

Ontologie a pojem praxe¹ [1964]

V Kosíkově „*Dialektice konkrétního*“ (v odkazech DK), která právě vychází ve druhém českém vydání, čteme, že „interpretace vychází z textu, aby se k němu vrátila, tj. aby jej vysvětlila“.² Chceme-li ovšem vyjít z textu, musíme v něm být nejprve doma, musíme k textu a do textu proniknout. Text nestojí na samém začátku interpretace; každé „vycházení“ z textu má svou nejen subjektivní, ale také objektivní prehistorii. Nejde tu jen o to, že k textu přistupujeme ze svých, vždycky alespoň poněkud (a někdy značně) odlišných pozic, ale také o to, že sám text není čímsi objektivně daným, hotovým, jednou provždy uzavřeným, ale že má své dějiny,³ svůj život⁴ nejen před napsáním, ale i po zveřejnění. Nemám na mysli formule, které by v dalším vydání mohly být upravovány a měněny, ale o to, že text jako celek má určitý větší nebo menší význam, je slovem řečeným do určité situace, na niž navazuje, v jistém smyslu ji ve své hloubce v sobě soustřeďuje, reaguje na ni, a tak ji rovněž proměňuje. Text sám míří do jistého kontextu a zahrnuje v sobě jeho určité pochopení a tím interpretaci. Pochopení tohoto historického kontextu je rovněž předpokladem autentické interpretace textu: interpretace *textu* musí být také interpretací *kontextu*, tj. dějinně-situačních souvislostí, z nichž text vyrůstá, které nějak chápe a na které pod vlivem svého pochopení reaguje.

I když se v této práci nehodlám omezit na pouhou interpretaci Kosíkovy filosofie (v leččem neučiním zadost ani všem interpretačním normám) a převážný důraz míním položit na problematiku samu, která je společná, nemusí tato okolnost sama o sobě být, jak doufám, na závadu, pokud jde o autentičnost této interpretace.⁵ A protože specifičnost textu⁶ po mém soudu nutně zahrnuje způsob, jímž autor navazuje na rozmanité okruhy situace, v níž jeho práce vyrůstala, k níž se vyslovuje a do níž chce zasahovat, je potřeba alespoň poukazem stručně zmínit některé její charakteristické rysy.

Kosíkovo filosofické úsilí je neodmyslitelné od myšlenkové iniciativy nevelkého počtu příslušníků generace zhruba třicátníků (dnes už většinou čtyřicátníků) před necelými deseti roky. Tato iniciativa se zrodila převážně jako odpověď na otřes dosavadních měřítek a perspektiv v letech 1955 a 1956. Brzy začala mít ohlas a dozvuky širší a rozsáhlejší než pouze odborně filosofické; nestala se však veřejnou věcí proti svým intencím a nezáměrně, ale byla od počátku nesena myšlenkou společenské a přímo politické angažovanosti nového, dosud snad nemyslitelného anebo alespoň neuvažovaného typu. Naši mladí myslitelé už nechtěli zůstat filosofové staré podoby, o nichž Marx prohlásil, že „svět jen rozmanitě vykládali“, a kteří jenom přeneseni do nové společnosti pokračují ve

¹ Tento příspěvek k rozhovoru s Karlem Kosíkem vychází především z jeho „*Dialektiky konkrétního*“, která vyšla v roce 1963 v Nakladatelství ČSAV v Praze.

² DK str. 107; Kosíkův výrok, že „text je výchozím bodem interpretace“, je třeba brát značně relativně, zejména pokud jde o širší pozadí, jímž je veškerá pojmová výstavba textu konotována. Naproti tomu je nepochybné, že odkrývání souvislostí, které vykračují mimo hranice textu, lze prokázat jako autentické teprve tenkrát, jestliže se podaří je demonstrovat na textu samém.

³ DK 107: „Dějiny textu jsou v určitém smyslu dějinami jeho interpretace.“

⁴ DK 107: „Život textu probíhá tedy jako *zvýznamňování* textu.“

⁵ DK 109: „Interpretaci považujeme za autentickou, jestliže do principu jejího výkladu vchází jako konstitutivní prvek, který je celým dalším výkladem explikován, *specifičnost* textu.“

⁶ DK 109: „Specifika textu není abstraktním univerzálním rámcem, žánrovým zařazením, nýbrž specifickým principem *výstavby* díla.“ Snad není třeba poznamenávat, že touto výstavbou jest rozumět víc než pouhou logickou strukturu, koherenci a případně ještě i eleganci vedení argumentů.

svém nejčastěji apologetickém „vykládání“ nyní už změněného světa, ale vyburcování momentem XX. sjezdu, na němž byl odhalen pro mnohé dosud netušený pohled na stalinskou éru vývoje socialistické společnosti chtěli se aktivně a na svou odpovědnost podílet na proměnách společnosti, na změně světa, o kterou jde vposledu také filosofii. Přihlásili se tak k Marxovu programu vytvoření vskutku *lidské* společnosti neboli společenské realizace skutečného *lidství*.⁷ Výrazným nedostatkem oné iniciativy však byla okolnost, že nebyla filosoficky dost na výši. Filosofové se společensky, veřejně angažovali, ale bohužel málo a nedostatečně filosoficky připraveni. Filosofické slabiny poněkud znehodnocovaly jejich upřímnou snahu a byly leckdy příhodnou záminkou k odmítnutí a tvrdé kritice jejich celkového zaměření. Sami to dobře rozpoznali a pustili se na řadu let do usilovné odborné práce, která od té doby vydala dobré plody, mezi nimiž má i první Kosíkova kniha o české radikální demokracii nepochybně čestné místo. Jestliže se toto Kosíkovi původně historické zaměření postupem doby proměnilo v zaměření obecně filosofické a systematické, pak to v žádném případě neznamenovalo a neznamenoje resignaci na společenskou účinnost; pravý opak je skutečností. Pro porozumění smyslu a ohlasu *Dialektiky konkrétního* není bez významu, že Kosíkova autorita se neomezuje na obor filosofie, ale je i morálního a obecně lidského charakteru; *Dialektika konkrétního* není proto pouhým světem filosofie, ale opravdovou filosofií světa. Některým partiím knihy bychom ani nemohli v plném rozsahu porozumět, kdybychom je nepochopili jako reflexi vlastní Kosíkovy společenské aktivity v minulých letech, aktivity jeho soudruhů a ovšem také aktivity těch, které odhaluje, kritizuje a proti nimž bojuje. Při obtížné četbě Kosíkovy knihy nemůžeme zapomenout, že Kosíkovi nejde o pouhou odborně filosofickou polemiku, ale že chce provést co možno všestrannou kritiku celého jednoho historického stanoviska, tj. způsobu a koncepce života, jednání, uvažování, vzájemných lidských vztahů, poměru k pravdě atd.⁸ Zdánlivě vtipná poznámka Frana Jermana⁹ o tom, že Kosíkova filosofie je snad trochu příliš čistá a že jí chybí můstek, který by spojil teorii praxe s praxí teorie, se míjí skutečným cílem nejspíš proto, že Jerman asi nezná dost dobře situaci a že možná proto neporozuměl Kosíkově knize v plném jejím významu. Kosík analyzuje povahu světa, v němž ztrácí život jedince význam a v němž se vzájemné vztahy lidí utvářejí jako naprostá lhostejnost, protože z něho vyprchaly nejvyšší hodnoty anebo protože se v něm proměnily v neuskutečnitelnou oblast ideálů.¹⁰ Jeho práce zabírá široko i hluboko (i když od

⁷ Marxova 10. teze o Feuerbachovi.

⁸ Z Kosíkova příspěvku k „diskusi o diskusi“ (*Literární noviny* 13, č. 24, 13.6.1964, str. 5): v jistém smyslu „každé *generační* dělení zatemňuje zásadní rozdíl dvou historických stanovisek a dvou historických epoch: *hlavní* dělicí čára nevede mezi mladými a starými, nýbrž mezi dvěma zásadně odlišnými způsoby a koncepcemi života, jednání, uvažování, vzájemných lidských vztahů, poměru k pravdě atd. atd.“

⁹ Podle glosy *Literárních novin* 13, č. 33 z 15. 8. 64, str. 12. (Jermanova recenze vyšla ve 4. čísle letošního ročníku lublaňské revue pro společenské otázky *Teorie in praksa*.)

¹⁰ Karel Kosík, *Antinomie morálky*. *Plamen* 6, č. 9, str. 4, 1964.

případu k případu v proměnlivé míře) a má nespornou teoretickou úroveň;¹¹ je to skutečná teorie, kterou tu vidíme při práci, totiž v jí přiměřené praxi.¹²

Filosofická antropologie?

To všechno bylo asi nutno povědět, aby byly vytvořeny předpoklady pro rozsouzení otázky značného významu pro naše téma. Pokud lze soudit z uveřejněných recenzí a zmínek o Kosíkově knize, byla *Dialektika konkrétního* přijata ve většině případů jako příspěvek k diskusi o filosofii člověka, přestože sám Kosík se ve své knize od programu filosofie člověka distancuje¹³ a v únorové diskusi ve Filosofickém ústavu ČSAV odmítl názor, že jeho práce je filosofickou antropologií.¹⁴ Tak např. ve výroční zprávě ČSAV za rok 1963 je zdůrazněna její snaha o nový pohled na problematiku člověka v marxistické filosofii a o nové řešení vztahu ekonomie, politiky a filosofie¹⁵; *František Červinka* dokonce považuje za hlavní námět knihy problematiku historického materialismu.¹⁶ *Ladislav Hrzal* pochybuje, zda Kosíkova knížka pomůže rozvíjet opravdu otázky člověka.¹⁷ Také *Ivan Klíma* vidí podnětnost práce v rehabilitaci významu člověka.¹⁸ *Vladimír Koucký* chápe při všech výhradách tuto knihu jako hledání odpovědi na problémy lidské praxe a úlohy lidského subjektu v dějinách.¹⁹ *Lubomír Sochor* zmiňuje důraz, který Kosík klade na „člověkostředný“ charakter marxistické

¹¹ Nesdílím bagatelizující stanovisko některých hlasů, které v Kosíkově práci vidí pouhé nadhození problémů a otázek, jichž se práce jen dotýká. Forma filosofického eseje, která byla v některých kritikách konstatována, nemůže sama o sobě vyloučit důkladnou teoretickou fundovanost studie a v žádné případě není dokladem povrchnosti, právě tak jako traktátová forma s bohatým odkazovým aparátem není ještě zárukou vědeckosti. (To platí např. o některých argumentech Vl. Rumla, který na základě knihy usuzuje, že Kosík např. nevykonal určitou analytickou práci a proto není s to pravdivě poznat; to je neudržitelný názor, protože buď zůstáváme v rámci knihy, anebo posuzujeme Kosíka jako filosofa. V prvním případě pak můžeme poukazovat na autorova opomenutí nebo na chybný sled výkladu, zatímco ve druhém musíme vědět, že Kosík určitou práci nevykonal, ještě odjinud než z toho, že o tom v knize nemluví.) Dobrou literární úroveň filosofické práce je třeba uvítat tím spíš, že je u nás bílou vránou. Po té stránce souhlasím s Jiřinou Popelovou, že „Kosíkova kniha je znamenitý filosofický esej“ (Filos. čas. 12, 437, 1964).

¹² Vztah teorie k praxi nelze chápat tak pojmově staticky a absolutně, jak to asi činí Vladimír Ruml, když Kosíkovi vytýká, že mu teorie a praxe splývá v jeden nerozlišitelný celek (Nová mysl 1964, č.5, str. 552). Teorie je vždy reflexí nějaké praxe, ale jakožto uskutečňovaná, realizovaná reflexe je sama opět praxí, byť praxí reflexe, praxí teorie. Také teorie, tj. myšlení, má svou praxi, která může být opět teoreticky reflektována. A tak vztah mezi teorií a praxí je alespoň v tomto smyslu relativní, takže praxe může být někdy chápána jako teorie (ve svém teoretickém aspektu) právě tak, jako jindy teorie může být chápána jako praxe (a jako takové teoreticky reflektována). Čistá, nereflektovaná praxe však neexistuje, neboť pak přestává být praxí a stává se nahodilou činností, nahodilým děním (z hlediska teorie nahodilým). Absolutní charakter si podržuje pouze orientace vztahu mezi teorií a praxí, v žádném případě však hranice mezi nimi. Gnozeologickou funkci, o níž Vladimír Ruml projevuje obavu, plní praxe právě díky oné relativnosti svého vztahu k teorii; kdyby byly mezi praxí a teorií pervné, neposuvné hranice, zela by mezi oběma gnozeologicky nepřekročitelná propast.

¹³ DK 169n., zejména 171.

¹⁴ Podle referátu Jiřího Cvekla, Filos. čas. 12, č. 3, s. 450, 1964.

¹⁵ Věstník ČSAV 73 73, 433, 1964.

¹⁶ Dějiny a současnost 6, č. 1, str. 11, 1964.

¹⁷ Filos. čas. 12, č. 1, str. 11, 1964.

¹⁸ Plamen 6, č. 1, str. 108, 1964.

¹⁹ Zprávy ČSAV 1964, č. 4, str. 403; znovu RP 11.4.1964, str. 4 a Věstník ČSAV 73, č. 3, 403, 1964.

filosofie.²⁰ *Ján Bodnár* však už má za to, že Kosíkova práce je příkladem syntetického přístupu, který zachycuje problematiku člověka v celku, v její filosofické rovině.²¹ Výrazně to vyjádřil v nejpohotovější recenzi *Josef Zumr*, který v Kosíkově knize rozpoznal „systematický pokus o antidogmatický výklad marxistické filosofie v celku“.²² *Jiří Cvekl* má za to, že Kosík se především zaměřuje na fundamentální otázku koncepce a konstituce filosofie; v knize prý vyjadřuje své pojetí filosofie a jejího vztahu ke skutečnosti. Cvekl rovněž vyslovuje svůj odhad, že Kosíkovo pojetí filosofie a filosofičnosti bude pravděpodobně v celé knize nejspornější.²³ Také *Jiří Cetl* si jasně uvědomil, že Kosík se zdaleka neomezuje na problém člověka, ale že chce rozvinout filosofii, nikoli filosofii člověka.²⁴ Jenom několik autorů zaměřilo svou pozornost k ontologickému charakteru Kosíkova myšlení. Jeho úsilí o ponor do ontologické sféry si všiml při jiné příležitosti, totiž v Kosíkově referátu na XIII. mezinárodním filosofickém kongresu v Mexiku (s nímž se naše veřejnost neměla dosud možnost seznámit), *Ján Bodnár*.²⁵ Z recenzentů *Dialektiky konkrétního* to byli *Ruml*, *Cetl* a *Popelová*. *Vladimír Ruml* vytýká Kosíkově ontologii člověka málo smyslu pro historický vývoj člověka, takže „nebere v této souvislosti v úvahu naši skutečnost a velikost komunistických proměn společnosti“.²⁶ *Jiří Cetl* napsal lapidárně, že „Kosík je ontolog, nikoli antropolog“.²⁷ A *Jiřina Popelová* souhlasí s Kosíkovým přesvědčením, že marxistická filosofie je především ontologií; vycházejíc jen z ontologie lze objasnit marxistické pojetí světa a člověka.²⁸ V předloženém článku se přikláním k tomuto pohledu a hodlám sledovat především některé stránky ontologické struktury Kosíkovy filosofie, neboť mám za to, že tam je nerv Kosíkova myšlení. V práci se snad ukáže, že přes hlavní záměr, jímž je opravdu „filosofie člověka“ nebo snad přesněji (s Kosíkem) řečeno: problematika člověka a světa, rozhodující místa knihy jsou v partiích ontologické povahy. Jestliže si omezují téma tímto způsobem, jsem si vědom toho, že v Kosíkově myšlení se ontologická problematika dělí o centrální místo ještě s jinými tématy, která tentokrát nechávám spíše stranou.

Vlna „antropologismu“, která se zvedla po II. světové válce především v západní Evropě a z níž k nám do roku 1948 došly jen první náznaky, našla svou opožděnou „ozvěnu“ v socialistických zemích teprve počátkem šedesátých let. Nebyla to však pouhá ozvěna myšlení cizího, ale měla své vlastní, specifické motivy a zdroje. Teprve druhotně si ten či onen myslitel adaptoval některé (a to nemnohé, což nepředstavuje důvod k chvále) původně existenciální nebo personalistické myšlenkové struktury a použil jich k výstavbě vlastní filosofie. Jestliže Kosík právem rozpoznává, že „filosofická antropologie“ z let mezi dvěma světovými válkami nevznikla jako tázání po bytí člověka a postavení člověka ve vesmíru, nýbrž jako reagování na určitou historickou situaci lidí ve 20. století,²⁹ je třeba analogickou provenienci odhalit i v případě vzednutí vlny filosoficko antropologické problematiky v socialistických zemích. Podobně jako vlny

²⁰ Dějiny a současnost 5, č. 9, str. IV, 1963.

²¹ Kulturný život 18, č. 46, str. 3, 1963.

²² Liter. noviny 12, č. 36, str. 5, 1963.

²³ Z úvodu Jiřího Cvekla do diskuse o DK, která se konala 24.2.64 ve Filosofickém ústavu ČSAV. Viz *Filos.* čas. 12, 449, 1964.

²⁴ Věda a život 1964, č. 5, str. 304.

²⁵ Otázky marx. filozofie 18, č. 6, 536-7, 1963.

²⁶ Nová mysl 1964, č. 5, str. 553.

²⁷ viz pozn. 23.

²⁸ *Filos. časopis* 12, č. 3, 434, 1964.

²⁹ DK 169.

antropologismu v kapitalistických zemích představovaly také reflexi nad válečnými hrůzami a společenskými otřesy, i když se tímto aspektem zdaleka nevyčerpávaly, je třeba v jistě nečekaném ohlasu prvních marxistických studií o filosofii člověka³⁰ vidět nepochybnou reakci také na odhalení desetitisíců lidských tragedií a na nesčetná ponížení a zneuctění člověka, k nimž došlo ve společnosti nového typu, společnosti socialistické. Ani v tomto případě se ovšem nesmíme domnívat, že tak jsou vyčerpány motivy širokého zájmu o antropologickou problematiku.

A tady nasazuje Kosík ostří své kritiky³¹ a ukazuje na nutnost hlubší analýzy celého fenoménu, jímž je rozpolcenost samotného člověka, která se jeví jako rozpolcenost člověka a „poměrů“. V určitých fázích společenského vývoje je totiž bytí člověka rozpolceno, neboť předmětná stránka tohoto bytí je oddělena od lidské subjektivity, činnosti. V tomto historickém rozpolcení se přeměňuje předmětná stránka člověka na odcizenou objektivitu, mrtvou, nelidskou předmětnost, a lidská subjektivnost na subjektivní existenci, nuzotu, potřebnost, vyprázdnění, pouhou abstraktní možnost, toužení.³² Příčiny tohoto rozpolcení nelze zjednodušeně ztotožňovat s rozpory kapitalistické společnosti, neboť nejsou šmahem odstraněny zespolečenštěním výrobních prostředků. Filosofie musí jít ve svém tázání³³ hloub, až na samé kořeny, a ptát se: co je společensko lidská skutečnost a jak je tato skutečnost vytvářena?³⁴ Kosík se distancuje od filosofické antropologie proto, poněvadž nevznikla jako tázání po bytí člověka a postavení člověka ve vesmíru; dokladem této okolnosti mu je skutečnost, že privileguje některé aspekty a problémy³⁵ a tím ve svém pojetí člověka deformuje a nedoceňuje, chápe jej rozkouskovaně a nikoli totálně.³⁶ A tedy: co je „opravdová“, „skutečná“ skutečnost?

Kosíkovo pojetí skutečnosti

Říká-li Kosík, že předpoklady pro řešení filosofické problematiky člověka budou vytvořeny, až bude člověk *zahrnut* do nárysu skutečnosti a až bude skutečnost

³⁰ Jde především o statě *Adama Schaffa*, jejichž malý soubor vyšel v Polsku v roce 1961 pod názvem „*Filozofia człowieka*“ a letos ve slovenském překladu i u nás.

³¹ „Filosofické myšlení není apologetikou, ale kritikou skutečnosti.“ Kosíkův výrok ze závěru diskuse o jeho knížce; podle J. Cvekla, *Filos. čas.* 12, 450, 1964.

³² DK 85. Tuto okolnost přehlížejí kritikové, kteří Kosíkovi vytýkají, že pomíjí vztah k současnosti a jiné explicitní odkazy na soudobou skutečnost, nebo dokonce, že má nadřazený, povýšený přístup ke společenské realitě. Kosík míří svou knihou nepochybně do naší společenské situace, i když povaha věci umožňuje aplikovat řadu jeho filosofemat i na jiné poměry a situace. Jestliže může v tomto směru navázat na 120 let starší myšlenky Marxovy, je třeba v tom - po mém soudu - vidět doklad dosud přetrvávajících skutečností, které sice našly svůj výraz v kapitalistické společnosti, ale nejsou jejím plodem a také s ní nepadly. Zdá se ovšem, že i sám Kosík příliš těsně spojuje předmětné myšlení, které chápe skutečnost jako „objektální svět“, s kapitalistickým obdobím společnosti. Naznačil jsem tuto svou výhradu již v recenzi (*Plamen* 5, č. 12, 119, 1963).

³³ „Filosofie je především a nejprve tázání.“ DK 150.

³⁴ DK 89. Tuto otázku označuje Kosík za hlavní předmět svých úvah.

³⁵ DK 169.

³⁶ DK 6. Uvedené místo je jednoznačným dokladem toho, že Kosíkovi jde nikoli o filosofii člověka, nýbrž o filosofii, ovšem novou filosofii. Kosík vidí slabost a bezmyšlenkovitost tzv. filosofie člověka nikoli v tom, že klade člověka do středu pozornosti, ale *jak* jej tam klade,, ponechávajíc přitom základní otázky jako čas, pravda, bytí, věda, příroda atd. dosavadní filosofii „ne-člověka“. Pochopit člověka v plnosti jeho bytí, tj. totálně, je možné jen tak, že jej zahrneme do nárysu skutečnosti, tedy že jej pojmem jako existujícího v totalitě světa, k níž nezbytně a podstatně náleží. K těmto myšlenkám se nelze nevracet.

chápána jako totalita přírody a dějin³⁷, pak tomu nesmíme rozumět tak, že zahrnout člověka do nárysu skutečnosti znamená přidat antropologii k vědeckému nebo filosofickému obrazu světa bez člověka. Neznačená to dokonce vůbec zahrnout vypracovanou filosofii člověka do nárysu skutečnosti, neboť Kosík mluví výslovně o tom, že tak teprve budou vytvořeny předpoklady pro řešení filosofické problematiky člověka. Člověk má být tedy do nárysu skutečnosti zahrnut, aniž se stal tématem, aniž by byl předmětem pojetí a pojednání, aniž by se o něm cokoli vypovědělo, ba snad aniž by nutně byl vůbec zmíněn. (Snad nepřetěžuji Kosíkovu formulaci.) Z toho vyplývá, že podle Kosíka může být člověk zahrnut do nárysu skutečnosti, aniž by byl pojímán a nazírán jako předmět, jako objekt. Ba dokonce jestliže je naopak člověk pojímán a nazírán

³⁷ DK str. 107; Kosíkův výrok, že „text je výchozím bodem interpretace“, je třeba brát značně relativně, zejména pokud jde o širší pozadí, jímž je veškerá pojmová výstavba textu konotována. Naproti tomu je nepochybné, že odkrývání souvislostí, které vykračují mimo hranice textu, lze prokázat jako autentické teprve tenkrát, jestliže se podaří je demonstrovat na textu samém.

DK 107: „Dějiny textu jsou v určitém smyslu dějinami jeho interpretace.“

DK 107: „Život textu probíhá tedy jako *zvýznamňování* textu.“

DK 109: „Interpretaci považujeme za autentickou, jestliže do principu jejího výkladu vchází jako konstitutivní prvek, který je celým dalším výkladem explikován, *specifičnost* textu.“

DK 109: „Specifika textu není abstraktním univerzálním rámcem, žánrovým zařazením, nýbrž specifickým principem výstavby díla.“ Snad není třeba poznamenávat, že touto výstavbou jest rozumět víc než pouhou logickou strukturu, koherenci a případně ještě i eleganci vedení argumentů.

Marxova 10. teze o Feuerbachovi.

Z Kosíkova příspěvku k „diskusi o diskusi“ (Liter. noviny 13, č. 24, 13.6.1964, str. 5): v jistém smyslu „každé generační dělení zatemňuje zásadní rozdíl dvou historických stanovisek a dvou historických epoch: hlavní dělicí čára nevede mezi mladými a starými, nýbrž mezi dvěma zásadně odlišnými způsoby a koncepcemi života, jednání, uvažování, vzájemných lidských vztahů, poměru k pravdě atd. atd.“

Podle glosy Liter. nov. 13, č. 33 z 15.8.64, str. 12. (Jermanova recenze vyšla ve 4. čísle letošního ročníku lublaňské revue pro společenské otázky *Teorie in praksa*.)

Karel Kosík, Antinomie morálky. Plamen 6, č. 9, str. 4, 1964.

Nesdílím bagatelizující stanovisko některých hlasů, které v Kosíkově práci vidí pouhé nadhození problémů a otázek, jichž se práce jen dotýká. Forma filosofického eseje

Vztah teorie k praxi nelze chápat tak pojmově staticky a absolutně, jak to asi činí Vladimír Ruml, když Kosíkovi vytýká, že mu teorie a praxe splývá v jeden nerozlišitelný celek (Nová mysl 1964, č. 5, str. 552). Teorie je vždy reflexí nějaké praxe, ale jakožto uskutečňovaná, realizovaná reflexe je sama opět praxí, byť praxí reflexe, praxí teorie. Také teorie, tj. myšlení, má „svou“ praxi.

DK 169n., zejména 171.

Podle referátu Jiřího Cvekla, Filos. čas. 12, č. 3, s. 450, 1964.

Věstník ČSAV 73 73, 433, 1964.

Dějiny a současnost 6, č. 1, str. 11, 1964.

Filos. čas. 12, č. 1, str. 11, 1964.

Plamen 6, č. 1, str. 108, 1964.

Zprávy ČSAV 1964, č. 4, str. 403; znovu RP 11.4.1964, str. 4 a Věstník ČSAV 73, č. 3, 403, 1964.

Dějiny a současnost 5, č. 9, str. IV, 1963.

Kulturný život 18, č. 46, str. 3, 1963.

Liter. noviny 12, č. 36, str. 5, 1963.

Z úvodu Jiřího Cvekla do diskuse o DK, která se konala 24.2.64 ve Filosofickém ústavu ČSAV. Viz Filos. čas. 12, 449, 1964.

Věda a život 1964, č. 5, str. 304.

Otázky marx. filozofie 18, č. 6, 536-7, 1963.

Nová mysl 1964, č. 5, str. 553.

Filos. časopis 12, č. 3, 434, 1964.

v rámci světa, v rámci totality pouze a především jako objekt, není společenská skutečnost (a tím jistě i skutečnost vůbec) poznána jako konkrétní totalita, tj. ve své skutečnosti.³⁸ Předmětné pojetí člověka je jednak dokladem falešného pojetí skutečnosti vůbec, jednak překážkou k uchopení skutečnosti v její skutečnosti, tj. k poznání pravdy skutečnosti. Cestu k nápravě však nevidí Kosík v pokusech o přepracování pojetí člověka, nýbrž v *novém pohledu na celou skutečnost* resp. v novém přístupu ke skutečnosti jako k totalitě.

Ale skutečnost ve své skutečnosti se člověku neukazuje bezprostředně.³⁹ Bezprostřední utilitární praxe a jí odpovídající běžné myšlení umožňují lidem, aby se vyznali ve světě, obeznámili se s věcmi a mohli s nimi manipulovat.⁴⁰ Tak se ovšem dostávají do kontaktu s povrchovou podobou skutečnosti, která je fixována jako svět domnělé důvěrnosti, obeznamenosti, seznámenosti, v němž se člověk „přirozeně“ pohybuje a s nímž má každodenně co činit. Soubor jevů, které naplňují každodenní prostředí a běžnou atmosféru lidského života a svou pravidelností, bezprostředností a samozřejmostí, s níž vstupují do vědomí jednajících individuů, nabývají zdání samostatnosti a přirozenosti, tvoří svět pseudokonkrétnosti.⁴¹ Tento svět však je šerosvitem pravdy a klamu⁴², nikoli skutečným světem, nýbrž „světem zdání“.⁴³ Proto myšlení, které chce adekvátně poznat skutečnost, musí zrušit zdánlivou samostatnost světa bezprostředního denního styku; musí zrušit pseudokonkrétnost, aby dospělo ke konkrétnosti.⁴⁴ Filosofie převrací svět naivního vědomí (a proto připadá naivnímu vědomí jako převrácený svět); svým tázáním otřásá jistotami všedního vědomí a každodenní z fetišizované skutečnosti, protože se ptá po jejich oprávněnosti a „rozumnosti“.⁴⁵ Fixované výtvary, útvary a předměty, celý soubor materiálního věcného světa stejně jako světa představ a běžného myšlení nepovažuje dialektika za něco původního a samostatného, nebere je v jejich hotové podobě, nýbrž podrobuje je zkoumání, v němž se zvěcněné formy předmětného a ideálního světa rozpouštějí, ztrácejí svou fixovanost, přirozenost a domnělou původnost, a tak se ukazují jako odvozené a zprostředkované jevy, jako sedliny a výtvary společenské

DK 169.

Jde především o statě Adama Schaffa, jejichž malý soubor vyšel v Polsku v roce 1961 pod názvem „Filozofia człowieka“ a letos ve slovenském překladu i u nás.

„Filosofické myšlení není apologetikou, ale kritikou skutečnosti.“ Kosíkův výrok ze závěru diskuse o jeho knížce; podle J. Cvekla, *Filos. čas.* 12, 450, 1964.

DK 85. Tuto okolnost přehlížejí kritikové, kteří Kosíkovi vytýkají, že pomíjí vztah k současnosti a jiné explicitní odkazy na soudobou skutečnost, nebo dokonce, že má nadřazený, povýšený přístup ke společenské realitě. Kosík míří svou knihou nepochybně do naší společenské situace, i když povaha věci umožňuje aplikovat řadu jeho filosofemat i na jiné poměry a situace. Jestliže může v tomto směru navázat na 120 let starší myšlenky Marxovy, je třeba v tom - po mém soudu - vidět doklad dosud přetrvávajících skutečností, které sice našly svůj výraz v kapitalistické společnosti, ale nejsou jejím plodem a také s ní nepadly. Zdá se ovšem, že i sám Kosík příliš těsně spojuje předmětné myšlení, které chápe skutečnost jako „objektální svět“, s kapitalistickým obdobím společnosti. Naznačil jsem tuto svou výhradu již v recenzi (*Plamen* 5, č. 12, 119, 1963).

DK 173.

³⁸ DK 37.

³⁹ DK 10.

⁴⁰ DK 10.

⁴¹ DK 11; podrobnější analýza této tematiky ovšem překračuje záměry článku.

⁴² DK 11.

⁴³ DK 14.

⁴⁴ DK 14-15.

⁴⁵ DK 150.

praxe lidstva.⁴⁶ Pseudokonkrétnost spočívá právě v tom, že tyto výtvořy, produkty člověka nabývají jakoby autonomní existence, zatímco jejich tvůrce, člověk, je redukován na úroveň utilitární praxe.⁴⁷

V Kosíkově podání patří ke světu pseudokonkrétnosti a) svět vnějších jevů, b) svět obstarávání a manipulace, c) svět běžných představ, d) svět fixovaných objektů.⁴⁸ Na tomto místě si všimneme zvláště těchto fixovaných objektů. V poměrně rozvinuté podobě se s touto Kosíkovou koncepcí setkáváme již v kdysi tvrdě kritizované studii o třídách a reálné struktuře společnosti.⁴⁹ Tam ukazuje náš autor, že vulgární marxismus jakožto pseudovědecká teorie se vyznačuje úsilím „pomocí mrtvého (entit, universalíí, reálií) vysvětlit živé, pomocí nehybného pochopit vyvíjející se, pomocí ztrnulého postihnout dynamické a rozporuplné, pomocí jednoduchého složité, pomocí jednostranného bohaté a mnohostranné“.⁵⁰ Je tedy tento svět fixovaných objektů, kterému Kosík říká také „objektální“ svět, charakterizován jako mrtvý, nehybný, ztrnulý, jednoduchý, jednostranný; charakteristiku můžeme ještě rozšířit o danost, hotovost, neměnnost,⁵¹ bezduchost a fixovanost,⁵² fakticitu,⁵³ definitivnost a metafyzičnost,⁵⁴ atd.

Takto však skutečnost jako konkrétní totalita nevypadá; Kosík zkoumá, jakými cestami se svět pseudokonkrétnosti vytváří. Ukazuje, že převrácenost světa zdání (fixovaných idejí) je zakotvena v převrácené (zvěcnělé) materiálnosti. „Materialistická teorie musí *zahájit* rozbor otázkou, *proč* si lidé uvědomovali svou dobu právě v těchto kategoriích a *jaká* doba se lidem zračí v těchto kategoriích. Touto otázkou si materialista připravuje půdu, aby provedl destrukci pseudokonkrétnosti *jak* idejí, *tak* poměrů, *po* níž teprve může následovat racionální vysvětlení vnitřní souvislosti doby a idejí“.⁵⁵ To znamená: „aby svět mohl být ‚kriticky‘ vysvětlen, musí se vysvětlení samo postavit na půdu revoluční praxe“.⁵⁶ Přitom revoluční praxe je pojata jako místo, v němž je lidstvem a jedincem realizována pravda; v tomto procesu je polidšřován člověk⁵⁷ a tím i celá skutečnost. Svět skutečnosti není světem, v němž by pravda byla dána a předurčena, a jako hotová a neměnná kopířována v lidském vědomí, ale světem, v němž se pravda *děje*, tj. rozvíjí a realizuje se.⁵⁸ A tato realizace pravdy se neděje nezávisle na člověku a jeho aktivitě. Destrukci pseudokonkrétnosti nemůžeme proto chápat jako roztržení opony a nalezení skrývající se skutečnosti, hotové a

⁴⁶ DK 15.

⁴⁷ DK 17.

⁴⁸ DK 11.

⁴⁹ Karel Kosík: Třídny a reálná struktura společnosti. Filos. čas. 6, 721-733, 1958. *Jindřich Zelený* vytýkal Kosíkovi, že v tomto článku i jinde pod záminkou kritiky vulgárního materialismu kritizuje skutečný materialismus (Nová mysl 1959, č. 6, str. 581.) Podobná podezření, jak se zdá, dodnes zcela nevymizela. Ostatně zmíněné výtky Kosíkovy distance od společenské aktuálnosti rovněž nejsou ničím novým; Zelený napsal ve zmíněném článku již před více než 5 lety, že Kosíkovi „zmizela ze zorného pole konkrétní situace třídního boje při budování socialismu v ČSR a ve světě koncem roku 1956 a začátkem roku 1957“ (tamtéž, str. 580).

⁵⁰ Filos. čas. 6, 727, 1958.

⁵¹ Například DK 30.

⁵² DK 90.

⁵³ Filos. čas. 6, 724, 1958.

⁵⁴ tamtéž, str. 726.

⁵⁵ DK 16.

⁵⁶ DK 16.

⁵⁷ DK 17.

⁵⁸ DK 17.

dané, existující nezávisle na aktivitě člověka;⁵⁹ právě tak jako pravda, ani co je lidské a ne-lidské, není předurčeno, nýbrž určuje se v dějinách praktickým rozlišováním.⁶⁰ Ani dějiny samy nejsou předurčeny; nejenže vítězství dobra a spravedlnosti není v dějinách absolutně a provždy zaručeno,⁶¹ ale zřejmě ani samo dobro a spravedlnost není ničím daným a hotovým, ani stejně jako pravda jednou provždy rozhodnutým. Dějiny nekončí a jejich nezakončenost způsobuje, že žádný čin není svými bezprostředními důsledky definitivně vyčerpán a v tom smyslu není jednoznačný. Tak se skutečnost jeví jako *mnohoznačná*; otvírá se každému jednání jako možnost dobra a zla a nutí tak lidi ke svobodě.⁶² Svoboda se tedy neotvírá člověku za hranicemi nutnosti, ale vyrůstá z práce jako z nutného předpokladu.⁶³ A tak praxe není vnějším určením člověka, ale proniká jím celým a určuje ho v jeho totalitě. Praxe je specifický způsob bytí člověka, je určením lidského bytí jako utváření skutečnosti. V praxi člověka se děje něco podstatného, co má svou pravdu v sobě a není poukazem k něčemu jinému, a co má současně ontologickou důležitost.⁶⁴

Ontologie?

Pokusil jsem se při vší nutné stručnosti postihnout alespoň některé význačné rysy myšlenkové struktury Kosíkovy filosofie vlastně jen výběrem citátů, které jsem považoval za vhodné. Na první pohled to je divná „ontologie“, v níž se jakoby semele všechno: od pseudokonkrétního světa každodenní utilitární praxe jako převrácené materiálnosti až po jevový svět zdání a převrácené metafyzické, předmětné myšlení, od přírody k dějinám, od světa v celku k lidské aktivitě a bytí člověka v praxi, od zvěčněného, odcizeného člověka k pravdě, dobru a spravedlnosti prostě vše. Je to skutečně ontologie? Nepochybně má málo společného s tradiční stavbou ontologického systému. A přece stejně nepochybně vstupuje na území, kde vládla metafyzika jakožto „první filosofie“ a kde se v novější době objevovaly cudnější vývěsky „ontologie“ (s rozmanitými výměry). Kosík obou termínů používá velmi střízlivě až zřídka. Nicméně je nad veškerou pochybnost, že vstupuje na území, které jimi bylo označováno, se zřejmým úmyslem je obsadit za uplatnění nového pojmového, filosofického aparátu. Málo záleží, upřímně řečeno, na názvu. Můžeme proto nadále mluvit o ontologii, i když to není název zrovna nejpříléhavější. Mnohem významnější je otázka, zda se Kosíkovi podařilo v jeho pozoruhodném, Marxovým myšlením a také Hegelovou filosofií (nemáme-li mluvit o filosofech našeho století) mocně ovlivněném a v mnohých rysech jimi již rozvrženém a započatém obchvatu obsadit celé území nebo alespoň všechny nejdůležitější strategické body. Právě v tomto ohledu se mi zdá, že Kosíkova práce vykazuje některé velmi vážné, ba základní nedostatky. Nejsou to ovšem nedostatky takové povahy, že by jimi byla Kosíkova koncepce otřesena, ale spíše slabiny, které umožňují jeho koncepci účinně napadnout. Zdá se mi, že se Kosík alespoň v některých případech rozhodl pro toto riziko se zřetelem k náročné povaze případné kritiky a raději se vyhnul riziku napadení snadného, i když filosoficky neúčinného, ba pochybného (snad pro zkušenost, že filosoficky neúčinná a jalová kritika mívala ostré nefilosofické zuby). Ale ať je tomu jakkoli, vyložím alespoň na několika případech své přesvědčení o nutnosti důkladnějšího rozvedení a propracování témat, která jsou v Kosíkově knize opomenuta nebo jenom zmíněna.

⁵⁹ DK 17.

⁶⁰ DK 154.

⁶¹ DK 163, znovu v Plameni 6, č. 9, str. 3, 1964.

⁶² Plamen, tamtéž.

⁶³ DK 144.

⁶⁴ Vše in: DK na str. 154.

Především tedy mám za to, že jedním z nejvýznamnějších neobsazených strategických bodů je otázka *proměnlivosti, změny, dynamiky a vývoje*; s tím souvisí problematika *děni vůbec, času a časovosti, dějin* atd. Kosíkovi byly adresovány výtky, že nedoceňuje úlohu vědy⁶⁵ a že nejeví ve své práci zájem o řadu poznatků (blíže neuváděných), které dávají speciální vědy o člověku.⁶⁶ Přes ojedinělé kladné výroky o vědě nebyla prý Kosíkova kniha inspirována přírodními vědami a nemluví řečí, která je jim vlastní;⁶⁷ Kosík podceňuje dialektiku přírody.⁶⁸ Nemyslím, že by bylo možno dát těmto kritickým výtkám ve všem za pravdu; přece však postihují cosi reálného. Rozumím-li Kosíkovi dobře, drží v rukou mocné kritické zbraně, kterých může účinně použít proti některým významným, ale retardujícím stránkám moderní vědy (především přírodní). To snad cítí každý, kdo jeho knihu pozorně a s porozuměním přečetl. Kosíkův velmi kritický vztah k přírodní vědě je možno dokumentovat řadou citací. „Soudobá věda je svými předpoklady založena na galileovské revoluci. Příroda je otevřená kniha a člověk v ní může číst, za předpokladu ovšem, že se *naučí jazyku*, v němž je psána. Jelikož jazykem přírody je „lingua mathematica“, nemůže člověk vědecky *vysvětlit* přírodu a prakticky ji *ovládnout*, jestliže si neosvojí jazyk geometrických obrazců a matematických symbol. „⁶⁹ „Novodobá věda klade především otázku: co je skutečnost a jak je poznatelná? Galileo odpovídá: skutečné je všechno, co je matematicky vyjádřitelné. „⁷⁰ Tato tradice však pokračuje: „Fyzikalistický obraz pozitivismu ochudil lidský svět a zdeformoval ... skutečnost, protože skutečný svět redukoval na *jeden* rozměr a aspekt, na rozměr rozprostraněnosti a kvantitativních vztahů: za druhé lidský svět rozštěpil, protože za jedinou skutečnost prohlásil svět fyzikalismu, svět idealizovaných reálných hodnot, rozprostraněnosti, kvantity, měřitelnosti, geometrických tvarů, kdežto každodenní svět člověka označil za fikci. „⁷¹ „Pro klasickou ekonomii existuje člověk jako součást systému a současně se jako člověk *poznává* jen tím, že na sebe pohlíží jako na část systému. Abstrahovat maximálně od své subjektivity, nahodilosti a zvláštností, přeměnit se na „fyzikální veličinu“, apriorně konstruovatelnou, popsatelnou a konec konců také matematicky vyjádřitelnou jako jiné veličiny klasické mechaniky, takový je ideál vědeckého poznání člověka. „⁷² „Lidská skutečnost se rozděluje, fakticky i teoreticky, na oblast racionálního, tj. svět racionalizace, prostředků, techniky, efektivnosti, a na oblast lidských hodnot a významů, jež se paradoxním způsobem stávají doménou iracionalismu. „⁷³ „Jestliže jsou hodnotící soudy vyloučeny z vědy, a věda, nemá-li ztratit charakter vědeckosti, může v oblasti lidského jednání racionálně zdůvodnit pouze účinnost prostředků, nikoli však oprávněnost cíle, nezužuje se pouze působnost rozumu na pouhou sféru techniky jednání, nýbrž odděluje se současně radikálním způsobem oblast prostředků, manipulace, techniky, spadající do sféry ‚rozumu‘, od hodnocení a cílů, tj. od subjektivního lidského světa, který se přenechává nerozumu, iracionalismu. ... V této koncepci se rozum rovná technice: technika je nejdokonalejším vyjádřením rozumu a rozum je technikou chování a konání. „⁷⁴

⁶⁵ Filos. čas. 12, 437, 1964 (J. Popelová).

⁶⁶ Nová mysl 1964, č. 5, str. 556 (Vl. Ruml).

⁶⁷ Filos. čas. 12, 438, 1964.

⁶⁸ Nová mysl 1964, č. 5, str. 556.

⁶⁹ DK 87.

⁷⁰ DK 62.

⁷¹ DK 21.

⁷² DK 65.

⁷³ DK 72.

⁷⁴ DK 71.

Na vybraných citátech je velmi dobře vidět, jak se Kosík nerad zdržuje u problémů přírody a jak vždycky velmi rychle přejde k nedostatečnosti metod, z přírodovědy převzatých a aplikovaných na společensko lidskou skutečnost. Současně však odmítá ono rozštěpení věd na oblast přírody a společnosti, stejně tak jako periodicky se opakující naturalizaci či fyzikalizaci humanitních jevů a spiritualizaci jevů přírodních, neboť má za to, že se tímto způsobem nepřipustně štěpí a rozdvouje sama skutečnost.⁷⁵ Člověk je vždy současně a najednou v přírodě i v dějinách, a proto jak přírodní, tak dějinná skutečnost není autentickou skutečností bez něho, bez člověka.⁷⁶ A přece najdeme u Kosíka formulace, které jak soudím jsou poplatné jinému, zásadně odmítanému způsobu myšlení. Je tomu tak v případě, že se příroda uznává jako absolutní realita, soběstačná causa sui, absolutní totalita, která je nezávislá nejen na vědomí člověka, ale i na jeho existenci.⁷⁷

A právě v tomto bodě se ukazuje velká potřeba doplnit celý výklad, jak jej Kosík v knize podává, ještě z nové stránky. Než se vrátíme k otázce „nezávislosti“ přírody na člověku, zůstaňme na chvíli na úrovni čistě přírodní. Veškeré vědecké poznání je charakterizováno programovým úsilím o poznání zákonitostí, které se uplatňují při změnách skutečnosti. Věda se tedy při zkoumání změn soustřeďuje na tu jejich stránku, která je určité třídě změn společná, a současně usiluje o vybudování takové hierarchie zákonitostí, na jejímž vrcholu by byla jedna nebo několik málo zákonitostí, které by se uplatňovaly naprosto všeobecně při každé změně. A tato zákonitost by ovšem už nemohla podléhat změně.⁷⁸ Základním předpokladem vědy tohoto historického typu⁷⁹ je ničím nedoložený a teoreticky naprosto neprokázaný předpoklad, že tím podstatným v každé změně je právě to, čím se podobá dalším analogickým změnám, co je těmto změnám společné, co je v nich stejné, co se uprostřed změn nemění. Teprve v době poměrně nedávné si

⁷⁵ DK 70.

⁷⁶ DK 172.

⁷⁷ DK 172; k tomuto bodu se vrátíme v příštím oddílu.

⁷⁸ Naprosto nedialektický rozpor dvou tezí o všeobecné proměnlivosti všeho skutečného (hmotného) a o zákonitosti těchto změn, jak byly předkládány např. ve Stalinově brožurce jako absolutně platné a od marxismu neodlučné, je zřejmý. Jestliže všechny změny probíhají zákonitě, a jestliže současně nic není neměnné, musejí podléhat změnám i samotné zákonitosti. Tyto jejich proměny ovšem musejí být opět zákonité. A tak in infinitum. Zdrojem tohoto triviálního rozporu je nereflektované a nekritické pojetí zákonitosti.

⁷⁹ Vůbec nikdy a tedy ani na tomto místě nemůže jít o nějakou „vědu vůbec“, jejíž principy a autorita by platily od věků na věky. Věda právě tak jako každá jiná dějinná realita má svou konkrétní, historickou podobu a všechny její poznatky i principy jsou v každé době relativní. Její nesmírný význam pro člověka a její dnes téměř nesrovnatelná autorita nemohou však sloužit za záminku nekritizovatelnosti kterékoli její stránky. Věda, která odmítá nebo vůbec nepřipouští kritiku kteréhokoli svého principu, tedy i kritiku, která jde na kořeny, přestává být vědou. Představa, že by taková kritika musela být reglementována anebo přinucena uznávat vypočtené vědecké principy, je absurdním pozůstatkem dogmatismu, který je v rozporu s vědeckostí. Přípustnost kritiky nelze ztotožňovat s její pravdivostí (nebo ji tak podmiňovat), neboť o pravdivosti kritiky nemůže předem nikdo rozhodovat. Ta se prokáže teprve ve střetnutí mezi kritikou a apologií toho kterého vědeckého poznatku či principu. Omyly jsou součástí vědy a věda se jich někdy velmi těžce zbavuje; čistě vypreparovaná věda bez omylů je iluzí a fetišem. Stejně tak neexistují absolutní měřítka, podle nichž by předem poznalo, zda kritika je vědecká nebo nevědecká, a zejména neexistuje nikdo, kdo by je držel v ruce. Jenom v otevřeném sporu zvenci neumlčovaných stran se může (a ovšem zase jenom historicky relativně) rozhodnout o pravdivosti jednoho mínění a nepravdivosti druhého. Větší naději na úspěch a vítězství má ta strana, která dovede do svého názoru pojmout ve větším rozsahu pozitivní stránky názoru protivního. Podobně Kosík v DK, str. 119.

pracovníci v různých oborech začínají někdy uvědomovat, že celý tento přístup je obecně nezodpovědný a v některých případech přímo problematický a skutečnost zastírající a zkreslující. Nejde ovšem pochopitelně o nějaké popření existence zákonitostí; ta byla už naprosto dostatečně prokázána.⁸⁰ Současně však je stále více zřejmé, že zákonitosti představují jenom jeden aspekt, jednu stránku skutečnosti, a že vůbec nejsou schopny reprezentovat nejen skutečnost celou, ale ani vždycky to nejvýznamnější. Celý organický vývoj např. představuje proces, který při vší zákonitosti svých mechanismů nebyl ve svém konkrétním pohybu předurčen. Mnohoznačná není jen historická skutečnost, ale také skutečnost přírodní. Zákonitost je strukturou setrvačnosti; nové však nemůže být a není produktem setrvačnosti. Vývoj spočívá na novém, i když se v nově dosažených pozicích upevňuje setrvačnostmi a tedy starými i novými zákonitostmi. To je snad dostačující příklad nutnosti, objasnit povahu změny a vzniku nového i v rámci samotné přírody, zejména pak vztahu mezi zákonitostí a vznikem nového. Přitom mám za to, že Kosík v tomto ohledu nemusí na své koncepci v zásadě nic měnit a v ničem od ní ustupovat; jeho pozice a pojmové struktury jsou dostatečně nosné, aby mohly být úspěšně aplikovány i na tomto poli.

Aktivita, praxe

Významný Kosíkův pojem „konkrétní totality“, kterého se jen zběžně dotknu, nám umožní návrat k jednomu dočasně opuštěnému problému. Kosík klade otázku, zda tento klasický pojem nedává lepší předpoklad k pojmovému uchopení problematiky, kterou soudobá věda popisuje v termínech struktury a systému, resp. zda a jak pojem konkrétní totality oba tyto pojmy implikuje.⁸¹ Totalita mu znamená skutečnost jako strukturovaný, dialektický celek, v němž a z něhož mohou být libovolná fakta (nebo jejich skupiny, soubory) racionálně pochopena;⁸² tento strukturovaný celek se rozvíjí a vytváří;⁸³ geneze a rozvíjení totality patří do samotného jejího určení.⁸⁴ Pro Kosíka existují různé konkrétní totality; mluví o totalitě světa, o absolutní totalitě přírody, ale také o totalitě společenské skutečnosti (historické totalitě). Vzniká otázka možnosti označit za totalitu celky ještě menší.

Kosík má za to, že skutečnost není (autentickou) skutečností bez člověka. Člověk však náleží ke světu, tj. k totalitě skutečnosti, víc než jako fakt, jako součást úhrnu, souhrnu všech faktů a daností;⁸⁵ není pouhou součástí totality světa: bez člověka jako součásti skutečnosti a bez jeho poznání jako součásti skutečnosti je skutečnost a její poznání pouhým fragmentem.⁸⁶ Z toho můžeme snad právem vyvodit, že účast člověka na totalitě světa a jeho kontakt s ní má oboustranně konstitutivní charakter, tj. že se tak člověk podílí na její konstituci a že tak spoluvytváří skutečnost jako totalitu. Totalitu světa je ovšem třeba pojímat a posuzovat vývojově: Každý dosažený stupeň je zařazen do vývojové totality a dále překračován.⁸⁷ Vzniká totiž dvojí otázka, o níž už byla zmínka: 1) Proč zdůrazňuje Kosík tak vehementně, že příroda je absolutní totalita, nezávislá nejen

⁸⁰ Výtku, že Kosík tuto problematiku přechází mlčením, se může týkat pouze nedostatku explicitních formulací; implicitně je Kosíkovo stanovisko v knize zřetelně obsaženo.

⁸¹ DK 32.

⁸² DK 29.

⁸³ DK 29; 34.

⁸⁴ DK 40.

⁸⁵ DK 29.

⁸⁶ DK 158.

⁸⁷ DK 29; 40; 74.

na vědomí člověka, ale i na jeho existenci, naprosto nepodmíněná ničím nikým?⁸⁸ Jestliže je člověk součástí přírody a to Kosík ovšem drží⁸⁹ pak příroda nemůže být na člověku naprosto, absolutně nezávislá, neboť pak by byl celek odloučen od své části a existoval by nezávisle na ní,⁹⁰ zatímco podle Kosíka se celek sám jako celek v interakci částí teprve vytváří,⁹¹ nehledě k tomu, že by za těchto předpokladů bylo zcela nepochopitelné, co ještě znamená humanizace, polidštění přírody. Je vůbec těžko pochopit, jaké důvody vedou Kosíka k tak příkrému rozlišování mezi totalitou skutečnosti resp. totalitou světa na jedné straně, která je bez člověka fragmentární, a totalitou přírody, která je absolutní a na člověku a jeho existenci nezávislá. Tady bude Kosík muset provést korekturu anebo zevrubně objasnit své důvody, které jsou zatím naprosto neprůhledné. Je tu však ještě druhá otázka, která má pro rozvíjení Kosíkova (a nejen jeho) myšlení značnou teoretickou závažnost.

2) Když už člověk existuje, je zařazen do vývojové totality skutečnosti tak, že tato totalita bez něho přestává být totalitou a stává se fragmentem. Ale jak tomu bylo před vznikem člověka? (Nelze se alespoň v myšlence nezeptat: jaký může mít a má tato otázka u Kosíka smysl?) Byla totalita světa do té doby také fragmentární čili non-totální nebo málo totální? Jestliže se na genezi světové totality díváme z tohoto hlediska, musíme nepochybně přiznat dvojí: i před člověkem (právě tak jako po jeho eventuálním zániku) je totalita skutečnosti autentickou totalitou, ale je to totalita jiná, vznikem nebo zánikem člověka ovlivněná a proměněná.⁹² Ihned se však musíme ptát, jak se stala jinou, jak se zjinačila? Vždyť člověk nepřišel odněkud zvnějška, ale je výtvorem této totality. Totalita světa vytváří sama sebe také tím, že vytváří člověka; myslím, že Kosík může s touto formulací souhlasit. Totalita není podle Kosíka hotový celek, v němž by člověk byl od počátku nějak uložen, aby se v určité chvíli rozvinul v lidstvo, ale celek vývojový, který se vytváří tím, že vytváří nové skutečnosti a dostává tak sám novou podobu. (Jde analogie s člověkem v skutku tak daleko?) Ptejme se tedy s Kosíkem: jak vzniká totalita a jaké jsou vnitřní zdroje její totalizace, tj. jejího rozvíjení a pohybu?⁹³ Odkud, z jakých zdrojů pochází její hybnost, směřování, tendence k totalizaci vyšší a vyšší?

Kosík mluví o otevřenosti člověka vůči skutečnosti vůbec, vůči bytí, vůči totalitě světa;⁹⁴ tato otevřenost se vytváří v praxi. V tom smyslu je lidská otevřenost založena ve vytváření předmětné skutečnosti, již se člověk sám polidšťuje, tj. vytváří sám sebe jako historickou a společenskou bytost s lidskými smysly a

⁸⁸ DK 172.

⁸⁹ DK 172.

⁹⁰ DK 38.

⁹¹ DK 34.

⁹² Pokusil jsem se to před časem vyjádřit takto: „Tam, kde se objevil člověk, se mění zároveň celý svět, celá skutečnost - a tedy nezůstává tím, čím byla; neexistuje v nezávislosti na člověku, nýbrž stává se dozadu i dopředu světem člověka. Předně *dozadu*: nová skutečnost, již je člověk, ukazuje nehotovost, neúplnost „světa bez člověka“ a zjevuje jeho otevřenost vůči lidské budoucnosti. Tento „svět bez člověka“ byl připraven (jak se v té chvíli ukazuje) stát se „světem člověka“; a člověk na tuto před-lidskou skutečnost navazuje, činí z ní svou vlastní minulost a dává jí tak určitější podobu, „pravou tvář“. Ale také *dopředu*: člověk z tohoto svého světa, který byl a jest vůči němu a vůči jeho budoucnosti otevřen, činí svět vpravdě lidský, tj. ve své lidské praxi jej polidšťuje, humanizuje. Humanizace člověka tak jde kupředu v nerozlučné jednotě s humanizací (a tedy proměnou) světa.“ Vesmír 43, 86, 1964.

⁹³ DK 40.

⁹⁴ DK 156; 157; 158.

potencemi.⁹⁵ V ontotvorném procesu lidské praxe jsou založeny možnosti ontologie, tj. porozumění bytí. Tvoření (společensko lidské) skutečnosti je předpokladem otevřen a pochopební skutečnosti vůbec. Praxe jako vytváření lidské skutečnosti je současně procesem, v němž se odkrývá vesmír a skutečnost ve svém bytí.⁹⁶ Musíme se však také ptát, kde se vůbec vzala praxe, projevující se nejen v předmětné činnosti člověka, přetvářející přírodu a vtesávající do přírodního materiálu lidské významy, ale také ve formování lidské subjektivnosti, ve vytváření lidského subjektu.⁹⁷ Lidský subjekt nepochybně skrze praxi a praxí dotváří sám sebe; nemůžeme však přece vážně a v plném významu toho slova tvrdit, že se sám celý vytvořil. Člověk je bezesoušně alespoň předběžně založen, rozvržen dříve, než se objeví jako subjekt dějin (nepadá přece z měsíce); o tom nás poučuje paleontologie a paleoantropologie. Můžeme proto říci, že také příroda před člověkem je bytí v jiném smyslu⁹⁸ otevřena vůči člověku a jeho bytí. Ale ani tato otevřenost, přestože se liší od otevřenosti člověka vůči totalitě světa, se neobejde bez vytvářející aktivity, která dává vzniknout novým věcem a také člověku. Tím chci alespoň naznačit, že 1. přírodě (mimiolidské) nelze odepřít nějaký typ vytvářející aktivity, 2. že tedy ontologická problematika akce a aktivity se v žádném případě neomezuje na sféru lidské úrovně⁹⁹ a 3. že v souladu s tím je třeba rozšířit pojem subjektu, neboť i aktivita nižší úrovně je vždycky aktivitou nějakého subjektu a nikoli jak mám za to aktivitou celé skutečnosti.¹⁰⁰ V této souvislosti bych také rád položil otázku, zda lze v Kosíkově pojetí a z jeho hlediska považovat subjekt za totalitu (nepochybně totiž jde o strukturovaný, dialektický, dynamický a rozvíjející se celek, pokud ponecháme zatím stranou nejnižší úroveň, kde by mohly vzniknout problémy a pochyby), zvláště však, zda totalitu světa lze považovat za subjekt (rozumí se subjekt v ontologickém smyslu). Tato poslední otázka představuje jakousi extrapolaci, která má ovšem i konkrétní důsledek: poznání, kdo (nebo co?) je subjekt, znamená podle Kosíka poznání aktivity tohoto subjektu ve světě.¹⁰¹ Kosík myslel v tomto citátu na lidský subjekt. Je-li však naše extrapolace přípustná, je třeba rozhodnout otázku, zda svět jako konkrétní totalita je aktivní anebo zda zdroje aktivity je nutno hledat vždy jenom uvnitř totality, např. v jejích vnitřních rozporech.

Nemohu se nezmínit ještě o jednom aspektu Kosíkovy pojetí aktivity, který se přimyká k probíranému tématu, i když má asi okrajovější význam. V Kosíkově knize čteme, že aktivní není jen podstata, nýbrž i jev. Podstata se v jevu projevuje, a toto její projevení znamená její pohyb (podstata tedy není strnulá a pasivní). Ale stejně tak jev zjevuje podstatu, a toto projevení podstaty je aktivitou jevu. Mohli bychom tedy snad právě uzavřít, že projevení podstaty v jevu je ve skutečnosti dvojí aktivita; jedna má svůj zdroj v podstatě, druhá v jevu. Jevu by se tím připisovala ovšem samostatnost, jakási zvláštní, oddělená podstata, takže jeho jevovost by byla jen relativní a byla by věcí pouhého

⁹⁵ DK 42.

⁹⁶ DK 156-57.

⁹⁷ DK 156.

⁹⁸ K tomuto problému má Kosík, jak se zdá, stále blíže. V jeho římské přednášce už najdeme formulaci, že se *skutečnost* ve své mnohoznačnosti *otvírá* pro jednání člověka. Plamen 6, č. 9, str. 3, 1964.

⁹⁹ Podrobněji se vrátím k věci v posledním oddílu o otevřenosti a svobodě.

¹⁰⁰ Není mi ovšem jasno, je-li shodného názoru i Kosík; spíše mám o tom pochybnost. - Některé názory na tuto otázku jsem vyslovil v diskusi s Jiřím Zemanem (Vesmír 36, 212-214, 1957). Tam jsem také navrhl terminologické odlišení mezi *subjektním* a *subjektivním*. Už v recenzi DK jsem vyjádřil své přesvědčení, že podobné terminologické rozlišení by bylo na prospěch i Kosíkovým výkladům (Plamen 5, č. 1, str. 119, 1963).

¹⁰¹ DK 126.

aspektu. Zvláště by však dostával jev jakousi podivnou samostatnost i vůči subjektu, jemuž se v něm podstata projevuje, takže toto zjevování, projevování podstaty by se uskutečňovalo i nezávisle na jakémkoli subjektu, ba i za nepřítomnosti takového subjektu. Anebo musíme výslovně odvozovat aktivitu jevu z aktivity subjektu. To je cesta nepochybně schůdná, ale vede potom dál k otázce, zda aktivita samotné podstaty není vlastně analogická této aktivitě subjektu, čili zda také aktivita podstaty nemá subjektní charakter.

Můžeme tedy konstatovat, že jsme našli ve výstavbě Kosíkova pojetí další zatím prázdná, bílá místa. Po otázkách změny a času, které si nutně vyžádají důkladnou analýzu a výrazné řešení z Kosíkových pozic, přichází dále otázka *aktivity* (obecně a zvláště na předlidské úrovni), a pak zejména problém *subjektu*, který je u Kosíka řešen jen zcela okrajově a v náznaku, a to ještě výhradně na lidské rovině. Jsem přesvědčen, že bez důkladného a na kořeny jdoucího zpracování těchto témat bude možno sotva očekávat bližší objasnění *procesu totalizace*.¹⁰²

Otevřenost a svoboda

Proč je podle Kosíka člověk v praxi otevřen vůči bytí? Proč není praxe spíše uzavřeností do idolu sociálnosti? Proč není člověk uzavřen do své animality, proč není zadržán v subjektivitě rasy, sociálnosti a subjektivních projektů? Proč není bytostí jen antropologickou?¹⁰³ Je tomu tak proto, že na základě své praxe a v praxi jako v ontotvorném procesu vytváří také schopnost překročit svou subjektivitu, přesáhnout svou konečnost a proniknout historicky za sebe a mimo sebe.¹⁰⁴ Člověk je bytostí, která v přírodě a na základě jejího ovládnutí vytváří novou skutečnost, kterou nelze na přírodní skutečnost redukovat. Člověk vyrůstá z přírody jako její součást, a současně přírodu přesahuje ve svých výtvorech; nezůstává však ani zajatcem svých výtvorů, ale získává od nich odstup a chová se k nim svobodně. Klade si otázku jejich smyslu, ale také otázku po smyslu své existence, a ptá se po svém místě ve vesmíru. Protože má schopnost překračovat situaci, podmínky, předpoklady, nezůstává uzavřen do sebe a do svého světa, ale prostřednictvím své schopnosti překračovat svou konečnost a uzavřenost svého světa na základě vytváření nové skutečnosti si dovede otvírat cestu ke konečnosti vcelku, k totalitě světa.¹⁰⁵ Protože je svým bytím zakotven v praxi, má člověk schopnost překračovat svou subjektivitu a poznávat věci jak jsou,¹⁰⁶ je otevřen porozumění bytí na základě praxe.¹⁰⁷ Nezbytnou podmínkou objektivního poznání je tedy aktivita člověka, vědce;¹⁰⁸ samo lidské vědomí je aktivita subjektu.¹⁰⁹

Tady se otvírají vážné otázky. Také v mimolidské, předlidské oblasti skutečnosti vzniká nové; kdyby tomu tak nebylo, nemohl by se člověk ve světě vůbec objevit.¹¹⁰ Předpokladem vzniku nového je vykročení z danosti, překročení situace,

¹⁰² V každé totalizaci má ústřední význam integrační moment. Podle Kosíka však integrace předpokládá subjekt, který integrační činnost provádí (Plamen 6, č. 1, str. 6, 1964). Kosíkovo pojetí konkrétní totality podrží po mém soudu nutně fragmentární podobu, pokud nebude podepřeno a vyváženo *ontologickou teorií subjektu*.

¹⁰³ DK 157; 172.

¹⁰⁴ DK 157; 158; 172.

¹⁰⁵ DK 86; 158.

¹⁰⁶ DK 172.

¹⁰⁷ DK 157.

¹⁰⁸ DK 37.

¹⁰⁹ DK 168.

¹¹⁰ DK 86. Podle Kosíka je člověk nejen „myslící bytost, kvalitativně odlišná od vyšších druhů živočichů“, ale také „jediná nám známá bytost ve vesmíru, která je schopna vytvářet skutečnost“. Právě tak jako souhlasím s prvním výrokem, nemohu souhlasit

transcendence podmínek a předpokladů. Krok z daného do ne-daného je krokem do otevřenosti, jinak by se udál v rámci situace a nemohl by vytvořit nic, co tu ještě nebylo, nic nového. Ptejme se, jakého charakteru je tato otevřenost, do níž vchází a jíž proniká nové. Má objektivní charakter? Je něčím jako prázdný prostor? Rozkládá se za hranicemi nutnosti? Pokud jde o člověka, najdeme v Kosíkově knize výraznou odpověď: „Svoboda se neotvírá člověku za hranicemi nutnosti jako autonomní oblast, na práci nezávislá, nýbrž vyrůstá z práce jako z nutného předpokladu. „¹¹¹ Než přistoupíme k prozkoumání této věty, zeptejme se znovu, jak je tomu na předlidské úrovni. Práci je charakterizován pouze člověk; když nepoužijeme termínu svoboda, přece se musíme otázat, odkud vyrůstá v nepřítomnosti práce otevřenost jako cesta k novému?¹¹² Ať už odpovíme jakkoliv, nenaznačuje už sama otázka, že otevřenost v praxi zakotveného člověka k bytí, ke skutečnosti vůbec je třeba blíže ohledat a specifikovat, než činí Kosík ve své práci? Že je nutno podrobit tuto otevřenost a také s ní souvisící svobodu „ontologické“ analýze? Zmíněná Kosíkova věta¹¹³ vyžaduje po mém soudu jisté zpřesnění. Kdyby byla práce skutečně předpokladem svobody, pak by se sama realizovala mimo její prostor a svoboda by byla teprve jejím následkem. Ale jak by mohla být svoboda následkem čehokoli, co je mimo prostor svobody? V jakém smyslu by to vůbec bylo možné? A jak by se práce, tj. aktivita, která se vyznačuje přesahováním daného, mohla obejít bez prostoru svobody? Mezi prací (a aktivitou vůbec) na jedné straně a svobodou na straně druhé není, mám za to, vztah předpokladu a následku, ale vztah mnohem užší. Aktivita si nese už v sobě náboj svobody a svou svobodu realizuje současně s tím, jak se přeměňuje sama v předmětnou skutečnost, jak se zpředměťuje. Na lidské úrovni pak můžeme obdobně říci, že práce vytváří kolem sebe prostor svobody současně s tím, jak se uskutečňuje jakožto práce, a uskutečňuje se jako práce právě jen v tomto prostoru svobody, který kolem sebe vytváří, „vyzařuje“. Můžeme říci, že práce je realizací svobody, že pracující, tvořící člověk si svou prací vytváří a současně dobývá svobodu.

Nemohu odolat, abych se nezmínil ještě o jednom námětu, který se přimyká k této problematice. Kosík napsal, že v praxi člověka se děje něco podstatného, co má svou pravdu v sobě a není pouhým poukazem k něčemu jinému.¹¹⁴ To je pozoruhodné místo, i když poněkud temné a pro výklad značně riskantní. Konfrontujme je s jiným místem,¹¹⁵ kde čteme, že člověk podniká okliku a vynakládá úsilí k odhalení pravdy jen proto, že existenci pravdy nějakým

s druhým. Znovu se ukazuje potřeba, aby Kosík objasnil, jakým způsobem chce postihnout vytváření a vznik nového, nové skutečnosti v mimo-lidské přírodě.

¹¹¹ DK 144.

¹¹² Mám pochyby, zda je možno krok do otevřenosti pojmout jako krok ven, do vnější situace (tedy jako zpředmětnění). Museli bychom se pak ocitnout před otázkou, jejíž řešení by nám potom zůstalo asi uzavřeno: jestliže v praxi přesahuje člověk sám sebe, svou konečnost, a proniká mimo sebe, čím to je, že v tu chvíli sám sebe neztrácí? Jak se může znovu najít, jak se k sobě vrací? Čím to, že v praxi nevytváří a nekládá do otevřenosti své produkty, svá zpředmětnění, ale že do ní vstupuje sám? I Kosík ví, že k vykročení z uzavřenosti podstatně náleží *odstup*; domnívám se však, že tento odstup je možný jen „*dovnitř*“: „Ne odstup navenek, ven ze souvislostí, k jádru a zdroji vnějších vztahů, totiž k vztahům a souvislostem vnitřním (cestou, na níž vnější souvislosti zůstávají zachovány).“ Vesmír 36, 213, 1957. K tomu se ovšem váže celá problematika vnitřní a vnější stránky subjektu a skutečnosti vůbec, kterou svým způsobem ovšem zná i Kosík. Člověk pro něho je objektem, ale také a především subjektem (DK 36); konkrétní totalita zahrnuje víc než objekty (DK 29).

¹¹³ DK 144.

¹¹⁴ DK 154.

¹¹⁵ DK 12.

způsobem předpokládá a že má určitou vědomost o existenci „věci samé“. Uvážíme-li, že Kosíkova formulace může být jen technicky a vnějšíě poznamenána výrazivem „předmětného“ přístupu a že se za ní může skrývat poukaz k nepředmětnému vztahu člověka k pravdě (jak jsme v náznaku viděli už na Kosíkově koncepci jakéhosi „nepředmětného“ zapracování člověka do nárysu skutečnosti), pak jeho slova, že „člověk ... musí mít před jakýmkoli zkoumáním určitou vědomost o tom, že existuje něco jako struktura věci, podstata věci, ‚věc sama‘, že na rozdíl od bezprostředně se zjevujících jevů existuje skrytá pravda věcí“, můžeme snad pochopit tak, že ona „vědomost předem“ je totožná anebo alespoň úzce souvisí s tím, že lidská praxe „má svou pravdu v sobě“, a že tím je naznačena *zakotvenost člověka*, lidské praxe a aktivity vůbec v *pravdě*. Pak by se mohlo ozřejmit, proč si aktivita s sebou nese onu otevřenost, která se v lidské práci stává svobodou, a odkud ji bere. Na této cestě by se pak mohlo ukázat, že *posledním zdrojem a podstatou svobody je pravda*.

Kosíkovo myšlení je nepochybně také „konkrétní totalita“, která není hotová a neměnně daná a z jednou provždy skloubených principů se vyvíjejí a předem takto určeným způsobem narůstající skutečnost. Proto vposledu nejde jen o interpretaci, ale o rozhovor, dialog. Váha jeho knihy (a jeho dalších prací) se ukáže v plném rozsahu teprve po mnohostranném filosofickém střetnutí, rozhovoru různých koncepcí. Předpokladem takového rozhovoru je, aby si diskutující dali tu práci a Kosíka seriózně přečetli. Jeho koncepce je třeba zažít a strávit; je třeba jít s ním, s jeho myšlením a kriticky je sledovat v detailu, s porozuměním pro to, co on sám chtěl říci, ale bez ztráty schopnosti udržet a sledovat i vlastní myšlenku. Jsem přesvědčen, že se Kosíkova „Dialektika konkrétního“ ještě stane vsutku filosofickou událostí; ale tohoto svého rozměru, této dimenze dosáhne teprve časem, až se kolem ní vytvoří, zformuje širší prostor porozumivé filosofické situace, v níž předpokladem úrovně bude samozřejmost, Kosíkovu knihu neobcházet, ale vycházet z konfrontace s jejím myšlenkovým potenciálem. Neboť *Kosíka už nelze u nás obejít*, ale pouze dosáhnout a snad překonat. V tom je jeho orientační význam, v tom jeho kniha znamená alespoň v naší domácí situaci konec a začátek.

Souhrn

Ontologické aspekty Kosíkovy filosofie, jimiž se práce hlavně zabývá, jsou mimořádně bohaté na problematiku, a tím, že se značně odchyľují od tradičních výkladů, provokují nové a nové otázky. Na některé z nich práce poukazuje, zejména na takové, které i pro Kosíka znamenají úkol, jež musí zdolat při dalším rozvíjení a propracovávání svých názorů, nevyjímajíc z toho ani pojetí konkrétní totality. Rozsáhlé pole, které dosud zůstalo na okraji Kosíkova zájmu, se otvírá aplikaci jeho hlavních myšlenek na oblast přírody, zvláště v otázkách změny, času, ontické struktury subjektu a subjektní i subjektivní aktivity. Zvláštní pozornost by měla být věnována otázce nepředmětné stránky skutečnosti, jíž se až dosud zabývali pouze myslitelé idealistického zaměření, a problémům otevřenosti a svobody v jejich ontologickém významu.

[Dále připojujeme poznámky autora z původního dokumentu:]

Kopie (strojopisná, s korekturami) zařazena jako F / 51-81 pod číslem 10625; bez souhrnů 17 stran.

Text článku byl napsán pro Filosofický časopis, odevzdán 15. 10. 1964; ale (z celkem pochopitelných důvodů, ale podrobnosti už si nepamatuji) přijat a otištěn nebyl.