznali v Machovcově recenzi nebezpečí, že by se mohla, i když za poněkud změněných podmínek, opakovat situace z předchozích let (...).“ ZUMR, Josef: Zápas o svobodné bádání. In DVOŘÁK, Petr (ed.): *60 let Filozofického časopisu*. 1. vyd. Praha: Filosofia, 2013. s. 41.

totality: „Je vymožeností Hegelovy filosofie, že zkoumá skutečnost nikoli jako mechanický souhrn nezávislých atomů, nýbrž jako vnitřně diferencovaný a rozvíjející se celek.“¹⁷¹ Zatímco G. Lukács využil odkazu na hegelovský původ Marxovy metody při kritice vulgárního ekonomismu II. internacionály, Kosík se odkazem k Hegelovi snaží obnovit živost marxistického myšlení proti dogmatice marxismu-leninismu.

Kosík svůj přístup k marxismu a dějinám rozpracoval také v článku Třídy a reálná struktura společnosti z roku 1958. Skrze kritiku různých forem redukcionistického přístupu k marxismu a analýze tříd přichází s vlastním pojetím dějin. Přítomnost v něm vkládá do dějin jako přechodné období, které je zprostředkované, protože je podmíněné předchozím vývojem, ale na druhé straně jedinečné, dávající základ budoucnosti. S odkazem na Hegela a jeho vliv na Marxe vytváří dialektické a dynamické pojetí bytí jako procesu.¹⁷² Marxovou metodou zkoumání, kdy vychází od abstraktního ke konkrétnímu, lze podle Kosíka dojít ke spojení empirických faktů a abstraktních kategorií a tím k jejich organické totalitě.

Kosík v *České radikální demokracii* popisuje marxismus jako metodu, „která duchovně reprodukuje skutečnost jako totalitu vztahů“.¹⁷³ V kontextu tohoto díla to znamená, že se Kosík snaží myšlení radikálních demokratů začlenit do historického a společenského kontextu doby, stejně jako zkoumat jejich vztah vůči ostatním dobovým myšlenkovým proudům. Kosík svou metodu dále v knize rozšiřuje pojetím světového názoru jako celku, který spojuje politické, filosofické či mravní názory. Takového pojetí je podle Kosíka schopná „marxistická teorie společenského vědomí jako konkrétně historické totality“, přičemž neodhlíží ani od historických a společenských podmínek vytváření světového názoru.¹⁷⁴ Na případě proudu revoluční demokracie se jeho metoda konkrétní totality projevuje tak, že ji Kosík vidí jako „jednotu hnutí, ideologie a inteligence, a samozřejmě i jako pohyb a vzájemný vztah těchto jednotlivých složek uvnitř jednoty“.¹⁷⁵

Marx koncept konkrétní totality vypracoval v *Základech kritiky politické ekonomie* ovlivněn Hegelovou *Logikou* a prakticky ji využil v *Kapitálu*. Podle Marxe bylo možné dojít ke konkrétnímu skrze proces vycházející od abstraktního ke konkrétnímu. Společenský výzkum má podle něj začít u totality, tak jak se jeví při prvním pohledu a poté se má dostat k částem, které ovlivňují celkovou povahu totality. Právě z těchto částí lze pak sestavit pravý

171 KOSÍK, Karel: Hegel a naše doba, *Literární noviny*, ročník V (1956), číslo 48, s. 3.

172 KOSÍK, Karel: Třídy a reálná struktura společnosti, *Filosofický časopis*, ročník VI (1958), číslo 5,

173 KOSÍK, Karel. *Česká radikální demokracie: Příspěvek k dějinám názorových sporů v české společnosti 19. století*. 1. vyd. Praha: SNPL, 1958. s. 8.

174 Tamtéž. s. 138.

175 Tamtéž. s. 12.

obraz celku jako: „bohaté totality, [s] mnoha určeními a vztahy“.¹⁷⁶ Použití konceptu konkrétní totality na dějinné látce si můžeme ukázat na Kosíkově rozboru třídního zájmu v případě austroslavismu. Kosík chápe austroslavismus jako ideologii, jejímž prostřednictvím jsou vyjádřeny hospodářské zájmy české buržoazie na zahraničních trzích. Toto materialistické tvrzení je však vloženo do konkrétní totality vztahů, obohacuje se o filosofické a ideologické myšlení Palackého, vztah k osvobozeneckým bojům dalších evropských národů nebo poměr k Německu, což jsou nadstavbové prvky.¹⁷⁷

Již tématem knihy *Česká radikální demokracie* se Kosík odlišuje od dobového historického zkoumání. Nepřijímá metodu studia zaměřenou na osobnosti národního obrození jako byli Palacký nebo Havlíček, které prosazoval Zdeněk Nejedlý, ale zabýval se směrem radikální demokracie a uvnitř něj poté některými jeho významnými osobnostmi, mezi ně patřili K. H. Mácha, Emanuel Arnold nebo Augustin Smetana. Přestože se Kosík tematicky i metodologicky vymezil proti pojetí dějin Zdeňka Nejedlého, držel se jeho požadavku po hledání pokrokových národních tradic. Kosík v radikálních demokratech viděl předchůdce¹⁷⁸ marxismu: „revoluční demokracie 19. století je bezprostředním předchůdcem sociální demokracie a marxismu, a to nejen v Rusku, nýbrž i ve světovém měřítku“.¹⁷⁹

Kosík proud české radikální demokracie nevnímá pouze jako obdobu ruské radikální demokracie, na druhou stranu se snaží české radikální demokraty zařadit do širšího mezinárodního kontextu. Poukazuje dokonce na to, že ruská radikální demokracie je ve svém vývoji zaostalá za evropskými zeměmi, kde již byl ve stejné době rozvinut marxismus. Kosík vřazuje české země mezi východní agrární státy a západní průmyslově rozvinuté země, s tím je spojena „nevyzrálость ekonomických a třídních poměrů a opožděnost buržoazní revoluce“. Radikální demokracii v českém prostředí proto charakterizuje jako nehájící výlučně zájmy revolučního rolnictva, ani proletariátu, ale různých „společensk[ých] vrst[ev] v buržoazně demokratické revoluci“.¹⁸⁰ Podobně jako Kalivoda vychází Kosík z Marxovy teorie původní

176 MARX, Karel. *Rukopisy "Grundrisse": ekonomické rukopisy z let 1857-1859 sv. 1*. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1971. s. 55.

177 KOSÍK, Karel. *Česká radikální demokracie: Příspěvek k dějinám názorových sporů v české společnosti 19. století*. 1. vyd. Praha: SNPL, 1958. s. 281-286.

178 Křitstina Andělová a Jan Mareš se podle mého názoru mýlili v tomto hodnocení Kosíkovy knihy: „Vzdal se konstrukce silného národního metanarativu, a v knize proto nenajdeme žádné odkazy k dělnickému hnutí, které by převzalo pochodeň radikálních demokratů v emancipačních zápasech.“ ANDĚLOVÁ, Kristina, MAREŠ, Jan: Hledání české radikální demokracie. Karel Kosík a filozofie (českých) dějin, *Dějiny, teorie, kritika*, ročník IX (2014) číslo 1, s. 196-197.

179 KOSÍK, Karel. *Česká radikální demokracie: Příspěvek k dějinám názorových sporů v české společnosti 19. století*. 1. vyd. Praha: SNPL, 1958. s. 21.

180 Tamtéž s. 204.

akumulace při přechodu od feudalismu ke kapitalismu, kdy zrušením nevolnictví se osvobození nevolníci přesouvají do měst a vytváří základ pro třídu proletariátu.

Kosík se v knize držel metodologického přístupu k dějinám jako konkrétní totalitě a snažil se pojmout marxismus jako otevřený analytický systém, důležitou součástí metodologické výbavy je mu historický materialismus. Kosík tak chápe revoluční demokracie jako sílu v době přechodu od feudalismu ke kapitalismu, přičemž svým bojem „v důsledku objektivních historických úkolů a svého vlastního materiálně ekonomického postavení“ mohou napomoci jen zrodu kapitalismu. Kristina Andělová a Jan Mareš hodnotí dějiny v Kosíkově pojetí jako: „otevřený a v konečném důsledku i zvrátitelný proces“.¹⁸¹ Jejich hodnocení považují za nesprávné, protože, jak už jsem uvedl, vycházel Kosík z historického materialismu a v souladu s ním byli radikální demokrate silou přechodu od feudalismu ke kapitalismu. To, co Kosík kritizuje, je, aby se v případě vulgárního marxismu dávala historii logika zvnějšku a předem, místo toho, aby docházelo ke zkoumání historie a z tohoto zkoumání vyvodila dějinná logika.¹⁸² Andělová a Mareš své tvrzení podporují tímto výrokem: „Takovému výslednému dojmu napomáhá i to, že projekt české radikální demokracie hodnotí jako fakticky neúspěšný.“¹⁸³ Neúspěch české radikální demokracie nelze považovat za důkaz otevřenosti Kosíkova přístupu k dějinám, protože její neúspěch sám je v souladu s logikou dialekticky pojatého historického materialismu. Jak dodává v *Dějínách a třídním vědomí* G. Lukács při kritice myslitelů II. internacionály: „nejsou schopni sebe a své jednání vnímat jako aspekt totality a procesu: ‚porážku‘ jako nutnou předeheru vítězství“.¹⁸⁴

Neúspěch radikální demokracie v revoluci 1848 vysvětluje Kosík nejen na základě společensko-ekonomické nutnosti, ale i politického faktoru, kdy podle něj neměly lidové vrstvy ani v jedné středoevropské zemi dostatečnou dobu hegemonii.¹⁸⁵ Kosík používá konceptu hegemonie v knize na několika místech a přestože ho necituje, vychází nejspíše z A. Gramsciho. To, že Kosík byl Gramscim ovlivněn dokazují i odkazy na něj v Kosíkově referátu na Liblické konferenci roku 1958. Dalším důvodem neúspěchu revoluce je podle Kosíka národnostní otázka, charakteristická pro vývoj ve střední Evropě, její vyřešení bylo

181 ANDĚLOVÁ, Kristina, MAREŠ, Jan: Hledání české radikální demokracie. Karel Kosík a filozofie (českých) dějin, *Dějiny, teorie, kritika*, ročník IX (2014), číslo 1, s. 198.

182 POPELOVÁ, Jiřina (ed.), KOSÍK, Karel (ed.), *Filosofie v dějinách českého národa: protokol celostátní konference o dějinách české filosofie v Liblicích ve dnech 14.-17. dubna 1958*. 1. vyd. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1958. s. 11.

183 ANDĚLOVÁ, Kristina, MAREŠ, Jan: Hledání české radikální demokracie. Karel Kosík a filozofie (českých) dějin, *Dějiny, teorie, kritika*, ročník IX (2014), číslo 1, s. 198.

184 LUKÁCS, Georg. *History and Class Consciousness*. 2. vyd. London: Merlin Press, 1971. s. 43.

185 KOSÍK, Karel. *Česká radikální demokracie: Příspěvek k dějinám názorových sporů v české společnosti 19. století*. 1. vyd. Praha: SNPL, 1958. s. 245.

nutné k úspěšné revoluci, stejně jako sjednocení středoevropských radikálních demokratů v jejich boji.

Kosík přispěl svým metodologickým přístupem k prokázání životnosti marxistické teorie a ukázal na význam revolučně demokratické tradice, která se objevuje ve střední Evropě a není odvozená od ruské. Kosík se ve svém pojetí dějin pokusil postavit koncept revoluce v českých dějinách proti Masarykovu pojetí dějin a jeho vnímání radikálních demokratů: „Má-li být jednou provždy rozbit přežívající buržoazní předsudek, že radikální demokracie je v dějinách české společnosti něčím okrajovým a bezvýznamným, je třeba zařadit radikální demokracii do kontextu této společnosti, zkoumat její úlohu v rámci této společnosti.“¹⁸⁶ Podobně jako Kalivoda i Kosík dokázal skrze zkoumání historické látky kritizovat současnost, stavěl se proti zvlgarizovanému marxismu (ekonomismu) a v radikálních demokratech viděl zastánce pojetí člověka jako aktivního subjektu.

186 Tamtéž. s. 8.

3 Marxismus, humanismus a antihumanismus

Obrat k otázkám člověka a jeho světa (nejen) v československé marxistické filosofii 60. let byl výsledkem několika příčin. XX. sjezd KSSS s jeho kritikou období stalinismu umožnil kritiku dehumanizující podoby stalinského systému. Přenesení důrazu na člověka v marxistické filosofii je negací tohoto systému, ale i snahou o vytvoření pozitivního výkladu člověka a jeho světa. Dalším podnětem byl charakter samotného Marxova díla, přestože G. Lukács přichází s konceptem odcizení u Marxe již před objevením *Ekonomicko-filosofických rukopisů z roku 1844*, témata člověka a odcizení se začínají v marxismu zdůrazňovat právě s objevením a překlady tohoto Marxova raného díla na počátku 30. let. Svým antropologickým obsahem se staly základem pro kritiku existující skutečnosti v režimech východního bloku. Poslední příčinou pak byla mezinárodní politická situace studené války, nebezpečí použití jaderných zbraní nebo dobytí vesmíru, které vedly autory k formulování potřeby udržení lidské existence.

V marxistickém humanismu je kladen důraz na aktivitu člověka jako subjektu, v protikladu k anonymním silám dějin (železnému zákonu dějin), které dominovaly ortodoxnímu marxismu-leninismu.¹⁸⁷ Díla mladého Marxe byla pro marxistické humanisty inspirací, protože se v nich objevovaly právě odkazy na předmětnou lidskou aktivitu, díky níž může člověk přetvářet skutečnost. Pro marxistické humanisty byly časté pokusy o dialog marxismu s nemarxistickými proudy západní filosofie, existencialismem, fenomenologií, které je v některých případech ovlivnily.¹⁸⁸ U velké části autorů marxistického humanismu se objevuje představa, že člověk má jistou přirozenou podstatu, od ní může být odcizen. Právě s konceptem odcizení, převzatým z děl mladého Marxe, marxističtí humanisté ve svých dílech často pracují.

Marxistický humanismus udržuje absolutní primát člověka a jeho vědomí v přístupu k poznání skutečnosti a její proměně. U Kosíka je to schopnost člověka poznat skutečnost v konkrétní totalitě a schopnost ji změnit, Machovec podobně jako existencialistická filosofie pojímá celého člověka jako výchozí princip veškeré filosofie. Robert Kalivoda je zvláštním případem, zkoumá člověka a síly, které by ho mohly podmiňovat. Přesto mu, v souladu s marxistickým humanismem, jde o rozvoj totálního a svobodného člověka. Požadavek na

187 SATTERWHITE, James H. *Varieties of Marxist Humanism: Philosophical Revision in Postwar Eastern Europe*. 1. vyd. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1992. s. 4.

188 Tamtéž. s. 9.

celkový rozvoj všech schopností a potencií člověka vychází z Marxova konceptu totálního člověka objevujícího se v *Ekonomicko-filosofických rukopisech*.

V reakci na rostoucí vliv humanistických interpretací marxismu se v západoevropské filosofii objevuje marxistický antihumanismus. Ten nelze vnímat jako ucelený myšlenkový proud, jde spíše o konkrétní přístup k subjektu, který prochází různými myšlenkovými proudy. Podstata antihumanismu se zakládá na zrušení primátu subjektu a jeho vědomí ve světě. Dostává se tak až ke kritice Descartova „myslím, tedy jsem“, přičemž se snaží položit filosofii na hlubších základech, než je myslící člověk jako nepřekonatelný předpoklad veškeré filosofie. Vliv na rozvoj antihumanistického přístupu k subjektu měl Martin Heidegger v knize *Bytí a čas* a spisu *O humanismu*, kde se snaží položit hlubší základ filosofie v otázce po bytí. Heidegger kritizuje humanismus jako metafyzický, protože podle něj již předpokládá určité pojetí člověka a jeho podstaty, díky čemuž se nemůže dostat k základnější otázce po bytí. Heideggerova kritika je vedena proti Sartrovu spojení existencialismu s humanismem a jeho známému výroku, že „existence předchází esenci“.

Antihumanismus nelze brát jako protiklad humanity, jde mu spíše o to dostat se od člověka k hlubším předpokladům filosofického zkoumání. V západní filosofii se antihumanismus vyvinul jako reakce na předchozí období dominance myšlenkových proudů existencialismu, (antropologického) hegelianismu a fenomenologie, které sdílely určité společné pojetí člověka jako nepřekonatelného horizontu. Vincent Descombes popisuje humanistický základ těchto filosofí takto: „*Humanismus* tedy definuje právě tato substitute, při níž se píše ‚člověk‘ všude tam, kde by se mělo psát ‚Bůh‘.“¹⁸⁹ (kurziva VD) Jedním z proudů, z něž vycházelo antihumanistické pojetí subjektu, byl francouzský strukturalismus. Ten odhlíží od subjektu a jeho vědomí, oproti tomu klade důraz na struktury, které tento subjekt předcházejí a částečně ho podmiňují.

Marxistický antihumanismus vychází právě z tohoto myšlenkového prostředí. Louis Althusser je přímo ovlivněn strukturalismem. V českém prostředí vychází marxistický antihumanismus především z ozvěn diskuzí v západní filosofii, ale Althusserovu antihumanismu se nevěnuje. Svou kritikou humanismu a problematizováním subjektu se snaží antihumanisté položit stálejší základ filosofickému zkoumání. V případě Althussera je to snaha o potvrzení vědeckosti marxistické filosofie, u Průchy pak hledání první filosofie nevycházející z předpokladu suverénní pozice subjektu vůči světu. Z toho důvodu se marxističtí antihumanisté ohrazují proti humanistickému čtení Marxových děl. Jedním z cílů

189 DESCOMBES, Vincent. *Stejně a jiné*. přel. PETŘÍČEK, Miroslav jr. 1. vyd. Praha: Oikoymenh, 1995. s. 38.

kritiky byl koncept odcizení v marxistickém humanismu, protože ten podle nich předpokládá neměnnou lidskou podstatu. Linie kritiky marxistického antihumanismu také vedla proti pojetí člověka jako aktivního subjektu dějin, což předpokládalo člověka stojícího nad světem, schopného ho poznat a proměnit v jeho úplnosti. Pro marxistické antihumanisty již není člověk „původcem všech významů a jednání, ani konečným politickým či etickým cílem, ale spíše produktem vztahů a sil, které nekontroluje a jichž si je jen částečně vědom“.¹⁹⁰

Marxistický humanismus a marxistický antihumanismus tedy vycházejí z odlišných myšlenkových tradic v přístupu k subjektu. Právě na tomto základě lze jasně odlišit marxistické humanisty od marxistických antihumanistů. Přesto však nelze příliš generalizovat a zkoumání vyžaduje individuální přístup k autorům, jak ukazuje případ filosofie Roberta Kalivody a Milana Průchy.

V další části kapitoly rozeberu díla jednotlivých autorů s ohledem na tematiku člověka, která je spojuje, současně ale budu diferencovat mezi jejich filosofickými přístupy. Ty vypadají shodně, pokud je zahrneme do proudu marxistického humanismu, ale při bližším zkoumání nalezneme v jejich přístupech důležité rozdíly. V případě Roberta Kalivody a Milana Machovce se navíc pokusím ukázat jejich rozdílné vnímání náboženství. Proti marxistickému humanismu poté položím myšlení marxistických antihumanistů, čímž se lépe vyjeví odlišné základy obou přístupů.

3.1 Karel Kosík: hegelovský marxismus

Nejnámější dílo Karla Kosíka *Dialektika konkrétního*,¹⁹¹ za nějž se mu dostalo označení „mluvčí pražského jara“ bylo poprvé vydáno v roce 1963 a brzy se stalo velice populárním. V dosavadních čteních a interpretacích *Dialektiky konkrétního* převažují ty, které vyzvedávají pozici člověka v Kosíkově systému izolovaně od jeho celku, vytváří se tak ontologická interpretace.¹⁹² Taková interpretace Kosíkovy knihy je jistě na místě, zvláště v době vydání knihy, kdy se autoři a autorky marxistické filosofie vypořádávali s nedostatečným zájmem o otázky člověka v období stalinismu. Zkoumání problematiky

190 CHOAT, Simon. *Marx Through Post-structuralism*. 1. vyd. London: Continuum, 2010. s. 12.

191 KOSÍK, Karel. *Dialektika konkrétního: studie o problematice člověka a světa*. 3. vyd. Praha: Academia, 1966. 192. s.

192 Příkladem ontologické interpretace jsou tehdejší recenze Kosíkovy knihy: ZUMR, Josef: Marxismus jako filosofie člověka, *Literární noviny*, ročník XII (1963), číslo 30, s. 5. POPELOVÁ, Jiřina: Karel Kosík: Dialektika konkrétního, *Filosofický časopis*, ročník XII (1964), číslo 3, s. 433-438. HEJDÁNEK, Ladislav: Filosofie člověka, *Plamen*, ročník V (1963), číslo 12, s. 118-120. Ze současných textů o *Dialektice konkrétního* například: ŠKORPÍKOVÁ, Zuzana: Svět bez člověka, svět s člověkem, svět člověka. In HRUBEC, Marek a kol.: *Myslitel Karel Kosík*. 1. vyd. Praha: Filosofía, 2011. s. 205-223.

člověka v marxistické filosofii mělo kritický obsah jak proti období stalinismu, tak proti tehdejšímu stavu filosofie a skutečnosti. Karel Kosík antropologické interpretace knihy navíc podpořil jejím podtitulem „studie o problematice člověka a světa“. Zde bych však chtěl nabídnout interpretaci odlišnou, která vychází z již uvedeného Kosíkova tvrzení o *Dialektice konkrétního* jako pokračování zkoumání metodologických přístupů společenských věd. Knihu tak lze pochopit v kontinuitě s předchozími Kosíkovými texty. Chtěl bych zde zdůraznit gnoseologický prvek, jež je silný především v úvodu knihy. Kosíkovi podle této interpretace šlo o poznání skutečnosti a její revoluční proměnu, v čemž měl člověk zásadní roli, ale jeho roli nelze pochopit odděleně od gnoseologického rámce vypracovaného na počátku *Dialektiky konkrétního*.¹⁹³

Zásadní otázky, které prostupují celou *Dialektikou konkrétního* jsou: jak poznat skutečnost a jak je skutečnost vytvářena? K jejich prozkoumání nám pomůže srovnání struktury *Dialektiky konkrétního* a Marxova *Kapitálu*: ten začíná zkoumáním zboží jako všední jevové podoby kapitalismu, od něj se pak výkladem dostává Marx až k „absolutnímu vědění“, které vede k nutnosti překonání kapitalismu revoluční praxí. *Kapitál* pak Kosík popisuje jako „odyseu“ subjektu: „Subjekt (jedinec, individuální vědomí, duch, kolektiv) musí putovat světem a poznávat svět, aby poznal sám sebe.“¹⁹⁴ Pojdme tuto logiku užít na samotné Kosíkovo dílo. Svou analýzu začíná Kosík poznáním existence sféry pseudokonkrétnosti jako každodenního přístupu ke skutečnosti, manipulace a nepřekročitelnosti existujících podmínek. Skutečnost ve své podstatě není tedy podle Kosíka v každodenním přístupu k ní poznatelná, k tomu je třeba „okliky“, vědy a filosofie, dialektiky. Tak jako Marx vychází od analýzy zboží, skrze nějž poznává podstatu kapitalismu, aby ho pak dokázal revoluční praxí zrušit, začíná Kosík každodenními formami pseudokonkrétnosti, aby ukázal člověku jejich existenci jako historicky podmíněnou, což mu dává možnost jejich zrušení skrze lidskou revoluční praxi. Kosík načrtává svět pseudokonkrétnosti a úlohu člověka v něm nejprve abstraktně, přičemž se oba pojmy v dalších kapitolách vyjevují ve své konkrétnosti. Poté se ve svém výkladu vrací na počátek a v konkrétní totalitě popisuje, jak je člověk schopen přetvářet existující skutečnost.¹⁹⁵

193 O interpretaci *Dialektiky konkrétního*, která se vydává stejným směrem se pokusil již Jan Mervart. MERVART, Jan: Czechoslovak Marxist humanism and the revolution, *Studies in East European Thought*, Vol. LXIX (2017), No. 1, s. 111-126.

194 KOSÍK, Karel. *Dialektika konkrétního: studie o problematice člověka a světa*. 3. vyd. Academia: Praha, 1966. s. 126.

195 Využívá tak Marxovu metodu konkrétní totality, kterou jsem již popsal v předchozí kapitole.

Svět pseudokonkrétnosti je pro Kosíka formou skutečnosti, v které splývá jev s podstatou, v protikladu k ní klade skutečnost schopnou oddělit jev a podstatu, kterou definuje pojmem konkrétní totalita. Konkrétní totalitu Kosík chápe jako strukturovaný a stále se vyvíjející celek, v němž se jednotlivá fakta určují a zároveň jsou určována celkem.¹⁹⁶ V ní je člověk pochopen jako tvořící skutečnost: „předmětný, společensko-historický subjekt“,¹⁹⁷ historickým výtvořem člověka je tedy i sféra pseudokonkrétna, což umožňuje člověku ji změnit. Dialektika jako revolučně-kritická metoda tedy nejprve ruší pseudokonkrétnost jako přirozený nepřekročitelný horizont a poté druhým krokem mění skutečnost.

Podobně jako Marx v *Kapitálu* začíná analýzu kapitalismu popisem zboží, začíná Kosík poznání pseudokonkrétnosti tak, jak se každodenně vyjevuje člověku. Sféra pseudokonkrétnosti je u Kosíka charakteristická splynutím jevu a podstaty. Zde se proměňuje praxe v manipulaci, člověk je redukován pouze na součást ekonomického systému, který se v případě kapitalistické ekonomiky jeví jako pravý subjekt dějin. V podobě deformovaného marxismu to jsou hospodářské poměry nebo ekonomické podmínky, které se vydávají za všemocné a údajně tvoří dějiny, zatímco člověk je pouze pasivním objektem a poměrům se přizpůsobuje. To, co spojuje tyto případy pseudokonkrétnosti, je jejich zdánlivá přirozenost, údajná neproměnitelnost. Kosík, aby dokázal jejich historickou podmíněnost, je ukazuje jako výtvořiny člověka v konkrétní době.

Jak lze tedy skutečnost poznat v její podstatě a revolučně přeměnit? Zde má zásadní pozici člověk a jeho aktivita. Nejdříve se však zastavme u toho, jak je člověk u Kosíka určen. To, co odlišuje podle Kosíka člověka od zvířete, je předmětná činnost, práce. Oblast práce má však u Kosíka i existenciální moment, připomíná totiž člověku „trojrozměrnost lidského času“.¹⁹⁸ Člověk tak skrze práci a v práci poznává minulost, přítomnost a budoucnost, to znamená, že poznává existující skutečnost v její historické podmíněnosti, její překročitelnost skrze přítomnost do budoucnosti. Práce ale není jedinou oblastí, v níž poznává skutečnost ve své podstatě, prostředky poznání skutečnosti jsou pro Kosíka i filosofie a umění, proto pro něj mají nenahraditelnou pozici v lidském světě.¹⁹⁹ Práce je pro Kosíka dialektickou činností, v níž se spojuje nutnost s vytvořením sféry svobody, tedy v práci jako ekonomické sféře kapitalistické nutnosti se již vytváří předpoklady svobodné činnosti.

196 Tamtéž. s. 30-33.

197 Tamtéž. s. 36.

198 Tamtéž. s. 140.

199 Tamtéž. s. 88.

Práce je ale pro Kosíka součástí lidské praxe. Lidská revoluční praxe poznává skutečnost v její podstatě, základem toho je poznání historické podmíněnosti existující skutečnosti (pseudokonkrétnosti), v důsledku tohoto poznání je poté člověk schopen skrze revoluční praxi překročit existující skutečnost a dojít ke skutečnosti jako konkrétní totalitě, tedy ke skutečnosti v její podstatě. „Schopnost transcendovat poměry, v níž je založena možnost dospět od mínění k poznání (...), není vykročením z dějin, nýbrž výrazem člověka jako děje-tvorné a dějino-tvorné bytosti: člověk není zadržán v animalitě a barbarství rasy, předsudků, okolností, nýbrž svým onto-tvorným charakterem (jako praxe) má schopnost je transcendovat k pravdě a univerzálnosti.“²⁰⁰

Michael Hauser tvrdí, že Kosík rozvíjí v *Dialektice konkrétního* hegelovský marxismus.²⁰¹ Zčásti má pravdu v tom, že Kosík kontinuálně pokračuje ve své inspiraci Hegelem již od svých časopiseckých textů z druhé poloviny 50. let. I v *Dialektice konkrétního* se objevuje důraz na dialektiku, nebo metodu konkrétní totality, je však třeba si uvědomit, že v některých případech se Kosík s Hegelem rozchází. Příkladem toho může být Kosíkův přístup k dějinám v *Dialektice konkrétního*. Zatímco Hegel přichází s myšlenkou smyslu (ducha) dějin, který se v dějinách neustále progresivně rozvíjí, u Hegela je tímto smyslem dějin rozvoj svobody. Nebylo ale takové pojetí dějin historickými zkušenostmi znevěrohodněno? Hegel by nejspíše řekl, že i po zkušenostech dvou světových válek ve 20. století z nich vzešly pozitivní důsledky, například mírové uspořádání v Evropě. Dějiny mají tedy u Hegela dialektické prvky, ale v důsledku stejně vedou k další realizaci svého již předem daného smyslu. Kosík takto dějiny nechápe, staví se proti hegelovskému smyslu či rozumu dějin, který by na ně byl naroubován dopředu, zvnějšku. Rozum se podle něj „vytváří“ až v dějinách samých, „jediným smyslem dějin je explikace ‚možností‘ člověka v času“.²⁰² Základním předpokladem pro Kosíkem vytvořenou revoluční přeměnu skutečnosti je to, že „člověk tvoří dějiny“. Kosíkova kritika hegelovského pojetí dějin však nejspíše cílí na Lukácsovo uzavření člověka do dějin, v tomto smyslu se vyjadřuje i Milan Průcha: „Kosíkova ‚Dialektika konkrétního‘ vyrostla do značné míry z této atmosféry, z úsilí, byť ne vždy výslovně vyjádřeného, avšak snadno prokazatelného, o překonání lukácovského historismu, či historicismu.“²⁰³

200 Tamtéž. s. 102.

201 HAUSER, Michael: Obrana filosofie: Kosík a dnešek. In HRUBEC, Marek a kol.: *Myslitel Karel Kosík*. 1. vyd. Praha: Filosofia, 2011. s. 181-182.

202 KOSÍK, Karel. *Dialektika konkrétního: studie o problematice člověka a světa*. 3. vyd. Academia: Praha, 1966. s. 164.

203 PRŮCHA, Milan. *Kult člověka*. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1966. s. 9.

Dosavadní literatura interpretující *Dialektiku konkrétního* se často zaměřovala na vlivy západního existencialismu a fenomenologie, tím vystupovaly do popředí části knihy, v nichž se Kosík zabývá jednotlivými formami pseudokonkrétnosti. Příčinou toho byla snaha dokázat, že česká filosofie i v období duchovního marasmu režimu Antonína Novotného mohla dospět k řešení problémů, které byly aktuální v západní filosofii a byla schopna na ně navázat.²⁰⁴ Kosík se sice inspiroje Husserlovou fenomenologií a Heideggerovým existencialismem, například v problematice každodenního života nebo konceptu starosti. Do pozadí se ale touto interpretací dostaly vlivy hegelovského marxismu, tedy například inspirace mladým Lukácsem z *Dějín a třídního vědomí* nebo dílem Luciena Goldmanna. Právě tyto myšlenky, kterými se Kosík nechal inspirovat, ukazují na kontinuitu jeho myšlení, dokladem toho je použití konceptu konkrétní totality, který se objevuje už v jeho člancích z roku 1956. Inspirace myšlenkami G. Lukácse je zřejmá také v případě Lukácsova konceptu zvnějšnění, které se objevuje v buržoazním období a Lukács ho chápe jako „petrifikování životních procesů do mrtvých věcí“, což vytváří zdání „druhé přírody“ a projevuje se například oddělením jevu od podstaty. Kosík tento koncept přejímá, ale rozšiřuje ho oproti Lukácsovi i mimo kapitalistickou společnost, na období po roce 1917. Důležitá je také Kosíkova inspirace klasickým dílem Marxe, zde se omezím na dva příklady. Prvním příkladem je základ Kosíkova díla, tedy inspirace pojetím člověka jako aktivního tvůrce dějin přejatého od Marxe, u kterého je můžeme najít jak v *Ekonomicko-filosofických rukopisech*, tak v *Osmnáctém bruimaru Ludvíka Bonaparta*. Druhým příkladem inspirace je Marxovo tvrzení z *Kapitálu* o přístupu k podstatě skutečnosti, Marx zde píše, že „veškerá věda by byla zbytečná, pokud by se jevová forma a podstata věcí bezprostředně kryly“.²⁰⁵ Kosík z tohoto argumentu vychází ve svém gnoseologickém přístupu ke skutečnosti, zakládá na tomto předpokladu pozici filosofie a vědy.

V některých konceptech se ale Kosík od Lukácse odlišuje, příkladem je otázka poznání konkrétní totality. Pro Lukácse byl univerzálním subjektem, který jediný je schopen dosáhnout poznání skutečnosti v její totalitě skrze praxi, proletariát.²⁰⁶ Naproti tomu Lucien Goldmann neomezoval možnost poznání skutečnosti v její totalitě na konkrétní společenský subjekt. Kosík stojí v tomto případě na pozici Goldmannově, poznání skutečnosti v její podstatě je v Kosíkově systému umožněno každému individu. Marxismus se tímto přístupem

204 ŠIMSA, Martin: Marx, Heidegger, Kosík – teoretická a praktická svoboda. In HRUBEC, Marek a kol.: *Myslitel Karel Kosík*. 1. vyd. Praha: Filosofía, 2011. s. 158.

205 MARX, Karel. *Kapitál III/2. Kritika politické ekonomie*. 1. vyd. Praha: SNPL, 1956. s. 365.

206 JAY, Martin. *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*. 1. vyd. Berkeley: University of California Press, 1984. s. 107-108.

stává otevřenější, na druhou stranu se zde objevují podmínky pro další rozvoj individualismu. Problém byl v tom, že Lukácsovo pojetí bylo v období 60. let již nevěrohodné a Kosík se tímto snažil udržet schopnost marxismu jako kritické teorie. Podobně to odráželo i jeho zkušenosti ze začínajících liberalizačních trendů v Československu, na nich měli podíl intelektuálové nebo umělci a ne pouze zástupci dělnické třídy. Do proměny společnosti se tak mohli zapojit i umělci nebo studenti.

Kosíkovo hledání odpovědi po tom, co je skutečnost a jak je vytvářena implicitně kritizuje převládající ideologii marxismu-leninismu, která se na skutečnost neustále odvolávala, ale přistupovala k ní nekriticky, neptala se po jejích základech. Příkladem tohoto přístupu ke skutečnosti může být umění, které v socialistickém realismu nabývalo hodnoty právě tehdy, pokud věrně odráželo skutečnost. Kosík naproti tomu dává umění důležitou pozici v poznání a přeměně skutečnosti, kdy umění pouze neodráží realitu, ale samo ji vytváří. Na tomto základě pak mohl Kosík tvrdit, že umění má demystifikující povahu a dává tak předpoklad revoluční přeměně skutečnosti. Jeho přístup k umění byl zapříčiněn i situací, v které bylo české umění na počátku 60. let, především v kinematografii, ale i v literatuře se objevovaly tvůrčí přístupy. Pozici českého umění chápal Kosík takto: „Zatímco pro onoho oficiálního člověka byla charakteristická lidská omezenost, vyprázdňenost, neproblematičnost a nedynamičnost, zdůraznila naopak česká kultura člověka jako tvora složitého, existujícího v neustálém napětí a překonávání rozporů, neredukovatelného na jeden rozměr.“²⁰⁷

Kosík svým dvoustupňovým pojetím revoluční praxe (nejprve poznání skutečnosti a poté její proměna), poukazem k historické podmíněnosti falešné skutečnosti, vytvořil revoluční teorii snažící se dosáhnout posunu existujícího režimu směrem k demokratickému socialismu. Postavením člověka do středu tohoto systému vytvořil odlišný přístup k člověku, než který byl vytvářen nejen v období stalinismu, ale i dále: „humanistický socialismus vychází z jiných základů než socialismus byrokratický, každý z nich vyrůstá z jiné koncepce dějin, člověka, pravdy, atd.“²⁰⁸ „Jiná koncepce člověka“ znamenala u Kosíka člověka aktivně vstupujícího do vytváření dějin, schopného překračovat existující podmínky a neredukovatelného na „převodovou páku“ režimu.

207 Kosík odkazuje k oficiálnímu pojetí člověka, takového člověka chápe jako nepřemýšlivého, karieristického a omezeného. Tehdejší režim podle Kosíka takový typ člověka předpokládal, ale sám ho i vytvářel. LIEHM, Antonín J. *Generace*. 1. vyd. Praha: Československý spisovatel, 1990. s. 324.

208 Tamtéž. s. 329.

3.2 Robert Kalivoda: dialog s nemarxistickými směry

V roce 1968 vydává Robert Kalivoda knihu *Moderní duchovní skutečnost a marxismus*, ta obsahuje tři eseje, které ale nelze přísně oddělovat, spojuje je řešení „filosofické problematiky lidské skutečnosti“ a její „základní antropologické fenomény“.²⁰⁹ Kalivoda se v práci snaží o ovlivnění marxismu strukturalismem, psychoanalýzou a avantgardním myšlením. Použitá metoda zkoumání vychází z Kalivodova strukturalismu. Obohacení obou směrů není nikdy jednostranné, ale vzájemné, u obou se snaží Kalivoda nalézt slabá místa a posunout je na vyšší úroveň. Pavel Floss o tomto Kalivodově přístupu píše: „Z hlediska dialekticko-strukturalistického pojetí skutečnosti, podle něhož se každý celek integrálně proměňuje vstupem nového prvku, přičemž se kvalitativně promění i prvek sám, znamená doplnění marxismu nejen jeho vylepšení, ale i kvalitativní proměnu.“²¹⁰ Příčinou této metody je přesvědčení, že marxismus sám má jisté nedostatky, jeho spojením s dalšími myšlenkovými proudy jemu blízkými, se snaží Kalivoda tyto nedostatky vyřešit, což vede k proměně základů marxismu.

Jak dokázal Robert Kalivoda obohatit marxistickou teorii? V případě vztahu strukturalismu a marxismu se dostává k otázce umění. Hlavním objektem jeho kritiky, z níž pak vytváří vlastní pojetí umění, je hegelovská estetika. Na ní je podle Kalivody založeno i marxisticko-leninské pojetí umění (socialistického realismu) v teorii odrazu. Estetická hodnota umění je v teorii odrazu závislá na tom, jak věrně konkrétní umění zobrazuje skutečnost, krása je tedy až určitým důsledkem věrnosti vyjádření skutečnosti. Hegelovská estetika i vulgárně materialistické pojetí pro Kalivodu představují metafyzický přístup k estetice. Proti němu staví „základní tendenci vývoje strukturalismu“, kterou nachází v „dialektice strukturalismu“ jako „formálního antiformalismu“.²¹¹ Této estetice „[n]ejde již o estetický obsah významu, nýbrž o estetické formování mimoestetického významu“, estetický princip se zde stává „průhledným“.²¹² Marxistickou estetiku pak zakládá na dotvoření strukturalismu, jež provádí formalizaci estetické funkce, normy a hodnoty. V případě estetické normy Kalivoda uvádí, že není vázaný na „antropologickou konstituci člověka“, neexistuje tedy „obecná estetická norma“, alternativou mu je estetická norma „jako určitý typ či modus

209 KALIVODA, Robert. *Moderní duchovní skutečnost a marxismus*. 1. vyd. Praha: Československý spisovatel, 1968. s. 7.

210 FLOSS, Pavel: Emancipace a humanismus v Kalivodově komeniologickém a filosofickém díle. In *Historicko-filozofické dílo Roberta Kalivody*. Olomouc: Katedra bohemistiky FF UP, 2000. 160 s.

211 KALIVODA, Robert. *Moderní duchovní skutečnost a marxismus*. 1. vyd. Praha: Československý spisovatel, 1968. s. 28.

212 Tamtéž. s. 24.

estetického ozvláštnění, který je nadán mocí, účinností a silou regulativního působení“.²¹³ Estetickou hodnotu Kalivoda váže na umělecký artefakt (ne „estetický objekt“) a je pro něj „přímo úměrná adekvátnosti, síle, novosti, či objevnosti estetického ozvláštnění hodnot mimoestetických“.

Jako nejzásadnější však vnímám Kalivodův přínos humanizaci a demokratizaci estetiky. Kalivoda chápe estetický ideál jako spojený s životním ideálem konkrétního člověka a jeho hodnotami. S tím je spojena kategorie obecné estetické kvality, která poté není vázána k „estetické libosti“, ale ke konkrétnímu životu každého člověka. Nejhodnotnější (nejkrásnější) umění, pak již není to, které nejlépe odráží skutečnost („pravdu“), ale „umělecké dílo může mít vysokou estetickou hodnotu i tehdy, když zprostředkuje věcně pochybný význam mimoestetický“.²¹⁴ Jinak řečeno, umělecké dílo může být pro člověka krásné, přestože nemá se skutečností a pravdou nic společného.

V případě spojení psychoanalýzy a marxismu vnímám největší Kalivodův přínos v podložení marxistického pojetí základny biopsychickými složkami antropologické konstanty, jeho uznání vůle po moci a agresivitě jako konstantních sil člověka v moderní společnosti. Kalivoda převzal Marxovo pojetí lidské přirozenosti z *Ekonomicko-filosofických rukopisů*, který ji zakládá na hladu a sexu. Marxovo pojetí lidské přirozenosti podle Kalivody „ukazuje cestu“²¹⁵ k Freudově teorii pudů. Kalivoda marxismus obohacuje Freudovou teorií pudových sfér a dále je rozvádí. Pudová sféra Ich je mu základem pro oddělení člověka od zvířete, ale také pro vznik práce a ekonomiky. Z pudové sféry Über-Ich, která je regulativním principem člověka vůči společnosti i sobě samému, vychází „sublimace“ jako proměna pudové energie. Právě touto „sublimací“ pudové energie vzniká duchovní (a kulturní) skutečnost, tu Kalivoda vidí jako vnitřní lidské existenci spolu s materiální základnou člověka. Další oblastí, v níž proměňuje Kalivoda marxismus freudismem, je realističtější přístup k problematice totálně rozvinutého člověka v komunismu, kdy tvrdí, že určité základní „potlačení libidinózních tendencí“ bude nutné i v komunistické společnosti osvobozených lidí.²¹⁶

Kalivoda se snaží Freudovo myšlení obohatit marxistickými prvky dialektického monismu a teorie dějin. Freud totiž podle Kalivody ve své další tvorbě proti sobě metafyzicky postavil dva pudy, dobré a zlé: života a smrti. Podobně jako v případě strukturalismu a marxismu se je Kalivoda snaží dialekticky rozpochybovat, což provádí jejich spojením v jeden

213 Tamtéž. s. 34

214 Tamtéž. s. 38.

215 Tamtéž. s. 55.

216 Tamtéž. s. 78.

životní pud, ten „je zřejmě jedině schopen teoreticky vyjádřit a postihnout konkrétní dialektickou totalitu oněch dvou pudových tendencí“.²¹⁷ Díky tomuto spojení může Kalivoda pojmout agresivitu jako základní součást lidské existence, hlad a sex jsou tedy „dialektickou totalitou inkorporační, kopulativní tendence a tendence destruktivní, agresivní“.²¹⁸ Důležité také je, že Kalivoda chápe agresivitu v její „sublimaci“, kterou je panství a moc nad druhými jako získání a rozmnožení slasti. Druhým polem, na němž překonává Kalivoda psychoanalýzu marxismem je přínos dialektické teorie dějin do vztahu „mezi represí a potlačením na jedné straně a obohacováním primárních i sekundárních sfér lidské existence na straně druhé“. V Kalivodově pojetí tedy znamená každý represivní čin vládnoucí třídy také určitý progres, potlačení potřeb určité skupiny lidí vede k uspokojování potřeb skupiny vládnoucí.²¹⁹

Zásadní je, že u Kalivody se agresivita stává základní složkou lidské existence, čímž se nevyhýbá její funkci i v komunistické společnosti. Díky tomu je schopen pochopit cestu „historického osvobození člověka [jako] velmi klikat[ou] a deformovan[ou]“,²²⁰ to je zároveň kritikou současné i jakékoli budoucí existující společnosti a skutečnosti. Proti této agresivitě ale staví Kalivoda nutně vznikající odpor, „existenciální protiagresi“, humanitně zaměřený v „revoluční agresi“.²²¹ Tento emancipační náboj je v jeho díle velice silný, bohužel ho ve své tvorbě dále nerozvádí. S konceptem „revoluční agrese“ a jeho humanizační hodnoty však přichází otázka, zda si ho Kalivoda neidealizuje, revoluční násilí nemusí mít vždy emancipační a humanizační hodnotu, od čehož Kalivoda ve svém pojetí odhlíží. Přínosem Kalivodova spojení psychoanalýzy a marxismu je však jeho kritika filosofie praxe,²²² spolu s oddělením lidské přirozenosti od lidské podstaty u Marxe, ke kterým se dostanu při srovnání Kalivodova a Kosíkova myšlení.

V posledním textu knihy Kalivoda navazuje na své pojetí dějin. Kalivodův odkaz k revolučně romantickému původu marxismu je snahou o přenesení důrazu na potřebu jednání v přítomnosti a anarchistické vlivy v marxistické teorii, což ho dovádí k vlastnímu pojetí svobody. Historickou analýzou Kalivoda dokazuje, že marxismus sám vychází z revolučně romantického myšlenkového proudu, který začíná již v sektářských hnutích jako snaha o

217 Tamtéž. s. 73.

218 Tamtéž. s. 76.

219 Tamtéž. s. 80.

220 Tamtéž. s. 85.

221 Tamtéž. s. 81.

222 Pojem filosofie praxe zde používám na základě Marxova pojetí, kde pojímá člověka jako předmětný a aktivní subjekt. U Marxe je práce činitelem mezi přírodou a člověkem, prací se mění příroda, člověk i jejich vztah, na základě toho vnímá člověka jako aktivně činného. Filosofie praxe jako myšlenkový proud založený právě na humanistickém čtení Marxe a pojetí člověka jako předmětného aktivního subjektu se rozvinul v západní i východní Evropě po 2. světové válce.

proměnu existující skutečnosti. Z tohoto proudu, který Kalivoda nazývá libertinizmem,²²³ vychází jak anarchismus, tak marxismus. Kalivoda ukazuje, jak byl Marx v mládí ovlivněn revolučním romantismem a utopismem. Revolučně romantickým principem u Marxe, který se táhne celým jeho dílem, je pro Kalivodu to, že „komunismus je prostředkem totálního rozvinutí člověka. Jeho všestranná emancipace je vlastním cílem a účelem revoluční proměny společnosti (...).“²²⁴

Kalivoda vyzvedá v marxistické teorii především prvky humanity a svobody, komunismus se mu stává pouze předpokladem tohoto humanismu. Komunismus mu není cílem sám o sobě. Komunistická společnost sice podle Kalivody vytváří nejlepší podmínky pro totálně osvobozeného člověka, ale právě takto pojatý člověk je cílem. Toto čtení Kalivodova textu umožňuje překonání komunistické společnosti v její nelidské podobě a je v souladu s Kalivodovým pojetím emancipující protiagrese a svobody.

Druhým proudem revolučního romantismu, jímž se snaží Kalivoda marxismus obohatit je revoluční romantismus, jehož příkladem je mu tvorba „prokletých básníků“. Zde vidím zásadní přínos marxismu, s kterým Kalivoda přichází. Částečný vliv anarchismu na tvorbu těchto básníků je vede k potřebě „okamžitého činu, okamžitého řešení konfliktní situace, spontaneit[ě], odmítnutí ‚nutnosti‘ a volb[ě] ‚okamžité svobody‘“.²²⁵ Ke spojení anarchistického pojetí „okamžitého činu“ a marxistického pojetí dochází v době revoluce, například v Ruské revoluci nebo revoluci roku 1848 v českých zemích. Libertinský smysl, který je takto vnášen avantgardou do marxismu proměňuje samotnou marxistickou teorii, oslabuje se v ní budoucnostní ideál a důraz je kladen na přítomnost, tak se „rodí budoucí člověk již v nesvobodné přítomnosti“.²²⁶ Z toho vychází Kalivodovo pojetí svobody ovlivněné Teigem: „Svobodný totální člověk nevstupuje tedy jen jako trvalý dynamický moment do ‚nesvobodné‘ přítomnosti, nabývá trvalé dynamické povahy i ve ‚svobodné‘ budoucnosti.“²²⁷ Jinak řečeno, svoboda člověka se vytváří jak v přítomnosti, tak je o ní třeba bojovat i ve svobodné společnosti, samotná existence takové společnosti tedy svobodu člověka nezajišťuje. Druhým prvkem Kalivodova pojetí svobody je existence určité nerovnosti, která předpokládá odlišnost lidí, i v komunistické společnosti podle něj mají existovat rozdíly mezi lidmi, umožňující svobodu volby.

223 Pojem libertinizmus používá Kalivoda pro odlišení od liberalismu. Libertinizmem označuje ideál svobody, který je, na rozdíl od emancipačního ideálu liberalismu, již socializovaným ideálem. Tamtéž. s. 105.

224 Tamtéž. s. 117.

225 Tamtéž. s. 128.

226 Tamtéž. s. 132.

227 Tamtéž. s. 133.

Pokud se podíváme zpět na Kalivodovo pojetí svobody a touze po moci jako vlastní lidské podstatě ukazuje se revoluční potenciál, který se skrývá v jeho textech a je silnější, než jak se s ním setkáváme u Kosíka. Kalivoda se kriticky vypořádává jak s minulostí marxistické teorie a praxe, tak se snaží udržet jejich kritický potenciál do budoucna. Zeslabuje sice budoucnostní ideál marxismu a vkládá do něj přítomnostní prvek v pojetí lidské svobody, tím se však marxistická teorie v Kalivodově pojetí stává radikálnější, než je tomu u Kosíka a Machovce. Větší revolučnost marxismu se projevuje i tím, že do něj Kalivoda vnáší anarchistické a avantgardní myšlení.

Předchozí výklad Kalivodových textů z *Moderní duchovní skutečnosti a marxismu* je již určitou jejich interpretací. Snažil jsem se v ní vyzdvihnout humanistické, revoluční a emancipační prvky objevující se v Kalivodově filosofii.

3.3 Strukturalismus a hegelovský marxismus

Kosíkovo a Kalivodovo myšlení na první pohled splývají, oběma šlo o revoluční přeměnu skutečnosti a v linii humanismu o osvobození člověka. Každý z nich ale vychází z odlišných myšlenkových zdrojů, jak je zřetelné již z předchozího rozboru. Zde bych se rád věnoval konkrétním rozdílným přístupům obou filosofů. K otevřené konfrontaci jejich názorů nedošlo, především kvůli historicko-společenské situaci 60. let. Oba autoři byli více zabráni do pozitivního rozvinutí svých vlastních pozic a později tvořivou filosofickou prací přerušilo jejich větší politické zapojení do událostí roku 1968. Jak tvrdí Jan Mervart, k přímé diskuzi mezi oběma autory nedošlo také z taktických důvodů, kdy oba autoři nechtěli v období kampaně proti revizionismu ukazovat režimu své rozpory.²²⁸ Budu tak vycházet z již zkoumaných textů, k nimž přidávám pouze text Roberta Kalivody O struktuře a strukturalismu,²²⁹ který přednesl na konferenci o Strukturalismu a historismu ve filosofii 20. století v květnu roku 1968.²³⁰

Michael Hauser v textu *Obrana filosofie: Kosík a dnešek*²³¹ pokládá základní rozlišení mezi myšlením Kosíka a Kalivody. Kosík podle něj patří k proudu hegelovského marxismu a snaží se ukázat, že marxismus je schopen řešit existenciální otázky člověka. Robert Kalivoda

228 MERVART, Jan: Czechoslovak Marxist humanism and the revolution, *Studies in East European Thought*, Vol. LXIX (2017), No. 1, s. 122.

229 KALIVODA, Robert: O struktuře a strukturalismu, *Filosofický časopis*, ročník XVII (1969), číslo 1, s. 114-118.

230 NOVÝ, Lubomír: Strukturalismus a filosofie, *Filosofický časopis*, ročník XVII (1969), číslo 1, s. 4.

231 HAUSER, Michael. *Obrana filosofie: Kosík a dnešek*. In HRUBEC, Marek a kol. *Myslitel Karel Kosík*. 1. vyd. Praha: Filosofia, 2011. s. 181-182.

se naproti tomu podle něj snaží o odlišné pojetí marxismu, navazuje na tradici meziválečné avantgardy a nedostatky marxismu se snaží řešit jeho obohacením o strukturalistické a psychoanalytické prvky. Kosík byl oproti Kalivodovi podle Hausera ke strukturalismu „rezervovaný“, což byl důsledek toho, že nebyl ovlivněn meziválečnou avantgardou.

Kosík se proti strukturalismu vymezil v *Dialektice konkrétního*, zde označuje strukturalismus za „špatnou totalitu“, odcizený systém ovládaný strukturami, v kterém není místo pro člověka a jeho aktivitu. „Společenská skutečnost se zde chápe jako souhrn či totalita autonomních struktur vzájemně se ovlivňujících. Subjekt zmizel, nebo přesněji, skutečný subjekt, člověk jako předmětně praktický subjekt byl nahrazen subjektem zmytologizovaným, zvěčněným, z fetišizovaným: autonomním pohybem struktur.“²³² Materialisticky pojatou totalitu naproti tomu chápe jako výsledek činnosti předmětného člověka. Kalivoda strukturalismus v té podobě, v jaké ho kritizuje Kosík, nepřijal. Jak jsme viděli, u Kalivody se objevuje silný důraz na aktivitu člověka.

Již v předchozích částech textu jsem upozornil na strukturalistickou tradici, z níž čerpá Robert Kalivoda, což se odrazilo i na jeho hodnocení filosofie praxe. Kalivoda sice oceňuje, že filosofie praxe dokázala vyzvednout člověka jako aktivní subjekt, jeho hlavní výhradou proti ní ale je, že aktivitu člověka nevysvětluje. V souladu se strukturalistickou filosofií se Kalivoda snaží položit základ lidské aktivity mimo lidské vědomí, lidská aktivita podle něj vychází z rozporu mezi lidskými potřebami a přírodními předměty, na nichž je závislý, „proto je lidská biopsychická energie hýbatelem člověka“.²³³ Kalivoda tak lidskou aktivitu podkládá Freudovou teorií.

Hlavní linii kritiky polemizující s Kosíkovým přístupem vede Kalivoda proti filosofii praxe a konceptu odcizení. Fenomenologicko-lukácsovský proud v marxismu ústící do filosofie praxe podle Kalivody „relativizoval“ dávný cíl filosofie: „vybudovat ontologii, která by nebyla jen humanitní filosofií, filosofií člověka, nýbrž určitým pokusem o filosofii světa, usilující formulovat obecné principy veškeré skutečnosti“ v engelsovském slova smyslu.²³⁴ Takový ontologický přístup ve filosofii je podle něj schopen vytvořit československý strukturalismus.

Zde se Kalivoda také staví proti „ontologizaci“ konceptů odcizení, jejichž kritiku provedl již dříve. Útočí tak na základní koncepty lidské podstaty a odcizení od ní, s nimiž

232 KOSÍK, Karel. *Dialektika konkrétního: studie o problematice člověka a světa*. 3. vyd. Praha: Academia, 1966. s. 42.

233 KALIVODA, Robert. *Moderní duchovní skutečnost a marxismus*. 1. vyd. Praha: Československý spisovatel, 1968. s. 63

234 KALIVODA, Robert: O struktuře a strukturalismu, *Filosofický časopis*, ročník XVII (1969), číslo 1, s. 116.

pracuje Kosík v *Dialektice konkrétního*. Kalivoda odmítá koncept lidské podstaty jako metafyzický, protože návrat k ní z odcizeného stavu je vnímán jako něco daného, čímž se ztrácí dialektika. Lidskou podstatou chápe Kalivoda „základní antropologickou konstituci člověka“²³⁵ tedy konstanty hladu, sexu a jejich sublimace, což mu umožňuje její variabilitu. S tím je spojena jeho kritika konceptu odcizení jako filosoficky nepoužitelného, jedině udržitelný je podle něj v metaforickém pojetí, tedy pro rozlišení mezi stavem, kdy jsou lidské síly deformovány a stavem, kdy jsou rozvinutější.²³⁶ Naproti tomu pro Kosíka jsou koncepty lidské podstaty a odcizení od ní zásadní pro výstavbu *Dialektiky konkrétního*. Konstantní podstatou člověka v Kosíkově systému je jeho schopnost poznat skutečnost v její podstatě a proměnit ji, tedy určitá modifikace svobodného rozvinutého člověka, od které je odcizen ve sféře pseudokonkrétna.

Rozdílné přístupy obou filosofů panují i na poli umění. Pro Kosíka je umění spolu s filosofií sférou, která je schopna odhalovat skutečnost jako konkrétní totalitu. V Kalivodově vnímání tak vychází z hegelovského pojetí umění, Kalivodovu kritiku tohoto přístupu k umění jsem popsal v předchozí části textu. Kalivoda se snaží vymanit umění z vlivu pravdy a skutečnosti a ponechat mu autonomii. Tak ho současně demokratizuje a humanizuje, umění může být esteticky hodnotné, přestože neodhaluje skutečnost a pravdu. Roman Kanda poukazuje ještě na další odlišnosti v Kalivodově a Kosíkově přístupu k umění vycházející z odlišného hodnocení strukturalismu.²³⁷ Kalivoda je podle Kandy schopen uchopit „znakovou povahu díla“ a tím propracovat Kosíkovu tvrzení o tom, že umělecké dílo pouze neodráží skutečnost, ale také ji samo vytváří. I přes tento Kosíkův posun zůstává jeho pojetí umění uzavřeno v hegelovské estetice hledání skutečnosti a pravdy.

3.4 Filosofie žité skutečnosti Milana Machovce

U Milana Machovce se otázka člověka, jeho života a světa objevuje jako ústřední problematika celého díla. Jeho filosofie je v jistém smyslu průvodkyní po oblastech lidského života, v jádru jeho zájmu stojí živý člověk. Linií, která prochází Machovcovými díly od konce 50. let až do roku 1968, je problematika krize moderního člověka v době úpadku náboženské víry, kdy v jeho životě neexistují jistoty, ke kterým by se mohl upnout. Právě

235 KALIVODA, Robert. *Moderní duchovní skutečnost a marxismus*. 1. vyd. Praha: Československý spisovatel, 1968. s. 119.

236 Tamtéž. s. 119-120. a pozn. 24.

237 KANDA, Roman: K estetickému myšlení Roberta Kalivody. Kapitola z archeologie českého marxismu, *Česká literatura*, ročník LXII (2014), číslo 4, s. 527–548.

krize moderní doby, s jejím konzumem a technooptimismem, zakládá existencialistický směr v Machovcově tvorbě. Oproti existencialistickým myslitelům ale neupadá do skepse a rezignace, spíše se po Masarykově vzoru (a jeho požadavku po nalezení nového náboženství) snaží nalézt určité body, které by dokázaly člověka v moderním světě ukotvit. Machovcův zájem o humanismus, existencialismus a náboženství ovlivnily podobně jako u jiných marxistických humanistů dehumanizující prostředky období stalinismu. Machovec se však od nich liší v tom, že ve svém myšlení silněji vnímá další dobové události, hrozby studené války, možného použití jaderných zbraní, dosažení vesmíru člověkem či proměňující se situaci v katolické církvi.

3.4.1 Machovcovo pojetí humanismu

V roce vychází 1957 první vydání Machovcovy knihy *O smyslu lidského života*, jak už napovídá její název, hlavním tématem je člověk, jeho život a svět. Machovec se v ní snaží vypořádat s historickými myšlenkovými proudy, které se zabývaly otázkou po smyslu lidského života, ale jsou podle něj v určitých ohledech nedostatečné, na nich poté vypracovává vlastní pozitivní řešení. Minulé odpovědi na otázku po smyslu lidského života jsou mu tak základem pro odpověď současnou, protože „lidstvo proniká stále k hlouběji k poznání pravdy“.²³⁸ Teoretické odpovědi podle něj ale samy o sobě nestačí, a smysl života lze vyřešit jen na praktické rovině.

Právě důraz na praktické řešení smyslu lidského života skrze socialistickou revoluci vyzvedává u Machovce v této době marxismus na nejvyšší pozici. Marxismus je zde pro Machovce předpokladem pro vyřešení smyslu lidského života, socialistické uspořádání v tomto směru dává prostor lidské aktivitě i vyšší úroveň společensko-ekonomických podmínek. Vliv na Machovcovo pojetí marxismu mají i události po XX. sjezdu KSSS, přestože ne v takové míře, jako v pozdějším revidovaném vydání knihy. Zde se zobrazují především v jeho mírné skepsi vůči budoucnosti socialismu, když píše o nutnosti trvalého boje o vývoj socialismu, a v tom, že uskutečnění ideálu svobodného člověka nenastane pouhým nastolením socialistické společnosti. Základem Machovcova marxismu je zde humanismus a rozvinutí ideálu svobodného totálního člověka.²³⁹ Aktivní činnost a spolupráce v kolektivu zakládají podle Machovce smysl života (společenského) člověka a dosažení jeho štěstí v socialistické společnosti.

238 MACHOVEC, Milan. *O smyslu lidského života*. 1. vyd. Praha: Orbis, 1957 104. s.

239 Tamtéž. s. 98-99.

Druhé přepracované vydání knihy s názvem *Smysl lidského života* napsal Milan Machovec v roce 1965. Oproti prvnímu vydání knihy se v ní objevují posuny jak v Machovcově přístupu k jednotlivým myšlenkovým proudům (náboženství a existencialismu), tak vliv doby a aktuálních problémů (Machovcova kritika stalinismu, dosažení vesmíru). Nakonec přichází Machovec s vlastním rozpracováním pozitivního řešení v konceptu dialogu, kterému se ale budu věnovat v samostatném oddílu. Humanismus zůstává i v přepracovaném vydání knihy zásadní součástí Machovcovy koncepce smyslu lidského života.

Zatímco v předchozím vydání knihy kladl Machovec větší důraz na marxismus, socialistická společnost mu byla řešením smyslu lidského života, tak v druhém přepracovaném vydání již stojí humanismus sám jako „těžký dobový úkol“.²⁴⁰ Humanismus je pro Machovce určitým korigujícím prvkem socialistické společnosti, který omezuje jednostranný důraz na budoucnostní ideál obsažený v marxistické teorii a vkládá do ní důraz na přítomnost: „Komunistické hnutí může žít pouze na základech humanistického úsilí o ‚vyššího člověka‘, jenž je cílem a prostředkem jakékoli přítomnosti současně: všestranný rozvoj lidské osobnosti je základním ‚ideálem‘ ne pro ‚budoucnost‘, ale cílem pro tuto chvíli, dnes a hned (...)“.²⁴¹ V druhém případě humanismus koriguje marxismus proti jeho násilnému zneužití, z tohoto pohledu je boj o humanismus trvalou součástí socialistické společnosti. Marxistická teorie i praxe musí být podle Machovce humanistická: „Interpretovat marxismus jakožto humanismus, jakožto životnou a inspirující ‚filosofii člověka‘ přítomnosti je proto nejzávažnějším úkolem, který musí dnes splnit lidský rozum (...)“.²⁴² Součástí humanismu je zde pro Machovce i vsazení aktivního subjektu do tvorby dějin, tedy zdůraznění dějin jako závislých na lidském úsilí, na rozhodnutí každého individua.

Důraz na problematiku člověka prochází také Machovcovými studii o Josefu Dobrovském a Františku Palackém, myšlenky v nich načrtnuté ústí v knize o Tomáši G. Masarykovi. V případě Palackého vyzvedá Machovec jeho zájem o člověka v pojetí „božnosti“ jako rozvoje všech stránek lidské bytosti, „harmonické souznění rozumu a citu“,²⁴³ a důraz na lidskou aktivitu, která prochází celým Machovcovým dílem. U Dobrovského Machovec zdůrazňuje jeho snahu o hledání pravdy v zájmu rozvoje vědy a společnosti, právě Dobrovský pro Machovce zobrazuje vzor hledačské povahy člověka. Dobrovského statečnost v boji za pravdu je Machovcovi inspirací k vyšší úrovni lidské aktivity. Tyto myšlenky jsou

240 MACHOVEC, Milan. *Smysl lidského života*. 1. vyd. Praha: NPL, 1965. s. 181.

241 Tamtéž. s. 200-201.

242 Tamtéž. s. 204.

243 Machovec ho klade do protikladu k marxismu, který je ovlivněn racionalismem německé klasické filosofie (Hegelem), do nějž řadí G. Lukácse.

Machovcovi základem pro jeho práci o Tomáši G. Masarykovi, která je vyústěním Machovcova humanismu v pozdních 60. letech. Masaryk v Machovcově podání je určitým spojením pozitivních prvků Palackého a Dobrovského, bojuje za hledání pravdy, snaží se najít smysl českých dějin, přestože mu jde oproti Palackému spíše o oživující a aktivizující roli dějin pro současnost, ale tím, co všechny tři spojuje je zájem o člověka a jeho autentický život.

V této části textu jsem se snažil ukázat, jak se pojem humanismu v myšlení Milana Machovce v 50. a 60. letech proměňuje. Tento posun lze sledovat na dvou vydáních knihy ke smyslu lidského života: zatímco v prvním vydání je Machovcovi humanismus spíše výsledkem socialistické společnosti, v přepracovaném vydání knihy se projevuje jeho myšlenkový posun a vliv dobových událostí. Humanismus se mu stává hodnotou sám o sobě, je sice nadále spojen s marxismem, ale ztratil svou podřízenou pozici, kterou měl ještě v prvním vydání knihy.

3.4.2 Dialog

V druhém přepracovaném vydání knihy *Smysl lidského života* zahrnul Milan Machovec do humanismu jako pozitivního řešení otázky po smyslu lidského života koncept dialogu. Ten je mu teoretickým východiskem pro založení diskuzních seminářů mezi marxisty a křesťany na Karlově univerzitě a popisuje ho jako: „nejnáročnější požadavek humanismu, je cílem i nástrojem humanizace zároveň“.²⁴⁴ Dialog pro něj není pouhým rozhovorem mezi dvěma lidmi, ale možností k rozvoji lidské osobnosti, „nejvyšší formou vzájemné lidské komunikace“.²⁴⁵

O dialogu se Machovec poprvé zmiňuje v knize o Josefu Dobrovském, když píše o hegemonii protireformační katolické církve. Machovcovu kritiku její pozice lze vnímat i jako kritiku existujícího režimu v Československu: „Myslela si, že její vítězství je zajištěno vlastním zcela výlučným postavením, nepřipouštějícím kritiku a diskuzi, odstraněním dialogu a diskuze, opozice a kritiky, bezděky připravil o dar dialogu sám sebe, že se tím zbavil kontaktu se životem, realitou, zbavil se možnosti rozeznat včas různě nově se hromadící skutečnosti. (...) Od všemoci je vždy jen krůček k bezmoci.“²⁴⁶

244 Tamtéž. s. 226.

245 Tamtéž. s. 224.

246 MACHOVEC, Milan. *Josef Dobrovský*. 1. vyd. Praha: Svobodné slovo, 1964. s. 17-18.

Proč považoval Machovec dialog za nástroj a cíl humanizace? V ideální podobě dialogu spolu mohou komunikovat lidé s rozdílnými názory, což již vyžaduje zájem o druhého, o jeho názory, současně taková forma dialogu předpokládá otevření se druhému a vyjádření všech svých myšlenek. Ideální forma dialogu tedy vede k humanizaci obou partnerů diskuze, což má poté za důsledek celkovou humanizaci společnosti. Předpokladem pro skutečný dialog je také „osobní angažovanost“, tedy ochota převzít odpovědnost za své názory. Dialog v ideálním případě předpokládá nevyužití mocenských forem zápasu.²⁴⁷ Překážkami tohoto dialogu jsou pro Machovce zejména specializace, nízká vzdělanostní a kulturní vyspělost, hierarchizace společnosti a přílišná institucionalizace života. Dialog mezi dvěma osobami, v podobě „já – ty“, je však pouze jednou z jeho forem, které Machovec rozlišuje.

Machovec dále rozděluje tyto formy dialogu: vnitřní, tedy dialog člověka se svým vlastním nitrem, který považuje za nejvyšší formu dialogu. V minulosti jej umožňovalo náboženství, ale moderní člověk ho podle Machovce již není schopen, protože je rozptylován podněty vnějšího světa tak, že se nedokáže soustředit na svůj vnitřní život. Skrze vnitřní dialog se Machovec vypořádává s existenciálním problémem, že moderní člověk „neumí umírat“, v něm se může člověk připravit na svou smrt, představit si svět bez sebe a přijmout smrt jako skutečnost.²⁴⁸ Poslední formou dialogu je pro Machovce dialog s historickými osobnostmi, „lidmi minulosti“. Tím má Machovec nejspíše na mysli metodu, kterou použil ve svých pracích o dějinných osobnostech, tedy snahu nalézt u nich otázky a řešení, jenž by byly aktuální pro současnost.

Vytvořením konceptu dialogu se Machovec v polovině 60. let snažil položit předpoklady a zásady, jimiž by vznikla možnost diskuze mezi marxisty a věřícími, ale i dalšími skupinami, například marxistickými intelektuály a vládnoucím režimem. Mimo Machovcův seminář marxistů a křesťanů však k jeho praktickému uplatnění nedošlo.

3.4.3 Existencialistické prvky v Machovcově myšlení

Existencialismu se Machovec věnuje v prvním vydání knihy *O smyslu lidského života*. Spojuje ho zde s rezignací, skepsí a pocitem absurdity života. Příčinou vzestupu těchto myšlenek je pro něj úpadek náboženství, jako důsledek rozvoje vědy a techniky v 19. a 20. století. V této době Machovec existencialismus odmítá, oceňuje u něj sice položení otázky po

247 MACHOVEC, Milan. *Smysl lidského života*. 1. vyd. Praha: NPL, 1965. s. 226-229.

248 Tamtéž. s. 247.

smyslu lidského života, ale v důsledku ukazuje existencialismus podle něj pouze na absurditu života a vede k rezignaci.²⁴⁹ Machovcův přístup je zde nejvíce ovlivněn marxismem, jeho odmítavý postoj k existencialismu vychází z vlastního důrazu na lidskou aktivitu, k jejímuž plnému uplatnění má dojít v socialistické společnosti.

Na počátku 60. let se v Machovcově myšlení začínají dostávat do popředí prvky existencialistické filosofie. Myšlenková linie této existencialistické problematiky se drží základů položených v knize *O smyslu lidského života*, ale proměňují se hodnocení a důrazy. Krizová situace člověka v moderní době vychází nadále z úpadku křesťanství, jehož příčinou je rozvoj vědy a techniky, což vede ke ztrátě trvalých světonázorových jistot a nástupu relativismu, skepse a absurdity.²⁵⁰

V knize *Smysl lidského života* pak reviduje své hodnocení existencialismu z prvního vydání knihy. Existencialismus, scientismus a marxismus zde pokládá za východiska z krize moderního člověka. Přestože marxismus zůstává hlavním řešením této krize, jeho základním rysem se stává to, že je schopen v sobě zahrnout pozitivní myšlenkové prvky existencialismu a scientismu: „[M]arxismem nastoupená cesta v sobě může absorbovat i relativní klady výše zmíněných koncepcí, že může realizovat i to, co programově vytyčují koncepce výše zmíněné (...).“²⁵¹ Existencialismus se mění z odmítaného v základní součást marxismu. Zapojení existencialismu do marxistické teorie je u Machovce snahou o řešení jednoho z jejích nedostatků. Marxismus sice podle Machovce ve svých základech obsahuje problematiku člověka, není ale schopen, především ve své silně materialistické podobě, odpovědět na krizovost moderního člověka²⁵² a postavit člověka na první místo marxistického systému, čemuž má pomoci existencialistické myšlení.

Vliv existencialismu na Machovcovo myšlení vrcholí v roce 1968 jeho knihou o Tomáši G. Masarykovi. U něj Machovec vyzvedá především filosofickou tvorbu, nezaměřuje se příliš na Masarykovu dráhu politickou. Tím, co je pro Machovce v Masarykově díle aktuální, jsou jeho „filosoficko-existenciální a etické problémy“.²⁵³ Machovec odkazuje k tomu, že Masaryk se ve svém celém díle a životě zabýval krizí člověka a kritikou své doby: „po celý život vystupuje ne jako systematik, ale jako kritik moderní doby“.²⁵⁴ Masaryk ale

249 MACHOVEC, Milan. *O smyslu lidského života*. 1. vyd. Praha: Orbis, 1957. s. 79.

250 Tento přístup k existencialistické problematice se u Machovce poprvé objevuje v knize *Novotomismus* z roku 1962, poté čím dál silněji prostupuje jeho pracemi *Smysl lidského života*, *Svatý Augustin* a *Tomáš G. Masaryk*.

251 MACHOVEC, Milan. *Smysl lidského života*. 1. vyd. Praha: NPL, 1965. s. 92.

252 Tamtéž. s. 85-86.

253 MACHOVEC, Milan. *Tomáš G. Masaryk*. 2. vyd. Praha: Melantrich, 1968. s. 25-26.

254 Tamtéž. s. 49.

podle Machovce stojí teprve na počátku moderní doby, jejíž rozpory a krize se rozvinou až později a dají vzniknout existencialistické nebo marxistické filosofii, přičemž Machovec Masaryka interpretuje právě z pohledu těchto rozvinutých moderních myšlenkových proudů. Z této pozice pak může Machovec označit Masaryka za předchůdce existenciální filosofie, který řeší v zásadě její problémy, jež se však vyhraní až v době pozdější. Hlavním dílem, které do této tematiky u Masaryka spadá, je jeho habilitační spis *Sebevražda*, kde přichází s myšlenkou potřeby nového náboženství jako reakce na absurditu existujícího světa. Podle Machovce jde ale Masarykovi o člověka a autenticitu lidské existence po celý život. Skrze tyto důrazy v Masarykově životě a díle vytváří své vlastní pojetí filosofie, která vnáší existencialistickou a antropologickou problematiku do marxistické teorie, Machovcův osobní příspěvek k marxistickému humanismu.

I v případě hodnocení existencialistické filosofie dochází u Machovce v průběhu 50. a 60. let k proměně. Od negativního postoje k existencialismu se později snaží vyzvednout jeho pozitivní prvky a vložit je do základů marxistické filosofie. Machovec totiž vnímá v marxistické teorii určité nedostatky, které je třeba řešit, což se projevilo i v jeho přístupu k náboženství.

3.4.4 Křesťanství jako předpoklad nejvyššího lidství

Na přelomu 50. a 60. let je Machovcovo hodnocení náboženství ovlivněno marxistickou teorií. Vychází z Marxova pojetí náboženství jako „opia lidu“, základní iluzí náboženství je mu tedy oddělení pozemského a posmrtného života. Náboženství klade veškerý důraz na posmrtný život, neřeší problémy v člověka současném světě a odvrací jej od možné proměny existujícího světa. Co se týče křesťanství, vnímá ho Machovec jako strnulý a dogmatický systém, především v té podobě, jak ho systematizoval Tomáš Akvinský v tomismu.²⁵⁵ Ten podle něj vyzvedl a vytvořil právě iluzivní a mystické části křesťanství, které Machovec nejvíce odmítal. Machovec ale již od počátku pozitivně hodnotil některé prvky křesťanství, v první řadě to byl důraz na cit, na lidské smysly a fantazii. Dále Machovec uznává v souladu s Marxovým myšlením reálný základ náboženství jako reakce na problémy, s nimiž se člověk setkává v existujícím světě, s tím souvisí vznik lidových sekt a herezí od dogmatického katolicismu.

Právě rané křesťanství podle Machovce obsahovalo myšlenky společensky kritické a utopické, stejně jako některé humanistické ideály, lásky a míru, které jsou součástí

255 MACHOVEC, Milan. *Novotomismus*. 1. vyd. Praha: NPL, 1962. s. 35.

humanistického socialismu. Rané křesťanství je pro Machovce náboženstvím lidových vrstev, jimž jde o proměnu současného světa. Později v 60. letech začíná vnímat v raném křesťanství mravní a existenciální prvky.²⁵⁶ Tyto pozitivní myšlenky ale podle něj byly v dějinách křesťanství deformovány do podoby iluzivní a mytické, z důvodu vzniku církevní hierarchie a dogmatické teologie. Deformace křesťanství vznikla podle něj i jeho racionalizací, tedy jeho spojením s určitými prvky antické filosofie: „[V]e své době a ve svém prostředí nutně odvrátila pozornost od toho, co bylo v antice – ale i v raném křesťanství! – nejcennější a co tvořilo základ jejich velikosti: od zřetele k živému člověku (...).“²⁵⁷ Tato systematizace a racionalizace křesťanství, zvýraznění negativních prvků a jeho spojení se světskou mocí vrcholí podle Machovce u Tomáše Akvinského.

V dalším průběhu 60. let dochází k proměně přístupu Machovce ke křesťanství, v závislosti na ekumenických snahách v katolické církvi, stejně jako existenci dialogu mezi křesťany a marxisty v tehdejší Československu. Další z příčin je i posun Machovcova myšlení k humanismu, existencialistickým prvkům a počínající odvrát od marxistické teorie. Machovec oceňuje ekumenické snahy v katolické církvi, představují pro něj vyzdvižení humanistických hodnot, které jsou položeny v základech křesťanství. Tyto humanizační vlivy v katolické církvi jsou pro Machovce důležité i kvůli tomu, že by mohly být prvním krokem, jak ke spolupráci katolické církve s dalšími křesťanskými směry, tak mezi lidmi odlišného politického i náboženského vyznání. Machovcovo zdůraznění potřeby humanismu a dialogu zapříčinila tehdejší politická situace studené války, především nebezpečí jaderného konfliktu.

Machovec vkládal do ekumenických snah v katolické církvi naděje na oživení křesťanské tradice, která kladla důraz na problémy člověka, jeho života a světa, jako protiváhy tomistické tradici křesťanství.²⁵⁸ Takto pojaté křesťanství v podobě „filosofie existence“ pro něj představovala osoba sv. Augustina. Podle Machovce vyzdvihl sv. Augustin antropologické a moralistické prvky raného křesťanství, tedy zájem o živého člověka v jeho konkrétní totalitě. Člověk se stává v takovém pojetí subjektem hledajícím, pochybujícím, aktivně jednajícím. Důležitým prvkem u sv. Augustina, na který Machovec poukazuje je citový a dialogický prvek jeho díla: „Teologie (...) je výrazem dialogu zcela konkrétního individua s absolutnem.“²⁵⁹ Myšlení sv. Augustina mělo ale pro Machovce i vlastní aktuální filosoficko-politický smysl v boji proti hegelianismu v marxismu. Machovec vnímal

256 MACHOVEC, Milan. *Svatý Augustin*. 2. vyd. Praha: Akropolis, 2011. s. 27.

257 Tamtéž. s. 40.

258 Tamtéž. s. 11.

259 Tamtéž. s. 63.

hegelovské prvky v marxismu jako příčinu vzniku stalinismu. Hegelianismus pro něj představoval absolutní víru v moc člověka²⁶⁰ („titanismus“), ale také despekt k individu, víru v neustálý pokrok dějin a s tím spojenou amorálnost. Machovec proti tomu staví skrze myšlení sv. Augustina důraz na dvojznačné postavení člověka ve světě, „vystižení dialektiky velikosti a omezenosti člověka“, kdy přirozeně do individuality člověka řadí omylnost a zlo, jež je třeba mírnit morálními principy. (kurziva MM) Právě toto morální omezení marxismu má být základem marxistického humanismu.²⁶¹

Ve své knize o sv. Augustinovi tak Milan Machovec předznamenává své pojetí křesťanství před rokem 1969, které shrnuje v knize *Jesus für Atheisten* vydané v němčině. V českém překladu kniha vyšla po roce 1989, avšak v přepracovaném vydání, které již neobsahuje Machovcův pokus z konce 60. let o spojení marxismu a křesťanství. Machovec v ní marxismus a křesťanství chápe jako myšlenkové proudy, jimž chybí určité prvky k tomu, aby dostaly svým základům. Náboženství pro něj představuje nejvyšší formu lidství, jež si nárokuje jeho dosažení již v přítomnosti. Křesťanství vidí Machovec jako předpoklad typu humanismu, který sekularizovaným humanismům chybí, když tedy marxistický humanismus požaduje absolutní rozvoj každého jednotlivce má ve svém jádru právě onen křesťanský ideál po potřebě nejvyššího lidství.²⁶² V tomto smyslu náboženství jako humanismu, otázky po hledání smyslu lidského života, který Machovec označuje jako druh „vyprázdňené teologie“,²⁶³ její sekularizované podoby. (kurziva MM) Právě takové pojetí náboženství je mu základem dialogu s ateismem (marxismem): „hnutí marxistické dříve či později v sobě musí probudit smysl pro tyto hodnoty, protože jinak by nemohlo plnit úkoly, které si samo klade, především cestu k reálnému lidskému osvobození, k ‚plnému‘ lidskému životu.“²⁶⁴ (kurziva MM)

Ve svém přístupu ke křesťanství Machovec prodělal posun od jeho odmítání a zdůraznění iluzivních prvků v druhé polovině 50. let, k ocenění humanistického základu křesťanské tradice, která by měla být předpokladem marxistického humanismu. Tento posun je ovlivněn jak samotným položením důrazu na humanismus u Machovce, který jsem popsal již v předchozím textu, tak ekumenickými snahami v rámci katolicismu, dialogem marxistů a křesťanů v Československu a mezinárodní politickou situací.

260 Tamtéž. s. 128.

261 Tamtéž. s. 134-137.

262 HAUSER, Michael: Traumatické jádro marxisticko-křesťanského dialogu. In LANDA, Ivan a kol.: *Proměny marxisticko-křesťanského dialogu v Československu*. 1. vyd. Praha: Filosofia, 2017. s. 326-331.

263 MACHOVEC, Milan. *Tomáš G. Masaryk*. 2. vyd. Melantrich: Praha, 1968. s. 165.

264 Tamtéž. s. 166.

V této kapitole jsem se pokusil ukázat myšlenkový vývoj, kterým Milan Machovec prošel v 50. a 60. letech. Machovcovo myšlení prochází v 50. a 60. letech dvěma obdobími. První z nich je marxistické a lze ho datovat až do let 1962-1964, v této době dochází u Machovce k myšlenkovému posunu, marxistické prvky myšlení sice zůstávají, ale ustupují do pozadí, navrch získává humanismus a existencialistická problematika.

Podkapitola ale zejména odkazuje k odlišnosti celkové problematiky a k ní vztahených otázek v Machovcově díle, s ohledem na přístup Kosíkův a Kalivodův. Zatímco Kosíkovi šlo v podstatě o revoluční přeměnu existující skutečnosti, tak Machovcovi jde na prvním místě o proměnu člověka samotného a jeho života. Objevuje se zde tedy určitý posun v hodnotových důrazech, u Kosíka je proměna samotného člověka podřazena proměně systému jako takovému, jde o podcenění přítomnostního prvku, který se naopak objevuje u Roberta Kalivody. Jak jsem nastínil již v úvodu této kapitoly, pro Machovce je hlavním tématem praktický život člověka, otázka z toho vycházející pak je: jak může člověk žít autenticky? Položením důrazu na praktický život člověka se Machovcovo myšlení odlišuje od Kalivody a Kosíka. Machovcův přístup k člověku vedl po roce 1968 k jeho rozchodu s marxismem a posunu k otázkám individua.

3.5 Machovcovo a Kalivodovo pojetí křesťanství

Příspěvky Roberta Kalivody k otázce křesťanství byly vydány v knize editované Erikou Kadlecovou *Bozi a lidé*,²⁶⁵ jeho další text *Křesťanství a lidská emancipace* vyšel v *Literárních novinách*.²⁶⁶ Kalivodův přístup ke křesťanství vychází z jeho pojetí dějin, v křesťanství podle něj dochází k dialektickému vztahu dvou myšlenkových proudů, které se v dějinách křesťanství objevují. První z nich slouží moci vládnoucí třídy, druhý má emancipační potenciál a čerpají z něj utlačované skupiny. Vliv strukturalismu na Kalivodovo myšlení se objevuje i zde, protože to, který z těchto myšlenkových proudů převažuje, ovlivňují důrazy na světské či mimosvětské myšlenkové struktury v křesťanství.²⁶⁷ Hodnoty „tohoto světa“ pomáhají emancipačním snahám utlačených vrstev, zatímco hodnoty „onoho světa“ v křesťanství posilují útlak ze strany vládnoucích vrstev.

265 KALIVODA, Robert: Křesťanství za feudalismu. In KADLECOVÁ, Erika a kol.: *Bozi a lidé*. 1. vyd. Praha: NPL, 1966. s. 198-213.

266 KALIVODA, Robert: Křesťanství a lidská emancipace, *Literární noviny*, ročník XVI (1967), číslo 19, s. 1-3.

267 Tamtéž. s. 1.

Emancipační linií dějin, kterou načrtl Kalivoda ve svých historických dílech, jsem se zabýval v předchozí i této kapitole, na tomto místě se k ní musím vrátit. V případě křesťanství vede emancipační linie podle Kalivody takto: na počátku stojí rané křesťanství jako „výraz lidského odporu proti útlaku na tomto světě“, převažují v něm tedy hodnoty „tohoto světa“²⁶⁸ a v tomto smyslu je položen základ „ateismu v náboženské formě“.²⁶⁹ Na rané křesťanství poté navazuje starověký chiliasmus, jako snaha o dosažení ráje již v současném životě. Dalším prvkem v emancipační dějinné linii je reformace, viklefismus a husitství, ty se svým racionalismem stojí na počátku panteismu a materialismu. Na reformní myšlenkovou tradici navazují středověké kacířské sekty, které dávají myšlenkový základ jak prvním buržoazním sociálním revolucím, tak na druhé straně revolučnímu romantismu, z něhož čerpá mladý Marx.²⁷⁰ „Chceme-li si ozřejmit, čím křesťanství nejvýrazněji přispělo k dějinnému zápasu lidstva za jeho vlastní emancipaci, pak je nepochybné, že jeho největší historický vklad je právě na tomto pólu, na kterém nejzřetelněji splývá sociální a myšlenkový nonkomformismus jeho heterodoxní linie.“²⁷¹

Zatímco Kalivoda zdůrazňuje sociálně emancipační úlohu, kterou křesťanství v některých obdobích dějin hrálo, Machovec spíše vyzvedává humanistické myšlenkové prvky v křesťanství. U obou je hodnocení křesťanství ovlivněno ekumenickými snahami v tehdejší katolické církvi, ale zatímco Kalivoda věří, že ekumenismus by mohl pomoci modernímu člověku v boji proti sociálnímu útlaku (tedy zdůraznit hodnoty „tohoto světa“), Machovec se od něj odlišuje v přesvědčení, že ekumenické snahy v katolické církvi vyzvednou humanistické prvky křesťanství.

3.6 Exkurs k marxistickému antihumanismu

Na začátku kapitoly jsem se snažil popsat charakteristiku přístupů marxistického humanismu a antihumanismu v jejich ideální podobě. V této podkapitole se dostávám ke dvěma konkrétním autorům, které jsem zařadil do antihumanistického přístupu k filosofii, Louise Althussera a Milana Průchu. Oba sdílí společné východisko v přístupu k člověku, což bylo hlavním kritériem jejich zařazení do kategorie marxistického antihumanismu.

268 Tamtéž. s. 1.

269 KALIVODA, Robert: K dějinám ateismu ve středověku. In KADLECOVÁ, Erika a kol.: *Bozi a lidé*. 1. vyd. Praha: NPL, 1966. s. 344-359.

270 KALIVODA, Robert: Křesťanství a lidská emancipace, *Literární noviny*, ročník XVI (1967), číslo 19, s. 3.

271 Tamtéž.

Antihumanistické přístupy Althussera a Průchy zde zkoumám kvůli bližšímu vymezení marxistického antihumanismu, což dále pomůže jeho odlišení od marxistického humanismu. K oběma autorům tak přistupuji odlišně, než tomu bylo doposud v předchozí a této kapitole, zaměřuji se u nich pouze na antihumanistické prvky jejich filosofie a nezkoumám proto, především u Althussera, jejich filosofické myšlení vcelku.

3.6.1 Louis Althusser: marxistický antihumanismus a strukturalismus

Abychom se mohli hlouběji zabývat otázkou Althusserova marxistického antihumanismu, musíme vyjít z vlivu strukturalismu na jeho myšlení. Althusser tvoří svá díla „teoreticistního období“²⁷² v myšlenkovém prostředí Francie 60. let, v této době zde rezonují na jedné straně humanistická čtení Marxova díla například od Rogera Garaudyho, na druhé straně se pak jako reakce na humanistické přístupy objevují útoky proti subjektu jako takovému a jeho vědomí, příkladem čehož je lacanovská psychoanalýza. Althusserův strukturalismus je nejvíce zřetelný v knize *Čist Kapital*.²⁷³ Nejde mi zde o výklad celého Althusserova díla, ale o položení jak filosofického, tak politicko-teoretického kontextu, ze kterého Althusserův marxistický antihumanismus²⁷⁴ vychází.

Louis Althusser v knize *Čist Kapital* pokládá otázku po dosažení vědeckého poznání. Při tom se vymezuje jak proti poznání podstaty předmětu z jeho bezprostřední existence, tak proti empirickému přístupu k poznání vycházejícím z metody abstrakce. Althusser se zde inspiroje Spinozou, odmítá spojení reálného předmětu a předmětu, který je dán našemu poznání.²⁷⁵ Lidské vědomí tedy nemůže garantovat vědecké poznání, o což se snažila fenomenologie, takové přístupy k poznání jsou pro Althussera ideologické. V reakci na to pojímá Althusser poznání jako produkci, tím že Marx proměnil horizont a terén klasické politické ekonomie byl schopen dojít k novému způsobu položení problému. To nás přivádí k Althusserovu strukturalistickému pojetí poznání, to co je pro člověka poznatelné již nezáleží na jeho smyslových schopnostech jako subjektu, ale na samotné struktuře pole problematiky, která určuje to, co je viditelné, a co viditelné není.²⁷⁶ Toto strukturální pojetí poznání je již samo ze své definice asubjektové, schopnost člověka k poznání je ponížena do podřadné role

272 Tak označuje Petr Kužel Althusserovu tvorbu v letech 1960-1967. KUŽEL, Petr. *Filosofie Louise Althussera: o filosofii, která chtěla změnit svět*. 1. vyd. Praha: Filosofia, 2014. 404 s.

273 ALTHUSSER, Louis. (ed.), *Reading Capital*. 1. vyd. London: NLB, 1970. 340 s.

274 Jak jsem již uvedl v případě Martina Heideggera, pojem antihumanismu nelze vnímat jako přijetí nelidského přístupu, jde spíše o ahumanismus či asubjektivismus.

275 Z tohoto odlišení podle Althussera vychází nejen Spinoza, ale i Marx samotný. Tamtéž. s. 40-41.

276 Tamtéž. s. 25.

vůči struktuře, v níž myslící subjekt existuje. Poznávající subjekt je podmíněn konkrétním výrobním způsobem: „Tento určitý systém podmínek teoretické praxe je to, co připisuje myslícímu subjektu jeho místo a funkci v produkci poznání.“²⁷⁷ Každý prvek celku je podmíněn právě touto strukturou, Althusser v tomto smyslu píše o „strukturální kauzalitě“. Právě strukturální kauzalita je jedním z hlavních objevů v Marxově *Kapitálu*: „koncept působení struktury na své prvky“, kdy ale Marx nebyl podle Althussera schopen tento koncept teoreticky vypracovat.²⁷⁸

Vědecké poznání tedy musí Althusser založit na jiném základě, než je fenomenologie nebo empirismus, na epistemologii. Založení nové vědy u Marxe vychází podle Althussera z epistemologického zlomu. V případě Marxova *Kapitálu* se podle Althussera epistemologický zlom vyznačuje objevením nového objektu, nové problematiky²⁷⁹ a v tomto případě je mu symptomem objevů nová Marxova terminologie, především použití konceptu nadhodnoty. Právě proměna „teoretického horizontu“ v souladu s Althusserovým strukturalismem umožnila dosáhnout Marxovi vědeckého objevu a radikálního oddělení se od předchozího ideologického zkoumání klasické ekonomie. Proměna terminologie je pro Althussera u Marxe symptomem i založení vědy po roce 1845, místo antropologických konceptů nastupují pojmy jako výrobní síly, společenská formace, nadstavba.²⁸⁰

S Althusserovým strukturalismem a antihumanismem je spojena jeho periodizace Marxova díla. Důraz, který Althusser klade na ostré oddělení mezi Marxovým a Hegelovým myšlením zapadá do intelektuálního kontextu Francie 60. let. Althusser jasně oddělil Marxova raná díla, kam zařadil i *Ekonomicko-filosofické rukopisy z roku 1844*, od jeho prací, která jsou pro Althussera na epistemologickém zlomu, sem podle něj patří *Německá ideologie*, a díla zralého období, kam zařazuje především *Kapitál*.²⁸¹ Rok 1845 je u Marxe vyznačen epistemologickým zlomem, období před ním je tedy pro Althussera předvědecké, ideologické, období po něm pak spojeno s objevením vědy.

Althusser tvrdí, že vědecké poznání a založení vědy nemůže být založeno na subjektu a schopnosti jeho vědomí získávat poznatky. Pokud chce označit marxistickou teorii jako

277 Tamtéž. s. 41.

278 Tamtéž. s. 29.

279 Otázku konceptu problematiky rozpracovává Petr Kužel ve své knize, kdy uvádí, že tento koncept „odkazuje k celkové teoretické struktuře, k určité ‚teoretické formaci‘ či ‚teoretickému horizontu‘, který určuje samotné položení výzkumných otázek, interpretaci odpovědi na tyto otázky i možnost či nemožnost vytvoření určitého teoretického objektu v dané teoretické struktuře.“ viz. KUŽEL, Petr. *Filosofie Louise Althussera: o filosofii, která chtěla změnit svět*. 1. vyd. Praha: Filosofia, 2014. s. 44.

280 ALTHUSSER, Louis. *For Marx*. 1. vyd. London: Verso, 2005. s. 227.

281 Tato zde pouze naznačená periodizace již byla několikrát široce popsána. KUŽEL, Petr. *Filosofie Louise Althussera: o filosofii, která chtěla změnit svět*. 1. vyd. Praha: Filosofia, 2014. s. 45. taktéž ALTHUSSER, Louis. *For Marx*. 1. vyd. London: Verso, 2005, s. 33-35.

vědeckou musí ji položit na jiném než subjektivním základě a jeho obdobách, jak se děje v humanistickém marxismu, proto tvrdí, že základem marxismu je antihumanismus.²⁸² Důležitou součástí Althusserova antihumanismu je odmítnutí přirozené lidské podstaty, jeho kritika míří na to, že teoretický humanismus vychází z konceptu lidské podstaty, jako absolutní danosti. Místo toho přichází s požadavkem reálného člověka, který má být zkoumán s použitím konceptů výrobního způsobu, výrobních sil, výrobních vztahů, tedy strukturálních konceptů, které podmiňují existenci člověka.²⁸³

Marxistický humanismus, tak jak jsme se s ním setkali v předchozích kapitolách, staví podle Althussera na nevědeckých, ideologických konceptech, s nimiž se Marx po roce 1845 rozchází, a nemohou se stát základem pro vědeckou marxistickou teorii. Althusser neodmítá, že by se Marx v průběhu svého života nezabýval antropologickými otázkami, přiznává, že v určitém období byla Marxova filosofie založena na konceptech člověka či odcizení, z tohoto pohledu byl Marx ovlivněn humanismem. Tento antropologický přístup se ale podle Althussera objevuje u Marxe pouze v raném období jeho myšlení, kdy v jeho filosofii převládá vliv Kanta, Fichteho a Feuerbacha, právě ten měl být základem Marxova humanistického zaměření. Althusser zdůrazněním vlivu Feuerbachova myšlení na Marxovo humanistické zaměření poukazuje na to, že ve vlastním slova smyslu je v tomto období jeho filosofie ještě „předmarxistická“, jinak řečeno ideologická a nevědecká.²⁸⁴ Pojmy teoretického humanismu, jako lidská podstata, vědomí nebo odcizení, na nichž stála Marxova filosofie v tomto období, považuje Althusser za epistemologické překážky, které zabraňují rozvoji marxistické vědy, přičemž bez jejich odstranění by nevznikl marxismus ve své vědecké podobě.²⁸⁵

Jak jsem již naznačil, podle Althussera dochází po roce 1845 v Marxově tvorbě k epistemologickému zlomu, který zakládá vznik marxistické vědy, odmítnutím humanismu a postavením ho na úroveň ideologie. Epistemologický zlom je podle Althussera vyznačen vznikem nové problematiky, metody a odlišných pojmových konceptů. Antropologické pojmy subjektu nebo odcizení nahrazují strukturální pojmy výrobního způsobu, výrobních sil, které stojí nad člověkem a podmiňují jeho existenci. Ze zralých Marxových děl, jako je *Kapitál*, podle Althussera „koncepty teoretického humanismu (...) zmizely“.²⁸⁶ Z toho tedy vychází

282 ALTHUSSER, Louis. (ed.), *Reading Capital*. 1. vyd. London: NLB, 1970. s. 203.

283 ALTHUSSER, Louis. *For Marx*. 1. vyd. London: Verso, 2005. s. 243-244.

284 Tamtéž. s. 223-227.

285 ALTHUSSER, Louis. *The Humanist Controversy and Other Writings*. 1. vyd. London: Verso, 2003. s. 251-252.

286 Tamtéž. s. 263.

marxistická teorie jako v zásadě antihumanistická. Antihumanistický přístup podporuje Althusser ještě dále, když tvrdí, že „u Hegela jsou dějiny pojaty jako proces odcizení bez subjektu nebo jako dialektický proces bez subjektu“.²⁸⁷ Koncept dějin jako procesu bez subjektu podle Althussera navazuje i Marx.

Althusserův antihumanismus neměl základ pouze teoretický, ale také politicko-praktický. Cílem jeho teoretického působení bylo založení vědecké teorie, která by byla použitelná pro politickou praxi. Proto mluví o „obraně marxistické teorie proti revizionistickým tendencím“.²⁸⁸ Těmito revizionistickými tendencemi v marxistické teorii má samozřejmě na mysli teoretický humanismus. Je zajímavé, že přebírá slovník, který byl používán pro autorům marxistického humanismu v zemích východního bloku, přestože u Althussera má tato kritika více teoretický základ. Althusserova „teoretická intervence“ reaguje především na XX. sjezd KSSS, kritiku stalinismu a marxistický humanismus, který byl logickou odpovědí na dehumanizující stalinistický systém. Petr Kužel píše, že „teoretický humanismus a stalinismus vycházejí podle Althussera na nejhlubší úrovni ze stejných teoretických předpokladů, oba směry jsou projevem esencialismu, oba jsou marxistické teorii cizí a oba mají negativní politické důsledky.“²⁸⁹ Na druhé straně pak Althusser odmítal redukcí Marxova díla na „návrat k mladému Marxovi“, tedy aby byl marxismus interpretován pouze z těchto děl založených na antropologické tematice. V tomto smyslu stojí Althusserova práce proti například Erichu Frommovi, který se v knize *Obraz člověka u Marxe* snaží založit interpretaci Marxova díla na tom, že humanismus a antropologická problematika prostupují i pozdními Marxovými pracemi.

Odlišnost Althusserova antihumanismu od marxistického humanismu dobře popisuje Petr Kužel: „Tento ‚antihumanismus‘ nemá nic společného s antihumanismem v běžném slova smyslu, nýbrž vyjadřuje přesvědčení, velice schematicky řečeno, že při analýze společnosti není možné brát za metodické východisko člověka, nýbrž danou společenskou strukturu. Nikoli tedy nějaké domnělé přirozené potřeby člověka či jeho ‚podstatu‘, ale naopak strukturu, která potřeby i ‚lidskou podstatu‘ společensky určuje.“²⁹⁰ Naproti tomu u marxistických humanistů v československém prostředí je člověk počátkem i koncem jejich zkoumání. Jediný, kdo se ze zkoumaných autorů odlišuje, je Robert Kalivoda, svou snahou o propojení psychoanalýzy a marxismu poukazuje k určitým strukturálním nevědomým

287 Tamtéž. s. 239.

288 Tamtéž. s. 229.

289 KUŽEL, Petr. *Filosofie Louise Althussera: o filosofii, která chtěla změnit svět*. 1. vyd. Praha: Filosofia, 2014. s. 24.

290 Tamtéž. s. 23.

vztahům, které ovlivňují člověka, ale jeho celkový přístup se opět kloní k humanistickému marxismu, kdy mu jde o rozvoj totálního člověka se všemi jeho potencemi, podobně zdůrazňuje humanistické prvky ve svém pojetí dějin. To, že se Kalivoda nedostal na pozice antihumanismu, způsobil nejspíše vliv meziválečné avantgardy na jeho myšlení.

3.6.2 Milan Průcha: od marxistického humanismu k antihumanismu

Milan Průcha vydává své první texty na počátku 60. let, kdy je ovlivněn marxistickým humanismem, zabývá se existenciálními otázkami člověka, klade důraz na filosofii praxe nebo koncepty z děl mladého Marxe. V druhé polovině 60. let se ale jeho přístup k humanismu mění. Začíná hledat pevné základy pro „prvotní filosofii“, je ovlivněn myšlením Martina Heideggera a především spisem *O humanismu*, přestože se snaží jeho pojetí překonat.

Kontextem, v němž Milan Průcha píše své první filosofické texty na počátku 60. let, je na jedné straně vymezení se proti vulgárnímu marxismu předchozího období, který se nezabýval filosofickou problematikou člověka. Ten vnímá Průcha jako: „deformac[i] samotných základů marxistické filosofie“.²⁹¹ Základy marxistické filosofie, o jejichž deformaci píše, chápe jako zájem o existenciální problémy člověka. Na druhé straně se vymezuje proti západoevropské existencialistické filosofii, jak ji nejsilněji představovali M. Heidegger a J. P. Sartre. Konfrontací s těmito proudy se Průcha snažil založit oprávnění marxistického humanismu jako plodného myšlenkového proudu.

Ve svém pojetí marxistické filosofie počátku 60. let vychází Průcha z konceptu filosofie praxe. Ten mu umožňuje použít pojetí člověka jako aktivního subjektu, v protikladu vůči absurditě lidské existence, která leží v základu tehdejšího existencialismu. Člověk je v souladu s tím pro Průchu předmětná bytost, ale zároveň není radikálně odcizen světu: „Člověka je tedy třeba poznávat nejen tak, jak zachází s přírodou jako s objektem.“²⁹² Z člověka jako předmětné bytosti se stává subjekt „zainteresovaný“ na fungování světa, čímž překračuje existencialistickou negativitu.

Dalším prvkem použitým proti západnímu existencialismu je u Průchy přijetí dané lidské podstaty, která je předpokladem možnosti odcizení člověka. Základní určení lidské

291 PRŮCHA, Milan: Filosofické problémy existence člověka. In *Sedmkrát o smyslu filosofie*. 1. vyd. Praha: NPL, 1964. s. 39.

292 Tamtéž. s. 51.

podstaty vidí ve společenskosti²⁹³ člověka: „Člověk jako přirozená bytost vytváří společenskou skutečnost, která je nová a svébytná ve srovnání s přírodní skutečností a v níž bytí každého individua nabývá svého obsahu jen ve vztahu k jiným individuí, vztahu ke společenskému celku.“²⁹⁴ Odcizení člověka je pak výsledkem „napětí mezi existencí člověka a jeho společenskou podstatou“. Překonání odcizení je podle Průchy možné v komunistické společnosti, kde si člověk osvojí svou společenskou podstatu. Hlavním Průchovým cílem v tomto období bylo uplatnění marxismu jako filosofie lidské existence: „Skutečné stvrzení lidské existence a jedinečnosti individua je možné jen jako vášnivě uplatnění v univerzalitě světa a společnosti.“²⁹⁵

Vztah k marxistickému humanismu a filosofii praxe se u Průchy v druhé polovině 60. let mění, v této době totiž začíná mluvit o „relativní neplodnosti vžitého humanismu“.²⁹⁶ Snaží se tak vyrovnat i se svým pojetím marxistického humanismu z počátku 60. let. Hlavním kritikou, kterou vede proti filosofii člověka, je odmítnutí subjektivismu, ten se projevuje ve třech obdobných přístupech k člověku. Prvním je „živelná vědecká ontologie“, již představuje podle Průchy především Kosíkova *Dialektika konkrétního*.²⁹⁷ Člověku jsou zde na jedné straně přiřazovány stejné vlastnosti jako předmětům, ale na druhé straně se člověk staví do nadřazené pozice vůči poznávané skutečnosti, suverénní subjekt tak není ničím podmíněný. Proti tomuto pojetí člověka staví Průcha poznatky psychoanalýzy, které ruší suverenitu a objektivnost poznávajícího subjektu. „Pokud má v sobě člověk něco nevědomé, podvědomé, jak by se od toho mohl osvobodit a stát se suverénním poznávacím subjektem (...).“²⁹⁸ Obdobný subjektivismus obsahuje podle Průchy existencialistická filosofie, oproti živelné vědecké ontologii ale vyzdvihuje na výchozí princip člověka celého.²⁹⁹ Filosofie praxe ve své ontologii stojí také na nepromyšlených předpokladech: „člověk, který je myslící bytostí a zároveň předmětem a který má co činit se skutečností, vystupující v podobě na něm nezávislého předmětu“.³⁰⁰

293 Zde Milan Průcha vychází z Marxovy šesté teze o Feuerbachovi: „Ale lidská podstata není nějaké abstraktum vlastní jednotlivému individuu. Ve své skutečnosti je to souhrn společenských vztahů.“ MARX, Karel: *These o Feuerbachovi*. In MARX, Karel, ENGELS, Bedřich: *Spisy III*. Praha: SNPL, 1958. s. 18. Tyto Marxovy věty zdůrazňuje i Althusser, zatímco Althusser je interpretuje strukturalisticky, tedy jako důkaz neexistence stálé lidské podstaty a vlivu společenských vztahů na její proměnu. Naproti tomu Průcha z ní vyvozuje důkaz o společenské podstatě člověka.

294 Tamtéž. s. 62.

295 Tamtéž. s. 67.

296 PRŮCHA, Milan: *Prax a prvá filozofia*. In STRINKA, Július (ed.): *Spytovanie sa na človeka*. 1. vyd. Bratislava: Vydavateľstvo politickej literatúry, 1967. s. 41.

297 PRŮCHA, Milan. *Kult člověka*. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1966. s. 21-25.

298 Tamtéž. s. 27.

299 Tamtéž. s. 41.

300 Tamtéž. s. 44.

Subjektivismus, jak byl vytvořen u Descarta a dále nesen Husserlovou fenomenologií nebo existencialismem, je podle Průchy příčinou neplodnosti do této doby vznikající filosofie. V základu tohoto subjektivismu totiž leží přijetí východiska subjektu-objektu, kdy se subjekt stal nepřekročitelným horizontem ve své neproblematičnosti při poznávání předmětného světa. Subjektivistické pojetí filosofie podle Průchy „představuje formu zanedbání fundamentálnější otázky, co je bytí“.³⁰¹ Zde je zřetelná Průchova inspirace Heideggerovým spisem *O humanismu*. Řešení problému subjektivismu Průcha naznačuje ve svém „neantropologickém“ pojetí člověka, v němž subjekt ztrácí svou nadřazenou pozici vůči světu. Podřazení subjektu mezi ostatní fakta ve světě pak umožňuje jeho problematizaci a zkoumání sil, které ho podmiňují, například skrze psychoanalýzu. „Neantropologický pohled na člověka vychází z vyjasňování ontologického statutu já jako fakticity – v její otevřenosti, neúplnosti, nedokonalosti a problematičnosti (...)“.³⁰² Průcha tomuto pojetí věnuje bohužel pouze několik posledních stran své knihy a dále jej nerozvádí. Jeho odklon od marxistického humanismu a antropologické problematiky pokračoval i po roce 1968, což lze doložit jeho zájmem o hledání „prvotní filosofie“, jímž se zabýval v 70. letech.

Milan Průcha byl jedním z mála autorů, který byl schopen vyjádřit spor, který silně působil v západoevropské filosofii 60. let. Z tohoto pohledu je překvapivé, jak nedostatečný prostor dostává v současném studiu československé marxistické filosofie, kde převládá zájem o dílo Karla Kosíka nebo Ivana Svitáka. Přitom se nedá říci, že by Průcha za těmito filosofy intelektuálně zaostával.

Pokud se podíváme zpět na antihumanistické myšlení obou zástupců, tak se jasně vyjevuje jejich odlišnost vůči marxistickému humanismu. Přístup k subjektu je hlavní podmínkou, podle níž lze rozlišit marxistický humanismus od antihumanismu. Když tuto podmínku přijmeme, nemůže se již stát, že by byl Milan Průcha (alespoň v případě svých prací z druhé poloviny 60. let) řazen mezi marxistické humanisty.

301 Tamtéž. s. 49.

302 Tamtéž. s. 59.

Závěr

V předchozích kapitolách předkládané práce jsem se snažil na myšlení Karla Kosíka, Roberta Kalivody a Milana Machovce, skrze oblasti dějin a člověka, ukázat, jak rozdílné filosofické přístupy lze nalézt v proudu marxistického humanismu v Československu 50. a 60. let. Po tom, co bylo napsáno, již dále není v československém prostředí udržitelné Satterwhitovo tvrzení o národních cestách poststalinismu. Kosík, Kalivoda i Machovec sice vycházejí ze stejného předpokladu: marxistická filosofie má jisté nedostatky, které je třeba odstranit. V tomto smyslu o nich lze mluvit jako revizionistech, ale každý z nich dává na tento předpoklad odlišné odpovědi.

Kosík zakládá svou filosofii na hegelovském marxismu, jako reakci na ekonomistické a deterministické pojetí marxismu, přičemž do marxismu vnáší zájem o existenciální otázky člověka. Koncept konkrétní totality mu pomáhá vyhnout se redukci marxismu na ekonomismus, a umožňuje zkoumat skutečnost v její hloubce a šíři. Nedostatky marxismu se Kosík snaží řešit větším zdůrazněním jeho hegelovského původu, důkazem toho je i jeho důraz na dialektiku a metodu konkrétní totality.

Robert Kalivoda je naproti tomu již od mládí ovlivněn meziválečným avantgardním myšlením, z čehož vychází jeho nedogmatické čtení Marxe. To ovlivňuje jeho pojetí dějin, kdy vyzvedává linii emancipačních proudů od středověkých sekt přes husitské hnutí, až k Marxovu myšlení. Nedostatky marxismu vnímá na poli umění, moci a svobody člověka. Snaží se je řešit dialektickým vztahem mezi marxismem, strukturalismem, psychoanalýzou a důrazem na libertinský, anarchistický základ v marxismu. Odpoutává se tak od socialisticky realistního přístupu k umění, demokratizuje ho oddělením krásy a skutečnosti. V případě jeho pojetí svobody zdůrazňuje přítomnostní prvek v marxismu, čímž kritizuje přílišnou převahu budoucnostního ideálu v marxismu-leninismu, určitým způsobem se dostává na pozice vznikajících proudů nové levice v západním světě.

Milan Machovec silně vnímal malý zájem o život člověka v marxismu-leninismu, z toho vychází jeho zdůraznění humanistického původu marxistické filosofie a existencialistických otázek v marxismu. Na konci 60. let pozici humanismu přebírá rané křesťanství představující nejvyšší formu lidství, která má být přítomná i v marxismu.

Kromě problematiky člověka se Karel Kosík a Robert Kalivoda vymezili proti ortodoxnímu marxisticko-leninskému pojetí v oblasti dějin. Oba vypracovali vlastní metodologii, přičemž společným základem jim byl dialektický přístup k dějinám. Robert

Kalivoda postavil na hlubokém rozboru marxistické teorie dějin tvrzení o husitské revoluci jako první revoluci raně buržoazního období. Dialekticko-strukturální metodou zkoumání dějin pak ukazuje, z jakých vlivů husitské hnutí vycházelo. Díky obsáhlému studiu marxistické teorie a díla Kurta Konrada se Kalivoda dokázal vymezit proti Engelsovi a jeho pojetí husitství jako selské války, když husitství označil za raně buržoazní revoluci. Karel Kosík přichází s pojetím dějin jako konkrétní totality, což mu umožňuje odlišit se od deterministického přístupu k dějinám, přičemž ukazuje, že i ideologické prvky v dějinách měly vliv na ty ekonomické, přestože si ekonomika ponechává hlavní místo. Oba autoři se vymezovali proti pojetí dějin Zdeňka Nejedlého, ale v základním požadavku se od něj neodlišovali, tedy v požadavku po zkoumání pokrokových tradic v národní minulosti.

Zkoumáním kontextu marxistického intelektuálního prostředí Československa 50. a 60. let jsem se snažil poukázat na záměry těchto filosofů. Jejich marxistický humanismus vycházel ze zkušeností s obdobím stalinismu. Právě marxistický humanismus, pojatý jako konkrétní přístup k subjektu, spojuje Kosíka a Machovce. Kalivoda je ovlivněn humanistickými i antihumanistickými přístupy k člověku, ale jeho filosofie vnímaná vcelku, je humanistická. Proti marxistickému humanismu se v západní filosofii i v českém marxismu objevil přístup marxistického antihumanismu. To, co oba přístupy odlišuje, je postoj k subjektu, marxistický antihumanismus se vymezuje proti pojetí subjektu jako základu veškeré filosofie, protože ho vnímá jako problematický a podmíněný silami, které ho ovlivňují. Odlišný přístup k subjektu je dostatečnou podmínkou pro oddělení marxistického humanismu a antihumanismu. Předkládaná práce přesto ukazuje, že je třeba zkoumat každého autora individuálně, důkazem toho jsou Milan Průcha i Robert Kalivoda. Bez zohlednění Průchovy práce v druhé polovině 60. let může být řazen do proudu marxistického humanismu. Robert Kalivoda zase pracuje s některými myšlenkovými prvky, které jsou vlastní antihumanistickému přístupu.

Již před XX. sjezdem KSSS v roce 1956 se v československém intelektuálním prostředí objevovaly přístupy snažící se odlišit od ortodoxního marxismu-leninismu, ale až rok 1956 vytvořil pevný základ, na němž mohli marxističtí teoretici přijít se snahou o kritický marxismus. Nedogmatický přístup k filosofii, který se projevil v diskuzi *Literárních novin*, byly sice oslabeny následnou kampaní proti revizionismu, přesto se v průběhu 60. let dále rozvinul a projevil naplno. Příklady dvou prostředí, v nichž vznikaly neortodoxní přístupy k marxismu, byly situace ve Filozofickém ústavu ČSAV a dialog mezi marxisty a křesťany. Na přístupu Karla Kosíka, Roberta Kalivody a Milana Machovce ke studiu dějin, člověka a jeho

světa jsem se snažil ukázat jeden z těchto neortodoxních přístupů k marxismu v tehdejší době, marxistický humanismus a jeho proměny u každého z autorů. Studium děl z 50. a 60. let také ukázalo kontinuitu myšlenkových přístupů, především u Karla Kosíka a Roberta Kalivody.

Pokud se podíváme, co se stalo s myšlenkami autorů humanistického marxismu po roce 1968, zjistíme, že Milan Machovec opustil myšlenky marxismu a obrátil se k otázkám náboženství nebo ekologie. Karel Kosík se s revoluční teorií rozchází ve svém textu *Švejka a Bugulma*³⁰³ z roku 1969. „A přece došlo k události, která slibovala naprostý obrat, a žádná oběť pro ni se nezdála marná ani dost vysoká: revoluce. Povídky z Bugulmy jsou záznamem rozčarování a rozchodu: revoluce degenerovala na nový druh útlaku a ponižování.“³⁰⁴ Revoluce, která v sobě nesla slib po univerzální lidskosti a humanitě, nedokázala skrze násilné prostředky humanistického cíle dosáhnout. Pavel Barša k tomu dodává: „V té míře, v jaké ztrácí věrohodnost jeho vazba na poslední dějinný účel, vyjevuje se jeho samoučelnost. Dějiny ztrácejí smysl, který jim světovala dialektika a stávají se absurdní mašinérií masového vraždění.“³⁰⁵ Jediný Robert Kalivoda zůstává i po roce 1968 na svých pozicích vyjádřených v knize *Moderní duchovní skutečnost a marxismus*, konkrétně textu *Marxismus a libertinismus*. Na počátku 80. let vydává v němčině text *Emancipace a utopie*, v něm se dále drží humanistického jádra Marxovy filosofie. Podobně jako v roce 1968 je mu v této době cílem „totální humanismus“, ideál všestranně rozvinutého člověka, přičemž komunismus je pouze podmínkou tohoto stavu.³⁰⁶ V souladu se svou filosofií dějin z 50. a 60. let vyznačuje Kalivoda emancipační linii vedoucí od radikálních proudů husitského hnutí k myšlence osvobození člověka u mladého Marxe.

V průběhu práce na tomto textu se ve zkoumaném tématu objevily otázky, které zde nemohly být hlouběji popsány a mohou být základem pro další studium. Jaká je spojitost mezi rozvojem marxistického humanismu a přesunem k otázkám individua? Jak k tomuto posunu marxistický humanismus přispěl? Hlubší zkoumání by si také zasloužila filosofie Roberta Kalivody ve vztahu k marxistickému antihumanismu. Naznačil jsem některé důvody, proč Kalivodovu filosofii, i přes jeho zájem o psychoanalýzu a kritiku filosofie praxe, nelze vnímat jako antihumanistickou. V dalším studiu by však bylo potřeba tyto důvody hlouběji prozkoumat.

303 KOSÍK, Karel. *Století Markéty Samsové*. 1. vyd. Praha: Český spisovatel, 1993. s. 132.

304 Tamtéž. s. 137.

305 BARŠA, Pavel. *Cesty k emancipaci*. 1. vyd. Praha: Academia, 2015. s. 141.

306 KALIVODA, Robert: *Emancipace a utopie*. In KALIVODA, Robert a kol. *Husitská epocha a J. A. Komenský*. přel. KALIVODA, Jan. 1. vyd. Praha: Odeon, 1992. s. 271.

Seznam použité literatury

Archivní prameny

Archiv Akademie věd ČR
Filozofický ústav ČSAV (1952-1970)

Periodika

Kultura, ročník I (1957)

Listy, ročník XXXIV (2004)

Literární noviny, ročník V-VI (1956-1957), ročník XII (1963), ročník XVI (1967)

Filosofický časopis, ročník VI-VII (1958-1959), ročník XII (1964), ročník XVII (1969), ročník XXXVIII (1990)

Nová mysl, ročník XII-XIII (1958-1959)

Plamen, ročník V (1963)

Tvorba, ročník XXVI (1957)

Var, ročník III (1950)

Odborná literatura

ALTHUSSER, Louis. *For Marx*. 1. vyd. London: Verso, 2005.

ALTHUSSER, Louis (ed.), *Reading Capital*. 1. vyd. London: NLB, 1970.

ALTHUSSER, Louis. *The Humanist Controversy and Other Writings*. 1. vyd. London: Verso, 2003.

BARŠA, Pavel. *Cesty k emancipaci*. 1. vyd. Praha: Academia, 2015.

BLAIVE, Muriel. *Promarněná příležitost: Československo a rok 1956*. 1. vyd. Praha: Prostor, 2001.

BRUNNER, Georg: Legitimacy Doctrines and Legitimation Procedures in East European Systems. In RIGBY, T. H. (ed.): *Political Legitimation in Communist States*. 1. vyd. London: The Macmillan Press Ltd, 1982. s. 27-44.

DESCOMBES, Vincent. *Stejně a jiné*. přel. PETŘÍČEK, Miroslav jr. 1. vyd. Praha: Oikoymenh, 1995.

DUBSKÝ, Ivan. *Raná tvorba K. Marxe a B. Engelse*. 1. vyd. Praha: SNPL, 1958.

FARR, James: Understanding conceptual change politically. In BALL, Terence (ed.), FARR, James (ed.), HANSON, Russel L. (ed.): *Political Innovation and Conceptual Change*. 2. vyd. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. s. 24-49.

FLOSS, Karel: Josef Lukl Hromádka a marxisticko-křesťanský dialog v ekumenickém semináři v pražských Jirchářích. In LANDA, Ivan a kol.: *Proměny marxisticko-křesťanského dialogu v Československu*. 1. vyd. Praha: Filosofia, 2017. s. 33-59.

FLOSS, Pavel: Emancipace a humanismus v Kalivodově komeniologickém a filosofickém díle. In *Historicko-filozofické dílo Roberta Kalivody*. Olomouc: Katedra bohemistiky FF UP, 2000. s. 54-68.

HAUSER, Michael: Obrana filosofie: Kosík a dnešek. In HRUBEC, Marek a kol.: *Myslitel Karel Kosík*. 1. vyd. Praha: Filosofia, 2011. s. 177-204.

HAUSER, Michael: Traumatické jádro marxisticko-křesťanského dialogu. In LANDA, Ivan a kol.: *Proměny marxisticko-křesťanského dialogu v Československu*. 1. vyd. Praha: Filosofia, 2017. s. 313-332.

HELLER, Agnes: Phases of Legitimation in Soviet-type Societies. In RIGBY, T. H. (ed.): *Political Legitimation in Communist States*. 1. vyd. London: The Macmillan Press Ltd, 1982. s. 45-63.

CHOAT, Simon. *Marx Through Post-structuralism*. 1. vyd. London: Continuum, 2010.

JAY, Martin. *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*. 1. vyd. Berkeley: University of California Press, 1984.

JINDROVÁ, Kamila (ed.), TACHECÍ, Pavel (ed.), a ŽĎÁRSKÝ, Pavel (ed.), *Mistr dialogu Milan Machovec: sborník k nedožitým osmdesátinám českého filosofa*. 1. vyd. Praha: Akropolis, 2005.

KALIVODA, Robert: Emancipace a utopie. In KALIVODA, Robert a kol.: *Husitská epocha a J. A. Komenský*. přel. KALIVODA, Jan. 1. vyd. Praha: Odeon, 1992. s. 271-293.

KALIVODA, Robert a kol. *Husitská epocha a J. A. Komenský*. přel. KALIVODA, Jan. 1. vyd. Praha: Odeon, 1992.

KALIVODA, Robert. *Husitská ideologie*. 1. vydání. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1961.

KALIVODA, Robert: K dějinám ateismu ve středověku. In KADLECOVÁ, Erika a kol.: *Bozi a lidé*. 1. vyd. Praha: NPL, 1966. s. 344-358.

KALIVODA, Robert: K Machovcovu „Zápasu o náročnější metodologický přístup k středověké myšlenkové látce“. In DVORÁK, Petr (ed.): *60 let Filosofického časopisu*. 1 vyd. Praha: Filosofia, 2013. s. 175-215.

KALIVODA, Robert: Křesťanství za feudalismu. In KADLECOVÁ, Erika a kol.: *Bozi a lidé*. 1. vyd. Praha: NPL, 1966. s. 198-213.

KALIVODA, Robert. *Moderní duchovní skutečnost a marxismus*. 1. vyd. Praha: Československý spisovatel, 1968.

KAPLAN, Karel. *Kronika komunistického Československa. Doba tání 1953-1956*. 1. vyd. Brno: Barrister & Principal, 2005.

KEMP, Walter A. *Nationalism and Communism in Eastern Europe and Soviet Union: a basic contradiction?*. 1. vyd. London: Macmillan Press Ltd, 1999.

KOPEČEK, Michal. *Hledání ztraceného smyslu revoluce: zrod a počátky marxistického revizionismu ve střední Evropě 1953-1960*. 1. vyd. Praha: Argo, 2009.

KOSÍK, Karel. *Česká radikální demokracie: Příspěvek k dějinám názorových sporů v české společnosti 19. století*. 1. vyd. Praha: SNPL, 1958.

KOSÍK, Karel. *Dialektika konkrétního: studie o problematice člověka a světa*. 3. vyd. Praha: Academia, 1966.

KOSÍK, Karel. *Století Markéty Samsové*. 1. vyd. Praha: Český spisovatel, 1993.

KUSIN, Vladimír V. *The intellectual origins of the Prague Spring*. 2. vyd. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

KUŽEL, Petr. *Filosofie Louise Althussera: o filosofii, která chtěla změnit svět*. 1. vyd. Praha: Filosofia, 2014.

LENIN, Vladimír Iljič. *Proti revisionismu*. 1. vyd. Praha: SNPL, 1958.

LIEHM, Antonín J. *Generace*. 1. vyd. Praha: Československý spisovatel, 1990.

LUKÁCS, Georg. *History and Class Consciousness*. 2. vyd. London: Merlin Press, 1971.

MACEK, Josef. *Husitské revoluční hnutí*. Praha: Rovnost, 1952.

MACHOVEC, Milan. *František Palacký a česká filosofie*. Praha: ČSAV, 1961.

MACHOVEC, Milan, ŽDÁRSKÝ, Pavel (ed.), *Hovory s Milanem Machovcem*. 1. vyd. Praha: Akropolis, 2008.

MACHOVEC, Milan. *Josef Dobrovský*. 1. vyd. Praha: Svobodné slovo, 1964.

MACHOVEC, Milan: K zápasu o náročnější metodologický přístup k středověké myšlenkové látce. In DVORÁK, Petr (ed.): *60 let Filosofického časopisu*. 1. vyd. Praha: Filosofia, 2013. s. 97-126.

MACHOVEC, Milan. *Novotomismus*. 1. vyd. Praha: NPL, 1962.

- MACHOVEC, Milan. *O smyslu lidského života*. 1. vyd. Praha: Orbis, 1957.
- MACHOVEC, Milan. *Smysl lidského života*. 1. vyd. Praha: NPL, 1965.
- MACHOVEC, Milan. *Svatý Augustin*. 2. vyd. Praha: Akropolis, 2011.
- MACHOVEC, Milan. *Tomáš G. Masaryk*. 2. vyd. Praha: Melantrich, 1968.
- MACHOVCOVÁ, Markéta a MACHOVEC, Milan. *Utopie blouznivců a sektářů*. Praha: Československá akademie věd, 1960.
- MARX, Karel. *Kapitál III/2. Kritika politické ekonomie*. 1. vyd. Praha: SNPL, 1956.
- MARX, Karel. *Rukopisy "Grundrisse": ekonomické rukopisy z let 1857-1859 sv. 1*. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1971.
- MARX, Karel: These o Feuerbachovi. In MARX, Karel, ENGELS, Bedřich: *Spisy III*. Praha: SNPL, 1958. s. 17-19.
- MATTHEWS, John P. C. *Majáles 1956: nevydařená revolta československých studentů*. 1. vyd. Brno: Prius Brno, 2000.
- MERVART, Jan: Dialektika konkrétního v zrcadle sporů mezi aparátem ÚV KSČ a kulturní obcí. In HRUBEC, Marek a kol.: *Myslitel Karel Kosík*. 1. vyd. Praha: Filosofía, 2011. s. 55-78.
- MERVART, Jan: Filosofický časopis mezi stalinismem a normalizací. In DVOŘÁK, Petr (ed.): *60 let Filosofického časopisu*. 1. vyd. Praha: Filosofía, 2013. s. 9-32.
- MERVART, Jan: Historické perspektivy křesťansko-marxistického dialogu a konference v Mariánských Lázních 1967. In LANDA, Ivan a kol.: *Proměny marxisticko-křesťanského dialogu v Československu*. 1. vyd. Praha: Filosofía, 2017. s. 61-86.
- MERVART, Jan: Koncepce dějin Roberta Kalivody a přijetí jeho *Husitské ideologie*. In JIROUŠEK, Bohumil (ed.): *Proměny diskursu české marxistické historiografie*. České Budějovice: Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích, 2008. s. 337-354.
- NĚMEC, Jiří: „Z ryziho ateismu by vznikla krásná báseň“. In LANDA, Ivan a kol.: *Proměny marxisticko-křesťanského dialogu v Československu*. 1. vyd. Praha: Filosofía, 2017. s. 361-374.
- POCOCK, John G. A.: The concept of a language and the *métier d'historien*: some considerations on practice. In PAGDEN, Anthony (ed.): *The Languages of Political Theory in Early-modern Europe*. 1. vyd. Cambridge: Cambridge University Press. 1987. s. 19-38.
- POPELOVÁ, Jiřina (ed.), KOSÍK, Karel (ed.), *Filosofie v dějinách českého národa: protokol celostátní konference o dějinách české filosofie v Liblicích ve dnech 14.-17. dubna 1958*. 1. vyd. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1958.

Proti revizionismu: sborník statí o boji komunistických stran proti soudobému revizionismu. 1. vyd. Praha: SNPL, 1959.

PRŮCHA, Milan: Filosofické problémy existence člověka. In. *Sedmkrát o smyslu filosofie.* 1. vyd. Praha: NPL, 1964. s. 39-69.

PRŮCHA, Milan. *Kult člověka.* 1. vyd. Praha: Svoboda, 1966.

PRŮCHA, Milan: Prax a prvá filozofia. In STRINKA, Július (ed.): *Spytovanie sa na človeka.* 1. vyd. Bratislava: Vydavateľstvo politickej literatúry, 1967. s. 40-54.

SATTERWHITE, James H. *Varieties of Marxist Humanism: Philosophical Revision in Postwar Eastern Europe.* 1. vyd. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1992.

SKINNER, Quentin. *Visions of politics. Volume I: Regarding Method.* 1. vyd. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

STALIN, Josef V. *Otázky leninismu.* 8. vyd. Praha: Svoboda. 1950.

ŠIMSA, Martin: Marx, Heidegger, Kosík – teoretická a praktická svoboda. In HRUBEC, Marek a kol.: *Myslitel Karel Kosík.* 1. vyd. Praha: Filosofía, 2011. s. 157-176.

ŠKORPÍKOVÁ, Zuzana: Svět bez člověka, svět s člověkem, svět člověka. In HRUBEC, Marek a kol.: *Myslitel Karel Kosík.* 1. vyd. Praha: Filosofía, 2011. s. 205-223.

TRETERA, Ivo. *Vzpomínky na Bohumila Hrabala a na život vůbec.* 1. vyd. Praha: Paseka, 2011.

VRKOČOVÁ, Ludmila (ed.), *Setkání v pořadech A léta běží, vážení--.* 1. vyd. Praha: Ludmila Vrkočová, 1993.

ZUMR, Josef: Zápas o svobodné bádání. In DVOŘÁK, Petr (ed.): *60 let Filosofického časopisu.* 1. vyd. Praha: Filosofía, 2013. s. 35-42.

Použité prameny

ANDĚLOVÁ, Kristina, MAREŠ, Jan: Hledání české radikální demokracie. Karel Kosík a filozofie (českých) dějin, *Dějiny – teorie – kritika*, ročník IX (2014), číslo 1, s. 183-211.

Dokumenty z porad představitelů komunistických a dělnických stran v Moskvě v letech 1957 a 1960. 1. vyd. Praha: SNPL, 1961.

HEJDÁNEK, Ladislav: Filosofie člověka, *Plamen*, ročník V (1963), číslo 12, s. 118-120.

HENDRYCH, Jiří: Některé současné otázky ideologické práce strany, *Rudé právo*, 19. června 1957, zvl. příloha, s. 7.

K některým otázkám vývoje naší filosofie, *Filosofický časopis*, ročník VI (1958), číslo 3, s. 331-342.

- KALIVODA, Robert: Křesťanství a lidská emancipace, *Literární noviny*, ročník XVI (1967), číslo 19, s. 1-3.
- KALIVODA, Robert: O struktuře a strukturalismu, *Filosofický časopis*, ročník XVII (1969), číslo 1, s. 114-118.
- KALIVODA, Robert: Vztah stranickosti a vědeckosti, ideologie a vědy v marxistické filosofii a teorii, *Literární noviny*, ročník V (1956), číslo 52, s. 3.
- KANDA, Roman: K estetickému myšlení Roberta Kalivody. Kapitola z archeologie českého marxismu, *Česká literatura*, ročník LXII (2014), číslo 4, s. 527-548.
- KOPEČEK, Michal: Čeští komunističtí intelektuálové a „národní cesta k socialismu“, *Soudobé dějiny*, ročník XXIII (2016), číslo 1-2, s. 77-117.
- KOSÍK, Karel: Hegel a naše doba, *Literární noviny*, ročník V (1956), číslo 48, s. 3.
- KOSÍK, Karel: O sociálních kořenech a filosofické podstatě masarykismu, *Filosofický časopis*, ročník II (1954), číslo 3, s. 196-215.
- KOSÍK, Karel: Přeludy a socialismus, *Literární noviny*, ročník VI (1957), číslo 10, s. 3. a číslo 11, s. 6.
- KOSÍK, Karel: Třídy a reálná struktura společnosti, *Filosofický časopis*, ročník VI (1958), číslo 5, s. 721-733.
- KOUCKÝ, Vladimír: Boj proti soudobému revizionismu – základní úkol mezinárodního revolučního hnutí, *Nová mysl*, ročník XII (1958), číslo 12, s. 1119-1130.
- KOUCKÝ, Vladimír: Čtyři poznámky k otázkám ideologické práce, *Tvorba*, ročník XXII (1957), číslo 25, s. 2-5.
- MERVART, Jan: Czechoslovak Marxist humanism and the revolution, *Studies in East European Thought*, Vol. LXIX (2017), No. 1, s. 111-126.
- MOJZES, Paul: Christian-Marxist Dialogue in Eastern Europe: 1945-1980, *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, Vol. IV (1984), No. 4, s. 13-53.
- NEJEDLÝ, Zdeněk: Slovo o české filosofii, *Var*, ročník III (1950), číslo 1, s. 1-16.
- NEZVAL, Vítězslav: O některých problémech současné poesie, *Literární noviny*, ročník V (1956), číslo 17, s. 10.
- NOVÝ, Lubomír: Strukturalismus a filosofie, *Filosofický časopis*, ročník XVII (1969), číslo 1, s. 4.
- POPELOVÁ, Jiřina: Karel Kosík: Dialektika konkrétního, *Filosofický časopis*, ročník XII (1964), číslo 3, s. 433-438.

ROHAN, René: Sborník o revizionismu, *Nová mysl*, ročník XIII (1959), číslo 9. s. 997-1008.

RUML, Vladimír: Věda a ideologie v marxistické teorii, *Tvorba*, ročník XXVI (1957), číslo 28, s. 5-8. a číslo 29, s. 7-9.

SEDLÁK, Jaromír: Filosofie a dnešek, *Literární noviny*, ročník V (1956), číslo 50, s. 3.

SVITÁK, Ivan: Filosofie a život. *Literární noviny*, ročník V (1956), číslo 54, s. 3.

SVITÁK, Ivan: Některé příčiny zaostávání teorie, *Literární noviny*, ročník V (1956), číslo 16, s. 5.

ŠÁMAL, Petr: „Česká otázka“ ve světle stalinismu. Karel Kosík a koncept levicového radikalismu, *Soudobé dějiny*, ročník XII (2005), číslo 1, s. 45-61.

ŠTOLL, Ladislav. K otázce vědy a ideologie. *Rudé právo*. 21. listopadu 1958. s. 2-3.

VUJACIC, Veljko: Stalinism and Russian Nationalism: A Reconceptualization, *Post-Soviet Affairs*, Vol. XXIII (2007), No. 2. s. 156-183.

Za čistotu marxisticko-leninského myšlení, *Literární noviny*, ročník VII (1958), číslo 48, s. 6.

Závažné slovo k ideologickým otázkám dneška, *Kultura*, ročník I (1957), číslo 25, s. 1.

ZELENÝ, Jindřich: O pseudomaterialistické tendenci v naší filosofii, *Filosofický časopis*, ročník VII (1959), číslo 5, s. 643-677.

Zpráva o současné situaci ve filosofii: Usnesení ÚV KSČ ze dne 24.3.1959. In *Usnesení a dokumenty ÚV KSČ od XI. sjezdu do celostátní konference 1960*. 1. vyd. Praha: SNPL, 1960. s. 305-319.

ZUMR, Josef: Dosti Hegela?, *Literární noviny*, ročník VI (1957). číslo 4, s. 3.

ZUMR, Josef: Karel Kosík v mé paměti, *Listy*, ročník XXXIV (2004), číslo 4, s. 18-20.

ZUMR, Josef: Marxismus jako filosofie člověka, *Literární noviny*, ročník XII (1963), číslo 30, s. 5.

ZUMR, Josef: Robert Kalivoda aneb svízelný život filosofa naší doby, *Filosofický časopis*, ročník XXXVIII (1990), číslo 1-2, s. 213-221.

Internetové zdroje

MACHOVEC, Martin. Pár poznámek k textu Milana Machovce. *Filosofický časopis*. [online] 2016. Dostupné z: [http://filcasop.flu.cas.cz/uploaded/60 let FC/Machovec_Par_poznamek_2.pdf](http://filcasop.flu.cas.cz/uploaded/60%20let%20FC/Machovec_Par_poznamek_2.pdf) [cit. 27.8.2017]

MACHOVEC, Milan. K diskusi o metodologii dějin středověké filosofie. *Filosofický časopis*. [on-line] 2016. Dostupné z: [http://filcasop.flu.cas.cz/uploaded/60 let FC/Machovec_K diskusi 3.pdf](http://filcasop.flu.cas.cz/uploaded/60%20let%20FC/Machovec_K_diskusi_3.pdf) [cit. 27.8.2017]