

## R 1975-29

(215) (1) (SSaŽ, 3. 8. 75 ráno.)

Ze „zkušenosti“ víme, že existuje pouze individuální vědomí, tj. vědomí jednotlivce. Přesto však se v psychologických a sociálních vědách mluví o tzv. společenském vědomí. Co tím máme rozumět? Tady bude nutno nejdříve konstatovat, že tzv. společenské vědomí není čímsi jako „obecnina“ proti individuálnímu vědomí jako konkrétní jednotlivině, konkrétnímu případu. Společenské vědomí je také konkrétností, má všechny znaky konkrétnosti; je dějinně a místně podmíněné, či spíše má dějinný a místní charakter, je to vždycky vědomí určitého časového období, určité epochy (kratší či delší), má také své vymezení prostorové, neboť je to vždycky vědomí společnosti, žijící nejenom v určité době, ale také na určitém místě, v určitém prostoru, v určitých okolnostech. Je to vlastně něco, co má také jakousi svou individuálnost, konkrétnost. Můžeme srovnávat společenské vědomí v různých dobách nebo v různých společnostech, v různých národech např., v různých společenských útvarech nebo společenských či státních zřízeních atd. Někdy se zdá všechno vypadat tak, že jsme nakloněni vidět individuální vědomí jako statistickou odchylku od „průměru“, jako cosi, co vyrůstá z vědomí společenského (které považujeme za onen průměr nebo alespoň za spočívající na onom průměru), co je jím převážně formováno, a to nejenom formálně, ale také a především obsahově. Málokdy můžeme bezpečně poukázat na vědomí, které se „naprosto“ vymyká společenskému vědomí (a to stejně vždy jen po určité stránce!); málokdy můžeme poukázat na myšlenku, která je vskutku nová a odlišuje se podstatně až příkře od obecného povědomí, od myšlenek, vztahujících se k téže věci, k téže situaci, k téže záležitosti, jak ji ovšem sdílejí lidé ve své většině, tedy většina společnosti či společenské vrstvy či okruhu.

Ale už z této formulace je zřejmé, že musíme přistoupit k dalšímu rozlišení. Individuální vědomí se může lišit, odlišovat, oddělovat od společenského vědomí buď tak, že představuje jakousi abnormitu, představuje jakési scestí vědomí, jakési deviované vybočení z normality společenského vědomí. Ale nemusí tomu tak být vždycky. Známe případy, že taková na první pohled zdánlivá deviace (a většinou dané společnosti také vskutku za deviaci považovaná) ukáže časem svou oprávněnost, sílu a přesvědčivost a prosadí se proti většinovému vědomí. Víme přece, že pravda, když je objevena, je zastávána a hájena zprvu vždycky jedním nebo několika málo lidmi - a přece po čase zvítězí svou vnitřní přesvědčivostí a při-

měje většinu zbývající společnosti, aby ji přijala, aby se ve svém vědomí této pravdě přizpůsobila, konformovala, aby ji pojala za svou, aby si ji osvojila. Jestliže tedy nadále budeme mluvit o rozdílu mezi individuálním a společenským vědomím a o vztazích mezi nimi (přičemž nebudeme nikdy zapomínat, že společenské vědomí má vždycky konkrétní časově-prostorový i obsahový charakter, že tedy má také jakousi svou individualitu), tak si budeme muset trvale uvědomit a vždy znovu ozřejmovat, že individualnost jednotlivcového vědomí není založena a formována pouze na základě jakýchsi statistických odchylek a individuálních variací, nýbrž také ve vztahu k tomu, co je správné, pravdivé, ověřené nebo ověřitelné, kontrolované nebo kontrolovatelné apod. A přitom vztah individuálního vědomí (nebo vztah jednotlivce ve vědomí, jednotlivcového vědomí) k tomu, co je správné a nesprávné, pravdivé a nepravdivé atd., je ovšem takový, že cílem vůbec není prosadit nějakou svou soukromou originalitu, nýbrž že právě vyšší individuality, vyšší osobitosti a personálnosti je dosahováno právě v úsilí o poznání a respektování pravdy, která je platná všeobecně, univerzálně, která není ničím soukromým, ničím osobním, ničím individuálním nebo individuálně platným. Takže tam, kde dochází k tomu, že společenské vědomí začne nějakou pravdu respektovat, dochází vlastně k jakési – na první pohled – nivelizaci, k jakémusi sjednocení, unifikaci a uniformitě jednotlivých, individuálních vědomí. Proto se musíme tázat: čím to, že pravda, která je jediná, stejná pro všechny a má univerzální platnost, ve skutečnosti nečiní z lidí uniformní bytosti, nýbrž docela naopak je zvnitřňuje, zniterňuje, zduchovňuje, činí je osobitými a jedinečnými, zakládá a prohlubuje jejich personální charakter, jejich osobnostnost?

**(216)** (2) (SSaŽ, 3. 8. 75 dopoledne.)

Termínem „společenské vědomí“ nemíníme vědomí, jež si uvědomuje svou společenskost (resp. vědomí člověka, který sám sobě rozumí jako bytosti společenské), nýbrž máme tím na mysli tu část, tu složku individuálních vědomí, tj. vědomí jednotlivců určité společnosti či vrstvy společnosti nebo nějakého jinak strukturovaného okruhu, která je jim jednak společná, v níž se tato individuální vědomí shodují či v níž se navzájem podobají, a eventuálně tu složku, u níž lze zkoumat její vazbu na určité společenské skutečnosti a struktury. Není pochyb o tom, že každá ideologie spadá pod tento výměr společenského vědomí; ale ne každé společenské vědomí musí být nutně ideologické, nebo přinejmenším ne ve všech svých složkách a součástech („oborech“). Marx kupř. mluví o možnosti, že se idea stane majetkem mas, a v tom případě že se stane

společenskou silou. Ne každá idea, která se takto „zmocní mas“ a která se tak stane „společenskou silou“, tj. součástí a složkou společenského vědomí, má nutně ideologickou povahu. Tak kupř. základní koncepty euklidovské geometrie nebo takové „konvence“ matematické, jako že  $2 \times 2 = 4$  a  $3 \times 3 = 9$  (nebo naopak - ve dvojkové soustavě - že sice  $10 \times 10 = 100$ , a  $10 \times 11 = 110$ , ale  $11 \times 11 = 1001$ ) jsou obsahově (nehledíc na formální stránku, tj. na dvojkovou či dekadickou soustavu) rovněž neideologické a mají univerzální platnost. Můžeme provést předběžně asi takovéto rozlišení: pokud je nějaký obecně rozšířený názor, myšlenka, idea atd. platný, pravdivý, potud je neideologického charakteru. Ovšem platnost určité myšlenky nesmíme posuzovat izolovaně a předmětně (tak, jak tomu pohříchu bývá zvykem). Ideologie žije ze své podobnosti pravdě; tím je ideologický „názor“ bližší a podobnější pravdě, tím je úspěšnější, účinnější a také nebezpečnější. První otřes určité společenské pozice se vždycky týká jejího vědomí a sebe-vědomí; společenský systém se začíná bortit ve chvíli, kdy jeho ideologie ztrácí na přesvědčivosti, stává se čímsi formálním a je nahrazena resp. suplována mocenskými opatřeními a intervencemi. Ve chvíli, kdy se ideologie přestává podobat pravdě a kdy je všeobecně nebo alespoň mnohými prohlédnuta ve své falešnosti a nepravdivosti, může se společenský pořádek s ní spjatý spoléhat už jenom na moc a na násilí. Ale moc platí jen do té doby, dokud je mocná aktuálně, hic et nunc. Síla ideologie spočívá v její schopnosti se orientovat také na minulost a na budoucnost; ideologicky přesvědčení lidí dovedou čekat, rezistovat, připravovat na příští vítězství. Naproti tomu moc imponuje jen svou přítomnou, aktuální silou a schopností donutit; jen psychicky deviovaní dovedou toužit po znásilnění, po trýzni a po pokoření. Moc zbavená ideologických opor má jedinou šanci: udržovat či spíše upevňovat a rozmnožovat svou sílu. Jakmile se dostane do situace ohrožení, jakmile jí hrozí konflikt s jinou mocí nebo jakmile je ohrožena jiným oslabením, začíná se propadat do katastrofy. Moc nemá zásadních přívrženců a těch, kdo by ji poslouchali z přesvědčení; k tomu jí pomáhá právě jenom ideologie. A tam, kde moc (ať už z jakýchkoliv důvodů či příčin) svou ideologii ztrácí nebo ji opouští, může už spoléhat jenom na to, že nebude nikdy ohrožena.

Lidské vědomí však dychtí po přesvědčivosti. Proto je mezi ním a mezi mocí a násilím vždycky napětí a přímo propast; ta může být překlenuta pouze ospravedlněním mocenských zásahů a zdůvodněním užití násilí. K tomu je však zapotřebí buď legitimní nebo falešné a podvodné argumentace. Moc má vždycky ovšem blíž k falešné argumentaci, která je zprohýbána a překroucena podle potřeb moci. Ale falešnost argumentace a vůbec celého ideologického výkladu nesmí být na první pohled zřejmá a

provokující, nýbrž musí zůstat co nejvíce skryta a působit jako by byla správná a pravdivá. Pro ideologii je, jak jsme řekli, podobnost pravdě základní podmínkou účinnosti a také jakousi „vnitřní“, můžeme-li to tak říci, nezbytností. Ten, pro koho je ideologie určena, jí musí „věřit“, tj. musí ji považovat za pravdu (může jím být i sám tvůrce ideologie, který nemusí být vždycky cynikem typu Voltairova, který prohlásil, že je rád, když jeho krejčí věří v Boha, neboť pak ho snad tolik neokrade); ovšem asi nejlepší krátkodobé ideologie přece jen budou produkovat ti „vědoucí“ a tedy bezostyšní manipulátoři a cyničtí podvodníci, kteří pracují „vědecky“ na oklamání a podvedení mas. V dlouhodobější perspektivě však takovýmto způsobem vyprodukované ideologie nemají naději na delší život a života-schopnost. Proto také v dnešní společnosti, která se velmi prudce a hluboce proměňuje a prochází stále novými a novými stavy, nevznikají nové dlouhodobé ideologie jako v minulosti, ale jsou to vždy jen krátkodobě projektované utilitární ideologie, vyvolávající spíš jenom dočasné nálady, které mohou být po nějaké době zase odvolány a třeba i pronásledovány. Pozornost takového počínání však vědomí indoktrinovaných či spíše infikovaných ovšem neunikne; důvěřivost a nadšení se vyskytuje čím dál tím méně. Ani moderní sofistika, která pro rozhodující společenské skutečnosti a tendence má vždycky připraveny dvojí termíny, jež jsou vybaveny právě opačným hodnotovým a citovým nábojem (tak aby se podle okolností a potřeb mohlo mluvit o jedné a téže věci jednou pro a podruhé proti) nedovede v té věci pořádku víc, než jen zkalit vodu. A tak symbióza moci a ideologie je vždycky jen dočasná; ideologie korumpuje lidské vědomí a moc vposledu korumpuje, zlehčuje a ničí samotnou ideologii. Proto vznikají vždy znovu pokusy o podřízení samotné moci ideologické nadvládě a kontrole. To je podstata všech ideologických dogmatismů.

**(217)** (3) (SSaŽ, 3. 8. 75 odpoledne.)

Chyba sofistického argumentu (od té doby mnohokrát opakovaného a adaptovaného), že přirozené je, když silný ničí slabšího nebo alespoň rozhoduje, zatímco slabší musí poslouchat, spočívá v tom, že to, co se děje v přírodě, nepotřebuje ospravedlnění ve světě logu, slova, řeči, myšlení, zatímco ve světě člověka je všechno tím, čím se ukazuje ve světle řeči, logu, a vposledu ve světle pravdy, takže musí hledět vypadat obstojně a únosně. Příroda plýtvá časem, hmotou, úsilím atd. – a není a nemůže to být argument pro člověka, že může plýtvat také. Logos a svět logu je základem (i předpokladem) toho, že se člověk vyděluje z přírody a že pak do tohoto světa nejenom sám vstupuje, ale že do něho vtahuje a strhává vše, čeho se dotkne a s čím jakkoliv přichází vědomě (nebo alespoň dodatečně

si to uvědomuje) do styku. Násilí však je typickým reziduem přírodního pořádku, nedotčeného světem logu. Ve světě logu násilí neplatí; můžete někoho přimět nebo donutit, aby řekl to, co chcete, ale nikdy nedokážete, aby to byla pravda. Protože pravda by to mohla být jen tehdy, kdybyste chtěl, aby řekl pravdu. Ale zcela právem říká Rádl, že pravda v(y)nucená násilím se stává lží; nemůžete zkrátka nikoho donutit, aby říkal pravdu, protože to, co říká, jsa donucen, nikdy není a nemůže být pravda, i když se jí to sebevíc podobá. Ve světě slova, ve světě logu totiž násilí nic neplatí, je tolik jako nic. Násilí není argument; moc nemá a nemůže „mít“ pravdu (ale pravda má naopak moc, i když zcela jinou, docela jiné povahy). A protože ovšem, jak už jsme řekli, člověk vtahuje do světa slova, logu všechno, čeho se (jako člověk) dotkne, učiní to tak vždycky i s mocí a s násilím. A proto každé násilí a dokonce každá vnější moc, nepodepřená ničím dalším, nejenom je, ale jeví se jako neoprávněná, nezdůvodněná, musí ke svému ospravedlnění něco podniknout. Proto pouhá, syrová a surová moc a syrové i surové násilí (holé, nahé násilí) je v našem světě tak vzácné – vlastně se vůbec nevyskytuje. Každé násilí a každá vnější moc se pokouší vybudovat kolem sebe a pro sebe atmosféru či auru oprávněnosti. Pokud to činí podvodně, platí, že „**Macht geht vor Recht**“, že moc předchází právu. Ovšem to slovo „právo“ musíme dát do uvozovek. Právo, které vyplývá z moci, je falešné, překroucené právo. Nicméně ve světě už to tak běží, že se takové „právo“ přesto prosazuje a uznává. Ovšem nemůže se zase vyhnout tomu, aby se ve světle logu, ve světle slova, řeči, myšlení jevílo, ukázalo jako bezpráví. Proto i takové „právo“, založené na moci, budeje kolem sebe síť všelijakých opor, „zdůvodnění“, „objasnění“, zkrátka celých ideologií. Ve skutečnosti je tomu tak, že všechna moc světa nedokáže učinit ze lži pravdu a z pravdy lež, nebo z práva bezpráví a z bezpráví, křivdy zase právo. Moc ovšem může ty druhé, bezmocné donutit, aby jí a její „právo“ uznávali ve svých činech a ve svém jednání jako legitimní a platné. Ale to je také všechno; do svědomí jim nepronikne a zejména z křivdy opravdu právo nikdy neudělá. Cynik může říci, že o to moci vůbec nejde; jí stačí, když všechny donutí, aby křivdu za právo veřejně, navenek uznali; co si o tom v skrytu myslí, jí může být jedno, a nějaké „skutečné právo“ nebo nějakou „skutečnou pravdu“ může považovat klidně za výmysl chorého mozku. Jenže tohleto je právě omyl; tím moc a násilí pracují na své vlastní likvidaci.

Jde totiž o to, že každý čin, každá aktivita, každé dění má svou vnitřní „logiku“, podle níž po a následuje b a potom c; a tato logika je zvláště mocná ve světě logu. Jakmile se jednou násilí dostane do světa logu, rozvíjí se tam víc než by bylo až dosud vůbec možné. Platí za to ovšem tím, že

se musí pokoušet vzbudit zdání oprávněnosti. Tak vzniká nakonec až stát jako neobyčejně komplikovaný, ať obrovský systém moci, která však musí budit dojem legitimacy. Tak vzniká zvláštní oblast, založená na jakési kvadratuře kruhu: oblast „legitimního násilí“, jemuž je podroben každý člověk. A tak se moc stává závislou na svém vlastním produktu, na své vlastní ideologii. A protože tento ideologický produkt je umožněn a nesen logem, slovem, musí se zbavovat vnitřních rozporů, tj. musí se stát a zůstávat „logickým“, tj. musí respektovat a zachovávat jistou vnitřní logiku. Ale také sama moc se ve svém spravování nutně řídí svou vlastní vnitřní logikou. Ale tato logika moci (samotné) není ani totožná, ani souhlasná, „kompatibilní“ s logikou jakékoliv ideologie, a to proto, že podstatou ideologie je zakrývání pravého stavu věcí. To je to, co moc okamžitě potřebuje; ale zároveň to je právě to, co dlouhodobě moc podryvá a rozkládá, zkrátka ohrožuje. Moc je totiž vposledu ohrožena právě tím zakrýváním pravého stavu věcí, tou lživostí, falešností, do níž ideologie ve světě logu poklesá. A důsledek? Bez odůvodnění a důkazu legitimacy moc v tomto lidském světě natrvalo neobstojí; zkreslený, falšovaný důkaz legitimacy však se jí dlouhodobě nevyplácí, nýbrž naopak smrtelně vymstí. Zbývá jediná, poslední možnost: obrátit se k důvodům pravým a důkazům platným. Ale má-li důkaz legitimacy být platný, musí sama moc skutečně legitimní být. A moc může být legitimní pouze tenkrát, jestliže uzná své meze, tj. meze své legitimacy, a jestliže se rozhodne respektovat skutečné právo (ne falešné „právo“, jež je ve skutečnosti bezprávím) a skutečnou pravdu (ne tedy ideologii, která má moci sloužit, nýbrž pravdu, do jejíž pravomoci a služby se sama musí odevzdat, chce-li zůstat či spíše: chce-li se teprve vskutku stát tím, čím má být, tj. sebou samou, spravující se však pravdou jako posledním kritériem a také zdrojem a základem všeho pravého, opravdového bytí).

**(218)** (4) (SSaŽ, 3. 8. 75 večer.)

To se ovšem snadno řekne, že moc se musí odevzdat spravedlnosti, právu a pravdě; ale jak se to dá provést? Bude nejlépe, když začneme negativní stránkou věci. Moc je ve věcech práva a spravedlnosti, jakož i ve věci pravdy zkrátka nekompetentní. Platforma, na níž člověk (lidi) usiluje o pravdu či spravedlnost, musí být chráněna před mocenskými intervencemi, neboť ty jenom znemožňují nebo alespoň ztěžují nalezení práva či pravdy. Moc se tedy začíná odevzdávat do vedení a vlády pravdy a práva tehdy, když se zřekne nároků na zasahování, na intervence právě na těch místech, kde se o pravdě a právu rozhoduje, tj. kde se o pravdu a právo, spravedlnost zápasí. (Jediný legitimní zásah moci na této platformě může

nastat ve chvíli, kdy na ní intervenují jiné, nelegitimní mocenské zásahy a tlaky; pak - a jedině tehdy - je intervence legitimní moci oprávněná a zdůvodnitelná. Ale tehdy také to je časově omezený zásah, jehož posledním cílem je vyklidit pole, jakmile je dostatečně očištěno a ochráněno před intervencemi nelegitimními. Proto i ve chvíli, kdy legitimní moc je nasazena v zápase, musí mít vrch pravda a právo; i na těchto rovinách (a právě na nich) nasazená a působící moc musí být ovládána a řízena a nesmí být ponechána sama sobě, nesmí se vymknout, emancipovat. Ale cožpak je možno takto „vychovat“, „převychovat“ moc? Zajisté nikoliv. Ale moc sama je v lidském světě emancipát, tj. není ničím původním, nezávislým na člověku, nýbrž „žije“ pouze díky němu.

#### 4. 8. 75

Vychovat, převychovat je třeba člověka, lidi; a to ve dvojím směru: jednak aby nepropadli vášni či spíše chorobě moci, jednak aby dovedli rezistovat moci tam, kde se emancipovala. Moc totiž za prvé v tomto světě existuje; je to fakt, s nímž je třeba počítat. Za druhé má moc vnitřní nutnost a tendenci růst a zvětšovat se, jakož i nerespektovat nic jiného než zase jenom moc. Tam, kde moc už přerostla do takových rozměrů, že je už běžnými lidskými prostředky nezvladatelná, nezbyvá než vyčkat, až se docela zřítí do katastrofy, k níž tak jako tak směřuje. Ovšem rozpoznat, kdy už se moc docela vymkla z možností člověka a když už náprava běžnými prostředky není možná, je nesnadné. Nejde totiž vlastně o stav samotné moci, nýbrž o stav společnosti resp. lidí, kteří už nemají odvalu ani schopnost moci čelit anebo alespoň rezistovat. Moc je emancipátem lidské činnosti, tj. její původ spočívá v osamostatnění části lidské činnosti (a jejích důsledků) a v tom, že se nakonec staví proti člověku, tj. že se mu odcizí a posléze způsobuje, že pod jejím tlakem se člověk odcizuje sám sobě. Moc je v každém okamžiku sama o sobě „bezmocná“, neboť jakožto emancipát lidské činnosti je závislá na ustavičném „přiživování“, „přikrmování“ další a další lidskou činností, která však už moc stále víc a víc respektuje, která se moci podřizuje. Nebýt tohoto respektu a tohoto podřizování, moc nejenže by nemohla narůstat, nýbrž ani by se nemohla udržet na dosavadní úrovni. Respekt lidí k legitimní moci je vlastně respektem k legitimitě, tj. k právu, spravedlnosti; respekt k nelegitimní moci je respektem k moci jakožto moci a rezignací či přímo pohrdáním **legitimitům**, tj. právem, spravedlností, zákony, zákonností. A tak se spolu se změnou legitimní moci v nelegitimní proměňuje loyálnost k zákonům v otročení kvůli, v oportunní přizpůsobení „danému stavu“ věcí a ve zradu zákonnosti, právního řádu a spravedlnosti.

Na první pohled by to mohl být důvod k moralizování. Ale nic takového nemáme v úmyslu. Když je takto oportunní a otrocky přizpůsobivá většina společnosti, musí být chyba jinde než v charakteru jednotlivců a v jejich morálním profilu. Mám za to, že chybu musíme hledat na rovině vědomí a myšlení. Chyba je ve způsobu myšlení, ve způsobu vědomého reagování na danou situaci. Ale posléze se ukáže, že větší část závady je hlouběji: nejde jen o reagování na okamžitou situaci, ale ve způsobu vědomého vztahování k celku světa a ve způsobu, jak lidé pobývají na tomto světě. Změnit tuto praktickou i myšlenkovou životní orientaci lze jenom přes nové uvědomění, tj. přes změnu smýšlení, tj. přes metanoia. A tady ovšem je nejvlastnější pole působení pro filosofii. Vše ostatní je jen výstavba jednotlivostí, vyvozování důsledků a vypracovávání detailních souvislostí.

**(219)** (5) (SSaŽ, 5. 8. 75 ráno.)

Na prvních stránkách oddílu „*Německé ideologie*“ o Feuerbachovi (česky zvl. výňatek 1952, str. 15–16) čteme řadu zajímavých formulací, které nám jednak dovolují ukázat velmi názorně na některé podstatné rysy Mar-xova (a Engelsova) myšlení, ale zejména které nám mohou posloužit vý-borně jako pozadí a kontrast pro to, abychom vyslovili sami svůj názor a své pojetí.

Na prvním místě můžeme uvést výtku, že pro mladohegelovce „skutečnými okovy člověka jsou představy, myšlenky, pojmy, vůbec produkty vědomí, z něhož udělali něco samostatného“ (str. 15); a dále, že „podle jejich fantazie veškeré vztahy lidí, všechno jejich konání a působení, jejich okovy a omezení jsou plodem jejich vědomí“ a že proto vznášejí na lidi „morální požadavek, aby zaměnili své nynější vědomí za vědomí lidské, kritické a egoistické, a tak rozbili své okovy“ (str. 16). Marx a Engels potom uzavírají, že „tento požadavek změnit vědomí není nakonec nic jiného než požadavek jinak interpretovat to, co existuje, tj. uznat to na základě jiné interpretace“ (str. 16). Nechme stranou otázku správné interpretace pojetí mladohegelovců a soustředíme se na zmíněné formulace.

Nemůže být pochyb o tom, že např. nesprávné a falešné představy, myšlenky, pojmy atd. mohou být velmi skutečnými „okovy“ člověka, i když zajisté to nemusejí být a obvykle nejsou jediné jeho „okovy“. (Mluvit o představách, myšlenkách a pojmech jako o „produktech vědomí“ je ovšem pochybné; spíše by bylo na místě mluvit o formacích, strukturách, útva-rech vědomí, ale ani to by nebylo zcela přesné. Pojem kupř. není vlastně útvar vědomí, neboť může být uvědoměn, ale nemusí být, a přesto je to stále týž pojem; z toho je zřejmé, že pojem je spíše předmětem vědomí než jeho produktem. Na druhé straně je každý pojem nasouzen řadou sou-



dů. Také soudy ovšem nejsou produktem vědomí, neboť vědomí se jimi může a nemusí řídit ve své aktivitě, resp. může se ve svém „souzení“ dopustit chyb a omylů, anebo „soudit“ správně, nicméně také vůbec soudit (ač už správně či nesprávně) nemusí. Myšlení je z větší části souzení, usuzování, ale nelze je na ně redukovat, neboť jsou v něm přítomny ještě jiné velmi důležité složky, např. nahlédnutí (bez něhož není možná ani reflexe, ani soud atd.), vzpomínání, představování atd. Ale to jen tak mimochodem.

Že veškeré vztahy lidí, všechno jejich konání a působení atd. jsou plodem jejich vědomí (jaký tu je ostatně rozdíl mezi „plodem“ a „produktem“?), s tím ovšem souhlas vyslovit nelze; ale že se veškerá lidská aktivita, praxe, veškeré vztahy mezi lidmi atd. bez prostředkující úlohy vědomí neobejdou, to je nepochybné. A vědomí tu nemusí být nikterak jen jakýmsi vedlejším produktem lidské aktivity, ale může mít podstatnou roli, podstatný vliv na podobu této aktivity a na její širší kontexty, do nichž se právě vědomě zapojuje nebo jimž se naopak vědomě vyhýbá. Každé vylepšení lidské organizace se děje prostřednictvím a za organizačního vedení vědomí. Všechny vztahy mezi lidmi procházejí ve svém prohlubování a ve své stále komplikovanější podobě právě vědomím. A neobyčejně mnoho záleží na kvalitě tohoto vědomí, na správnosti myšlení a usuzování atd., jak bude i praktické spravování a chování lidí vypadat, jak bude jejich aktivita účinná a smysluplná atd. V tomto smyslu lidské vědomí vskutku jistou samostatnost a neodvozenost má, i když jen po některých stránkách. Výzva či požadavek, aby lidé změnilí své smýšlení, má tedy hluboké oprávnění. Ovšem změnou smýšlení ještě zdaleka nic nekončí, nýbrž naopak začíná. Přes vědomí a přes jeho změnu, přes změnu smýšlení člověk dochází k tomu, že mění svou celou praxi, svou praktickou orientaci ve světě, svou aktivitu, a přes tuto nově orientovanou aktivitu mění svět tak, jak by ho bez organizační a rozvrhující moci vědomí měnit nikdy nemohl.

A z toho pak jasně vyplývá, že požadavek změnit vědomí nemusí vždycky znamenat úmysl jen jinak interpretovat, ale v zásadě na základě této jiné interpretace uznat danou skutečnost, to, co existuje už tak. A nehledíc na úmysl, změna vědomí, změna smýšlení nikdy neponechává praktický vztah ke světu a k věcem beze změny, nýbrž vždycky vede k jeho proměně, ať už k lepšímu nebo k horšímu.

**(220)** (6) (SSaŽ, 6. 8. 75 dopoledne.)

Čteme-li na zmíněných stránkách, že „vědomí neurčuje život, nýbrž život určuje vědomí“, je to sofisma. Život, který není vybaven vědomím, nemůže

je určovat. A pakliže vědomím vybaven je, je tu vědomí čímsi navíc, čímsi novým, od života odlišným, na co život může vykonávat zajisté vliv nejrůznějšího druhu a v nejrůznějších vrstvách a směrech, ale co ve svém celku není jednoznačně a úplně životem přece jenom určeno. Je to něco takového, jako kdybychom prohlásili: plavání (schopnost plavat) neurčuje život, ale život určuje plavání (schopnost plavat). Jaký život určuje plavání? Život kytovců, tuleňů, tučňáků apod., zejména pak život ryb a obojživelníků atd. atd. – ale to všechno jsou zvířata, která dovedou plavat. Naproti tomu tam, kde zvířata plavat nedovedou (nebo ne dost dobře), **tam není život nějaké jejich plavání vůbec určovat**. Plavání a schopnost plavat nevyplývá ze života, ani ze způsobu života; zcela naopak způsob života je závislý na tom, dovedou-li zvířata plavat. A stejně tomu tak je s vědomím: jen život vědomý, tj. vědomím obdařený a vybavený, je schopen „určovat“ vědomí; ale to je jen proto, že nejprve vědomí ovlivnilo život, tj. způsob života. Způsob života, vybaveného vědomím, je naprosto jiný a nový proti všem dosavadním způsobům života nevědomého. A teprve když tu vědomí (a to znamená myšlení, reflexe, uvažování, rozvaha atd.) jest, může se život chopit této úžasné příležitosti a vnitřně se celý proměnit. Neboť pochopitelně tu nepřichází vědomí jen jako nějaký čirý povrch a podstatu, způsob, orientaci života nikterak neovlivňující přídavek, ozdoba či přívěšek. Život se musí ve svých nejhlubších strukturách proměnit, aby byl schopen onoho daru či vynálezu vědomí vůbec prakticky využít. A má-li tohoto vědomí využít (efektivně, účinně), pak musí tomuto vědomí dát, „což jeho jest“, nesmí je okřikovat, předpisovat mu, zavírat mu jedno nebo i obě oči, cenzurovat je atd. – nemá-li se to dít k vlastní škodě života samého. Zkrátka život musí vědomí vzít vážně a zařídit se podle toho. Ví-li, že uprostřed řeky je vír, při plavání se mu vyhnu; nevím-li to nebo nedbám-li toho, záleží na náhodě, zda se mu vyhnu nebo budu-li jím stržen do hlubin. Co tady určuje život na vědomí toho, že v řece je vír?

Samozřejmě může život (způsob života) ovlivňovat vědomí ještě jinak. **Zmáhající** se kapitalistický podnikatel vidí především anebo pouze „svýma očima“; bídu dělníků buď vidět nechce anebo nechce vidět její úzkou souvislost se vzímající se bohatstvím nejenom jeho samého, tomu ještě může poněkud bránit svým „lidským“ vztahem k dělníkům, ale zejména jeho třídy jako celku. Ale to je naprosto stejný psychický „mechanismus“ jako když si dospívající dítě nepřiznává svou závislost na otci či matce apod. Je tu ovšem navíc „zájem“; ale což zájem není něco, co se mohlo zformovat teprve za pomoci a na rovině vědomí? Vědomí je jistě ovlivňováno (raději než „určováno“) a podmíněno jednak skutečností, k níž míří a k níž se vztahuje; ale je ovlivňováno zkušeností z minulých situací,

přáními do budoucnosti, zájmy, ovšem také inteligencí, postřehem, otevřeností vůči novým skutečnostem a zejména novým aspektům, otevřeností vůči pravdě atd. atd. To všechno převádět nebo redukovat na „materiální výrobu“ je nonsens a nepřijatelná simplifikace, kterou lze uznat jen jako metodické zjednodušení experimentálního charakteru, ne však jako vystižení celkové skutečnosti. Konec konců tu jde vždycky o patologii sociálního vědomí, nikdy o noetickou, gnozeologickou stránku věci. Marxův a Engelsův základní pohled na vztah tzv. základny a nadstavby ob stojí jen v rámci sociální psychopathologie.

**(221)** (7) (SSaŽ, 6. 8. 75 odpoledne.)

Když Marx s Engelsem vytýkají německým filosofům, zejména mladohegelovcům, že žádnému z nich „nenapadlo ptát se po souvislosti německé filosofie s německou skutečností“, je to v zásadě (bez ohledu na oprávněnost kritiky právě mladohegelovců) naprosto správné. Ale chyba je v redukci „německé skutečnosti“ na její jednu stránku, jak to potom Marx s Engelsem provádějí. Ale ptejme se tedy my: jak souvisí nějaká filosofie se společenskou skutečností? A je tato souvislost jedinou souvislostí filosofie? Zajisté nikoliv; jaký vztah má tedy tato souvislost ke společenské skutečnosti k ostatním souvislostem? A jaké je její místo mezi nimi?

Filosofie je zakotvena na dvou rovinách: v tzv. základním životním zakotvení či stylu - a ve světě myšlenkové tradice (myšlenkových tradic). Ale musíme jít dále: tzv. základní životní zakotvení či styl mají zase dvě stránky či dvě složky: osobní a společenskou či „kulturní“. Není pochyb o tom, že životní styl si musí každý člověk vnitřně osvojit, musí se s ním „sžít“, „vnitřně identifikovat“, musí jej plně vzít za svůj. Ale to nic nemění na tom, že to je v základě struktura, pronikající životy velmi mnoha lidí a všem jim společná. Je sice těžko říci, že to je něco obecného, neboť to, co je oněm individuálním případům osvojeného životního stylu, není vlastně žádný obecný vnější rys jejich životního zaměření, nýbrž je to to, k čemu se jejich život zaměřil, v čem zakotvil, na co je orientován, z čeho žije a kam směřuje. Jak to dělá, to už jsou individuální a osobité způsoby, víc nebo méně se **(odlišující) (vzdalující)** od nějaké „obecnosti“. A to, „k čemu“, „na co“, „z čeho“ atd., to vůbec není nic obecného, nýbrž docela naopak něco naprosto jedinečného, neboť v tom právě je každá osobitost a jedinečnost zakotvena, právě jako jedinečnost, tj. je to zdroj a zakotvení jedinečnosti jako takové, osobitosti a osobnosti, personality. Ale toto zakotvení ve zdroji personality je čistě vnitřní povahy; při jeho uplatnění, realizaci, tj. zvnějšnění, dochází jednak k individuálním rozdílům, ale také k jistým shodám s jinými způsoby uplatnění individuálnosti a personality,

a to v závislosti na bezprostředním okolí (rodina, nejbližší okolí, sousedé, přátelé), ale také na kulturním okruhu (kraj, společenská skupina, národnost, ale také kulturní období, epocha, éón) a na tradici a její povaze. Tam už ovšem se prolíná dvojí zakotvenost: jednak jde o zakotvení v rovně základního stylu životního, jednak o vazbu na myšlenkové (už mýtické atd.) tradice. Přitom musíme pamatovat, že životní orientace (základní ve vymezeném smyslu) a její reflexe, tj. myšlenková orientace, se navzájem ustavičně ovlivňují, neboť mezi nimi není nějaká pevná páska (jako že by jedna byla jednoznačně určena či určována druhou). Obě mají svou vlastní dějinnost; mladý Marx a Engels se velice mýlí, když pro onu tzv. „nadstavebnou“ oblast každou dějinnost (vlastní, samostatnou, svébytnou, i když ovšem nikoliv nezávislou a izolovanou) popírají: „nemají dějiny, nemají vývoj“ (totiž „morálka, náboženství, metafyzika a ostatní ideologie“ – dtto, str. 24). Pravda je ovšem v tom, že jejich samostatnost je pouze zdánlivá („zdání samostatnosti“ – str. 24); ale je v témž smyslu zdánlivá, jako je zdánlivá samostatnost vědy nebo techniky nebo průmyslu nebo způsobu výroby atd. atd., totiž proto, že bez člověka (a to je význam onoho termínu „samostatnost“) prostě nemohou obstát, nemohou existovat. V tomto smyslu je vědomí společenské stejně jako např. technika nebo výroba emancipátem. Po té stránce se tvorba vědeckých teorií, hudebních skladeb, literárních děl, ideologií, politických programů atd. neliší od „materiální výroby“; ta není (nemusí být, tj. není bez přispění, asistence a de facto zotročení člověka) rovněž samostatná a nabývá v určitých případech a obdobích jen „zdání samostatnosti“. – Zbývá nám ovšem neobyčejně významný problém: jaký je vztah mezi různými emancipáty, jaká je povaha těchto emancipátů a jak mohou být tyto emancipáty odlišeny od toho, „co“ se v nich uplatňuje jako platné a vnitřně závazné.