

J. G. Feinberg – I. Landa –  
J. Mervart (vyd.)  
KAREL KOSÍK  
AND THE DIALECTICS  
OF THE CONCRETE

Leiden – Boston (Brill) 2022, 378 str.

Oprášíme-li otázku, proč má dnes smysl číst Karla Kosíka, již si před třemi lety kladl Martin Šimsa v recenzi sborníku *Karel Kosík. Dialektika, kultura a politika. Eseje a články z let 1955–1969*,<sup>1</sup> je předložená kolektivní monografie nepominutelným zdrojem odpovědí.<sup>2</sup> Autoři a autorky jednotlivých kapitol v ní přibližují, jak historicko-politické okolnosti formovaly předního českého marxistického myslitele a jeho pozici v mezinárodních filosofických debatách. Zkoumají Kosíkovu dialektiku jako myšlení, které zachraňuje konkrétnost – ať už před šedesáti lety, nebo dnes. A v neposlední řadě se kriticky věnují moderní racionalitě a logice skutečnosti. „Nerozum rozumu ... je v tom, že popírá negativitu,“ píše Kosík.<sup>3</sup>

Na základě předložené monografie se domnívám, že tento nerozum je třeba brát vážně a podrobit jej kritice, která prověřuje pozitivitu stejně jako negativitu. Dehumanizovaný

svět, který ztratil rozum v bezbřehém technologickém pozitivismu a přestal o sobě pochybovat, potřebuje svobodné myšlení, praxi a filosofii. Potřebuje člověka, který překonává vládnoucí rozum, svou praxí se emancipuje od objektifikujícího systému výroby a podílí se na vizích budoucnosti pro lidstvo. To jistě nejsou cíle, které bychom před sebe ve 20. a 21. století nekladli. Za nimi však stojí otázka, jak vůbec k transformačním systémům, společnosti, subjektů i objektů dochází. Zdá se, že změna vychází z negativity, z vymezení se vůči tomu, co je. Z jaké negativní pozice člověk přivádí svět ke změně? Tato otázka se objevuje v mnoha tématech Kosíkovy tvorby, ať už jde o práci, kulturu, modernitu, čas, boha, či revoluci. Monografie sleduje i jiná tematická vlákna, nicméně dialektika jako taková a negativita jako výchozí princip změny jsou ta, na něž se budu v textu soustředit.

Recenzovaná monografie je rozdělena do pěti částí, které tematicky směřují od kontextu raného Kosíkova díla přes kapitoly věnované pojmům praxe, několik příspěvků k modernitě, národu a globalizaci, dialogy s různými filosofickými směry až k části o Kosíkovu vlivu na zahraniční formy marxismu. Monografii je třeba ocenit už proto, že znovu a znovu promýšlí způsob, jímž se český marxista odlišuje od Marxe

<sup>1</sup> K. Kosík, *Dialektika, kultura a politika. Eseje a články z let 1955–1969*, vyd. J. Mervart, Praha 2019.

<sup>2</sup> M. Šimsa, [Recenze:] *Karel Kosík. Dialektika, kultura a politika. Eseje a články z let 1955–1969*, in: *Reflexe*, 59, 2019, str. 242–245.

<sup>3</sup> K. Kosík, *Dialektika konkrétního. Studie o problematice člověka*, Praha 1966, str. 73 n.

samotného. První část se věnuje českému filosoficko-politickému prostředí a reformám marxismu, na nichž se Kosík aktivně podílel. Zahajuje ji kapitola Jana Mervarta, který přibližuje pozadí Kosíkova příklonu ke stalinismu a marxismu-leninismu i jejich kritiku (23).<sup>4</sup> Kosík upozorňuje na pojem falešného vědomí, jež se opírá o interpretaci stalinistického kultu, ale také na potřebu vystřídat dominanci ideologie kritickým myšlením a marxistickým humanismem, který odpovídá na problémy moderního světa (24). V následujícím příspěvku rozvíjí Tomáš Hermann tezi, že *Dialektika konkrétního* je zakotvena v raných plánech revize českého komunismu, konkrétně v Kosíkově studii *České radikální demokracie. Příspěvek k dějinám názorových sporů v české společnosti 19. století* (1958). Kosíkova představa radikální demokracie se formuje na ideologickém základě kritikou masarykovského humanismu a před-revolučního demokratismu. Člověk jakožto dějinná bytost je především bytost revoluční, podle stříhu ruského hegelianismu a revolucí 1848–49 (45). Podstatný je poznatek vyplývající z kapitol Mervarta i Hermanna, že už v raném díle získává filosofie pro Kosíka nepostradatelnou roli. Představuje myšlení, které odolá politickým požadavkům i formám marxismu či pozitivismu, jež považují filosofii za zbytečnou. Podle Hermanna se právě z „bídy české filosofie“, kterou Kosík identifikoval v „tradičním“ masarykovském demokratismu, rodí potřeba nové „české filosofie“, filosofie svo-

bodné a autonomní. Filosofie nesmí stát stranou politického dění, ale má být osvobozena od politických omezení (48). Relevance této filosofie jakožto kritiky myšlení přitom musí vyrůstat přímo z revoluční praxe (52–54).

Na tento směr uvažování navazuje Francesco Tava. Rozlišuje čtyři rysy Kosíkova pojmu praxe – ontologický, revoluční, morální a existenciální –, jimiž odpovídá na dvě otázky: kdo je člověk a jak se může povznést nad své neštěstí. Aby zodpověděl otázku první, věnuje se Kosíkovu pojmu praxe. Praxe je rod lidské činnosti vůbec. Kosík na jejím základě formuluje pojem člověka jako toho, kdo svobodně zachází s objektivním produktem své práce, přičemž je zároveň sám jejím autonomním produktem (57). Člověk je také bytost, která tvoří dějiny, z nichž si rozumí. Je tedy tvůrcem také v hermeneutickém a epistemologickém slova smyslu. Prolínání těchto perspektiv ilustruje Tava právě na pojmu filosofie. Podle Marxovy *Teze o Feuerbachovi* by filosofie měla být nahrazena moderní praxí vědy a techniky, zatímco Kosík formuluje filosofii, která si rozumí jako teorie, jež se praxí přivádí k sobě.

Odpovědi na otázku po původu stavu neštěstí je podle Kosíka instrumentalizace lidské svobody a rozumu. V systému, v němž se hodnota práce odvozuje od tržní hodnoty produktu, se člověk stává nástrojem. Svobodný člověk je ve své praxi naopak transparentní, „otevřený“ (63). Nezastírá si svou existenciální křehkost, a proto také dovede selhávat. Moderní člověk

<sup>4</sup> Čísla v závorkách odkazují k paginaci recenzované knihy.

to má složitější, tvrdí Tava. V odcizení práci ztrácí kromě autonomie také schopnost rozlišovat mezi dobrem a zlem, a především podle nich jednat. Podlehli totiž síle ekonomického diktátu a přestal se spoléhat na vlastní morální soud. Roli individua v běhu dějin a krizi moderního individua vykládá tedy Tava z existenciálního rysu praxe. Kosíkovy dějiny jsou psány v dialektickém spojení jedince a velkých událostí; tato dynamika podle Tavy odpovídá Kosíkově praxi jakožto hře. Tava pěkně zachycuje, jak je ve hře (jakožto jednom z typů praxe) možné snáze zahlédnout absurdní situaci člověka, neboť se vztahuje k oběma perspektívám – dějinné i individuální – s jistou lehkostí (66). „Absurdní se zjevuje jako hrůza a děs, komičnost a humor,“ píše Kosík.<sup>5</sup> Anatomie smíchu, tragična a sebeoběti v Kosíkových textech z 60. a 90. let je nakonec nejsilnější Tavovou odpovědí na otázku, kdo je člověk a proč je nešťastný. Tava se v závěru kapitoly soustředí na Kosíkovo hledání nové tragické postavy, „nové Antigony“, která přelstí stávající systém, aniž by se stala jeho pouhou negativní výjimkou. Za prvé (v duchu Hegelova moderního subjektu), nemůže být tragická, tedy sloužit obci svým osudem. Za druhé, musí se deviktimizovat. Jakožto „extrémní negativita“, píše Tava, překoná dominantní zákon tím, že uskuteční svou oběť neúčinnou, neslavnou a nevěstnou (74). Zdá se, že Tava navrhuje chápat tuto Kosíkovu postavu jako novou revoluční formu, revoluci bez barikád. To znamená, že může nad

dějiny vítězit pouze nevěstně, konkrétně tak, že „získá zpět kontrolu nad svou smrtí...“, píše Tava s odkazem na Patočku (73–74).

Je třeba se ptát, do jaké míry chápe Kosík tento typ vzdoru vůči systému jako revoluční. Osvobození praxe či podlamování systému alternativním rozuměním, k němuž se vrátím v závěru recenze, jsou přece jen typy subverse, jež zachovávají život. Co nám tedy Kosík chce na postavě Antigony ukázat? Snad právě tu nejextrémnější negativitu, která se *absolutně* vymyká logice systému a která doslova bere život do vlastních rukou. Revoluce teprve vyrůstá na hrobech této konkrétní negativity.

Motiv smrti se objevuje také v kapitole Ivana Landy. Podle něj nabízí Kosík jako alternativu Heideggerova bytí k smrti koncepci temporálního materialismu, respektive času, jehož strukturujícím prvkem je práce (82–87). Landa tuto tezi srovnává s Heideggerovou temporální ontologií. Zatímco Heideggerovo *Dasein* si rozumí především ze vztahu k budoucnosti, k horizontu smrti, Kosíkův člověk se obrací do minulosti. Rozumí své smrtelnosti nikoli z napětí k budoucímu horizontu své konečnosti, která je pouze abstraktní, ale z konkrétní zkušenosti práce, která je materiálním principem časovosti vůbec (100). Potud vymezení Kosíka vůči Heideggerovi (aniž by byl popřen fenomenologův vliv na – zejména pozdní – Kosíkovu filosofii).

Následující kapitola se věnuje vymezení Kosíka vůči Marxovi.

<sup>5</sup> K. Kosík, *Století Markéty Samsové*, Praha 1993, str. 126.

Ian Angus se soustředí na Kosíkův pojem kultury. Kosík odmítá redukci kultury na práci a definuje ji vůči práci negativně jako „ne-práci“ (111). Pojem kultury má dle Anguse provéřit ontologii práce, respektive její otevřenost, nebo naopak uzavřenost. Ačkoli Angus uzavírá, že kultura takovou moc má, narušuje obsah kapitoly lehké zmatení. Nejprve, když se vedle pojmu kultury objevuje pojem umění. Umění je sice definováno jako svobodná práce, respektive svobodná tvorba, avšak nakonec je jeho svoboda odvozena z nutnosti a jeho význam redukován na význam ne-práce tak jako v případě kultury (117). Umění a svoboda zůstávají mimo sféru práce a bez vlastního pozitivního a nezávislého určení (118–119). Angusova obhajoba Kosíkova privativního pojmu kultury stojící mimo dějiny je zneklidňující. Proč je kultura beztvárná a izolovaná? Pozitivně vyzdvihnout lze teprve pasáže *Dialektiky konkrétního*, podle nichž kultura odhaluje a vytváří totalitu lidské skutečnosti. Jenže jaké skutečnosti a jakou totalitu? Pokud je kultura *pouze* ideál svobodné společnosti nebo pokud je chápána jako řemeslo, ale není uznána jako práce, můžeme ji vůbec brát vážně? Taková představa je nebezpečná a její důsledky vidíme i dnes, kdy umělci a kulturní pracovníci, kteří skutečně kulturu vytvářejí, nemají důstojné pracovní podmínky.

Angus se přiklání k interpretaci Mildred Bakan, která Kosíkův pojem kultury rozšiřuje o aspekt jazyka. Jazyk má být hlavním rysem kultury, která osvobozuje, umožňuje vzájemné uznání a otevírá práci jako autentickou praxi. Kam se ale podělo umění? Poslední odstavce se věnují smíchu

jako nejvlastnějšímu výrazu kultury. Prostřednictvím smíchu člověk nahlíží svou absurdní pozici jaksi shora, nikoli ze dna úzkosti. Snad právě hodnota smíchu by mohla rehabilitovat zapomenuté umění. Jenže podobně jako poměrně nečekaný autorův závěrečný skok k filosofii jakožto výrazu osvobozené práce i přechod k motivu smíchu dosud řečené spíše znejasňuje, než osvětluje.

Uspokojivější pojetí vztahu práce a ne-práce sleduji v kapitole Siyavese Azeriho, která se věnuje Kosíkovu vymezování se vůči scientismu. Scientistický výklad světa nezahrnuje některé aspekty lidského života, včetně umění a humanitních věd. Smyslem Kosíkovy kritiky je především obrana filosofie práce, jejímž úkolem je jednak postihnout proces práce a jeho logické formy, jednak vysvětlit práci jako dějinně podmíněnou praxi, jejíž součástí jsou také formy definované jako ne-práce. Ukazuje se, že Kosíkova dialektika, která počítá s negativitou jako konstruktivním prvkem skutečnosti, dokáže zachránit to, co jiní považují za zbytné. (A snad také částečně rehabilitovat pojem kultury.) V Kosíkově metodě tak lze opět doceňovat význam negativity.

Poslední kapitola druhé části tematizuje Kosíkovo stanovisko v rámci problematiky kognitivních obsahů. Podle Engelseva vědeckého pozitivismu je sice skutečnost nezávislá na poznání, ale nelze ji ztotožnit s Kantovou věcí o sobě (153). Garantem pravdivého poznání má být věda. Kosík se staví na stranu Marxe, který tvorbu kognitivních obsahů materializuje. Pojmové uchopení skutečnosti má podle něj základ v tom, jak člověk sobě a sku-

tečnosti rozumí prostřednictvím praxe (159). Podle Kosíka poznání odpovídá právě a pouze tomu, jakou skutečnost konstruujeme, což ovšem znamená, že skutečnost vždy nějakým způsobem odkrýváme i zakrýváme (161). Autora kapitoly Toma Rockmora stejně jako samotného Kosíka bychom se nicméně mohli ptát, jakou jistotu poznání věci o sobě nám taková teze nabízí. Pokud pravdou o skutečnosti rozumíme něco, co vždy současně odkrýváme a zakrýváme, není tím oslaben potenciál dialektiky praxe a rozumění?

Xinruo Zhangová a Xiohan Huangová spatřují v Kosíkově dialektické metodě dobré východisko pro zkoumání modernity, čímž otevírají třetí část monografie. Klíčový je pro ně pojem konkrétní, respektive dialektické totality, již chápou jako organický celek, a to ve třech ohledech. Konkrétní totalita za prvé stojí proti jakémukoli mechanicky utvořenému aglomerátu faktů, vztahů či částí; za druhé sestává ze vztahů mezi jednotlivci; za třetí je výtvořem praxe lidského společenství (171). Na tento celek je třeba pohlížet především jako na subjekt. Objektifikace totality je důsledek modernity, v níž se práce stává pouhou manipulací s objekty a subjekty. Technologizace života a automatizace myšlení narušují konkrétnost totality; ideologie se individualizuje, přestává sloužit společnému zájmu, rozpadá se do vzájemně antagonistických částí (179).<sup>6</sup> V modernitě je navíc ohrožen sám „racionalistický rozum“. Nadějí

na jeho rehabilitaci, respektive jeho novou formu, spatřují autorky v „rozumu dialektickém“, který si uchovává kontakt s konkrétním i s totalitou historického celku (180). Silný závěr kapitoly spočívá v otázce, co si z Kosíkova myšlení může odnést současná Čína, jejíž vládnoucí systém soustavně zabraňuje vzniku občanské společnosti. Podle autorek se má čínská společnost reorientovat na praktický formativní proces společného utváření skutečnosti skrze revoluční praxi (185). V závěru kapitoly autorky předkládají Kosíkův alternativní model individuality, který klade důraz na kolektivní směřování konkrétních jedinců, tj. kolektivních individualit. Tato dialektická, historická individua představují alternativu kapitalistického a nihilistického individua západní demokracie, individua modernity. Podle samotného Kosíka pozbyly dějiny v modernitě své historicity, jako by zkameněly v objektifikovanou práci a každodennost, v odosobněné výrobky i výrobce. Za kritikou ahistoričnosti moderního člověka stojí Kosíkova širší koncepce dějinného člověka, která je polemikou s hegelovským důrazem na totalitu světového Ducha, a naopak vrací jednotlivého člověka do středu historického pohybu, ať už jako pasivní, či aktivní prvek.<sup>7</sup> Z toho usuzují, že mluvíme-li u Kosíka o vítězství, mluvíme vždy také o prohře. Ostatně Kosík viděl, podobně jako Hegel, velký revoluční a osvobozující potenciál ve smíchu, skrze nějž se

<sup>6</sup> Termín „individualistická ideologie“ (individualistic ideology) pochází z citace článku Istvána Mészárose z roku 1998.

<sup>7</sup> K. Kosík, *The Crisis of Modernity. Essays and Observations from the 1968 Era*, vyd. James H. Satterwhite, London 1995, str. 123–134.

člověk stává sám sebou a povznáší se nad okolnosti – ať už vítězí, nebo prohrává.

Otázku, kdo je člověk jako individualita a kolektiv, pojednává v následující kapitole třetí editor předložené monografie Joseph Grim Feinberg. Člověk figuruje u Kosíka jednou jako abstraktní ideál, podruhé jako konkrétní osoba. Konfúze vzniká už v Marxově definici, z níž Kosík vychází: „Být radikální znamená jít na kořen věci. Kořenem pro člověka je však člověk sám.“<sup>8</sup> Těžko postižitelná dialektická povaha lidského bytí znejasňuje také pojmy „lid“ a „lidstvo“ (189).<sup>9</sup> Kromě enigmatické rovnice „lid jsou lidi“ se od Kosíka dočkáme téměř cimrmanovského dovětku: „lid je člověk v plurálu“.<sup>10</sup> Otroči-li lid systému, kdo zvolí nový lid, ptá se Grim Feinberg po brechtovsku. Jak přivést lid ke svým kořenům a k radiální demokracii? A co s pluralitou lidu v globalizovaném světě? V závěru *Dialektiky konkrétního* je člověk zapuštěn do světa nejen jako konkrétní totalita, ale jako „totalita globální“ (197–198). Úkolem lidstva jako globální totality je *zakořenit* demokracii mimo odcizující vlivy globalizace (199). To znamená, že alternativní globální lidstvo nemá být

abstraktním homogenizovaným celkem, ale heterogenní jednotou, díky níž se může demokracie radikalizovat jako vnitřně dynamický – a snad i autokritický – historický a ideový celek.

Z dosavadního čtení vychází, že pojem globalizace spadá do skupiny negativních pojmů. Jenže opět – co znamená negativní? Globalizace je ústředním tématem příspěvku Anselma K. Mina. Min potvrzuje, že je podle Kosíka třeba jí rozumět jako totalitě v dialektickém smyslu, tj. jako vnitřně dynamickému celku lidského jednání a myšlení ve všech jeho aspektech a formách (216). Globalizace zahrnuje jak negativní jevy – „monopoly, hierarchie a elitismus“ –, tak pozitivní. Do druhého typu jevů řadí Min zejména důstojnost člověka a solidaritu (216). V části kapitoly, která má formu manifestu za lidskou důstojnost, vyzývá Min ke společnému vytváření životních podmínek postavených na vzájemném uznání, politické solidaritě a celospolečenském směřování k demokratickým cílům. Neuvědomělost, izolacionismus a desintegrace společnosti radikalizuje jednotlivce. Totalita se pro člověka stává abstraktní, ztrácí konkrétnost. Jakou formu solidarity tedy potřebujeme?

<sup>8</sup> K. Marx, *Úvod ke kritice Hegelovy filosofie práva*, in: K. Marx – B. Engels, *Spisy*, I, Praha 1961, str. 401–414, zde str. 408.

<sup>9</sup> Výraz *humanity* lze přeložit jako „lidstvo“, „lidství“ i „lidskost“. V Kosíkově díle lze dohledat všechny tyto výrazy. Ve svém textu se pokouším je rozlišit v intencích autora příspěvku, nicméně je možné, že místy kladu v překladu odlišné důrazy. Význam „lidstvo“ spojuji s představou *globalizovaného celku*, jakéhosi lidského veškerenstva, tj. s totalitou různých společenství, z nichž každé zastupuje určitý lid. Bližší charakteristiku lidu jako konkrétního kolektivního celku ponechávám stranou.

<sup>10</sup> K. Kosík, *Století Markéty Samsové*, str. 184.

V závěru kapitoly klade Min jako hlavní výzvu globalizovaného světa vytvoření norem, jež by lidstvo motivovaly k překonávání společenských propastí a umožnily dialog navzdory *všem rozdílnostem*. Zhoubné diference mají být negovány, zatímco ty „pozitivní“ zůstanou zachovány a smířeny v ideji a praxi solidarity (213). Minovi však můžeme namítnout, že kritérium, které diference *negovat* a které *ponechat*, není samozřejmé zvláště proto, že není zcela jasné, jaký význam zde *negace* má. Jak překonat diference a vyhnout se přitom nebezpečí pozitivistického normativismu, nebo hůře – diskriminujícímu Absolutnu, jež potírá rozdíly a konkrétnost vůbec? Můžeme na tomto základě založit pozitivní solidaritu? Dialektika často čelí nařčení z prázdné spekulativnosti. Dokonce je považována za způsob, jímž může dominantní třída či moc ospravedlňovat své postavení vůči druhým. Na Minově návrhu lze ukázat, že asymetrii dialektiky a pojem negativity je třeba neustále reflektovat, aniž by bylo cílem je jednou provždy potvrdit či vyvrátit. Normy mají předepisovat, jak se chovat k jinakosti, nikoli jinakost samotnou.

Čtvrtou část knihy otevírá kapitola Tomáše Hříbka tematizující Kosíkův filosofický vztah k pozitivismu. Na rozdíl od pozitivismu dokáže dialektika odkrývat spojitost mezi protiklady. Pozitivismus redukuje skutečnost na homogenní a jediný kvantitativní celek, z něhož navíc vypadávají hlediska umění či humanitních věd. Hříbek zkoumá odpověď na otázku, zda dialektika nabízí uspokojivou alternativu pozitivistického hlediska, aniž by upadla do čirého idealismu

nebo subjektivismu. Dialektika se podle Kosíka přinejmenším dotýká důležitých filosofických problémů, které pozitivismus nedokáže řešit (234). Kosík se od pozitivismu i jeho kritiky emancipuje jako humanistický marxista, což lze pozorovat na jeho obdivu k Otto Neurathovi (240–247). Neurathův fyzikální svět nepotřebuje fundamentální základ, tj. ani metafyziku. Sestává z věcí, prostoru a času. Pokud v něm chceme postihnout lidské fenomény, musíme začít u každodennosti a jazyka a smířit se s tím, že vysvětlení bude vždy neúplné (245).

To, že neúplnost není (hodnotově) negativní jev, pokud není příznakem falešné totality, potvrzuje Vít Bartoš. Ve svém příspěvku se věnuje pojmu pseudokonkrétního jako modu zkušenosti, v níž totalita postrádá strukturu i dialektický typ vnitřních vztahů. To vede buď k atomistické, nebo k holistické představě o skutečnosti, podle níž jsou celek i části nahodilá a abstraktní. Ani pojem konkrétní totality se podle Bartoše této Skylle a Charybde nevyhne, protože pojmy „dialektičnost“ a „konkrétnost“ trpí vágností (251). Autor kapitoly upřesňuje pojem dialektiky skrze strukturalistické hledisko, podle něhož nelze konkrétnost redukovat na časoprostorové určení, neboť to má pouze abstraktní implikace (253). Ke konkrétnosti se váží specifikace jako vztahy k aktuálním událostem a jejich trvání. Dialektický pohyb začíná u sporu, zatímco strukturalistické pojetí poznání vychází ze seberegulační schopnosti mysli, která dokáže kognitivní reprezentace skutečnosti korigovat, respektive regulovat (255). Podle Bartoše nakonec není význam dialektické kontradikce

a strukturalistické seberegulace v rozporu. Oba pojmy znamenají genezi pohybu, v němž vzniká určitý vzorec či systém. Zvláštní obrat přichází na konci kapitoly. Bartoš tvrdí, že ani tento výklad nenabízí pevný základ, na němž bychom mohli kognitivní procesy založit. Podle autora potřebujeme robustní síť vztahů skutečnosti skládající se z různých typů asymetricky propojených částí – od kvarků po galaxie. Teprve z poznání takto strukturovaného světa je podle něj možné *konkrétnost* světa pochopit (260–261).

Petr Kužel srovnává pojem pseudokonkrétního a pojem ideologie Louise Althussera s cílem vyložit Kosíkovo teorii subjektu. Althusserův subjekt je vždy ideologický, a to i tehdy, když poráží „dominantní ideologii“. Revolučně vystoupit proti ideologii tedy nevede k deideologizaci, ale pouze k přeměně jedné ideologie v druhou, „subversivní“ (262–263). Kosíkův subjekt naopak zůstává i ve svých subversivních aktivitách transcendentní, *nadideologický*. Navíc dokáže překonat fetišizovanou praxi kritickou reflexí a revoluční praxí (267). Subjekt se tak vrací ke své konkrétní historické podobě, stává se „konkrétním člověkem“ (270). Kosíkova neideologická kritika a praxe jsou podle autora kapitoly inspirativním vodítkem k pojetí subjektu v každé době. Zejména však v té dnešní, kdy se zdá, že revoluce v politickém slova smyslu již není možná (280).

V následující kapitole zkoumá Jiří Černý proměny vlivu Heideggerovy fenomenologie a marxistických motivů v Kosíkově pozdním filosofickém období (281). V devadesátých letech se Kosíkův postoj výrazně odklání od

Marxe směrem k Heideggerovi. Heidegger odhaluje nesvobodu lidského myšlení, které otročí vytváření a naplňování potřeb. Naději na procitnutí hledá v bohu, skrze něhož si člověk uvědomuje rozdíl mezi transcendentí a každodenností (293). Jenže bůh tu není a poptávka po naději přetrvává. Kdo ho zastoupí? Pseudokonkrétní má podle Kosíka rozbit „nová představitost“, jež má moc sjednotit pozemskou existenci a transcendentní sféru, aniž by porušila jejich vzájemnou diferenci (300). Černý však kritizuje vágnost pojmu a tendenci vykládat jej tradicionalisticky, jako vnučení múz nebo morální poselství (300). Kosíkovo myšlení je nicméně fascinující svou schopností znovu a znovu se podrobovat kritice. Černý ukazuje, jak se v pozdním období Kosík od tradicionalismu odvrací.

Poslední část knihy obsahuje tři kapitoly a samostatné postskriptum. Gabriella Fusiová je autorkou příspěvku, který přináší historické a filosofické okolnosti vzniku prvních italských překladů *Dialektiky konkrétního*. V průběhu šedesátých let Kosík navštěvoval Itálii a sám se dočkal několika návštěv italských autorů v Praze (310). Svě přeshraniční kolegy fascinoval *radikalitou* myšlení, které má čelit modernímu nihilismu. *Dialektika konkrétního* ihned po prvním vydání zaujala také španělsky mluvící filosofickou obec. Diana Fuentesová představuje Kosíka jako formativní osobnost mexického marxismu (320–324).

Peter Hudis uzavírá trojici kapitol analýzou amerického marxistického humanismu. Jeho příspěvek je cenný zejména proto, že zkoumá Kosíkovo filosofii a filosofii vůbec z perspektivy



současných krizí. Filosofie je pro Kosíka nezbytnou praxí zvláště pro důsledky kapitalismu, jako je odvozování hodnoty práce z tržní hodnoty vedoucí k odcizení. Jelikož pravda je zakryta kapitalistickou „mystifikací“ pojmu, vyžaduje filosofickou analýzu. Hudis si však všimá, že marxismus směřuje k opaku a filosofii odsouvá na druhou kolej. Filosofie ztrácí důvěryhodnost pro svou provázanost s náboženstvím a hodnotami, které produkuje globalizovaný ekonomický systém. Autor kapitoly se ptá, jaký je dopad dědictví takto odvržené filosofie na současnost (327). Co s takovou filosofií? Odpovídá, že společnost je třeba podrobit kritické teorii, která filosofií zapletenou do tohoto systému nahradí. V devadesátých letech se o to navzdory všem strukturalistickým a postmodernistickým tendencím pokusila zakladatelka amerického marxistického humanismu Raya Dunayevskaya (327). Ta vysvětluje, proč má Hegelova dialektika odpověď nejen na poptávku po revoluční praxi, ale také na poptávku po svobodné praxi bez revolučního potenciálu. Bez dialektiky nejsme schopni vidět budoucnost, která je vepsaná v přítomnosti, aniž bychom propadli mělkému historismu. Což se zase neobejde bez důsledné kritiky marxismu.

Monografii uzavírá postskriptum, v němž marxistický filosof a sociolog Michael Löwy vzpomíná na Karla Kosíka. Kosíkově osvobození společnosti podle něj vyžaduje odvahu k radikálním či utopickým vizím – ne nutně revolučním. Inspiraci lze hledat v dějinách, ale vizi společnosti je třeba tvořit z perspektivy budoucnosti.

Monografie je věrna svému názvu a svou strukturou se blíží členění *Dia-*

*lektiky konkrétnosti*. Jednotlivé části se věnují nejdůležitějším pojmům, s nimiž se běžný čtenář v Kosíkově knize setkává. Editorům se podařilo vystavět monografii tak, že mezi jednotlivými příspěvky probíhá jakási štafeta. Rozpracovaný motiv jedné kapitoly se často stává centrálním tématem kapitoly následující. Co jedna kapitola naznačí, s tím druhá důsledně polemizuje. Tím se dostává dialektika do centra nejen tematicky, ale i formálně. Monografie je téměř performativním předvedením toho, jak myslet dialekticky. Současně je v ní dialektika podrobována kritice poukazující na její nedostatky, jako je konstantní asymetričnost sociálně-ekonomických struktur společnosti.

Na závěr se vrátím k otázce negativity. Jakou negativitu tedy Kosík nabízí a jaký revoluční potenciál jí máme přikládat? Právě Švejkova alternativní negativita, již zmiňuji v úvodu, ale také Antigonina extrémní negativita jsou vhodným příkladem toho, jak zacházet s dialektickou asymetrií. Negativita nemá být radikalizace jednoho člena dialektické dvojice vůči druhému ani odstranění jejich antagonismu. Umožňuje zaujmout třetí stanovisko, které stojí mimo systém či ideologii, jež tuto dvojici stvořila, aniž by tím člověka vyňala z dějinně-společenského kontextu. Systém, ideologii a vědu je třeba kritizovat z pozice člověka, tedy z pozice filosofie.

Monografie vede čtenáře ke Kosíkově velkorysé perspektivě. Kosík zkoumá člověka na osách konkrétního i abstraktního, jednotlivého i absolutního, historického i ahistorického, komického i hrozivého. Jestliže je některými kritizován pro vágnost zá-

kladních pojmů, můžeme se znovu ptát, *proč má dnes smysl Kosíka číst*. Podle jiných je ale zajímavější ptát se s Kosíkem, *proč má smysl zabývat se tím, co nedává tak docela smysl, respektive tím, co je neúplné* (245). Tragikomická postava Švejka transcenduje hrozivý státní aparát tím, že se vymyká jeho předvídatosti. Jeho nerozum nabourává složky aparátu tak, že porušuje samozřejmost významů vět. Výrokům v kontextu dialogů rozumí jakoby z jiné, byť nikoli nesrozumitelné logiky nebo na ně reaguje z perspektivy, kterou bychom my ani Švejkovo okolí neočekávali.

Švejk však není sofista, který by si liboval v popotahování druhých

za účelem zvítězit ve slovní půtce. „„Pozitivnost“ je smrtí Švejka,“ píše Kosík.<sup>11</sup> Tato věta představuje výzvu, jak se stavět k pozitivitě, aniž bychom ji poráželi jako vítězové, nebo v ní umírali jako poražení. Kosík v postavě Švejka vyzývá k tomu, abychom pohlédli negativitě do tváře a reagovali na ni negativitou jako autonomním postojem. Jako nerozumem, respektive jiným rozumem.<sup>12</sup> Pokud má subverse takovouto podobu, pak je snad možné Kosíkovu revoluci chápat jako praxi, v níž se člověk neustále aktualizuje jako třetí člen dialektické sítě vztahů.<sup>13</sup>

Josefína Formanová

<sup>11</sup> K. Kosík, *Století Markéty Samsové*, str. 128.

<sup>12</sup> K. Kosík, *Dialektika konkrétního*, str. 69 n.

<sup>13</sup> Tato recenze vznikla za podpory grantového projektu GA23-06150S: „Opakování matkou původnosti? Kopie a její nejistý příslib“.