

R 1975-19

[750509-2]

(146) (1) (SSaŽ, 9. 5. 75 dopoledne.)

Heideggerovu čtveřinu, „Geviert“, lze chápat jako určitou kritickou koncepci, namířenou proti Husserlovi, jakousi revizi, korekturu Husserla. Husserl chce totiž převést vlastně celý svět se vším, co v něm je, na subjektivitu. Ukazuje tedy, že je to subjektivní rozvrh subjektu. A protože se chce vyhnout solipsismu, tedy nejenom jednoho subjektu, nýbrž všech lidských subjektů; tedy je to jakýsi intersubjektivní rozvrh. Heidegger naproti tomu chce ukázat, že to je málo, že nejde jenom o to, rozšířit počet lidských subjektů, které se podílejí na onom rozvrhovaném a realizovaném světě, ale že člověk, lidstvo je jenom jedním ze čtyř pilířů, na nichž stojí svět, resp. jimiž je svět založen, konstituován. A tedy těmito dalšími pilíři jsou božské, nebe a země, přičemž tedy ani jedno z toho zbylého trojího (z onoho Geviertu) nelze převést nebo redukovat na smrtelné. Tedy svět je rozvrhován a konstituován smrtelnými, tj. lidmi, lidstvem, ale nejenom lidmi, nýbrž na jedné straně také božským, na druhé straně nebeským a na třetí straně zemským. – Nevím, na kolik má interpretace může obstát, ale řekl bych, že pokud jde o to „zemské“, o „zemi“, že tím je vyznačen okruh všech blízkých subjektů subhumánní úrovně, které se podílejí na tvorbě světa. Pokud jde o „nebe“, tak to je souhrn všech subhumánních nebo i extrahumánních subjektů nejrůznějších úrovní, vzdálených člověku a lidstvu, které se také podílejí na konstituci světa, v němž (také) člověk žije. A posléze „božské“: tam jde o jiný vztah, totiž o to, že člověk je svým nejhlubším založením orientován na protějšek, na něco nebo někoho, co nebo kdo má své nezadatelné místo v lidském životě a není přesto převoditelný na člověka, není tedy v lidské libovůli nebo záležitosti lidského rozvrhu apod. To platí na všech úrovních a ve všech oblastech. Tak kupř. lidská řeč, přesně řečeno promlouvání: člověk může promlouvat jediné ve světě smyslu, ve světě logu, v prostoru smysluplnosti. A tento prostor smysluplnosti není produktem jeho promlouvání, nýbrž toto promlouvání je možné jenom díky tomu, že už předem a od počátku a vždy je tady onen prostor, do něhož je možno promlouvat, v němž je možno něco říci. A také tu platí ještě obrácený vztah.

Ona řeč se obrací k člověku a vyzývá ho k tomu, aby ji vyslechl a uslyšel, aby se ve svém promlouvání i ve své praxi přimkl k promlouvání řeči samé, aby se rozhodl sloužit této řeči, tomuto smyslu všeho. A ta řeč ne-

může sama promlouvat jinak než skrze promlouvání lidské – ale jenom skrze takové promlouvání, které v rozhodujících momentech umlká a nechává promluvit samotnou pravdu, sám smysl, samu řeč. A tak vidíme, že promlouvání lidské je možné jenom v takovém oboustranném dialektickém, nerovnovážném vztahu k protějšku, z hlediska člověka tedy k protějšku člověka, protějšku všeho lidského. A tady v tom smyslu ona řeč, logos, smysl je právě čímsi „božským“. A takových příkladů bychom mohli uvést i víc.

Ukazuje se tedy, že koncepce „Geviertu“ je interpretovatelná také takovýmto nefenomenologickým způsobem, interpretovatelná tak, že dává smysl i na rovině ontologické (*sit venia verbo*). (Přepis mgf. diktátu z téhož dne.)

[750509-3]

(147) (2) (SSaŽ, 9. 5. 75 odpoledne.)

Když mluvíte o „záhadě“ smrti, to je ještě dost slabé, neboť záhada ještě stále... takových záhad je mnoho, pro dítě je všechno vlastně záhada; tohle je taková zvláštní záhada – to rozhodující ani tak není, že to je cosi neprůhledného, jako spíš že to je ohrožující. To, čím je člověk otřesen, je, že se tady cítí být ohrožen. A to je bod, kdy ta Landsbergova kritika Schelera by snad mohla být správná. Pokud tu není nějaké podstatnější zkreslení, tak nejde přece jenom o to stárnutí. Jde o to, že u toho Schelera je to, čemu on říká „Grenzpunkt“, mezný bod života. A tohleto je po mém soudu nejvážnější. Když se řekne mezný bod, mezník života, tak je to pravda v takovém předmětném, objektivovaném smyslu. Každý život, pokud začal, nějak začal a nějak skončí. A ten konec je vždycky mezný bod. Jenomže to je pouze z hlediska pozorovatele; zvnitřka to vypadá jinak. Člověk je smrtí ohrožen v každém okamžiku svého života. Smrt není až na konci, smrt je teď. Já jsem postaven před smrt, tváří v tvář smrti v každém okamžiku, nebo (to by vlastně člověk ani nemohl unést, v každém doslova) spíše kdykoliv. Kolikrát se nám přece stalo, že jsme si uvědomili: právě jsme o chlousek unikli, a už jsme mohli být rozdrceni, poniženi. A když se tohle stane poprvé, tak je člověk postaven bezprostředně před onu smrt způsobem daleko věrohodnějším nebo spíše drastičtější, razantnější, než když jenom vidí kolem sebe lidi umírat, i třebas ty nejbližší. Tady někde je ten moment, kdy Landsberg kritizuje, jak mám za to, právem. Nejde o mezný bod – ať už myslíme na stárnutí, nebo u dětí to může být už dříve. On polemizuje, když říká, že většina smrtí je dříve než na závěr, na konci stárí atd. Ale ta důležitost nespočívá v tom, že ten život není „dožit“, nýbrž v tom, že ta smrt může nastat kdykoliv, že vůbec není

žádná záruka, že když se rodí nový život, tak že má před sebou tolik a tolik času. Kdykoliv může „exnout“, jak říkají lékaři. To, jak člověk tomu čelí, jak tváří v tvář to náhle objeví, setká se s tím, to je něco podstatně jiného než co říká Scheler v té citaci u Landsberga. Snad by bylo dobře se pro každý případ do toho Schelera podívat, abychom mu nekřivdili. On jinak Scheler právě v detailních rozborech je jedním z největších mistrů, a tak právě takovéto opomenutí nebo spíše krok vedle by byl něčím dosti překvapujícím. – Pokud jde o Heideggera a onu úzkost, kterou zmiňujete, mám dojem, že přesná analýza by ukázala (při přezkoumání, odkud se u Heideggera ten pojem bere) takové veliké vynechané místo. Měl jsem vždycky ten dojem, že taková ta základní Heideggerova východiska jsou strašně teoretická, že to je prostě několik tezí, z nichž se pak všechno odvodí. Ale kde se bere ta úzkost? On to bere jako fakt. Jaké to je to „Sein zum Tode“? No dobře, to je dogmatická teze, ale kde se tam ta smrt bere?

Všechna zkušenost smrti je možná jen tam, kde existuje jakýsi vztah k budoucnosti, a protože jde o zkušenost smrti, o vztah zkušenosti k budoucnosti, k tomu, co není. Ale proč to má být právě a hlavně nebo výhradně úzkost? Ta základní otázka je, kde se bere ta úzkost? Ta přece vůbec nijak samozřejmě nevyplývá ze vztahu k budoucnosti. (Ta budoucnost je přece vždycky jakýmsi ohrožením toho, co je, ne?) Proč? Co když ta budoucnost je naopak zavrcholením, překonáním všeho? Proč má být ohrožením? A co vlastně ohrožuje taková budoucnost? A koho?! Samozřejmě, v našem vědomí je něco takového přítomno, ale proč? To je naprosto historická záležitost. To je ten děs z budoucnosti. Ale proč děs? Z té budoucnosti samotné přece nevyplývá nic děsivého! (Snad jen z jednotlivých možností, ale z té otevřenosti do neznáma přece vyplývá určité ohrožení smrtí.) To přece nemusí vůbec být ohrožení! A tak co když vám apoštol Pavel řekne: kde je smrti osten tvůj, kde je peklo vítězství tvé? Není to poslední slovo; alespoň to není nic samozřejmého. Povrchně bychom o tom mohli mluvit, jako že to je řešení komplexů, psychologicky nebo psychiatricky bychom to nějak zaškatulkovali – a v podstatě bychom neuvěřili tomu Pavlovi, že to myslel vážně. A říkali bychom, že to ani nejde; a to bychom ovšem vypovídali o sobě, ne o něm.

[750509-4]

(148) (3) (SSaŽ, 9. 5. 75 pozdě odpoledne.)

(Já jsem chápal tu smrt jako jisté vyjádření té transcendence, kterou člověk uskutečňuje...) Ono spíš to je tak – a já myslím, že to tak opravdu je – že v základě, nebo postaveno na základ vztahu člověka k budoucnosti – a ten vztah není jenom ve vědomí, není to jen otázka vědomí, nýbrž pře-

devším otázka existence, dokonce přísně heideggerovsky, to vyčnívání, to ek-sisto, to vyčnívání do toho prostoru, který je mimo, tedy do jakési „transcendence“ nebo jak bychom to nazvali – a jedině díky tomuhle se člověk může setkat s nicotou. Ale tady je naprosto s tímhle logicky nespjatý předpoklad, že když člověk ek-sistuje, tak že se setkává s nicotou. Tj. ten otevřený prostor, do kterého nahlíží nebo do něhož vstupuje, že je nicota. Výrazně to řekl Sartre, tam to je důsledně dovedeno až do krajnosti. Ale u Heideggera to je v obměně také. Ne že se setkává s nicotou, ale že to rozhodující, s čím se setkává a co proměňuje veškerý jeho život, je ta nicota, je ta smrt. No a tohle je po mém soudu důsledek jakéhosi zvláštního subjektivismu. Tam, kde člověk všechno vidí ve světle svého přístupu, svých možností, svého vztahování k tomu ostatnímu, tak tam ve smrti se mu všechno uzavírá. (Protipól – naděje.) Není. A to proto, že plnohodnotná, plnotučná naděje nemůže být subjektivní. Naděje, která je nadějí jenom pro vás, je pokleslá naděje. Jak můžete mít naději, která je jenom pro vás? No, to je proto, že jenom vy máte strýčka, který až umře, tak vám odkáže peníze nebo vilu nebo já vím co. Nebo vy si koupíte los, a můžete na ten los vyhrát. Nevyhraje nikdo, kdo ten los nemá; a vy ho máte, tak to je vaše naděje. To není naděje pro celý svět. Proto to je pokleslá naděje. Ale naděje, která je plnohodnotná, plnotučná, nemůže být takto svázána jen s vámi. A pak je otázka, jak se vztahujete k budoucnosti, která je nadějí pro všechny a nejenom pro vás. A jestliže je něco takového možné, tak kde zůstává ten subjektivismus? Pak řeknete podobně jako ten Job: ze mne tady bude sice prach, ale tím přece naděje není pohřbena! To jenom že já nebudu, ale jinak to všechno půjde kupředu. Pokleslým způsobem tohle říkají třeba revolucionáři, že. Ale to není tentýž subjektivismus, rozumějte tomu. Subjektivismus to je, jen když to je naděje pokleslá, jen když to je naděje pro vás. Kdežto tam, kde jste konsternován tou smrtí, tou nicotou, tím bezvýhledem nebo tím zrušením „všeho“, tak to není přece žádný partner té naděje v plném smyslu, nýbrž pouze té naděje pokleslé. Ledaže z toho začnete tvrdit metafyzický nihilismus, a to by byla jiná kapitola. To by chtělo vytvořit něco, co by obstálo jako alternativa... Jenomže tohle kupř. Heidegger nedělá, ale naopak ukazuje, že ten nihilismus je dědičným zatížením filosofie až po Nietzscheho a že to je něco, co je třeba nazřít, nahlédnout a opustit. Takže tady bychom si zase toho Heideggera mohli přivolat na pomoc.

Vztah k budoucnosti nevyplývá jen z té budoucnosti, nýbrž také z toho, s čím přicházíme sami, tj. z nás. Už jsem to říkal vícekrát: okolnost, že budoucnost může přinést nečekané změny a novinky, může být právě tak důvodem k úzkosti a vyděšení, jak může být důvodem k očekávání a naději.

Úzkost je pak jakýmsi znamením toho, že naše existence, naše životní orientace, naše pozice, naše životní položení je takové, že každou změnu cítíme jako ohrožení. Čím to může být způsobeno? Je zřejmé, že budoucnosti se může obávat spíše člověk majetný, bohatý, kterému se dobře daří apod., tj. člověk, který má co ztratit. Naproti tomu budoucnost je blízka a je nadějí tomu, kdo už nemá co ztratit, nýbrž může jen získat. Chudák se nebude asi děsit budoucnosti. Ovšem věc je složitější. Děs z budoucnosti je také jakási „nákaza“. Nejde jen o racionální kalkul. Jde také o to, že právě ten, kdo má bohatství a moc, si může spíše „houkat“ a že se budoucnosti nemusí „bát“, protože je na ni „připraven“. Naproti tomu chudák je vydán všanc každé náhodě, např. počasí. V Indii miliony lidí umírají, protože zrovna uhodila sucha a je špatná úroda (nebo v důsledku záplav atd.). Tuto stránku věci bude nutno prozkoumat bedlivě z celé řady stránek, abychom příliš negeneralizovali a nesimplifikovali. Naději tváří v tvář budoucnosti také nebude mít naprostý ubožák, ale je zapotřebí jistého „narovnání“ šíje, jisté odvahy, pevnosti, síly atd. Nepochybné je pouze, že dobré bydlo obvykle má sklon člověka korumpovat, a to i v té jeho naději pro budoucnost a do budoucnosti. Ale i to je nutno přezkoumat.

[750510-1]

(149) (4) (SSaŽ, 10. 5. 75 večer.)

V 1. thesi o Feuerbachovi Marx ještě počítá s tím, že existuje činná stránka (kterou výslovně zmiňuje) a – zřejmě – „trpná stránka“ (kterou nezmiňuje, jen předpokládá jako protivu oné „činné“ – a za trpnou považuje právě „nazírání“). Materialismus podle něho zanedbal „činnou stránku“, takže ta byla „v protikladu k materialismu... rozvíjena idealismem“ – „ale jen abstraktně, jelikož idealismus samozřejmě nezná skutečné, smyslové činnosti jako takové“. Takže jestliže idealismus nezná skutečnou „činnou stránku“ a jestliže „hlavním nedostatkem veškerého dosavadního materialismu“ je, že tuto „činnou stránku“ neviděl či pomíjel, pak celá nová filosofie musí podle Marxe spočívat na takto určeném novém základu či novém východisku: je to důraz na „lidskou smyslovou činnost, praxi“, a na to, že tato lidská činnost je „předmětná“ a že ve své pravé, čisté podobě to je „prakticko-kritická činnost“. Důraz na kritičnost je významný, neboť jde o „lidskou praxi a pochopení této praxe“ (8. these). Tato „filosofie praxe“ resp. její program podstatně ovlivnil takřka celou nejnovější filosofii. Ale tento program je nutno podrobit rovněž kritice (postulované) a tedy i nezbytné revizi, neboť je to program filosofie příliš antropologicky zaměřené. Činnost, aktivitu chápeme pouze jako „lidskou“, „lidsky smyslovou“ (5. these), mluví o tom, že „měnění okolností a lidská činnost“ má

„spadat vjedno“ (3. these), že „okolnosti mění právě lidé“ (tamtéž) atd. Ale to je jednostranné vidění skutečnosti. Okolnosti mění každá aktivita, každá akce; a činný není jenom člověk, ale činná je každá autentická skutečnost, tj. každý „subjekt“. Tím je zároveň poukázáno na rozdíl mezi skutečností autentickou, která je činná (tj. projevuje se „skutkem“), a mezi skutečností neautentickou, která jako taková (tj. ne ve svých složkách, které mohou být – a vposledu musí být – autentickými skutečnostmi, nýbrž jako „souhrn“, neboť o „celek“ nejde) činná není a nemůže být. A to je rozhodující odrazový můstek k pochopení, že tzv. „společenské poměry“ nejsou autentickou skutečností a že tedy nejsou a nemohou být „činné“, „aktivní“. Jestliže v 6. thesi Marx prohlašuje, že „lidská podstata“ „je souhrnem společenských poměrů“, pak buď je v rozporu sám se sebou, neboť tvrdí, že aktivní je v člověku nikoliv jeho podstata, což je vzhledem k celku jeho koncepce absurdní, anebo tvrdí, že je člověk „aktivní“ jakožto „souhrn společenských poměrů“, tj. že posledním zdrojem jeho aktivity je aktivita společenských poměrů. Považuje tedy společenské poměry za „subjekt“. Odkud se tedy bere „odcizení“?

Kritický přístup k Marxovým postulátům uzná a bude respektovat rozdíl mezi objektem a subjektem a bude základ vztahu mezi nimi také vidět v činnosti, aktivitě (u člověka v praxi). Ale i když spolu s Marxem bude nakloněn „předmět“, „skutečnost“ pojímat „subjektivně“, tj. jako „lidskou smyslovou činnost, praxi“, nepřestane přísně rozlišovat mezi skutečností autentickou, která má svou subjektivní (nikoliv tedy subjektivní v běžném smyslu, ale je pravděpodobné, že ani Marx neměl na mysli tuto subjektivitu, jak jí dnes běžně rozumíme) i svou objektní stránku, a mezi skutečností neautentickou, jejíž objektnost poklesla na objektivnost a jejíž subjektivnost není ve skutečnosti její, nýbrž vypůjčená. Takovou neautentickou skutečností je např. hromada cihel, kamení nebo písku, ale je jí také každá cihla sama, každý kámen (pokud snad to není krystal, který by představoval jakýsi přece jenom zvláštní případ) či kamének, zrnko písku (za téhož předpokladu), zkrátka pouhý agregát. Bližšímu přezkoumání je nutno svěřit otázku, zda je vůbec něco takového jako „pouhý“ či „čirý“ agregát možné.

[750513-1]

(150) (5) (SSaŽ, 13. 5. 75 večer.)

Jestliže ontologie znamená „logizaci“ toho, co „jest“, otvírá se na prvním místě otázka, jak k tomu, co jest, náleží to, co bylo, a to, co bude. Neboť není pochyb o tom, že to, co bylo, už není, a to, co bude, ještě není. Protože však nový způsob myšlení (a nejen myšlení, nýbrž celá životní

atituda, orientace) je zaměřen především k budoucnosti, je zřejmé, že už v termínu „ontologie“ je sugerováno něco, co této nové atitudě odporuje. Hned na druhém místě stojí problematika vztahu toho, co jest, k tomu, co nastává, co se stává, děje, čeho dění se teprve začíná, či dokonce jen připravuje. Je to poměr mezi *esse* a *fieri*, event. mezi *factum* a *fiens*. Sem náleží i celá problematika vztahu skutečnosti a možnosti, která sama o sobě je neobyčejně zatížena starým způsobem uvažování.

Zcela mimořádným problémem, resp. okruhem problémů je vztah jsoucnosti a bytí. To, co jest, je jsoucno; uvažujeme-li jsoucno jen jako to, co jest, tedy jakožto jsoucí, máme před sebou jsoucnost jsoucího. Lze však mluvit také o bytí jsoucího, díky nepravidelnosti slovesa býti lze odvozovat od tvarů býti, (byl) → bytí, od tvarů jest, jsi, jsem → jsoucno, ba dokonce od tvarů byl, byli → bylost; také existuje tvar bytost a bytnost. Kupodivu nebyl odvozován žádný tvar od „bude, budu“, ačkoliv pro naše potřeby – jak se ukáže – to bude nezbytné.

Jde-li o časové přiřazení ať už k minulosti, přítomnosti nebo budoucnosti, pak můžeme – navrhuji – hovořit o bylosti, jsoucnosti (nebo snad „jestotě“?) a budosti (?) třebas nějaké události. Nebo snad ještě lépe: bylost, jestost, budost. Jsou to tři mody (časové mody) jsoucnosti. A protože to nemohou být mody „o sobě“, neboť „o sobě“ a „pro sebe“ je každá jsoucnost přítomná, tj. je „jestostí“, jsou to mody způsobu, jak se nějaká jiná „jestost“ vztahuje k této jsoucnosti: může se k ní vztahovat jako k bylosti, k jestosti anebo jako k budosti. Ale tím je zároveň řečeno, že tato druhá „jestost“ činí z oné první „jestosti“, ev. „bylosti“ či „budosti“ součást své rozšířené přítomnosti.

Nazvěme subjekt bytostí na znamení toho, že jeho hlavní záležitostí a starostí je „být“. Bytost tedy má rozlehlou přítomnost, tj. jsoucnost. Ale do rámce této jsoucnosti je především pojata (přímo i oklikou přes jiné) vlastní jestost, vlastní bylost a také vlastní budost; vedle toho tam je nebo alespoň může být pojata zejména bylost nějaké jiné bytosti, event. bylost nějakého „agregátu“ bytostí, a v určitých případech také jestost anebo budost jiné bytosti nebo agregátu bytostí. A navíc rovněž „interosvětí“ celé řady jiných bytostí, rovněž v příslušných časových modech. Tady ovšem musíme hned rozlišovat. Zatímco bylost je intencionálním zařazením nejsoucí (tj. již nepřítomné, nýbrž minulé, tj. pominuvší) jsoucnosti na pouze míněnou, „ve skutečnosti“ však neexistující časovou osu, a zatímco budost se už vůbec nemůže vztáhnout k žádné danosti, byť „již ne-přítomné“, nýbrž je čirým rozvrhem, jehož intence může být „naplněna“ teprve v budoucnosti, mají se věci podstatně jinak tam, kde jde o „cizí“ jestost, zařazenou do rámce vlastní jsoucnosti. Této intendované,

míněné jestosti může vskutku ještě něco dalšího „odpovídat“ jakožto jsoucí, přítomné. Takový je např. aktuální vztah události a superudálosti, která ji do sebe pojímá a zahrnuje. (Tady je zapotřebí se k tomu důkladně vrátit; bolesti mi už několik dní nedovolují se pořádně a nerušeně soustředit, takže text je dost zmatečný.)

[750515-1]

(151) (6) (SSaŽ, 15. 5. 75 dopoledne.)

Marx v *Ekonomicko-filosofických rukopisech* říká (čes. překl. str. 63 nahore): „Práce neprodukuje jen zboží; produkuje sebe samu a dělníka jakožto zboží...” (něm. v Reclamce: „Die Arbeit produziert nicht nur Waren; sie produziert sich selbst und den Arbeiter als eine *Ware*, und zwar in dem Verhältnis, in welchem sie überhaupt Waren produziert.“ – str. 151, č. 3686). Tady je základně důležité rozpoznání, že činnost, aktivita (určitého typu, určité – totiž lidské – úrovně) není zaměřena jen na jediný svůj výsledek, jediné vyústění, jediný „produkt“, totiž onen vnější, nýbrž že je vždycky zároveň zaměřena na sebe, eventuálně na příslušný „svůj“ subjekt. Výsledkem lidské (člověkovy) činnosti je nejenom výsledek v tom smyslu, jak o tom běžně mluvíme, tj. výsledkem psaní není jen napsaný text, ale také píšící, resp. napsavší člověk, výsledkem kreslení nebo malování není jen kresba nebo malba, nýbrž také kreslíř či malíř (nebo alespoň kreslící a nakreslivší člověk, malující a namalovavší člověk) atd. V tomto smyslu lidská činnost, praxe, práce přetváří nejenom svět, ale zároveň samu sebe a člověka, jehož je činností, praxí, prací. Jak je to vůbec možné? Jak to lze pochopit a myšlenkově uchopit, zvládnout? Vede to snad k závěru, že člověk je sám svým tvůrcem a zároveň svým výtvozem?

Marx mluví o tom, že produkt práce je jedním momentem práce, totiž tím momentem, který se fixuje na předmětu, který se v něm zvěčňuje, zpředměťňuje (čes. str. 63; něm. str. 151: „Das Produkt der Arbeit ist die Arbeit, die sich in einen Gegenstand fixiert, sachlich gemacht hat, es ist Vergegenständlichung der Arbeit. Die Verwirklichung der Arbeit ist ihre Vergegenständlichung. Diese Verwirklichung der Arbeit erscheint in dem nationalökonomischen Zustand als Entwirklichung der Arbeiter, die Vergegenständlichung als *Verlust und Knechtschaft des Gegenstandes*, die Aneignung als *Entfremdung*, als *Entäußerung*.“) Z těchto řádek vysvítá, jak Marx sám nedomyslil dost daleko a důsledně svůj důraz na tzv. „subjektivní“ pochopení „předmětu“ (viz 1. teze o Feuerbachovi). Chyba spočívá v tom, že produkt práce, jímž je např. spis, malba, socha, je ztotožněn, resp. chápán stejnými myšlenkovými prostředky jako „produkt“ téže práce, jímž je však písař (spisovatel), malíř, sochař. Ve spisu,

malbě, soše se práce vsutku fixuje, jakoby znehybňuje, zvěčňuje, zpředměťuje. Ale ve spisovateli, malíři, sochaři se práce znovuožívuje, zdynamičtuje, odvěčňuje a odpředměťuje, tj. zpodměťuje (subjektivuje), personalizuje (zosobňuje či poosobňuje). Marx ovšem mluví o dělníkovi. Jaký je v našem ohledu rozdíl mezi dělníkem a např. umělcem (spisovatelem, malířem, sochařem)?

Marx mluví o „odskutečnění“ dělníka (vše čes. str. 63), „odskutečnění“ práce, o „ztrátě a porobě předmětu“, a „odcizení“, „zvnějšnění“. Rétoricky, ale myšlenkově konfúzně to dokládá tím, že dělník je okrádán o nejnnutnější předměty nejen života, ale i o nejnnutnější pracovní předměty; tím, že dokonce sama práce se stává předmětem, kterého se dělník může zmocnit jen s krajním úsilím a s velmi nepravidelnými přestávkami; tj. sama práce i sám dělník se stávají zbožím. Je to výjimka, anebo se zbožím může stát každá práce, nejen dělníková? A může se zbožím stát každý „producent“, každý „tvůrce“, tedy např. i umělec? Ovšemže ano; umělec byl za feudalismu nevolníkem, tj. mohl být, byl resp. mohl být za buržoazního systému „dělníkem“ resp. proletářem, „zbožím“, žádaným, ale také vůbec nežádaným. Od toho okamžiku, kdy 1) se práce specializovala a člověk si přestal sám vyrábět všechno, co potřeboval, a kdy 2) díky specializaci a tím díky zvýšení intenzity a efektivnosti práce, výroby produkoval (začal produkovat) víc než nejenom sám mohl spotřebovat, ale občas než mohlo spotřebovat (ať už z jakýchkoliv příčin) i jeho nejbližší okolí, rodina, kmen, a kdy tedy 3) začala směna, usnadněná později ustavením a ustálením zvláštního „obecného“ zboží, tj. peněz, od té doby existovala možnost, že to, co člověk vyrobil, mu nezůstalo jako „jeho“, ale mohlo být „odcizeno“ na rozdíl od prostého uloupení výměnou za jiné „zboží“ nebo koupí za „peníze“. Důležité bylo jedno, že směna nebo prodej a koupě byly stále jen čímsi doplňkovým, okrajovým, co nějakým selháním či stagnací, absencí (nerealizováním) atd. nemohlo existenčně ohrozit producenta, protože stále ještě byl schopen většinu svých potřeb zajišťovat sám svou vlastní prací (individuálně a ještě spíš skupinově).

[750515-2]

(152) (7) (pokrač. – 15. 5. 75 odpol.)

Šlo o to, že do té doby, dokud ke směně nebo k prodeji nedošlo, náležel produkt práce producentovi. Mohlo se sice stát, že tento „vlastnický“ poměr byl nevýrazný nebo že měl iluzorní povahu (když samotnému producentovi tento produkt k ničemu už nebyl). Ale určitě naprosté novum bylo, když produkt od samého počátku náležel někomu jinému než samotnému producentovi. K tomuto odcizení (produktu) v pravém smyslu došlo v sys-

tému, jenž zavedl otroctví. Otrok pracuje, ale výsledky jeho práce mu nikdy nepatří. Jestliže tedy Marx charakterizuje situaci dělníka tak, že „se dělník k produktu své práce staví jako k cizímu předmětu“ (čes. str. 63, něm. 152: „... daß der Arbeiter zum Produkt seiner Arbeit als einem fremden Gegenstand sich verhält“) (pozn. in margine: co to je „cizí“ předmět, a co to je „vlastní“ předmět? Tady konfúzně přechází pojem „osvojení“ v pojem „vlastnictví“!), pak tím charakterizuje zároveň situaci otroka a také nevolníka. Také platí, že ani otrokovi, ani (zčásti) nevolníkovi nepatřily výrobní, pracovní „předměty“ (alespoň ne všechny), a zejména jim nepatřily takové výrobní prostředky jako byla třeba země (pole, lesy apod.). Už proto musíme zaváhat, když čteme, že „čím víc se dělník zdokonaluje ve své práci, tím mocnějším se stává cizí, předmětný svět, který si proti sobě vytváří, tím chudším se stává on sám, jeho vnitřní svět, tím méně mu náleží jako jeho vlastní.“ (čes. str. 63, něm. str. 152), neboť právě tohle neplatilo (myslím nikoliv individuálně, nýbrž dějinně) ani pro otroky, ani pro nevolníky. Aby se otrok, nevolník nebo dělník vskutku zdokonalovali ve své práci, je třeba je za každého systému zainteresovat, tj. dát jim perspektivu. Kdyby jejich jedinou perspektivou bylo zhoršení jejich beztak špatné situace, proč by se zdokonalovali nad jiné? Jejich perspektivou musí být zlepšení: otrok dosáhne výhodnějšího postavení nebo bude dokonce propuštěn, nevolníkovi se za zásluhy dostane odměny a možná i bohatství nebo rovněž osvobození, a dělník se stane nepostradatelným odborníkem, předákem, bude mít vyšší mzdu atd. Tak to je individuálně. Pokud jde o celou skupinu, vrstvu, třídu, vypadá sice věc poněkud jinak, ale vposledu zase shodně. Otrok je lepší domácí zvíře; jen blázen si svých domácích zvířat nehledí. Většinou tedy je o otroky postaráno alespoň jako o ušlechtilá zvířata; mají svou cenu, jejich majitel v nich má cenný majetek. Aby se mu lépe vyplatili, učí je dovednostem, váží si těch inteligentních a pověřuje je těžšími úkoly a povinnostmi. Nakonec nejsou žádnou zvláštností dokonce studovaní otroci. Podobně tomu je i s nevolníky. A čím je jejich práce dovednější, čím jsou lepšími odborníky (a to se vyvine, jakmile otrokář nebo feudální pán pozná, že se mu to vyplácí), tím se zlepšuje jejich postavení, tím víc je těch, jejichž postavení se zlepšilo, až konečně je dosavadní stav neudržitelný a jak otrokářství, tak nevolnictví se rozpadá a restrukturuje na jiný řád. A právě tak to je s dělníky: „Čím víc se dělník zdokonaluje ve své práci“, tím je nepostradatelnější a tím víc může svým odmítáním, stávkováním ohrozit výrobní proces, tím víc se musí dbát na jeho pohodlí, zdraví, bezpečnost v práci atd. A čím je takových dělníků víc, tím problematičtější je dosavadní struktura společnosti a tím nezbytnější je její restrukturování.

V logice věci je jedno: jestliže u nevolníka i u otroka zlepšení situace vyústilo v jejich osvobození, je to nezbytně nutno předpokládat také pro dělníka. Ale tam, kde měšťanská společnost zahájila tím, že dotlačila malé vlastníky spolu s nemajetnými podruhy do situace krajního zbídačení a tím zajistila potřebný start pro svůj dynamický rozvoj, tam státy, které se opozdily, se dostaly do situace velmi nevýhodné, protože jen velice neskutně mohly onen náskok dohnat, zejména proto, že v pokročilých, již průmyslově vyspělejších zemích se také situace dělníků zlepšila a byla velkým příkladem pro dělníky v zemích zaostalejších. A protože trh byl převážně ovlivňován a také manipulován zeměmi průmyslově vyspělými, neměly opožděné země jiných možností než 1) válečné dobrodružství, což však znamenalo nezbytně orientaci na zbrojní výrobu, jejímž důsledkem bylo jen další zpomalení celkové industrializace, 2) likvidaci všech výdobytků dělnické třídy ze zemí pokročilých a přenášených do zemí opožděných, aniž to odpovídalo reálné síle domácí dělnické třídy, 3) vytvoření náhradního „uspokojení“, tj. i náhradních „potřeb“, a to s tím výsledkem, že na jedné straně bude umožněna maximální akumulace a využití vnitřních zdrojů ke startu a na druhé straně bude ztíženo každé přímé srovnávání situace dělnické třídy v pokročilých zemích se situací v zemi opožděné (ev. v zemích opožděných), k čemuž je nezbytná také silná ideologizace.

[750515-3]

(153) (8) (pokrač. – 15. 5. 75 pozdě odpol.)

Výsledek tohoto velikého dějinného pokusu dohnat vyspělé „kapitalistické“ státy musel mít sociální nátěr, ale místo svobody musel poskytnout (falešné) sebevědomí ideologické povahy. Protože svět kapitálu se monopolizoval a tím internacionalizoval, musel se monopolizovat a internacionalizovat také tento nový svět tzv. „osvobozené práce“. A protože hospodářská a politická integrace světa kapitálu (tzv. stadium imperialismu) se neobešla bez vojenských intervencí a bez válek (hlavní válečné konflikty ovšem nebyly vnitřního původu, nýbrž byly to konflikty mezi opožděnými a pokročilými zeměmi), musela se vojenskými intervencemi a také ve válkách a vůbec válečnými metodami i v hospodářství integrovat a konsolidovat také „druhá fronta“, tzv. protikapitalistická. To znamenalo takovou integraci, která by umožnila závody ve zbrojení. Zbrojení znamenalo zpomalení, a proto byli odhozeni spojenci, kteří z nějakých důvodů nemohli být dost zvládnuti (Čína byla moc veliké sousto, Francie nebo snad i Itálie byla příliš dějinně napřed, a příliš veliká, než aby se dříve nebo později nevymkla anebo nedělala jinak potíže).

Ale celá tato strategie, nehledíc na ideologičnost, která nakazí všechno falší, je orientována právě na odcizeného producenta, jemuž je ustavičně vtlačováno do hlavy a sugerováno, že konečně je všechna moc v jeho rukou, že konečně byl (on i jeho práce) osvobozen atd. Ale až na menší produktivitu a nižší úroveň organizovanosti je tento nový systém takřka k nerozeznání od starého, je to nikoliv něco jiného, nýbrž pouhá modifikace kapitalismu a amerikanismu, ovšem se všemi vadami a bez jeho předností. Nová společenská struktura stojí na iluzích a je s nimi dokonale svázána; jakmile jsou prohlédnuty jako iluze, nastupuje donucení a byzantský formalismus, za nímž se daří skepsi, cynismu a nihilismu všech odrůd. A je to právě na této straně, kde se „tím mocnějším... stává cizí, předmětný svět“, ne protože se dělník zdokonaluje ve své práci, ale protože se nová „třída“ falešné „elity“ zdokonaluje v opresi. Ačkoliv to znamená jen ustavičně další a další zdržování na cestě „dohonění a předhonění“, jsou vyčnívající hlavy zaráženy a vynikající, schopní uměle diskvalifikováni, a to zvýšenou měrou právě na periférii systému, v okrajovějších a okrajových zemích, kde je méně možností jejich korupce. Ohromné množství zdrojů zůstává nevyužito, nebo je ho využito jen pro tzv. „celek“, mnoho zdrojů je ochuzeno nebo zničeno slepým systémem, mnoho padne pod stůl v důsledku hlupství a ideologie.