Člověk a civilizace[1] [1967]

V atmosféře publicistických, popularizujících i odborných úvah a studií o industriální společnosti a o vědecko-technické revoluci se nám v prvním přiblížení otvírá pohled na moderní technomorfní civilizační struktury, které se nezadržitelně rozvíjejí, pronikají až do nejvzdálenějších končin této planety, stejně jako do nejskrytějšího soukromí a podstatně ovlivňují, proměňují a přetvářejí svět, v němž žijeme. V dynamice, s níž se nové poměry prosazují a s níž si podmaňují lidský život, je něco z přírodního procesu; dojem fatálnosti je tím plastičtější, čím méně se všechno odehrává mimo nás a čím více jsme z pozic pouhých diváků strhováni přímo do hry. Prudkost společenských proměn v nás vyvolává pocity nejistoty a nevolnosti ze ztráty orientace a rovnováhy. Přestože jsou naše pokusy o nalezení příčin jen tápavé, máme vtíravý dojem nebezpečí; vnější formy tohoto nebezpečí jsou zhusta naprosto zřejmé, ale názory o jeho podstatě a zdrojích se velmi různí. Odtud divergence jak v hodnocení situace, tak v reakcích na ni.

Dosti rozšířené je přesvědčení (aplikované ostatně nejen na proměny civilizace), že na výši bude pouze ten, kdo drží krok, kdo se rychle umí přizpůsobit, kdo se naučí žít ve shodě s měnícím se světem; je třeba chytit vítr, dobře odhadovat a dát se po proudu. Motivy mohou být v podrobnostech odlišné, ale výsledek je týž: konformita. Taková konformita má ovšem nejen vulgární, ale také kultivované formy; má rovněž svou ideologii, své racionální důvody a vůbec potřebný vědecký aparát. Maximou tohoto životního postoje, který přes všechen eventuální důraz na objektivnost a racionalitu vychází ze svévole, je fráze o kolu dějin, jež nelze zastavit ani obrátit zpět. Všechen konformismus je svévolný v tom, jak je hotov odhodit každý princip a každou zásadu, jakmile se ukáže, že nejsou dost oportunní a neslouží onomu přizpůsobení, které je posledním cílem a poslední normou. Konformismus znamená ochotu se adaptovat za cenu osobní integrity; konformní člověk vnitřně vysychá, protože se jeho kořeny ocitají ve vzduchoprázdnu. Důsledkem takto praktikované konformity je proto vykořeněnost; pocit zmarnění, nesmyslnosti a cizoty bývá pouhým rubem konformního aktivismu, jímž vykořeněný člověk kompenzuje svou vnitřní prázdnotu. Třebaže tato cesta nevede nikam, vytvořila ve svých kultivovanějších verzích řadu sugestivních dějinněfilosofických koncepcí, jejichž společným jmenovatelem je pojetí dějin člověka jako čehosi mimolidsky, objektivně určeného, založeného a neseného dějinami něčeho jiného, např. dějinami ducha nebo dějinami výrobních poměrů či dějinami „bytí“ apod. V obecném povědomí rezonují tyto filosofické koncepty s rozšířeným ponětím, jako by dějiny byly primárně dějinami dnes nadobyčej prudce se měnící společnosti, v níž člověk žije a která určuje i jeho vlastní proměny.

Patří k paradoxům lidské existence, že tento falešný dojem a filosoficky pochybný názor má v jistém smyslu přece jen hluboké oprávnění a že má pravdivé jádro. Dějiny vskutku nejsou primárně a podstatně dějinami člověka; člověk opravdu není jejich rozhodujícím subjektem a nikdy jím nebyl. To však vůbec neznamená, že existuje nějaký jiný „subjekt“, který o lidských dějinách vposledu rozhoduje. V takové představě pouze doznívá něco ze struktur mytického myšlení. Tím se však odhaluje také pozitivní smysl a funkce i tohoto moderního

[1] Poznámka na titulní straně: „Článek pro Slov. pohľady; dopsáno a odesláno 2. 2. 67“. – Pozn. vyd.

„mýtu“. Mýtus nikdy nebyl pouze úpadkem a pokleslostí lidské existence a lidského vědomí. Napsal-li mladý *Marx*, že „náboženství je sebeuvědomování a sebecítění člověka, který se buďto ještě nenašel, anebo se již zase ztratil“,[2] můžeme nejen říci totéž o mýtu vůbec (neboť náboženství je mýtem v dějinném stadiu jeho likvidace), ale můžeme zároveň konstatovat, že nikdy v dosavadních dějinách se člověk docela „neměl“ a že se přesto již mnohokrát „ztratil“. Mýtus pak je způsob, jímž se člověk po eóny nejen ztrácel nebo nenacházel, ale také hledal, a dokonce nacházel či spíše realizoval (i když se ovšem nikdy „nedorealizoval“ a definitivně nenašel). Mýtus je nepochybně „povzdechem utlačovaného tvora, citem bezcitného světa, duchem bezduchých poměrů“,[3] ale právě v této rozpornosti je *prvním zákmitem* lidského sebevědomí, a víc: *lidské existence* v tomto mimolidském světě. V přírodě se zrodilo mnoho „vynálezů“; četné z nich člověk dodnes napodobuje. A přece žádný praktický vynález sám o sobě neumožnil živé bytosti, aby prolomila svůj přírodní, přirozený svět, tedy aby např. začala pracovat.[4] Prolomit svět přírody bylo možné pouze tak, že bylo nalezeno místo, které není součástí přírody a na němž mohly být položeny základy *nového světa*, na přírodní neredukovatelného, spravujícího se svým vlastním, z přírody neodvozeným řádem a schopného udržet svou integritu a nadřazenost vřazením a vartikulováním celé přírody[5] jako partikulární roviny do svých struktur. To byl ovšem úkol na celé věky, ale perspektivou se mohl stát teprve v momentě prolomení uzavřenosti přírodního světa a nalezení nové roviny jako základny nejen pro každý povzdech, cit, „ducha“, a dokonce protest proti bídě, která v onom povzdechu utlačovaného tvora, v onom citu bezcitného světa, v onom duchu bezduchých poměrů našla svůj výraz, ale jako základny oné pro dosavadní svět tak převratné činnosti, jíž je *lidská praxe*. Neboť praxe se stává praxí nikoli vnějším vzezřením výkonu, jímž se realizuje, ale svou vnitřní integritou, založenou a udržovanou celkovým rozvrhováním světa, které je tou základní lidskou „praxí“, ať je v té které dějinné chvíli jakkoli primitivní, nedostatečné a přímo mylné. Neboť teprve na této rovině je vůbec možný nějaký omyl; je to přesně táž rovina, na níž se může prosadit pravda jakožto pravda.

Nemůže nás překvapovat, že přírodní svět byl prolomen něčím, co nelze nenazvat chybou a omylem. Pravda nabývá na ceně teprve uprostřed záplavy omylů; pravda, která je získána příliš lacino, která se objeví příliš rychle a brzo, bývá obvykle na dlouhou dobu opět zapomenuta a ztracena. Důležité však jest, že samo prolomení hradeb přírody omylem nebylo; možná – a je to pravděpodobnější eventualita –, že došlo k celé sérii opakovaných prolomení, než se podařilo bytosti, která se měla stát člověkem, natrvalo zakotvit v mimopřírodním světě, resp. než se jí podařilo jej zintegrovat tak, aby z něho opětovně nevypadla[6] a aby v něm mohla žít jako ve svém světě. Všechno nasvědčuje tomu, že člověk se stal člověkem, když uprostřed

[2] Cit. podle: K. Marx, *Ke kritice Hegelovy filosofie práva*, in: K. Marx – B. Engels, *O historickém materialismu*, přel. L. Štoll – J. Bílý, Praha 1951[3], str. 28–46, zde str. 29 (srv. také pozdější vydání: *Úvod ke kritice Hegelovy filosofie práva*, in: K. Marx – B. Engels, *Spisy*, I, vyd. M. Svatošová, přel. B. Franěk – J. Bílý, Praha 1956, str. 401–414, zde str. 401.) – Pozn. vyd.

[3] Tamt., str. 29 (srv. také pozdější vydání, str. 402). – Pozn. vyd.

[4] V pozdějším upraveném přepisu: „pracovat a tvořit“. – Pozn. vyd.

[5] V pozdějším upraveném přepisu: „vartikulováním přírody“. – Pozn. vyd.

[6] V pozdějším upraveném přepisu: „nevypadávala“. – Pozn. vyd.

přírody realizoval na první pohled bezvýznamnou rezervaci „lidského světa“, v němž platily nové principy a odlišné závazky: rituál, kult, mýtus. Tak první polidštěný svět byl zároveň svědkem lidského slavného povýšení, jeho „pasování“ na člověka, i jeho bezmezné bídy, která přestala mít meze právě proto, že se stala bídou lidskou. Člověk se uskutečňuje ve fantazii, protože „nemá žádné pravé skutečnosti“;[7] protože však nemá žádnou pravou skutečnost, nerozumí oné fantazii jako fantazii. K správnému pochopení fantazie, tj. k tomu, aby byla odhalena jako „pouhá fantazie“, je nezbytná reflexe; předpokladem reflexe je praxe, tj. praktické uvedení fantazie v skutek.[8] *Fantazie musí být realizována, aby mohla být odhalena jako fantazie*. Člověk tedy dosahuje své „pravé skutečnosti“ na cestě, na níž sám sebe ztratil, protože se realizuje jakožto pouhou fantazii. Zkušenost pádu ze světa svévolné fantazie na tvrdou zem reality je základem kvalifikace „kultické nečistoty“; reakcí je „očištění“ a nadále co nejpreciznější zachovávání rituálních stereotypů, které v dnešní pokročilé společnosti nachází obdobu snad pouze v exaktní praxi pozitivizujících scientistů. Takové „očištění“ však málo pomáhá proti fantastičnosti fantazie, neboť je samo fantastické, tj. je samo fantazií a jako takové zůstává v rámci „pouhé fantazie“. Ke skutečnému očištění je zapotřebí vykročit i z tohoto rámce a najít místo, z něhož se fantazie ukáže být pouhou fantazií. To je funkce *kritiky*; kritika původně a základně není posuzováním jednotlivého z hlediska celku, ale pohledem[9] *z nové perspektivy*. Proto není kritika pouhým komentováním, ale skutečnou tvorbou. Také v umění musí být nová rovina, konstituovaná kritikem, respektována umělcem, protože se z ní jeho dílo ukazuje v podobě, která samotnému tvůrci není beze všeho přístupná. Tak můžeme říci, že kritikou se kritizované teprve stává tím, čím jest; to platí pochopitelně především o kritice pravé, ale také falešná kritika velmi vážně ovlivňuje nebo alespoň může[10] ovlivnit existenci díla.

Filosofická koncepce dějin zařazující člověka až na druhé, nebo dokonce další místo v jeho vlastních dějinách může přes svou základní pochybenost vyjadřovat cosi podstatného, je-li dodatečně kriticky určena jako dobově podmíněný výraz skutečné odcizenosti lidských dějin člověku a člověka lidským dějinám. Nová rovina, která je předpokladem takové kritiky, činí však z uvedené okolnosti záležitost partikulární, totiž právě dobově podmíněnou, subjektivní, závislou na nesprávných filosofických předpokladech apod. Ne každé „odhalování“ dobové podmíněnosti nějakého jevu je kritické; může to být také rituál poklesle učebnicového charakteru, plný sekularizovaně mytických motivů.[11] Kritika je bytostně spjatá s nalezením a upevněním nového hlediska, které nelze odvodit žádným způsobem z předmětu kritiky; *v tom* spočívá konstruktivnost kritiky, a nikoli v její konformitě s tímto předmětem. Kritika žije *negativitou*, mohli bychom říci hegelovsky; bez momentu negativity z ní zbývá nanejvýš rétorika a slovní ekvilibristika (bohužel i ta je dnes poměrnou vzácností). Špatně by však rozuměl této negativitě ten, kdo by ji chtěl chápat ve smyslu omezené protikladnosti, kdyby tedy kri-

[7] K. Marx, *Ke kritice Hegelovy filosofie práva*, str. 29 (srv. také pozdější vydání, str. 401). – Pozn. vyd.

[8] V pozdějším upraveném přepisu: „ve skutek“. – Pozn. vyd.

[9] V pozdějším upraveném přepisu: „ale je pohledem“. – Pozn. vyd.

[10] V pozdějším upraveném přepisu: „alespoň dočasně může“. – Pozn. vyd.

[11] V pozdějším upraveném přepisu: „sekularizovaně mytických (tj. jinak mytických) motivů“. – Pozn. vyd.

tiku chápal vždy *jenom* jako kritiku něčeho, nějakého konkrétního předmětu. Taková kritika by byla nejen neproduktivní, ale také naprosto nezajímavá, protože by se buď konformovala se svým předmětem, anebo by jen zopakovala rituál, poprvé zavedený nějakým zbožštěným, heroizovaným pra-kritikem daného klanu. Kritika není pouhým „kritizováním“, ale postavením určité věci, události apod. do krize, do kritické, a tudíž krizové situace. Kritika vytváří ergo *novou situaci*, konfrontuje svůj předmět s něčím, s čím se jaksi nepočítalo, boří přijatou konvenci, „nastoluje“ nezamýšlené a neplánované „problémy“. Taková kritika vždycky překvapuje a nebývá vítána; vítána je pouze kritika objednaná – a to právě není kritika. Nová „situace“, do níž je věc či událost kritikou postavena, může být buď fiktivní, anebo se může opírat o lepší stratifikaci reálné situace, než s jakou pracuje, resp. jaká je zapracována do věci či události kritizované. V prvním případě mluvíme o kritice romantické či utopické; fiktivní situace, s níž je konfrontována kritizovaná skutečnost, je vytvořena v podobě idealizované minulosti nebo falešné budoucnosti. Taková kritika může přinášet leckterý užitek; jejím základním nedostatkem je neschopnost skutečně *překročit* předmět své kritiky. Osvětlí jej zajisté z nějaké nové strany, resp. nechá vystoupit do světla to, co bylo ve stínu. V podstatě však proti své vůli a proti svému domnění předmět své kritiky potvrdí. Taková kritika je dokumentem doby, jíž žije a na níž se přiživuje; její předmět je jí vším, bez něho by neexistovala, neboť jí chybí svébytná existence. Přimyká se k tomu, co je dáno; interpretuje to, co se už etablovalo. Okolnost, že její obrazy mohou být pokřivené a karikující, je vedlejším detailem; jak jinak by udržela zdání nezávislosti? Ve druhém případě naproti tomu konfrontuje kritika svůj předmět s budoucností, především s jeho vlastní budoucností. Aby tak mohla učinit, musí sama opustit, co je dáno, a *vykročit do budoucnosti*. To však znamená, že sama musí podstoupit konfrontaci se svou vlastní budoucností. To je pak kritika pravá, kritika kritická k sobě samé. Kritika reflektovaná, nejen reflektující. Kritika na soudu, nejen kritika soudící. Kritika otevřená kontrole i sebekontrole, ochotná revidovat svá východiska nikoli z oportunity a konformnosti, ale pro pravdu. Kritika vášnivá a již proto poněkud směšná; kritika posedlá vášní pravdymilovnosti a odhodlaná k spravedlivému měření – proto tím směšnější. Cesta této kritiky je přesně tím, nač nejsou recepty a pro co chybí jakýkoli ferman.

K oněm dlouhým a možná zdlouhavým prolegomenům, která laskavý čtenář právě zdolal (pokud nebyl sám zdolán již v prvních odstavcích), jsem byl veden ze dvou důvodů. Prvním z nich byla potřeba ukázat, že přes veškerou obtížnost nalezení správného východiska (a tato obtížnost měla být také demonstrována) to neleží vposledu v naší libovůli a svévoli, pojmeme-li své téma jako problém, jakého člověka bude potřebovat společnost v průběhu vědecko-technické revoluce a po ní, tedy jak musí vypadat příští člověk, aby byl na výši supertechnické civilizace budoucnosti, anebo spíše jako problém docela opačný, totiž jak má a musí vypadat, resp. kterým směrem se má a musí měnit naše civilizace, aby v ní mohl člověk žít jako člověk. Druhý důvod pak pramenil z obav, aby snad čtenář předčasně neoznačkoval výklad, který bude následovat, jako romantickou kritiku založenou na antropologismu, resp. nekritickém humanismu – předčasně, protože dříve, než dočte. Nádavkem pak ona prolegomena obsahují zároveň řešení problému; v jistém smyslu nebudou následující stránky ničím

víc než pouhým opakováním téhož jinými slovy – ovšem v jiných souvislostech. Není-li taktické to říkat předem, je to aspoň upřímné; kromě toho je možné, že právě ony „jiné souvislosti“ nebudou pro čtenáře bez zajímavosti.

Stanisław Jerzy Lec napsal v jednom aforismu: „Technika dosáhne takové dokonalosti, že se člověk bude moci obejít bez sebe.“[12] Absurdnost epigramu je pouze zdánlivá; přesněji řečeno je odkoukaná ze skutečnosti. Jen s obtížemi můžeme rekonstruovat, jak se asi stal člověk člověkem; naproti tomu můžeme denně sledovat, jak člověk přestává být člověkem. A zdaleka ne sporadicky, ale přímo masově. Můžeme to sledovat na celé jedné (a v důsledku toho pak zase na druhé) polovině lidstva; totiž na ženách (a v důsledku toho potom zase na mužích). Dějiny moderní doby jsou významně poznamenány *ženskou emancipací*. Tím nemyslím jen organizovaná hnutí, která byla popravdě řečeno pouze okrajovou záležitostí celého procesu. Společnost po dlouhé věky odpírala ženě stejná práva s mužem; žena neměla plnoprávné postavení člověka a občana, ale byla člověkem (i občanem) druhé kategorie, druhého řádu. Snad tomu tak nebylo vždy; nicméně civilizace, která prosadila a udržovala toto poddanství žen, vyjevovala tak meze své civilizovanosti, tj. ukazovala své barbarství. Hlavní oporou emancipace ženy v moderní společnosti se stala *práce*. Práce je základní a nejvýznamnější humanizující činností, kterou je polidšťován nejen svět předmětů a okolností, ale také a především sám aktivní její subjekt. Prací se tedy mohla a musela žena stávat více a plněji člověkem i občanem. Jinými slovy: žena překonávala a překonává své společenské zotročení zejména prací; žena se stává plněji člověkem tím, že se stává pracovnicí (a občankou). Výsledkem polidšťování, osvobozování ženy je paradoxní, ale neobyčejně významná skutečnost, totiž že se žena sama sobě jeví jako překážka tohoto polidštění (stačí číst *Simonu de Beauvoir*). Žena, která jde po cestě emancipace, poznává, že proti sobě nemá jen zotročující společnost, ale také neméně zotročující přírodu, tj. svou vlastní přirozenost. Nejen tradiční struktura společnosti, v níž se muži dostává více práv a více příležitostí než ženě a v níž je žena odsouzena zastávat méně kvalifikované a méně odpovědné práce (nebo je za stejně kvalifikovanou práci alespoň méně odměňována), brání ženě v rovnocenném uplatnění; nejen tradiční a věkem posvěcené instituce, jako je manželství a rodina, jsou „na překážku“ tomu, aby se žena „plně“ rozvinula ve svém povolání a ve veřejné práci. Břemenem je pro ženu už menstruační cyklus, zejména však *mateřství a péče o dítě* (neřkuli o děti). Už jediné dítě vyřadí ženu na řadu měsíců z práce, jíž se rozhodla věnovat; chce-li se vrátit po mateřské dovolené do zaměstnání, musí dítě svěřit jeslím, příbuzným nebo placeným opatrovníkům. Žena-pracovnice se dostává do napětí, a dokonce do příkrého rozporu s ženou-matkou. Námitka, že se to týká pouze žen, které se živí odcizenou, zmechanizovanou, netvůrčí prací, neobstojí; předně je v této věci mezi muži a ženami pouze kvantitativní rozdíl, zejména však je známo, že tvůrčí pracovnice jsou na tom ještě hůř, protože i ve svém volném čase musí volit mezi mateřskými povinnostmi a zvyšováním nebo alespoň udržováním své kvalifikace.

Můžeme tedy říci obecněji, že v moderní společnosti, v níž dovršuje žena svou emancipaci, v níž se osvobozuje a prosazuje prací, dostává se do nového rozporu její „lidskost“ s jejím

[12] S. J. Lec, *Neučesané myšlenky*, přel. B. Křemenák, Praha 1962, str. 75. – Pozn. vyd.

„ženským údělem“. Žena se emancipuje a stává člověkem tak, že se její ženskost, a zejména mateřství ukazuje jen jako houževnatý přežitek, jako relikt přírody a přírodnosti, jako necivilizovaný pozůstatek přírodní divočiny, jako barbarství. Žena se pokouší uchopit a realizovat své lidství tím, že potlačí nebo alespoň odsune stranou své ženství, svou ženskost jako barbarství. Tak se nám ukazuje názorným, až drastickým způsobem jeden z rozporů civilizace, který se navenek jeví jako rozpor mezi civilizací a přírodou, ale ve skutečnosti je vnitřní záležitostí civilizované společnosti. A právě tady začínají naše problémy: je civilizace, která z mateřství činí pád do barbarství a z dítěte zotročovatele, ještě civilizací? Není toto kuriózní, ba otřesné postavení matky a mateřství spíše výmluvným dokladem a svědectvím barbarství „civilizace“? A kde je tedy vlastně civilizovanost: ve společnosti založené na práci, na vědě a technice – anebo v mateřství, které je z této civilizace skoro vyhoštěno nebo alespoň pouze trpěno, které žije či živoří na okraji civilizované společnosti a je spíše jen ponižující, zadírající se připomínkou vázanosti veškeré civilizace na přírodu, připomínkou pupeční šňůry, která nemůže být – alespoň zatím – jednou provždy přervána? Tu jsme na místě, kde nám hrozí nebezpečí, že upadneme do tzv. romantické kritiky civilizace, o níž už padla zmínka. Chceme snad hledat kotvu lidství v přírodě, tj. v přírodním a přirozeném faktu mateřství, v přírodním, biologickém svazku dítěte s matkou a matky s dítětem? Chceme snad tuto přirozenou „lidskost“ postavit proti „nelidskosti“ civilizace? Je přírodní, přirozený fakt vazby mezi matkou a dítětem už něčím lidským? Na této úrovni by byl náš protest pouhou pózou, pouhou proklamací; byl by neúčinný už proto, že onen „přírodní“ a „přirozený“ fakt vazby mezi matkou a dítětem je pouhou fikcí. Tuto fikci sdílí romantický protest právě s tou civilizací, proti níž protestuje, neboť ženství a mateřství jako přírodní relikt a přežitek barbarství je přesně onou fikcí, kterou romantický protest při všem protestování a navzdory vší kritice *de facto* potvrzuje. Ve skutečnosti není základ lidství a lidskosti v ničem přírodním ani přirozeném; vždyť i onen *status naturalis* (nebo *status naturae*), který měl tak významné místo v pojmové stavbě politických koncepcí, jak se rodily v novověku zejména s příchodem měšťanstva na politickou scénu, se ukázal a musel ukázat dříve či později jako iluze a chiméra.

Je ovšem pravda, že dokud se mohlo zdát, že podstata člověka a jeho lidství je zakotvena v tom, co není „umělé“, ale naopak v tom, co je „přirozené“ či „přírodní“, dotud – opět jen zdánlivě – bylo k dispozici jakési měřítko toho, co lidské povaze odpovídá a co jí odporuje. Ale skutečnost je právě taková, že nic takového jako nějaký přírodní stav společnosti nikdy neexistovalo a neexistuje; právě tak neexistuje ani přírodní člověk. *Vercors* vystihl svou známou knihou naprosto výstižně okolnost, že člověk je samou svou podstatou nepřírodní, že je „nepřirozeným zvířetem“.[13] Ukázalo se ostatně, že ani přírodou „daná“ povaha člověka není nikterak stabilní; myšlenka vývoje zproblematizovala tak sám „přírodní základ“ lidství a lidskosti právě v jeho domnělé stabilitě a pevnosti. Tím spíše je ovšem upřena taková neměnnost společenské povaze člověka. Člověk se mění nejen v detailních a podružných rysech, ale takříkajíc přímo ve své „podstatě“. Člověk povstal *zjinačením* a ustavičně novým zjina-

[13] Srv. Vercors, *Nepřirozená zvířata*, in: týž, *Nepřirozená zvířata – Buřiči – Sylva*, přel. A. Hartmanová, Praha 1965[2], str. 7–158. – Pozn. vyd.

čováním se udržuje. Lidskost člověka není zakotvena v tom, co zůstává beze změny, v setrvačnostech a stabilních, dokonce ani relativně stabilních strukturách jeho existence, ale právě naopak v jeho ustavičně nové a znovu začínající proměně. Člověk se nestal kdysi jednou člověkem, aby od té chvíle na rovině takto jednou provždy realizované lidskosti setrvával. Lidstvo jako rod se vyznačuje zcela specifickou nezbytností, aby se každý jeho příslušník, který k rodu náleží svým biologickým původem, navíc člověkem v průběhu svého společenského života teprve stával. Okolnost, že k tzv. přirozené povaze člověka patří jeho společenská zakotvenost, tedy právě něco nepřírodního a nepřirozeného, není pouhým pojmovým určením, ale reálnou událostí, která se opakuje v životě každého lidského jedince a která tak dokumentuje proměnu, jíž prochází příroda vintegrovaná do nepřírodního, společenského kontextu. U všech vyšších a u mnohých nižších živočichů můžeme sice pozorovat to, čemu je zvykem říkat „sociální chování“; specifičnost člověka však spočívá v tom, že jeho sociální zakotvenost není druhotnou záležitostí jeho životního běhu, ale *konstituentem jeho bytí*. Člověk se stává člověkem teprve prostřednictvím své angažované spoluúčasti na lidském světě. Člověk se stává člověkem teprve v okamžiku, kdy vstupuje do „společenské hry“ jako partner a spoluhráč.

Na okolnosti vstupu člověka do společenského kontextu bylo vrženo pozoruhodné světlo *Adolfem Portmannem*, jehož výzkumy zůstávají u nás veřejnosti zatím neznámy, právě tak jako závěry z nich vyvozené. Portmann dokládá, že sám způsob, jak se rodí lidské mládě, je výjimečný a specificky lidský v tom, že mládě vstupuje do sociálního kontaktu již v průběhu svého embryonálního vývoje, přerušeného zlomem zrodu na zcela neobvyklém místě a rozděleného tak na prenatální a extrauterinní období.[14] Člověk se nejen člověkem nerodí, nýbrž stává, ale kdyby se zrodil ve stadiu embryonální zralosti, a nikoli předčasně, nikdy by se asi člověkem nemohl stát. Teprve uprostřed společenských kontaktů, do nichž je v druhém období svého „embryonálního“ života vtažen, resp. do nichž je (obvykle svou matkou) se vší přesvědčivostí a sugestivitou zván, se lidský biologický jedinec rodí ještě jednou jako bytost společenská. Portmann ukazuje, že člověk musí být z řady důvodů zařazen mezi savce, jejichž mláďata se rodí relativně vysoce vyvinutá, takže jsou schopna okamžitě se pohybovat, orientovat se, starat se o svou výživu a vůbec o sebe atd.; tuto skupinu, do níž by vlastně patřil i člověk, označuje jako „Nestflüchter“, neboť mláďata této skupiny jsou schopna opouštět své „hnízdo“ ihned po narození. Naproti tomu mláďata druhé skupiny, Portmannem nazývané „Nesthocker“, se rodí naprosto nesamostatná, slepá, v okolí neorientovaná, ještě po řadu dní neschopná samostatného pohybu, takže nějaký čas nezbytně zůstávají, „dřepí“ ve svém hnízdě. Křivky embryonálního vývoje dokazují, že člověk patří do první skupiny, ale představuje překvapující výjimku tím, že se rodí takříkajíc předčasně a že závěrečnou (delší) etapu svého embryonálního vývoje prožívá již mimo matčino tělo. Tak je přerušena přímá vitální komunikace, aby ještě v tomto nejranějším stadiu mohla nastoupit komunikace sociální. Zajisté už samo toto Portmannovo zjištění zřetelně ukazuje k tomu, že sociální vztahy nejsou pouhou

[14] Srv. A. Portmann, *Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen*, Basel – Stuttgart 1969[3], zejména str. 57–68, 87–105. – Pozn. vyd.

nástavbou nad tím, co je „dáno“ přírodou, ale že zasahují do přírodní, přirozené struktury a modifikují ji, proměňují, resp. integrují do kontextu zakotveného v jiné, nové úrovni. Takových dokladů je ovšem celá řada; ostatně sama skutečnost, že se člověk chová společensky, a ne pouze přírodně, je možná jen tak, že přírodní (biologické) funkce jsou u člověka v rozmanité míře zapojeny do společenských kontextů a že jsou tedy řízeny sociálně. Upozornění na zajímavé koncepce Portmannovy, někdy odmítané, nemá v této souvislosti jinou funkci než jako příklad a ilustrace.

Je tedy zřejmé, že se člověk ve svém lidství nemůže opírat o přírodu ani o žádnou svou „přirozenost“; kořeny jeho lidství jsou *dějinné*, ne přírodní. Přírodní (biologická) vrstva lidského života je zahrnuta a vintegrována do roviny sociálních kontextů. Je však lidství a lidskost samozřejmým predikátem každé sociální skutečnosti? Jsou dějiny jedním velikým proudem lidskosti a lidství jenom proto, že mají společenský charakter? A je vůbec lidské všechno, co dělá a čím je člověk? Není-li tomu tak – a my jsme si jisti, že tomu tak není –, jaká je míra lidskosti lidských činů? Jak rozeznáme lidskost od nelidskosti? A jak souvisí cesta člověka s cestou civilizace? Může být člověk člověkem za všech okolností, v každé společnosti, v jakékoli formě civilizace, anebo je cesta lidskosti, cesta člověka otevřena jen za určitých okolností, jen v některých společenských podmínkách, jen ve vybraných formách civilizace? Existují-li opravdu takové nezbytné předpoklady cesty lidskosti, jsou to skutečně předpoklady samotné lidskosti v její podstatě, anebo pouze[15] předpoklady nižších vrstev, které jsou na rovinu lidskosti teprve integrovány? Čím je cesta člověka cestou právě *člověka*? Čím je člověk *člověkem*? Abychom se mohli z nové strany přiblížit odpovědi na tyto otázky, musíme projít ještě jednou oklikou.

Každá živá bytost je spjata celou soustavou vztahů s prostředím, v němž má uhájit svou existenci; tato soustava jí umožňuje v daném prostředí žít „svým vlastním“ životem a jakoby „ve svém vlastním“ světě. To znamená, že celou touto složitou sítí souvislostí se nevztahuje jen ona sama k předmětům svého okolí, ale že se v opačném směru vztahuje přes tuto síť také okolí k ní; to je umožněno okolností příznačnou pro každou živou bytost a vůbec pro každý subjekt, totiž jejich schopností vztahovat se k sobě. Má-li živá bytost žít vskutku svým vlastním životem, musí být život nejen jejím vnějším projevem, jejž ze sebe vydá, ale čímsi, co udrží jako *svůj* život při sobě, nebo lépe, s čím se ztotožní a čím udržuje či spíše obnovuje sama sebe a svou životní integritu. Důležité pro naše úvahy je zejména to, že integrita, resp. integrační schopnost živé bytosti se nevztahuje pouze na fyziologické procesy v těle ani jenom na vnější projevování, chování bytosti, ale jistým specifickým způsobem (zkoumaným již před půl stoletím von Uexküllem a jeho žáky)[16] také na strukturu, která přesahuje a zároveň objímá onu bytost a přimyká se k jejímu prostředí, aniž by s ním na druhé straně splývala: nazvěme tuto strukturu *osvětím*. Co to je „osvětí“?

Osvětí není prostě okolím živé bytosti, ale okolím přeznačeným, přestrukturovaným, osvojeným. Do osvětí je pojato jen to z okolí, nač je schopen organismus reagovat, a nadto

[15] V pozdějším upraveném přepisu: „anebo to jsou pouze“. – Pozn. vyd.

[16] Srv. J. von Uexküll, *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, Berlin 1921[2]; H. Petersen, *Die Eigenwelt des Menschen*, Leipzig 1947[2]. – Pozn. vyd.

jen ve významu, jenž odpovídá potřebám a zájmům živé bytosti. Tak si živá bytost přetváří své okolí, prostředí ve *svůj* životní prostor, do něhož je ovšem pevně zaklesnuta, takže z něho nemůže ven; kamkoli se hne, kamkoli pronikne, všude vleče toto osvětí s sebou. Osvětí se přimyká svou strukturou, jak řečeno, k té části světa, kterou je živá bytost obklopena, tj. k jejímu okolí, prostředí; není však povahou prostředí jednoznačně určeno, ale podstatně závisí na organizaci živé bytosti a na jejím akčním systému (zahrnujícím také její reaktibilitu). Týž předmět bude mít podle toho různou podobu a různý význam pro člověka, pro psa a pro mouchu. Osvětí je tedy *osvojeným světem* živé bytosti a má proto dvojí stránku, dvojí aspekt; jednak je pro ni jejím vlastním světem, a tedy jaksi „domovem“, v němž je zabydlena (i když ovšem k tomuto „domovu“ náleží např. řada nepřátel apod.), jednak je způsobem, jímž obývá skutečný svět, jímž se právě zabydluje, zdomácňuje v daném prostředí. Osvětí je prizmatem prostředkujícím kontakt živé bytosti s reálným světem okolo; samo však je realitou, která nasedá na tento „reálný svět“ jako jeho další vrstva a která se tak stává jeho součástí a na niž jiné živé bytosti reagují jako na realitu. Pro druhou živou bytost se toto osvětí stává významným členem jejího vlastního osvětí. Tak se u různých bytostí, které jsou navzájem členy svých osvětí, jejich osvětí překrývají, pronikají a participují na sobě; živé bytosti nereagují jen na sebe navzájem a na své chování, ale také vzájemně na strukturu svých osvětí. Kontextura nesčetných osvětí představuje jakýsi nový svět, nový kosmos, v němž jsou struktury dosavadního, tj. neživého kosmu[17] buď přímo pozvednuty na novou rovinu, nebo kde jsou alespoň osvětleny z nové strany a zvýznamněny v nové perspektivě. Je to *nový kosmos*, v němž každá živá bytost skutečně žije a v němž jedině může existovat. Život je základně a původně účastí na kosmu živých bytostí, je zakotveností v tomto živém kosmu; kosmos neživého a předživého je ve vztahu ke skutečnému životu pouhou naší abstrakcí. Neživé a předživé dostává svůj význam, a tedy – v tomto rozvrhu – i existenci pouze v rámci živého kosmu; co není takto obdařeno významem, to pro živý kosmos také neexistuje. V tom smyslu není svět živých bytostí pouhou nástavbou nad světem neživé přírody, ale má své vlastní zdroje, svou vlastní, na nic nižšího nepřevoditelnou *autenticitu* a svá vlastní východiska, z nichž teprve druhotně dospívá buď ve vlastní upadlosti, anebo v konfrontaci s takovou „upadlostí“ ke světu neživého.

Specifickým osvětím člověka je *civilizace*. Také člověk je spjat nesčetnými souvislostmi s prostředím, v němž žije; tyto souvislosti však mají odlišné rysy. Jejich význam, intenzita a pevnost jsou proměněny; některé ustoupily do pozadí a jiné, nové, se objevují na scéně poprvé. Prohlubuje se především kontakt člověka s jinými lidskými bytostmi, jak už na to bylo poukázáno, a s ním spojená společenská zakotvenost člověka. Dosavadní vztahy k přírodě se většinou uvolňují, ale zároveň vznikají nové, mnohem významnější; člověk se už neztrácí v přírodě jako jedna ze živých bytostí, ale v jistém podstatném smyslu opouští rovinu živého kosmu (stejně jako živé bytosti opustily rovinu neživé přírody). Tak přestává být přírodní bytostí a stává se „nepřirozeným zvířetem“. Ovšemže nadále žije v „přírodě“; ale tato příroda je čímsi zcela odlišným od přírody, v níž žije každý jiný tvor. Přestává totiž být veškerenstvem,

[17] V pozdějším upraveném přepisu: „neživého (resp. před-živého) kosmu“. – Pozn. vyd.

univerzem a stává se partikulární oblastí. O přírodě lze vlastně vůbec mluvit teprve z lidského stanoviska, které je zakotveno mimo přírodu. Teprve tam, kde se „nepřirozené zvíře“ odděluje od přírody a kde se staví proti ní, lze hovořit o přírodě; tak se příroda stává přírodou teprve tím, že dostává své místo v lidském světě, že je zařazena do nových souvislostí jako jejich nižší rovina. Příroda, která není takto zařazena (její zařazení je historický proces, který postupuje po celá tisíciletí kupředu; pochopitelně nejde o pojmové zařazení, které představuje teprve reflexi oné základní lidské praxe, o niž nám jde), se jeví jako chaos a divočina. Civilizace není pouhou nástavbou, či dokonce fasádou, která jen zakrývá a maskuje divočinu a surovost života, právě tak jako svět živých bytostí není pouhou fasádou na procesech fyzikálně-chemické povahy. Civilizace je zajisté způsob, jímž člověk žije v přírodě, jímž obývá svět, ale je to současně způsob, jímž přírodu a svět proměňuje, „civilizuje“; tato příroda a tento svět jsou světem civilizovaného a civilizujícího člověka. Také zde musíme tedy respektovat obě stránky lidského „osvětí“: civilizace je prizmatem, jež „po lidsku zkresluje“ mimocivilizační svět, v němž člověk žije. „Svět bez člověka“ se v civilizaci stává „světem člověka“, jakýmsi antropologizovaným světem. Ale tento antropologizovaný svět je *skutečným* světem, *novou rovinou reality*; „svět bez člověka“ je skutečně polidšťován, nikoli pouze v subjektivním rozvrhu, ale *prakticky*. Antropologizace je realizována v praxi jako humanizace či antropizace vesmíru. Prizma, jež jakoby zkresluje relace v mimolidském světě, ukazuje ve skutečnosti svět a přírodu v jejich pravých (nebo alespoň pravdivějších) dimenzích. Tím, že je odhalen partikulární charakter „pouhé“ přírody a přírodnosti, je současně dosaženo univerzálnější roviny; a naopak. V tom smyslu má také civilizace jakožto osvětí člověka *své vlastní, autonomní zdroje*, neodvozené a neodvoditelné z nižší úrovně pouhé přírodnosti.

Člověk se stal člověkem ve chvíli, kdy se postavil proti přírodě a kdy přírodu postavil proti sobě. To bylo možné pouze za předpokladu, že našel místo, na něž by se postavil a které se vymykalo přírodnímu světu. Zajisté platí něco podobného i pro živé bytosti vůbec; také život se postavil proti neorganickému světu tak, že si našel místo, které se vymykalo rovině neživého a předživého. Proto by naprosto nemohl stačit nějaký praktický vynález k tomu, aby nejvyšší primát opustil nejen rodinu primátů, ale rovinu přírodního života vůbec (právě tak jako např. bobrům nestačí postavení hráze k tomu, aby opustili přírodu nebo aby alespoň uvolnili své svazky s přírodou). Čím se liší lidská praktická činnost od „praxe“ zvířat? Hráz vzniklá „přirozeně“ jako naplavenina při povodni se liší od bobří hráze svým „nahodilým“ vznikem. „Nahodilost“ je ovšem pojem velmi labilní, není-li precizován v podrobném rozboru a na základě vymezených filosofických, pojmových struktur; zde máme na mysli okolnost, že neexistuje subjekt, který by vznik hráze nějak integroval.[18] Bobří hráz nevznikla nahodile, nýbrž v důsledku koordinovaného úsilí bobrů; v povodni nenajdeme naproti tomu ani stopu nějaké koordinace zaměřené k tomu, aby na určitém místě vznikla naplavenina v podobě hráze. Rozdíl mezi lidskou praxí a zvířecí aktivitou není založen primárně v jejich rozsahu (kvantitě) a vůbec ve vnější podobě, ale v odlišnosti roviny jejich koordinačních rozvrhů. Zatímco pro bobra je stavění hráze důsledkem zapojení určitého funkčního okruhu, jež je sice vyvoláno

[18] V pozdějším upraveném přepisu: „organizoval a integroval“. – Pozn. vyd.

konkrétním typem situace, ale které uvádí zvíře do pevně fixované role, v níž se mohou měnit pouze detaily provedení, znamená pro člověka stavění hráze sledování jistých motivů a úmyslů, které jsou pojmenovány a formulovány, které člověk ustavičně volí, k nimž se v průběhu práce vždy znovu jakoby přihlašuje a k jejichž sledování se opětovně rozhoduje. Stálost těchto motivů není důsledkem nějaké fylogeneticky zakotvené fixovanosti jakéhosi „funkčního okruhu“, jejž stačí jen zapojit, aby – za normálních okolností – proběhl až do konce, ale je založena na důslednosti, uvědomění a uvědomělosti, soustavnosti a odpovědnosti. To všechno jsou vlastně morální vlastnosti, i když nemají charakter jakési společenské „nadstavby“, ale jsou spíše něčím jako *principy, základy, kořeny civilizace*. V oné soustavnosti a důslednosti totiž nejde o pouhou zatvrzelou houževnatost a tvrdošíjnost, ale o rozumně zdůvodňovanou platnost a závaznost toho, co je za platné a závazné uznáváno. Samozřejmě jde o přesvědčení; nikoli však o nějaký nahodilý nápad, pocit či náladu, ale právě o *přesvědčení promyšlené a rozumově zdůvodněné*. Někdy později se sice může ukázat, že promyšlenost nebyla dostatečná a důvody že neobstojí; to však nic nemění na okolnosti, že i sám chybný pokus stál na základech, jež musí uznat i jeho pozdější kritika (vědomě či nevědouc). Jde o to, že principem civilizace je právě ono *uvědomělé zdůvodňování*, tj. pokus vědomě vytvořit rozvrh toho, co má být uděláno a co konkrétně já budu dělat. Teprve z tohoto základu je možno považovat to, co už uděláno bylo, za zdůvodněné, nebo nezdůvodněné; podle toho pak vůbec věci mají smysl, nebo nemají. A protože člověk nemůže žít ve světě, který nemá smysl, je podstatou civilizace *realizace smyslu a smysluplnosti*. Polidštění světa se jeví jako nalezení smyslu toho, co je; ve skutečnosti je tento smysl člověkem těžce dolován, dobýván a spolutvořen.

Civilizace je světem, jejž si osvojil člověk; ale toto osvojení není pouhou „domestikací“, zdomácněním, zabydlením v tom, co jest. Člověk musí svět, jejž si osvojil a stále osvojuje, právě civilizovat; nejen svou praxi, své aktivní proměňování a přetváření světa, ale sám svět v jeho existenci musí nějak *zakotvit ve smyslu* (což je asi přiměřenější formulace než „osmyslit“). Neboť člověk – to patří k jeho podstatě, po níž se od počátku ptáme – nemůže obývat jen ten svět, který tu je, který je dán, svět hotových, daných věcí (i když na nich člověk nechal kus své práce a třeba kus života). Člověk se nemůže jen přizpůsobovat existující skutečnosti, jen aby zachoval svou existenci; nemá-li existující skutečnost smysl, je-li to skutečnost nesmyslná, musel by se přizpůsobovat nesmyslnosti, tj. vzít na sebe nesmyslnost. Existující skutečnost není smysluplná již tím, že existuje; existence je pouze *příležitost ke smysluplnosti*. Tak chápe člověk svou vlastní existenci: jako příležitost. Jestliže člověk může žít jen tak, že pracuje, pak může pracovat jen tehdy, má-li jeho práce smysl. Má-li měnit svět, pak jen tak, že jej činí smysluplnějším, že jej činí světem blížícím se tomu, čím má být; jen tak může člověk žít a pracovat *jako člověk*, totiž tak, že se vždy znovu pozvedá k vyššímu, podstatnějšímu, pravějšímu lidství, že se stává více člověkem. A více člověkem se může stávat jen tak, že vnáší do světa více smyslu, že realizuje svůj svět jako svět smysluplnosti. To není pouhé osmyslení, pouhé navěšení významů na věci, abychom se v nich vyznali (tj. abychom se v nich vyznali, jak jsou, a abychom je tedy v podstatě nechali tak, jak jsou);[19]

[19] V pozdějším upraveném přepisu: „být tak, jak jsou“. – Pozn. vyd.

není to ani pouhé uzpůsobení věcí k našemu užitku a potřebě. Smysl, který má být a je realizován, musí být nikoli náš soukromý ani sdílený pouze naší „smečkou“, naší skupinou, ale *univerzální* – a to právě znamená: univerzálně zdůvodnitelný a zdůvodňovaný. Pokus o nalezení a uskutečnění univerzálního smyslu je pro civilizaci podstatný, i když je tato univerzalita velmi často, ba většinou chápána nedokonale a omezeně. K podstatě civilizace patří ono ustavičné směřování k univerzální zdůvodněnosti a k univerzálnímu smyslu. Dnes už tato univerzalita nemůže být chápána jinak než planetárně. To ovšem potřebuje malé doplnění.

Univerzalita je vždycky ve své realizaci omezená, tj. má své meze. Omezená univerzalita však přestává být pro svou uzavřenost univerzální. Tato zdánlivá, falešná univerzalita představuje konec procesu, na jehož počátku byla univerzalita otevřená, skutečná. Univerzalita nemá tedy povahu něčeho mimočasového, ale naopak má pevné, hluboké svazky s časovostí a s dějinami. Člověk usilující o smysl se nemůže omezit na skutečnost, která byla a je; smysl musí mít také, a dokonce především to, co jej očekává. Jen tehdy, má-li budoucnost jako to, co člověka očekává, smysl, stává se budoucností, kterou očekává také člověk, na niž čeká, k níž vztahuje své očekávání, a tedy svou naději. Člověk se ve vztahu k budoucnosti obává nesmyslnosti a svou naději upíná k smyslu, který se má realizovat. Pravá univerzalita je otevřena touto *nadějí*; falešná univerzalita je skutečné naději uzavřená, má jen soukromou „naději“ anebo naději abstraktní, zdánlivou. Lidský život má tedy smysl, jestliže člověk žije ve svém osvětí tak, že svou činností jakoby vybíjí, spotřebovává napětí mezi daným stavem tohoto osvětí a jeho smyslem. Smysl toho, co je, je však odhalován v *pravdě*. Pravdou prolamuje člověk své osvětí – anebo lépe řečeno: pravda prolamuje lidské osvětí a ukazuje věci v jejich pravé dimenzi, v pravé podobě. Lidským osvětím je civilizace; lidský životní smysl může být realizován jen tak, že se člověk otevře, resp. že nechá otevřít brány subjektivity svého osvojeného světa a že nejen připustí, aby světlo pravdy padlo na jeho svět i na něho samého, ale že všechnu svou energii, všechny své schopnosti, svůj um i odvahu nasadí, aby se tak stalo. Neboť civilizace se liší (či aspoň může lišit) od biocenózy tím, že není pouhým překřížením, překrytím a vzájemným pronikáním individuálních „osvětí“ jednotlivých lidí, ale že je společným světem pro *všechny* lidi. Aby tomu tak mohlo být, je nezbytná *distance od subjektivity* individuální i kolektivní; této distance může člověk dosáhnout jen ve chvíli, kdy se otevřel, resp. kdy byl otevřen pravdou. O pravdě je možno se domluvit nebo alespoň domlouvat s každým; o partikulárních zájmech jen „se svými“. Principem univerzálnosti smyslu je *pravda*. A místem, jímž vstupuje pravda do lidského vědomí, je *reflexe* jako zvláštní odhodlanost sestoupit k základům, ke kořenům a osvětlit vlastní východiska, ukázat je všem a – obstojí-li – navrhnout je jako východiska společná, či – neobstojí-li – bez lítosti a sentimentu je odhodit a přijmout jiná, pravdivá (nebo alespoň pravdivější).

Civilizovanost znamená širokou přítomnost, *rozlehlou přítomnost*. Člověk nežije okamžikem, ale čerpá z bohatství minulosti a míří k daleké i – zejména – blízké budoucnosti. Civilizace spojuje lidi různých generací, různých staletí, různých věků; spojuje je nikoli něčím, co je všem věkům společné, co trvá uprostřed proměnlivosti dějů. Nic takového není; a kdyby bylo, nemůže být základem civilizace. Lidi spojuje v dějinách *cesta lidskosti*, tj.

společné poslání jako nekončící úkol, smysl dějin, smysl lidstva, smysl jednotlivého lidského života. Nejde o kontinuitu založenou na danostech, na tom, co je a co bylo, co se jednou stalo, ale kontinuitu,[20] která je prostředkována napříč souvislostem doby, podmínek, prostoru apod. Nejde o kontinuitu, která spočívá v překonávání a překlenování diskontinuity, tj. která je opakem diskontinuity, již ruší, ale o docela zvláštní, specifickou kontinuitu, která diskontinuitu podtrhuje, a dokonce vytváří, která je zdrojem a principem nové, zvláštní diskontinuity, která *vysvobozuje* jednotlivého člověka, ale také celé skupiny, generace, epochy z jejich uzavřenosti, prolamuje jejich subjektivitu, ukazuje a obnažuje jejich partikulárnost a jejich meze, rozrušuje strukturu, jíž dosahovaly falešné integrity, ruší tuto integritu především tím, že odhaluje její falešnost, a nabízí jim všem *novou rovinu*, kde je možno navazovat a budovat nové souvislosti a svazky svobodně, svobodnou volbou a rozhodnutím. V tomto novém světě kontinuity nového, odlišného typu, nezaložené na zachovávání, konzervování určitých momentů, tedy na hotové minulosti, nýbrž na svobodě a svobodné volbě – tedy na budoucnosti –, na svobodném vyvolení momentů a tradic zcela na přeskáčku, na integraci prvků minulosti novým způsobem, tedy na novém pojetí minulosti, na přestavěné, *přebudované minulosti* – v tomto světě je zakotvena všechna skutečná civilizace, všechna kultura, umění, filosofie, věda, ale také řeč,[21] životní zvyklosti, tradice atd.

Struktury tohoto civilizovaného světa nejsou ničím daným a hotovým, ale jsou čímsi, co musí být vždy znovu realizováno. Podobně jako umělecké dílo není ve svém celku dáno, ale *děje se*, *stává se* teprve a vždy znovu ve chvíli, kdy posluchač, divák či čtenář vynaloží všechno své úsilí, aby mu porozuměl, aby pronikl do jeho vnitřního světa, podobně není ani civilizace dána jako nějaká druhá příroda, hotová nebo běžící svými cestami, které člověku nezbývá, leč respektovat. Také civilizace ve svém celku *se děje*, *stává* teprve a pouze tam, kde žije, to znamená kde je přítomen[22] člověk, angažovaný tvor, jemuž na této civilizaci záleží a který se pro ni rozhodl; tam, kde tento tvor skutečně *žije* – a kde žije právě jako *člověk*. Civilizace má však také svou vnější, předmětnou podobu, má své předmětné, setrvačné struktury, které mají vždy znovu tendenci se odpoutat od jejího vnitřního světa, odcizit se mu a odcizit se tak člověku. Tyto *emancipované prvky* civilizace jsou pro člověka tím nebezpečnější, čím víc se podílí na jejich vytváření. To, co nejprve bylo nástrojem osvobození člověka, stává se nebo alespoň má tendenci se stát[23] později nástrojem jeho zotročení. Mechanismy tohoto procesu byly již mnohokrát popsány a vylíčeny filosoficky, vědecky i umělecky. Většinou však je analýza nesena rozvrhem, jenž odlišuje navzájem různé tendence a procesy, staví je proti sobě (nebo shledává, že proti sobě už stojí) a jedněm chce dát zelenou, zatímco druhé chce přibrzdit. Tak kupř. v případě rozporu, v nějž zatím vyústila emancipace ženy, vidí taková analýza příčinu v nerovnoměrnosti rozvoje jednotlivých složek a vrstev moderní civilizace a buď předpokládá, že se to samo časem upraví, anebo tomu napomáhá určitými opatřeními, ať administrativního, ekonomického, nebo jiného charakteru. Na obdobném rozvrhu je postave-

[20] V pozdějším upraveném přepisu: „o kontinuitu“. – Pozn. vyd.

[21] V pozdějším upraveném přepisu: „mluva“. – Pozn. vyd.

[22] V pozdějším upraveném přepisu: „aktivně přítomen“. – Pozn. vyd.

[23] V pozdějším upraveném přepisu: „stávat“. – Pozn. vyd.

na protiva civilizace – kultura, která se rozšířila zejména v německém myšlení. Sem patří ostatně veškeré koncepce založené na tzv. romantické kritice civilizace. Skutečný a základní rozpor, v němž je nutno vidět počátek a zdroj vždycky nového polidšťovacího úsilí lidstva, však není identifikovatelný se žádným *vnějším* napětím, s vnějšími tenzemi mezi předmětnými civilizačními strukturami, nýbrž pouze v napětí mezi tím, co je civilizačně, kulturně, sociálně, politicky, vědecky, filosoficky a jak jinak již realizováno, co se už zvnějšnilo, zpředmětnilo, co přešlo v svébytné setrvačnosti a podmanivé rekurence, odvádějící člověka od jeho transcendentního (překračujícího) poslání, a mezi tím, co ještě není, co ještě nebylo uskutečněno, co se teprve musí stát. Ale i to se nakonec stane, etabluje, prosadí; spočívá tedy snad lidskost člověka a civilizovanost civilizace v tom, že dobře rozpozná a předem jasně odhadne, co se stane, co se musí stát, co je takříkajíc na spadnutí? Nikoliv; existuje základnější rozpor, principiálnější napětí než napětí mezi tím, co se už stalo a co se ještě nestalo. Mezi tím, co ještě nenastalo, jsou věci a události, které jednou nastanou a svým uskutečněním dají vznik nějaké setrvačnosti nebo přejdou do nějakého objektivního procesu apod. Vedle nich však nastanou také události, které se dějí jen tehdy, nasadí-li nějaký člověk všechno své úsilí, aby se staly, a stanou se tak, že po nich nezůstane předmětná setrvačnost; mají naproti tomu tu zvláštní vlastnost, že se mohou stát vždy znovu. Člověk, který se přimkne k setrvačnostem, třebas k takovým, které se teprve mají realizovat a na jejichž realizaci se podílí, je odváděn z lidské cesty na scestí, opouští cestu člověka a vydává se cestou věcí, předmětů. Cestou člověka jde pouze člověk, který uprostřed svého pobývání na světě a uprostřed své praktické aktivity vždy znovu realizuje to, co nikdy nepřechází do jeho výtvorů, ať hmotných, nebo duchovních, tak, aby to tam bylo definitivně obsaženo a uzavřeno a aby se to stalo jeho majetkem, ale co vždy znovu vymizí a vyprchá, není-li to neustále obnovováno v nových lidských rozhodnutích a nových činech. Příkladem, a dokonce posledním zdrojem tohoto světa „nepředmětné“ skutečnosti je pravda.

Pravda nikdy nepřechází definitivně do žádné formule; není-li vždy znovu uchvacována a postihována, vyprchá z každé dogmatické formulace. Ba dokonce pouze tam, kde jsou přijaté a všeobecně uznávané formule ukázány jako omezené a problematické, kde je prokazována nezbytnost jejich revize, pouze tam může pravda znovu zavládnout. Tam pak, kde zavládne pravda, třesou se „pravdy“, třesou se dogmata, kácejí se poučky, konvence; kde zavládne pravda, je konec falešných jednot, založených na pravdě „skupiny“. Tam, kde zavládne pravda, může dojít k otřesům a sesunům civilizací; ale to je jenom způsob, jak je v dějinách realizována *skutečná* civilizace, civilizace civilizovaná, protože lidská. Nástrojem takovéhoto „polidšťování“, kde se člověk (jak je) nestává měrou všech věcí, ale kde uskutečňuje svou lidskost zároveň s polidšťováním světa, je *reflexe a kritika*; tedy *kritická reflexe*. Jestliže tedy vědecko-technická revoluce slibuje přebudovat svět a realizovat novou civilizaci na základě vědy a techniky, je nutno *kriticky reflektovat vědu a techniku v jejich praxi*, tj. ukázat, na jakých principech vlastně věda a technika stojí. Právě tuto kritickou reflexi však nemůže zastat sama věda, protože je ve svém světě uzavřena a nemá klíče od jeho bran. Věda a technika patří dnes ke světu setrvačností, ke světu zpředmětněných lidských výtvorů, které se vymkly

z rukou člověka; patří ke světu, který musí být polidštěn či spíše vždy znovu polidšťován. Tato kritická úloha může být vykonána jen tak, že člověk najde měřítko, jímž by tento svůj gigantický výtvor změřil. Člověk jde po lidské cestě, dokud nerezignuje, dokud se tohoto úkolu nevzdá – a dokud si nezačne myslet, že je tím měřítkem on sám nebo cokoli z toho, co už vytvořil. Svět, v němž žije takový člověk, je světem civilizovaným; jen ten a žádný jiný.