R 1975–30

(222) (1) (SSaŽ, 6. 8. 75 odpoledne.)
(Přepis mgf. záznamu ze 4. 8. 75.) Marx s Engelsem na začátku své „Německé ideologie“ ve stati o Feuerbachovi (výňatek v 50. svazků Malé knihovny M+L, str. 23) říkají, že „produkce idejí, představ, vědomí je zprvu bezprostředně vpletena do materiální činnosti a materiálního styku lidí, je to řeč skutečného života. Tvoření představ, myšlení, duchovní styk lidí jeví se tu ještě jako přímý výron jejich materiálního postoje.“ Německy (ve výboru *Marx' Frühschriften*, str. 348): „Die Produktion der Ideen, Vorstellungen, des Bewußtseins ist zunächst unmittelbar verflochten in die materielle Tätigkeit und den materiellen Verkehr der Menschen, Sprache des wirklichen Lebens. Das Vorstellen, Denken, den geistige Verkehr der Menschen erscheinen hier noch als direkter Ausfluß ihres materiellen Verhaltens.“

Tohle je tedy místo, které zcela jasně ukazuje na určité pojetí vztahu mezi vědomím a lidskou činností; a nás teď nezajímá, jestli autorem této části textu byl Marx nebo Engels, jestli skutečně to je podstatná součást marxistického názoru atd., nýbrž jenom ten názor sám, jemuž chceme oponovat.

Věc je totiž ta, že nepochybně něco v praktické činnosti je obsaženo, co potom má svůj významný přínos, své významné místo ve vědomí, v myšlení, ve způsobu vědomého, myslivého přístupu ke světu, k věcem i k sobě. Ale představa, že ona „materiální činnost“, „materiální styk lidí“ je „řečí skutečného života“, do níž je vpletena produkce idejí, představ, vědomí atd., to je představa naprosto chybná. Především „materiální činnost“ a „materiální styk lidí“ „zprvu“ (jak se o tom na daném místě mluví) se velmi málo liší od materiálního styku vyšších zvířat, např. primátů, ale nejenom jich. A tento život je naprosto vzdálen tomu, co bychom mohli nazvat slovem, řečí, smyslem, logem. Tedy zatížíme-li dostatečně ten výrok „řeč skutečného života“, tak nikdy nemůžeme vycházet z předpokladu ani dojít k závěru, že tento skutečný život produkuje sám svou vlastní řeč; neboť život, který mluví, může mluvit jedině ve světě řeči. A tento svět řeči je něco, do čeho život musí vkročit, vstoupit, v čem není původně a co není jeho produktem, a tím méně vedlejším produktem, tedy nějakým „výronem“. Materiální postoj jako součást životní aktivity nemůže vést k žádné „tvorbě“ představ, myšlení, k duchovnímu styku lidí, k žádné produkci idejí, vědomí, představ atd., jak se o tam tady píše. A

naopak, musíme předpokládat, že kdysi, „zprvu“, tj. „onoho času“, pradávno, někdy, kdy už se to zcela vymyká nějaké možnosti naší „přímé“ kontroly, tenkrát na „počátku“ se člověk vydělil z přírody tím, že do své „materiální činnosti“ a do svých „materiálních styků“ s druhými lidmi zahrnul nebo přesněji začal vnášet něco z oblasti původně zcela oddělené, totiž z oblasti kultické (a mytické). Řeč, slovo bylo původně slovem kultickým, řečí kultickou; nemělo s běžnou, každodenní praxí, každodenní „materiální činností“ člověka a s „materiálním stykem“ lidí mezi sebou vůbec nic co dělat. Představovalo naopak nový okruh, novou rovinu, na níž styk lidí mezi sebou měl docela zvláštní podobu, odlišnou ode všech jiných mezilidských kontaktů. A také činnost kultická měla velice odchylnou podobu ode vší praktické činnosti každodenní. Teprve druhotně z oblasti kultické byly zanášeny určité okruhy, určité struktury, určité smysluplné kontexty, totiž právě kontexty kultického jednání, do „praktického“ života. A praktický život, ona „materiální činnost“ a „materiální styk“ lidí byly revolucionizovány, byly přetvářeny, přestrukturovány ve smyslu těchto kultických prvků, kultických struktur. A tak tedy s tímto novým světem, který původně byl čímsi zvláštním, v němž člověk se teprve stával člověkem a který byl jenom malým ostrůvkem mezi vším tím přírodním děním, přírodním jednáním, přírodní „materiální činností“ a „materiálním stykem“ lidí mezi sebou, lidí, kteří vlastně ještě nebyli v plném slova smyslu lidmi.

(223) (2) (pokrač. – 6. 8. 75.)
Tento ostrůvek byl rozšiřován, stále se zvětšoval, stále víc se vynořoval z toho původního přírodního kontextu, a druhotně se toho přírodního, materiálního kontextu zmocňoval a činil z něho lidskou „materiální činnost“, lidský „materiální styk“ mezi lidmi, kteří se teprve tak stávali skutečně lidmi, a umožnil skutečnému životu teprve, aby si řeč osvojil a aby v této řeči také něco „řekl“. Teprve druhotně se tedy dostalo onomu „skutečnému materiálnímu životu“, tzv. materiálnímu životu a materiální činnosti a materiálnímu styku lidé mezi sebou, slova, teprve druhotně se to vše dostalo ke slovu, teprve pak to mohlo „přijít k slovu“.

Tvoření představ, myšlení, duchovní život, duchovní styk lidí vůbec není přírodním „výronem“ „materiálního postoje“ lidí, jak se tu píše, ale je to cosi, co teprve druhotně je spojováno, resp. teprve druhotně se dostává do symbiózy a srůstá v nezaměnitelnou, nerozdělitelnou, nerozbornou jednotu. Vždyť Marx i Engels to v praxi také znají (ve společenské praxi!), když mluví o tom, že dělnická třída sama nemůže vyprodukovat svou ideologii, ideologii své třídy bez pomoci inteligence, bez pomoci vědy.

(Konec přepisu) A mluví o tom, že tady musí dojít ke spojení a sjednocení, sblížení a posléze sjednocení vědy a proletariátu. Naším úmyslem je tedy tvrdit, že svět slova, svět řeči se prolomil do přírodního na světa přesně na těch místech, kde člověk prolomil hranice přírodního světa, aby vkročil do světa smyslu, řeči, slova. Svět slova a řeči má své vlastní specifické normy a kritéria, nikterak neodvozené ani nevyprodukované z přírodního světa. Je to naopak svět přírody nebo alespoň některé jeho části, některé jeho (vysoce organizované) subjekty, které začnou tyto normy a tato kritéria respektovat a začnou se jimi spravovat a řídit, nejprve jen sporadicky a v jistých situacích či okruzích situací, ale posléze stále víc a šíř, až celý jejich život se ocitne ve světle slova, ve světle logu, řeči, smyslu (řečového typu). Tím nastane nová éra v dějinách přírody, neboť tu začnou být sama příroda, všechny věci a celý svět vtahovány do tohoto posléze je obklopujícího, obemykajícího a zároveň skrz naskrz prostupujících nového světa, světa logu.

Jestliže tedy potom Marx s Engelsem užili formulacie „vědomí (Bewußtsein) nemůže být ničím jiným než vědomým bytím (bewußtes Sein) a bytí lidí je jejich skutečný životní proces“ (str. 23), pak to můžeme hodnotit především (alespoň první polovinu) jako velice pěknou etymologickou hříčku, konec konců i věcně držitelnou; ale i tu musíme ještě přece jenom něco dodat. Jestliže vědomí není a nemůže být ničím jiným než vědomým bytím, musíme z toho přece vyvodit, že vědomí nelze jen tak neproblematicky a jednoznačně postavit proti bytí. Vědomí je vždycky také bytím, vědomí jest v plném slova smyslu. Vědomí do sebe zahrnuje bytí. To na jedné straně. Ale jestliže „bytí lidí je jejich skutečný životní proces“, pak přece musí být zřejmé, že tento jejich skutečný životní proces není vůbec nezávislý nebo oddělený od vědomí, ale je vědomím proniknut, reorganizován a tím ergo vnitřně i vnějšně proměněn. Naprosto správně říkají Marx a Engels, že „společenské uspořádání a stát neustále vzcházejí z životního procesu určitých individuí“ (str. 23); když však upřesňují „individuí… jaká skutečně jsou, to jest jak jednají, materiálně vyrábějí…“, pak už se oba dopouštějí simplifikace a redukce. Jednání lidí nelze redukovat na jejich „materiální vyrábění“. Ovšem to, že tuto redukci Marx a Engels provádějí, není tak docela jejich výmysl a libovůle; odcizený člověk zejména v industriální společnosti vskutku je společensky převážně redukován na výrobce, na materiálního výrobce. Proto rozbor a kritika Marxova a Engelsova pojetí samy o sobě nemohou postačit; je třeba odpovědět také a zejména na otázku, v čem je společenská příčina jejich omylu a chybnosti jejich pojetí; přesněji řečeno, v čem je jejich vědecké a filosofické myšlení poplatno „společenskému vědomí“.

(224) (3) (SSaŽ, 7. 8. 75 večer.)
Marxova a Engelsova teze, že „vědomí neurčuje život, nýbrž život určuje vědomí“ (str. 24), je hluboce vadná. Je totiž možno o ní říci, máme-li citovat samotného Marxe (a Engelse), že „mystifikace nebyla jen v jejích odpovědích, nýbrž už přímo v jejích otázkách“ (str. 14). Mystifikace totiž skutečně spočívá už v otázce, zda život je určován vědomím či vědomí životem. Co to znamená „určovat“? To je právě „metafyzika“, kterou jinak slovně Marx i Engels odmítají a pranýřují; a je v ní navíc hodně antropomorfismu. Jediná „věc“ nikdy nemůže určovat druhou „věc“ vcelku a po všech stránkách; vždycky je „určujících“ věcí víc, pokud jde o jedinou věc určovanou, a vždycky nebo obvykle je „určovaných“ věcí víc, alespoň v makroskopickém světě, určuje-li věc jedna. A přitom nejenže nikdy jedna věc neurčuje druhou věc naprosto a po všech stránkách, ale ani žádná „druhá“ věc není (zcela) určována jen jedinou věcí určující. (To je poněkud truistické.) Podívejme se na to blíže.

Vědomí, jak už jsme ostatně uvedli, nemůže být určováno životem jakožto vědomí, jako takové. Neboť i když – byť zcela nevhodně – mluvíme o vědomí jako o „produktu vývoje živých bytostí“, není v té věci žádného rozdílu mezi vědomím a všemi ostatními „produkty“ téhož vývoje, např. schopností žít na suché zemi, létat ve vzduchu, pro kytovce žít ve vodě atp. Také tyto schopnosti jsou určeny životem – ale jak? Co to znamená, že kytovcův život ve vodě je určen životem? Kterým životem? Jistěže nikoliv životem létajícího ptáka, nýbrž právě životem plovoucího kytovce. Jestliže však život kytovce, který žije ve vodě, „určuje“, že žije ve vodě, pak to je průhledně metafyzika, a nota bene nesmyslná. Kdyby totiž byl život jednoznačně určující pro to, aby se žilo ve vodě, byli by ptáci vyvrácením života, a opačně. Kdyby byl život tím, co nebo kdo jednoznačně určuje vědomí, pak nevědomý život by byl vyvrácením života. Jaký nesmysl! Ale ovšem právě takovým nesmyslem je předpoklad, že naopak vědomí určuje život, i když ta nesmyslnost zase spočívá v něčem jiném. Život bez vědomí je možný; proto nelze vědomí považovat za to(ho), kdo nebo co „určuje“ život. Ale to všechno je způsobeno nevyjasněností až konfúzností pojmu „určení“ a „určující“.

Naproti tomu je jasné, že vědomí se vztahuje dříve nebo později také ke konkrétnímu životu, který je jeho „nositelem“. Když si (konkrétní) život ve vědomí uvědomuje sám sebe, pak pro toto uvědomění (a pro žádné jiné!) je nejen nositelem, ale i obsahově čímsi určujícím. Ale tam, kde se jeho vlastní vědomí vztáhne k nějaké jiné skutečnosti, je určující (pro tento vztah) zase tato věc. Zvláštní je ovšem ten případ, kdy by život (konkrétní

život a konkrétní způsob života) byl určujícím (nějak, nikoliv výhradně a absolutně) pro vědomí také tehdy, když by se toto vědomí vztahovalo aktuálně k něčemu jinému než ke svému životu – nositeli. A tímto případem se právě chceme zabývat.

Vědomí je možné díky tomu, že nějaké dění, nějaká událost je ve svém průběhu schopna se nějak vrátit k sobě samé, tj. opustit v některé své složce obecný spád svého vlastního průběhu a dění a obrátit se touto svou složkou proti tomuto spádu ke svým „počátkům“, tj. k těm svým vlastním etapám, které jsou ještě nezvnějšněné a na své zvnějšnění teprve čekají, k němu se připravují a blíží. V tomto návratu k sobě je dána možnost, je dán prostor pro vznik vědomí (jež ovšem s tímto návratem nelze ještě zdaleka ztotožnit); v tomto prostoru se konstituuje vědomí tam, kde se uskutečňuje aktivita subjektu, mířící nikoliv prostě navenek, nýbrž k onomu právě zmíněnému návratu, a schopnost se obdobným způsobem z této zvláštní odrůdy akcí a aktivity znovu vracet k sobě a nově i k této odrůdě aktivity. Jde – jinými slovy – o akt přivlastnění „vlastní“ aktivity a o akt přivlastnění tohoto přivlastnění. To je podstata reflexe. K reflexi ovšem náleží jak přivlastnění „svého“, tak „pro-mítnutí“ „před sebe“, tedy „představení“, vydělení ze sebe, oddělení před sebe toho, co není mé a co ke mně nenáleží, tedy konstituce „své-bytí“, „svojskosti“ na straně jedné a „předmětu“, „předmětnosti“ na straně druhé. A právě ve vydělení obojího od sebe a v jeho nepřesnostech, omylech a záměnách se skrývá řešení našich otázek.

(225) (4) (SSaŽ, 9. 8. 75 odpoledne.)
Ve své aktivitě vykonává subjekt dvojí: jednak proměňuje své okolí, jednak proměňuje sebe. Dokonce lze říci, že napřed proměňuje sebe, a díky této proměně může proměňovat i své okolí. Subjekt ovšem je jenom komplikovanější či komplikovaná událost; to znamená, že se děje, že se odehrává a tedy mění sám subjekt už tím, že jest. Jeho aktivita, přesněji jeho jednotlivé konkrétní akce představují však jakýsi zvláštní prvek v jeho dění. Tím, že subjekt podnikne akci, kterou dosud nepodnikl, stává se do jisté míry jiným, novým subjektem. Ale protože „původně“ může jít jenom o akci „nazdařbůh“, je tato změna vlastně jen uskutečněním vnitřně založeného dění subjektu. Teprve tam, kde je schopnost subjektu vrátit se k sobě již naplněna, dochází k proměně subjektu, která není založena výhradně vnitřně. Přesněji vzato, původní vnitřní zakotvenost subjektu se v takovém případě mění a přesouvá, subjekt se vskutku stává jiným subjektem, nemění se už jenom v rámci původně vnitřně „rozvrženého“ svého dění, nýbrž sám tento původní rozvrh ve své akci–reakci pozmě-

ňuje. A tady je právě místo, které má zásadní důležitost pro naše uvažování o tom, jak „život“ může ovlivňovat („určovat“) vědomí ještě jinak než „obsahově“, tj. také tehdy, kdy se vědomí vztahuje (předmětně) k něčemu jinému než k životu, který je jeho konkrétním nositelem.

V reflexi totiž jakožto i návratu k tomu, co bylo podniknuto, co už proběhlo, je toto „nastalé“ podrobeno rozboru, analýze, takže je od sebe odděleno to, co padá na vrub subjektu, a to, co padá na vrub „objektu“. Tato analýza ovšem pracuje s něčím, co přestavuje jednotu, vzájemnou prostoupenost obojího. Není žádného přímého přístupu ke skutečnosti objektu ani ke skutečnosti subjektu, leč přes tuto sjednocenost, vzájemnou prostoupenost obojího. Z toho vyplývá, že to, co se nazývá genom, není způsob, jak se nám „dává“, „otvírá“, „ukazuje“ objekt (objektivní skutečnost) ani subjekt, nýbrž právě tato sjednocenost a prostoupenost obojího. Jeví se vlastně tato sjednocenost a prostoupenost, ale ta musí být analyzována a interpretována, (tj. musí být interpretována ve svých rozanalýzovaných složkách). Kontext, v němž je taková rozanalýzovaná složka, takový „prvek“ interpretován a do něhož je interpretací zapojen, je nejenom jiným kontextem než kterýkoliv kontext původní, nýbrž dokonce jeho rovina je naprosto jiná, neboť onen kontext je lógický (už sama analýza je lógická, neboť spočívá v tom, že svět logu vtrhne do integrity subjekt-objektní resp. že tato subjekt-objektní sjednocenost a prostoupenost je vtažena do světa logu (obojí platí a obojí se stává, děje zároveň).

Jestliže tedy subjekt interpretuje (a to znamená: v sebepojetí konstituuje) sám sebe tak, že v sebe zahrne také něco, co náleží na stranu „objektu“, nebo naopak něco subjektu vlastního přičte na stranu objektu, dopouští se omylu, který má ovšem dosti závažné důsledky. Sebepojetí a pojetí toho „druhého“, „jiného“, „vnějšího“ totiž souvisí na této úrovni s rozvrhem dalších aktivit, i když tato souvislost není přímá ani jednoduchá. Tam, kde je něco z „objektu“ pojato v sebepojetí do subjektu, tam je již od založení akce přítomno v jejím rozvrhu, ovšem de facto nikoliv jako vlastní, nýbrž naopak cizí, cizorodá složka. Důsledkem je proměna subjektu, v níž se vlastně prosadí objekt proti subjektu, v níž se subjekt zčásti ztrácí sám sobě a tím zcizuje sám sobě.

(11. 8. 75)

I když to, co jsme právě řekli, je podstatně a pro další, rozvinutější použití nepoužitelně zjednodušeno, a i když to potřebuje mnohem důkladnějšího a jemnějšího výkladu, přece je alespoň to zřejmé, že v další reflexi a sebeinterpretaci přibírá onen cizí prvek na váze a odcizení subjektu se prohlubuje. Jednou z jeho forem pak je narušení zejména nepředmětných

stránek myšlení a v některých případech také stránky předmětné. Pak se stává, že tzv. „objekt“ se prosadí nejenom v obsahovém rámci vědomí, nýbrž v jeho struktuře, výbavě, způsobu, tj. nejenom jako to, co je uchopeno, nýbrž také, jak to je uchopeno.

(226) (5) (SSaŽ, 11. 8. 75 dopoledne.)
José Ortega y Gasset se ve své „*Vzpouře davů*“ vyslovil, že „nejradikálnější třídění, jež lze provést mezi lidmi, je třídění na dva druhy osob: osoby, jež od sebe chtějí mnoho a hromadí před sebou samými nesnáze a povinnosti, a osoby, které od sebe nepožadují nic zvláštního, pro které žíti je být v každém okamžiku tím, čím dosud byly, bez úsilí zdokonalit se, podobné kusům korku, houpajícím se s vodou“. (Str. 20 překl. V. Černého z r. 1933.) K tomu nelze nepřičinit několik poznámek. Podstatnou vadu Ortegova „nejradikálnějšího“ třídění vidím v jeho formálnosti; jak by mohlo nějaké formální třídění být „nejradikálnější“? Je to nanejvýš jedno z celé řady různých třídění, nepochybně významné – ale nejvýznamnější? Jde vskutku toto třídění na kořen věcí? Záležejí světové dějiny (nebo dějiny nějakého národa či třídy apod.) právě na tomto třídění lidí? Jak mohou být pro dějiny, pro společnost, pro druhé lidi významní lidé jednoho a lidé druhého druhu? První jsou zdrojem proměn (různého typu a různé úrovně), druzí naopak zdrojem setrvačnosti. Ti, co přispívají k společenským setrvačnostem, mohou sice být brzdou pokroku a překážkou postupu vpřed a výš, ale bývají také brzdou úpadku, překážkou překotnosti vedoucí ke katastrofám a oporou stability, pokud ovšem taková stabilita existuje. Někdy jsou dokonce schopni, i pokud neexistuje, takovou stabilitu po jistý čas simulovat. Ovšem tady je nutno se ještě pozastavit nad obrazem „kousků korku, houpajících se s vodou“. To ovšem by takoví lidé žádnou stabilitu představovat nemohli. Ale je tomu tak, že takoví lidé existují? Nepochybně v jistých ohledech se vskutku mohou chovat jako korek na hladině, ale ne v ohledech všech. Lidé se mohou chovat bezcharakterně politicky, protože prostě na tuto rovinu nedbají, protože je jim cizí (a o to víc se starají o něco jiného) – anebo proto, že jsou v jádře, v podstatě bezcharakterní. Ona prostá žena (z Rádlovy *Ženské otázky*), na které stojí svět, toho o politice asi moc neví; a jestliže je hotova k obětem a k obětavé službě svým dětem, svému manželovi, svým sousedům, apod., neposuzuje vhodnost své pomoci nějakými politickými měřítky. Je její životní cesta ona Ortegou zmiňovaná „Mahayana“ anebo „Hinayana“, „velká dráha“ nebo „malá dráha“?

Také formulace „od sebe chtějí mnoho a hromadí před sebou samými nesnáze a povinnosti“ je poněkud příliš poznamenána sebevědomím

člověka, který chce patřit k elitě. Prostý člověk před sebou nesnáze a povinnosti nemusí hromadit, spíše se na něho odevšad valí vždy nové a nové. Člověk nemusí přece vyhledávat nesnáze a utrpení a bolest – v tom je cosi středověkého; a mně to nepřipadá dost zdravé a normální. Řekl bych, že člověku postačí k tomu, aby byl platným členem společnosti, když se nevyhýbá povinnostem, které na něho jsou kladeny; a pakliže se vyhýbá, pak vždy jen ve jménu jiných, vyšších povinností, jež na sebe bere. (Ne však proto, aby na ony „vyšší“ povinnosti měl čas a energii, ale jen tenkrát, když se ony nižší dostanou s vyššími do přímého rozporu, když se věcně, obsahově vylučují.) K vyšším povinnostem totiž nikdo nemůže být zavazován a nucen, ani morálně – jinak začne jít všechno křivě a falešně. Ale nezbytné je, aby ve společnosti byli lidé ve své většině natolik otevření a liberální, že unesou a budou respektovat, jestliže někdo na sebe dobrovolně přijme, vezme vyšší povinnosti. Jde totiž také o to, že vyšší povinnosti nelze učinit úřadem; kdo na sebe vyšší povinnosti vezme, ten sice může plnit významnou funkci ve společnosti, ale tato funkce nebude nikdy identifikovatelná s jakoukoliv úřední funkcí ať už politickou, společenskou, státní nebo organizační, institucionální nebo zvykovou. Významné funkce se snadno a takřka pravidelně stávají funkcemi úředními (anebo jsou zakazovány a rušeny). Ale to je jen pokus o jejich neutralizaci, neboť každý člověk, který na sebe vezme vyšší povinnosti a vyšší odpovědnost, ač nedonucen a nepověřen, je vždycky považlivou výzvou společenskému a státnímu atd. establishmentu. A proti tomu se každá taková dobrovolná řehole musí umět bránit.

Proto mám za to, že základnější, radikálnější třídění lidí bude odlišovat lidi, kteří na sebe dobrovolně berou povinnosti, jimž by se mohli vyhnout, a nehledají v tom svůj prospěch, tj. tyto povinnosti nejsou pro ně pouze nezbytnými příčkami, společensky uznávanými, po nichž lze dospět k výhodnějším, příjemnějším nebo jakkoliv jinak soukromě uspokojivějším pozicím ve společnosti. Skutečným „vyšším povinnostem“ je vždycky třeba něco obětovat, mají-li zůstat nekorumpovány a nedeformovány. A každé vyšší, úspěšnější postavení mezi lidmi pak zavazuje (pro čistotu cesty samé, tj. vnitřně, zevnitř nahlédnutelně) k volbě nových, ještě vyšších závazků, jimiž své „elitní“ postavení můžeme neutralizovat resp. držet v šachu a pod kontrolou, aby se nám nevymklo z rukou. – A z toho pak plyne další poučení: člověk má na sebe brát jen takové oficiální, úředně nebo společensky uznávané povinnosti a funkce, aby při nich nevyčerpával všechny své schopnosti a všechnu svou energii, nýbrž aby mu ještě zbývalo dost na ony vyšší vnitřní povinnosti, jejichž vedlejším efektem je

právě neutralizace hybridního, deformujícího působení úředních a oficiálních funkcí na každého člověka bez výjimky.

(227) (6) (SSaŽ, 11. 8. 75 odpoledne.)
Marx s Engelsem na začátku *Německé ideologie* ve stati o Feuerbachovi (str. 23 český výňatek) říkají, že „produkce idejí, představ vědomí je zprvu bezprostředně vpletena do materiální činnosti, do materiálního styku lidí, je to řeč skutečného života. Tvoření představ, idejí, duchovní styk lidí jeví se tu ještě jako přímý výron jejich materiálního postoje“. To je tedy text (v něm. výboru Marx' Frühschriften str. 248) – „unmittelbar verflochten“ – „direkter Ausfluß ihres materiellen Verhaltens“ – který zcela jasně poukazuje na určité pojetí vztahů mezi vědomím a lidskou činností. A nás teď nezajímají autoři ani to, je-li to podstatná součást marxistického pohledu na věc, atd., nýbrž jenom ten názor sám, jemuž chceme oponovat. Věc je totiž ta, že nepochybně v praktické činnosti je obsaženo, co potom má svůj významný přínos, své významné místo ve vědomí, v myšlení, ve způsobu vědomého, myslivého přístupu ke světu, k věcem i k sobě. Ale představa, že ona materiální činnost a materiální styk lidí je „řečí skutečného života“, do níž „je vpletena produkce idejí, představ, vědomí“ atd., to je představa naprosto chybná. Především „materiální činnost“ a „materiální styk lidí“ zprvu (jak se o tom na uvedeném místě mluví) se velmi málo liší od materiální činnosti a materiálního styku vyšších obratlovců např. … [přepis mgf. zázn. ze 4. 8. 75; už přepsáno v tomto sešitě, § 222 – omylem přepisováno znovu] [dál přepis mgf. záznamu z 9. 4. 75]. Když se chceme dostat myšlenkově hodně hluboko, musíme vymezovat způsob svého myšlení vůči několika různým výrazným filosofickým pozicím, a to pokud možno nikoliv vůči nějakému jejich celkovému aspektu; to je totiž možné pouze v podobě komentáře, ale nikoliv v podobě vlastní, skutečné filosofie (filosofické praxe). My se musíme dostat tváří v tvář jednotlivým výrazným formulacím a na nich uplatnit své odlišné hledisko. A jde o to, vybrat takové formulace, jejichž rozborem můžeme dojít až k tomu obecnému aspektu, k němuž se obvykle dochází v podobě komentáře, ale zároveň jsme si pak jisti, že v té formulaci je ten aspekt nějak přítomen, i když o něm nemluvíme a i když se vůči němu přímo nevymezujeme, nýbrž když se vymezujeme vůči té formulaci, tak v naší jiné formulaci je opět přítomna (nebo může být přítomna) jakási polemika i proti oněm nepředmětným konnotacím, které je možno vyvodit z té vybrané formulace našeho filosofického partnera nebo protivníka. Ovšem je také možné, že to, co proti tomu postavíme, zůstává stále jenom v opozici pouze povrchní, a že se nedostaneme dost dobře do opozice (nepředmětným způsobem pochopi-

telně) proti těm nejzákladnějším myšlenkovým pozicím nebo myšlenkovému zakotvení protivníka. Může tomu tak být také proto, nejenže to nedovedeme, ale že jsme té filosofii příliš blízko. A proto si musíme vybrat několik různých takových postav, různých takových myslitelů, abychom se dostali při konfrontaci vůči jiným vybraným formulacím jiného myslitele, na hlubší rovinu, do větší hloubky, tam, kde naše odlišnost je větší. A tímhletím způsobem můžeme ovšem zároveň řešit ještě něco druhého: totiž že si vybíráme takové formulace, které navíc nějakým hlubokým a podstatným způsobem se vztahují k oněm uzlovým bodům, uzlovým problémům a myšlenkám doby, současnosti. Když tohleto uděláme, tak potom samozřejmě máme mnoho předpokladů, abychom se se svou vlastní filosofií dostali do největších hloubek.

Celá věc souvisí s tím, že každý výrok představuje jen vnější zlomek smyslu (smysluplnosti), který je třeba pochopit, porozumět mu, interpretovat ho, odhalit za ním myšlenku (soud), učinit ho myšlenkou, tj. doplnit jej v celek; a to uděláme jen tak, že zkoušíme, konfrontujeme, opravíme, znovu zkoušíme atd. – a tím budujeme postupně síť smyslu, smysluplný kontext, na jehož pozadí a základu onen výrok platí či chce platit. A tak od vnějšího výrazu, od izolovaného výroku postupujeme k myšlence, ke koncepci, k celkové myšlenkové pozici a přístupu k „věcem“. Výroku rozumíme, když správně porozumíme i to, co v něm není vysloveno, ale co je pro jeho platnost nezbytnou (vnitřní) podmínkou. Základní filosofické pozice je možno vyexegetovat z každého vskutku závažného výroku filosofova; není-li to možné, pak takový vybraný výrok není závažný a byl vybrán nesprávně a neoprávněně. Jestliže však byl vybrán právem a je proti němu postaven výrok náš, pak je hodně pravděpodobné, že i náš výrok bude závažný a že vhodnou exegezí bude možno i z něho vyvodit pozice, z nichž platí a na nichž stojí.

To je pak vlastní, skutečná rovina filosofického myšlení a filosofického rozhovoru. Jakmile přistoupíme k vlastním nebo cizím „pozicím“ a pokoušíme se je přímo formulovat („předmětně“), opouštíme rovinu nejvlastnějšího filosofického myšlení a pouštíme se do filosofických komentářů. Ty mohou být chytřejší nebo méně chytré, správné nebo chybné, mělké nebo hluboké atd., ale sebekvalitnějším komentováním nenahradíme skutečnou filosofii při práci, při díle. Interpret resp. historik filosofie může pracovat, aniž by nezbytně musel rozvinout svou vlastní filosofii, tj. aniž by osvědčil svůj vlastní filosofický spár, filosofický charakter. Stačí jim široké, rozsáhlé znalosti, dovolující přehled a srovnávání. Naproti tomu je zapotřebí velmi pevných vlastních filosofických pozic, má-li být

proti určitým tezím a významným výrokům postaveny teze a výroky alternativní.

(228) (7) (SSaŽ, 14. 8. 75 dopoledne.)
Karl Jaspers v „*Duchovní situaci doby*“ (2983, str. 47) napsal, že technika nemůže nikdy vytvořit dokonaný, dokončený (vollendbare) svět; vytváří nejenom vzrůstající trýzeň z jeho nedokonání, ale musí zůstat neukončená anebo se zhroutit. Neboť klid (zastavení se) je vůbec jejím koncem – technika nemůže obstát bez ducha odkrývání, vynalézání, plánování a novotvoření. Podle Jasperse by tedy nebyl dosažitelný nějaký vyrovnaný, rovnovážný stav, v němž by společnost mohla mít jakýsi pevný základ. – Zároveň však si dnes po více než čtyřiceti letech stále víc uvědomujeme, jak ustavičný a všemi směry postupující rozvoj vědy a techniky ohrožuje samy základy nejenom společnosti, ale vůbec biosféry. Stále více se učíme pohlížet na naši oživenou a zalidněnou planetu jako na obrovskou kosmickou loď, kde na každém kroku pociťujeme meze a hranice: omezenost přírodních zásob nejen surovin, ale i prostředí – omezená zásoba vody (pitné), lesů a rekreačních oblastí, dokonce souše, a na druhé straně neúnosná nadprodukce špíny, odpadků, exhalací, hluku atd. jako vedlejších produktů, jež nemohou být vůbec nebo alespoň snadno vráceny do přírodního koloběhu. Před námi tedy se na jedné straně otevírá jako jediná schůdná cesta omezení některých aktivit vědeckotechnického rázu a vytvoření jakéhosi stacionárního stavu, jehož každá změna by musela být vždycky odpovědně zvážena a v důsledcích co nejpřesněji propočítána; a na druhé straně ukazuje Jaspers, že za takovéhoto stavu by muselo dojít ke zhroucení a rozpadu. Má pravdu? Nebylo by možno si představit stav po některých stránkách stabilní, stacionární a po jiných dynamický, tj. přenesení dynamiky na pole či oblasti, na nichž by vesmírná loď Země nebyly po žádné stránce ohrožena? A to aniž by upadla a rozložila se věda a technika?

To ovšem souvisí také s tím, jakou perspektivu má v této eventuální nové situaci křesťanství resp. po-křesťanská podoba víry. Teilhard to trochu simplicistně vyřešil heslem „envahír!“ (nemýlím-li se), aniž podrobněji ukázal, co tím myslí. I kdybychom si to pro sebe interpretovali jako export vědy a techniky do vesmíru, pro Zemi to stále znamená stacionární stav. A pokud bychom těžiště vší dynamiky chtěli přenést na tzv. „duchovní“ rovinu, muselo by to nutně znamenat nové spiritualizační období v dějinách víry. Byla by taková spiritualizace potvrzením legitimity všech předchozích a naopak usvědčením těch, kteří aktivitu víry chtěli nasměrovat do

tohoto světa, na tuto zemi, na pozemský život člověka, na vrhání skal do moře (nikoliv v přeneseném smyslu)? To je tedy náš problém.

Případ naší technomorfní a technotropní civilizace, která má k dispozici stále více prostředků, jež jsou schopny přivodit nejrůznější katastrofální důsledky, je ovšem možno považovat za extrémní a netypický, protože jde o počátek éry, kdy technické prostředky už jsou k dispozici, ale nezbytné meze nejsou buď známy či alespoň dodržovány. Není přece důvodu se domnívat, že jakmile se nějaké meze ukáží, bude to znamenat brzdu všeobecnou. Tak kupř. naše soudobá světová společnost se převážně orientovala na staré vedlejší produkty biologického vývoje, jako je uhlí, nafta, zemní plyn apod. jako na energetické zdroje. Tyto vedlejší produkty se vyznačovaly ve své době tím, že soudobými organismy nebyly recyklizovány. Svým způsobem naše civilizace dosáhne vyčerpáním těchto surovin, jichž je pochopitelně omezené množství, jejich opětné recyklizace, ovšemže nechtěně a způsobem zdaleka nikoliv optimálním. Tím civilizace dosáhne jisté hranice, přes niž nemůže jít dál a od níž bude muset dokonce ustoupit zase poněkud nazpátek. Ale to nic neznamená pro možnosti pokračovat, postupovat dál jinými směry. Zejména pokud bude pamatovat na nezbytnost recyklizace všech svých vedlejších produktů a pokud se energeticky opře o zdroje nové, méně vyčerpatelné nebo prakticky „nevyčerpatelné“, může se v těchto jiných směrech bez překážek rozvíjet dál. V našem jako příklad uvedeném případě to bude znamenat např. orientaci na sluneční energii, jíž je nadlouho velké množství, a na energetické zásoby na bázi vodíku, kde spalováním vzniká voda, která může být okamžitě pro svou snadnou recyklizaci zapojena do dalších biologických i jiných procesů. Z toho se zdá být pravděpodobné, že rovnovážný celkový stav lze zachovat, aniž by to nutně v detailu znamenalo konec postupu vpřed ke zkvalitňování a vzestupu úrovně dané civilizace. Život a jeho dějiny na této planetě je toho přesvědčivým dokladem: vyvíjel se stále výš, dosahoval stále dokonalejších forem – a přitom nelikvidoval, nýbrž dokonce zkvalitňoval své „prostředí“, vytvořiv na povrchu Země tzv. biosféru, zasahující do značných hloubek zejména v oceánu a do značných nadmořských výšek na velehorách a také ve vzduchu (ptactvo, hmyz apod.). Uvážíme-li však, že obvykle bylo hlavních pokroků dosaženo právě tam, kde šlo o pronikání do nových areálů (i když samo o sobě takové pronikání do nového areálu není ještě zárukou postupu vpřed, viz např. Laponci a Eskymáci), lze se asi právem domnívat, že hromadné výpravy do vesmíru na neznámé, dosud neobydlené a neoživené (nebo jen inferiorně oživené) planety vzdálených hvězd umožní teprve ten pravý start k novým vývojovým a dějinným metám lidstva. Zpětně pak mohou být obrovské výdo-

bytky takových na dlouhá období projektovaných výprav přenášeny zpět na Zemi (anebo také může být ze Země vytvořena jakási chráněná oblast, jakési muzeum lidského života prvních tisíciletí světových dějin apod.). V každém případě však se zdá, že bude možno vytvořit jakousi synthesu a harmonii mezi stabilitou a ustavičným postupem vpřed a výš.