

ŽE JSOU TO OBČANÉ, KDO ZAKLÁDÁ SVOBODNÝ SVĚT

Rozhovor s Karlem Kosíkem

Rozhovor vedli Raúl Fornet-Betancourt a Martin Traine 13. února 1993 v Praze. Původně byl publikován v němčině jako „Dass die Bürger es sind, die eine freie Welt gründen“ v časopise Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie 44 (1993), s. 13–23. V českém překladu vychází poprvé. Z němčiny přeložil Adam Balcar.

V Latinské Americe, ale i v Německu a jiných západoevropských zemích jste se v 60. letech stal známým především díky svému dílu *Dialektika konkrétního*. Dílo jste zjevně psal se záměrem obnovit marxistickou filosofii, a sice přes návrat k určitým autorům, které také výslovně citujete. Přesto se Vás chceme zeptat: kteří filosofové – samozřejmě kromě Marxe a Engelse – Vaše myšlení nejvíce ovlivnili?

Zmínil bych především dva filosofy. Prvním je György Lukács a jeho dílo *Dějiny a třídní vědomí*. Ale ovlivnila mě i jeho raná díla, v nichž se zabývá románem a tragédií. Druhým je pak Martin Heidegger, jehož dílo, resp. díla pro mě byla velmi zásadní. Chci ovšem v této souvislosti připomenout jedno: Už na konci 20. let se pokusil Herbert Marcuse filosofie Marxe a Heideggera spojit. Později se však od tohoto pokusu distancoval. Shledal

jej mylným. Připomínám to, jelikož bych chtěl zdůraznit, že mým záměrem není ukázat, že mezi Marxem a Heideggerem existuje přímá spojitost. Jsem spíše toho názoru, že mezi Marxem a Heideggerem neexistuje žádná přímá vazba. Pro mě se stal Heidegger důležitý z toho důvodu, že byl jedním z mála myslitelů 20. století, kteří se pokusili analyzovat realitu tohoto století. Na rozdíl od Lukáče – a toto je zajímavá otázka jak pro stoupence Marxe, tak pro znalce 20. století –, o kterém bychom měli předpokládat, že právě jakožto marxista bude filosofem, který bude obšírně analyzovat skutečnost 20. století, je to naopak Heidegger, kdo podal filosofickou analýzu přímo naší dějinné situace. Na rozdíl od Lukáče, který byl podle mého názoru komentátorem textů, proniká Heidegger ke skutečnosti, což se ukazuje zvláště na analýze toho, co v *Bytí a čase* nazývá „nástroj“ (*Zeug*). Ale ukazují se to i v jeho pozdějších spisech. Z pozdější doby chci poukázat na pojem „ustanovující zjednávání“ (*Gestell*), jelikož se mi zdá být vskutku centrální. Je to pojem, jehož prostřednictvím Heidegger ve skutečnosti souhrnně pojmenovává realitu moderního člověka. Neboť pojem „ustanovujícího zjednávání“ (*Gestell*) přece znamená, že modernímu člověku se stal svět vězením. Člověk je ob-staven (*um-stellt*) realitami, které mu nejsou srozumitelné a průzračné. Skrze toto ob-stavení, resp. skrze tuto realitu, která člověka ob-stavuje, zaujímá člověk převrácený postoj k vnější realitě a stejně tak k sobě samému. A pro mě osobně je mimo jiné právě pojem „ustanovujícího zjednávání“ (*Gestell*) u Heideggera právě tím pojmem, který představuje bod, ohledně něhož se musíme a máme s Heideggerem kriticky vypořádat. Neboť „ustanovující zjednávání“ (*Gestell*) je něco jako celková perspektiva pro filosofickou analýzu 20. století. Rád bych ještě jednou zdůraznil: U marxisty Lukáče jsem se neseťkal s takovým přiblížením se ke skutečnosti, s jakým jsem se setkal u Heideggera – tedy filosofa, který se k Marxovi staví kriticky. To znamená, že u Heideggera jsem se setkal s mnohými podněty pro plodný dialog, pokud jde o mé filosofické motivy a pokud jde o otázku: „Co je skutečností 20. století?“

Chcete tedy těmito poukazy zdůraznit, že Vaše kniha *Dialektika konkrétního* má být v prvé řadě chápána jakožto program dialogu mezi Marxem a Heideggerem?

Ano, ale musím ihned také dodat, že když jsem tuto knihu psal, byl jsem obeznámen s pouhou polovinou Heideggerova díla. Tehdy jsem např. ještě nic nevěděl o pojmu „ustanovujícího zjednávání“ (*Gestell*) u Heideggera, přičemž právě tento pojem se mi dnes zdá být klíčový pro analýzu současnosti. Ba co víc, tento pojem – troufnu si to zde říci s rizikem, že budu stejnou měrou napaden marxisty jakož i heideggeriány – dělá v mých očích z Heideggera onoho myslitele, který – samozřejmě aniž by to věděl či chtěl – myšlenkově dílo Marxovo skutečně posouvá...

Ale tím asi pravděpodobně nemyslíte kontinuitu myšlenkového přístupu Marxe...

Ne, samozřejmě že ne. Nemyslím však ani na nějaké vyrovnání se Heideggera s Marxem. O tom nemůže být řeč. Spíše mám na mysli sílu filosofické analýzy. Pro mě je Marx velikým

analytikem skutečnosti 19. století. Třeba jeho analýza zbožního fetišismu nebo kapitálu jakožto té moci, které se všichni lidé poddávají, svědčí podle mého soudu o genialitě výkonu Marxe jakožto analytika skutečnosti 19. století. A v tomto smyslu, tj. co se týče hloubky analytického vhledu, je Heidegger pro mě přece jen tím, kdo něco podobného dokázal ve 20. století. Pochopitelně že Heidegger – to zde musím připustit – načrtává zcela jiná východiska, než jaká načrtl Marx.

Ale Heidegger je přece – ostatně jako do určité míry i Lukács – hlavním stoupencem toho, co lze nazvat tradicí německé kulturní kritiky! A proto je na místě otázka: Nebyla tu – v době, kdy jste rozvíjel svůj program – domácí česká tradice kulturní kritiky, na kterou byste býval mohl navázat?

Samozřejmě, že jsme tu měli svou vlastní kulturněkritickou tradici. Já sám jsem v roce 1963 napsal článek, který se na ni výslovně odvolával. Tento příspěvek, který byl přeložen do mnoha jiných jazyků, vyvolal mohutnou diskusi v tehdejších pražských kulturních kruzích. Článek nesl název „Hašek a Kafka neboli groteskní svět“. Kafka, který se v Praze narodil a který je „Pražanem“, je světově známý; ale ten druhý autor, který podle mého názoru není o nic méně kritický, který ovšem (bohužel) psal jen česky, tedy Hašek, a který přece jen proslul románem *Osudy dobrého vojáka Švejka za světové války*, zůstal víceméně neznámý. Proto jsem se tehdy snažil ukázat, že oba tito autoři, kteří se mimochodem narodili v témže roce, jsou oporou kulturněkritického postoje ve střední Evropě. Vždyť Kafka a Hašek představují dva základní směry kulturní kritiky. Kafka je, jak už jsem řekl, znám. Směr, který ztělesňuje Hašek, je ovšem stejně tak důležitý. Neboť „Švejk“ – to je velký humor 20. století. Rád bych tím řekl toto: Hašek byl spisovatelem, který ukázal, že smích má politickou i existenciální moc. Smích patří k životu. Bez smíchu by nebylo člověka. A tam, kde existuje humor a smích, se děje, pokud jde o člověka, něco zásadního. Proto zde není od věci poznamenat, že ani Hitler, ani Stalin neměli smysl pro humor. Hašek i Kafka jsou pro mě dvěma významnými kulturními kritiky, na které bychom dnes mohli navázat. V naší tradici se přirozeně vyskytují i další důležitá jména, jako např. první československý prezident T. G. Masaryk nebo Jan Patočka. Ale Hašek a Kafka pro mě představují takříkajíc dva symboly toho, co bych nazval originalitou střeoevropské kultury. Přitom je samozřejmě důležité, že Praha byla do roku 1939 městem, které obývali Češi, Židé a Němci. A Hašek a Kafka symbolizují takříkajíc trojjednost pražského obyvatelstva, neboť židovská, německá a česká kultura se v Praze slily v jednu původní kulturu.

Ale vraťme se k Vašemu výroku, že jste sílu filosofické analýzy, která se pohybuje na úrovni doby, našel u Heideggera, nikoliv u Lukácse, a že proto považujete Heideggera za filosofa, který Marxe „posouvá dál“. Spojujete s tímto výrokiem také názor, že pro Vás Marx nepředstavuje ani tak filosofii, jejímž stoupencem by se člověk měl stát, jako spíše teoretické stanovisko, potažmo metodu, jejíž silnou stránkou je především to, že jí je vlastní sklon k analýze?

To je skutečně zajímavá otázka. Jistě znáte slavný Marxův výrok: „Nejsem marxistou.“ Předně je však třeba říci, že u Marxe najdete teoretické momenty, které jsou zastaralé; resp. aspekty, které dnes nepřijímáme za své. Samozřejmě, že na druhou stranu by pro mě byl rovněž oprávněný pohled, že Marx, resp. jeho dílo, je příkladem filosofické metody a modelem filosofické analýzy skutečnosti a jako takové žije dál.

V této souvislosti bych ovšem chtěl ozřejmit jednu věc. Jestliže považuji Heideggera za „pokračování“ Marxe, a to na rovině analýzy, nemá tím být řečeno, že souhlasím se základním nasměrováním jeho filosofie. Hlavní chybu v Heideggerově přístupu vidím v tom, jak Heidegger rozeznává pouhé dva způsoby pravého poměru člověka ke skutečnosti, totiž myšlení (*Denken*) a básnění (*Dichten*). Přičemž u Heideggera se tento názor pojí s výrokem, že Němci jsou národ myslitelů a básníků. Proto jsem svým studentům vždycky říkal: To je pravda! Němci jsou myslitelé (*Denker*) a básníci (*Dichter*). Ale ještě o jednom „D“ nesmíme pomlčet: Nejsou demokraté. Neboli jinak řečeno: U Heideggera chybí moment jednání, konání ve smyslu osvobozující praxe.

Ale pojem praxe přece u Heideggera existuje...

Ano; ale tu by Marx řekl, že praxe u Heideggera je praxí ve své „špinavé a čachrářské podobě“. Praxe je u Heideggera právě nástrojem (*Zeug*). Ale praxe ve starověku a u Marxe? Ta přece není pouhým zacházením s věcmi, nýbrž je „zřizováním“ a „zakládáním“ obce jakožto společenství. To znamená: Pro mě je praxe především oblastí mezilidských vztahů. A proto je pro mě praxe také v první řadě otázkou svobody. V této souvislosti spatřuji geniální Marxův přínos v tom, že ukázal, že náš vztah k věcem je vždy vztahem, který je zprostředkován věcmi, a to platí i pro náš vztah k druhým lidem. Toto rozpoznání je v *Kapitálu* podstatné. Tento rozměr praxe je však rozměrem, který u Heideggera chybí. Praxi jakožto zřizování svobodného společenství Heidegger ve svém díle nezná. A proto když Heidegger mluví o politice, má na mysli politiku, kterou vykonává myslitel, básník či státník. I v politice zná jen „vůdce“ – státníka. Marxistická tradice naproti tomu zdůrazňovala, že jsou to občané, kdo zakládá svobodný svět.

Chcete tím vyzdvihnout Marxovu ideu asociace?

Ano; ale nejen asociaci výrobců. Jde tu zároveň o mnohem víc. Jde přece o celek mezilidských vztahů. Jinými slovy řečeno: Jde také o to, co lze nalézt u Platóna – myslitele, který mě mimochodem v poslední době velice inspiroval – v pojmu „jeskyně“. Mám na mysli „jeskyni“ jakožto výhled k analýze situace naší doby. Neboť moderní dobu přece můžeme vyložit pomocí tohoto platónského pojmu jako luxusní jeskyni. Z tohoto hlediska pak lidé naší doby nežijí ve světě, nýbrž v systému. A neradostné na tom je, že tito lidé, jak se zdá, nemají sílu učinit průlom do otevřena (*Offene*). Ze světa se stala luxusní jeskyně – ostatně jak to také řekl mladý Aristotelés.

Výslovně se odvoláváte na Platóna, když popisujete stav naší civilizace. Ale tato idea je také ideou marxistickou, kterou mimo jiné zdůrazňoval Lukács, když právě zastával tezi, že kapitalismus je realizací odcizení. Ale vlastně se Vás chceme zeptat na následující věc: Ať už se odvoláváte na Platóna, Heideggera či Marxe, abyste popsal situaci doby jako odcizení, neopírá se tato analýza o metafyzický předpoklad, kterým je předjímání ideálu autenticity potažmo vlastní původnosti neboli ideál svobodného člověka? Ale jak je pak kritika daného stavu možná?

Pro analýzu situace 20. století není podle mého názoru žádný metafyzický předpoklad nutný. I pro mě nejsou pojmy jako autenticita či vlastní původnost nezbytné k tomu, abychom dovedli kriticky popsat naši skutečnost. U Heideggera je jistě pojem autenticity či vlastní původnosti (*Eigentlichkeit*) něco jako metafyzický předpoklad; ale tento předpoklad nepotřebuji nutně k tomu, abych skutečnost našeho století dovedl popsat kriticky. Co vytyčil Marx, když psal v roce 1859 *Grundrissen zur Kritik der politischen Ökonomie*, to se v našem století stalo realitou. Vládnoucí mocí není stará kapitalistická ekonomie, nýbrž spíše to, co nazývám moderní symbiózou ekonomie, vědy a techniky. Jestliže si uvědomíme, že tato symbióza ovlivňuje naši moderní dobu, ba dokonce že jí diktuje tempo a životní styl, pak přece musíme spatřovat v této symbióze skutečně reálné východisko pro kritickou analýzu naší epochy. Jinými slovy řečeno, kladu si otázku, zda je možné cestou kritické analýzy těchto tří činitelů (ekonomie, vědy a techniky), které dnes ztratily svou samostatnost a které působí jedině skrze vzájemný průnik ve smyslu symbiózy, dosáhnout odpovědi na otázku po osvobozujícím a správném konání. Anebo ještě jinak formulováno, zda je možné cestou kritické analýzy této symbiózy získat vyhlídku k zodpovězení následující otázky: „Jak je možné se z tohoto odcizení vymanit?“

Přitom je rovněž zajímavá otázka, zda tato symbióza obsahuje náznaky k takovému osvobození. Jinými slovy: Nespátřuji možnost osvobození se z tohoto univerzálního odcizení v revoltě Třetího světa – jak kdysi požadoval Marcuse –, ani v uvolňování shora skrze diktaturu osvětlené menšiny, a v neposlední řadě ani v pozvolné reformě kapitalismu. Možnost osvobození – jak se domnívám – musí vyplynout z analýzy této symbiózy, která určuje naši dobu.

Mohl byste svůj názor ještě trochu upřesnit?

Pokusím se o to, byť jen schematicky. Domnívám se, že je třeba se cestou kritické analýzy této symbiózy snažit ukázat, že v této základní struktuře naší současnosti se ukrývá možnost osvobozujícího obratu. Měli bychom se pokusit o to ukázat, co je podstatou těchto tří činitelů – ekonomie, vědy a techniky –, abychom si tímto způsobem ozřejmili původní význam např. právě slova „ekonomie“. Pak by se třeba ukázalo, že ekonomie neznámá jen „dům“, ale také „domov“, potažmo bratrské soužití lidí. Ekonomie zde

znamená „prostor“, v jehož rámci se lidé mohou k sobě navzájem, ale také k přírodě, chovat svobodně. Z tohoto pohledu se stavím kriticky jak ke kapitalistické, tak k tzv. reálně-socialistické ekonomii, protože obě tyto ekonomické formace představují překroucení původního smyslu slova „oikos“; přitom se jedná o natolik zásadní překroucení, že v naší době – jak ostatně v těchto dnech dokládá např. smogový poplach v Praze – máme nakročeno ke zničení přírody, a tedy i nás samých, tj. k tomu učinit lidský život něčím nemožným. Za těchto okolností se ptám, zda se v moderní vědě neukrývá mnohem hlubší otázka, než je otázka týkající se diferencovanějšího a exaktnějšího vědění o atomizovaných oblastech, totiž otázka po původním vědění, které se týká celku všeho, co existuje, anebo chcete-li otázka po tom, co je „unum necessarium“. Kladu si tuto otázku, protože se mi zdá, že lidé ve 20. století sice disponují nadbytkem vědomostí a informací, ale zapomínají přitom na to hlavní: že chtějí žít jako svobodní lidé.

A v neposlední řadě bych se spolu s Heideggerem do hloubky tázal po moderní technice. Neboť možná i v technice se ukrývá pro nás podstatný poukaz. Domnívám se totiž, že v bytnosti techniky vládne obrazotvornost; obrazotvornost, která je v moderní době zkreslená způsobem, že se z ní stala jen technická vynalézavost. Je-li to možné takto vyjádřit, pak obrazotvornost byla ponížena, tj. stala se pouhou silou vynakládanou na vynalézání prostředků pro pohodlnější život. Přitom je však pro mě důležitý pokus zjistit, zda se v převrácení této symbiózy ekonomie, vědy a techniky přece jen nenacházejí síly, které by působily osvobodivě a které by mohly skýtat perspektivu pro naše jednání dnes.

Dal by se tento přístup, na kterém dnes pracujete, chápat jako pokus o propojení Marxe a Heideggera? Anebo se zeptáme jinak: Pokoušíte se o to propojit pracovní program, který Marx metodicky vytyčil svojí kritikou politické ekonomie, a Heideggerem založenou tradici kritiky techniky, a tím vybudovat základ pro analýzu situace naší doby? Jestliže pro nás máte kladnou odpověď, jako že jistě máte, jak se domníváme, pak se ovšem nabízí otázka, nakolik operujete se dvěma modely racionality, které se – odhlédneme-li od základních rozdílů – setkávají tam, kde se oba pokoušejí, ovšemže každý svým způsobem, o transformaci toho, co je skutečné, podle „celkového plánu“, takže jsou metafyzicky potažmo dějinně-filosoficky zatíženy. A byl byste ochoten takové metafyzické břemeno, které leží v základu obou modelů, nést?

Nejprve snad smím zdůraznit, že pro mě Marx a Heidegger reprezentují zásadně odlišné postoje. Společné oběma pozicím je – smím-li to tak říci – skutečnost, že troskotají v možnosti transformace skutečnosti. U Heideggera se vše posune v očekávání zachraňujícího Boha, zatímco u Marxe ve světově-dějinné poslání proletariátu. Dělnictvo se však ukázalo jako neschopné zhostit se úkolu, jehož splnění od něj Marx očekával.

Podle Vás se tedy musí otázka po subjektu revolučních změn znovu klást. Ale lze ji klást bez toho, že bychom se odvolávali na „eschatologii“, ať už by nabyla jakékoliv podoby?

Snad mohu ještě jednou zdůraznit, že mně jde o kritickou analýzu základní struktury naší doby, která je určována vědou, hospodářstvím a technikou. Nejde mi tedy o to, rozvinout nějakou novou eschatologii. Ptám se po možnosti kritiky naší doby.

Položme tedy jinou otázku: Když mluvíte o kritice 20. století na základě analýzy symbiózy vědy, hospodářství a techniky, předpokládáte, že se zde jedná o globální vývoj? Nebo ještě jinak: Je tato symbióza pro Vás univerzálním faktem? Ptáme se Vás na to, jelikož se nám zevšeobecnění tohoto vývoje, které považujete za středobod své analýzy, nejeví jako neproblematické.

Jestliže v této symbióze shledáme specifický výsledek evropského ducha, pak můžeme hovořit o zevšeobecnění tohoto vývoje ve smyslu poevropštění celého světa. Tím mám na mysli, že symbióza vědy, hospodářství a techniky působí na celý svět. A pro mě je přitom rozhodující náhled, že vývoj, který tato symbióza uvedla do chodu, s sebou nese pustošivé následky, a to nejen pro národy v Africe, Asii a v Latinské Americe. I v Evropě a Severní Americe jsou následky tohoto vývoje katastrofální, a právě proto považuji kritiku dnešní symbiózy vědy, hospodářství a techniky za univerzální. To znamená, že tato kritika má význam pro celé lidstvo.

Můžeme Vaši argumentaci rozumět tak, že podle Vás dnes musí svět bojovat s destruktivními následky světové expanze systému, resp. jistého civilizačního modelu?

Ano, naprosto. Chci tím říci, že „evropský duch“ dnes určuje realitu, ve které milióny lidí žijí, a to bez mystiky, bez romantiky, bez trubadúrů apod. Neboť tyto rozměry ducha byly vytěsněny na okraj vývoje. „Evropský duch“, který dnes převládá, je tedy zodpovědný za to, že tyto rozměry evropské kultury jsou vytlačovány. V každodenním životě lidí zajímá jen to, co si mohou koupit za peníze. Na tento postoj narážím tady v Čechách dennodenně. Jediné, o co se tu lidé ještě zajímají, je hmotný blahobyť a společenské postavení: mít vůz, televizi nebo vystoupat na další a vyšší stupínek společenského žebříčku. Tento postoj odpovídá dle mého názoru dynamice převládající racionality. Proto by bylo třeba se v této souvislosti zeptat, zda převrácení lidských hodnot a cílů nespočívá již v této racionalitě samé.

Ale stojí a padá podle Vás možnost změny kurzu této systémově vázané racionality v sepětí s již výše zmíněnou problematikou možného subjektu sociální transformace, či nikoliv?

Samozřejmě, že ano. Určitost subjektu moderního sociálního osvobození sice vymizela, ale otázka po subjektu osvobození přesto nadále existuje. Jenom tváří v tvář této otázce dnes musíme uvažovat o tom, zda volba subjektu – která u Marxe připadá proletariátu či u Heideggera německému lidu – není ničím jiným než zbytkem jednostranného uva-

žování. Vždyť podle Marxe mise vysvobození všech lidí připadá proletariátu, jelikož ten je nejutlačenejší částí lidstva, takže jeho vysvobození předpokládá vysvobození všech. V kontextu 20. století si však pro sebe kladu otázku, zda to není celé lidstvo, kdo je ohrožen, a nikoliv jen jedna třída. Mám tím na mysli, že i v tzv. bohatých zemích je člověk ohrožen. Žije sice v přepychu a bohatství, ale má nakročeno k tomu, aby sebe i přírodu zničil. Proto dnes podle mého soudu musí naše otázka znít takto: Jsou lidé – tj. nejen jedna třída – schopni chovat se kriticky a přiměřeně vůči svému životnímu prostředí? Jsou schopni převzít kriticky správnou roli v rámci společenského vývoje?

Pokud Vám správně rozumíme, jde Vám o to, umocnit v člověku formy vzdoru vůči vládnoucímu systému, jelikož považujete ztrátu lidskosti a ničení přírody za logické důsledky tohoto systému. Z Vašich výkladů lze dále vyrozumět, že podle Vás je třeba tuto perspektivu vzdoru vidět v souvislosti s momentem kritické analýzy dnešní symbiózy vědy, hospodářství a techniky. Rádi bychom se nyní dozvěděli – a tím se vracíme k otázce, která ještě zůstala bez odpovědi –, zda „kritiku existujícího“ vážete na nějakou vůdčí, regulativní „ideu“, jakou je např. Marxova říše svobody, a to v tom smyslu, že Vaše kritika tuto „ideu“ předpokládá jakožto „plán“, který ji činí možnou, současně s analyticko-kritickým momentem, jenž poukazuje k vyšší kvalitě toho, co je skutečné. Konkrétně řečeno: Je pro Vás Marxova říše svobody stále ještě perspektivou pro transformaci naší historické reality, anebo byste k ní formuloval nějakou alternativu?

Říše svobody u Marxe je podle mě příliš abstraktní alternativou. Je to – jak řekl Marx – skok z nutnosti do svobody. Historický vývoj lidstva, zvláště v Evropě, nyní ukazuje, že lidé mají na nohou olověné koule a že skočit nedokážou. Člověk už není schopen skočit, poněvadž ztratil odvalu a moc, která je ke skoku potřebná. Stal se z něj slaboch. Tento názor mě ostatně dovedl k tomu, abych se více zajímal o antickou tragédii, a to jako o možnou perspektivu ke změně této situace. Vždyť Antigona či Prométheus, to byli lidé, kteří měli odvahu. Byli připraveni vzdorovat. Dneska spíše potkáváme lidi bez odvahy; nemají odvahu ke vzdoru a pouze se přizpůsobují. Závažné přitom je, že si tito lidé svou konformitu často ani neuvědomují. Považují většinou to, v čem žijí, za normalitu. V této situaci – abych otázku zodpověděl zpříma – se mi zdá, že filosofie má za úkol – ještě dříve, než začne propagovat nějakou alternativu – nejprve provést analýzu doby, aby ukázala, že tzv. normalita je převrácenou realitou. Na základě této filosofické analýzy bychom měli vykreslit perspektivu pro svobodu, ale nikoliv jako abstraktní perspektivu Marxovy říše svobody, nýbrž spíše jako perspektivu konkrétního osvobození ze struktur světa, které jsou v naší době převrácené.

Ale kde konkrétně vidíte možnosti k rezistenci? Nebo kdo by měl být historickým subjektem tohoto alternativního hnutí vzdoru vůči normalitě systému? Je pro Vás v této souvislosti praxe nových sociálních hnutí jako např. mírového hnutí, ekologického hnutí či hnutí

feministických skupin orientačním bodem, chceme-li zodpovědět otázku po nositeli revolučních změn v naší době?

Ano, požadavky těchto sociálních skupin jsou důležitým poukazem. Úkolem by však přitom mělo být vypracování toho, co všechny tyto skupiny, které jsou nespokojené s dosavadním stavem, spojuje, resp. co by je mohlo spojovat, a to nikoli jen v negativním ohledu. To znamená, že bychom měli jejich společný zájem spatřovat nejen v jejich kritickém a negativním postoji k deprimující realitě, nýbrž kromě toho a především ve vědomí odpovědnosti za lidský život a přírodu. Rád bych zde obzvláště zdůraznil základní rys odpovědnosti za přírodu. Neboť zde se nachází poukaz ke korektuře marxovské perspektivy. Marx přece jen ještě hovoří o ovládnutí přírody. Průmysl byl pro Marxe prostředkem k ovládnutí přírody. Marx zde uvažoval ještě zcela v karteziánském smyslu. Ale dnes se přece člověk na základě svých vlastních zkušeností učí rozvíjet jiný vztah k přírodě. Učí se setkávat s přírodou nejen jako s objektem, tj. učí se, že vztah k přírodě už nemá být uspořádán podle schématu „subjekt–objekt“, nýbrž jako souhra. Pro rozvinutí tohoto nového vztahu nacházíme náběhy již u samotného Marxe. V *Grundrissech* hovoří např. o přírodě jako o prodlouženém neorganickém těle člověka. Příroda je pro Marxe rovněž tělem lidským. Nacházíme tedy u něj náběhy k jinému postoji. Přesto se domnívám, že tento nový vztah k přírodě, který rozvíjíme dnes, je něčím zcela novým. Z mého hlediska tedy možné osvobození předpokládá změnu základního vztahu k tomu, co jest. Jde o změnu našeho základního vztahu nejenom k přírodě, ale i k dějinám.

Spojíte svůj pokus o kritiku civilizace s náběhem k tomu, co je v Evropě známo jako postmoderna? Jak se na věc díváte očima Východoevropana? Zažíváte ve východní Evropě něco jako sklon k postmoderně?

Tady ve východní Evropě se hovoří spíše o postkomunismu. To není můj pojem, ale používám ho tu, abych zdůraznil, že postkomunismus je nová ideologie; je to ideologie, která by chtěla, abychom věřili tomu, že nebezpečí komunismu je už za námi, neboť jsme ho přece porazili. K tomu je dle mého soudu třeba říci: Komunismus u nás nikdy nedosáhl své plné realizace. Měli jsme tu sice stejně jako v bývalém Sovětském svazu tzv. reálný socialismus, ale tento socialismus nebyl nic jiného než karikatura komunismu. Tento typ socialismu byl na hony vzdálen Marxovu programu a jeho představě socialismu. Na pozadí této skutečnosti vidím postmodernu rovněž jako ideologii. Svým způsobem se i postmoderní diskurs pokouší vzbudit v nás dojem, jako bychom všechny ty staré problémy měli už za sebou. Jako by moderní doba už takřikajíc neexistovala a my se nacházeli v přechodu v epochu, ve které byly vyřešeny problémy moderny, resp. ve které tyto problémy zmizely. Tento dojem je však chybný. Moderní doba existuje i v čase této tzv. postmoderní epochy. Modernu v žádném případě nemáme už za sebou. Naopak: jsme novou etapou moderny, a to se zátěží všech těch starých problémů.

Dovolte nám v souvislosti s Vaším odhadem, že stojíme před novou etapou moderny, položit Vám poslední otázku: Jak vidíte na jejím pozadí úkol filosofie obzvláště zde v Čechách a jakou roli by zde ještě mohla sehrát Marxova teorie?

Jediným a zároveň nejvyšším úkolem filosofie je – myslet. I zde ve střední Evropě se rozmáhá nová ideologie. Stará ideologie se svou policejně-byrokratickou „praxí“ se dokonale zkompromitovala, ale na její místo nenastoupilo kritické myšlení, nýbrž ideologie nová – amalgam zastaralého divokého kapitalismu 19. století s moderním inteligentním neokapitalismem. Tato nová ideologie, která v Čechách začíná hrát ústřední roli, však nemůže dát uspokojivou odpověď na veliké problémy naší doby. Domnívá se, že staré problémy může zvládnout za pomoci dvou vzájemně se doplňujících opatření: jednak zavedením již na Západě existujících a osvědčených institucí, struktur a modelů sem do Čech, jednak spojením reality založené na zisku, penězích, chamtivosti s morálkou, která káže lásku, toleranci a smíření.

Rozpad starého policejně-diktátorského režimu v listopadu 1989 byl důležitým krokem na cestě k osvobození, přesto vládnoucí ideologie neokapitalismu nemá ani představivost, ani vůli, natož pak odvahu učinit další krok a popsat nejdůležitější problémy, analyzovat je, chopit se jich, neřku-li aby byla schopna je zdolat.

Pro Čechy to znamená následující: věčné otázky, jako je otázka, kdo je člověk, co je pravda, co je svoboda – spolu s otázkami, které jsou na pořadu dne: moc a bezmoc demokracie, ochrana životního prostředí, drogy, kriminalita, prostituce –, v souvislosti s demokratickou tradicí české kultury, která je znovu v ohrožení, se v nejbližší budoucnosti opět propojí, slijí dohromady a stanou se opět naléhavými a aktuálními. Filosofie by měla být na příchod této aktuality připravena a měla by, i v Čechách, už dneska myslet.