

Obraz člověka u Marxe

Erich Fromm

Překlad Michael Hauser

Vydal L.Marek, Brno 2004

Anglický originál

Marx's Concept of Man

Continuum, New York 2002

(první vydání 1961)

Předmluva

Převážnou část této knihy tvoří výňatky z Marxových filosofických děl. Kniha byla původně určena americkým čtenářům. Necháme-li stranou překlad, který vznikl v Sovětském svazu a v 1959 se prodával v Anglii, americké vydání z roku 1961 obsahovalo první anglický překlad směrodatných částí *Ekonomicko filozofických rukopisů* a *Německé ideologie* (překlad T. B. Bottomora).

Marxova filosofie, podobně jako myšlení existencialistické, představuje protest proti odcizení člověka, proti ztrátě sebe sama, proti proměně člověka ve věc, a protest proti odlidštění a zmechanizování člověka, které je spojeno s vývojem západního industrialismu. Marxova filosofie je radikální kritikou všech „odpovědí“ na otázku lidského bytí, které se jí pokoušejí rozřešit tím, že popírají nebo zastírají rozpory lidské existence. Marxova filosofie je zakotvena v západní humanistické filosofické tradici, která sahá od Spinozy přes francouzské a německé osvícenské filozofy osmnáctého století ke Goethovi a Hegelovi. Vlastním jádrem Marxovy filosofie je starost o člověka a uskutečnění jeho možností.

Hlavním tématem Marxovy filosofie, která svou nejucelenější podobu dostala v *Ekonomicko filozofických rukopisech*, je existence skutečného individuálního člověka, jenž je tím, co *koná*, a jehož „přirozenost“ se rozvíjí a odhaluje v dějinách. Na rozdíl od Kierkegaarda a jiných však Marx pohlíží na člověka v jeho plné konkrétnosti a chápe ho jako člena určité společnosti a určité třídy, jako bytost, které napomáhá v jejím vývoji společnost, a kterou si společnost zároveň podrobuje. Plné uskutečnění lidství a emancipaci člověka ze společenských sil, v nichž je uvězněn, spojuje Marx s uznáním reálnosti těchto sil a se společenskou změnou, založenou na tomto uznání.

Marxova filosofie je filosofií protestu; je protestem vykřesaným vírou v člověka, v jeho schopnost osvobodit se a uskutečnit své možnosti. Víra v člověka je tím rysem Marxova myšlení, jímž se vyznačoval myšlenkový svět Západu od konce středověku až do devatenáctého století, a který je v dnešní době tak vzácný. Marxova filosofie proto bude mnoha současným čtenářům, zasaženým duchem rezignace a znovuožilou koncepcí prvotního hříchu (v Niebuhrově nebo Freudově provedení), připadat zastaralá, staromódní a utopická. Z toho důvodu, když už ne z důvodů jiných, mnozí odmítnou naslouchat tomuto hlasu víry v lidské možnosti, hlasu víry, že lidé mají schopnost stát se tím, čím v možnosti už jsou. Jiní však v Marxově filosofii objeví pramen nových myšlenkových podnětů a nové naděje.

Jsem toho názoru, že naděje a nové myšlenkové podněty, překračující úzké hranice pozitivisticko-mechanického myšlení dnešních společenských věd, jsou zapotřebí právě dnes, má-li Západ přežít toto století zkoušek. Ačkoli od třináctého do devatenáctého století (nebo, lépe řečeno, až do vypuknutí první světové války v roce 1914) bylo západní myšlení prostoupeno nadějí, nadějí, která se sytila prorockým a řecko-římským myšlením, posledních čtyřicet let narůstá pesimismus a beznaděj. Průměrný člověk chce žít v závětrí; touží uniknout před svobodou a dospět do bezpečí na klíně velkého státu a velkých korporací. Nedokážeme-li se z této beznaděje vymanit, na základě svých materiálních sil tu možná po nějakou dobu ještě zůstaneme, avšak v dlouhé historické perspektivě bude Západ odsouzen k fyzickému a duchovnímu zániku.

Ať už jako pramen filosofických podnětů a protilátka proti současné – skryté nebo otevřené – rezignaci má Marxova filosofie význam sebevětší, je tu ještě jeden důvod, neméně závažný, aby se dnes lidé seznámili s touto filosofií. Svět je rozpolcen na dvě soupeřící ideologie – na ideologii „marxismu“ a ideologii „kapitalismu“. Zatímco ve Spojených státech je slovo „socialismus“ považováno za ďábelský vynález a má velmi špatný zvuk, ve zbytku světa je tomu naopak. Výrazu „socialismus“ používá Rusko i Čína, aby své systémy učinily přitažlivými, a většina asijských a afrických zemí je silně přitahována myšlenkami marxistického socialismu. Tyto země tíhnou k socialismu a marxismu nejen kvůli ekonomickým úspěchům Ruska a Číny, ale také proto, že marxistický socialismus (zakořeněný v západní duchovní tradici) obsahuje živel spravedlnosti, rovnosti a univerzality. Ač skutečnost je taková, že Sovětský svaz představuje systém konzervativního státního kapitalismu,¹ ne uskutečnění Marxova socialismu, a Čína popírá emancipaci jednotlivého

¹ Ruská revoluce v říjnu 1917, vedená bolševiky v čele s Leninem, vznik SSSR a jeho další vývoj způsobily, že v marxismu vznikly tábory, vymezené tím, jak ten který tábor charakterizoval společensko - ekonomické uspořádání, které v porevolučním Rusku vzniklo. První tábor, po dlouhou dobu nejpočetnější, se víceméně ztotožnil s oficiální doktrínou SSSR a jeho satelitů, podle níž se po revoluci postupně ustavila socialistická společnost, tzv. reálný socialismus, v níž bylo odstraněno vykořisťování. (Oficiální doktrína rozlišovala celkem tři fáze porevolučního vývoje: 1. etapu vytváření základů socialismu; 2. etapu budování socialismu jako společenského systému; 3. etapu plně fungující socialistické společnosti, v níž vznikají předpoklady pro komunismus.) Týmž způsobem pojímala SSSR též většina západních politiků a novinářů, ale z důvodů přesně opačných. Zdůrazněním těch stránek, které prosovětský marxistický tábor zamlčoval, a zmlčením těch stránek, které tento tábor zdůrazňoval, bylo možno ztotožnit socialismus s nesvobodou, kolektivním násilím a potlačením práv jedince.

Druhý marxistický tábor pojímá SSSR tak, že to není kapitalistická, ale ani socialistická společnost. Trockij v knize „*Zrazená revoluce*“ z roku 1936 (česky 1937) definoval stalinský Sovětský svaz jako přechodnou fázi vývoje, o jehož konci není dosud rozhodnuto. „*Má-li se soukromé vlastnictví stát vlastnictvím společenským, musí nutně projít fází státního vlastnictví, tak jako housenka, má-li se stát motýlem, musí projít stádiem zakuklení.*“ Pokud produkční prostředky byly v rukou státu, pak ekonomika SSSR dle Trockého nebyla socialistická, neboť „*státní vlastnictví se stává socialistickým tou měrou, jak přestává být státním vlastnictvím.*“ Státní a stranická byrokracie (zpravidla splývající) se potlačením sovětů (rad pracujících) stala de facto jediným držitelem moci. Výhradně tato byrokracie, vykazující znaky třídy, pak určovala rozdělování statků i povahu výroby. Diktatura proletariátu se zvrhla v diktaturu byrokracie. Tato nově vzniklá byrokracie „*si skrytě přisvojuje výsledky cizí práce*“, tj. vykořisťuje bezprostřední výrobce. Podle Trockého analýzy v SSSR působí dvě protichůdné tendence: rozvíjením produkčních sil se vytvářejí ekonomické základy pro socialismus, avšak „*buržoazní normy rozdělování*“ připravují kapitalistickou restauraci. SSSR není tedy ani kapitalistickou, ale dosud ani socialistickou zemí, nýbrž „*degenerovanou diktaturou proletariátu,*“ v níž je proletariát vykořisťován.

Třetí tábor považuje SSSR, Čínu apod. za společnosti „*státně kapitalistické*“. První, kdo označil společenský řád vzniklý z bolševické revoluce za státní kapitalismus, byl Karl Kautský. Svou tezi zdůvodňoval tím, že revoluce proběhla ve všestranně zaostalé zemi zcela nepřipravené na socialismus a tato revoluce zničila parlamentní demokracii. (Státní kapitalismus v Rusku tedy dle Kautského existoval hned od revoluce.) O státním kapitalismu v Rusku hovoří na začátku dvacátých let též Lenin. Ten ovšem vychází z toho, že v Rusku existuje proletářský stát, který kvůli svému hospodářskému rozvoji do určité míry připouští svobodu obchodu a soukromohospodářský kapitalismus. Tento kapitalismus je regulován proletářským státem, „*avšak i při úplném úspěchu takového regulování bezpodmínečně zůstane rozpornost třídních zájmů práce a kapitálu.*“

První ucelená teorie státního kapitalismu pochází od Friedricha Pollocka, jednoho z hlavních ekonomických teoretiků Institutu pro sociální výzkum (tzv. Frankfurtské školy). Pollock se však soustředil na otázku, zda vnitřní rozpory kapitalismu povedou k jeho zániku, na otázkou obzvláště naléhavou v době velké hospodářské krize. Podle Pollocka je kapitalismus schopen překonat krizové tendence prostřednictvím státního plánování. V článku z roku 1932 rozlišuje dva základní typy státního plánování: 1. kapitalistické státní plánování, které popsal již Hilferding ve studii, v níž rozebírá, jakým způsobem monopoly a ekonomické kartely kontrolují trhy, a tak omezují vnitřní rozpory kapitalismu. To je *státní kapitalismus*; 2. státní plánování založené na společném vlastnictví výrobních prostředků, s nímž se dle Pollocka setkáváme v SSSR. Tento typ lze označit za *státní socialismus*. V obou případech není určujícím hospodářským činitelem trh, nýbrž státní plánování. Pollock se věnoval státnímu kapitalismu a zaměřil se na plánování cen, distribuci výrobků, využívání volných výrobních kapacit a plánované snižování nezaměstnanosti. Termínem *státní kapitalismus* tedy označuje hospodářství, v němž výrobní prostředky zůstávají soukromé a celé hospodářství je řízeno státem. Státní plánování chrání kapitalistickou formu vlastnictví před krizovými tendencemi, které dle Marxe mají narůstat a dříve nebo později vyvolat změnu vlastnické formy. V článku „*Státní kapitalismus*“ z roku 1941 Pollock rozlišuje dvě formy státního kapitalismu: totalitní formu, vyznačující se tím, že stát je mocenským nástrojem nové vládnoucí skupiny, složené z představitelů velkého průmyslu, velkoobchodníků, manažerů, vysoké státní byrokracie, zvláště vojenské, a z vůdčích osob vítězné politické strany. Ostatní členové společnosti jsou předmětem ovládnutí. Jedná se o *fašistický nebo nacistický státní kapitalismus*. Druhou formou je *demokratický státní kapitalismus*, v němž existují instituce, které brání byrokracii, aby nezneužila svého administrativního postavení a nestala se vládnoucí vrstvou. Pollock jednoznačně neříká, že SSSR představuje totalitní státní kapitalismus. V poznámce č. 32 v článku „*Státní kapitalismus*“ pochybuje, „*zda je náš model státního kapitalismu vhodný pro Sovětský svaz v jeho nynější fázi.*“ (K Pollockově teorii státního kapitalismu viz Kellner, D.: *Critical Theory, Marxism and Modernity*. Cambridge, Polity Press 1989, s. 55-63.)

Ti, kteří vycházeli z Trockého analýz, (např. Burnham, Schachtman, Castoriadis) se zdráhali označit hospodářský systém SSSR za státní kapitalismus, neboť úplné zestátnění ekonomiky podle Trockého způsobuje, že v této ekonomice už neplatí Marxovy zákony akumulace kapitálu. První, kdo analyzoval hospodářství SSSR na základě Marxova díla (*Kapitálu a Ekonomicko-filozofických rukopisů*), byla Raya Dunayevskaja (nejprve v článku „*Sovětský svaz je kapitalistická země*“ z roku 1941, podrobněji v knize „*Marxismus a svoboda*“ z roku 1958.) Dunayevskaja nevychází z charakteru vlastnictví výrobních prostředků, nýbrž z povahy produkčního procesu, a dokazuje, že výrobní prostředky zůstaly v SSSR kapitálem, tj. jsou podrobeny zákonům kapitalistické akumulace. Uvádí tyto příznaky kapitalismu v SSSR: 1. produkční proces je odcizen přímým výrobcům. Výroba dehumanizuje jednotlivce a jednotlivce se stává věcí; 2. výrobní prostředky rostou na úkor spotřeby (podle Marxe je to jeden z hlavních rysů kapitalismu), a následkem toho stagnuje nebo klesá životní úroveň pracujících, třebaže roste objem výroby; 3. vzniká rezervní armáda nezaměstnaných (jako rezervní armáda nezaměstnaných vystupuje venkovské obyvatelstvo, na pracovištích existuje skrytá nezaměstnanost, tzv. nezaměstnanost v továrnách. Násilné zavádění plánu naráží na odpor dělníků, a ti začínají předstírat práci.) Podle Dunayevské se Sovětský svaz stal státně kapitalistickou zemí na konci dvacátých let, kdy proběhla násilná kolektivizace a výroba byla podrobena despotickému plánování. Státní plánování způsobilo, že stát začal dohlížet na všechny sféry společenského života, a SSSR se změnil v totalitní režim. Státní kapitalismus zde vznikl působením dvou činitelů. Vnější činitelem byl světový trh, který SSSR nutil k tomu, aby zvyšoval podíl investic ve výrobě a zvyšoval organické složení kapitálu. Vnitřním činitelem byla skutečnost, že po faktické likvidaci sovětu ztratili pracující možnost rozhodovat o výrobě. Státní plánování tak vedlo ke vzniku tříd. (srov. též Dunayevskaja, R.: *Filozofia a revolúcia*. Bratislava, Iris 1995)

Na počátku padesátých let vypracoval poněkud odlišnou verzi teorie státního kapitalismu C.L.R. James. (James, C.L.R.: *State Capitalism and World Revolution*. Chicago, Charles Kerr 1950) Podle této teorie byla SSSR zvláštním typem třídní společnosti. Třídy tu vznikaly na základě „*hierarchie v samotném procesu produkce.*“ Podle Jamese je výrobní jednotka, továrna, „*centrem produkčních vztahů.*“

Politicky nejvlivnější teorie státního kapitalismu pochází od Tonnyho Cliffa. Ten v roce 1955 vydal knihu s názvem „*Státní kapitalismus v Rusku*“. Cliff zde dokazuje, že v SSSR mají zestátněné výrobní prostředky charakter kapitálu, a vytýká Trockému, že hospodářství SSSR vydělal z mezinárodního ekonomicko-politického systému a nepřihlédl ke konkurenčnímu tlaku, jemuž je SSSR vystaven. Cliff uznává, že po jistou dobu byl Sovětský svaz „*proletářským státem s byrokratickými deformacemi*“, avšak už na počátku první pětiletky (1928-32) se změnil ve státní kapitalismus. Pod tlakem zahraniční konkurence byla státní a stranická byrokracie nucena provést plánovanou extrémně rychlou prvotní akumulaci kapitálu, která v Anglii trvala přes dvě staletí. Byrokracie proto upřednostnila produkci výrobních prostředků, především těžkého průmyslu před výrobou spotřebních statků. Kvůli zrychlené akumulaci kapitálu byla též nucena potlačit zbytky dělnické kontroly výroby. Sovětská byrokracie dle Cliffa zosobňovala zákony kapitalistického vývoje. Cliffova teorie počítala s tím, že v SSSR a jeho satelitech budou narůstat třídní rozpory a časem vzplanou spontánní třídní boje, které budou „*první kapitolou vítězné proletářské revoluce.*“ V dělnických nepokojích a stávkách v NDR v roce

člověka, hlavní cíl socialismu, tím, jaké prostředky používá, obě země zneužívají přitažlivosti marxistického myšlení k tomu, aby se lidu Asie a Afriky nabízely jako východisko. A jak na to reaguje americké veřejné mínění a vládní politika? Prohlašuje-li se jejich systém za „marxistický“ a marxismus a socialismus za totožný se sovětským státním kapitalismem a čínským totalitarismem, podporují se tím ruské a čínské ambice měrou nejvyšší. Budou-li se dosud neutrální masy obyvatelstva rozhodovat mezi „marxismem“ a socialismem na jedné straně a „kapitalismem“ na druhé straně (nebo, jak se u nás říká, mezi „otroctvím“ a „svobodou“ neboli svobodným podnikáním), pak tímto ztotožněním nemálo napomáháme ideologickému působení Sovětského svazu a čínských komunistů.

Chudé země, jejichž politický vývoj je pro příští století zásadní, se nerozhodují mezi kapitalismem a socialismem, nýbrž mezi totalitním socialismem a marxistickým humanistickým socialismem, jehož zárodky se v nejrůznějších podobách objevují v Polsku, Jugoslávii, Egyptě, Barmě, Indonésii, atd. Kdyby se Západ postavil do čela takového vývoje, svým bývalým koloniím by měl co nabídnout: nejen kapitál a technickou pomoc, nýbrž také západní humanistickou tradici, jejímž vrcholným plodem je marxistický socialismus - tradici lidské svobody, svobody nejen *od něčeho*, ale také svobody *k něčemu*, tedy k rozvíjení vlastních lidských možností, tradici lidské důstojnosti a bratrství. Je snad jasné, že pokud chceme pochopit přitažlivost ruské a čínské ideologie a tuto roli sehrát, musíme nejprve porozumět Marxovu myšlení a zbavit se nepravdivého a pokřiveného obrazu marxismu, který se na Západě rozšířil. Chovám naději, že tato kniha bude v tomto směru správným krokem.

V úvodu jsem se pokusil vyložit Marxovo pojetí člověka způsobem obecně srozumitelným (a nezjednodušeným, jak doufám). Porozumět Marxovým spisům není vůbec snadné - jsou totiž psány poměrně obtížným stylem. Jejich čtenářům snad můj úvod pomůže Marxův text snáze pochopit. Své neshody s Marxovým myšlením tu neuvádím, neboť co se jeho humanistického existencialismu týče, je jich pomálu. Některé z nich, které se vztahují na jeho sociologické a ekonomické teorie, jsem vyslovil ve svých dřívějších dílech.² Mé neshody s Marxem vycházejí především z toho, že dle mého názoru Marx správně nerozpoznal, v jaké míře se kapitalismus může proměnit a uspokojit ekonomické potřeby industrializovaných národů. Marx také neviděl dost jasně nebezpečí byrokratizace a centralizace a nepočítal s tím, že místo socialismu se mohou objevit autoritářské režimy. Sporné momenty jeho ekonomické a politické teorie však nechávám stranou, neboť tato kniha je věnována Marxovu myšlení filosofickému a dějinnému.

Opravdová kritika Marxe však nemá nic společného s fanatickými nebo blahosklonnými odsudky, tak typickými pro současný způsob jeho hodnocení. Zastávám názor, že pochopení skutečného obsahu Marxova myšlení a odlišení marxismu od ruského a čínského pseudomarxismu umožní, abychom porozuměli současnému světu, a naléhavé problémy dneška začali řešit tvůrčím a realistickým způsobem. Doufám, že tato kniha nejenže napomůže hlubšímu pochopení Marxovy humanistické filosofie, ale také bude podnětem k překonání iracionálního a paranoidního postoje k Marxovi a socialismu, jemuž se Marx jeví jako satan a socialismus jako satanova říše.

Hlavní část této knihy tvoří výňatky z *Ekonomicko-filozofických rukopisů*, k nimž jsem pro úplnost připojil drobné ukázky z jiných Marxových filosofických spisů. Přidal jsem jedinou větší část, která zahrnuje nejrůznější výpovědi o Marxově osobnosti. Učinil jsem tak proto, že Marxovu osobnost přemnoho autorů očernilo a pošpinilo podobně jako jeho

1953, v Maďarsku 1956, v Polsku v letech 1956, 1970 a 1980 spatřoval potvrzení své teorie. (K vývoji teorií o povaze SSSR, které vycházejí z Trockého, viz Callinicos, A.: *Trotskyism*. Buckingham, Open University Press 1990.)

Je třeba konstatovat, že ekonomicko – společenská povaha Sovětského svazu a jeho satelitů nebyla dosud uspokojivě vysvětlena. Pozn. překl.

² Srov. např. *Zdravá společnost (The Sane Society, Rinehart & Co. Inc., New York 1955)*.

myšlenky. Věřím, že pravdivější obraz Marxe člověka pomůže překonat předsudky, týkající se jeho idejí.³

Zbývá mi už jen poděkovat T.B. Bottomorovi z London School of Economics za mnoho důležitých kritických podnětů, které mi dal po přečtení rukopisné podoby úvodu.

Obsah

Obraz člověka u Marxe. *Erich Fromm*

1. Překrucování Marxových myšlenek
2. Marxův historický materialismus
3. Otázka vědomí, společenské struktury a násilí
4. Lidská přirozenost
5. Odcizení
6. Marxovo pojetí socialismu
7. Kontinuita Marxova myšlení
8. Marx jako člověk

³ Křiklavým příkladem toho, k čemu v tomto směru dnes dochází, je ve Spojených státech nedávno zveřejněný pamflet o Marxovi s titulem „Svět bez židů“ (The World Without Jews). Tento titul, působící dojmem, že je od Marxe, se zdá potvrzovat názor, který se mezi lidmi kvůli tomuto pamfletu rozšířil, že Marx byl otcem nacistického i sovětského antisemitismu. Každý, kdo tuto knihu četl a zná Marxovu filosofii a jeho způsob myšlení, musí uznat, že tento názor je zcela absurdní a nepravdivý. Opírá se o několik kritických poznámek o židech, které udělal Marx v polemickém duchu v jinak skvělé studii o problému buržoazní emancipace. Právě tyto poznámky daly podnět k tomuto neuvěřitelnému obvinění Marxe.

1. Překrucování Marxových myšlenek

Je zvláštní ironií dějin, že dezinterpretace a komolení teorií nezná mezí ani v době, kdy prameny jsou volně přístupné. Není drastičtějšího příkladu tohoto fenoménu než to, co se v několika posledních desetiletích děje s teorií Karla Marxe. Marx a marxismus je každou chvíli přetřásán v tisku, v proslovech politiků, v knihách a člancích uznávaných společenských vědců a filosofů. Až na několik výjimek to vypadá, že tito politikové a novináři z Marxova díla v životě neviděli ani řádku a že společenští vědci se spokojují s žalostnými znalostmi. A přesto se projevují se zjevnou sebejistotou, když v otázce Marxe vystupují jako experti. Vždyť nikdo z těch, kteří mají vliv a renomé v říši sociálního bádání, jejich nepodložená tvrzení nezpochybňuje.⁴

Ze všech dezinterpretací asi žádná není tak rozšířená jako představa o Marxově „materialismu.“ Marx se prý domníval, že nejvyšším psychologickým motivem člověka je touha po penězích a pohodlí a že v jeho osobním životě i v životě lidského rodu působí jako hlavní stimul snaha maximalizovat zisk. Tuto představu doplňuje stejně rozšířená domněnka, že Marx opomíjel význam jednotlivce, nectil duchovní potřeby lidí, ba je ani nechápal, a že jeho „ideálem“ byl vykrmený a dobře oblečený bezduchý člověk. Marxova kritika náboženství se ztotožňuje s popřením všech duchovních hodnot, a to především ze strany těch, pro které je víra v Boha podmínkou duchovní orientace.

Z takových představ o Marxovi pak vycházejí diskuze o jeho socialistickém „ráji“, v němž milióny lidí jsou podrobeny všemocné státní byrokracii, milióny, kteří obětovaly svou svobodu, třebaže jako svobodní mohli dospět k rovnosti. Tito materiálně uspokojení jednotlivci ztratili svou individualitu a byli s úspěchem přetvořeni na milióny uniformních robotů a automatů, které řídí nepočtená elita lépe se stravujících vůdců.

Pro začátek snad stačí prohlásit, že tato obecně rozšířená představa o Marxově „materialismu“ – jako něčeho, co odporuje duchovnímu životu a co směřuje k jednotvárnosti a poddanství – je krajně falešná. Marxovým cílem byla duchovní emancipace člověka, jeho

⁴ Je smutným konstatováním, jemuž se nicméně nelze vyhnout, že tato neznalost a dezinterpretace Marxe se častěji objevuje ve Spojených státech než v ostatních západních zemích. Je třeba se zmínit o tom, že v posledních patnácti letech došlo v Německu a ve Francii ke značnému oživení diskuze o Marxovi, zvláště v souvislosti s *Ekonomicko-filozofickými rukopisy*, zveřejněnými v této knize. V Německu se této diskuze účastní především protestantská teologové. Zmíňme se nejprve o výjimečných *Marxistických studiích* (*Marxismusstudien*), vydaných I. Fetscherem, 2. sv., J.C.B. Mohr (Tübingen, 1954 a 1957). Dále o brilantním Landshutově úvodu v Kroenerově vydání *Ekonomicko-filozofických rukopisů* (K. Marx, 1971). Pak o dílech Lukácsových, Blochových, Popitzových a dalších, uvedených níže. Ve Spojených státech je poslední dobou možno pozorovat pozvolna rostoucí zájem o Marxovo dílo. Bohužel se to částečně projevuje v řadě předpojatých a zkreslujících knih, jako je Schwarzschildův *Rudý Prus* (*The Red Prussian*, 1948), nebo v knihách zjednodušujících a zavádějících, jako je Overstreetův *Význam komunismu* (*The Meaning of Communism*, 1958). Naopak Joseph A. Schumpeter ve svém *Kapitalismu, socialismu a demokracii* (*Capitalism, Socialism and Democracy*, Harper & Bros., 1947) představuje marxismus znamenitě. O problému historického naturalismu viz také knihu Johna C. Bennetta *Křesťanství a komunismus dnes* (*Christianity and Communism Today*, Association Press, New York, 1960). Viz také zdařilé antologie (a úvody) od L. I. Feuera (Anchor Books, 1937) a T.B. Bottomora a M. Rubela (Watts and Co., London 1957; 1964). Co se týče Marxova pojetí lidské přirozenosti, chtěl bych zvláště upozornit na knihu *Lidská přirozenost: marxistické pojetí* (*Human Nature: The Marxist View*, 1945), objektivní a podloženou znalostmi, která trpí toliko tím, že autor nemohl použít *Ekonomicko-filozofických rukopisů*. O filosofických základech Marxova myšlení pojednává také Marcuseho brilantní a pronikavá kniha *Rozum a revoluce* (*Reason and Revolution*, Oxford University Press, New York 1941). Diskuze téhož autora o Marxových teoriích vs. sovětský marxismus viz v jeho knize *Sovětský marxismus* (*Soviet Marxism*, Columbia University Press, New York 1958) Srov. také s mou diskuzí na toto téma v knize *Zdravá společnost* (*The Sane Society*, Rinehart & Co. Inc., New York 1955). Ve Francii se diskuzi o Marxovi věnovali jednak katoličtí kněží a jednak filosofové, většinou socialisté. Mezi díly katolických kněží si zasluhuje zvláštní pozornost kniha J.Y. Calveze *Myšlení Karla Marxe* (*La Pensée de Karl Marx*, ed. du Seuil, Paris 1956) a mezi díly filosofů – socialistů knihy A. Kojěva, J.P. Sartra, a především H. Lefěbvra.

osvobození z pout ekonomických předurčení, obnovení lidské celistvosti a vytvoření předpokladů jednoty a harmonie s druhými lidmi a přírodou. Marxova filosofie, jazykem sekulárním a netheistickým, učinila v tradici prorockého mesianismu nový a radikální krok vpřed; zaměřila se na plné uskutečnění individualismu: - na cíl, který západní myšlení sledovalo od renesance a reformace hluboko do devatenáctého století.

Tento obraz Marxe nepochybně mnohé čtenáře šokuje, neboť je v křiklavém nesouladu s dnes rozšířenými představami o Marxovi. Než přistoupím ke zdůvodnění tohoto obrazu, chtěl bych upozornit na zvláštní ironii, že totiž všeobecně rozšířené chápání Marxova cíle a obsahu jeho představ o socialismu téměř do písmene vystihuje realitu dnešní západní kapitalistické společnosti. Pro většinu lidí tu je hlavní motivací touha po větším materiálním zisku, po pohodlí a zbytečnostech, a tuto touhu v nich brzdí jen potřeba bezpečí a nechť podstupovat riziko. Lidem v západních kapitalistických společnostech zjevně vyhovuje, že jejich život je v oblasti produkce i spotřeby řízen a manipulován státem, velkými korporacemi a byrokracií, která k tomu náleží. Většina lidí dospěla se tomuto stavu přizpůsobila natolik, že se téměř vytratila jejich individualita. Jsou poddajným „lidským zbožím“, abychom užili Marxových slov, jež slouží vládnoucím strojům. Realistický obraz kapitalismu druhé poloviny dvacátého století takřka splývá s karikaturami marxistického socialismu, jež vytvořili Marxovi protivníci.

Snad ještě víc překvapuje skutečnost, že tíž lidé, kteří Marxe s největším rozhořčením obviňují z „materialismu“, napadají socialismus za to, že je nerealistický a neuznává, že jediným účinným podnětem k práci je pro člověka touha po materiálním zisku. Jen sotva se dá lépe doložit ničím neomezená schopnost lidí zakrývat si prostřednictvím racionalizace očividné rozpory, kdykoli se jim to hodí.⁵ Právě ty důvody, které mají dokazovat, že Marxovy ideje se neslučují s naší náboženskou a duchovní tradicí, a které slouží k *obhajobě* dnešního systému *proti* Marxovi, používají tíž lidé na důkaz toho, že kapitalismus odpovídá lidské přirozenosti lépe, a tím vysoko převyšuje „nerealistický“ socialismus.

Pokusím se dokázat, že takové chápání Marxe je zcela nesprávné: že jeho teorie nepředpokládá, že hlavním lidským motivem je touha po materiálním zisku, a dále, že skutečným Marxovým cílem je osvobodit člověka od tlaku ekonomických potřeb, aby mohl být plně lidským; že Marx se zabývá především emancipací člověka jako jednotlivce, překonáním odcizení, obnovením jeho talentu vytvořit plnokrevný vztah k lidem a přírodě; a také, že Marxova filosofie zakládá duchovní existencialismus v sekulárním jazyce a touto svou duchovní kvalitou stojí v protikladu k materialistickému chování a špatně maskované materialistické filosofii naší doby. Marxův cíl, socialismus, spočívající na jeho teorii člověka, je ve své podstatě prorockým mesianismem, vyjádřeným jazykem devatenáctého století.

Jak potom je možné, že Marxova filosofie byla zcela překroucena a znetvořena ve svůj opak? Je pro to několik důvodů. Prvním a nejzřejmějším je neznalost. Patrně se týká těch, kteří nestudovali na univerzitách a nebyli u žádné zkoušky, a proto jim nevádí, že každý si o věci myslí, mluví, píše, co se mu zlíbí, aniž o tom něco ví. Pro tuto skupinu lidí de facto neexistují uznávané autority, které respektují fakta a ctí pravdu. Kdekdo si pak činí nárok mluvit o Marxovi, aniž si od něj cokoli přečetl nebo aspoň toho přečetl tolik, aby si utvořil představu o jeho velmi obsáhlém, složitém a jemném myšlenkovém systému. Takovému zacházení s Marxem ještě nahrává skutečnost, že *Ekonomicko-filozofické rukopisy*, Marxovo hlavní filosofické dílo, pojednávající o člověku, odcizení, emancipaci, atd., nebylo dosud přeloženo do angličtiny.⁶ Anglicky mluvící svět proto některé Marxovy myšlenky vůbec

⁵ 'Racionalizace' je psychologický pojem. Označuje obrannou reakci na frustrační situaci, kdy jedinec přehodnocuje ex post své chování, myšlení nebo citění. Pozn. překl.

⁶ Jejich první anglická verze vyšla roku 1958 ve Velké Británii u Lawrence a Wisharta, kteří použili nedávno publikovaný překlad moskevského „Foreign Language Publishing House. Překlad T.B. Bottomora, který jsem připojil ke svému textu, je prvním překladem západního odborníka. (EF) První úplný český překlad, pořízený

nezná. Tato skutečnost však nikterak nevysvětluje tak naprostou neznalost. Jednak proto, že není-li toto Marxovo dílo přeloženo do angličtiny, běží tu mnohem spíše o příznak než o příčinu nevědomosti. A jednak proto, že hlavní směr Marxova filosofického myšlení vysvítá i z dosud vydaných spisů natolik jasně, aby nedocházelo k překrucování, jakého jsme svědky.

Další příčinu tohoto překrucování lze spatřovat v tom, že Marxovu teorii si přivlastnili ruští komunisté, kteří se pokusili přesvědčit celý svět, že jejich praxe i teorie vyplývá z jeho myšlenek. I když opak je pravdou, Západ přijal jejich propagandistické tvrzení a vytvořil si názor, že Marxovo pojetí se shoduje s ruskou interpretací a ruskou praxí. Avšak vinu na dezinterpretaci Marxe nemají jen ruští komunisté. Třebaže ruským komunistům je vlastní brutální pohrdání individuální důstojností a humanistickými hodnotami, Marxe překrucují také mnozí antikomunisté a reformističtí socialisté, kteří v něm vidí představitele ekonomicko-hédonistického materialismu. Proč tomu tak je, není těžké poznat. I když Marxova teorie byla kritikou kapitalismu, v mnoha jejích stoupencích byl duch kapitalismu zakořeněn tak silně, že Marxovo myšlení jim bylo pochopitelné jen na základě ekonomických a materialistických kategorií dobového kapitalismu. Třebaže sovětské komunisté, stejně jako reformističtí socialisté se domnívali, že jsou nepřáteli kapitalismu, pojímali ve skutečnosti komunismus (nebo socialismus) v duchu kapitalismu. Socialismus pro ně nebyl společností lišící se od kapitalismu svou lidskou povahou, ale spíše formou kapitalismu, v němž se pracující třída dostala na vyšší společenský stupeň. Jak jednou poznamenal Engels, takový socialismus není nic jiného než „současná společnost bez jejích nedostatků.“

Dosud jsme se zabývali vesměs racionálními a pochopitelnými důvody překrucování Marxovy teorie. Toto překrucování však bez pochyby mají na svědomí také důvody iracionální. Na Sovětský svaz se pohlíží jako na ztělesnění všeho zla, a sovětskému myšlení jsou tudíž připisovány ďábelské kvality. Jako v roce 1917 začali Američané během poměrně krátké doby považovat německého císaře a „Huny“ za ztělesnění všeho zla, a ďábelskou se stala i Mozartova hudba, tak se nyní na místo ďáblovů dostali komunisté. Jejich teorie proto není předmětem objektivního zkoumání. Obvykle udávaným důvodem této nenávisti je Stalinův mnohaletý teror. O pravdivosti tohoto vysvětlení však lze právem pochybovat. Podobně násilných a nelidských skutků se dopouštěli Francouzi v Alžíru, Trujillo v Santo Domingu, Franko ve Španělsku, a nevyvolalo to takové morální odsouzení, pokud vůbec nějaké. Dále si všimněme, že proměna Stalinova systému bezuzdného teroru na Chruščovův zpátečnický policejní stát vzbudila jen nepatrnou pozornost, ač by si člověk myslel, že každý, komu leží na srdci lidská svoboda, si takovou proměnu uvědomí a přijme ji s radostí. Třeba nedostatečná, přece jen ve srovnání se Stalinovým bezprostředním terorem tato proměna jistým zlepšením je. To vše vyvolává otázku, zda odsuzování Ruska skutečně vyplývá z morálního a lidského hlediska, anebo spíše z toho, že systém bez soukromého vlastnictví je apriori považován za nelidský a děsivý.

Těžko říct, který z uvedených činitelů má na překrucování a dezinterpretaci Marxovy filosofie vliv největší. Tyto činitelé mají pro jednotlivé lidi a politické skupiny různý význam, a pravděpodobně nepřevažuje žádný z nich.

2. Marxův historický materialismus

První překážkou, která stojí v cestě správnému pochopení Marxovy filosofie, je dezinterpretace pojmu *materialismus* a *historický materialismus*. Tvrdí-li někdo, že podle Marxovy filosofie je materiální zájem lidí, jejich touha po stále rostoucím příjmu a blahobytu, hlavní lidskou motivací, ten prostě zapomíná na skutečnost, že slova „idealismus“ a „materialismus“, užívaná Marxem a mnoha jinými filosofy, se netýkají rozdílu mezi psychickými motivacemi vyšší, duchovní úrovně a motivacemi nižší a primitivnější úrovně. Ve filosofické terminologii se „materialismus“ (nebo též „naturalismus“) vztahuje k filosofickému stanovisku, podle něhož je univerzum vytvářeno pohybem matérie. V tom smyslu řečtí před Sokratovští filosofové byli „materialisty“, ač rozhodně nebyli materialisty ve výše uvedeném významu, který se týká hodnotového soudu nebo etického principu. Idealismem se naopak rozumí filosofie, podle níž realitu nevytváří neustále se měnící svět smyslů, nýbrž netělesné podstaty nebo též ideje. Prvním filosofickým systémem, který dostal jméno „idealismus“, byl systém Platónův. Marx, třebaže ve filosofickém významu slova byl materialistou ontologickým, se o takové otázky nestaral a téměř nikdy se jimi nezabýval.

Je tu však mnoho odrůd materialistické a idealistické filosofie, a máme-li porozumět „materialismu“ Marxovu, je zapotřebí o krůček postoupit za právě danou obecnou definici. Marx ve skutečnosti stál pevně na stanovisku, které *popíralo* filosofický materialismus rozšířený tehdy mezi mnoha nejpokrokovějšími mysliteli (zvláště přírodními vědci). Tento materialismus hlásal, že skutečný nositel všech duševních a duchovních fenoménů se nalézá v matérii a materiálních procesech. V nejuvulgárnější a nejpovrchnější podobě pak takový materialismus tvrdil, že pocity a myšlenky se dají zcela uspokojivě vysvětlit tak, že jsou to výsledky chemických tělesných procesů a že „myšlenka je vzhledem k mozku tím, co moč vzhledem k ledvinám.“

Marx bojoval s tímto druhem mechanického, „buržoazního“ materialismu, s „abstraktním materialismem přírodních věd, který vylučuje dějiny a jejich proces“, ⁷ a místo něj začal rozvíjet to, co v *Ekonomicko-filozofických rukopisech* nazval „naturalismem nebo humanismem [který] se odlišuje jak od idealismu, tak od materialismu, a zároveň je pravdou, která je sjednocuje.“ ⁸ Ve skutečnosti Marx nikdy nepoužil výrazu „historický materialismus“ nebo „dialektický materialismus“, nýbrž hovořil o své vlastní „dialektické metodě“, která je protikladná metodě Hegelově, a o „materialistickém základě“ své metody, jímž měl zkrátka na mysli základní podmínky lidské existence.

Tento „materialismus“, Marxova „materialistická metoda“, která jeho pojetí odlišuje od pojetí Hegelova, vyžaduje studium reálného ekonomického a společenského života lidí a zároveň zkoumání toho, jak konkrétní způsob života ovlivňuje lidské myšlení a vnímání. „V naprostém protikladu k německé filosofii,“ píše Marx, „která sestupuje z nebe na zem, stoupá se tu ze země k nebi. Tj. nevychází se tu z toho, co lidé říkají, co si vymýšlejí, co si představují, ani z řečených, myšlených, vymyšlených, představovaných lidí, aby se odtud došlo k lidem tělesným; vychází se z lidí skutečně činných a z jejich skutečného životního procesu se také vykládá vývoj ideologických reflexí a ozvěn tohoto životního procesu.“ ⁹ Nebo, jak to Marx vyjádřil trochu jiným způsobem, „Hegelova filosofie dějin není nic jiného než filosofický výraz křesťansko-germánského dogmatu týkajícího se rozporu mezi duchem a matérií, Bohem a světem. [...] Hegelova filosofie dějin předpokládá abstraktního nebo absolutního ducha, který se vyvíjí tím způsobem, že lidstvo je toliko masou, která vědomě

⁷ Capital I

⁸ E-f rukopisy

⁹ Německá ideologie, příloha

nebo nevědomě nese tohoto ducha. Hegel se domnívá, že empirické, exoterní dějiny kráčí za dějinami spekulativními, esoterními. Dějiny lidstva se mění na dějiny abstraktního ducha lidstva, který je mimo skutečné lidi.¹⁰

Marx vykládá svou vlastní historickou metodu velmi pregnančně: „Způsob, jak lidé produkují prostředky k svému životu, závisí především na tom, jaké jsou vůbec životní prostředky, které tu byly před nimi a které musí reprodukovat. Na tento způsob produkce nelze pohlížet jen z té stránky, že je reprodukcí fyzické existence individuí. Je to spíše již určitý druh činnosti těchto individuí, určitá forma projevu jejich života, určitý *způsob* jejich života. Jak individua projevují svůj život, taková jsou. To, čím jsou, spadá tedy vjedno s jejich produkcí, a to s tím, *co* produkují, i s tím, *jak* produkují. Čím individua jsou, závisí tedy na materiálních podmínkách určujících jejich produkci.“¹¹

Marx ve svých tezích o Feuerbachovi velmi jasně odlišuje historický materialismus od materialismu dobového: „Hlavním nedostatkem veškerého dosavadního materialismu – včetně feuerbachovského – je, že předmět, skutečnost, smyslovost se pojímá jen ve formě *objektu* čili *nazírání*, nikoli však jako *lidská smyslová činnost, praxe*, nikoli subjektivně. Proto se stalo, že *činnou* stránku, v protikladu k materialismu, rozvíjel idealismus – ale jen abstraktně, protože idealismus samozřejmě nezná skutečnou, smyslovou činnost jako takovou. Feuerbach chce mít smyslové objekty skutečně odlišné od myšlenkových objektů; ale lidskou činnost samu nepojímá jako *předmětnou* činnost.“¹² Marx, podobně jako Hegel, pohlíží na předmět v jeho pohybu, v jeho vzníkání. Není to pro něho statický „objekt“, který uspokojivě vysvětlíme tím, že odhalíme jeho fyzikální „příčinu“. Marx na rozdíl od Hegela zkoumá člověka a dějiny tím způsobem, že začíná u skutečného člověka, hospodářství a společenských podmínek, v nichž člověk musí žít, ne u jeho představ. Marxovi byl buržoazní materialismus vzdálen stejně tak jako Hegelův idealismus. A tak mohl Marx po právu prohlásit, že jeho filosofie nepředstavuje ani idealismus ani materialismus, nýbrž jejich syntézu: humanismus a naturalismus.

Již nyní by mělo být zřejmé, že rozšířená představa o povaze historického materialismu je mylná. Podle dnes běžného názoru považoval Marx touhu po penězích a materiálním blahobytu za nejsilnější psychologický motiv člověka; je-li tento motiv hlavní silou působící v lidech, pokračuje tato „interpretace“ historického materialismu, tak z toho plyne, že klíčem k pochopení dějin jsou materiální choutky lidí; klíčem k výkladu dějin je tudíž lidské břicho a chtivost materiálního uspokojení. Tato interpretace se opírá o mylnou domněnku, že historický materialismus je psychologickou teorií. Historický materialismus však *psychologickou* teorií rozhodně není. Tvrdí totiž, že *způsob, jímž člověk vytváří své výrobky, určuje jeho myšlení a jeho touhy, nikoli že hlavní touhou člověka je dosáhnout maximálního materiálního uspokojení*. Ekonomická věda v této souvislosti mluví ne o psychickém nutkání, nýbrž o způsobu produkce; ne o činiteli subjektivním, psychologickém, nýbrž objektivním, ekonomicko-sociologickém. Jediná kvazi psychologická premisa v Marxově teorii tkví v předpokladu, že člověk potřebuje jídlo, obydlí, atd., a tudíž je nucen něco vytvářet. Na první místě tu proto vystupuje způsob produkce, závisející na mnoha objektivních faktorech, a ten určuje ostatní oblasti lidské aktivity. Objektivně dané podmínky, určující způsob produkce, a tudíž organizaci společnosti, určují také člověka, jeho myšlenky, představy a zájmy. Myšlenka, že „lidé jsou utvářeni institucemi“, jak to formuloval Montesquieu, je starého data. Tím novým byla u Marxe detailní analýza institucí v jejich vztahu k produkčnímu způsobu a produkčním silám, v nichž jsou tyto instituce zakotveny. Konkrétní ekonomické podmínky, jako jsou podmínky kapitalismu, hlavním stimulem dělají touhu po penězích a majetku; jiné ekonomické podmínky pak mohou vytvořit naopak zcela

¹⁰ Německá ideologie, dle Frommova překladu, s. 10

¹¹ Spisy 3, s. 35. upravil MH.

¹² Spisy 3, s. 17.

odlišné touhy, jako je asketismus a zřeknutí se pozemského bohatství, které známe z mnoha východních kultur a z raných fází kapitalismu.¹³ Podle Marxe je vzplanutí touhy po penězích a majetku spjato s ekonomickými předpoklady právě tak jako vzplanutí tužeb opačných.¹⁴

Marxův „materialistický“ nebo „ekonomický“ výklad dějin nemá vůbec nic společného s názorem, že „materialistická“ nebo „ekonomická“ motivace je základním pudem člověka. Tím ovšem netvrdím, že lidé, skuteční a celí lidé, „skutečně žijící jednotlivci,“ nejsou nositeli dějin a podmínkou pochopení dějinných zákonů a že jimi jsou myšlenky a představy vytvořené těmito „jednotlivci“. Chceme-li se vyhnout dvojznačnosti slova „materialistický“ a „ekonomický“, mohli bychom nazvat Marxovo pojetí antropologickým výkladem dějin: toto pojetí se zakládá na tom, že lidé jsou „autoři i aktéři svých dějin.“¹⁵

Hlavní rozdíl mezi Marxem a většinou autorů osmnáctého a devatenáctého století vězí v tom, že Marx *nepovažuje* kapitalismus za plod lidské přirozenosti a kapitalistickou motivaci za motivaci obecně lidskou. Nesmyslnost názoru, že touha po maximálním zisku je dle Marxe nejhlubší lidskou motivací, se ukáže ještě víc, vezmeme-li v potaz, že k otázce lidských pudů se Marx nejednou vyjádřil velmi jasně. Rozlišuje konstantní nebo též „fixní“ pudy, „které existují za všech podmínek a které změnou společenských podmínek se proměňují jen co do své formy a zaměření, a „relativními pudy“, jež „vděčí za svůj vznik určitému typu společenské organizace.“ Marx předpokládá, že pohlavní pud a hlad patří ke kategorii „fixních pudů“, nikdy jej však nenapadlo považovat touhu po maximálním ekonomickém zisku za pud konstantní.

Naprostou nesprávnost obecně rozšířených představ o Marxově materialismu však není vůbec zapotřebí dokazovat na základě Marxových psychologických myšlenek. Celá jeho kritika kapitalismu se odvíjí z toho, že kapitalismus udělal z peněz a materiálního zisku hlavní lidskou motivaci. Jeho pojetí socialismu pak spočívá v tom, že socialismus je společností, v níž materiální zájem už nemá hlavní význam. Tyto věci se ještě více objasní, až podrobněji pohovoříme o Marxově pojetí lidské emancipace a svobody.

Jak jsem již upozorňoval, Marx začíná u člověka, tvořícího své dějiny: „Prvním předpokladem veškerých dějin lidstva je ovšem existence živých lidských individuí. Předně je tedy třeba zjistit, jak jsou tato individua tělesně uzpůsobena a jaký je jejich vztah k ostatní přírodě, který je tím dán. Nemůžeme se tu ovšem zabývat ani fyzickými vlastnostmi lidí, ani přírodními podmínkami, do nichž byli lidé postaveni, geologickými, oro-hydrografickými, klimatickými a jinými poměry. Veškerý dějepis musí vždy vycházet z těchto přirozených základů a z toho, jak je lidé svou činností v průběhu dějin měnili. Rozdíl mezi lidmi a zvířaty je možno vidět ve vědomí, v náboženství, ve spoustě jiných věcí. Lidé se sami začínají odlišovat od zvířat, jakmile začnou *vytvářet* prostředky k svému životu, a tento krok je

¹³ „Zatímco klasický kapitalista odsuzuje individuální spotřebu jako hřích proti své funkci i 'zdrženlivosti' akumulace, povznesl se modernizovaný kapitalista na stanovisko, z něhož se akumulace jeví jako 'zřikání se' spotřeby.“ *Kapitál I*, s. 578.

¹⁴ Tento problém jsem se pokusil objasnit v přednášce „O úloze a metodě analytické sociální psychologie“ (*Über Aufgabe und Methode einer Analytischen Sozialpsychologie. Zeitschrift für Sozialforschung*, Vol. I, C.L. Hirschfeld, Leipzig 1932, s. 28-54.)

¹⁵ Při revizi svého rukopisu jsem narazil na znamenitou interpretaci Marxe, vyznačující se jak důkladnými znalostmi, tak hlubokým proniknutím do problému. Pochází od Leoparda Kriegera, „The Use of Marx for History. *Political Science Quarterly*, Vol. XXXV, 3. „Pro Marxe,“ píše Krieger, „byla obecným základem dějin lidská činnost - 'lidé zároveň jako autoři i aktéři svých vlastních dějin' - a tato činnost se týká stejnou měrou všech rovin: produkčního způsobu, společenských vztahů a kategorií.“ (s. 362). Ohledně údajného Marxova „materialismu“ Krieger píše: „Co nás fascinuje na Marxovi, je jeho schopnost objevit *hlavní eticky konzistentní* linie běžící uvnitř staletí i napříč staletími a zároveň to, že vnímá rozmanitost a spletitost historické existence.“ (s. 362) (zdůraznil E.F) Nebo dále (s.368): „Pro Marxovu filosofickou soustavu není nic charakterističtějšího než kategorické odmítnutí ekonomického zájmu jako znetvoření celistvě morálního člověka.“

podmíněn jejich tělesnou stavbou. Tím, že lidé produkují prostředky k svému životu, produkují nepřímo i svůj materiální život.¹⁶

Především je důležité pochopit Marxovu základní myšlenku, že člověk vytváří své vlastní dějiny, že je svým vlastním tvůrcem. Jak o tom Marx po mnoha letech píše v *Kapitálu*: „A nebylo by snazší [dějiny] napsat, když, jak říká Vico, dějiny lidstva se liší od dějin přírody tím, že jedny jsme dělali a druhé nedělali?“¹⁷ Člověk v dějinném procesu vytváří sám sebe. Jako hlavní činitel v procesu sebevytváření lidského rodu působí vztah lidí k přírodě.

V *Kapitálu* k tomu řekl Marx více: „Ony staré společenské produkční organismy jsou daleko a mnohem jednodušší a průhlednější než buržoazní produkční organismus, ale spočívají buď na nezralosti individuálního člověka, který se ještě neodtrhl od pupeční šňůry přirozených rodových svazků s ostatními lidmi, nebo na bezprostředních vztazích nadvlády a poroby. Podmínkou jejich existence je nízký stupeň vývoje produktivních sil práce a tomu odpovídající omezenost vztahů mezi lidmi rámcem jejich materiálního produkčního procesu života, tedy omezenost jejich vztahů k sobě navzájem i k přírodě. Tato skutečná omezenost se ideálně odráží ve starých přírodních a lidových náboženstvích. Náboženský odraz skutečného světa může vůbec vymizet teprve tehdy, až se vztahy praktického každodenního života začnou lidem běžně jevit jako průhledné a rozumné vztahy lidí k sobě navzájem a k přírodě. Podoba společenského životního procesu, tj. materiálního produkčního procesu, shodí ze sebe mystický mlžný závoj teprve tehdy, až se jako produkty svobodně sdružených lidí dostane pod jejich vědomou plánovitou kontrolu. K tomu je však nutná určitá materiální základna společnosti čili řada materiálních existenčních podmínek, které jsou samy přirozeně vzniklým produktem dlouhého a bolestného historického vývoje.“¹⁸

Marx se v této pasáži dotýká prvku, který v jeho teorii hraje hlavní úlohu: práce. Práce je činitelem, který je prostředníkem mezi člověkem a přírodou. Práce je projevem lidského života, prací se mění vztah lidí k přírodě, a proto prací se mění sám člověk. K Marxovu pojetí práce se dostaneme později.

Tuto část zakončíme nejúplnější Marxovou formulací historického materialismu z roku 1859:

„Celkový výsledek, k němuž jsem dospěl a který, když už ho bylo dosaženo, mi pak byl při studiích vodítkem, se dá stručně formulovat takto: Ve společenské produkci svého života vstupují lidé do určitých, nutných, na své vůli nezávislých vztahů, produkčních vztahů, které odpovídají určitému vývojovému stupni jejich materiálních produkčních sil. Souhrn všech těchto produkčních vztahů tvoří ekonomickou strukturu společnosti, reálnou základnu, na níž se zvedá právní a politická nadstavba a které odpovídají určité formy společenského vědomí.¹⁹ Způsob produkce materiálního života podmiňuje sociální, politický a duchovní

¹⁶ Spisy, 3, s. 35.

¹⁷ Kapitál I, s. 368, pozn. 89.

¹⁸ Kapitál I, s. 93n. (Upravil překl.)

¹⁹ V českých překladech Marxe se německé výrazy „Basis“ a „Überbau“ (angl. „foundation“ a „superstructure“) zpravidla překládají termínem „základna“ a „nadstavba“. Jak zdůrazňuje R. Williams, tato slova byla původně metaforami. Při přechodu od Marxe k marxismu se tyto metafory změnily v abstraktní pojmy, vyjadřující dvě od sebe oddělené části společenského života. Historický materialismus se pak u mnoha marxistů změnil v nauku o ekonomickém determinismu. „Nadstavba“ byla pojímána jako něco druhotného, jako odraz charakteru „základny“. Marx chápal poměr mezi sférou produkce a sférou práva, náboženství, umění, myšlení a ideologie mnohem složitěji. Otázka, jaký je vztah mezi oběma sférami, představuje jeden z hlavních problémů marxismu. Marxovo dialektické a nereduktivní pojetí tohoto poměru se pokusili ve dvacátých a třicátých letech dále rozvíjet G. Lukács, K. Korsch, W. Benjamin a představitelé Frankfurtské školy (M. Horkheimer, Th.W. Adorno, H. Marcuse). Tito autoři považovali politické, kulturní a ideologické formy za zprostředkované nebo též za různé výrazy produkční formy.

V dnešní diskuzi lze rozlišit dva základní přístupy: první, formulovaný L. Althusserem, pojímá společnost jako vnitřně členitou „strukturu s dominantou“. Vzniká sice mnoho relativně autonomních sfér společenského života, ale ty závisí na vnitřně strukturovaném celku s dominantou (ekonomikou) tím způsobem,

životní proces vůbec. Bytí lidí není určováno jejich vědomím, nýbrž naopak, jejich vědomí je určováno jejich společenským bytím. Na jistém stupni svého vývoje se materiální produkční síly společnosti dostávají do rozporu s existujícími produkčními vztahy nebo – což je jen právní výraz toho – s vlastnickými vztahy, uvnitř nichž se dosud pohybovaly. Z forem vývoje produkčních sil se tyto vztahy proměňují v jejich pouta. Pak nastává epocha sociální revoluce. Se změnou ekonomické základny dochází pomaleji nebo rychleji k převratu celé ohromné nadstavby. Při zkoumání takových převratů musíme vždycky rozlišovat mezi materiálním převratem v ekonomických výrobních podmínkách, který se dá přírodovědecky přesně zjistit, a mezi právními, politickými, náboženskými, uměleckými nebo filosofickými, zkrátka ideologickými formami, v nichž si lidé tento konflikt uvědomují a vybojuvávají ho. Jako neposuzujeme individuum podle toho, co si samo o sobě myslí, právě tak nemůžeme takovou epochu převratu posuzovat podle jejího vědomí, nýbrž naopak, toto vědomí musíme vysvětlovat z rozporů materiálního života, z existujícího konfliktu mezi společenskými produkčními silami a produkčními vztahy. Společenská formace nikdy nezaniká dříve, než se rozvinuly všechny produkční síly, jimž poskytuje dost prostoru, a nové, vyšší produkční vztahy nikdy nenastupují dříve, než se materiální podmínky jejich existence zrodily v lůně staré společnosti samé. Proto si lidstvo ukládá vždycky jen takové úkoly, které může řešit, neboť při přesnějším zkoumání se vždycky ukáže, že úkol sám vzniká jen tam, kde jsou materiální podmínky k jeho řešení už dány nebo kde jsou alespoň v procesu vznikání. Zhruba je možno označit asijský, antický, feudální a moderní buržoazní produkční způsob za progresivní epochy ekonomické společenské formace. Buržoazní produkční vztahy jsou poslední antagonistická forma společenského produkčního procesu, antagonistická nikoli ve smyslu individuálního antagonismu, nýbrž ve smyslu antagonismu vyrůstajícího ze společenských životních podmínek individuů; avšak produkční síly vyvíjející se v lůně buržoazní společnosti vytvářejí zároveň materiální podmínky k řešení tohoto antagonismu. Touto společenskou formací tedy končí předhistorie lidské společnosti.²⁰

Nebude marné znovu zdůraznit a rozvinout některé specifické myšlenky této teorie. Začneme Marxovým pojetím historické změny. K dějinným změnám dochází kvůli rozporu mezi produkčními silami (a jinými objektivně danými podmínkami) a danou organizací společnosti. Jestliže určitý produkční způsob nebo organizace společnosti přestane napomáhat produkčním silám a postaví se jim do cesty, pak společnost v zájmu své sebezáchovy dá přednost takovým formám produkce, které jsou v harmonii s novým komplexem produkčních sil, a umožňují jejich rozvoj. V celých dějinách je vývoj člověka určován zápasem s přírodou. V jistém bodu dějin (a podle Marxe v bodu nepřilíš vzdáleném), člověk rozvine produktivní přírodní zdroje do té míry, že nakonec bude možno překonat antagonismus mezi lidmi a přírodou. Tehdy skončí „lidská prehistorie“ a začnou skutečné lidské dějiny.

že tento strukturovaný celek představuje jejich existenční podmínku. Althusser pro tento druh závislosti zavedl výraz „naddeterminace“ nebo též „strukturální příčina.“ Toto pojetí dnes s nejrůznějšími obměnami rozvíjí např. E. Balibar, J. Rancière nebo N. Poulantzas (†). Druhý přístup k této otázce naopak pojímá společnost jako proces, v němž sice existují fixní společenské vztahy, formy a instituce, ale na ty je třeba pohlížet prizmatem historicky konkrétního společenského života. V toku společenského života se formují sociální zkušenosti, které dávají smysl abstraktním společenským kategoriím, jako jsou třídy nebo produkční vztahy. Tento přístup razil britský marxista a teoretik kultury R. Williams. Mezi marxisty byl jedním z nejradiálnějších odpůrců teorie odrazu a strohé ekonomické determinace. Místo těchto pojmů vytvořil koncept „struktur citění“. Podobnou kritiku teorie základny a nadstavby nalezneme též např. u britského marxistického historika E.P. Thompsona. Tento přístup dnes rozvíjí mj. M. Wood, R. Brenner, T. Eagleton. (pozn. překl.)

²⁰ „Předmluva k dílu „Ke kritice politické ekonomie“. Spisy, sv. 13, s. 36n. (Upravil překl.)

3. Otázka vědomí, společenské struktury a násilí

V právě citované pasáži se objevil problém mimořádné důležitosti, otázka lidského vědomí. Příslušná věta zní takto: „Bytí lidí není určováno jejich vědomím, nýbrž naopak, jejich vědomí je určováno jejich společenským bytím.“ Ohledně otázky vědomí najdeme úplnější vyjádření v Marxově *Německé ideologii*:

„Skutečnost je tedy taková: Určitá individua, určitým způsobem produktivně činná, vstupují do těchto určitých společenských a politických vztahů. Empirické zkoumání musí v každém jednotlivém případě empiricky a bez jakékoli mystifikace a spekulace prokázat souvislost společenské a politické struktury s produkcí. Společenská struktura i stát vznikají neustále z životního procesu určitých individuí; ale ne takových individuí, jak se snad jeví ve vlastní nebo cizí představě, nýbrž takových, jaká *skutečně* jsou, tj. jak působí, jak materiálně produkují, tedy jak jsou činná za určitých materiálních a na jejich libovůli nezávislých omezení, předpokladů a podmínek.

Produkce idejí, představ, vědomí se nejprve bezprostředně prolíná s materiální činností a s materiálními styky lidí, je to řeč skutečného života. Tvoření představ, myšlení, duchovní styky lidí tu ještě přímo vyplývají z jejich materiálního postoje. Totéž platí o duchovní produkci, jak se zračí v řeči politiky, zákonů, morálky, náboženství, metafyziky atd. určitého národa. Lidé produkují své představy, ideje, atd., ale skuteční, působící lidé, podmíněni určitým vývojem svých produkčních sil a jim odpovídajících styků až po jejich nejrozvinutější formy. Vědomí [Bewusstsein] nemůže být nikdy nic jiného než vědomé bytí [bewusstes Sein], a bytí lidí je jejich skutečný životní proces. Jestliže veškerá ideologie zobrazuje lidi a jejich vztahy jako camera obscura, vzhůru nohama, vyplývá tento jev z jejich historického životního procesu stejně jako převrácení předmětů na sítnici vyplývá z jejich bezprostředně fyzického životního procesu.“²¹

Nejprve poznamenejme, že Marx podobně jako Spinoza a pozdní Freud měl za to, že většina toho, co si lidé vědomě myslí, je „falešným“ vědomím, je ideologií a racionalizací – že člověk si není vědom hlavních pramenů svého jednání. Jednání podle Freuda pramení v libidinózním pužení; podle Marxe v celé společenské organizaci, která lidské jednání zaměřuje jistým směrem a brání člověku, aby si uvědomil jisté skutečnosti a zkušenosti.²²

Důležité je mít na paměti, že tato teorie neříká, že myšlenky nebo ideály nejsou skutečné nebo nemohou působit. Marx mluví o vědomí, ne o ideálech. Právě kvůli zaslepenosti myšlení si lidé neuvědomují své skutečně lidské potřeby a ideály, zakotvené v nich samých. Jen tehdy, když se falešné vědomí změní ve vědomí pravé, tj. jen pokud si uvědomíme, jaká je skutečnost, místo abychom skutečnost zkreslovali svými racionalizacemi a fikcemi, jsme schopni si také uvědomit své skutečné a vpravdě lidské potřeby.

Také je zapotřebí říct, že pro Marxe je věda sama, stejně jako všechny lidské schopnosti, součástí produkčních sil, které jsou ve vzájemném vztahu se silami přírody. A co se týká vlivu myšlenek na lidský vývoj, Marx v žádném případě působnost myšlenek

²¹ Spisy 3, s. 39n. Upravil překl.

²² Srov. s mým článkem v Suzuki, Fromm, de Martino: *Zen Buddhism and Psychoanalysis*. Harper and Brothers, New York 1960. Srov. také s Marxovým vyjádřením: „Řeč je tak stará jako vědomí – řeč je praktické vědomí, existující i pro jiné lidi, tedy i pro mne samého teprve existující skutečné vědomí, a řeč vzniká, stejně jako vědomí, teprve z potřeby, z nevyhnutelnosti styku s druhými lidmi. Kde existuje nějaký vztah, tam existuje pro mne, zvíře *'nemá vztah'* k ničemu a vůbec nemá žádný vztah. Vědomí je tedy hned od počátku společenským produktem a zůstává jím, dokud vůbec existují lidé. Vědomí je ovšem zprvu pouze vědomím o *nejbližším* smyslovém okolí a vědomím omezené souvislosti s jinými osobami a věcmi mimo individuuum dospívající k vědomí sebe sama; je to zároveň vědomí přírody, která zpočátku vystupuje vůči lidem jako naprosto cizí, všemohoucí a nedotknutelná moc, ke které se lidé chovají úplně tak jako zvířata, před kterou se pokorně sklánějí jako nemá tvář; je to tedy čistě zvířecí vědomí přírody (přírodní náboženství). Spisy 3, s. 44.

nepodceňoval, jak mu to přisuzuje vulgární interpretace jeho díla. Význam myšlenek nijak nepopíral. Zpochybňoval jen ty myšlenky, které nemají kořeny v lidské a společenské skutečnosti, které, použijeme-li Hegelova výrazu, nejsou „reálnou možností.“ A především nikdy nezapomínal, že nejen okolnosti vytvářejí člověka, ale že také člověk vytváří okolnosti. Následující citát by měl ukázat omyl těch, kteří chápou Marxovo dílo tak, že Marx podobně jako mnoho osvícenských filosofů a mnoho současných sociologů přisuzoval člověku v historickém procesu pasivní úlohu a člověka pokládal za pasivní předmět okolností:

„Materialistické učení [v protikladu s Marxovým názorem], že lidé jsou produkty okolností a výchovy, že tedy změnění lidé jsou produkty jiných okolností a změněné výchovy, *zapomíná, že okolnosti mění právě lidé a že sám vychovatel musí být vychován.* Dospívá proto nutně k tomu, že dělí společnost na dvě části, z nichž jedna je povznesena nad společnost [jako celek].

To, že měnění okolností a lidská činnost spadají vjedno, lze pojímat a racionálně pochopit jen jako *revoluční praxi.*“²³

Pojem „revoluční praxe“ nás přivádí k jednomu z nejdiskutovanějších témat Marxovy filosofie, k otázce násilí. Všimněme si nejprve, jak zvláštní to je, když západní demokraté se pohoršují nad teorií, která tvrdí, že násilným uchopením moci se dá změnit společnost. Myšlenka násilné politické revoluce pro marxismus není nijak příznačná; v posledních třech staletích byla myšlenkou buržoazní společnosti. Západní demokracie je dcerou velké revoluce anglické, francouzské, americké; Západ nadšeně přivítal ruskou únorovou revoluci z roku 1917 a německou revoluci z roku 1918, třeba tyto revoluce použily násilí. Je tedy patrné, že ono pohoršování dnešního západního světa nad použitím násilí, je závislé na tom, kdo a proti komu násilí použije. Každá válka je násilím. I každá demokratická vláda stojí na principu násilí, neboť většina může proti menšině násilí použít, je-li toho třeba pro udržení statu quo. Důvěryhodné je pohoršení nad násilím pouze u pacifismu, neboť pacifismus hlásá buď že násilí je naprosto špatné, nebo že kromě zcela bezprostřední obrany nevyvolá jeho použití změnu k lepšímu.

Jenže dovolávat se toho, že Marxova myšlenka násilné revoluce (kterou Marx v případě Anglie a Spojených států vylučoval) patří ke středostavovské tradici, bylo by příliš málo. Je třeba zdůraznit, že vůči středostavovskému pojetí udělala Marxova teorie velký krok dopředu, protože Marxovo pojetí násilí se zakládá na celé jeho teorii dějin.

Marx poznal, že cíle, pro který není připravena půda společenskými a politickými ději, není možno dosáhnout násilím. Je-li násilí vůbec nutné, může být tak řečeno posledním šťouchem, který uvede do pohybu děje, jež se ve skutečnosti již rozběhly. Z pouhého násilí však nemůže vzniknout nikdy nic opravdu nového. „Násilí,“ říká Marx, „je porodní bábou každé staré společnosti, která je těhotná společností novou.“²⁴ Jedním z největších Marxovým objevů bylo právě to, že se dostal za tradiční středostavovské chápání násilí. Násilí totiž *nepovažoval* za tvůrčí a odmítl představu, že nový společenský řád může být vytvořen pouze politickými silami. Násilí proto mělo u Marxe význam pouze odvozený a nikdy pro něho nebylo nutným prvkem společenského přechodu.

²³ Třetí teze o Feuerbachovi. Spisy 3, s. 17n. (zdůraznil EF) Srov. též se známým Engelsovým dopisem Mehringovi (ze 14. července 1893), v němž Engels tvrdí, že Marx i on sám se zabývali především „*odvozováním* [...] ideologických představ a jimi podmíněného jednání z ekonomických skutečností, které jsou jejich základem. Přitom jsme pak pro obsahovou stránku zanedbali formální stránku: způsob, jakým se tyto představy atd. vytvářejí.“ Spisy 39, s. 115.

²⁴ Kapitál I., s. 730. Svoboda 1978.

4. Lidská přirozenost

a, Pojem lidské přirozenosti

Na rozdíl od mnoha dnešních sociologů a psychologů se Marx nedomníval, že něco takového, jako je lidská přirozenost, vůbec neexistuje a že člověk se rodí jako čistý list papíru, na který kultura píše svůj text. Marx, zcela v protikladu k takovému sociologickému relativismu, vycházel z toho, že člověka je třeba zkoumat *jakožto člověka* a považovat za entitu. Člověka jakožto člověka máme definovat nejen biologicky, anatomicky a fyziologicky, ale též psychologicky.

Marx ovšem nebyl nikdy s to tvrdit, že „lidská přirozenost“ je totožná s projevy lidské přirozenosti, příznačnými pro společnost, v níž právě žijeme. V polemice s Benthamem prohlašuje: „Chceme-li vědět, co je užitečné psovi, musíme nejprve prozkoumat psí přirozenost. Tato přirozenost sama se nedá vykonstruovat z ‘principu užitečnosti’. Chceme-li tento princip aplikovat na člověka, chceme-li z hlediska užitečnosti posuzovat všechny lidské činy, hnutí, vztahy atd., musíme nejprve prozkoumat, jaká je lidská přirozenost vůbec a jak se modifikuje v každé historicky dané epoše.“²⁵ Nutno poznamenat, že Marx – a stejně tak Hegel – nepojímá lidskou přirozenost jako abstrakci. Lidská přirozenost tvoří *podstatu* člověka – v protikladu k různým formám historické *existence* – a dle Marxe „lidská podstata není nějaké abstraktum vlastní jednotlivému individu.“²⁶ Tudiž je třeba konstatovat, že ona věta z *Kapitálu*, kterou napsal „starý Marx“, svědčí o kontinuitě Marxova pojetí lidské podstaty (Wesen), které mladý Marx rozvinul v *Ekonomicko-filozofických rukopisech*. Starý Marx už sice neužíval výrazu „podstata“, protože to je výraz abstraktní a nehistorický, avšak zachoval význam tohoto slova v podobě více dějinné, když rozlišil „lidskou přirozenost obecně“ a „lidskou přirozenost modifikovanou“ v souladu s jednotlivými historickými periodami.

Ve shodě s tímto odlišením obecné lidské přirozenosti od jejích specifických projevů v různých kulturách, rozlišuje Marx, jak jsme se o tom zmínili výše, dva typy lidských pudů a tužeb: *konstantní*, jako je hlad a pohlavní pud, které jsou organickou součástí lidské přirozenosti a u kterých se ve vztahu k různým kulturám mění toliko forma a zaměření, a „*relativní*“ *touhy*, jež nejsou organickou součástí lidské přirozenosti, nýbrž „vděčí za svůj vznik určitým společenským strukturám a určitým podmínkám produkce a komunikace.“²⁷ Marx nám dává příklad potřeb, vytvořených kapitalistickou strukturou společnosti. „Potřeba peněz,“ píše Marx v *Ekonomicko-filozofických rukopisech*, „je tedy pravá, národní ekonomikou produkovaná potřeba, a to jediná potřeba, kterou produkuje.[...] Subjektivně se to samo jeví tak, že jednak rozsah výrobků a potřeb se stává *vynalézavým* a ustavičně *kalkulujícím* otrokem nelidských, rafinovaných, nepřirozených a *smyšlených* choutek.“²⁸

Podle Marxe je lidský potenciál dán. Člověk je tak řečeno lidskou surovinou, která se jako taková nemůže měnit podobně jako struktura mozku, která od úsvitu dějin zůstala touž. Avšak během dějin se člověk *mění*, rozvíjí, proměňuje se, a je výtvořem dějin. A protože člověk tvoří své dějiny, je svým vlastním výtvořem. Dějiny jsou dějinami lidského sebeuskutečňování; nejsou ničím jiným než sebevytvářením člověka na základě procesu jeho práce a produkce: „*celé takzvané světové dějiny* nejsou ničím jiným než vytvářením člověka lidskou prací, než stáváním se (v orig. *Werden*) přírody pro člověka, pak má tedy názorný, nevývratný důkaz, že *zrodil sám sebe*, důkaz o *procesu svého vzniku*.“²⁹

²⁵ Tamtéž, s. 594, pozn. 63.

²⁶ Spisy 3, s. 16 (Šestá teze o Feuerbachovi)

²⁷ „Heilige Familie,“ *MEGA V*, s. 359. (Dle překladu E. Fromma)

²⁸ Ekonomicko-filozofické rukopisy, příloha, s. 14

²⁹ Tamtéž (EFR) s. 14.

b, Lidská činnost

Marxovo pojetí člověka má kořeny v Hegelově myšlení. Hegel začíná u myšlenky, že jev a podstata se vzájemně neshodují. Úkolem dialektického myslitele je „rozlišit podstatný proces reality od toho, který se ukazuje na povrchu, a pochopit jejich vztah.“³⁰ Jinak řečeno, hlavním dialektickým tématem je otázka, jaký je vztah mezi esencí (podstatou) a existencí. Esence se uskutečňuje v procesu existence. Existovat zároveň znamená navracet se k esenci. „Odcizeným a nepravým je svět tak dlouho, dokud člověk nezruší jeho mrtvou předmětnost a 'za' strnulou podobou věcí a zákonů opět nerozpozná sám sebe a svůj život. Dospěje-li konečně k tomuto *sebevědomí*, je na cestě nejen k pravdě o sobě samém, ale též k pravdě o svém světě. A s tímto poznáním jde ruku v ruce jednání. Takový člověk se tuto pravdu pokusí vyjádřit činem a *vytvořit* svět, který bude takovým, jaký je ve své *esenci*(podstatě), tedy pokusí se naplnit lidské sebevědomí.“³¹ Podle Hegela se poznání nemá držet na pozici rozštěpu subjektu a objektu, na níž je objekt (předmět) pojímán jako něco od myslitele odděleného a něco jemu protikladného. Člověk si musí *svět přivlastnit*, má-li ho *poznat*. Člověk a věci jsou v neustálém přechodu od jednoho *stavu* k jinému, a tudíž „věc je sama pro sebe pouze tehdy, když uskutečnila kladení (Setzung) a rozvinula všechny momenty svého sebeuskutečnění. Ve všech změnách je proto vždy 'návratem k sobě'.“³² V tomto procesu sebeuskutečnění se „přicházení k sobě stává podstatou.“ Podstata, jednota bytí, je tím, co ve změnách zůstává týmž, a dle Hegela představuje proces, v němž „vše se vypořádává se svými vnitřními rozpory a rozvíjí se ve výsledek. Podstata je proto dějinná i ontologická. Možné podstaty věcí se uskutečňují v témže komplexním procesu, který zakládá jejich existenci. Podstata může 'dospět' ke své existenci, když v reálných podmínkách uzrály možnosti věcí a uzrály jejich prostřednictvím. Hegel chápe tento proces jako přechod ke skutečnosti.“³³ Hegelovi, na rozdíl od pozitivistů, jsou „fakta pouze tehdy fakty, když se vztahují k tomu, co faktem dosud není, a v daných skutečnostech se projevují jako reálné možnosti. Neboť fakta jsou tím, čím jsou, pouze jako momenty v procesu, který probíhá za nimi a směřuje k tomu, co se dosud skutečností nestalo.“³⁴

Vrcholným bodem celého Hegelova myšlení je koncepce možností, které jsou ve věcech, tedy koncepce dialektického procesu, v němž se tyto možnosti projevují, a zároveň myšlenka, že tento proces představuje jednu z aktivací těchto možností. Aktivní proces, probíhající v člověku, byl zdůrazněn už Spinozou v jeho etickém systému. Podle Spinozy se všechna citová rozrušení (afekty) dají rozdělit na afekty pasivní (vášně), které pouze zakoušíme a nemáme jim odpovídající ideu skutečnosti, a afekty aktivní (konání), jako je šlechetnost a duševní síla, na jejichž základě je člověk svobodný a tvůrčí. Goethe, ovlivněný v mnoha směrech Spinozou podobně jako Hegel, rozvinul myšlenku tvořivosti a udělal z ní ohnisko své filosofie. Podle Goetha se každá kultura v době rozkladu vyznačuje sklonem k čistému subjektivismu, kdežto kultura jsoucí na vzestupu usiluje o pochopení světa tak, jak je. I takové úsilí sice vychází z individuální subjektivity, avšak subjektivity spjaté se světem.³⁵ Goethe dává příklad básníka: „pokud vyjadřuje pouze své málo subjektivní pocity, nelze ho nazvat básníkem. Jakmile si však dovede *pro sebe přivlastnit svět a vyslovit ho*, stává se básníkem. Pak je nevyčerpatelný a schopný vytvořit vždy něco nového. Oproti tomu jeho čistě subjektivní přirozenost se brzy vyčerpá a zanikne v manýře.“³⁶ „Člověk,“ říká Goethe,

³⁰ H. Marcuse, *Reason and Revolution*, Oxford University Press, New York 1941, s. 146.

³¹ Marcuse, s. 113.

³² Marcuse, s. 142. Srov. Hegel, *Wissenschaft der Logik*. I. Meiner, Hamburg 1963, s. 398.

³³ Marcuse, s. 149.

³⁴ Marcuse, s. 152.

³⁵ Srov. Goethův rozhovor s Eckermannem z 29 ledna 1826.

³⁶ Tamtéž.

„pozná sám sebe jen v té míře, v jaké pozná svět. A ten pozná pouze sám v sobě a sám sebe si uvědomí pouze ve světě. Každý nový předmět, pravdivě poznáný, otevírá v nás nový orgán.“³⁷ Goethe dal ideji lidské tvořivosti básnický nejsilnější výraz ve svém *Faustovi*. Ani majetek ani moc ani smyslové uspokojení, učí nás Faust, nemůže naplnit lidskou touhu po smysluplnosti života; při tom všem zůstáváme odděleni od celku světa, a proto nemůžeme dospět ke štěstí. Pouze člověk tvůrčím způsobem činný je schopen dát svému životu smysl a ze života se těšit, aniž na něm nenasytně lpí. Vzдал se lačnění po *vlastnictví*, a je naplněn *bytím*; je naplněn, neboť se jeho bytí vyprázdnilo. Člověk *je* mnoho, neboť *má* málo.³⁸ Ideu tvůrčího člověka – jedince, který *je* do té míry, do jaké není pasivně receptivní, nýbrž aktivně se vztahuje ke světu - vyjádřil způsobem nejsystematičtějším a nejhlubším Hegel. Jako individuum člověk existuje pouze na základě procesu, v němž uchopuje činným způsobem svět, a tak si ho přisvojuje. Hegel tuto myšlenku vyjádřil velmi poeticky, když řekl, že subjekt, usilující o uskutečnění obsahu, „převádí tento obsah z noci možnosti do světla skutečnosti.“ Rozvinout všechny individuálních síly, schopnosti a možnosti je dle Hegela možno jen nepřetržitou činností, nikdy pouhou kontemplací nebo receptivitou. Pro Spinozu, Goetha, Hegela, a také pro Marxe, člověk žije tou měrou, jak je tvůrčí, tou měrou, jak uchopuje vnější svět svým jednáním, jímž se vyjadřují jeho individuální skutečně lidské síly, a na základě jednání uchopuje svět prostřednictvím těchto sil. Není-li člověk tvůrčí, je-li receptivní a pasivní, není ničím – je mrtvý. V tvůrčím procesu člověk uskutečňuje svou podstatu, navrácí se ke své podstatě, a tento návrat není v jazyku teologie ničím jiným než návratem k Bohu.

Dle Marxe člověka charakterizuje „princip pohybu,“ a je příznačné, že Marx v této souvislosti cituje velkého mystika Jakoba Böhma.³⁹ Tento princip pohybu nelze pojímat mechanicky. Spíše se dá chápat jako puzení, tvůrčí vitalita, energie. Lidská vášeň je pro Marxe „podstatnou silou člověka, silou usilující energicky o svůj předmět.“

Pojem tvořivosti, protikladný pojmu receptivity, snáze pochopíme, když poznáme, jak Marx uplatnil tento pojem na fenomén *lásky*. Marx píše: „Předpokládáš-li člověka jako člověka a jeho vztah ke světu jako vztah lidský, pak můžeš směnit lásku jen za lásku, důvěru za důvěru atd. Chceš-li mít požitek z umění, musíš být umělecky vzdělaným člověkem; chceš-li mít vliv na druhé lidi, musíš být člověkem, který na druhé lidi skutečně podnětně a povzbudivě působí. Každý tvůj vztah k člověku – a k přírodě – musí být určitým, předmětu tvé vůle odpovídajícím projevem tvého skutečného individuálního života. Miluješ-li, aniž vyvoláš opětovanou lásku, tj. nevytváří-li tvé milování jakožto milování opětovanou lásku, jestliže svým životním projevem jakožto milující člověk neuděláš ze sebe milovaného člověka, pak je tvá láska bezmocná, je neštěstím.“⁴⁰ Marx zde vyjádřil zcela jasně, že láska mezi mužem a ženou, stejně jako bezprostřední vztah lidské bytosti k lidské bytosti, má ústřední význam. V polemice s hrubým komunismem, který požadoval zespolečenštění všech pohlavních vztahů, Marx napsal: „V poměru k ženě jako ke kořisti a služce pospolitě chlípnosti je vyjádřena neskonalá degradace, v níž člověk existuje pro sebe sama, neboť tajemství tohoto poměru má svůj nedvojznačný, rozhodný zřejmý, zjevný výraz v poměru muže k ženě a ve způsobu, jak je pojímán bezprostředně jeho poměrem k člověku, tak jako poměr k člověku je bezprostředně jeho poměrem k přírodě, jeho vlastním přirozeným určením. V tomto poměru jeví se tedy smyslově, redukován na názorný fakt, nakolik se stala člověku lidská podstata přirozeností anebo nakolik se příroda stala lidskou podstatou člověka.

³⁷ Cituje K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1941, s. 24.

³⁸ Srov. s detailním popisem tvůrčí životní orientace v E. Fromm, *Man for Himself*, Rinehart & Co., New York 1947.

³⁹ Srov. H. Popitz, *Odcizený člověk (Der entfremdete Mensch)* Verlag für Recht und Gesellschaft, A.G., Basel, s. 119.

⁴⁰ EFR, s. 22 příloha

Z tohoto poměru lze tedy posuzovat celý stupeň vzdělanosti člověka. Z povahy tohoto poměru vyplývá, nakolik se člověk sám sobě stal rodovou bytostí, člověkem, a nakolik sám sebe pochopil; poměr muže k ženě je nejpřirozenější poměr člověka k člověku. V něm se tedy ukazuje, nakolik se přirozené chování člověka stalo lidským nebo nakolik se mu lidská podstata stala přirozenou podstatou, nakolik se mu lidská příroda stala přirozeností. V tomto poměru se také ukazuje, nakolik se potřeba člověka stala lidskou potřebou, nakolik se mu tedy druhý člověk jako člověk stal potřebou, nakolik ve svém nejindividuálnějším jsovcu je zároveň bytostí pospolitou.⁴¹

Máme-li pochopit Marxovo pojetí činnosti, je nanejvýš důležité porozumět jeho myšlenkám o vztahu subjektu a objektu. Lidské smysly, jsou-li to hrubé, živočišné smysly, mají význam jen omezený. „Pro vyhladovělého člověka neexistuje lidská forma pokrmu, nýbrž jen jeho abstraktní jsovcu jakožto pokrmu; zrovna tak by mohl mít před sebou pokrm v nejhrubší podobě a je těžko říci, v čem by se tato činnost přijímání potravy lišila od zvířecí činnosti přijímání potravy. Ustaraný, nuzný člověk nemá žádný smysl pro nejkrásnější divadelní hru.“⁴² Smysly, které má člověk tak řečeno od přírody, potřebují být utvářeny předměty mimo ně. Každý předmět může být toliko potvrzením jedné z mých schopností. „Neboť teprve jsovcem svého předmětu, zlidštěnou přírodou vzniká nejen pět smyslů, ale také tzv. duchovní smysly, praktické smysly (vůle, láska, atd.), jedním slovem lidský smysl, lidskost smyslů.“⁴³ Pro Marxe „předměty potvrzují a uskutečňují [lidskou] individualitu [...] *Jak se mu stávají jeho předměty, to záleží na přirozenosti předmětu a na přirozenosti jí odpovídající bytostné síly; [...] Svéráznost každé bytostné síly je právě její svérázná podstata, tedy i svérázný způsob jejího zpředmětnění, jejího předmětně skutečného živoucího bytí. Nejen v myšlení, nýbrž všemi smysly je tedy člověk afirmován v předmětném světě.*“⁴⁴

Člověku, který se k předmětnému světu vztahuje na základě svých bytostných sil, se vnější svět stává světem skutečným, a de facto pouze „láska“ vyvolává hluboké přesvědčení o skutečnosti objektivního světa. Subjekt a objekt nemohou zůstat odděleny. „Okno se stalo lidským oknem, jako se stal jeho předmět společenským lidským předmětem, pocházejícím od člověka pro člověka. [...] (Smysly) se chovají k věci kvůli věci, ale věc sama je předmětné lidské chování k sobě samému a k člověku a naopak. Potřeba či požitek ztratily proto svou egoistickou přirozenost a příroda ztratila svou pouhou užitečnost, neboť užitek se stal lidským užitekem. (Prakticky se mohu k věci chovat jen lidsky, chová-li se věc lidsky k člověku.)“⁴⁵

Marx chápe „komunismus jako pozitivní překonání soukromého vlastnictví“⁴⁶ jakožto lidského sebeodcizení, a proto jako skutečné přivlastnění lidské podstaty člověkem a pro člověka; proto jako naprostý, vědomý a v celém bohatství dosavadního vývoje uskutečněný návrat člověka pro sebe jako společenského, tj. lidského člověka. Tento komunismus je jako dovršený naturalismus = humanismu, jako dovršený humanismus = naturalismu, je opravdové

⁴¹ EFR, s. 10 příloha

⁴² EFR, s. 12 příl.

⁴³ EFR, s. 12 p

⁴⁴ Vybrané spisy I, s. 80. V příloze na s. 12 chybí věta: „*Jak se mu stávají jeho předměty...*“

⁴⁵ EFR s.12. příl. Tato poslední myšlenka odpovídá téměř do písmene postřehu, který nalezneme v myšlení zen buddhistickém i v myšlení Goethově. Goethovo, Hegelovo a Marxovo myšlení se ve skutečnosti dosti podobá zenovému myšlení. Společná je tu představa, že člověk překonává rozštěp mezi subjektem a objektem; objekt je objektem, i když přestává být objektem, a na základě tohoto nového pojmání se člověk s objektem sjednocuje, ač tu zůstává jak on, tak objekt. Člověk překonává sebeodcizení tím, že se k předmětnému světu vztahuje lidským způsobem.

⁴⁶ „Soukromým vlastnictvím“ Marx na tomto i na ostatních místech nemá na mysli vlastnictví užitných věcí (jako je dům, stůl apod.), nýbrž vlastnictví „třídy vlastníků“, tj. kapitalistů, jimž vlastnictví produkčních prostředků umožňuje, aby si najímali na práci ty, kteří takové vlastnictví nemají, a to za podmínek, které musí lidé bez tohoto vlastnictví přijmout. U Marxe se výraz „soukromé vlastnictví“ týká vždy soukromého vlastnictví v kapitalistické třídní společnosti, a tudíž představuje společenskou a dějinnou kategorii. Tento termín se nevztahuje na věci užité, jak existují např. v Marxově socialistické společnosti.

vyřešení roztržky mezi člověkem a přírodou a člověkem a člověkem, pravé vyřešení sporu mezi existencí a podstatou, mezi zpředmětněním a sebepotvrzením, mezi svobodou a nutností, mezi individuem a rodem. Je vyřešenou záhadou dějin a ví o sobě, že je tímto řešením.⁴⁷ Marx tento aktivní vztah k předmětnému světu nazývá „produktivním životem.“ „Je to život plodící život. Ve způsobu životní činnosti spočívá celý charakter určité species, její rodový charakter a svobodná vědomá činnost je rodový charakter člověka.“⁴⁸ „Rodovým charakterem“ Marx označuje lidskou podstatu; tu, která je obecně lidská a kterou člověk uskutečňuje v historickém procesu prostřednictvím své produktivní činnosti.

Marx na základě tohoto pojetí lidského sebeuskutečnění dospívá k novému pochopení bohatství a chudoby, které se liší od bohatství a chudoby v politické ekonomii. „Vidíme,“ říká Marx, „jak místo národně ekonomického *bohatství* a *bídy* nastupuje *bohatý člověk* a *bohatá lidská* potřeba. Bohatý člověk je zároveň člověk *potřebující* totalitu lidského životního projevu. Člověk, v němž jeho vlastní uskutečnění existuje jako vnitřní nutnost, jako *nouze*. Nejen *bohatství*, také *chudoba* člověka nabývá rovněž – za předpokladu socialismu – *lidského*, a tedy společenského významu. Je pasivním poutem, které dává lidem pociťovat největší bohatství, *druhého* člověka jako potřebu. Vláda předmětné bytosti ve mně, smyslové propuknutí mé bytostné činnosti, je *vášeň*, která se tím zde stává *činností* mé bytosti.“⁴⁹ Tutéž myšlenku vyslovil Marx o několik let dříve: „Existenci toho, co skutečně miluji (Marx na tomto místě hovoří o svobodě tisku, EF), pociťuji jako nutnou, jako existenci, která je mi životní potřebou, bez které nemohu plně, spokojeně, dokonale žít.“⁵⁰

„Tak jako pohybem *soukromého vlastnictví* a jeho bohatství stejně jako *bídy* – materiálního i duchovního bohatství a *bídy* – nachází vznikající společnost k tomuto *utváření* všechen materiál, *tak* produkuje *vzniklá* společnost člověka v celém tomto bohatství jeho bytosti, *bohatého*, *všestranně hluboce důmyslného* člověka jako svou trvalou skutečnost. Vidíme, jak subjektivismus a objektivismus, spiritualismus a materialismus, činnost a trpnost ztrácejí teprve ve společenském stavu svůj protiklad a tím své jsoucno jakožto takové protiklady; vidíme, jak řešení *teoretických* protikladů je možné zase jen *prakticky*, jen praktickou energií člověka, a tudíž jejich řešení rozhodně není jen úkolem poznání, nýbrž je *skutečným* životním úkolem, který *filosofie* nemohla vyřešit právě proto, že ho chápala *jen* jako úkol teoretický.“⁵¹

Tomuto chápání lidského bohatství odpovídá Marxovo pojetí rozdílu mezi smyslem *mít* a smyslem *být*. „Soukromé vlastnictví,“ říká Marx, „nás udělalo tak hloupými a jednostrannými, že nějaký předmět je *náš*, teprve když ho máme, tedy když pro nás existuje jako kapitál anebo když ho bezprostředně držíme, jíme, pijeme, neseme na svém těle, obýváme atd., krátce *používáme*. Ačkoliv soukromé vlastnictví chápe všechna tato bezprostřední uskutečňování držby opět jen jako *životní prostředky* a život, jemuž tyto prostředky slouží, je *život soukromého vlastnictví*, práce a kapitalizace. Místo *všech* fyzických a duchovních smyslů nastoupilo tedy jednoduché odcizení *všech* těchto smyslů, smysl *mít*. Na tuto absolutní chudobu musela být redukována lidská bytost, aby mohla ze sebe vydat své vnitřní bohatství.“⁵²

Marx rozpoznal, že kapitalistická národně ekonomická věda je přes své světské a požitkářské vzezření „skutečně morální vědou, nejmorálnější ze všech věd. Sebeodříkání, odříkání života a všech lidských potřeb je její hlavní poučkou. Čím méně jíš, piješ, kupuješ

⁴⁷ EFR, s. 10.

⁴⁸ EFR, s. 3.

⁴⁹ EFR, s. 13. Toto dialektické pojetí bohatého člověka jakožto bytosti, která je chudá tím, že potřebuje jiné lidi, se v mnohém ohledu podobá pojetí chudoby, které zformuloval Mistr Eckhart ve svém kázání „Blahoslavení chudí“. (Meister Eckhart, *Deutsche Predigten und Traktate*, vyd. a přel. Josef Quint, 4.vyd. Mnichov 1977.

⁵⁰ Spisy I., s. 51.

⁵¹ EFR, s. 13.

⁵² EFR, s. 12.

knihy, chodíš do divadla, na bál, do hospody, myslíš, miluješ, teoretizuješ, zpíváš, maluješ, šermuješ atd., tím víc ušetříš, tím větší je tvůj poklad, který ani mol ani loupež nesežerou, tvůj *kapitál*. Čím méně jsi, čím méně projevuješ svůj život, tím více *máš*, tím větší je tvůj zvnějšněný život, tím více své *odcizené* bytosti hromadíš. Vše, co ti národní ekonom ubírá na tvém životě a lidství, to vše ti nahradí v *penězích* a v *bohatství* a všechno to, co nemůžeš ty, to mohou tvé peníze: mohou jíst, pít, chodit na bál, do divadla, vědí si rady s uměním, učeností, historickými raritami, politickou mocí, mohou cestovat, *mohou* ti toto vše přivlastnit; mohou to všechno koupit; jsou opravdovou *mohovitostí*. Ale peníze, které jsou tímto vším, nechtějí nic než tvořit samy sebe, sebe samy koupit, neboť vše ostatní je přece jejich sluhou a mám-li pána, mám sluhu a jeho sluhu nepotřebuji. Všechny vášně a všechna činnost musí tedy zaniknout v *hrabivosti*. Dělník smí mít jen tolik, aby chtěl žít, a smí chtít žít jen, aby měl.⁵³

Produkce užitečných věcí není dle Marxe nejvyšším cílem, rozhodně to není cíl sám o sobě. Lidé snadno zapomínají, říká Marx, „že výroba příliš mnoha užitečného produkuje příliš mnoho *neužitečné* populace.“⁵⁴ Rozpory mezi rozmařilostí a šetrností, přepychem a zdrženlivostí, bohatstvím a chudobou jsou zjevné jen proto, že tyto rozporné věci jsou ve skutečnosti ekvivalentní. Pochopit tento Marxův postoj je důležité zvláště v dnešní době, kdy jak komunisté, tak většina socialistických stran (až na několik pozoruhodných výjimek, jakými jsou indiští, barmští a řada evropských a amerických socialistů) přijala princip, na němž spočívají všechny kapitalistické systémy, že totiž nezpochybnitelným cílem společnosti je maximální produkce a spotřeba. Avšak nezaměňujme cíl, jímž je odstranění propastné chudoby, degradující lidský život, s tímto cílem, s neustále rostoucí spotřebou, jež se stala nejvyšší hodnotou jak pro kapitalismus, tak pro chruščevismus. Je zcela očividné, že Marx si přál zvítězit nad chudobou a odmítal spotřebu jako nejvyšší cíl.

Nezávislost a svoboda se podle Marxe zakládají na aktu sebevytvoření. „Bytost platí sama sobě za samostatnou, teprve stojí-li na vlastních nohou, a na vlastních nohou stojí, jakmile vděčí za své jsoucnost sama sobě. Člověk, který žije z milosti druhého, pohlíží na sebe jako na závislou bytost. Žiji ale plně z milosti druhého, vděčím-li mu nejen za své živobytí, nýbrž jestliže ještě mimo to můj život *stvořil*, je-li *pramenem* mého života, a můj život má nutně takový základ mimo sebe, není-li mým vlastním výtvořem.“⁵⁵ Nebo, jak Marx také říká, člověk je nezávislý pouze tehdy, když potvrzuje svou individualitu jako „totální člověk“ „každým ze svých *lidských* vztahů k světu, viděním, slyšením, čicháním, chutnáním, hmatáním, myšlením, nazíráním, cítěním, chtěním, činným bytím, milováním, zkrátka všemi orgány své individuality.“⁵⁶ Pouze tehdy je nezávislý, když je nejen svobodný od něčeho, nýbrž také svobodný pro něco.

Pro Marxe byla smyslem socialismu emancipace člověka a emancipace člověka pro něj znamenala lidské sebeuskutečnění v procesu tvůrčí spjatosti a jednosti člověka a přírody. Cílem Marxova socialismu byl rozvoj individuální osobnosti. Co by Marx řekl o systému, jakým je sovětský komunismus, velmi jasně vysvětluje z jeho vyjádření o tom, co nazýval „hrubým komunismem.“ Myslel tím některé komunistické představy a praktiky své doby. Hrubý komunismus „se ukazuje v dvojí podobě: předně je vůči němu vláda věcného vlastnictví tak velká, že komunismus chce zničit všechno, co není s to být jako soukromé vlastnictví drženo všemi; chce *násilným způsobem* abstrahovat od talentu atd. Fyzická bezprostřední držba znamená pro něj jediný účel života a jsoucnost; určení *dělníka* není zrušeno, nýbrž rozšířeno na všechny lidi; poměr soukromého vlastnictví zůstává poměrem pospolitosti ke světu věcí; konečně se toto hnutí, usilující postavit proti soukromému vlastnictví všeobecné soukromé vlastnictví, vyslovuje zvířecí formou, že proti manželství

⁵³ EFR, s. 15.

⁵⁴ EFR, s. 15.

⁵⁵ EFR, s. 13

⁵⁶ EFR, s. 12

(které je ovšem jistou formou *výlučného soukromého vlastnictví*) se staví společenství žen,⁵⁷ kde se tedy žena stává pospolitým a obecným vlastnictvím. Možno říci, že tato myšlenka *společenství žen* je vyslovené tajemství tohoto ještě zcela hrubého a bezmyšlenkovitého komunismu. Tak jako žena přechází z manželství do všeobecné prostituce, tak celý svět bohatství, tj. celý svět předmětné podstaty člověka, přechází z poměru výlučného manželství se soukromým vlastníkem do poměru univerzální prostituce s pospolitostí. Tento komunismus – tím, že všude neguje *osobnost* člověka – je právě jen důsledným výrazem soukromého vlastnictví, které je touto negací. Všeobecná a jako moc se ustavující *závist* je skrytou formou, v níž se ustavuje a jen jiným způsobem se uspokojuje hrabivost. Myšlenka jakéhokoliv soukromého vlastnictví jako takového je *přinejmenším* obrácena proti *bohatšímu* soukromému vlastnictví jako *závist* a touha po vyrovnání rozdílů, takže ty pak dokonce vytvářejí podstatu konkurence. Hrubý komunismus je dovršením této závisti a této nivelizace, vycházející z *představovaného* minima. Má určitou ohraničenou míru. Jak málo je toto zrušení soukromého vlastnictví skutečným přivlastněním, dokazuje právě abstraktní negace celého světa vzdělání a civilizace, návrat k *nepřirozené* prostotě chudého hrubého člověka bez potřeb, který se nedostal nad soukromé vlastnictví, nýbrž dokonce ještě k němu ani nedospěl. Pospolitost je jen pospolitostí *práce* a *rovnosti mzdy*, kterou vyplácí pospolitý kapitál, *pospolitost* jakožto všeobecný kapitalista. Obě stránky poměru jsou povýšeny do jakési *představované* všeobecnosti, *práce* jako určení, jemuž je každý podřízen, *kapitál* jakožto uznaná všeobecnost a moc pospolitosti.⁵⁸

Celou Marxovu představu o sebeuskutečnění člověka plně pochopíme jen ve světle jeho pojmu práce. Nejprve je třeba upozornit, že práce a kapitál nebyly pro Marxe jen a pouze kategorie ekonomické; byly to kategorie antropologické, prosycené hodnotami, jež vyrůstají z jeho humanismu. Akumulovaný kapitál představuje minulost; naopak práce je, nebo spíše by být měla, až bude svobodná, výrazem života. Marx v *Komunistickém manifestu* píše, že „v buržoazní společnosti panuje [...] minulost nad přítomností, v komunistické společnosti přítomnost nad minulostí. V buržoazní společnosti je kapitál samostatný a individuální, kdežto pracující individuum nesamostatné a neindividuální.“⁵⁹ Zde se Marx opět drží Hegelova myšlení, pro něhož je práce „aktem lidského sebetvoření.“ Práce je pro Marxe činností, ne zbožím. Konání člověka Marx nejprve nazýval „jemu vlastní činností“, ne prací, a „zrušení práce“ považoval za hlavní cíl socialismu. Později, když začal rozlišovat práci svobodnou a odcizenou, hovořil o „emancipaci práce“.

„Práce je především proces, probíhající mezi člověkem a přírodou, proces, v němž člověk svou vlastní činností zprostředkovává, reguluje a kontroluje výměnu látek mezi sebou a přírodou. Člověk vystupuje proti přírodní látce samé jako přírodní síla. Aby si přivlastnil přírodní látku v určité formě vhodné pro svůj vlastní život, uvádí do pohybu přírodní síly, které patří k jeho tělu, paže i nohy, hlavu i ruce. Tím, že tímto pohybem působí na vnější přírodu a mění ji, mění zároveň svou vlastní přirozenost. Rozvíjí schopnosti, které v ní dřímají, a hru těchto sil podrobuje své vlastní moci. Nebudeme tu zkoumat první živočišné instinktivní formy práce. Ve srovnání se stavem, kdy dělník vystupuje na trhu zboží jako prodáváč své vlastní pracovní síly, patří dávné minulosti stav, kdy se lidská práce ještě neosvobodila od své primitivní, instinktivní formy. Předpokládáme práci ve formě, v níž je výhradně vlastností člověka. Pavouk vykonává úkony, které se podobají úkonům tkalce, včela zahanbuje stavbou svých voskových buněk mnohého stavitele-člověka. Ale nejhorší stavitel se od počátku liší od nejlepší včely tím, že dříve, než začne stavět buňku z vosku, vystaví ji už ve své hlavě. Na konci pracovního procesu vychází výsledek, který tu byl na jeho počátku už

⁵⁷ Marx má na mysli spekulace některých výstředních komunistů své doby, kteří tvrdili, že pokud má být všechno společné, mají být i ženy společné.

⁵⁸ EFR s. 10.

⁵⁹ Spisy 4, s. 442. Upravil překl.

v dělníkově představě, tj. ideálně. Dělník se liší od včely nejen tím, že mění formu toho, co je dáno přírodou, ale v tom, co je dáno od přírody uskutečňuje zároveň svůj vědomý cíl, který určuje jako zákon celý způsob a charakter jeho činnosti a kterému musí podřizovat svou vůli. A toto podřízení není ojedinělý akt. Mimo namáhání orgánů, které pracují, je po celou dobu práce nutná účelná vůle, která se projevuje v pozornosti, a přitom je tím nutnější, čím méně dělníka upoutává vlastní obsah práce a způsob jejího provádění, tedy čím méně ho práce těší jako hra jeho vlastních fyzických a duševních sil.⁶⁰

Práce je sebevyjádřením člověka, výrazem jeho individuálních fyzických a duševních sil. V procesu ryzí činnosti se rozvíjí sám člověk, stává se sám sebou. Práce není jen prostředkem k nějakému účelu, k výtvoru, nýbrž je účelem sama o sobě, smysluplným projevem lidské energie. A proto práce může člověka těšit.

Hlavním bodem Marxovy kritiky kapitalismus není nespravedlivé rozdělování bohatství, ale skutečnost, že práce se zvrátila na práci vynucenou, odcizenou, nesmyslnou a člověk se proměnil ve „zmrzačenou obludu.“ Marxovo pojetí, že práce je projevem lidské individuality, je zhuštěně vyjádřena v jeho představě, že celoživotní ustrnutí v jedné profesi může být úplně překonáno. Jelikož cílem lidského vývoje je rozvoj celistvého, univerzálního člověka, je zapotřebí, aby se člověk vymanil z mrzačícího vlivu specializace. Ve všech dosavadních společnostech, píše Marx, byl člověk „lovcem, rybářem nebo pastevcem nebo kritickým kritikem a musí jím zůstat, nechce-li ztratit prostředky k životu – kdežto v komunistické společnosti, kde nikdo nemá nějaký výlučný okruh činnosti, nýbrž každý se může zdokonalovat v jakémkoli oboru, řídí společnost všeobecnou výrobu, a právě tím mi umožňuje, abych dnes dělal to, zítra ono, abych ráno lovil, odpoledne rybařil, večer se zabýval chovem dobytka, abych po jídle kritizoval, podle toho, na co mám zrovna chuť; a přitom se ze mne nikdy nestane lovec, rybář, pastevec ani kritik.“⁶¹

Nemůže být většího nepochopení a dezinterpretace Marxe, než jaké se skrytě nebo výslovně objevuje v myšlení sovětských komunistů, reformistických socialistů, a stejně tak kapitalistických protivníků socialismu. Ti všichni totiž vycházejí z předpokladu, že Marxovou hlavní myšlenkou bylo, že se má zlepšit ekonomická situace pracující třídy a že ke zrušení soukromého vlastnictví má dojít z toho důvodu, aby si pracující mohli přivlastnit to, co nyní patří kapitalistům. Postavení pracujících v ruském „socialistickém“ závodu, britském státním podniku nebo v americké firmě, jako je General Motors, by Marxovi ovšem připadalo v zásadě stejné. Marx to zřetelně vyjadřuje:

„Násilné zvýšení mzdy (nehledě ke všem ostatním obtížím, nehledě k tomu, že jako anomálie by bylo udržitelné také jen násilně) by tedy nebylo ničím než lepším odměňováním otroků, a nevydobylo by ani dělníkovi, ani práci jejich lidské poslání a důstojnost.

Ba dokonce i *rovnost odměny*, kterou požaduje Proudhon, přeměňuje jen vztah nynějšího dělníka k jeho práci ve vztah všech lidí k práci. Společnost je pak chápána jako abstraktní kapitalista.“⁶²

Hlavním Marxovým tématem je přetvoření práce odcizené a nesmyslné na práci tvůrčí a svobodnou, a ne více peněz za odcizenou práci v soukromém nebo „abstraktním“ státním kapitalismu.

⁶⁰ Kapitál I, s. 184n. (vyd. z r 1978)

⁶¹ Německá ideologie, Spisy 3, s. 46n.

⁶² EFR, s. 5

5. Odcizení

Představu činného, tvůrčího člověka, který se na základě svých bytostných sil chápe předmětného světa a přivlastňuje si ho, nepochopíme plně, pokud nepostoupíme k *negaci tvořivosti: k odcizení*. Dějiny lidstva jsou pro Marxe dějinami stále pokračujícího rozvíjení člověka, a zároveň stále se zvětšujícího odcizení. Socialismus je v jeho pojetí vymaněním z odcizení, navrácením člověka k sobě samému a lidským sebeuskutečněním.

Odcizení (nebo „zvnějšnění“) má u Marxe ten význam, že člověk při uchopování světa *se nevnímá* jako činná hybná síla, a svět (příroda, jiní lidé i on sám) je mu nadále cizí. Svět stojí nad ním a proti němu jako souhrn předmětů, i když tyto předměty jsou možná jeho výtvořem. Odcizení je ve své podstatě pasivním a receptivním vnímáním světa i sama sebe, při němž subjekt zůstává oddělen od objektu.

V západním myšlení byla celá tato představa odcizení poprvé vyjádřena starozákonním pojetím modloslužby.⁶³ Základním rysem toho, co proroci nazývají „modloslužbou“, není, že člověk místo jednoho Boha uctívá mnoho bohů, ale že modly jsou dílem lidských rukou: jsou to věci a člověk se před nimi sklání a uctívá je - uctívá to, co sám vytvořil. Tím se však přetváří ve věc. Člověk na své výtvořiny přenáší vlastnosti svého života a místo toho, aby se vnímal jako tvůrčí osoba, dostává se do styku sám se sebou pouze tím, že uctívá modlu. Odcizil se svým životním silám, vesmíru svých možností, a sám se sebou se spojuje jen nepřímou, když se podrobuje modlám, v nichž zmrtněl život.⁶⁴

Zmrtvělost a vnitřní prázdnota modly je vyjádřena ve Starém zákoně: „mají oči, a nevidí, mají uši a neslyší, atd.“⁶⁵ Čím více svých bytostných sil člověk přenáší na modly, tím chudší je on sám a tím závislejší je na modlách. Modly mu potom dovolují znovuzískat jen malou část toho, co původně bylo jeho. Modlou může být figurka znázorňující boha, stát, církev, osoba, majetek. Předměty modloslužby se mění; v žádném případě je nelze odhalit jen v těch podobách, v nichž modla má takzvaně náboženský význam. Modloslužba je vždy uctíváním toho, čemu člověk odevzdal své tvůrčí síly a čemu se podrobil, místo aby si uvědomoval sám sebe jako tvůrce. Snad nejčastější podobou odcizení je odcizení jazykové. Když svůj pocit vyjádřím slovy a řeknu třeba „miluji tě“, má slova mají naznačit skutečnost, jež ve mně opravdu je: sílu mé lásky. Slovo „lásky“ má symbolizovat *skutečnost* lásky. Jakmile je však toto slovo vysloveno, začíná žít vlastním životem a mění se ve skutečnost. Žiji pak s iluzí, že vyřčení slova je ekvivalentem zkušenosti, a zanedlouho vyslovuji slovo a kromě *ideje* lásky, kterou slovo vyjadřuje, ve mně není nic. Jazykové odcizení ukazuje na to, jak spletité odcizení je. Jazyk je jedním z nejcennějších lidských výtvořů, a poštilostí by bylo přestat mluvit, abychom se vyhnuli odcizení. Stále si však musíme uvědomovat, jaké nebezpečí hrozí u mluveného slova, že se totiž zamění slovo a živá zkušenost. Totéž platí i pro všechny ostatní lidské výtvořiny: pro myšlení, umění, pro každý předmět vytvořený člověkem. Tyto lidské výtvořiny nám v životě významně pomáhají, jeden každý z nich je však

⁶³ Souvislost odcizení a modloslužby vyzdvihuje rovněž Paul Tillich v knize *Člověk v křesťanství a marxismu (Der Mensch im Christentum und im Marxismus)*, Düsseldorf 1953, s. 14) Tillich v přednášce „Protestantische Vision“ poukazuje také na to, že základní rysy pojmu odcizení lze nalézt v Augustinově myšlení. Rovněž Karl Löwith ukázal, že to, proti čemu Marx bojoval, nebyli bohové, nýbrž modly (srov. Löwith, K.: *Von Hegel zu Nietzsche*, S.Fischer, Stuttgart 1969, s. 377-382).

⁶⁴ V tom mimochodem spočívá také psychologie fanatika. Fanatik je prázdňový, vnitřně zmrtnělý, depresivní, avšak aby vyvážil stav deprese a vnitřní zmrtnělosti, upíná se k modle, ať už je to stát, strana, myšlenka, církev nebo Bůh. Svou modlu absolutizuje a bezvýhradně se jí podrobuje, a tím jeho život získává smysl. Podřízenost modle, k níž se upnul, fanatika citově vzrušuje. Jeho citové zanícení však není vykřesáno radostí z tvůrčího vztahu. Je to intenzivní, avšak chladné zanícení plynoucí z vnitřní zmrtnělosti nebo, řečeno obrazně, „hořící led.“

⁶⁵ Žalm 115, 5-6.

také léčkou. Člověka svádí k tomu, aby zaměnil život a věc, prožitek a umělecké dílo, živý cit a své podrobení.

Myslitelé osmnáctého a devatenáctého století kritizovali svou dobu za to, že se v ní rozmohla nehybnost, prázdnota, zmrtvělost. Kamenem úhelným Goethova myšlení bylo to pojetí tvořivosti, jež u Spinozy, Hegela i Marxe má ústřední místo. „Božstvo,“ říká Goethe, „působí v živém, a nikoli v mrtvém; je v tom, co vzniká a mění se, a nikoli v tom, co se stalo a ustrnulo. Proto má také rozum (Vernunft) ve svém tíhnutí k božstvu co činit pouze s tím, co vzniká, co je živé, rozvažování (Verstand) pak s tím, co se stalo, co ustrnulo, aby toho využívalo.“⁶⁶

Obdobnou kritiku nalézáme u Schillera, Fichta, a pak u Hegela a Marxe, který své době obecně vytýká, že je v ní „pravda bez vášně a vašeň bez pravdy.“⁶⁷

V zásadě celá existencialistická filosofie, počínaje Kirkegaardem, je, jak to vyjádřil Paul Tillich, „přes sto let trvající hnutí odporu proti odlidštění člověka v průmyslové společnosti.“ Výraz „odcizení“ má v jazyku netheistickém vlastně též význam, jaký má slovo „hřích“ v jazyku theistickém: znamená opuštění sama sebe, opuštění Boha v nás.

Myslitelem, razícím pojem odcizení, byl Hegel. Dějiny člověka jsou mu zároveň dějinami lidského odcizení (Entfremdung). Ve *Filosofii dějin* Hegel píše, že to, po čem duch ve skutečnosti lační, je skutečnost jeho představy. Tím však, jak se svou představu snaží uskutečnit, duch ztrácí ze zřetele svůj cíl a v odcizení od své vlastní podstaty dlí v pyšném sebeuspokojení.⁶⁸ Marx, tak jako Hegel, zakládá svůj výklad odcizení na rozlišení existence a esence, na skutečnosti, že lidská existence se odcizuje lidské podstatě a že člověk není tím, čím v možnosti je, jinak řečeno, že *není tím, čím by být měl, a že by měl být tím, čím být může.*

Podle Marxe se proces odcizování projevuje v práci a v dělbě práce. Práce je pro něj činným vztahováním člověka k přírodě. Je to vytváření nového světa i vytváření člověka samého. (Ovšem v Marxově pojetí je prací nejen manuální práce nebo umělecká činnost, ale též činnost intelektuální.) Avšak s rozvojem soukromého vlastnictví a dělby práce přestává být práce svou povahou výrazem lidských tvůrčích sil; práce a její výtvoři začínají existovat odděleně od člověka, od jeho vůle a jeho představ. „Předmět, který práce produkuje, její produkt, vystupuje proti ní jako nějaká *cizí bytost*, jako moc nezávislá na výrobcí. Produkt práce je práce, která se v nějakém předmětu fixuje, zvěčnila se v něm, je to *zpredmětnění práce*.“⁶⁹ Práce je odcizená, už neplyne z dělníkovy přirozenosti, a „dělník se proto ve své práci nepotvrzuje, ale popírá, necítí se v ní dobře, ale je v ní nešťasten, nerozvíjí v ní žádnou svobodnou fyzickou ani duchovní energii, ale moří svou tělesnost a ruínuje svého ducha. Proto se dělník cítí při sobě teprve vně práce a v práci se cítí vně sebe. Doma je, když nepracuje, a když pracuje, není doma.“⁷⁰ V aktu produkce proto dělník zažívá vztah ke své činnosti „jako k cizí, jemu nenáležející, činnost jako trpění, sílu jako bezmocnost, plození jako kastraci.“⁷¹ Tímto způsobem se člověk odcizuje sám sobě, a výtvoři jeho práce se zároveň stává „cizím předmětem, který má nad ním moc. Tento vztah je zároveň vztahem k smyslovému vnějšimu světu, k přírodním předmětům jako k nějakému cizímu světu, který stojí nepřátelsky proti němu.“⁷²

Marx zdůrazňuje dva body: 1, v pracovním procesu, zvláště v pracovním procesu v podmínkách kapitalismu, je člověk odcizen svým tvůrčím silám. A 2, *předměty* jeho vlastní

⁶⁶ Eckermann, J.P.: Rozhovory s Goethem, Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění, Praha 1955, s. 252. Rozhovor z 13.2.1829 (upravil překl.).

⁶⁷ Osmnáctý brumaire Ludvíka Bonaparta.

⁶⁸ Srov. Hegel, G.W.F.: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, in: Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe, vyd. H. Glockner, sv. 11, Stuttgart 1928.

⁶⁹ EFR s. 2.

⁷⁰ EFR s. 3.

⁷¹ EFR, s. 3.

⁷² Ibid.

práce se stávají cizími jsoucny, které nakonec ovládnou člověka, a stávají se silami nezávislými na jejich tvůrci. Marx říká, že „tu je dělník pro výrobní proces, a ne výrobní proces pro dělníka.“⁷³

V tomto směru je Marx velmi často nepochopen, i mnoha socialisty. Rozšířil se názor, že Marx mluvil především o *ekonomickém* vykořisťování dělníka, o tom, že podíl dělníka na produktu není takový, jaký má být, nebo že produkt má připadnout dělníkovi, ne kapitalistovi. Ale jak jsme ukázali již výše, Marx by stát jako kapitalistu, jakým je sovětský stát, nevítal o nic víc než kapitalistu soukromého. Za nejdůležitější nepokládal vyrovnání příjmů. Marx se zabýval osvobozením člověka od každé formy práce, která ničí lidskou individualitu, člověka přeměňuje ve věc a dělá z něj otroka věcí. Marx, podobně jako Kirkegaard, usiloval o vykoupení jednotlivce, a jeho kritika kapitalismu se zaměřila ne na kapitalistické rozdělování příjmů, nýbrž na způsob produkce, na destrukci individuality a zotročení člověka, avšak ne kapitalistou, na zotročení člověka – dělníka i kapitalisty – věcmi a okolnostmi, za nichž se věci vytvářejí.

Marx jde ještě dál. Neodcizenou práci člověk uskutečňuje sám sebe nejen jako jednotlivce, nýbrž také jako rodovou bytost. Pro Marxe, podobně jako pro Hegela a mnoho osvícenských myslitelů, každý jedinec představuje rod, tzn. lidství v jeho celku, v jeho všeobecnosti. Rozvíjení jednotlivce je rozvíjením celého jeho lidství. V pracovním procesu „se člověk zdvojuje nejen intelektuálně jako ve vědomí, nýbrž činně, skutečně, a pohlíží na sebe sama ve světě, který sám vytvořil. Proto tím, že odcizená práce připravuje člověka o předmět jeho produkce, připravuje ho o jeho *rodový život*, o jeho skutečnou rodovou předmětnost a mění jeho přednost před zvířetem v nevýhodu, že je mu odnímáno jeho neorganické tělo, příroda. Právě tak tím, že odcizená práce degraduje vlastní činnost, svobodnou činnost, na prostředek, činí rodový život člověka prostředkem jeho fyzické existence.“⁷⁴

Jak bylo výše naznačeno, Marx říká, že odcizení práce, které prochází celými dějinami, vrcholí v kapitalistické společnosti a že třídou nejvíce odcizenou je třída pracujících. Tento závěr spočívá na myšlence, že pracující, který pozbyl možnost podílet se na určování své práce, je „zaměstnan“ jako část stroje, který obsluhuje, a proměňuje se ve věc závislou na kapitálu. Proto se u Marxe „emancipace společnosti od soukromého vlastnictví, od poddanství vyjadřuje politickou formou emancipace dělníků, ne že by se jednalo jen o jejich emancipaci, ale proto, že v jejich emancipaci je obsažena emancipace obecně lidská, avšak ta je v ní obsažena proto, že celé lidské poddanství je zahrnuto ve vztahu dělníka k výrobě a veškeré vztahy poddanství jsou jen modifikacemi a důsledky tohoto vztahu.“⁷⁵

Je třeba opět zdůraznit, že Marxovým cílem není jen osvobození pracující třídy, nýbrž jím je jednak osvobození lidské bytosti obnovením neodcizené, a proto svobodné činnosti všech lidí, a jednak společnost, v níž člověk není „zmrzačenou obludou“, nýbrž se z něj stává plně rozvinutá lidská bytost.⁷⁶ Marx hovoří o neodcizeném výtvaru práce v souvislosti s tématem, nazvaným „zbožní fetišismus“, jež představuje jedno z nejdůležitějších motivů *Kapitálu*. Kapitalistická produkce přetváří vztahy mezi jednotlivci na kvality samotných věcí, a na takovém přetvoření se zakládá povaha zboží v kapitalistické produkci. „Jinak tomu ani nemůže být za výrobního způsobu, kdy dělník existuje pro zhodnocení potřeby už existujících hodnot, místo aby naopak materiální bohatství existovalo pro potřeby rozvoje dělníka. Jako v náboženství vládne nad člověkem výtvar jeho vlastní hlavy, tak

⁷³ Kapitál I., s. 480.

⁷⁴ EFR s. 4.

⁷⁵ EFR, s. 5.

⁷⁶ Srov. Kapitál I., s. 357-366.

v kapitalistické výrobě nad ním vládne výtvar jeho vlastních rukou.⁷⁷ „Stroj se podvoluje slabosti člověka, aby ze slabého člověka udělal stroj.“⁷⁸

Odcizení práce ve strojové výrobě je mnohem větší, než jaké bylo při produkci rukodělné nebo manuální. „V manufaktuře a řemesle slouží nástroj dělníkovi, v továrně slouží dělník stroji. Tam vychází pohyb pracovního prostředku od něho, zde musí jeho pohyb sledovat. V manufaktuře tvoří dělníci články jednoho živého mechanismu. V továrně existuje mrtvý mechanismus nezávisle na nich a dělníci jsou k němu připojeni jako živé přívěsky.“⁷⁹ Chceme-li Marxe správně pochopit, je nanejvýš důležité si uvědomit, že pojem odcizení byl a vždy zůstal hlavním tématem jak mladého Marxe *Ekonomicko-filosofických rukopisů*, tak „starého“ Marxe *Kapitálu*. Tuto kontinuitu Marxova myšlení by měly kromě již uvedených příkladů ozřejmit následující úryvky, jeden z *Rukopisů*, druhý z *Kapitálu*:

„Tento fakt nevyjadřuje nic víc než: předmět, který práce produkuje, její produkt, vystupuje proti ní jako nějaká *cizí bytost*, jako *moc nezávislá* na výrobcí. Produkt práce je práce, která se v nějakém předmětu fixuje, *zvěčnila se* v něm, je to *zpředmětněná* práce. Uskutečnění práce je její zpředmětnění. Toto uskutečnění práce se v ekonomickém stavu jeví jako *odsutečnění* dělníka, zpředmětnění jako *ztráta a poroba předmětu*, přivlastnění jako *odcizení*, jako *zvnějšnění*.“⁸⁰

A v *Kapitálu* Marx píše: „Za kapitalistického systému se všechny metody zvyšování společenské produktivní síly práce uskutečňují na úkor individuálního dělníka; všechny prostředky k rozvoji výroby se mění v prostředky ovládnání a vykořisťování výrobce, mrzačí dělníka v necelého člověka, degradují ho na přívěsek stroje, stupňují úmornost práce a tím ji zbavují obsahu, odcizují dělníkovi duchovní potence pracovního procesu v té míře, jak se do pracovního procesu zařazuje věda jako samostatná síla.“⁸¹

Úloha soukromého vlastnictví a jeho odcizující působení (ovšem ne vlastnictví užitečných předmětů, nýbrž vlastnictví kapitálu, který si najímá práci) byla jasně vykreslena již mladým Marxem: „*Soukromé vlastnictví*,“ píše Marx, „je tedy produktem, výsledkem, nutným důsledkem *zvnějšnění* práce, vnějšího vztahu dělníka k přírodě a k sobě samému. *Soukromé vlastnictví* vyplývá tedy analýzou z pojmu *zvnějšnění práce*, tj. *zvnějšněního člověka*, odcizené práce, odcizeného života, *odcizeného člověka*.“⁸²

Člověk je ovládán nejen světem věcí, nýbrž také *společenskými a politickými okolnostmi*, které vytvořil. „Tato fixace sociální činnosti, tato konsolidace našeho vlastního produktu ve věcnou moc nad námi, která se vymyká naší kontrole, maří naše očekávání, zvrací naše výpočty, je jedním z hlavních momentů v dosavadním dějinném vývoji.“⁸³ Odcizený člověk, který se cítí být pánem přírody, mění se v otroka věcí a okolností, v bezmocný přívěsek světa, který je však zároveň ztuhlým výrazem jeho vlastních sil.

Pro Marxe je odcizení v pracovním procesu – odcizení produktu práce i okolností – neoddelitelně spjata s odcizením sobě samému, svým bližním i přírodě. „Bezprostředním důsledkem toho, že je člověk odcizen produktu své práce, své životní činnosti, své rodové bytosti, je *odcizení člověka člověku*. Stojí-li člověk sám proti sobě samému, stojí proti němu *druhý* člověk. Co platí o vztahu člověka k jeho práci, k produktu jeho práce a k sobě samému, to platí o vztahu člověka k druhému člověku, i k práci a předmětu druhého člověka. Vůbec věta, že člověk je odcizen své rodové bytosti, znamená, že jeden člověk je odcizen druhému člověku tak, jako každý z nich je odcizen lidské podstatě.“⁸⁴

⁷⁷ Kapitál I., s. 605.

⁷⁸ EFR, s. 15.

⁷⁹ Kapitál I., s. 416.

⁸⁰ EFR, s. 2.

⁸¹ Kapitál I., s. 628n.

⁸² EFR, s. 5.

⁸³ Spisy 3, s. 47.

⁸⁴ EFR, s. 4.

Marxova myšlenka se zde stýká s Kantovým principem, že člověk má být vždy účelem sám o sobě a nikdy prostředkem. Ale Marx tento princip rozšiřuje, tvrdí-li, že lidská podstata člověka nemá nikdy být prostředkem individuální existence. Hluboký kontrast mezi Marxovým pojetím a komunistickým totalitarismem se radikálněji dá sotva vyjádřit. Lidství člověka, říká Marx, se nikdy nesmí stát *prostředkem* lidské individuální existence, a tím méně prostředkem existence státu, třídy nebo národa.

Odcizení způsobuje převrácení všech hodnot. Povýšil-li člověk ekonomiku a její hodnoty – „výdělek, práce a šetrnost, střízlivost“⁸⁵ - na nejvyšší smysl života, přestal rozvíjet skutečně morální hodnoty, „bohatství dobrého svědomí, ctnosti atd., ale jak mohu být ctnostný, nejsem-li, jak mohu mít dobré svědomí, nevím-li nic?“⁸⁶ Ve stavu odcizení jsou oblasti života, oblast ekonomická a morální, na sobě nezávislé, „každá fixuje zvláštní okruh odcizené bytostné činnosti, každá se vztahuje odcizeně k jinému odcizení.“⁸⁷

Marx rozpoznal, jak se v odcizeném světě převracejí lidské potřeby, a se vskutku obdivuhodnou jasností předvídal dovršení tohoto procesu, k němuž dochází až za našich dnů. Zatímco v socialistické perspektivě by největší váhu měla mít „bohatost lidských potřeb, a proto jak nový způsob produkce, tak i nový předmět produkce,“ a „nové potvrzení lidské bytostné síly a nové obohacení lidské bytosti,“⁸⁸ v odcizeném kapitalistickém světě potřeby nejsou projevem skrytých lidských sil, tj. nejsou to *lidské* potřeby. V kapitalismu „každý člověk spekuluje na to, aby druhému vytvořil *novou* potřebu, aby ho donutil k nové oběti, aby ho uvedl do nějaké nové závislosti a aby ho zlákal k novému způsobu požitku a tím ekonomického zruinování. Každý se snaží vytvořit nad druhým *cizí* bytostnou sílu, aby v ní našel uspokojení své vlastní zjištěné potřeby. S masou předmětů roste tedy říše cizích bytostí, jimiž je člověk ujařmen, a každý nový produkt je nová *možnost* vzájemného podvodu a vzájemného okrádání. Člověk bude tím chudší jako člověk, potřebuje tím více *peněz*, aby se zmocnil nepřátelské podstaty, a moc jeho *peněz* klesá právě v opačném poměru než masa produkce, tj. jeho potřebnost roste tak, jak vzrůstá *moc* peněz. – Potřeba peněz je tedy pravá, národní ekonomii produkovaná potřeba, a to jediná potřeba, kterou produkuje. – *Kvantita* peněz se stává víc a více jejich jedinou mocnou vlastností; jako veškerou podstatu redukují na její abstrakci, tak redukují samy sebe ve svém vlastním pohybu jako *kvantitativní* podstatu. Nezměrnost a nesmírnost stává se jejich pravou mírou. Subjektivně se to samo jeví tak, že jednak rozsah výrobků a potřeb se stává *vynalézavým* a ustavičně *kalkulujícím* otrokem nelidských, rafinovaných, nepřírozených a *smyšlených* choutek – soukromé vlastnictví nedovede učinit hrubou potřebu *lidskou* potřebou; jeho *idealismus* je *smyšlenka, libovůle, rozmar* a eunuch se nevlíhcuje podleji svému despotovi a nesnaží se vydráždit hanebnějšími prostředky jeho otupělou schopnost požitku, aby sám pro sebe vymámil přízeň, než průmyslový eunuch, výrobce, aby vymámil stříbrňáky, aby z kapsy svého souseda, kterého miluje křesťanskou láskou, vylákal zlaté ptáčky – (každý produkt je vnaidlo, jímž chtějí k sobě přivábit podstatu druhého, jeho peníze, každá skutečná nebo možná potřeba je slabost, která přivede mouchu na mucholapku – všeobecné vykořisťování pospolitě lidské podstaty, jako každá nedokonalost člověka je poutem s nebem, je stránkou, jíž je jeho srdce přístupno knězi; každá nouze je příležitost přistoupit s nejlíbeznější tváří k sousedovi a říci mu: Milý příteli, dávám ti, co potřebuješ, ale znáš *conditio sine qua non*; víš, jakým inkoustem se mi musíš upsat; napaluji tě tím, že ti opatřuji požitky) – podvoluje se jeho nejzvrhlejšími nápadům, hraje kuplíře mezi ním a jeho potřebou, vzněcuje v něm chorobné choutky, číhá na každou jeho slabost, aby pak vyžadoval počinek za tuto službu z lásky.“⁸⁹

⁸⁵ EFR, s. 16.

⁸⁶ EFR, s. 16.

⁸⁷ EFR, s. 16.

⁸⁸ EFR, s. 14.

⁸⁹ EFR, s. 14.

Člověk, který je takto ovládán svými odcizenými potřebami, je „bytostí jak *duchovně*, tak *tělesně odlidštěnou*. [...] *sebevědomé a samostatně činné zboží*.“⁹⁰ Toto lidské zboží se k vnějšímu světu dovede vztahovat jedním jediným způsobem – tím, že usiluje o vlastnictví a spotřebu (užití) předmětů. Čím větší je jeho odcizení, tím více je zakotven jeho vztah ke světu v jeho vlastnickém a spotřebním smyslu. Čím méně *jsi* „tím více *máš*, tím větší je tvůj *zvnějšněný* život, tím více své odcizené bytosti hromadíš.“⁹¹

V Marxově pojetí odcizení provedly dějiny jen jedinou opravu. Marx považoval pracující třídu za nejvíce odcizenou, a proto tvrdil, že emancipace od odcizení by měla nutně začít osvobozením pracující třídy. Marx nepředvídal, do jaké míry se odcizení stane osudem velké většiny lidí, zvláště stále se zvětšující části společnosti, kteří místo se stroji manipulují se symboly a lidmi. Vždyť právě úředník, obchodník, manažer je dnes více odcizen než kvalifikovaný manuálně pracující člověk. Manuální pracovní činnost stále závisí na tom, že člověk projeví určité osobní kvality, odbornou dovednost, spolehlivost atd., a není nucen prodávat svou „osobnost“, svůj úsměv, a nádvkem i své názory. Lidé manipulující se symboly jsou najímáni nejenom kvůli svým dovednostem, nýbrž hlavně proto, že se všemi jejich osobními vlastnostmi, jež z těchto lidí vytvářejí „atraktivní balíčky osobnosti“, se dá snadno disponovat a manipulovat. Jsou to praví „organizační lidé“ – mnohem více než kvalifikovaní dělníci – a jejich modlou je firma. Co však se týče spotřeby, mezi manuálními dělníky a příslušníky byrokracie žádný rozdíl není. Všichni se domáhají toho, aby získali věci, nové věci, a užili si jich. Jsou pasivními příjemci, konzumenty. Spotřební věci, jimiž uspokojují své umělé potřeby, je potom oslabují a spoutávají. Tito lidé ke světu nepřístupují tvůrčím způsobem, nechápu se světa v jeho plné skutečnosti a neztotožňují se s ním. Uctívají spotřební věci a stroje produkující věci – a v tomto odcizeném světě se cítí jako cizinci a opuštění trosečníci. I když Marx podcenil úlohu byrokracie, obecný povahopis z jeho pera by mohl být napsán i dnes: „Výroba produkuje člověka nejen jako *zboží*, *lidské zboží*, člověka, určeného jakožto *zboží*, produkuje ho v souhlase s tímto určením jako bytost jak *duchovně*, tak *tělesně odlidštěnou*. – Nemravnost, zrůdnost, tupost dělníků a kapitalistů. – Jejím produktem je *sebevědomé a samostatně činné zboží*, [...] *lidské zboží*.“⁹²

Stěží mohl Marx předvídat, do jaké míry se věci a okolnosti, jež jsme vytvořili, stanou našimi pány. Pravdivost jeho prorockví nedokazuje nic drastičtější než to, že celý lidský rod je dnes zajatcem jaderných zbraní, které sám vytvořil, a politických institucí, jež rovněž jsou jeho vlastním výtvozem. Vyděšené lidstvo s úzkostí vyhlíží, zda bude zachráněno z moci věcí, které samo vytvořilo, a zbaveno zaslepené činnosti byrokracie, kterou si samo zřídilo.

6. Marxovo pojetí socialismu

Marxovo pojetí socialismu vychází z jeho obrazu člověka. Nyní by mělo být jasné, že u Marxe socialismus *není* společností sešněrovaných a zmechanizovaných jedinců. Taková společnost by socialistickou nebyla, i kdyby všichni měli rovné příjmy, dobrou stravu i ošacení. Socialismus není tou společností, v níž jednotlivec je podroben státu, stroji nebo byrokracii. I kdyby stát jako „obecný kapitalista“ byl zaměstnavatelem, i kdyby „celý společenský kapitál byl spojen v rukou buď jediného kapitalisty, nebo jediné společnosti kapitalistů,“⁹³ nebyl by to žádný socialismus. Neboť ve skutečnosti, jak říká Marx

⁹⁰ EFR, s. 6.

⁹¹ EFR, s. 15.

⁹² EFR s. 6.

⁹³ Kapitál I., s. 611.

v *Ekonomicko-filozofických rukopisech*, „komunismus jako takový není cílem lidského vývoje.“ A co potom je tímto cílem?

Cílem socialismu je zcela jednoznačně *člověk*. Socialismus představuje takovou formou produkce a společenské organizace, v níž člověk může překonat odcizení svému produktu, své práci, druhým lidem a přírodě; v níž se může navrátit k sobě, chopit se světa svými bytostnými silami, a tak se s ním sjednotit. Socialismus byl pro Marxe, jak to vyjádřil Paul Tillich, „hnutím odporu proti zničení lásky ve společenské skutečnosti.“⁹⁴

O cíli socialismu se Marx vyjádřil velmi jasně na konci třetího svazku *Kapitálu*: „Říše svobody se začíná ve skutečnosti teprve tam, kde se přestává pracovat pod tlakem nouze a vnější účelnosti; podle povahy věci tedy leží mimo sféru vlastní materiální výroby. Jako se musí s přírodou potýkat divoch, aby uspokojoval své potřeby, aby uchoval a reprodukoval svůj život, musí se s ní potýkat i civilizovaný člověk a musí to dělat ve všech společenských formách a za všech možných způsobů výroby. S tím, jak se člověk vyvíjí, roste i tato říše přírodní nutnosti, protože rostou i potřeby; ale zároveň se rozšiřují výrobní síly, které uspokojují tyto potřeby. Svoboda v této oblasti může být pouze v tom, že *zespolečenštěný člověk, sdružení výrobců řídí tuto svou výměnu látek s přírodou racionálně, podřizují jí své společné kontrole, místo aby jí byli ovládáni jako slepou silou*; uskutečňují ji s nejmenším vynaložením sil a za podmínek, které jsou jejich lidské přirozenosti nejdůstojnější a nejadekvátnější. *Ale přesto to spadá stále do říše nutnosti. Za ní začíná rozvoj lidských sil, který je sám sobě účelem, pravá říše svobody, která však může vykvést jen na této říši nezbytnosti jako na své základně.*“⁹⁵

Marx zde vyslovil všechny základní prvky socialismu. Za prvé, člověk v socialismu produkuje způsobem společenským, ne konkurenčním; produkuje racionálně a bez odcizení, to znamená, že výrobu uvádí pod svou kontrolu a není jí ovládán jako nějakou slepou silou. Marx tím zřetelně vylučuje to pojetí socialismu, v němž nad člověkem vládne byrokracie, třebaže je to byrokracie, která řídí celou státní ekonomiku, a ne pouze velkou firmu. To znamená, že jedinec se aktivně účastní plánování a také provádění plánů; zkrátka socialismus znamená uskutečnění politické i hospodářské demokracie.

Od této nové formy neodcizené společnosti si Marx slibuje, že tato společnost člověku umožní, aby se stal nezávislým, postavil se na vlastní nohy a nebyl mrzačen odcizeným způsobem produkce a spotřeby; že člověk v ní bude doopravdy pánem a tvůrcem svého života a postupně se bude moci stále více zaměřovat na své *žití* místo na produkování *prostředků* k životu. Socialismus pro Marxe nebyl nikdy sám o sobě naplněním života, nýbrž *předpokladem* takového naplnění. Kdyby člověk vytvořil racionální, neodcizenou formu společnosti, měl by vyhlídku na to, že se přiblíží k vlastnímu cíli života: k rozvoji lidských sil, který představuje účel sám o sobě, k říši svobody. Marxe, který každý rok přečetl celé Aischylovo a Shakespearovo dílo v originále a který ve svém nitru dával největším myšlenkám lidstva nový život, by ani ve snu nenapadlo, že jeho ideu socialismu by si někdo mohl vykládat tak, že její naplnění spočívá ve vykrmování a ošacování lidí v „sociálním“ nebo „dělnickém“ státě. Marxův názor byl ten, že člověk během dějin vytvořil kulturu, kterou si bude schopen doopravdy přivlastnit jen tehdy, až se zbaví pout nejen ekonomického nedostatku, ale také duchovní chudoby, kterou plodí odcizení. Tato Marxova představa se zakládá na jeho víře v člověka a v možnosti, které tkví v lidské podstatě a které se v dějinách již částečně rozvinuly. V socialismu Marx spatřoval *předpoklad* lidské svobody a tvořivosti, ne o sobě jsoucí cíl lidského života.

Socialismus (nebo komunismus) pro Marxe nebyl únikem ze skutečného světa, který si lidé vytvořili zpředmětněním svých sil, ani odvratem od světa, ani jeho ztrátou. Socialismus nebyl pro Marxe bídným návratem k nepřirozené primitivní prostotě, ale spíše prvním

⁹⁴ Tillich, P.: *Protestantische Vision*. Ring Verlag, Stuttgart 1952, s. 6.

⁹⁵ *Kapitál* III-2., s. 335n.

skutečným vystoupením, prvním nefalšovaným uskutečněním lidské přirozenosti jako něčeho reálného. Socialismus je pro Marxe společnost, která umožňuje uskutečnit lidskou podstatu tím, že překoná její odcizení. Není ničím menším než vytvořením podmínek pro opravdu svobodného, racionálního, činného a nezávislého člověka; je naplněním prorockého záměru: je zničením model.

Podobizna Marxe jako nepřítele svobody by nevznikla bez neuvěřitelného Stalinova podvodu, když Stalin začal mluvit Marxovým jménem, a bez neuvěřitelné neznalosti Marxe, jaká panuje v západním světě. Cílem socialismu byla pro Marxe svoboda, avšak svoboda v mnohem zásadnějším smyslu, než jak ji chápe dnešní západní demokracie. Je to svoboda ve smyslu nezávislosti, svoboda založená na tom, že člověk stojí na vlastních nohou, rozvíjí své bytostné síly a ke světu se vztahuje tvůrčím způsobem. „Svoboda,“ říká Marx, „je do té míry podstatou člověka, že to uznávají i její odpůrci. [...] Nikdo nebojuje proti svobodě, nanejvýš proti svobodě ostatních. Veškerá svoboda tudíž vždy existovala, avšak někdy jen jako zvláštní privilegium, jindy jako univerzální právo.“⁹⁶

Socialismus je pro Marxe ta společnost, která slouží lidským potřebám. Mnozí se potom ptají, zda takovou společností nakonec není moderní kapitalismus. Neslouží naše velké firmy lidským potřebám s tou největší horlivostí? A nejsou nakonec naše velké reklamní společnosti výzvědnými jednotkami, které vynakládají velké úsilí – od provádění průzkumů až po „motivační analýzy“ - aby zjistily, jaké jsou lidské potřeby? Socialismus nepochopíme plně, pokud nepostoupíme k Marxovu rozlišení *pravých* lidských potřeb a potřeb syntetických, *uměle vytvořených*.

Z celého Marxova obrazu člověka plyne, že *pravé potřeby* mají své kořeny v lidské přirozenosti. Pravé a falešné potřeby je možno rozlišit jen na pozadí lidské přirozenosti a v této přirozenosti zakořeněných *pravých* potřeb. Pravé potřeby jsou ty, které je nutno naplnit, aby se uskutečnila podstata člověka jako lidské bytosti. Jak říká Marx: „Existenci toho, co skutečně miluji, pociťuji jako nutnou, jako existenci, která je mi životní potřebou, bez které nemohu plně, spokojeně, dokonale žít.“⁹⁷ Rozlišovat pravé a falešné lidské potřeby je možné na základě specificky Marxova pojetí lidské přirozenosti. Čistě subjektivně mohou být falešné potřeby pro svou naléhavost a reálnost zakoušeny jako pravé potřeby. Z čistě subjektivního hlediska tu není žádné kritérium pro jejich rozlišení. (Moderní terminologie rozlišuje potřeby neurotické a potřeby racionální, „zdravé“).⁹⁸ Člověk si je často vědom pouze svých falešných potřeb, ale ne potřeb reálných. Úkolem společenského analytika je probudit lidské vědomí natolik, aby si člověk uvědomil iluzorní povahu falešných potřeb a reálnost svých potřeb *pravých*. Pro Marxe je hlavním cílem socialismu uznání a naplnění *pravých* lidských potřeb, k němuž může dojít jen tehdy, když produkce slouží člověku, a kapitálu je znemožněno vytvářet falešné potřeby a zneužívat jich.

Pro Marxe je socialismus protestem proti odcizení člověka, protestem, jakým je též všechna existencialistická filosofie. Je-li, jak to vyjádřil Aldous Huxley, „náš současný ekonomický, společenský a mezinárodní systém založen na nepřítomnosti lásky,“⁹⁹ pak Marxův socialismus je protestem právě proti této nepřítomnosti lásky, proti vykořisťování člověka člověkem a proti lidskému kořistnictví ve vztahu k přírodě, proti ničení našich přírodních zdrojů na úkor většiny dnešních lidí a ještě více na úkor budoucích generací. Neodcizený člověk, vlastní cíl socialismu, jak jsme výše ukázali, je člověkem, který přírodě „nevládne“, nýbrž se s ní sjednocuje, a má živý a vnímavý vztah k předmětům, takže předměty začínají žít.

⁹⁶ Citováno dle knihy R. Dunayevské: *Marxismus a svoboda (Marxism and Freedom)* s úvodem Herberta Marcuseho. Bookman Associates, New York 1958, s. 19.

⁹⁷ *Spisy* 1, s. 51.

⁹⁸ Srov. Fromm, E.: *Man for Himself*. Rinehart & Co., Inc., New York 1947.

⁹⁹ Huxley, A.: *Věčná filosofie („The Perennial Philosophy“)* Harper and Brother, New York 1944, s. 93)

Neznamená toto vše, že Marxův socialismus je uskutečněním nejhlubších náboženských podnětů, společných všem velkým humanistickým náboženstvím minulosti? Ano, znamená, pokud si jen uvědomíme, že Marx, podobně jako Hegel a mnoho dalších, vyjadřoval svou starost o lidskou duši jazykem filosofickým, nikoli theistickým.

Marx bojoval proti náboženství z toho důvodu, že je odcizené a nenaplnuje pravé potřeby člověka. Marxův boj s Bohem je ve skutečnosti bojem s modlou, která byla nazvána Bohem. Marx už na konci svých univerzitních studií napsal jako motto své disertace: „Bezbožní nejsou ti, kteří pohrdají bohy mas, nýbrž ti, kteří mínění mas připisují bohům.“ Marxův ateismus je nejvyšší formou racionální mystiky. Marx má k Mistru Ekhartovi nebo zen buddhismu mnohem blíže než většina těch, kteří vystupují jménem božím a jménem náboženství, a Marxovi vytýkají „bezbožnost“.

O Marxově postoji k náboženství se nedá mluvit bez toho, že se zmíníme o souvislosti jeho filosofie dějin a socialismu na jedné straně a mesiášské naděje starozákonních proroků a duchovních kořenů humanismu v řecko – římském myšlení na straně druhé. Mesiášská naděje je opravdu jedinečným rysem západního myšlení. Starozákonní proroci nejsou pouze *duchovními* vůdci jako Lao-tse nebo Buddha; jsou to také *politictí* vůdci. Dávají představu toho, jaký by člověk měl být, a ukazují možnosti, mezi nimiž je třeba volit. U většiny starozákonních proroků nalezneme myšlenku, že smysl dějin vězí v tom, že v jejich průběhu se člověk zdokonaluje, a nakonec vytvoří společenský řád míru a spravedlnosti. Mír a spravedlnost ovšem proroci nespojují s pouhou nepřítomností války a nespravedlnosti. Mír a spravedlnost jsou pojmy, jež vyrůstají z celého starozákonního pojetí člověka. Předtím než si je člověk vědom sám sebe, tj. než dospěje k lidství, žije sjednocen s přírodou (Adam a Eva v ráji). Jeho oči se otevírají po první svobodném činu, který spočívá ve schopnosti říct „ne“. Tehdy člověk spatří, že je sužován konfliktem s přírodou, konflikty mezi lidmi a mezi mužem a ženou a že ve světě je cizincem. Dějinný pohyb je proces, v němž se rozvíjejí specificky lidské kvality člověka, jeho schopnost lásky a porozumění. A dosáhl-li člověk jednou plného lidství, má možnost obnovit ztracenou jednotu se světem. Nové sjednocení se světem se však liší od sjednocení předvědomého, které tu bylo před začátkem dějin. Je to sjednocení člověka se sebou samým, s přírodou a druhými lidmi, založené na skutečnosti, že v historickém procesu člověk vytvořil sám sebe. Ve starozákonním myšlení se Bůh ukazuje v dějinách („Bůh Abrahamův, Izákův a Jákobův“); v *dějinách*, ne v *zásvětí mimo* dějiny, tkví spása člověka. To znamená, že lidské duchovní směřování je neoddělitelně spjato s přetvořením společnosti; politiku není v zásadě možno odpojit od říše morálních hodnot a lidského sebeuskutečnění.

Podobné myšlenky se objevily rovněž v řeckém (helénském) a římském myšlení. Počínaje Zénónem, zakladatelem stoické filosofie, až po Senecu a Cicerona působil nemálo na lidské myšlení pojem přirozeného práva a rovnosti lidí, a tyto pojmy patří spolu s prorockou tradicí k základům křesťanství.

Křesťanství, zvláště počínaje Pavlem, bylo sice náchylné k přetvoření historického pojetí spásy na spásu „z jiného světa“, na spásu čistě duchovní, a třebaže se církev stala náhražkou „spravedlivé společnosti“, v žádném případě nedošlo k přetvoření úplnému. Raní církevní otcové podrobili ostré kritice tehdy existující stát; křesťanské myšlení pozdního středověku kritizovalo světskou autoritu i stát z hlediska božského *i* přirozeného práva. Na tomto základě zdůrazňovalo křesťanství, že společnost a stát se nesmí oddělit od duchovních hodnot, zakotvených ve zjevení a v rozumu („intellectus“ ve scholastickém významu). Na druhé straně, předreformační křesťanské sekty a mnohé poreformační křesťanské skupiny dávaly mesiášské ideji výraz daleko radikálnější.

Hlavní proud poreformačního mesianismu však už neměl podobu myšlení náboženského, nýbrž filosofického, historického a společenského. Mesiášská myšlenka byla nepřímou vyjádřeno i velkými renesančními utopiemi, podle nichž se nový svět nenalzá ve

vzdálené budoucnosti, nýbrž na vzdáleném místě. Mesiášská idea byla též vyjádřena v myšlenkách osvícenských filosofů a filosofů Francouzské a Anglické revoluce. Svůj poslední a nejplnější výraz pak našla v Marxově pojetí socialismu. Ať už bylo Marxovo myšlení Starým zákonem ovlivněno přímo, prostřednictvím socialistů jako Moses Hess, nebo nebylo, bez pochyby na Marxe působila mesiášská tradice nepřímo prostřednictvím osvícenského myšlení, a zvláště prostřednictvím Spinozy, Goetha a Hegela. Společným jmenovatelem prorockého křesťanství třináctého století, osvícenství osmnáctého století,¹⁰⁰ a socialismu devatenáctého století je myšlenka, že stát (společnost) a duchovní hodnoty od sebe nelze oddělovat, že tedy politické a morální hodnoty jsou nedělitelné. Na tuto myšlenku zaútočily světské renesanční teorie (Machiavelli) a znovu pak sekularismus moderního státu. Vypadá to tak, že západní člověk, kdykoli na něj zapůsobí gigantické materiální výdobytky, bezuzdně se oddá novým silám, jež vytvořil, a těmito silami opojen, zapomene *sám na sebe*. Privilegované vrstvy západní společnosti začaly být posedlé touhou po moci, blahobytu a manipulaci s lidmi, a neprivilegované vrstvy je v tom napodobovaly. Tak tomu bylo v renesanci s novou vědou, objevem nových zemí, hospodářským rozkvětem severoitalských městských států; a tak tomu bylo v novější době s překotně se rozvíjející první a dnešní druhou průmyslovou revolucí.

Na tento neblahý vývoj však zapůsobil také jiný činitel. Začne-li stát nebo společnost prosazovat určité duchovní hodnoty, vzniká tu hrozba, že nějaká nejvyšší autorita určí, jak mají lidé myslet a jednat, a násilím je donutí, aby tyto duchovní hodnoty přijali. Začlení-li se určité objektivně platné hodnoty do života společnosti, snadno se zrodí autoritářství. Duchovní autoritou středověku byla katolická církev. Proti této autoritě bojoval protestantismus tím, že nejprve sliboval větší individuální nezávislost, aby pak z knížecího státu učinil nezpochybnitelného a absolutního vládce nad tělem i duší člověka. Vzpouza proti knížecí autoritě vypukla jménem národa, a po krátkou dobu budil národní stát naděje, že nastolí svobodu. Záhy však národní stát začal podporovat materiální zájmy vlastníků kapitálu, aby tím usnadnil vykořisťování práce většiny obyvatel. Proti takovému novému autoritářství protestovaly některé společenské třídy a dožadovaly se, aby svoboda jedince byla chráněna před zásahy světské autority. Tento požadavek liberalismu, zaměřený na ochranu „svobody od něčeho“, však na druhé straně vedl k postoji, podle něhož stát a společnost se nemá pokoušet uskutečnit „svobodu k něčemu“, to znamená, že liberalismus požadoval oddělení státu a církve, a zároveň se stavěl proti tomu, aby stát napomáhal prosazovat určité duchovní a morální hodnoty. Tyto hodnoty měly být věcí individua.

Socialismus (v té podobě, jakou mu vtiskl Marx a jiní) se vrátil k myšlence „dobré společnosti“ jako podmínky uskutečnění lidských duchovních potřeb. Socialismus byl antiautoritářský, jak vůči církvi, tak vůči státu, a usiloval o to, aby stát byl definitivně zrušen, a zrodila se společnost svobodně spolupracujících jednotlivců. Cílem socialismu bylo takové přetvoření společnosti, které by vytvořilo základy pro skutečný návrat člověka k sobě samému, *aniž* se objeví autoritářské síly, omezující a ochuzující lidského ducha.

Marxistická forma socialismu, i jiné jeho podoby jsou proto dědicem prorockého mesianismu, křesťanského chiliastického sektářství, thomismu třináctého století, renesančního utopismu a osvícenství osmnáctého století.¹⁰¹ Socialismus spojuje prorocko-křesťanskou myšlenku společnosti jako půdy pro duchovní sebeuskutečnění člověka, s ideu individuální svobody. Proto je socialismus opakem církve, omezující lidského ducha, i opakem

¹⁰⁰ Srov. Becker, C.L.: *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*. Yale University Press, New Haven 1932 a 1959; d'Entrève, A.P.: *The Medieval Contribution to Political Thought*. Oxford University Press 1939; Baron H.: *Fifteenth-Century Civilization and the Renaissance*. In Cambridge Modern History, Vol. 8; Lasky H.J.: *Political Theory in the Later Middle Ages*. The New Cambridge Modern History, Vol. I.

¹⁰¹ Tímto vývojem jsem se podrobně zabýval ve své knize *„Beyond the Chains of Illusion. My Encounter with Marx and Freud*. New York, Simon und Schuster 1962.

liberalismu, oddělujícího od sebe společnost a morální hodnoty. A vzhledem k autoritářství a podceňování humanistických hodnot je socialismus opakem stalinismu a chruščevismu.

Socialismus je zrušením lidského sebeodcizení a znovuzrozením člověka jako skutečně lidské bytosti. Je „opravdovým“ vyřešením roztržky mezi člověkem s přírodou a s člověkem, pravým vyřešením sporu mezi existencí a podstatou, mezi zpředmětněním a sebepotvrzením, mezi svobodou a nutností, mezi individuem a rodem. Je vyřešenou záhadou dějin a ví o sobě, že je tímto řešením.^{102 103} Socialismus je pro Marxe takovým tvarem společnosti, který umožňuje návrat člověka k sobě samému, ztotožnění existence a podstaty, překonání oddělenosti subjektu a objektu a antagonismu mezi nimi, humanizaci přírody. Znamená svět, v němž člověk není už cizincem mezi cizinci, nýbrž žije ve *svém* světě, ve světě, jenž je jeho domovem.

7. Kontinuita Marxova myšlení

Náš výklad Marxova pojetí lidské přirozenosti, odcizení, činnosti, atd. by trpěl značnou jednostranností a byl dokonce zavádějící, kdyby měli pravdu ti, podle nichž starý a zralý Marx opustil myšlenky svého mládí, jež vyslovil v *Ekonomicko filozofických rukopisech*, které byly pozůstatkem jeho idealistické minulosti, spjaté s Hegelovou filosofií. I kdyby tito lidé měli pravdu, přesto bychom mohli dát přednost mladému Marxovi před starým Marxem a usilovat o to, aby se socialismus spojil s mladým, a ne se starým Marxem. Štěpit Marxe vedví však naštěstí nemusíme. Základní antropologické představy, vyjádřené Marxem v *Ekonomicko filozofických rukopisech*, a myšlenky, které starý Marx vyslovil v *Kapitálu*, se ve skutečnosti nijak podstatně neliší. Marx se nevzdal myšlenek svého mládí, jak tvrdí představitelé výše zmíněného názoru.

Ptejme se nejprve, kdo vlastně hlásá zásadní odlišnost antropologických názorů mladého a starého Marxe. Jsou to především ruští komunisté. A nemohou vlastně dělat nic jiného, je-li jejich myšlení i jejich společenský a politický systém v rozporu s Marxovým humanismem po všech stránkách. V jejich systému je člověk lokajem státu a výroby, místo aby byl nejvyšším smyslem celého společenského řádu. Cíl Marxova směřování, rozvoj individuality lidské osobnosti, je v sovětském systému potlačen ještě více než v současném kapitalismu. Mnohem blíže než k Marxovu historickému materialismu má materialismus těchto komunistů k mechanickému buržoaznímu materialismu devatenáctého století, s nímž Marx bojoval.

Tento postoj projevila Komunistická strana Sovětského svazu tím, že donutila G. Lukácse, který jako první oživil Marxův humanismus, „přiznat“ své omyly, když se v roce 1934 dostal při útěku před nacisty do Ruska. Podobné to bylo s Ernstem Blochem, který ve své brilantní knize *Princip naděje*¹⁰⁴ kladl na Marxův humanismus důraz stejně silný, a na něhož prudce zaútočili straničtí spisovatelé, třebaže jeho kniha obsahuje mnoho pochvalných zmínek o sovětském komunismu. Vedle komunistických spisovatelů zaujal nedávno též postoj Daniel Bell, který tvrdí, že teorie Marxova humanismu, založená na *Ekonomicko filozofických rukopisech*, neodpovídá „historickému Marxovi.“ „I když s tímto postojem lze

¹⁰² EFR, s. 10.

¹⁰³ Myšlenku, že tu je vztah mezi mesiášským profétismem a Marxovým socialismem, zdůrazňují mnozí autoři. Uvedme aspoň tyto: Karl Löwith, *Meaning in History*, Chicago University Press 1949; Paull Tillich ve spisech citovaných v této knize. G. Lukács v knize *Geschichte und Klassenbewusstsein* hovoří o Marxovi jako o eschatologickém mysliteli. Srov. též interpretace Alfreda Webera, J.A. Schumpetera a mnoha jiných autorů ve sborníku *Marxismusstudien* (vyd. I. Fetscher, Tübingen 1954).

¹⁰⁴ Bloch, E.: *Das Prinzip Hoffnung*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt a/M 1959, dva svazky.

sympatizovat,“ říká Bell, „vzniká pouze další mýtus, chápeme-li takové pojetí humanismu jako ústřední Marxovo téma.“¹⁰⁵

Pravda je, že klasičtí Marxovy vykladači, ať už to byli reformisté jako Bernstein, nebo ortodoxní marxisté jako Kautsky, Plechanov, Lenin či Bucharin, nepojímali Marxe tak, že středem jeho myšlení je humanistický existencialismus. To lze vysvětlit dvěma skutečnostmi. Za prvé tím, že *Ekonomicko filosofické rukopisy* byly zveřejněny až v roce 1932 a do té doby nebyla dostupná ani jejich rukopisná podoba. A za druhé tím, že *Německá ideologie* byla publikována v úplnosti v roce 1932 a její část až v roce 1926.¹⁰⁶ Tyto skutečnosti samozřejmě mají nemalou vinu na tom, že výše uvedení autoři pochopili Marxovy myšlenky nesprávně a jednostranně. Avšak skutečnost, že tyto Marxovy spisy byly více méně neznámé do dvacátých a prakticky až do třicátých let, v žádném případě nemůže uspokojivě vysvětlit, proč „klasické“ interpretace opomíjejí Marxův humanismus, neboť *Kapitál* a jiné zveřejněné Marxovy spisy, jako je *Kritika Hegelovy filosofie práva* (zveřejněná v roce 1844), jsou dostatečným podkladem pro objev Marxova humanismu. Nejzřejmějším vysvětlením je, že ve filosofii od Marxovy smrti až do dvacátých let dvacátého století převládal pozitivisticko-mechanický způsob myšlení, který ovlivnil i marxistické myslitele, jako byli Lenin a Bucharin. Nezapomínejme ani na to, že marxističtí myslitelé, včetně Marxe, měli nechuť k výrazům, které zaváněly idealismem a náboženstvím, neboť si byli dobře vědomi toho, že tyto výrazy značnou měrou zakrývají ekonomickou a společenskou realitu.

U Marxe je nechuť k idealistické *terminologii* zcela pochopitelná, neboť byl hluboce zakotven v duchovní, ač netheistické, tradici, sahající nejen od Spinozy a Goetha k Hegelovi, ale běžící až k prorockému mesianismu. Myšlenky prorockého mesianismu byly zcela vědomě oživeny socialisty jako např. St. Simonem a Mosesem Hessem a bezesporu utvářely značnou část socialistického myšlení devatenáctého století a myšlení vůdčích socialistů až do první světové války (např. takového Jeana Jaurése).

Duchovní humanistická tradice, v níž Marx žil po celý život a která byla téměř udušena mechanistickým materialismem úspěšného industrialismu, ožila v malém měřítku u několika myslitelů na konci první světové války, ve větším měřítku v průběhu druhé světové války a po jejím skončení. Odlidštění člověka bijící do očí krutostmi Stalinova a Hitlerova režimu, brutalitou nevybíravého zabíjení během války, a stejně tak také postupné odlidšťování mechanicky myslícího konzumního a organizačního člověka vyvolalo novou vlnu humanistického myšlení. Jinými slovy, protest proti odcizení, vyjádřený Marxem, Kirkegaardem a Nietzsche, zmlknuvší před zjevnými úspěchy kapitalistické industrializace, se ozval znovu po lidském bankrotu vládnoucího systému a podnítil nový výklad Marxe čerpající z *celého* Marxe a z jeho humanistické filosofie. Zmínil jsem se již o několika komunistických filosofech, kteří se o tento humanistický revizionismus velmi zasloužili. K nim bych měl připojit jugoslávské komunisty, kteří, pokud mi je známo, se sice nevěnují filosofickému hledisku odcizení, ale svým zaujetím pro jednotlivce kritizují jak ruské komunisty, tak státní mašinérii, a rozvíjejí decentralizovaný systém spjatý s individuální iniciativou, který by byl protikladem ruského ideálu centralizace a úplné byrokratizace.

V Polsku, východním Německu a Maďarsku stanuli představitelé humanistického socialismu v čele politické opozice proti Rusům. Ve Francii, Německu a do jisté míry též v Anglii se o Marxovi vedou živé diskuse, založené na důkladném studiu a pochopení jeho myšlenek. Co se týče Německa, zmiňují se jen o textech zveřejněných v *Marxismusstudien*¹⁰⁷ z pera celé řady protestantských teologů. Francouzská literatura k Marxovi je ještě

¹⁰⁵ Tato citace a citace následující jsou z Bellovy přednášky „The Meaning of Alienation“ in *Thought*, 34, New York 1959.

¹⁰⁶ In *Marx-Engels Archiv I.*, vyd. Rjazanovem.

¹⁰⁷ Mohr, J.C.B., Tübingen, Vol. I a II, 1954, 1957.

rozmanitější a zahrnuje knihy katolických,¹⁰⁸ stejně jako marxistických i nemarxistických filosofů.¹⁰⁹

V anglicky mluvících zemích ztěžuje oživení marxistického humanismu skutečnost, že *Ekonomicko filozofické rukopisy* až donedávna nebyly přeloženy do angličtiny. Lidé jako T.B. Bottomore a jiní se nicméně ztotožňují s idejemi marxistického humanismu, jak je vyslovují výše zmínění autoři. Ve Spojených státech je nejvýznamnějším dílem, které dává pochopit Marxův humanismus, kniha Herberta Marcuseho *Rozum a revoluce*.¹¹⁰ Významným příspěvkem k marxistickému humanistickému myšlení je rovněž kniha *Marxismus a svoboda* od Rayi Dunayevské s předmluvou H. Marcuseho.¹¹¹

Naše tvrzení, že ruští komunisté jsou nuceni postulovat rozpor mezi mladým a starým Marxem, a ani jména mnoha hlubokých a seriózních myslitelů, kteří jejich názor zpochybňují, ještě nedokazuje, že se ruští komunisté (a D. Bell) mylí. Na tomto místě sice není možno rozvinout argumentaci, která by jejich názor úplně vyvrátila, pokusím se však aspoň naznačit, proč je ruské stanovisko neudržitelné.

Je tu několik skutečností, které by mohli být, chápeme-li je povrchně, potvrzením názoru ruských komunistů. V *Německé ideologii* už nenalezneme výrazy „rod“ (Gattung) a „lidská podstata“, které se objevují v *Ekonomicko filozofických rukopisech*. Kromě toho Marx později prohlásil (v předmluvě ke *Kritice politické ekonomie* z roku 1859), že v *Německé ideologii* se on a Engels „rozhodli společně vypracovat své názory v protikladu k ideologickému pojetí německé filosofie, fakticky zúčtovat se svým dřívějším filosofickým svědomím.“¹¹² Tvrdilo se pak, že toto „zúčtování“ se dřívějším filosofickým svědomím znamená, že Marx a Engels opustili základní myšlenky *Ekonomicko filozofických rukopisů*. I při nej povrchnějším nahlédnutí do *Německé ideologie* odhalíme, že tomu tak není. I když se v *Německé ideologii* neobjevují výrazy, jako je „lidská podstata“, atd., setkáváme se tu s dalším rozvíjením hlavních myšlenek *Ekonomicko filozofických rukopisů*, zvláště s rozvíjením *pojmu odcizení*.

V *Německé ideologii* je odcizení vyloženo jako výsledek dělby práce, jíž „je dán rozpor mezi zájmem jednotlivého individua nebo jednotlivé rodiny a společným zájmem všech individuí, která jsou spolu ve styku.“¹¹³ V témže odstavci je pojem odcizení vymezen podobně jako v *Ekonomicko filozofických rukopisech*: „pro člověka se stává jeho vlastní čin jakousi cizí silou, která stojí proti němu, která ho ujařmuje, místo aby ji sám ovládal.“¹¹⁴ Zde nalezneme také definici odcizení, vztahující se k okolnostem, o nichž byla řeč výše: „Tato fixace sociální činnosti, tato konsolidace našeho vlastního produktu ve věcnou moc nad námi, která se vymyká naší kontrole, maří naše očekávání, zvrací naše výpočty, je jedním z hlavních momentů v dosavadním dějinném vývoji.“^{115 116}

O čtrnáct let později použil Marx ve své polemice s Adamem Smithem (v letech 1857-8) tytéž domněle „idealistické“ argumenty, které rozvíjel v *Ekonomicko filozofických*

¹⁰⁸ Hlavní dílo o Marxově humanismu bylo napsáno jezuitským knězem Jean-Yves Calvezem; nese název *La Pensée de Karl Marx*. Editions du Seuil, Paris 1956.

¹⁰⁹ Zmiňují se jen o dílech H. Lefébvre, Navilla, Goldmanna, A. Kojěva, J.-P. Sartra, M. Merleau-Pontyho. Srov. vynikající článek „Der Marxismus im Spiegel der Französischen Philosophie“ od I. Fetschera, in *Marxismusstudien*, 1.c Vol. I, s. 173 nn.

¹¹⁰ Reason and Revolution. Oxford University Press, New York 1941.

¹¹¹ Bookman Associates, New York 1958.

¹¹² Když vnější okolnosti nedovolily, aby *Německé ideologie* byla vytištěna, „přenechali jsme rukopis hlodavé kritice myši tím ochotněji, že jsme dosáhli svého hlavního cíle – ujasnili jsme si věci pro sebe.“ Spisy 13, s.38.

¹¹³ Německá ideologie, Spisy 3, s. 46.

¹¹⁴ Tamtéž

¹¹⁵ Spisy 3, s. 47.

¹¹⁶ Je příznačné, že Marx opravil Engelsův výraz „samostatná činnost“ (Selbstbetätigung) na výraz „činnost“ (Tätigkeit) tehdy, když Engels tohoto výrazu použil ve vztahu k *dosavadním* dějinám. To ukazuje, jak velký důraz kladl Marx na to, aby výraz „samostatná činnost“ byl vyhrazen pro neodcizenou společnost.

rukopisech. Podle Marxe totiž nutnost práce není sama o sobě omezením svobody (za předpokladu, že to není práce odcizená). Marx mluví o „sebeuskutečnění“ osoby, „a tedy o skutečné svobodě.“¹¹⁷ A koneckonců i zralý a starý Marx vyjádřil na mnoha místech *Kapitálu* myšlenku, že smyslem lidského vývoje je rozvíjení člověka, vytváření „bohatého“ člověka, jemuž se podařilo překonat rozpor mezi sebou samým a přírodou a který dospěl k pravé svobodě. Již jsme citovali místo ze třetího svazku *Kapitálu*, kde Marx říká: „Za ní [říší svobody] začíná rozvoj lidských sil, který je sám sobě účelem, pravá říše svobody, která však může vykvést jen na této říši nezbytnosti jako na své základně. Zkrácení pracovního dne je základní podmínkou.“¹¹⁸

V jiných částech *Kapitálu* hovoří Marx o důležitosti „všestranně vyvinutého jednotlivce“¹¹⁹ a všestranného rozvoje lidstva, o lidské potřebě vyvíjet se a také o „necelém člověku“¹²⁰ jako výsledku procesu odcizení.

Vzhledem k tomu, že D. Bell je jedním z mála amerických autorů, kteří se zabývají Marxovým pojetím odcizení, rád bych ukázal, proč je neudržitelný i jeho postoj, který se ve skutečnosti shoduje s postojem ruských komunistů, byť k němu Bell dospěl z přesně opačným důvodů. Hlavní Bellovou tezí je, že výše uvedené marxovské interpretace humanistických autorů vytvářejí nový mýtus. Bell tvrdí, že „Marx zavrhl ideu odcizení, oddělenou od ekonomického systému, a tím si uzavřel cestu k vytvoření širší a plodnější analýzy společnosti a osobnosti, než je marxistický dogmatismus, který u něj převládl.“¹²¹

Takový úsudek je jak dvojznačný, tak i mylný. Nabádá nás, abychom se na Marxe dívali tak, že ve svých pozdních spisech popřel ideu odcizení v jejím lidském významu a převedl ji na „čistě ekonomickou kategorii“, jak říká Bell dále. Marx nikdy nepopřel pojem odcizení v jeho lidském významu, nýbrž tvrdil, že ho nelze *oddělovat od konkrétního a reálného životního procesu* odcizeného jedince. To je něco zcela jiného než strašák „starý Marx“, který zavrhl pojetí lidského odcizení, vytvořené „mladým Marxem“. Bell do takového omylu nemohl neupadnout, neboť se vším všudy přejal klišé běžné Marxovy interpretace. „Jedinou společenskou skutečností pro Marxe není člověk nebo individuum, nýbrž ekonomické třídy lidí. Jedinice a jejich pohnutky považuje Marx za nicotné. Jedinou formou vědomí, která může vést k činu – a může vyložit dějiny, minulost, přítomnost i budoucnost – je třídní vědomí.“ Ve snaze ukázat, že Marx se nezabýval jednotlivcem, ale jen masou (jako se prý už nezabýval lidskými, ale jen ekonomickými činiteli), Bell přehlíží – nebo se o tom nezmiňuje – že Marx kritizoval kapitalismus právě proto, že ničí individuální osobnost (a ze stejného důvodu pak kritizoval i „hrubý komunismus“) a že Marxovo tvrzení, že dějiny se dají vyložit jen prostřednictvím třídního vědomí je, co se dosavadní historie týče, konstatováním skutečnosti, ne projevem Marxovy lhostejnosti k individuu.

Bohužel Bell správně necituje Marxův text, který má být hlavním potvrzením jeho teze. O Marxovi říká: „tvrdíme-li však, že žádná lidská přirozenost, ‘spočívající v každém jednotlivém individuu’, neexistuje (jak to prohlašuje Marx v šesté tezi o Feuerbachovi) a jsou tu pouze *třídy*, zavádíme novou osobu, novou abstrakci.“

A co ve skutečnosti říká Marx v šesté tezi o Feuerbachovi? „Feuerbach převádí náboženskou podstatu na *lidskou* podstatu. *Ale lidská podstata není nějaké abstraktum vlastní jednotlivému individuu*. Ve své skutečnosti je to *souhrn* společenských vztahů. Feuerbach, který se nepouští do kritiky této skutečné podstaty, je proto nucen:

¹¹⁷ Srov. vynikající článek od Th. Ramma, „Die Künftige Gesellschaftsordnung nach der Theorie von Marx und Engels“, *Marxismusstudien II.*, 1.c., s. 77 nn.

¹¹⁸ *Kapitál III-3*, s. 335n. Italika EF.

¹¹⁹ *Kapitál I.*, s. 478.

¹²⁰ *Kapitál I.*, s. 628.

¹²¹ Bell, D.: *The Meaning of Alienation*, in *Thought*, New York, 34, 1959.

1, abstrahovat od dějinného průběhu, fixovat náboženské cítění o sobě a předpokládat abstraktní – *izolované* – lidské individuum;

2, proto u něho může být lidská podstata pojímána jen jako „rod“, jako vnitřní, nemá obecnost, spojující četná individua jen *přirozeně*.¹²²

Marx tu neříká, jak tvrdí Bell, že „žádná lidská přirozenost, spočívající v každém jednotlivém individu, neexistuje,“ nýbrž něco naprosto jiného: „lidská podstata není nějaké *abstraktum* vlastní jednotlivému individu.“ Tímto bodem se Marxův „materialismus“ zásadně liší od Hegelova idealismu. Jak jsme ukázali na citátech z *Kapitálu*, tohoto pojetí lidské přirozenosti se Marx nikdy nevzdal. Lidskou přirozenost však nepojímá ani čistě biologicky ani čistě abstraktně. Je to přirozenost dějinná, přirozenost rozvíjející se v dějinách. Přirozenost (podstatu) člověka můžeme odvodit z mnoha jejích dějinných projevů (a pokřivenin); nelze ji poznat *jako takovou*, jako veličinu se statistickým výskytem „za“ nebo „nad“ jednotlivými lidmi, ale pouze jako přirozenost člověka, která existuje jako možnost a která se rozvíjí a mění v historickém procesu.

Navíc Bell správně nepochopil pojem odcizení. Vymezuje ho jako „radikální rozpojení *subjektu*, který usiluje ovládnout svůj osud, a *objektu*, o němž rozhodují jiní.“ Jak plyne z mých argumentů, jakož i z prací nejvýznamnějších znalců teorie odcizení, toto vymezení je zavádějící, věci zcela nepřiměřené a skutečnosti neodpovídající právě tak jako Bellovo tvrzení, že zenový buddhismus (podobně jako „moderní kmenové a pospolitě filosofie reintegrace“) vede ke „ztrátě smyslu pro vlastní osobu“, a nakonec je antihumánní, neboť [filosofové reintegrace, včetně filosofů zenových] jsou protiindividualističtí. Není tu místo, abych vyvrátil toto povrchní klišé, ale doporučoval bych aspoň, aby se Marxovy texty i spisy zenového buddhismu četly s větší pozorností a menší předpojatostí.

Otázku údajného rozporu mezi mladým a starým Marxem bych shrnul takto: je pravda, že Marx (i Engels) během svého života změnil některé své představy a pojmy. Stal se důraznějším odpůrcem výraziva spjatého s Hegelovým idealismem; jeho jazyk byl méně entuziastický a eschatologický; v posledních letech života byl pravděpodobně i méně odvážný než v roce 1844. Avšak přes jisté změny v jeho myšlení, náladách a jazyku, Marx nikdy nezměnil hlavní část filosofie svého mládí. Pochopit Marxovo pojetí socialismu a jeho kritiku kapitalismu, které rozpracoval v pozdějších letech, je možné jen na pozadí toho pojetí člověka, které rozvinul ve svých raných spisech.

8. Marx jako člověk

Nepochopení a překroucení smyslu Marxových spisů jde ruku v ruce se zkreslením jeho osobnosti. Tak jako jeho teorie, je i jeho osobnost zkreslena na základě klišé do omrzení opakovaného novináři, politiky, ba dokonce společenskými vědci, kteří by měli o Marxovi vědět víc. Marx je líčen jako „samotář“ vzdálený svým druhům, jako člověk agresivní, arogantní a autoritářský. Ten, kdo jeho život zná aspoň trochu, takový obrázek může jen stěží přijmout, neboť sotva by ho mohl spojit s tím, jaký byl Marx manžel, otec a přítel.

Na světě je málo manželství, která by po lidské stránce byla naplněna tak mimořádným způsobem jako manželství Karla a Jenny Marxových. On, syn židovského právníka se jako dospívající mladíček zamiloval do Jenny von Westphalen, dcery z pruského feudálního domu a potomka jednoho z nejstarších skotských rodů. Vzali se, když mu bylo dvacet čtyři let, a Marx svou ženu přežil jen o málo víc než jeden rok. Přes jejich rozdílný společenský původ, přes život v neustálém materiálním nedostatku a přes všechny nemoci, to

¹²² Spisy 3, s. 18n. Italika EF.

bylo manželství, v němž vládla neochvějná láska a společné štěstí, jaké je možné jen u dvou lidí s mimořádnou schopností lásky, kteří se navzájem hluboce milují.

Jeho nejmladší dcera Eleonora zachytila vzájemný vztah svých rodičů v dopise, který se vztahuje k jednomu dni krátce před matčinou smrtí a asi rok před smrtí jejího otce. „Maurovi“ [Marxova přezdívka], píše, „se v jeho nemoci opět ulevilo. Nikdy nezapomenu na ono ráno, kdy se cítil natolik silný, že vstoupil do matčina pokoje. Když byli spolu, oba omládli – ona byla mladým děvčetem, on milujícím mladíkem, oba na prahu života, nebyl to starý nemocem usouzený muž a ona stará, umírající žena, dva staří lidé, kteří se opouštějí navždy.“¹²³

V Marxově vztahu k jeho dětem nebyl ani stín tyranie, byl to vztah naplněný tvořivou láskou tak jako vztah k jeho ženě. Stačí si přečíst, co píše jeho dcera Eleonora o společných vycházkách, o tom, jak jim vyprávěl a jak svá vyprávění odměřoval mílemi, ne kapitoly. „Vyprávěj nám další míli,“ prosivaly jej jeho dcery. „Předčítal nám celého *Homéra*, celou *Píseň o Nibelunzích*, *Gudruna*, *Dona Quijota*, *Pohádky tisíce a jedné noci*, atd. Naší domácí biblí byl Shakespeare. Jen zřídka kdy nebyl v našich rukou a na našich rtech. Ze Shakespeara jsem v šesti letech z paměti znala scénu za scénou.“¹²⁴

Jeho přátelství s Friedrichem Engelsem bylo snad ještě ojedinělejší než jeho manželství a vztah k dětem. Sám Engels byl mužem mimořádných lidských a intelektuálních kvalit. Vždy uznával, že Marx má větší nadání, a svého přítele obdivoval. Svůj život zasvětil Marxovu dílu, ačkoli nikdy mu nebylo zatěžko něčím přispět a své příspěvky nepodceňoval. V tomto přátelství prakticky nebyly žádné neshody ani vzájemná řevnivost. V jejich vztahu vládl smysl pro přátelství, pramenící v hluboké vzájemné úctě a lásce, jaká jen se dá mezi dvěma muži nalézt.

Marx byl plodný, neodcizený, nezávislý člověk, který ve světle svých spisů je předobrazem člověka nové společnosti. Jeho vztah k celku světa, k lidem a myšlenkám byl tvůrčí, a jeho *bytí* se tudíž shodovalo s jeho *myšlením*. Člověk Marx, který každý rok přečetl Aischyla a Shakespeara v originále a který v době pro něho nejtrpčí, v době nemoci své manželky, se ponořil do matematiky a studoval logický kalkul, byl humanistou skrz na skrz. Nic pro něho nebylo tak obdivuhodné jako člověk a svůj obdiv k člověku často vyjadřoval citátem z Hegela: „I zločinná myšlenka zlosynova je velkolepější a vznešenější než zázraky nebes.“ Jeho odpovědi na otázky, které mu připravila jeho dcera Laura, odhalují mnohé o tomto člověku: neštěstí pro něho bylo podlehnout, že nejodpornější nedostatek pokládal podlézavost a jeho nejoblíbenějšími maximami bylo „nic lidského mi není cizí“ a „o všem je třeba pochybovat.“

Proč se o tomto člověku říká, že byl arogantní, osamělý, autoritářský? Necháme-li stranou motiv, jakým jsou pomluvy, objevíme pro takové hodnocení několik důvodů. V první řadě, Marx (podobně jako Engels) měl sarkastický styl, zvláště při psaní, a byl to bojovník se značnou dávkou útočnosti. Mnohem závažnějším důvodem však je to, že byl zcela neschopen tolerovat přetvářku a podvod a že se zabýval problémy lidské existence s mimořádnou opravdovostí. Nebyl schopen přijmout se zdvořilým úsměvem nepoctivé vysvětlení závažných věcí, a už vůbec ne nepravdivé údaje. Byl neschopen jakéhokoli druhu neupřímnosti, ať se týkala osobních vztahů nebo myšlenek. Většina lidí dává zpravidla přednost svým výmyslům a fantaziím před zkoumáním skutečnosti, a s oblibou obelhává sebe i ostatní, jakmile se dotkne skutečnosti, na nichž stojí život jednotlivce i společnosti. Není proto nic divného, když většina lidí považuje Marxe za arogantního a chladného. Tento názor však něco vypovídá spíše o těchto lidech než o Marxovi.

¹²³ Vzpomínky na Marxe a Engelse (Reminiscence of Marx and Engels, Foreign Languages Publishing House, Moscow, s. 127.

¹²⁴ Tamtéž, s. 252.

Kdyby se svět vrátil k humanistické tradici a překonal úpadek západní kultury jak v její sovětské, tak kapitalistické podobě poznal by, že Marx nebyl ani fanatik ani oportunist – a že představuje vrcholný plod západního humanismu, že to byl člověk s nekompromisním smyslem pro pravdu, pronikající do podstaty věcí a nedávající se oklamat povrchními souvislostmi; že to byl člověk nezlomné odvahy a celistvosti, hluboce zaujatý člověkem a jeho dějinami; nesobecký a jen s nepatrnou špetkou ješitnosti a vládychtivosti; stále aktivní, vždy podnětný, vdechující život všemu, čeho se jen dotkl. Marx představuje ty nejlepší rysy západní tradice: její víru v rozum a lidský pokrok. Vždyť on sám byl obrazem člověka, který byl osou jeho myšlení. Člověka, který *je* mnoho a *má* málo; člověka bohatého potřebou druhých lidí.

Ediční poznámka

Podstatná část Frommova „Úvodu“ vyšla v šedesátých letech v „Antologii textů soudobé západní filosofie I.“ v překladu Jiřího Neděli (ed. Milena Tlustá, Praha, SPN 1965, s. 5-40). Překlad trpí jistým dobově podmíněným schematismem, který nedovoluje plně vystihnout všechny odstíny Frommovy interpretace Marxova myšlení. Frommův text byl navíc z ideologických důvodů expurgován a byla z něj vypuštěna autorova zásadní kritika sovětského režimu.

Ukázky z Marxových děl jsme přejali z českých překladů, vydaných v minulém režimu. Upravili jsme je s přihlédnutím k jejich anglickému překladu T.B. Bottomora i k úpravám Frommovým. Marxův výraz „Produktion“ byl většinou překládán jako „výroba“. Takový překlad však dostatečně nevystihuje smysl Marxova termínu. Marx záměrně nepoužíval výrazů jako „Herstellung“ nebo „Erzeugung“, které svým významem odpovídají slovu „výroba“ a místo těchto německých výrazů zvolil slovo odvozené z latinského slovesa „produco“, jež označuje tvořivou činnost obecně. Výraz „produco“ má tedy mnohem širší význam než sloveso „fabricor“, latinský ekvivalent slovesa „vyrábět“. „Produkce“ zahrnuje jak materiální výrobu, tak vytváření něčeho nemateriálního. Výraz „výroba“ byl pravděpodobně zaveden kvůli ideologickým požadavkům stalinského výkladu Marxe, redukujícího výraz pro tvořivou činnost na slovo výroba, slovo odvozené z kořene *rob* (robský, robota, robotěz, robotiti, výrazy vztahující se na poddanskou, tj. nucenou práci). V současné češtině označuje slovo „výroba“ materiální práci zpravidla průmyslového charakteru. Marx používá termínu „Produktion“ v mnoha souvislostech, např. když analyzuje produkční způsoby minulosti, jako bylo zemědělství nebo lov a sběr, když vykládá vznik ideologie atd. Proto používáme výrazu „výroba“ pouze tam, kde si toho vyžaduje věcná souvislost. Mluví-li se však obecně o různých formách lidské aktivity, je vhodnější výraz „produkce“. Termín „výroba“ pak může vést ke zjevně absurdním spojení: Marx hovoří o „die materielle Produktion“, aby ji odlišil od ostatních druhů produkce (produkce idejí, představ, vědomí, sebevědomí apod.). Přeložíme-li slovo „Produktion“ jako „výrobu“, dostáváme sousloví typu duchovní výroba. „Produktivkräfte“ (produktivní nebo produkční síly) zahrnují nejen „Produktionsmittel“ (produkční prostředky), ale také lidské schopnosti, dovednosti, vědomosti, představy, ideje. Produkční síly jsou závislé na člověku ve všech jeho dimenzích, a nemusejí proto bezprostředně souviset s materiální výrobou. Podobné je to s výrazem „Produktionsverhältnisse“ (produkční vztahy). Tento výraz zahrnuje jak vztahy v bezprostřední produkci výrobků, tak i vztahy, které s výrobou bezprostředně nesouvisí, jako jsou právní nebo tradiční společenské vztahy.