

Riedel, Gustav

Srovnání Feuerbachovy a Marxovy koncepce "odcizení" ; Rozdílné pojetí "odcizení" u Hegela a u Marxe ; Kritika Lukácsovy koncepce "Marxizace" Hegela

In: Riedel, Gustav. *Ludvík Feuerbach a mladý Marx*. Vyd. 1. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1962, pp. 115-143

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/119245>

Access Date: 16. 02. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

SROVNÁNÍ FEUERBACHOVY A MARXOVY KONCEPCE „ODCIZENÍ“.

ROZDÍLNÉ POJETÍ „ODCIZENÍ“ U HEGELA A U MARXE. KRITIKA LUKÁCSOVY KONCEPCE „MARXISACE“ HEGELA.

S svůj přechod od revolučního demokratismu ke komunismu a k dialektickému materialismu si Marx v této době vybojovával ve dvou státech, uveřejněných v „Německo-francouzských ročenkách“, ve článku „K židovské otázce“ a v „Úvodu ke kritice Hegelovy filosofie práva“.²⁵²) Obě tyto práce se opírají o jeho již uváděné poznámky o Hegelově filosofii práva a státu – a tedy také o Feuerbacha. Marx tady jednoznačně vychází z hegelovsko-feuerbachovského pojmu „odcizení“ a užívá soustavně Feuerbachovy terminologie takovým způsobem, že je jasné vidět, jak mu „vešla do krve“.

Ale *jak* tady i touto terminologií Marx „odcizení“ vykládá? Zcela materialisticky, mnohem důsledněji než Feuerbach; nehledá příčinu odcizení lidské podstaty v náboženství nebo ve státu, nýbrž pátrá po jeho sociální příčině, která – jak již dobře ví – jediná může odhalit konkrétní charakter „odcizení“ a tím zároveň i podmínky a způsob jeho odstranění.

Marxova „Židovská otázka“ je polemika s dvěma pracemi Bruno Bauera,²⁵³) v nichž se Bauer dívá na postavení židů v tehdejší Německu jako na problematiku čistě náboženskou. Němečtí židé nebyli tehdy rovnoprávní s ostatními občany, nikoli z důvodů rasových, nýbrž náboženských; chtěl-li některý žid dosáhnout vyššího státního úřadu atp., musel nejprve přestoupit na některou ze státem uznávaných křesťanských věr. Je proto pochopitelné, že židé usilovali o svoje politické zrovnoprávnění bez jakýchkoli výhrad.

Bruno Bauer s jejich úsilím jakožto buržoazní liberál plně sympatizoval, ale prohlašoval, že v Německu není vlastně vůbec nikdo doopravdy politicky emancipován, a to proto, že německý stát je celý vybudován na náboženských principech. Ty pak vycházejí z lidské nerovnosti jako z něčeho, co je dáno přímo od boha, a privilegia určitých skupin jsou proto podle nich zcela ústrojná. Žádají-li nyní židé, aby se křesťanský stát vzdal svého náboženského předsudku, je to správné; zároveň však vidíme, že židé se přitom *svého* náboženského předsudku vzdát nechtějí. Pokrok musí však být žádán po obou stranách; obě, i křesťané i židé, se

musí nejprve emancipovat od náboženství a zřídít tak nenáboženský stát, tj. stát bez privilegií, aby v něm takto obě strany zároveň dospěly ke své emancipaci politické.

Marx na to odpovídá, že je to všechno pravda, ale že to nestačí; otázku třeba postavit všestranně a konkrétně. O jakou emancipaci se vlastně jedná? Stát osvobozený od náboženství ještě vůbec nemusí být státem svobodných lidí. Pouhá politická emancipace — ve smyslu odstranění absolutismu a zavedení formálně-demokratické ústavy — je zcela nedostačující, neboť neodstraní základní rozpor mezi člověkem jako takovým a člověkem — občanem státu (jak k tomu Marx již dospěl v „Kritice Hegelovy filosofie práva“), mezi soudobou společností a politickým státem. Je emancipace buržoasně-demokratická a je emancipace lidská, emancipace od všeho, co lidský život utiskuje a co znemožňuje jeho rozkvět. Bruno Bauer žádný rozdíl mezi těmito pojmy nevidí, řeší otázku emancipace židů jako čistě náboženskou, abstraktně, ignoruje konkrétní, historicky dané společenské zřízení v zemi. Otázku však třeba chápat především jako sociálně-politickou. Realizace všeobecných lidských práv (k nimž patří i otázka svobody náboženského vyznání jako otázka historicky daná, a tedy i pomíjívá) přináší jen uznání měšťáckého, egoistického individua a těch momentů, které tvoří obsah jeho života, tj. obsah dnešního měšťáckého života. Formální zrovnoprávnění všech občanů, odstranění jakéhokoli vlivu majetkových poměrů na vztah člověka ke státu, zrušení volebního censu, čili *politického zrušení vlastnického práva* ještě vůbec neznamená *skutečné zrušení vlastnictví* a všech faktických výsad, které s sebou vlastnictví přináší, nýbrž naopak všechny tyto výsady předpokládá. „Politický stát“, tj. formální demokracie člověka neosvobozuje od vlastnictví, nýbrž dává mu jen svobodu, vlastnictví mít nebo nemít; neosvobozuje jej od špíny řemesla, nýbrž dává mu jen svobodu živnosti; neosvobozuje jej od náboženství, nýbrž dává mu jen volnost náboženského vyznání.

Tím, že odstranila a likvidovala rozmanitá feudální zřízení, všechny ty různé stavy, korporace a cechy s jejich privilegii i omezeními, vytvořila politická revoluce měšťáckou společnost; osvobodila tedy člověka od okovů dříve nepřekročitelných stavovských výsad a dala mu volnost, ale volnost ptáka, který je odkázán sám na sebe, a nemá-li prostředků k životu, je to jeho věc, je *svobodný*.

Ve sféře politiky jsou lidé svobodní a jsou si sobě rovni, ale ve skutečnosti, kterou každý doopravdy žije, ve sféře života občanského je demaskována všechna lež o svobodě a rovnosti. Marx tady učinil konec s iluzemi, že by politický stát (v tom významu, jak bylo tehdy tohoto termínu užíváno, tj. buržoasně demokratický, formálně demokratický stát) mohl

jednou realizovat sociální požadavky; vždyť politický stát se svými abstraktními principy vůbec neodstraňuje faktické společenské rozdíly, nýbrž pouze je přenáší z oblasti reálného života individuí do oblasti obecně společenské, kde je fiktivně ruší předpokladem existence obecného zájmu. Jsa ve skutečnosti sám projevem a ochráncem partikulárního zájmu majetných, vydává tyto partikulární zájmy za zájmy obecné, za zájmy celospolečenské, nadřazené jednotlivým individuálním či úzce skupinovým zájmům. Představuje tak druhý pól diferencovaného, ostře se srážejícího, atomisovaného, odlišťného, měšťáckého společenství zájmů, pól, který má tuto nelidskou skutečnost zastřít.

Úkolem měšťáckého státu je chránit egoistické zájmy měšťáka, jenž právě v bezuzdném rozvíjení svého egoismu vidí svoji svobodu, a měšťáctvo buduje svůj stát právě jako ochránce svých celotřídních zájmů. Není tedy pravda, že by stát byl základem občanské společnosti, nýbrž naopak občanská společnost je základem státu. I politické vztahy jsou, stejně jako náboženské, důsledkem určitých sociálně-ekonomických poměrů. Historická zásluha francouzské revoluce spočívá v tom, že vytvořila formálně demokratický stát, v němž hospodářsky vládnoucí třída získala možnost volně používat všech abstraktních společenských svobod; právě tato dokonalá politická emancipace svým rozdvojením člověka v abstraktního, spirituálního občana na jedné straně a ve hmotného měšťáka na druhé straně vyvrcholila a nejkrutějším způsobem zostřila všechny reálné společenské rozpory.

Občanská společnost je společností výrobců zboží, společností nesmiřitelné konkurence, a je to tedy svět války všech proti všem, individua proti individuu, je to svět soukromého vlastnictví, v němž může být všechno prodáno a koupeno, v němž všechno je tedy prodejné, láska a úcta a čest i mravnost a přátelství, a tělo. Je to bezuzdný pohyb všech elementárních egoistických sil, které byly uvolněny z feudálních pout, je to zdánlivá svoboda a nezávislost individua, ale ve skutečnosti je to hrozné otroctví, protože je to ubíjející závislost na slepých egoistických silách.²⁵⁵) Politická emancipace v měšťáckém státu znamená tedy dokonané otroctví, legalizace této nelidské situace člověka, a skutečné lidské emancipace může být proto dosaženo toliko odstraněním soukromého vlastnictví, kořene a příčiny tohoto odcizení člověka jeho lidské podstatě.

Proto formální demokracie naprosto neosvobozuje člověka od náboženství, protože podstatou člověka není jeho náboženská víra, nýbrž jsou jí ty ekonomické a sociální vztahy, v nichž lidé žijí a jednají. Abstraktními úvahami o podstatě člověka nelze vyřešit žádnou společenskou otázku, o tedy ani židovskou otázku. Základ židovského života nemůžeme hledat v židovském náboženství, protože samo toto židovské náboženství spočívá

v reálném životě židů a je dáno i ve svých projevech určováno právě tímto konkrétním životem židů. Náboženství i dokonalá politická emancipace mohou docela klidně existovat vedle sebe, a je proto zcela nesprávné činit politickou emancipaci závislou na tom či onom náboženství. Protože náboženství není tou původní sférou, v níž se odehrává odcizení člověka, nýbrž je jen odrazem skutečného odcizení; a stejně tak nejsou ani politické vztahy občanské společnosti primární skutečností, nýbrž jsou odvozeny ze skutečných poměrů občanské společnosti.

Jaký je světský základ života německých židů, jehož změna by představovala rozhodující krok na cestě změny postavení dnešních židů? Je to egoistický zájem obchodníka, jehož bohem jsou peníze; organizujeme proto společnost tak, aby bylo znemožněno zjištění, kořistné obchodování, a zničíme tím „židovství“.²⁵⁶) A zničením tohoto světského základu židovství zničíme i úlohu náboženství ve světě, a tedy náboženství samo; zrušením odcizení člověka ve sféře reálného, hospodářského života odstraníme jak jeho odcizení ve sféře života duchovního, tak společenskou potřebu tohoto odcizení. Skutečnou emancipací bude tedy jediné emancipace sociální, čili jak praví Marx feuerbachovskými slovy, emancipace *lidská*. Jedině zrušení stávajícího rozdvoujení člověka v „politického“, *formálně* svobodného a rovnoprávného občana, a v reálného, ve složitých společenských vztazích vyrábějícího člověka může přinést pokrok. Zrušit toto rozdvoujení znamená však zrušit měšťácký pořádek; Marx tady — i když ne *expressis verbis* — poprvé vyzvedává myšlenku socialistické revoluce. Základní obsah emancipace je tady proklamován jako zrušení stávajících společenských vztahů, jako zrušení vlády soukromého vlastnictví, jako uskutečnění nové společnosti, jež bude společenstvím všech prostředků lidského hospodářství. Tím, a teprve tím bude pak uskutečněn opravdový humanismus.

Marx zde ještě nepoukazuje na reálné společenské síly, které by mohly tuto lidskou emancipaci, tuto socialistickou revoluci provést. „Židovskou otázku“ napsal ještě v Kreuznachu a neznal proto ještě z vlastní zkušenosti vyspělé pařížské dělnické hnutí; ale v „Úvodu ke kritice Hegelovy filosofie práva“, psaném již v Paříži, rozvádí praktické důsledky, vyplývající z jeho právě uvedených tezí: že totiž ideologická kritika musí zůstat nutně bez úspěchu, není-li převedena do praxe. Jestliže je náboženství falešným vědomím, jež zrcadlí zvrácenost společenského základu, musí být především kritizován tento zvrácený svět sám, tj. buržoazní společnost. A jako se kritika nebes, má-li být pravdivá a tedy účinná, musí stát kritikou pozemských poměrů, tak se i kritika teologie a tedy také filosofického idealismu musí změnit v kritiku politiky.²⁵⁷) Ale jak, jakým způsobem tuto kritiku provádět? Je to kritika, která se obírá společen-

skými otázkami, a tady o správnosti rozhoduje jediná věc: společenská praxe. A jak může Německo dospět k takové společenské praxi, jež by odstranila onu zaostalost, v níž se Německo nachází proti pokročilejším zemím? Lze toho dosáhnout jen uvědoměním si této situace, jen kritikou?

A Marx nyní již odpovídá: nikoliv, jen teorie na to nestačí. Nejedná se jen o vnitřně filosofické otázky, nýbrž o budoucnost Německa, a více než to, o budoucnost celého lidstva. Po filosofické stránce jsou Němci jistě na výši, ale to je velikost jednostranná; zatím co Němci pouze *mysleli*, byly ostatní národy *činnny*. V teorii, tam Němci bezesporu vedou; Hegelova filosofie práva a státu poznala, i když nedůsledně a s mnoha rozpory, základní protiklady občanské společnosti a státu a představuje v jádře kritiku buržoazního zřízení, i když jeho rozpory není schopna řešit, a Feuerbachova kritika náboženství vyúsťuje, když je důsledně domyšlena, v požadavek praktického překonání společenských poměrů, které náboženství produkuje, a tedy v požadavek dokonalé lidské emancipace.

Současná německá teorie je rozdělena ve dvě politické strany: strana teoretická, jak zde Marx nazývá mladohegelovce, vidí v současných bojích pouze kritický boj filosofie se zpátečnickým německým světem. Ignoruje praktické potřeby německého lidu, ztotožňuje všechen boj s teoretickým bojem a cestou teoretického boje chce dosáhnout vítězství rozumu, uskutečnění filosofie. Zapomíná však, že filosofie také patří k tomuto reálnému světu, a proto žije v iluzích, že by bylo možno filosofii uskutečnit, aniž by jako taková, jako čistá teorie, byla zrušena.

Naproti tomu „praktická“ politická strana usiluje o zrušení filosofie (ve smyslu spekulativní filosofie) a tato její snaha je plně oprávněná. Nemá však pravdu v tom, že opovrhne vůbec *každou* filosofií a spásu že hledá výlučně v běžné každodenní politické praxi. Taková praxe bez teorie nevidí cíl, je slepá, a nemůže proto být úspěšná. Jako je nesprávný názor, který se opírá jen o teorii a neshazuje ji s praktickými úkoly, tak je nesprávný i názor, který každou teorii zcela odmítá. Zavrhneme-li oprávněně spekulativní teorie a uzavřené „systémy“, nevycházející z konkrétních skutečností a nestarající se o konkrétní skutečnost a její konkrétní změnu, neznamená to, že máme zavrhnout teoretické myšlení a teoretickou analýzu vůbec, nýbrž vede to k požadavku, aby teorie byla spojena s praxí. Pouze nerozlučná jednota revoluční teorie a revoluční praxe může přinést úspěch, plodné závěry teoretické i účelné jednání praktické. Proto bude zrušení filosofie znamenat její uskutečnění v opravdovém životě, její dovršení a naplnění; a východiskem tohoto procesu, v němž filosofie bude současně i zrušena i uskutečněna, nemůže být nic jiného než progresivní tendence společenského vývoje, jak se projevují v objektivních potřebách lidových mas. V těchto masách také nachází

revoluční filosofie sílu, která jediná je schopna uvést ji v život. Tedy učiniti to, na co filosofie sama jako taková nestačí.

Zbraně kritiky nemohou nikdy nahradit kritiku zbraní, materiální síla, tj. v soudobém německém případě absolutistický feudální režim i mohlutnický vykořisťovatelské zřízení buržoasní, mohou být svrženy zase jen materiální silou. Ale také teorie se stává materiální zbraní, jakmile je taková, aby v ní dostatečně široké masy poznaly výraz svých nejvlastnějších zájmů.²⁵⁸⁾ A poznají ji jako takovou tehdy, když je pravdivá a radikální, tj. když *správně* odpovídá na *nejzákladnější* otázky, které hýbají masami, když jim ukazuje správnou cestu k realizaci jejich zájmů. Musí zde být tedy společenská síla, která by pudila k řešení základních společenských otázek; nestačí jen, aby zde byla myšlenka, která by pudila ke svému uskutečnění, musí zde především být skutečnost, která by pudila k určitým myšlenkám.

Historická zkušenost ukazuje, že k opravdové lidské emancipaci a svobodě nelze dospět záměnou jedné formy útisku jinou formou útisku, nýbrž že je třeba odstranit každý, jakýkoli útisk. To je však možné jedině odstraněním soukromého vlastnictví, a proto základní možnost radikálního společenského převratu, který by vedl ke skutečné lidské emancipaci, spočívá v tom, zda existuje společenská třída, která sama žádného vlastnictví nemá, které je soudobou občanskou společností všechno odpíráno, ale bez níž tato společnost nemůže žít, protože jenom ona vytváří svou prací všechny potřeby k životu všech. Jedině taková třída by byla schopna provést radikální revoluci, k níž již dozrály všechny podmínky. Ale taková třída dnes existuje; je jí proletariát.²⁵⁹⁾

Marx zde — poprvé v dějinách — poznal historickou úlohu dělnické třídy, danou jejím objektivním postavením ve společenském výrobním procesu; poznal, že jedině tato třída má nejvyšší zájem na tom, aby všude, ve všech oblastech přírody i společnosti lidské byla odhalována skutečnost taková, jaká objektivně jest, čili aby byla odhalována pravda. Důsledná demokratická revoluce je nemožná pod vedením vykořisťovatelské buržoasie, která nemůže říkat pravdu o své objektivní úloze ve společnosti; proto má skutečná věda, skutečná filosofie jedině v dělnické třídě svoji zbraň, jejíž pomocí může vybojovat vítězství vědecké pravdy, a obráceně proletariát nachází ve skutečné vědě, v opravdové filosofii zbraň, která mu pomáhá uvědomit si jeho vlastní dějinnou úlohu a která mu tak ukazuje cestu v jeho jinak nutně živelném zápase.²⁶⁰⁾ Marx tady stanoví filosofii jako úkol a povinnost, aby uskutečňovala jednotu s lidovými masami, a určuje i její konkrétní zaměření: sjednocení socialistické teorie s praktickým dělnickým hnutím. To je něco naprosto nového, to je něco, co žádná dřívější filosofie ani neznala ani netušila.

Filosofie, která je takto prohlášena za duchovní zbraň proletariátu, může být ovšem jen filosofie vycházející z anthropologického principu,²⁶¹⁾ filosofie materialistická. Terminologie, již jsou všechny tyto teze dokazovány, je stále ještě feuerbachovská, ale věcně je to již daleko, daleko nad Feuerbachem a na první pohled je patrné, že shoda termínů zde ani v nejmenším neznamena totožnost materialismu Feuerbachova a Marxova. Marx zde sám svoji odlišnost a svoje překonávání Feuerbacha jasně naznačuje: hovoří s velkým uznáním o Feuerbachově kritice náboženství: „Kritika náboženství končí poučením, že *pro člověka je nejvyšší podstatou člověk...*“, ale hned nato precizuje již zcela nefeuerbachovsky, co z toho vyplývá: „... *tedy kategorickým imperativem zvrátit všechny vztahy, v nichž je člověk poníženu, ujařmenou, opuštěnou, opovrženou bytostí...*“²⁶²⁾ A užívá-li někdy stejných slov jako Feuerbach, není to prosté opakování ani parafráze Feuerbacha, nýbrž důsledné domyšlení toho, co Feuerbach sám již poznat nedovedl. Hlásá-li např. Feuerbach, že „srdce revolucionisuje, hlava reformuje“, říká Marx okamžitě a se zřejmým polemickým zaostřením proti Feuerbachovi, jaké je to srdce a kde ve společnosti je toto srdce třeba hledat: „Hlavou této emancipace je filosofie, srdcem je proletariát.“²⁶³⁾

Marx tady stanul již na samém prahu dialektického a historického materialismu i vědeckého komunismu. Světově historické poslání proletariátu je zde již jasně poznáno; nezbytnost diktatury proletariátu sice ještě odhalena není, ale všechno v Marxově myšlenkovém vývoji již k tomuto odhalení směřuje.

Proletariát i komunistickou revoluci chápal zde Marx ovšem ještě značně abstraktně; i když už poznal historickou *úlohu* proletariátu, nepoznal ještě dostatečně podrobně *kořeny* této úlohy v objektivním procesu vývoje společenského hospodaření. Bylo to u něho, který se ke komunismu dostával na trvale působícím základě svého praktického politického úsilí o dosažení lepšího společenského pořádku cestou kritického přehodnocování všeho nejlepšího, k čemu se lidské myšlení před ním dopracovalo, pochopitelné. I když se otázkami společenského hospodaření intenzívně zabýval nejen v dobách svého redigování „Rheinische Zeitung“, ale i později, a i když znal velikou váhu hospodářských skutečností v životě lidstva, přece jenom dosud podrobněji neprostudoval hospodářský základ měšťácké společnosti.

Celou řadu základních ekonomických poznatků Marx ovšem v této době již učinil; objevil již třídní monopol výrobních prostředků, neunikl mu svazek mezi kapitalistickým vlastnictvím a politickým panstvím, rozpoznal spojitost mezi koncentrací kapitalistického vlastnictví a diferenciací jednoduchých výrobců zboží, dobře si uvědomil vývojovou souvislost mezi

moderním průmyslem a rozvojem proletariátu, a pronikl tedy již v řadě dílčích otázek kapitalistické výroby až k jádru věci. A co je přitom nejdůležitější: všechny tyto jeho ekonomické postřehy ústí v požadavek revolučního odstranění soukromého vlastnictví výrobních prostředků, v požadavek, který je již pochopen jako bytostný zájem dělnické třídy a jehož realizace je očekávána jedinečně od dělnické třídy. Marx zde již objektivně vystupuje jako teoretik utlačovaného proletariátu.

Naléhavé hospodářské skutečnosti, bouřlivý vývoj výrobních sil a jejich prudký konflikt se stávajícími, politickou mocí chráněnými feudálními vztahy i nově se tvořící a mocně do celkového hospodaření pronikající výrobní vztahy kapitalistické urputně volaly jak po svém praktickém rozřešení, tak po své podrobné teoretické analýze, podrobnější, než jakou byl Marx zatím schopen podat. A tak to vůbec nebyla náhoda, že ve stejném svazku „Německo-francouzských ročenek“, jenž se zabýval nejvýznamnějšími problémy soudobé společnosti a v němž vyšly obě zmíněné statě Marxovy, vyšlo i vynikající a objevné pojednání národohospodářské: Engelsův „Nástin kritiky politické ekonomie“.²⁶⁴⁾ V této stati, kterou později nazval „geniálním nástinem kritiky ekonomických kategorií“,²⁶⁵⁾ našel Marx to, co mu dosud chybělo, a inspirován a poučen, pustil se do rozboru – zase především do filosofického rozboru – základních politicko-ekonomických problémů. Velmi jej v tom podporovala i další významná národohospodářská stať z pera Mosese Hesse, která sice tiskem vyšla až v r. 1845, ale byla původně určena pro 2. číslo „Německo-francouzských ročenek“ a Marxovi jako jejich vůdčímu redaktorovi byla již počátkem r. 1844 nepochybně známa.²⁶⁶⁾ Stať měla všechny chyby Hessovy; Hess tady dovozuje, že panství abstraktní povahy peněz, jaká je jim vlastní v měšťácké společnosti, se v každém směnném aktu projevuje formou odlištění lidských vztahů, zatím co v komunismu vstoupí v život směna bezprostřední lásky člověka k člověku. Hess také tady převádí všechno na sentimentálně chápané city, a to mu zabraňuje vidět v peněžní směně výsledek určitých historicky daných výrobních vztahů. Obdobně jako mu egoistické, „kanibalské“ vykořisťovatelské individuum představuje základní formu společenského úpadku a nikoli produkt dlouhého společenského vývoje, spatřuje zdroj veškerého společenského zla v penězích, v nejčistším to a nejkonzentrovanějším soukromém vlastnictví. Tyto naivnosti ovšem na Marxe nijak nepůsobily. Hess však také ukazuje, že v měšťácké společnosti nemajetný dělník, nucený prodávat svou práci (sic!), zcizuje vlastně v aktu práce svoji podstatu v peníze a ty se tak stávají skutečným, pravým a účinně působícím božstvem, jež utlačuje lidi a ze všech přirozených společenských vztahů dělá vztahy peněžní, takže přes velké společenské bohatství a technické možnosti ovládat přírodní

síly žijí pracující masy v krutém otroctví a bídě. Tyto myšlenky působily na Marxův zájem o politickou ekonomii zcela jistě velmi podnětně.²⁶⁷⁾

Marx se do studia národohospodářské problematiky pustil velmi energicky. Zachovala se nám veliká řada jeho poznámek i kratších náčrtků, v nichž si ujasňoval tyto otázky; jsou to jeho známé „Ekonomicko-filosofické rukopisy“, napsané z větší části v první polovině r. 1844.²⁶⁸⁾

A v nich se Marx zase potýká s Feuerbachem; ne ve zlém, ani v zásadním nesouhlasu s ním, nýbrž v tom smyslu, že mu vytýká nedostatečnost jeho závěrů. Je vůči němu spravedlivý; jako velikou zásluhu mu připisuje, že v boji proti subjektivnímu idealismu, do něhož mladohegelovci nyní upadli, odmítl filosofii jako vědu věd a vypracoval v základě materialistický světový názor.²⁶⁹⁾ Toto zavržení Hegelova idealismu byl „velký čin“; ale Marx hned říká, že je to vlastně teprve počátek, že je třeba z dosažené materialistické pozice přepracovat Hegelovu dialektiku na podkladě jejího racionálního jádra. A Marx se do tohoto úkolu hned dává; vychází zde opět z pojmu „odcizení“, ale tentokrát v jeho původním, hegelovském pojetí, tedy nikoli v jeho feuerbachovské aplikaci na vznik náboženských představ.

Pojem „odcizení“ (Entäusserung, Entfremdung) označoval v hegelovské filosofii poměr subjektu a objektu, povahu dialektického vztahu, jímž je dán samotný vznik objektu. K vývoji ducha dochází na základě jeho vnitřních rozporů; duch se tím, že se sobě samému odcizí, stává přírodou, duchem v jinobytí. Objekt vzniká sebeodcizením subjektu.

Marx poukazuje nyní na to, že subjektem veškerého vývoje je u Hegela vždy absolutní duch; proto i Hegelovy rozpory jakožto rozpory tohoto absolutního ducha nejsou výrazem reálných rozporů ve skutečných věcech a mezi skutečnými věcmi, nýbrž existují pouze v duchu, v pomýšlení. Hegelovým subjektem, který se sobě odcizuje, je ve skutečnosti prázdná logická abstrakce, která sama vznikla čistě rozumovou úvahou jako výsledek logické analýzy různých vztahů mezi abstraktními pojmy. Proto je hegelovské odcizení pouze odcizením abstraktního myšlení; jediným rozporem, který u Hegela hýbe absolutnem, je rozpor uvnitř myšlení. Předmět, který zdánlivě existuje mimo sebevědomí absolutního ducha, zůstává stále jeho sebevědomím, jenom ještě neuvědomělým, nepoznavším sama sebe; je to jinobytí sebevědomí. Z toho plyne, že také „příroda“, která se zrodila „odcizením se“ abstraktního ducha, není ničím jiným než zase řadou abstrakcí; a Hegel rozvíjením této řady dojde až k člověku, nedochází ke skutečnému, živoucímu člověku, nýbrž zase jen k mrtvé abstrakci člověka, k něčemu, co nemá nic polečného s opravdovými lidmi.²⁷⁰⁾ Stát, náboženství a jiné složky společenského života, chápané jako projev objektivního ducha, a tedy jako odcizení *abstraktní*

lidské podstaty, nejsou proto odcizením skutečného člověka, tak jak reálně existuje, nýbrž jen odcizením abstraktních pojmů uvnitř myšlení.

Základním nedostatkem hegelovské filosofie je tedy to, že odcizující se subjekt není chápán jako skutečná, předmětná věc. Proto se i zrušení odcizení odehrává u Hegela toliko uvnitř spekulativního myšlení, může se uskutečňovat jen v abstrakci, nikoli reálně, a nemůže proto ani nic změnit v reálné skutečnosti. Má-li být faktické odcizení člověka, které ve formě státních institucí utlačovatelského státu atp. nad ním skutečně vládne, doopravdy odstraněno, nemůže negace tohoto odcizení vycházet ze samopohybu abstraktních kategorií, nýbrž musí vycházet ze skutečného předmětného dění ve společnosti, ze společenského hospodaření a ze skutečného společenskopolitického života. A odcizený člověk, který má být ze svého odcizení navrácen zpět sám sobě, musí být chápán jako skutečný, živý člověk, jenž je ve svém praktickém jednání schopen poznávat jak vnější přírodu kolem sebe, tak i celý složitý svět lidských vztahů, jimiž je ve své společnosti vázán k jiným lidem i ke svému společenskému celku.

K této Marxově kritice hegelovství nesporně značně přispěla filosofie Feuerbachova, která ukázala, že systém hegelovské filosofie je staré náboženství a stará teologie, pouze v jiné, filosofické, logické terminologii. Feuerbach, jak známo, tento systém odsoudil jako faktickou teologii v jiné podobě a úspěšně dokazoval, že *východiskem* vědecké filosofie nemohou být nikdy logické abstrakce a kategorie, které jsou *rezultátem* filosofického myšlení, nýbrž vždy jen skutečná příroda a skutečný, živoucí člověk. Feuerbachovo konkrétní líčení původu náboženství, provedené podle těchto zásad, mělo jistě pro vytváření materialistických pozic Marxových velký význam; ale Marx, a v tom je právě novost jeho myšlenek i samostatnost jeho teoretického zrání, postihl okamžitě, že Feuerbachovo řešení dospělo jen na půl cesty. Jestliže s velkým uznáním prohlašuje, že Feuerbachem byla v Německu kritika náboženství zásadně dokončena, naprosto tím nemyslí, že by Feuerbachova kritika byla zcela vyčerpávající. Poukazuje pouze na to, že Feuerbach náboženskou otázku zásadně řeší tím, že náboženství snáší z oblohy na pozemskou půdu. Feuerbachův princip „Není to náboženství, co dělá člověka, ale je to člověk, kdo dělá náboženství“ Marx akceptuje jako zcela zásadní obecné řešení, ale vkládá do něho okamžitě takový obsah, že Feuerbachova interpretace je jím daleko překonána. Feuerbach sice zásadně správně vyložil gnoseologické kořeny náboženství, ale pochybil v tom, že chápал člověka zcela nehistoricky, bez vývoje, jako bytost nadanou od přírody věčnou, neměnnou přirozeností. A takový člověk je konec konců stejně mrtvou abstrakcí jako Hegelův absolutní subjekt. Feuerbachovský materialismus může proto vést zase

jen k abstrakcím, jiným sice než u Hegela, ale neméně neskutečným a neplodným. Proto zůstával Feuerbach při výkladu společenských otázek na pozicích idealistických a proto také nedovedl určit reálné a realizovatelné cesty ke zničení náboženství, nýbrž zastavil se u pouhé teoretické, osvícenské „osvětářské“ kritiky náboženství. Naproti tomu Marx již od dob „Rheinische Zeitung“ dobře věděl (i když to ještě přesně nedovedl formulovat), že člověk žije v konkrétních, historicky vzniklých společenských vztazích a že také náboženství je výrazem určitých společenských a státních vztahů.

A tak Feuerbachův materialismus Marx nadšeně přivítal, neboť byl ve shodě s jeho vlastními poznatky. Zároveň však nemohl opustit Hegelův historismus, neboť v něm stále viděl racionální jádro Hegelovy filosofie, které nejen nebylo možno zavrhnout, ale naopak bylo třeba rozvíjet jako jeden ze zdrojů nového světového názoru. Základním předpokladem tohoto rozvoje ovšem bylo, aby se pohyb přestal chápat jako ryze duchovní proces, probíhající mezi abstrakcemi, a aby se začal chápat jako pohyb reálných věcí, jako dějiny skutečných předmětů a skutečných vztahů mezi skutečnými věcmi. Aby tedy dialektika byla učiněna materialistickou, a ovšem i obráceně, aby byl materialismus rozveden dialekticky. Že to Feuerbach nedovedl postihnout a provést, je jeho základní chybou; právě proto je také jeho, feuerbachovský člověk pouhou abstrakcí bez vlastní historie. Ve skutečnosti jsou však člověk i jeho „přirozenost“ historicky podmíněny; také člověk se vyvíjel a vyvíjí se především tím, že působil na podmínky své existence, že působil na přírodu jej obklopující, že *pracoval*.

Člověk je část přírody, je přírodní bytost a má přirozenou potřebu předmětů, které by ukájely jeho potřeby. Jeho hlad a žízeň si žádají úkoje; potřebuje se chránit před zimou a deštěm; má celou řadu jiných nezbytných i zbytných, ale příjemných a prospěšných potřeb, a je proto podroben nutnosti tyto potřeby si získat, vyrobit. Zasahuje proto přímo i nepřímou do skutečnosti ho obklopující a přetváří tak přírodu ve svoji služebnici, činí ji způsobitou pro svůj *lidský* život, zlidštuje ji; tím se však zároveň sám vyvíjí jakožto *člověk*. Svou společenskou prací mění přírodu kolem sebe, ale tím pro sebe vytváří i jiné prostředí, vytváří si nové potřeby a nové úkoly, které ho pudí k novému řešení, a tak mění postupem doby i svoji „přírodu vnitřní“, svůj konkrétní způsob jednání, citění i myšlení. Jeho praktická činnost takto, v těchto velkých historických obrysech, vždy předchází jeho teoretické myšlení a v tomto smyslu je člověk svou prací tvůrcem sebe sama jakožto *člověka*.

A z těchto filosofických pozic analyzuje potom Marx lidskou výrobní činnost; ví přitom již, že člověk nevyvrábí izolovaně, nýbrž vždy v urči-

tých společenských vztazích, a zkoumá výrobní proces soudobé společnosti právě z hlediska vztahů, které se v jeho průběhu vytvářejí. A zde zjišťuje, že dělník, aby si získal prostředky k životu, pracuje, ale výsledek jeho práce mu nepatří, ani přímo ani nepřimo. To znamená, že předmět, který práce produkuje, vystupuje proti práci dříve nebo později jako síla, která je na výrobcu nezávislá a která se proti živé práci staví jako cizí bytost. Celá činnost dělníkova patří tedy tomu, kdo má možnost – obvykle zakotvenou v právním řádu a chráněnou zákonem – nakládat podle své vůle s výsledky jeho práce; činnost dělníkova není tedy jeho *vlastní* činností, dělník nepracuje pro sebe, nýbrž se prodává celou svou bytostí, jeho práce vede ke ztrátě jeho vlastní lidské podstaty, vede k tomu, že se dělník sám sobě odcizí.

Termínu „odcizení“ se zde užívá již zcela jinak, než jak ho užívali i Hegel i Feuerbach: užívá se ho *materialisticky* k vysvětlení povahy reálného procesu společenské výroby v kapitalistických podmínkách. Nepohybuje se jen v oblasti idejí, nevyčerpává se ve vnitřním životě lidském; proces odcizení neprobíhá jen v lidské hlavě, nýbrž má svůj solidní základ společenský: vyrůstá z rozvoje výrobních sil a ze společenské organizace práce, která je jeho důsledkem.

Marx zde ukazuje, že základ kapitalistického hospodaření – a tedy i kapitalistických zisků – spočívá v odloučení dělníka od jeho nástrojů, od jeho výrobních prostředků, s nimiž pracuje, které jsou však majetkem jiného, totiž soukromým vlastnictvím kapitalistovým. Mluví proto nikoli abstraktně o odcizení subjektu, ale zcela konkrétně o odcizení dělníkovy práce, a ukazuje, že je to bezprostřední dělníkova práce, která se stává první a základní sférou jeho odcizení. Pochopit odcizení člověka není proto možné bez analýzy ekonomického a společenského základu tohoto odcizení.

Odcizení dělníka v jeho výrobku se projevuje v tom, že čím více dělník produkuje, tím méně se mu dostává ke spotřebě, čím více hodnot vytváří, tím bezcennějším a méně důstojným se stává, čím civilizovanější je jeho výrobek, tím barbarštější je dělník, čím mocnější je práce, tím bezmocnější je pracovník. Práce vytváří díla přímo zázračná – ale pouze pro bohaté; dělníkovi přináší jen nouzi. Staví paláce, ale pro dělníka jen chatrče; produkuje krásu, ale dělníka mrzačí. Nahrazuje práci stroji, ale část dělníků přitom vrhá do barbarických výrobních podmínek a z druhé části dělá přímo stroje.

Odcizení práce spočívá v tom, že práce je v podmínkách kapitalismu pro dělníka něčím vnějším, nepatří k jeho podstatě; dělník svou prací nic neziskává, neukájí svoje přirozené potřeby, nýbrž neguje je, nerozvíjí ve své práci žádnou svobodnou fyzickou a duchovní energii, nýbrž ubíjí

svoje tělo i svého ducha, a necítí se proto v práci blaženým, nýbrž nešťastným. Jeho práce není svobodná, dobrovolná, nýbrž je násilná; je to nucená práce. A čím více práce dělník ze sebe vydává, tím mocnější se stává cizí předmětný svět, který sám proti sobě vytváří, tím méně mu náleží jako jeho vlastnictví, tím chudší se stává on sám, tím bídňější se stává jeho vnitřní svět. Dělník pracuje, ale výsledky jeho práce patří jinému, dělník svou práci přispívá ke svému dalšímu, vždy ještě krutějšímu zotročení, výsledky jeho práce vystupují vůči němu jako síla jemu nepřátelská. Dělníkova odcizená práce vytváří panství toho, kdo nevyrabí, nad výrobou i nad výrobkem. Základem a kořenem tohoto odcizení práce, základem odlidštění dělníka, základem námezdního otroctví je soukromé vlastnictví výrobních prostředků.

Odcizení je pouze výraz toho, že společenské vztahy, v nichž dělník vyrábí, zvětčují se ve zboží, v peníze, v kapitál; za existence soukromého vlastnictví a kapitalistického výrobního způsobu výrobky lidské práce jako by do sebe vtahovaly, do sebe vsávaly všechnu dovednost a sílu svých výrobců a získávaly tím samy zvláštní moc, která poněvadž je zcizena svým opravdovým tvůrcům, staví se proti nim a vytváří jakoby samostatný svět, stojící nad pracujícím člověkem jako jakýsi netvor, který jej dusí a deptá.²⁷¹⁾ Lidská tvůrčí síla přestává tak být kvalitou lidí, kvalitou lidskou, vzdaluje se lidem, odcizuje se jim, zpředměťuje se v produktech lidské práce a ztrácí v nich svoje lidské vlastnosti a schopnosti, aby se stala pouhým předmětem vlastnictví, aby se změnila ve zboží a v peníze. Všechna mohutnost lidské kolektivní práce, všechna síla lidského rozumu nabývá tak v soukromovlastnických společenských vztazích fantastické formy vztahů mezi věcmi a síla těchto věcí se stává silou těch, kdo tyto věci mají, kdo těmito věcmi disponují jako svým individuálním vlastnictvím.

Všechno, co je dosažitelné prostřednictvím určitého vlastnictví, je k dispozici jeho vlastníku; všechno, co dokáže peníze, dokáže jejich majitel. Hodnota, význam a vlastnosti vlastníka nejsou dány jeho skutečnými individuálními vlastnostmi, nýbrž vlastnostmi a schopnostmi peněz, všemi těmi možnostmi, které se tak široce otvírají penězům za vlády kapitalistických poměrů.²⁷²⁾ A to ovšem znamená, že také vlastnosti a schopnosti těch, kdo postrádají peněz i každého jiného vlastnictví, jsou dány právě tímto jejich nedostatkem, nikoli jejich vlastnostmi skutečnými; nedostatek soukromého vlastnictví anuluje jejich *lidské* vlastnosti, odcizuje je jim samým. Dělník tak ztrácí v práci a práci své lidství, je teprve a je pouze *mimo práci* sám sebou, člověkem (pokud vůbec za vlády peněz a zbožních vztahů může bytost, která peněz postrádá, být člověkem), a *při práci* je „mimo sebe“, je sám sobě odcizen.²⁷³⁾

A tak zachvacuje odcizení celou soukromovlastnickou společností; jedné její části, vlastníkům, přináší ovšem blahobyť a spokojenost, protože jí dává možnost ukájet všechny své, i nelidské a někdy i patologické potřeby, ale druhé, a to větší, pracující části společnosti přináší jen bídu, útlak a nelidské životní podmínky.

Ale právě nelidskost těchto životních podmínek si naléhavě žádá jejich vysvětlení. Jejich poznání vede pak i k jejich překonání, k nalezení cest, jak je reálně a prakticky změnit v podmínky lidské, jak odstranit ono pro naprostou většinu lidstva ubíjející odcizení člověka, jak tedy dospět ke zlidštění lidských vztahů.

Odcizená práce odcizuje člověka jeho přirozenosti, jeho činné funkci jakožto člověka, a odcizuje zároveň člověka i jeho *rodu*, odcizuje člověka člověčenství, bere člověku jeho lidskost; a proto jen zrušení základní příčiny tohoto odcizení práce, zrušení soukromého vlastnictví skuteční lidský společenský řád. Likvidace kapitalismu bude tedy znamenat, že pracující člověk znovu získá své lidství, stane se účastným života svého rodu, účastným člověčenství. Člověk se pak odcizí sám sobě jakožto pouhé individuum (menschliche Selbstentfremdung), ale tím jenom ztratí skořápku zjištěného, egoistického vlastnictví, která ho svírá a udržuje v osamocení a v nepřátelství vůči jiným lidským individuí; zato však získá spojení s člověkem jakožto rodem, s veškerým bohatstvím celé společnosti. Jen životem společenským a prací společenskou a pro společnost, jen tím, bude-li účasten života svého rodu, získává člověk svoje skutečné lidství; kapitalismus je protilidský, antihumánní také proto, že společnost atomizuje, že lidi jakožto soukromé vlastníky — ať již výrobních prostředků či pracovní síly — staví *proti sobě* a tím jim znemožňuje žít společensky, žít životem *svého rodu*, žít *lidsky*.²⁷⁴⁾

V komunismu se člověk odcizí sám sobě jakožto lidské *individuum*, ale získá zato svou individualitu *lidskou*; jen ve společnosti a skrze společnost se stáváme lidmi. Lidské *individuum*, to je jen biologický jedinec, to je živočich, zvíře; ale *lidská individualita*, jedinec vyrostlý v soudružském kolektivu, žijící soudružským kolektivem a tvořící pro soudružský kolektiv, jedinec žijící život *svého lidského rodu*, to je teprve opravdový člověk, jedinec s *lidskými* vlastnostmi, odlišnými od vlastností živočichů; neboť člověk, to jest *svět člověka, společnost, societa*.²⁷⁵⁾ Za všechny svoje skutečně lidské, ne živočišné rysy vděčíme svému životu společenskému; je to společnost a její objektivní zákonitosti, co z nás historicky udělalo a co z nás stále dělá *lidi*. A o Marxově geniálním bystrozraku svědčí to, že dovedl i ve skutečnosti znetvořené kapitalismem, ve skutečnosti odcizené lidské podstatě rozpoznat v zárodcích skutečnost světa budoucího, světa, který se nově vytvoří z bídy a revolučního boje proletariátu. Aby mohl

osvobodit sebe, musí proletariát osvobodit od nelidských podmínek buržoazního světa *celou* společnost — a proto také nazývá Marx komunismus „dokonaným naturalismem,“ čímž se po vnější, slovní stránce jeví jakoby feuerbachovec.

Zcela feuerbachovsky zní i opětne srovnávání dělníkova odcizení v jeho výrobku s odcizením člověka v náboženství: „Čím více práce dělník ze sebe vydá, tím mocnějším se stává cizí, předmětný svět, který si proti sobě tvoří, tím chudší se stává on sám a jeho vnitřní svět, tím méně má jako své vlastnictví. Stejně tak je tomu v náboženství. Čím více člověk vkládá do boha, tím méně podržuje v sobě.“ A o něco dále: „Obdobně jako v náboženství působí samočinnost lidské fantazie, lidského mozku a lidského srdce nezávisle na jednotlivci, to znamená působí na něj jako nějaká cizí, božská nebo ďábelská činnost, není ani dělníkova činnost jeho vlastní samočinností. Patří někomu jinému, je ztrátou jeho sama.“²⁷⁶)

Je tu tedy terminologie stále feuerbachovská, resp. máme-li na mysli celek „Ekonomicko-filosofických rukopisů“, hegelovsko-feuerbachovská, ale věcně, obsahově je stanovisko Hegelovo i Feuerbachovo opět daleko předstiženo a je objevena skutečná pravda společenského života. Materialistické zkoumání „odcizení“ přivedlo Marxe k poznání, kam se ztrácejí a v co se přeměňují skutečné vlastnosti skutečných lidí, a Marx uzavírá, že tyto skutečnosti jsou základem národohospodářské vědy, že se z pojmů odcizené práce a soukromého vlastnictví výrobních prostředků musí odvozovat všechny národohospodářské kategorie. Tak je otevřena cesta kritice celé buržoazní společnosti, kterou Marx podává v dílech následujících let a jež vrcholí v „Kapitálu“. Důležité zde nejsou formální slupky terminologie, nýbrž reálný obsah analýzy.

Marx, i když zde ještě dialektický materialismus přesně neformuluje, je již dalek „čisté“ deduktivní logicko-gnoseologické analýze a dospívá k poznání, že dějiny i teorie lidského myšlení mohou být odhaleny jedině na základě poznání objektivních hybných dějinných sil. Jako takové se pak ukazují rozvoj materiální výroby a výrobních sil společnosti i jejich výrobních vztahů. Nikoli tedy pasivní smyslovost individuálního, izolovaného člověka ani abstraktní intelektuální činnost, nýbrž materiální výrobní praxe člověka společenského představuje základní proces, z něhož v poslední instanci vyrůstají všechny ostatní jevy společenského života.

Marx zde — poprvé v dějinách lidského myšlení — provádí analýzu skutečných lidských vztahů účinně působících v procesu výrobní činnosti, a to konkrétně v kapitalistickém výrobním způsobu, a zkoumá dále i celou řadu národohospodářských kategorií: zabývá se zde např. námezdní prací i kapitálem, rozebírá pozemkovou rentu a provádí i vynikající analýzu peněz, významnou pro jeho příští teorii hodnoty. A tak ukazuje reálnou

cestu k odstranění odcizení člověka sobě samému. Bylo to možné jen tím, že tuto otázku řešil důsledně materialisticky, že všechny teoretické myšlenkové pochody, pokud se týkaly člověka a společnosti, převáděl na jejich sociálně ekonomický obsah.

V tomto smyslu, a jedině v tomto smyslu, stává se člověk výsledkem své vlastní pracovní činnosti a právě tento reálný proces vytváření se člověka, který trvá dodnes a bude trvat neustále, dokud člověk bude člověkem, musí představovat východisko filosofie, má-li být skutečně plodná a vědecká. Marxovým stanoviskem zde už ani zdaleka není stará, hegelovská dialektika, ale není to ani feuerbachovský materialismus. Obě tyto filosofie jsou zde zásadním způsobem překonávány a místo nich se objevuje filosofie v podstatě zcela nová, kvalitativně jiná; žádný eklekticismus, žádné mechanické sloučení Hegela a Feuerbacha, nýbrž současné překonání jich obou na nové, kvalitativně odlišné, vyšší rovině.²⁷⁷⁾

Marx přitom nijak nezastírá, že tezi o člověku jakožto výsledku jeho vlastní práce, a tedy tezi o práci jakožto pravém stvořiteli člověka a základní pružině lidských dějin geniálně uhádl již Hegel, právě díky svému dialektickému nazírání na svět, díky svému historismu.²⁷⁸⁾

Hegel vskutku vysvětluje ve své „Fenomenologii ducha“²⁷⁹⁾ vznik sebevědomí historicky jako výsledek lidské práce, přičemž dokazuje, že se v samotném aktu práce vždy realizuje poměr „pána“ k „rabovi“.²⁸⁰⁾ Vědomí dospívá k vědomí sebe sama skrze řadu stupňů, počínajíc empirickým vědomím, jež odpovídá smyslové zkušenosti, až k absolutnímu duchu, jenž představuje plnou a poznanou pravdu. Vědomí se v tomto procesu od-poutává od smyslové zkušenosti a stává se sebevědomím. Jako takové poznává v objektivní skutečnosti proces svého vlastního vývoje a uvědomuje si, že celý svět je jen uskutečňování se absolutního ducha. Toto uskutečňování se děje právě *prací*.

Oblast práce je rozdvojena ve dva póly: na jedné straně stojí „pán“, na druhé „rab“. Úloha raba spočívá v tom, že vytváří věci, které nepatří jemu, nýbrž někomu jinému. Jeho existence jakožto raba nemůže však být od těchto věcí odtržena, a rab je proto závislý na jejich vlastnění, tudíž i na osobě, která je má ve vlastnictví. Rab není svým pánem; je poddán věcem; ale právě toto jeho poddanství vytváří jeho pravdivou existenci. Rab však přitom „ví“, že jeho práce udržuje svět, že je pro svět nepostradatelná; uvědomuje si tedy, že jeho pravá podstata spočívá v tom, „býti pro jiné“, a takto dochází ke svému sebeuvědomění. Výtvořiny jeho práce, v něž se zcizila jeho podstata, nevystupují pak již vůči němu jako nějaké cizí věci, nýbrž nazírá je nyní jako formy, skrze něž se uskutečňuje jeho vlastní podstata. Poznává tedy v produktech své práce sám sebe, povahu své podstaty.

„Pán“ dochází naproti tomu ke svému sebeuvědomění způsobem zcela opačným. Protože nic nevyrobí a protože se tedy jeho podstata v žádných věcech nezczizuje, cítí se naprosto nezávislým na věcech, s nimiž jedná. Ale protože s nimi jedná jako se svým vlastnictvím, stává se tak závislým na člověku, který tyto věci vytvořil, stává se tak závislým na rabovi. Takovým způsobem dochází i pán k vědomí, že jeho pravá podstata spočívá v tom, „býti pro jiné“.

Polarita, rozpor, zde stále zůstává: každá z obou jednajících osob chce druhou zničit, a přesto ji potřebuje jako objekt, který by uznal její vlastní sebevědomí. Řešení je možné jen tím, že si jedna osoba podrobí druhou. Pán si v boji s rabem, a tedy za cenu riskování svého života, raba podrobí, rab pak si podrobením se pánovi sice zachrání svůj život, ale musí se zříci toho, že jeho vlastní sebevědomí bude pánem uznáváno; pán naproti tomu uznání svého sebevědomí rabem, jelikož ten se mu podřídil, dosahuje. Oběma se tak dostává jejich *práva*: rab se stal *právem* rabem, neboť svého holého života si cenil více než svého svobodného sebevědomí a nedovedl je prosadit; jeho sebevědomí je tedy rabské. A pán se stal *podle práva* pánem, protože uplatnění svého sebevědomí postavil výše než svůj život.²⁸¹⁾

Všechno to se odehrává v procesu práce; její výrobek se nyní oběma, pánovi i rabovi, přestává jevit jako něco, co by jim bylo vnější, cizí, ale jeví se jim jako zpředmětnění jejich vlastního vědomí. Původní odcizení se i pána i raba se ruší a oba takto dospívají v produktu práce k vědomí své pravé podstaty.

Sebevědomí tak dospívá na nový, vyšší stupeň svého vývoje, na stupeň rozumu. Ukazuje se, že rozum nedochází k vědomí sebe sama tím, že by se byl prostě postavil do protikladu k světu, nýbrž dochází k poznání sama sebe až v dovršení své vlastní činnosti, poznává sebe sama jako výsledek své práce. Svou prací poznal, že skutečnost je totožná s jeho vlastní povahou; tím však dospěl k poznání, že on sám představuje pravou substanci, pravou podstatu světa.

Hegel tak narýsoval cestu, kterou se ubírá sebevědomí: je to proces jeho vlastního sebeuskutečňování prostřednictvím práce. Celý tento proces je výtvorem ducha; ale když Hegel sledoval tento proces právě jakožto *proces*, když tedy sledoval různé formy, jimiž se vědomí v toku svého vývoje pohybovalo, objevil kategorii *práce*, pracovní činnost. Při analýze této kategorie poznal, že všechna předmětná práce byla v dosavadních dějinách lidstva prací rabskou, a její strašlivé důsledky pro dělníka nezastírá.

Pán, jenž se nezabývá prací, nemá žádný bezprostřední vztah k předmětům; zmocňuje se jich jen prostřednictvím raba, jeho vztah k nim jde přes raba a jeho práci. Pán takto věci jen *užívá*; to však znamená, že je

spojen jen s dočasnou, nesamostatnou stránkou přírodních objektů, která je jejich užíváním, konzumováním stále znovu ničena. Rabova práce je naproti tomu vždy zaměřena na předmět, rab předmět opracovává, vyrovnává se v procesu práce stále znovu se samostatnou, svézákonnou, trvající stránkou věcí. Rabova předmětná práce tedy neničí, nýbrž *tvorí*; je, jak se Hegel ve své abstraktní a těžkopádné řeči vyjadřuje, „tlumená žádostivost, zdržovaný zánik“.²⁸²⁾

Skutečná tvůrčí práce je tedy úkolem a údělem dělníkovým. Pánovo pouhé „užívání“ není ničím plodným, a proto i vývojová cesta sebevědomí, jak je líčena ve „Fenomenologii ducha“, prochází vědomím raba, a nikoli vědomím „pána“.²⁸³⁾

Toto Hegelovo líčení významu práce je ovšem velmi zkreslené a dokonale mystifikuje skutečnost; přitom však obsahuje racionální jádro. Hegel zde díky svému historismu poznal — a Marx jeho zásluhu v tomto směru rozhodně uznává — že člověk je výsledkem své vlastní práce, že práce představuje podstatu člověka a lidských dějin; ale poznal to jen v krajně abstraktní formě. V důsledku své idealizace, která člověka redukovala na sebevědomí a přírodu na zezevnění sebevědomí, nemohl správně vysvětlit ono odcizení, jemuž je pracující člověk ve vykořisťovatelských formacích fakticky podroben. Zpozoroval správně, že lidé svou vlastní předmětnou, materiální činností vytvářejí svůj vlastní svět i sebe sama, že však tento svět potom vůči nim vystupuje jako jim cizí a že je pak i ovládá jako nějaká cizí moc. Rozpoznal tedy správně, že se lidé stávají otroky svých vlastních výtvorů, ale nejen že nepochopil pravou, reálnou povahu tohoto jevu, nýbrž ji idealisticky zatemnil. Nechápe, že člověk svou prací vytváří nejen materiální produkty, ale i reálné společenské poměry, které proti němu vystupují jako nelidské instituce. Místo aby ve výtvorech lidské práce viděl zároveň i zvěcnění, zpředmětnění reálných společenských, třídních vztahů, chápal faktickou moc, kterou věci získávají nad lidmi, jako něco těmto věcem samým vlastního, a tedy věčného. Ale poněvadž tyto věci i jejich vlastnosti a jejich „moc“ vznikly odcizením absolutní ideje sobě samé a člověk je Hegelovi produktem sebevědomí, chápe i odcizení člověka nikoli jako abstraktní výraz skutečně se odehrávajícího odcizení lidské předmětné činnosti a lidských společenských vztahů v produktu jeho práce, nýbrž v nejhlubším základu jako odcizení sebevědomí. Zrušení tohoto odcizení potom chápe jako další nutnou etapu ve vývoji sebevědomí; sebevědomí dochází právě v člověku poznání sebe sama, a zrušení jeho odcizení je proto záležitostí sebevědomí a odehrává se v sebevědomí. Toto fiktivní, spekulativní, jen „teoretické“ zrušení odcizení ve vědomí, které se skutečného odcizení ovšem vůbec nedotýká, platí však Hegelovi jako zrušení odcizení samého.

Ale ani za těchto podmínek nemůže Hegel provést zrušení odcizení důsledně. Jestliže sebevědomí pozná v odcizení člověka sobě samému svoje vlastní zezevnění a ideálně je zruší, dospívá sice k syntéze, ale tak, že zrušilo jen nezávislé bytí obou momentů tohoto procesu, nikterak jejich obsah a jejich působení. V dosažené – a jen myšlené – jednotě spočívají oba momenty dále, sjednoceny jen myšlenkově jako součásti vyšší syntézy. Např. člověk, který poznal náboženství a stát jako svůj odcizený život, dospěl tím k pochopení povahy náboženství i státu jakožto projevů absolutního ducha a vede v nich nyní svůj „pravý“ lidský život; náboženství a stát zůstávají však nadále, jenomže člověkem „pochopeny“ ve své „nutnosti“ a ve svém „poslání“.

Takové zrušení odcizení je ovšem ryze formální; odcizená práce, v níž člověk není „při sobě“, je zrušena jen fiktivně. Hegel ve skutečnosti není schopen podat konkrétní návrh na překonání odcizení člověka sobě samému; to však znamená, že jeho fiktivní zrušení odcizení de facto ospravedlňuje a sankcionuje tu společnost, v níž je pracující člověk fakticky odcizován sám sobě. Hegel sice odhaluje – i když jen ve velmi abstraktní rovině – některé rozpory kapitalistického zřízení, ale kapitalistický výrobní proces v celku vůbec nevyložil a v jeho detailech jej chápal zcela nesprávně.

Zná dobře základní společenský rozpor, jak se mu jeví v poměru „pána“ a „raba“; domnívá se však v duchu své idealistické dialektiky, že svou prací dospívá rab nejen k pravému vědomí o věcech, ale že poznáním sebe sama jako tvůrce věcí osvobozuje se i jeho sebevědomí od závislosti na pánovi. Když si rab takto uvědomil svou úlohu ve světě, ztrácí vědomí své rabské poníženosti a nabývá oprávněné hrdosti, stává se plnohodnotným člověkem.

Tímto „řešením“ sociální otázky Hegel ovšem – jak pěkně dovozuje Joachim Höppner²⁸⁴) – nijak nepřekračuje buržoazní pojetí. Spokojuje se totiž konstatováním, že pracující člověk má na základě své práce právo na svoje sebevědomí a na to, aby byl uznáván plnohodnotným člověkem a jako takový respektován. Ale nic víc; má nadále zůstat dělníkem, v tom společenském postavení, v jakém se nachází v bezprostředním aktu své výrobní činnosti. Má tedy právo na lidskost jen potud, pokud zůstává poslušným dělníkem a pokud jeho nároky na osobní uznání nepřesahují úzký rámec stavovské hrdosti. Hegel tedy ze svého poznání společenských rozporů nedělá žádné ekonomické nebo dokonce progresivní politické závěry, nýbrž výslovně zdůrazňuje, že rab nesmí být vůči pánovi svévolný. Dělník se rozvojem sebevědomí osvobozuje jen od strachu, tedy citově a morálně, nikoli však od služby, poslušnosti a rabské, tj. nezaplacené práce.²⁸⁵) Idealistická dialektika Hegelova stále vyžaduje „pána“ jako ne-

zbytný a trvalý protipól rabského sebevědomí. Vztah „pána“ a „raba“ chápe Hegel zcela všeobecně, jeho „pán“ a „rab“ jsou zjevy zcela nadčasové a Hegel úplně abstrahuje od rozdílů v třídní společnosti. To však znamená, že nejen nijak neodhalil rozporné vztahy mezi buržoazií a proletariátem, nýbrž že tyto společenské rozpory idealistickým způsobem smiřuje.

Hegel poznal — i když v idealistickém, mystifikovaném zkreslení — přece jen rozpornost jako základní skutečnost společenského dění a to je jeho veliký čin; a neméně významný je i jeho poznatek, že člověk je výsledkem své vlastní pracovní činnosti. Jde ovšem o to, *jakou* pracovní činnost má Hegel na mysli. Z jeho idealistické dialektiky ústrojně vyplývá, že základní potřeba, kterou má práce ukájet, je „potřeba“ sebevědomí, tj. potřeba čistě duchovní povahy; a Hegel skutečně zná práci jen v její nejabstraktnější podobě, tj. jako práci čistě myšlenkovou. Práci nechápe lidskou konkrétní práci, smyslovou předmětnou činnost člověka, jež přetváří reálný svět kolem něho a jež vytváří i konkrétní obsažné vědomí člověka, nýbrž rozumí jí výlučně abstraktní duševní práci. Vyplývá to i z toho, v čem spatřuje osvobození „raba“.

Hegel mluví sice občas o práci jako o konkrétním opracovávání přírodního produktu, v jehož průběhu člověk zlidštuje přírodu; např. ve „Vědě o logice“ a v „Přednáškách o filosofii dějin“ hovoří s úctou o nástrojích, jejichž pomocí člověk ovládá vnější přírodu.²⁸⁶⁾ To jsou případy, kdy Hegel uhaduje v idealistické slupce skutečný stav věcí;²⁸⁷⁾ není však schopen tato zrna pravdivého poznání dále rozvést. Práci rozumí v těchto souvislostech výlučně lidské působení na přírodu, ať již bezprostřední nebo za pomoci nástrojů, a tedy činnost mimo jakékoli společenské vztahy, činnost chápanou jako prostý fyzický úkon. *Tato* práce nemá, i když Hegel vyzvedává její užitečnost, ani zdaleka takový význam, jaký má práce vedoucí k sebeuvědomění člověka. Té Hegel vždy přisuzuje charakter výlučné práce duševní. Je tedy úloha práce formující člověka docela jiná, než jaká je úloha bezprostřední smyslově předmětné činnosti fyzické. Tento dvojí druh práce nelze u Hegela zaměňovat.

Dokazuje to i způsob, jakým Hegel vykládá důsledky technického pokroku: čím více technických vynálezů člověk používá, tím více se jeho práce s nimi stává mechanickou a bezduchou; člověk si sice pomocí strojů vydobude z přírody pro svoje pomíjející požitky více, ale tím více si za to stroj podmaní člověka. Příčiny této v jádře správně odpozorované skutečnosti kapitalistického světa však Hegel — protože jde o práci fyzickou — nehledá ve společenských poměrech, ve vztahu „pána“ k „rabovi“, nýbrž v přírodě samé. Příroda prý má snahu pomstít se člověkově za násilí a podvod, jež byly na ní lidským vynálezem spáchány.

Člověk je tedy u Hegela produktem své vlastní práce, ale práce abstraktně duchovní. Hegel však vidí jen pozitivní stránku této práce; ví, že v jejím základu spočívá rozpor mezi „pánem“ a „rabem“, ale vidí jako výsledek „boje“ mezi nimi jen proces dospívání ducha ke svému sebeuvědomění. Negativní stránku této práce, neustávající boj „raba“ s „pánem“, proces vykořisťování člověka člověkem jakožto základ kapitalistické společnosti jeho pozornosti uniká.²⁸⁸⁾ Zpozoroval jen jisté *jevové formy* rozporů kapitalismu (a ty pod vlivem anglické politické ekonomie): zná — ovšem jen zcela obecně — rozpor mezi bohatým a chudým, majetným a pracujícím, mluví o tom, že průmyslová práce přináší bídu a nouzi, poznal i duševní mrzačení továrního dělníka atp. To všechno jsou jistě postřehy správné, ale nedotýkají se ještě základů kapitalistické výroby zboží. Uvědomit si společenskou polaritu, existenci chudých a bohatých atd., to ještě vůbec neznamená pochopit podstatu, zákonitost, vnitřní rozpory kapitalistické výroby.

Příčinou bídy a nouze je podle Hegela postupné rozmnožování obyvatelstva a vzrůst průmyslu, nikoli kapitalistické vykořisťování. Hegel sice dovede popsat, jak na jedné straně narůstá a soustřeďuje se bohatství a jak se na druhé straně lavinovitě šíří zbídačení, ale o skutečné dialektice kapitalistického výrobního způsobu mu není nic známo.²⁸⁹⁾ Naučil se sice mnoho od anglických ekonomů, byl, pokud jde o poznání jevové stránky rozporů kapitalistického světa, plně na výši vědy své doby a zapojil její poznatky do soustavy své dialektiky, ale následkem zaostalých, německých poměrů nebyl schopen odhalit to, co je v klasické teorii hodnoty obsaženo jako rozhodující moment: vykořisťování dělnické třídy kapitalistickou třídou v procesu výroby.

Proto také nedovedl podat reálné návrhy k nápravě poměrů: co navrhuje, to v podstatě slouží jenom ke zmírňování nejkřiklavějších průvodních zjevů. Nevznáší ani vzdáleně požadavek odstranit soukromé vlastnictví, nýbrž apeluje na vlády, aby se postaraly o zajištění existenčního minima pro všechny, a to hlavně z toho důvodu, aby pracující měli pocit práva, spravedlnosti a občanské vážnosti a především vědomí „svobody“. Narůstáním velké masy nemajetných a nezaměstnaných vzniká lůza, která „... nemá čest naléztí svou práci svoji obživu, a přece reklamuje nalézání své obživy jako svoje právo“. A není-li toto její právo realizovatelné, chápe svoji situaci jako bezprávi, nechce se s ním smířit, a vnáší proto do občanské společnosti moment neklidu.²⁹¹⁾ Řešení těchto společenských bolestí nehledá však Hegel v rozvíjení třídního boje proti vykořisťovatelům a nic zde neočekává ani od buržoazní společnosti, ale obrací se na staré feudální mocnosti, na pruskou státní moc. Jako základní opatření k ozdravení poměrů doporučuje státem řízené organizování veřejných,

popř. i státem subvencovaných hospodářských korporací, jakýchsi modernizovaných stavů, které by zahrnovaly různé skupiny povolání. Tyto korporace by měly za úkol spojovat egoistického člověka, tak jej vytváří občanská společnost, s nadindividuální sférou státu, se sférou obecných zájmů, a tím se sférou mravnosti.²⁹²⁾ Uskutečnit to může jedině stát feudální, neboť má více smyslu pro obecné, a tedy více „mravnosti“ i „rozumu“ než demokratický stát měšťácký, jenž může být založen jedině na egoistických principech.

Nepovedou-li navrhovaná opatření feudálního korporativního státu k žádoucímu výsledku a bída s nezaměstnaností bude se dále rozrůstat, má vláda rozvíjet světový obchod a kolonizátorskou expanzi, aby těm, kdo jsou doma přespočetní, poskytla možnosti obživy jinde.²⁹³⁾ Tedy všechno liberální, čistě buržoazní požadavky, jejichž splnění se však — a to je příznačné pro zaostalé německé poměry i pro Hegelovu konzervativnost — očekává od vlády „organicky ustrojeného“, tj. stavovského státu s monarchou z boží milosti v čele.

Hegel vychází z poznání rozporů uvnitř soudobé společnosti, vidí i faktické odcizení pracujícího člověka, ale ruší toto odcizení tak, že ponechává v plné platnosti všechno ekonomicky i politicky reakční. Jeho závěry ústí v apologii kompromisu měšťácké společnosti se stavovským státním zřízením a takovéto zřízení chápe jako nejvyšší, nejrozvinutější, konečnou formu historického vývoje. Třídní pozice, v níž se již rýsují i snahy kapitalismu bránit se před požadavky stále mohutnějšího tábora pracujících, brání Hegelovi, aby pochopil vztah „pána“ a „raba“ v celém jeho dosahu a odhalil pravdivé jeho příčiny. A vede ho i k té abstraktní formě, v níž nechává odcizené vědomí přejít opět k poznání sebe sama. Hegel není — pro buržoazní omezenost, a ještě přesněji: pro německou buržoazní omezenost svých hledisek — schopen pochopit, že ke zrušení odcizení lidských vztahů může dojít jedině zrušením kapitalistické výroby zboží. Tato jeho neschopnost vyřešit rozpory buržoazní společnosti napomáhala *konec konců* vítězství tendence po *smíření* rozporů, vítězství idealistického systému.

Pokud jde o jednotlivosti, podal ovšem Hegel leckdy výstižný a vpravdě dialektický pohled na rozporné jevy kapitalistického zřízení. A řekli jsme již, že Marx tuto skutečnost nijak nezastíral.²⁹⁴⁾

To vedlo Georga Lukáče k tomu, že se pokusil udělat z Hegela přímého předchůdce Marxova, právě pokud jde o spojení filosofie a ekonomie, což by ovšem v dalších důsledcích znamenalo bezprostřední vliv Hegelovy idealistické dialektiky na vývoj dialektiky materialistické. Lukács se snaží dokázat, že Hegelova dialektika vyrostla především z Hegelových studií klasické politické ekonomie; ty pak vedly Hegela k pocho-

pení rozhodujícího významu lidské práce pro vývoj společnosti i k poznání rozporů kapitalistického zřízení. Hegel prý dovedl v základních kategoriích klasické politické ekonomie postihnout obecné kategorie dialektické a tím abstraktně vyjádřit základní povahu doby, tj. občanské společnosti; stál tedy na výši té skutečnosti, která ve Francii vyvolala revoluci a socialistická hnutí, ale — následkem většího časového odstupu — pochopil ji hlouběji, než to mohla učinit tato hnutí. Na druhé straně nebyl vinou zaostalosti německých poměrů a také v důsledku svého vlastního měšťáckého stanoviska schopen postihnout proces kapitalistického vykořisťování jako celek; pochopil jen detaily, ale na nich rozvinul dialektickou metodu, jež potom Marxovi umožnila hlouběji pochopit kapitalistickou skutečnost, odhalit samu podstatu buržoazní společnosti, celek jejich společenskoekonomických procesů.

Hegel se tedy podle Lukácsova názoru dostal až do těsné blízkosti marxismu. Z toho by ovšem vyplývalo, že materialistická dialektika není protichůdná idealistické dialektice Hegelově, že je ve srovnání s ní jen „vyšší“ dialektikou, odrážející rozvinutější, bohatší ekonomické poznatky. Hegelovo pojetí dialektiky práce za kapitalismu bylo podle Lukáče prý ještě jednostranné, a teprve Marx poznal její skutečnou dialektiku. Marxova kritika idealismu spočívala prý vlastně jen na důkladnějším poznání ekonomie, než jaké bylo v možnostech Hegelových, a proto prý také neprobíhala v nesmiřitelném boji s Hegelem, nýbrž představuje prý pouhé rozvinutí toho, co zde již bylo. Marxovo „převrácení“ idealistické dialektiky Hegelovy v materialistickou prý *neznamená* (podle Lukáče) *novou kvalitu* ve vývoji filosofie, nýbrž vzniklo prý přímým „doplněním“ a „rozvedením“ Hegelových názorů na základě nových ekonomických faktů.

Hegelova dialektika sama vyrostla podle Lukáče z ryze teoretické analýzy rozporů kapitalistické společnosti; co k jejímu objevu Hegela vedlo, to bylo prý právě spojení ekonomických a filosofických hledisek. To je prý to nové a převratné u Hegela, v tomto přístupu k jevům záleží hlavní Hegelův přínos. A celý rozdíl mezi Hegelem a Marxem spočívá pak v tom, že Marx vykonal toto „spojení ekonomie a filosofie“ na nesrovnatelně vyšší rovině, a to jak ve smyslu filosofickém, kde to znamená materialistické „obrácení“ Hegela, tak i ve smyslu ekonomickém.²⁹⁵⁾

„Spojení ekonomie s filosofií“ jako charakteristický rys Hegelovy dialektiky by z Hegela vskutku dělalo téměř materialistu, resp. historického materialistu; a to by pak také znamenalo, že marxistická dialektická metoda byla v zásadě vypracována již Hegelem. Je nutno ukázat, že tato Lukácsova interpretace Hegela neodpovídá pravdě. Hegel sice nikdy nebyl ekonomem, ale je pravda, že se — a nejen ve svém mládí — eko-

nomickými teoriemi se zájmem zabýval. Přesto však bude třeba kriticky prověřit správnost Lukácsových tvrzení a rozhodující úloze ekonomických studií pro Hegelův vývoj i o Hegelově samostatném tvůrčím rozvíjení ekonomické problematiky. Zdá se nám, že je to spíše zveličení a nepřesná – protože ze souvislosti vytržená – interpretace jednotlivých pochvalných míst o Hegelovi z Marxových „Ekonomicko-filosofických rukopisů“, než skutečná fakta z dějin ekonomické vědy; argumenty z Hegelova mládí, které zde Lukács přináší, neopravňují ho podle našeho názoru k jeho dalekosáhlým závěrům. Hegel stál jistě na výši měšťácké politické ekonomie své doby, *ale nic víc*; něco nového v ekonomii nepodal, podstata procesu kapitalistické výroby mu zcela unikla a základní vývojovou tendenci kapitalismu ani v nejmenším nevystihl. Nemůžeme se zde těmto problémům pochopitelně podrobněji věnovat; vyžádalo by si to samostatné monografické práce.²⁹⁶⁾

Upozorňujeme však na to, že kdyby byl býval Hegel tak vynikajícím ekonomem a skutečně provedl spojení filosofie s ekonomikou, jak nám to líčí Lukács, byl by se mladý Marx jistě daleko více opíral o jeho *ekonomické* teze a byl by nám o tom také jistě zanechal svědectví. Místo toho však víme z Engelsovy recenze Marxova spisu „Ke kritice politické ekonomie“ ze srpna 1859,²⁹⁷⁾ že Marx začal politickou ekonomikou studovat tam, kde se jí vážně zabývali, a ne tam, kde byla odbývána macešsky: začal ji studovat na literatuře anglické a francouzské. O Hegelovi zde není ani zmínky, a nikde jinde se ani Marx ani Engels nezmiňují o Hegelově vlivu na Marxova *ekonomická* studia, pokud jde přímo o ekonomické poznatky.

Zdůrazňování ekonomické problematiky u Hegela slouží Lukácsovi hlavně k tomu, aby mohl doložit svoji základní tezi o úzkém spojení Marxovy materialistické dialektiky s Hegelovou. Předpokládá, že Marx začal svoji kritiku buržoazních poměrů pod rozhodujícím vlivem Hegelových ekonomických tezí, a to již v době své činnosti v „Rheinische Zeitung“; proto prý musíme, chceme-li porozumět Marxovy raným pracím, zvláště jeho „Ekonomicko-filosofickým rukopisům“, vycházet z Hegelových názorů.²⁹⁸⁾ Tento Lukácsův názor však vůbec neodpovídá vývoji marxismu, jak vyplývá z Marxovy biografie, z Marxových vlastních poznámek ke svému ideologickému růstu i z Engelsových svědectví. V „Předmluvě ke Kritice politické ekonomie“ píše Marx, že při práci v redakci „Rheinische Zeitung“ poprvé narazil na ekonomické problémy a že systematické studium politické ekonomie začal v Paříži, a to hned v ostré kritice a nesouhlasu s Hegelovou filosofií státu a práva.²⁹⁹⁾ O nejzávažnějším svědectví Engelsově jsme se zmínili a Josef Schleifstein³⁰⁰⁾ upozorňuje na další významnou skutečnost: přejímal-li Marx vůbec někdy

něco z Hegelových ekonomických názorů, mohl tak činit jedině z těch Hegelových spisů, které znal a mohl znát — a z těch nepřejímal, jak víme, ekonomického prakticky nic. Lukács však vyvozuje svoje závěry z analýzy právě těch prací mladého Hegela, které byly objeveny a zveřejněny teprve na přelomu století a které tedy Marx vůbec nemohl znát.

Historický vývoj dokazuje pravý opak toho, co tvrdí Georg Lukács. Všechny skutečnosti se zdají nasvědčovat tomu, že Marx, zabývá se buržoazní klasickou ekonomikou a francouzským socialismem a prodělává na základě svých zkušeností z praktického politického života svůj přerod v materialistu a zatím ještě „filosofického“ komunistu, poznal, že se všechny společenské otázky soustřeďují kolem otázky výroby, otázky práce a dále že práce a spolu s ní i všechny společenské instituce jsou dělníkovi „odcizeny“, a to proto, že existuje soukromé vlastnictví. Z toho mu pak vyplývá, že „odcizení“ může být zrušeno a že lidstvo může osvobození všech svých tvůrčích společenských sil dosáhnout jedině odstraněním soukromého vlastnictví. Je pravda, že Marx v této době ještě hojně užívá *hegelovsko-feuerbachovských* termínů, ale co je rozhodující, tyto termíny již u něho mají kvalitativně zcela nový obsah; shoda je zde jen verbální, formální, v podstatě je tu propastný rozdíl. A Marx sám zdůrazňuje, že to byl jeho nový *materialistický* světový názor, který mu vůbec umožnil kritiku buržoazní politické ekonomie a (spolu s ní) i Hegelovy dialektiky.³⁰¹⁾ To však znamená, že Marx nevypracoval svoji *materialistickou* filosofii a zárodky svého vědeckého ekonomického rozboru kapitalistické společnosti *v navazování* na Hegela, nýbrž anopak *v zásadní kritice* Hegelovy dialektiky. A při této práci — tedy nikoli na jejím počátku, při hledání jejího teoretického východiska — přišel na to, že Hegel ve své „Fenomenologii ducha“ zpracovává otázku práce z hlediska soudobé politické ekonomie a že jeho dialektika obráží, tuší a vyjadřuje — ovšem v idealistickém zkruslení — některé momenty objektivní dialektiky společenského vývoje. A teprve tehdy se znovu začal zabývat Hegelovou dialektikou. J. Schleifstein právem připomíná, že právě ta část „Ekonomicko-filosofických rukopisů“, v níž se Marx vyrovnává s Hegelem, pochází z doby, kdy již valná část těchto „Rukopisů“ byla napsána, čili z doby, kdy Marx již s Hegelovou metodou radikální skoncoval.³⁰²⁾ V „Předmluvě“ k „Ekonomicko-filosofickým rukopisům“, napsané nedlouho po zpracování partie o Hegelově filosofii, Marx píše: „*Závěrečnou kapitolu* (proložil G. R.) tohoto spisu, polemiku (Auseinandersetzung — tedy *kritiku!* — pozn. G. R.) s hegelovskou dialektikou a vůbec filosofii, považoval jsem za nezbytně nutnou . . .“³⁰³⁾ Vlastní partie o Hegelovi, obsažená ve třetím sešitě, a tedy tato předpokládaná závěrečná kapitola, začíná takto: „Na tomto místě je snad vhodné učinit několik poznámek jak o otázce pocho-

pení a oprávnění hegelovské dialektiky všeobecně, tak zvláště k jejímu uplatnění ve Fenomenologii a Logice...³⁰⁴⁾ Obsáhlá pasáž o odcizené práci v „Ekonomicko-filosofických rukopisech“,³⁰⁵⁾ obsažená již v prvním sešitě a napsaná tedy bezpochyby poměrně dosti dlouho, jistě několik měsíců před partii o Hegelově dialektice, nenese vůbec žádnou stopu po tom, že by se v ní Marx byl speciálně vyrovnával s Hegelem nebo že by ji byl zpracovával pod jeho zvláštním vlivem. V celých „Ekonomicko-filosofických rukopisech“ se Marx skutečně vyrovnává s velikou řadou politických ekonomů, ale vůbec zde – s výjimkou právě uváděné závěrečné kapitoly – nemluví o Hegelovi.³⁰⁶⁾

Všechna tato fakta dokazují podle našeho názoru nezvratně, že Marx svoji kritiku politické ekonomie vůbec neprováděl pod vlivem Hegelovým, nýbrž že chtěl dodatečně, až už se vyrovnal s panujícími ekonomickými názory, jejím prostřednictvím demonstrovat nesprávnost idealistického stanoviska vůbec a Hegelova zvlášť. Marx staví v „Ekonomicko-filosofických rukopisech“ svoji materialistickou dialektiku rozhodně *proti* Hegelově dialektice idealistické a neúnavně odhaluje všechno mystifikované a reakční u Hegela; pokud jde o filosoficko-ekonomické problémy, ukazuje, že Hegel chtěl „zrušit“ odcizení z buržoazního stanoviska, svolného dokonce ke kompromisu s feudály, a „zrušil“ je tedy pouze fiktivně, kdežto on, Marx, opíraje se o pracující masy, odhaluje cestu k *praktickému* zrušení všeho odcizení.

Historická fakta tedy zcela odporují Lukácsovým tezím. Vyvstává otázka, proč asi je Lukács vůbec vyslovil a proč je obhajuje. Domníváme se, že klíč k odpovědi nám může dát jeho celkové pojetí dějin filosofie. Lukács v nich vidí systematický vývoj rozmanitých problémů, které se jednotliví filosofové namáhají rozřešit, což se jim daří jen někdy a téměř vždy jen neúplně. Okamžitá historická situace a třídní postavení filosofovo, jež jeho názorům dává v jistém smyslu určitý obsah a určitý směr, vedou obvykle k řešení nedostatečnému a často i chybnému. Není to jinak ani možné, neboť třídní pravda je vždy třídně omezená, je „falešným vědomím“. Chybné řešení si ovšem vynucuje řešení nová, až konečně jsou správnějším pojetím z jiného společenského „stanoviska“ chyby víceméně úplně překonány.

Dějiny filosofie nejsou v Lukácsově pojetí *odrazem třídních bojů*, byt ve vysoce abstraktní rovině, nýbrž *imanentními dějinami problémů*. Lukács ovšem vystupuje jako marxista a zdůrazňuje proto, že jak výskyt problémů, tak i způsoby jejich řešení jsou konec konců určovány sociálním prostředím. V praktickém provádění to však u něho dopadne vždy tak, že filosofické problémy jsou ve svých řešeních třídními činiteli jen modifikovány a rozhodující zůstává vždy vnitřní imanentní vývoj teore-

tické problematiky.³⁰⁷) Jeho obecné teze o rozhodujícím vlivu sociálně ekonomického základu jsou jen koncesemi marxismu; provedení je u něho většinou bližší např. Mannheimovi než marxismu, což ovšem neznamená, že by ve svých pracích nebyl podal i znamenité dílčí postřehy. Rozhodující je však to, že Lukács nevidí v dějinách filosofie *především boj stran, nýbrž v první řadě boj problémů*, i když zčásti sociálně determinovaných. To však právě znamená, že jeho pojetí objektivně nadržuje Hegelovi čili *idealistické* dialektice. (Nejde ovšem o to, že by v dějinách filosofie i jiných věd vůbec neexistoval boj problémů a jejich relativně samostatný vývoj, nýbrž o to, co tu *v poslední instanci* působí; filosof, který to zastírá, ustupuje objektivně z pozic materialismu.)

V našem případě je to zcela markantní: Lukács se zde – bez ohledu na různé třídní pozice Hegelovy a Marxovy – snaží dokázat, že Hegelova dialektika kotví ve stejných společenských „problémech“ jako Marxova a že Marxovi jen dokonalejší, hlubší poznání ekonomických otázek pomohlo ve správnějším řešení.³⁰⁸) Čili že materialistická dialektika je jenom zdokonalení dialektiky Hegelovy, tj. dialektiky idealistické, a že Marxovo „převrácení“ této idealistické dialektiky neznamená dialektiku zásadně, kvalitativně novou. Z toho však plyne, že v Lukáčsově interpretaci ustupuje Hegelův idealismus i jeho reakční politické přesvědčení do pozadí; celá Lukáčsova argumentace směřuje k tomu, aby dokázal Hegelovu blízkost k Marxovi, jejich příbuznost v kladení i řešení problémů, kontinuitu vývoje od Hegela k Marxovi.³⁰⁹) Snaží se vylíčit Hegela jakoby „skoromarxistu“, a to i jeho stálé zdůrazňování Hegelovy historické velikosti – v jiném ovšem kontextu nesporné.

Zkrátka: tato „marxizace“ Hegela slouží objektivně tomu, aby se do popředí zájmu dostala problematika nikoli *marxistická*, ale *hegelovská*, aby nebylo viděno to *nové*, co Marx přináší. Hloubka protikladů mezi Marxem a Hegelem, hranice mezi materialismem a idealismem jsou tím setřeny. Komu jediné to může sloužit?

*

Dialektický vztah „pána“ a „raba“, tak jak jej formuloval Hegel, nedovedla ovšem žádná předmarxovská filosofie převést na jeho reálný sociálně ekonomický obsah. Feuerbach proto, že odvrhl dialektiku a ustnul na nazíravém materialismu, vysvětlujícím společenské jevy konec konců idealisticky, a mladohegelovci pro svůj subjektivní idealismus, zaměňující teoretické překonání odcizení, tj. jeho překonání ve spekulativním myšlení, za překonání skutečné. Opravdové osvobození se však neodehrává pouze v myšlenkách; jsou-li nesvoboda, útisk a bída prak-

tické, mohou být odstraněny toliko praktickou činností. Tyto závěry učinil Karel Marx a mohl je učinit jedině na základě materialistické dialektiky, na základě materialistického pojetí dějin. Šlo zde o odhalení rozporných vztahů mezi buržoazií a proletariátem a Marx vyložil tyto vztahy důsledně z pozice pokrokových společenských sil, z pozic proletariátu.

Tento objev materialistického pojetí dějin, učiněný Marxem v „Ekonomicko-filosofických rukopisech“ již se vši určitostí co do svého věcného obsahu – i když ještě není přesně formulován –, má jistě rozhodující význam pro další rozpracování dialektického materialismu, ale sám tento objev, sám historický materialismus mohl vzniknout toliko na základě rozřešení klíčové otázky o prvotnosti hmoty a druhotnosti vědomí, což je otázka „čistě“ filosofická. To však naprosto neznamená, že by byl Marx nejprve vypracoval hlavní principy dialektického materialismu a teprve potom že by byl dospěl k materialismu historickému. V různých obdobích rozvíjení marxismu převládaly ovšem různé problémy, ale právě jen *převládaly*, nikdy nebyly a nemohly být *izolovány* od jiných. Nebylo tomu tak, že by byl Marx nejprve rozvinul materialismus dialektický a teprve potom historický (nebo obráceně) nebo že by byl nejdříve plně rozvinul filosofii docela nezávisle na politické ekonomii a tu dodatečně až potom.

Teze o „etapovém“ vypracování marxistické filosofie vychází z přeceňení vlivu různých ideologických proudů, především Hegela a Feuerbacha, na Marxův vývoj a z nedocení vlivu sociálně ekonomických a politických faktorů, jejichž primární úlohu při vzniku marxistické filosofie nám dokazuje každé historické zkoumání. Jejich přezírání je tedy v každém případě hrubou chybou.

Je nesporné, že se marxistická filosofie začala systematicky vypracovávat nejprve v oblasti historických věd, v kritice filosofie státu a práva a v úzké souvislosti s tím i v kritice buržoazní politické ekonomie; ale to nikterak neznamená, že Marx nejprve objevil historický materialismus a teprve potom že následovala formulace materialismu filosofického. Ve skutečnosti jak Marxova kritika Hegelovy filosofie práva, tak jeho „Ekonomicko-filosofické rukopisy“ neznamenají pouhý objev materialistického pojetí dějin a ekonomického základu společenského vypracování nového filosofického materialismu, kvalitativně rozdílného od veškerého materialismu předchozího, tedy i Feuerbachova. Právě toto rozvíjení filosofického materialismu vedlo k poznání, že to není vědomí, co tvoří skutečnost, nýbrž naopak reálná, konkrétní skutečnost je předpokladem vědomí. Tento poznatek již hned na počátku zase ukazoval, že vědomí, jelikož není ničím apriorním, a tedy ničím samostatným, odpovídá vždy určitému historickému stavu lidské společnosti. Tak sám proces vznikání mar-

xistické filosofie *materialisticky* objasňoval *genezi* lidského vědomí, jeho zprostředkovanost ekonomickými i myšlenkovými dějinami lidstva. (To znamená, že v tomto procesu současně vznikaly i základy vědecké gnozeologie jakožto nedílné součásti filosofie.)

Základní principy dialektického materialismu (včetně jeho gnozeologie) i materialistického pojetí dějin (a tím i vědecké politické ekonomie) mohly být vypracovány a také byly vypracovány *současně*, na základě analýzy sociálně ekonomických problémů a jejich filosofického zobecnění, na základě poznání rozhodující úlohy společenské praxe v lidských dějinách, a tedy na základě poznání společenské i historické podmíněnosti poznání. Marxistická filosofie vznikala jako organická jednota dialektického materialismu i materialistického pojetí dějin a její základní teze nebyly ani objevovány, ani rozpracovávány odděleně, izolovaně, nýbrž v ústrojně souvislosti jako jednotný světový názor. Sám proces vznikání historického materialismu jasně ukazuje, že historický materialismus je filosofická disciplína a že dialektický materialismus není bez materialismu historického úplný, protože s ním tvoří jednu jedinou a nedílnou vědu, marxistickou filosofii. A ukazuje dále i to, že marxistická filosofie je ústrojná a nerozlučná součást širšího vědního celku, jež vytváří ve vzájemné podmíněnosti ona, politická ekonomie a věda o praktických bojích dělnické třídy za vítězství komunismu, vědecký komunismus.