R 1975–8

750328–1

(62) (1) (SSaŽ, 28. 3. 75 dopol.)
Předpokládáme, že vědomí, které si je vědomo samo sebe a kontroluje se, představuje otevřenost, jíž může pravda proniknout do světa konkrét a reálných věcí a procesů. Leč na čem lze tento předpoklad založit? Je zvláštní, že např. takový Maeterlinck se táže, zda vědomí, na něž jsme tak pyšní, není jenom jistou neprůhlednou membránou, novotvarem nebo příživníkem našeho mozku, navždy nás oddělujícím od ostatního vesmíru – nejblaženějším z našich „darů“, zastírajícím nám skutečnost všeho, co existuje („Před velkým mlčením“, Praha 1938, str. 60–61). Ale podstata věci tkví v rozporu, který vězí v samotné této otázce: jestliže je vědomí neprůhledným prizmatem, které nám zastírá skutečnost, proč právě bez něho by nám „nesmrtelnost byla týmž jako smrt“? (tamtéž, str. 60.) Není to dokladem toho, že právě ne-vědomí je zastíráním, kdežto vědomí umožňuje, aby se skutečnost „ukázala“? Ovšemže jsou omyly a klamy (i sebeklamy) možné; ale omyl je přece možný pouze tam, kde je možná pravda. Kde není možný omyl, není možná ani pravda. Slova o příživnictví nebo o novotvaru nápadně připomínají Jeansův výrok o životě jako plísni. Vždyť také život nás vlastně odděluje „od ostatního vesmíru“, život je „novotvar“ ve světě galaxií a hvězd a planet – něco vedlejšího, něco na okraji, něco nenáležitého, jakási absurdní výjimka… Cosi „nepřirozeného“, neboť přirozené je nežít… A čím by vůbec taková anomálie mohla být? Nesmíme ji brát moc vážně; není než podivným vydáním téhož, co vidíme jinde: život je vlastně nežití, život a smrt je totéž. Jen zdání rozdílu nás může oklamat. Výjimečnost je jen zdánlivá; ve skutečnosti je jen jedno. „všichni mrtví jsou živi a všichni živé jsou mrtvi (tamtéž, str. 90). Ale cožpak právě tato formulace není poukazem k tomu, jak se teze obrací ve svůj opak? Není vlastně tvrzení o tom, že není ve skutečnosti žádného života, něčím, co znamená totéž co tvrzení, že vše je oživeno a že není žádné smrti? „Všichni mrtví jsou živi“ – to je přece naprosto překvapující! Není-li život ničím jiným než „neživotem“, tak „neživot“ je vlastně životem. A Maeterlinck pak skutečně mluví o tom, že „živí žijí v mrtvých a mrtví v živých, a to duchovně i hmotně“ (tamtéž, str. 90); takže vlastně „není mrtvých“ (tamtéž). A proto se musíme zeptat, proč stejně nemluví také o vědomí? Vědomí nemůže být přece větším „omylem“ než život sám,

nemůže zastírat víc než sám život; tak kde vědomí je, jako by nebylo, a kde není, jako by bylo – můžeme to tak říci?

Jenže ono nejde ani tak o myšlenkovou důslednost, jako spíše o to, že Maeterlinck je konsternován a iritován smrtí. A aby mohl popřít rozdíl mezi životem a smrtí (a tak se pokusit ulomit smrti její osten), popírá vědomí a viní je z falše. Ale cožpak toto popírání a obviňování je možné jinak než ve vědomí a s vědomím? I kdyby to bylo správné, což není toto popírání a opravování vědomí vědomím dokladem toho, že vědomí se může nejenom mýlit, ale že může své omyly také rozpoznat a napravit?

A to je rozpor, který lze považovat za vhodné východisko řešení otázky vědomí. Buď je vědomí nonsense, bláznivá extravagance bez náznaku smysluplnosti – a pak se to plně vztahuje na každé popírání a na každou kritiku vědomí. Anebo je něco takového jako kritika vědomí oprávněné a smysluplné – ale pak je oprávněná jenom taková kritika vědomí, která nepodřezává větev, na níž sama sedí, tj. kritika určitého obsahu vědomí, ne však vědomí jako takového a vůbec, neboť kritiku vědomí (určitého) může provádět zase jen vědomí (a to zase určité, které se opět může dopustit omylů, jež ovšem znovu mohou být podrobeny oprávněné kritice).

750328–2

(63) (2)

Pro pochopení skutečnosti, pro pochopení jsoucna je právě naopak velmi důležité si povšimnout toho, co není vidět na první pohled a co není všude jako obecně rozšířená kvalita všeho. Skutečnost, že nám život připadá jako něco zvláštního a výjimečného, podtrhuje jenom důležitost toho, abychom při svém pojetí vesmíru hvězd a atomů nezapomínali právě na možnost života. Vesmír nejenom že je takový, že v něm život (jsou-li na určitém místě a v jistém čase splněny jisté podmínky) je možný, ale že ke vzniku života vede, že k němu směřuje (nemáme-li se uchylovat k nějakým zásahům do vesmíru „zvenčí“). A právě tak musíme pochopit život tak, že sám vede, směřuje k novým a novým komplikovanějším strukturám a posléze až k vytvoření vědomí, myšlení, reflexe. Nemusíme samozřejmě (pokud pro to nenajdeme pádné důvody) mít za to, že vesmír nachází svůj smysl a své vyústění v životě a s životem ve vědomí, v myšlení. Ale nesmíme jej myšlenkově uchopit tak, aby jakýkoli výhled, přechod, jakákoli cesta, jakékoli zaměření k životu a k vědomí bylo prostě vyloučeno. To platí stejně tak o dalších pojmových určeních a koncepcích, jako je např. „hmota“, „příroda“ apod.

Panbiologismus nebo dokonce panpsychismus je neoprávněný, protože relativizuje a bagatelizuje rozdíl mezi neživou a oživenou hmotou nebo

mezi nevědomým a vědomým životem. Ale tento rozdíl není dovoleno absolutizovat tak, že mezi obojím vznikne nepřekročitelná propast. Naopak musíme např. neživou hmotu pojmout tak, aby mohla přejít v hmotu oživenou, život tak, aby se mohl vyvinout v život nadaný vědomím, vědomí tak, aby bylo schopno reflexe a tím sebekontroly, přírodu tak, aby byla schopna ze sebe vydat, zrodit člověka apod. Podle okolností musíme tedy např. hmotu neživou považovat za předživou (eventuelně podle potřeby zařadit rovinu přejivé hmoty mezi hmotu neživou a živou), život nevědomý považovat za předvědomý (eventuelně opět zařadit předvědomý a třeba proto-vědomý život mezi nevědomý a vědomý), přírodu považovat za „předlidský“ svět, k lidskosti však tendující apod. Rozdíly mezi neživým a přejivým a mezi přejivým a živým nelze zanedbat nebo snižovat; jsou skutečné. Ale není možno je vidět tak vyhraněné a od sebe odseknuté, aby přechod prostě nebyl možný. Což pochopitelně není jenom ani základně otázka pojmového uchopení, ale dostatečně určitého poukazu k tomu, čím je takový přechod umožněn, v čem je jeho hybná síla, jeho „mechanismus“, tj. jakými cestami, za použití jakých „pomůcek“ a „nástrojů“, vytvořením jakých struktur a „orgánů“ je takový přechod uskutečňován.

750328–3

(64) (3) (SSaŽ, 28. 3. 75 poledne.)

Řezáčovo „Rozhraní“ velmi přesvědčivě (byť románovou formou) ukazuje, jak postava autorovi ožívá, osamostatňuje se a žije a vyvíjí se způsobem, který už má svou vlastní logiku a který už nezáleží na libovůli a rozhodnutí autorově. Podobně čteme u Maeterlincka (*Před velkým mlčením*, str. 74) o tom, že přijdou chvíle, „kdy básník už neovládá hrdinu, ale hrdina sám začne čerpat z nejtajnější duše básníka, často bez jeho vědomí, všechno to, co vyžaduje život, jenž mu byl vnuknut“.

Tomu je třeba ovšem správně rozumět. Pochopitelně nejde o žádnou vzpouru románové postavy proti jejímu autorovi; samozřejmě autor může prosadit svou připravit postavě nejpodivnější a nejnelogičtější osud. Nemůže být donucen k tomu, aby jednal v logice vývoje oné postavy. Ale jedná-li jeho postava nelogicky, podivně, nahodile apod., prokazuje to jen slabost a malé umění autorovo. Románová postava se nemůže emancipovat tak, jako se např. emancipuje výrobní způsob, umožňující takové zvýšení produktivity, které uživí třeba dvojnásobné množství lidí. I tu je možno tento výrobní způsob opustit, ale pouze za tu cenu, že se už všichni lidé, na vzrostlou produktivitu odkázaní, neuživí. To je ovšem potom dosti úctyhodný tlak, jímž se emancipovaný element udrží třeba i proti vůli člověka resp. proti jeho lepším přáním. Podobně je někdy logika schopna

donutit člověka, aby ji respektoval, protože jinak ve svých plánech a programech neuspěje. Nicméně logika má také svou vnitřní přesvědčivost, jíž se dovede prosazovat i tam, kde z hlediska dosažení úspěchu je nevhodná (např. výkon řečníkův před zástupem není nejsilnější tam, kde dbá logiky, nýbrž kde si hledí psychologie, a proti logice třebas i záměrně hřeší). Přesvědčivost logiky není tedy (na rozdíl od „přesvědčivosti“ výrobního způsobu) pouze „materiální“, „účelová“, „pragmatická“, ale má zvláštní zdroj a kvaltu. Logikou je myšlení až strhováno, logika se stává až vášní myšlení. Ale ve skutečnosti nejde o pouhou formální správnost, o platnost logického vysuzování, respektování logických souvislostí atd.; ona přesvědčivost pramení v jakémsi věcném, obsahovém nahlédnutí pravdivosti pohledu, v němž (jemuž) se skutečné a platné vztahy ukazují. Podobně se může stát spravedlnost vášní soudce (nebo i každého člověka) a krása vášní umělce. Posledním zdrojem přesvědčivosti jsou tu „hodnoty“ a nikoliv účely, užitečnost apod.

Logika vývoje literární postavy je sice poukazem k psychologické a sociologické i jiné pravděpodobnosti, ale vposledu nejde o tuto věcnou stránku samotnou, nýbrž o „pravdivost“ díla. Vnitřní pravdivost díla je však něčím mnohem rozsáhlejším a hlubším, než aby mohla být měřena nějakou korespondencí ke skutečnostem vnějšího světa, k němuž se ovšem mj. vztahuje. Vnitřní pravdivost uměleckého díla je převážně otázkou jeho nepředmětných komponent, a v té záležitosti jsou předmětné komponenty vždycky podřízeny (tj. v případě speciální zdůvodněnosti je možno se i „prohřešit“ proti pravděpodobnosti, vnější korespondenci, tzv. „realističnosti“).

750328-4

(65) (4) (SSaŽ, 28. 3. 75 odpol.)

Pozoruhodné svědectví o nepředmětných intencích čteme u Maeterlincka (*Před velkým mlčením*, str. 85): „I když se upínáme k nějaké myšlence, kterou usilujeme vyjádřit, cítíme nejasně, že myslíme na jinou věc, aniž můžeme říci na co, ale co se nám zdá mnohem důležitějším.“ To se ovšem kupodivu nemusí týkat jenom myšlenky. Velmi často máme před sebou situaci, kterou evidentně neřešíme tím, co uděláme, a máme jasný pocit toho, že bychom vlastně měli udělat něco jiného, vznešenějšího, podstatnějšího, více pravdivého atd. A nejenom to: často uděláme něco, co je jenom jakýmsi podřízeným nositelem něčeho, co bychom rádi udělali, ale teď se neosmělujeme, nebo to vůbec nelze „udělat“. To je situace, kdy místo praktického činění saháme po symbolech a symbolických činech. Společný život lidí je lidsky nemyslitelný bez ustavičného fungování těch-

to nepředmětných intencí, jež se zjevně neomezují na pouhé myšlení, nýbrž jsou nerozlučně svázány s existencí. Člověk vlastně nemůže eksistovat, tj. přesahovat se, překračovat se jinak než symbolicky, neboť k podstatě takového překračování náleží otevřenost toho „světa“, který dovoluje, abychom do něho vstoupili, který nás „přijímá“, který nás dokonce zve ke vstupu, který je dokonce otevřen dříve, než jsme se my dovedl otevřít vůči němu a vykročit tak ze své vázanosti, ze své omezenosti jemu vstříc. A tak vlastně vše, co podnikáme nového, čím vykračujeme ze své subjektivity (a subjektnosti), má svou základní, hlubokou a vposledu podstatnou symbolickou stránku, spočívající v poukazech nepředmětné povahy. Proto je onen dojem, onen pocit, o němž se zmiňuje Maeterlinck, naprosto pravdivý: skutečně to, co nemůžeme vyslovit, ale na co nějak myslíme a co se nám zdá důležitější než to, co jsme vyslovili a o čem dovedeme něco říci, je něco zcela základního a podstatného.

750329-1

(66) (5) (SSaŽ, 29. 3. 75 večer.)

Podle Sørena Kierkegaarda začíná humor jako ironie; ironie, převedená k největší vibraci, dospívá k humoru (3842, č. 73 – II A 136). Tento přesun znamená zároveň ještě něco dalšího: ironie je egoistická, zatímco humor je lyrický (č. 762 – II A 102). O ironii říká Kierkegaard, že je jednotou etické vášně, která zdůrazňuje v nitru nekonečně vlastní já, a vzdělání, jež ve své orientaci navenek (ve styku s lidmi) nekonečně od vlastního já abstrahuje. (Přičemž to druhé je nápadné a způsobuje svou nápadností, že toho prvního si nikdo nevšimne.) (č. 380 – VI A 38.) Z toho bychom mohli soudit, že v humoru dochází k jistému uvolnění a osvobození člověka z onoho egoismu, jenž nekonečně zdůrazňuje vlastní já. Odtud lze snad také rozumět Kierkegaardovu slovu, že humor je porodní bolestí absolutního ducha (když já odhaluje nepravý vztah mezi já a ideou já), na rozdíl od ironie, již označil za porodní bolest objektivního ducha (když totiž já odkrývá falešný vztah mezi existencí a ideou existence) (č. 230 – III B 19). A snad právě proto je humor také tou radostí, která zvítězila nad světem (č. 97 – II A 672). Jestliže ironie, přivedená do největších vibrací, vede k humoru, znamená to, že tím také vede k likvidaci onoho nekonečného egoismu, jímž se zprvu vyznačuje. Proto také může Kierkegaard prohlásit, že ironie představuje abnormální vývoj, který (podobně jako abnormita jater u štrasburských hus) končí tím, že zahubí individuum (č. 125 – II A 682). Tento „konec individua však neznamená smrt (nebo jenom smrt), nýbrž (také a především) pravý život, který nespočívá v tom, že prázdné, bezobsažné já se odkrade z této konečnosti, aby se na své cestě zmarnilo

a zadusilo (? – zkontrolovat se slovníkem!), nýbrž v tom, že božské se ubytuje a nalezne (?) v konečnosti (č. 177 – III A 1). „Já“ tedy není zrušeno a anulováno: víra se nikdy nemůže emancipovat od tohoto „já věřím“, i když toto „já“ je ideálným já. Zatímco vědění usiluje o to, aby nechalo já zmizet v jeho předmětu, víra je chce v jeho předmětu a s ním zachovat. Jeho nová identita (tj. identita křesťanského života, v níž je překonán každý vnější jev, projev církve, aniž by církev byla zrušena) je zaměřena, zacílena k neviditelnému, ale tak, že v individuu neviditelné proniká viditelným a v něm se dokonává, dokončuje, dovršuje (č. 200 – III A 216). Proto lze mluvit o tom, že pravý život individua je jeho zbožštění (apotheosa) (č. 177 – III A 1). Tím se křesťanský postoj (a pohled) právě liší od pohanského. Hlediskem pohanů je „fortes fortuna“ jako bezprostřední určení, neboť štěstí tu je pouhým reflexe, odrazem bezprostřední geniality jednotlivce (v jednotlivci), tedy bezprostřední prestabilizovanou harmonií, zatímco hlediskem křesťanským je: Bůh je mocný ve slabých, což je reflektované určení, procházející znicotněním jednotlivce (č. 197 – III A 212). Kierkegaard dovádí tuto myšlenku až do krajnosti: Bůh musí vzít člověku chuť k životu, aby odumřel sám sobě a nenáviděl se, tak aby mohl jeho, Boha, milovat. Chuť k životu musí být člověku vyrvána, musí být usmrcen, aby jako zemřelý (odumřelý) mohl žít. Člověk musí být v stavu trýzně, takže – být pohanem – by ani na okamžik nezaváhal před sebevraždou. A v tomto stavu musí – žít. Jenom v tomto stavu může opravdu milovat Boha. To neznamená, že každý, kdo je v tomto stavu, už jenom proto Boha miluje, nikterak; ale tento stav je podmínkou pro to, abychom mohli Boha milovat (č. 469 – XI^2 A 421). A to je také stav, v němž se rodí pravá radost. Říká-li pohanský básník, že vzadu na koni sedí starost, tak křesťan říká, že vepředu sedí radost – a co je vzadu, na to se zapomíná (č. 224 – III A 141). Nicméně smrt je statečností, nezbytím; jako jsou druhy hmyzu, umírajícího v okamžiku oplodnění, totéž platí obecně o radosti: moment nejvyššího, nejbohatšího požitku v životě je doprovázen smrtí (č. 205 – III A 96). Lze to ovšem říci také opačně: také křesťanství má radost, ale nikoli tu, která se skrývá na dně opojujícího (poháru), nýbrž takovou, která se nám usmívá vstříc ze dna poháru hořkosti, a to se ukazuje tím zjevněji (zřetelněji), čím je hořkost poháru větší (č. 143 – II A 365). A tak o sobě Kierkegaard říká, že je jako Janus bifrons: jednou tváří se směje, druhou pláče (č. 96 – II A 662).

750330–1

(67) (6) (SSaŽ, 30. 3. 75 ráno; podle staršího rozhovoru s Janou.)

Marx kriticky konstatuje, že všechno dosavadní filosofické myšlení materialistické tradice bylo nazíravé, tzv. nazíravý materialismus (což platí podle něho ještě i pro jeho bezprostředního předchůdce a „učitele“, totiž Feuerbacha). Vada nazíravosti je však jenom zvláštním případem vady veškeré filosofie vůbec, tj. i idealistické (Marx ještě zůstává u tohoto nepřípustného zjednodušení na idealismus a materialismus při zařazování filosofických pozic a systémů): že totiž předmět, skutečnost (u Feuerbacha „smyslovost“, tj. to, co nám dávají smysly) je pojímána pouze ve formě objektu (nebo nazírání). Čili on kritizuje to pojetí či sebepojetí, ne to poznání. Předmět je poznáván, ale je pojímán (ve svém poznání, ve své poznanosti) jako objekt, a tím je deformován. Filosofové poznávají (a vědcové také poznávají), ale to své poznávání chápou jako nazírání, a tím je deformují. Fakticky ovšem nejsou schopni jenom nazírat, protože by nepoznali vůbec nic; fakticky dělají víc, než aby pouze nazírali – ale myslí si, že nazírají. To je to, co kritizuje Marx; kritizuje ne ten způsob poznání samého, ale to pojetí poznání. Poznává se spousta věcí, poznává se dál a bude se poznávat, a vždycky se budou dělat chyby, a zase se budou opravovat – ale o to nejde. Jde o to, co si o tom poznání myslíme, jak je posuzujeme, jak mu rozumíme, jak je interpretujeme. Čili jde tu o reflexi, jak dalece vím, co dělám, když poznávám. No, a proti téhle chybě, proti tomuto nedostatku dosavadního myšlení, které je „nazíravé“, které se domnívá, že jeho podstatou resp. podstatou poznání je nazírání, staví Marx smyslovou činnost – ne tedy smyslové nazírání, ale smyslovou činnost, praxi. A proti objektu dává důraz na subjekt. – Tu aktivitu ovšem Marx nevymyslel ani neobjevil, to se vyvíjelo po staletí, připravovalo se to ještě dlouho předtím. Nesmíme si myslet, že taková prostá konfrontace antického myšlení a Marxe nám řekne vše – to bychom přeskakovali celý helenismus, arabskou filosofii, středověk a zejména pak novověk, kde se toho odehrálo ve filosofii velmi mnoho. Ale ten základní rozdíl je v tom, že Marx je přesvědčen, že k věcem, k poznání věcí se nemůžeme dostat nějakým nazíráním, jehož podstata spočívá v tom, že odstraňuje všecko, co by nám stálo v cestě, a to znamenám, že odstraňuje (chce odstraňovat a myslí si, že odstraňuje) i své myšlenky a představy, svá předpojetí, předsudky atd. (jak o tom mluví), a že pak nahlíží jakoby věc samotnou. Ale Marx říká: ne, to není možné, my se s věcmi dostáváme do styku především ve své činnosti, ve své praxi, a poznáváme tu věc analýzou té praxe. Když se obrátíme ke své praxi, k tomu, co jsme dělali, a tážeme se, proč se nám to jednou povedlo a podruhé nepovedlo, a teď to chceme rozebrat, analyzovat, tak z toho můžeme vydolovat ty zkušenosti, které jsou skutečně závažné, a můžeme nechat stranou to, co je vedlejší. (To není jinak než v re-

flexi možné, samozřejmě.) A tak tohleto nás přivede k tomu, abychom poznali věci. Ale ovšem, tohleto poznání věcí už není žádné nazírání v tom původním smyslu, nýbrž je to něco, co potřebuje tu praxi, jednu z těch tzv. „překážek“. Pro tu nazíravou teorii je každá praxe překážka; já ti toho Aristotela jednou najdu a ukážu, jak říká, že se člověk musí obrátit zády ke každé činnosti, ke každému dělání, konání a jen otevře oči a nazírá. Ta činnost by mu vlastně bránila v tom, aby nazíral, a odváděla by ho od nazírání. Ale Marx říká: nikoliv, ta činnost je nezbytná. Jedině v důsledku toho, že jsme ustavičně nově a nově činní, a že do toho vnášíme racionalitu a tím z pouhé činnosti děláme praxi, jedině tím jsme schopni poznat věci. Takže to, co je výsledkem toho poznání, už není názor v tom původním smyslu, nýbrž je leda názor v takovém tom běžnějším významu (ve smyslu pojetí, myšlenka, cop si o tom myslíme, a tak podobně).

750331–1

(68) (7) (pokrač. z téhož mgf. záznamu, 31. 3. 75 ráno)
Marx vytýká Feuerbachovi, že nepostihuje samu lidskou činnost jakožto předmětnou. To je vlastně výtka celé té filosofii zpět, nejenom Feuerbachovi. Činnost tedy není něco, co by s poznávanou věcí nemělo co dělat (abychom se k té činnosti mohli obrátit zády a „nazírat“ tu věc samu), nýbrž činnost sama je spjata s tím předmětem. A proto Marx říká, že sama lidská činnost je předmětná – je zaměřena k předmětům. Není to jenom odvíjení nějakého na počátku již rozvrženého dění, ale je to k něčemu zaměřeno. A tento předmět nelze redukovat na pouhý objekt, má jinou povahu než ten „objekt“, který jako by býval byl „před námi“. Čili Marx tady odlišuje předmět od objektu, i když ovšem to vlastně je vždycky v jiném jazyce totéž, a také se to obvykle nerozlišuje, zejména v každodenní mluvě, která vůbec všechno zjednodušuje, a chce si nechat slovo „předmět“ pro zaměřenost, později se tomu ve fenomenologii bude věnovat velká pozornost jako intenci, intencionalitě, a říká, že sama praxe je toho charakteru, že tu zaměřenost, tu intenci má, tj. že je intencionálně, „předmětně“ zaměřená.

No a teď ještě poslední věc. Tam na tom prvním místě je ještě zdůrazněna ta revoluční „prakticko-kritická činnost“. Čili ještě něco přistupuje: ne každá praxe, a ne každá reflexe, ale reflexe kritická. Abych tedy došel k pravdě, musím především být aktivní, musím to, co poznávám, nejprve nějakým způsobem uchopit prakticky, musím s tím prakticky přijít do styku, prakticky s tím zacházet, a poznávám to pak tím, že tu předcházející praxi podrobím myšlenkovému rozboru, že se nad tím zamyslím, že uvažuji, co v té praxi bylo správné a co ne, a že tak nashromáždím zkušenosti

z té mnohokrát opakované praxe, a že ji pročistím, očistím od toho, co je zbytečné nebo dokonce zavádějící. V tomhle tom rozpoznání, když se myšlenkově vracím ke své dřívější praxi a chci tu praxi nějak myšlenkově uchopit a přes to uchopení praxe uchopit ten předmět, k němuž ona praxe směřuje, dospívám k poznání předmětu. Marx tu zdůrazňuje ještě další věc, totiž že nejde jenom o to, tu praxi uchopit, vyhovět té praxi, ale že je zapotřebí ji podrobit kritice. To znamená, že ta reflexe, to myšlenkové uchopené, není odvozeno z praxe tak, že by bylo jenom jejím doprovodem, jakousi její nadstavbou. Když se v myšlence, v reflexi vracím k té praxi, tak se k ní nesmím jenom přimknout. To myšlení nemůže být jenom jakousi odvozeninou z té praxe, ale to myšlení musí být kritické, ono musí kritizovat tu praxi, musí mít od té praxe odstup, to znamená: musí mít přístup k nějakým mírám, k nějakým normám podle nichž může ještě tu praxi posoudit jako správnou nebo nesprávnou. Tak to jsou ty nejdůležitější body, které u toho Marxe najdeme a které pak budeme potřebovat. Tedy: není to nazírání, nýbrž praxe. Ale není to individuální praxe, nýbrž společenská praxe. A ten důraz na tu společenskost je nesmírně významný proto, že společnost smyslově nazřít vůbec nelze; ani okem, ani uchem, ani žádným jiným smyslem nemůžeš vnímat, „nazírat|“ společnost. Ale přesto je společnost základní skutečností, dokonce taková, že člověk bez společnosti by nemohl žít (alespoň ne jako člověk). Takže to je takový kardinální příklad, proč ten nazíravý způsob myšlení by musel celou společnost vyškrtnout. A on o ní také vlastně nevěděl. – No a to docela poslední je, že filosofové až dosud svět různě vykládali, a že jde o to, jej změnit. To „vykládání“, to je de facto jakási odrůda té nazíravosti: nechám to tak, jak to je, a jenom se k tomu jaksi blížím, vykládám to. To už sice není ten názor v původním smyslu, ale je to názor v tom druhém, běžném smyslu, ve smyslu pojetí. I tam, kde už nejde o ten „názor“ ve smyslu otevření očí, a kdy už se ti filosofové také zabývají člověkem a společností atd., ale tak, že to stále ještě chtějí jenom „vykládat“. To je však nepochopení, protože naše poznání je možné jen přes praxi, a jakmile se k člověku a ke společnosti přibližujeme prakticky, tak je měníme, ať chceme nebo nechceme. A tak je iluze se domnívat, že to jenom popíšu, že to jen ukážu, vykreslím tak, jak to je. Už to, že to dělám, znamená, že do toho zasahuju (a že jsem už předtím do toho zasahoval). A tak si tohle musí filosofie uvědomit, že je možná jenom tak, že ovlivňuje mínění, člověka, společnost a svět vůbec; a jestliže ovlivňuje, tak si musí tu odpovědnost na sebe vzít a ovlivňovat vědomě, programově (a tím kontrolovaně). Svět se mění ovšem i když zůstává, jak je, protože musí být udržován (lidmi, ale nejenom jimi, neboť neexistuje jenom lidská aktivita a

lidské aktivní subjekty; jsou subjekty nejrůznějších úrovní a schopné nejrůznější typů aktivity, od nejnižší až po lidskou). A tak jestliže jde o tom, svět změnit, znamená to vlastně: neudržovat ho, jak je, nebýt konzervativní, nekonzervovat skutečnost tak, jak je, neuspokojit se s jeho danou, dosavadní, tj. minulou podobou, ale revoltovat, převrátit ho z gruntu, udělat z něho jiný svět, lepší svět. To je tedy zamlčeno: jde o to, jej změnit správně, správným směrem; my ho stejně měníme. Naše pojetí světa proto nemůže být jen takové, že vykládám, jaký ten svět je; součástí toho poznání musíme učinit, jak ten svět má vypadat, jaký má být, a tedy jak má být změněn, jakým směrem a jakými postupy má být proměňován.

750331–2

(69) (8) (pokračování přepisu, 31. 3. 75 dopoledne v Michli)
A teď se dostaneme k tomu rozhodujícímu. I ten posun obsahu toho termínu „názor“, o kterém jsme mluvili, totiž že už to neznamená jenom to prosté otevření očí a zírání, nýbrž že to znamená určité pojetí, určitou myšlenkovou konstrukci, myšlenkový „obraz“ toho předmětu – Marx kritizoval tu reflexi, co si myslíme o tom, že děláme, když poznáváme, když myslíme – tedy i když v důsledku toho posunu víme, že už nejde jen o odstraňování překážek, nýbrž že se tím myšlením aktivně přibližujeme (nebo naopak se vzdalujeme) k věci, kterou chceme uchopit, tak stále ještě jde o to, jakým způsobem my se k té věci přibližujeme, jak vypadá ta naše myšlenková výbava. No a Marx kritizuje celou tu dosavadní tradici filosofickou, že z toho předmětu dělá objekt. A míní tím, že – když už ví, že nejde o pouhé zírání, tak přesto si myslí, že ten předmět je před námi, jak je, tj. hotový, daný, a my to máme jenom nějakým způsobem zobrazit ve svém vědomí, ve svém myšlení, ve svých vědeckých teoriích a hypotézách atd. A takto že se přibližujeme ke každé věci jakožto k pouhému objektu, a celý svět se nám jakoby skládá z takových předmětů-objektů. A ta tradice filosofická zapomíná, že tohle je hrubé zkreslení, že ve světě nejsou jen objekty, ale že jsou také subjekty, a že to je dokonce tak – to už tedy neříká Marx, ale dá se to z toho vyvodit – že ve světě je plno subjektů, a že tedy to redukování, to zkreslování skutečnosti na pouhou objektivitu je nepřípustné, protože vyškrtává ze skutečnosti její obrovský kus, poněvadž vyškrtává např. člověka. Když mluví o člověku, dělá z něho objekt – ale tím přestává být člověk člověkem, stává se věcí. Člověk ovšem se může pro druhého člověka stát také objektem,, ale je to chyba. Ta chyba spočívá v tom, že např. generál pracuje se svými podřízenými vojáky, jako by to byly marionety. A vůbec nedbá na to, že to jsou taky lidé. Pošle je někam do krvavých jatek, a nedbá na to, kolik jich tam padne, resp. kalkuluje, ko-

lik padlých si může dovolit a zda to vyváží bojový úspěch, jaké je riziko atd. Vztáhnout se k druhému člověku jako k objektu, jako k věci je možné, ale je to nelidské. Je tam nějaká základní chyba. No ale když řeknu, že to je nelidské, a dám tedy požadavek přistupovat k člověku jako k člověku, tak je otázka, jak to vůbec mohu udělat s tou myšlenkovou výbavou, která ze všeho dělá objekt. A to je právě případ Feuerbacha, kdy on v tu ránu, jak překročí tupetu objektivaci všeho a začne mluvit o člověku, a že je třeba chápat člověka jako člověka a jednat s ním jako s člověkem, tak prostě opouští rovinu poznání a přechází na rovinu citovosti. Ale o to vůbec nejde! Jde o to, poznávat člověka jako člověka – ne se k němu jenom „lidsky vztahovat“ ve smyslu takového lidského citu a soucitu, soucítění. Poznávat ho jako člověka, tj. jako něco, co velice přesahuje každou věc! No a jestliže to takhle je, tak svět, chápaný v té nazíravé podobě, o jaké mluví Marx – tj. už v tom druhém, pozměněném smyslu, v tom smyslu, že se jenom vykládá, popisuje, nechává se však být, jaký je – je pochopen také nelidsky. Že dokonce popsat člověka v jeho těžkostech a svízelích a v jeho potlačenosti, v jeho utlačenosti, v jeho vykořistěnosti a vykořisťování – že to nestačí, že je potřeba to změnit, že součástí toho poznání, že lidé žijí v bídě, je tu bídu zrušit – součástí, ne až nějakou druhou věcí! A ukázat tak cestu z té bídy ven. To je rovina poznání, ne nějaký morální příkaz. Marx se velice brání tomu, že by to byl nějaký morální příkaz, že by to s vědou tdy nemělo co dělat, že by to byl jenom takový závazek pro člověka. Ne, to je součástí toho poznání. Kdo nechce člověku z bídy pomoci, ten tu bídu vůbec nepozná. To je poznávací charakter, resp. je to podmínkou poznání, chtít tomu člověku pomoci, nebo vůbec přistoupit k němu jakožto k člověku, je to podmínkou toho, abych poznal, co to je člověk.

750331–3

(70) (9) (pokračování – 31. 3. 75 dopoledne)

Skoro bychom to mohli říci: je to tak, že malé dítě není ještě člověk; ale poznat v něm člověka znamená zacházet s ním jako s člověkem. Když s ním nebudu zacházet jako s člověkem, když to dítě bude v rozložené rodině nebo mimo rodinu a nevytvoří se v něm vztahy k lidem, svazky s lidmi, tedy když to dítě propadne deprivaci, tak se nikdy plně člověkem nestane. Otázka tedy není, je-li dítě člověkem nebo není-li jím, otázka je, že já jsem člověk a že já se k tomu dítěti musím chovat jako člověk, a musím se k němu jakožto člověk chovat jako k člověku, i když ono ještě člověk není. A tím, jenom tím se to dítě člověkem může stát. To je takový krásný příklad toho, jak ta praxe do toho vstupuje, že to není možné poznat ne-

závisle na té praxi. Prostě je zapotřebí se aktivně přičinit, aby se to dítě stalo člověkem, tj. aby to byl člověk. A to je součástí toho poznání; já pak mohu poznávat, je-li dítě takové nebo onaké, je-li třeba spíš zdůraznit tuhle stránku výchovy nebo jinou, ale základ je, že k němu musím přistupovat jako k člověku.

A teď konečně můžeme přejít k tomu, co to je ten svět. Proč věda nikdy nemůže uchopit svět? Protože svět nejsou jenom objekty; jsou to také subjekty, a je to také člověk a lidská společnost, a věda nedovede jinak než objektifikovat – všecko objektivuje, objektifikuje. Ten důraz na objektivní poznání ve vědě, kterému se obvykle rozumí jako „pravdivému“ poznání, ale my už víme, že neprávem, znamená vlastně zásadu, že všechno musí být – hlava nehlava – objektifikováno, ze všeho musí být učiněn objekt – tento důraz nedovoluje, aby věda jakkoliv uchopila a pochopila, postihla svět, protože svět není jenom plný objektů. Tam jsou také subjekty, které věda nemůže, nedovede uchopit (jakožto subjekty). A proto také věda nedovede říci, co to je život. Život totiž také není objekt, není „objektivní“ skutečností. Proto věda převádí otázku, co to je život, na pouhé příznaky života, na charakteristiky, podle nichž lze poznat, je-li něco živé či není (např. mluví o výměně látkové, metabolismu, o celkovosti, dráždivosti atd. atd.). Z toho je tedy jasné, že svět nemůže být myšlenkově uchopen tím způsobem myšlení, které ze všeho dělá objekty, No, a světový názor je tedy nazíravé pojetí světa (v tom druhém, již pozměněném významu), a je to pojetí světa jakožto souboru objektů. To je však strašná deformace, je to obrovská deformace. Podle Marxe by to tedy mělo být tak, že nejde o názor na svět, nýbrž o program pro svět. Když jde o to, svět změnit, tak jde vlastně o program té změny. Rádl proto – nepochybně Marxem inspirován – mluvil o programu na reformu světa. To se naučil samozřejmě u Marxe. Když jde o změnu, tak jde o plán té změny, program. Nechceme přece, když jsme filosofy, měnit svět jen tak nazdařbůh, ale chceme vědět, co děláme, a chceme vědět, co vlastně chceme dělat. „Názor na svět“ je ovšem čímsi podezřelým ještě z jiných důvodů, zejména když se mluví o „nějakém vědeckém názoru na svět“. To může být totiž pouze klam anebo podvod: věda není schopna nám poskytnout ani názor na svět, ani program pro změnu světa. A tak dovolávat se v této věci vědy nedává smysl, a upozorňuje nás na pravděpodobnou ideologičnost takového pokusu.