

Příslib štěstí



**NAKLADATELSTVÍ
EPOCHA**



Herbert Marcuse

Příslib štěstí

Uspořádal a úvodní studii napsal Martin Profant

Epocha

Praha 2017

Děkuji Aleně Bakešové za přečtení a konzultaci překladů.

Recenzovali:

doc. Milan Znoj, CSc.

doc. Nikolaj Demjančuk, CSc.

With permission of the Literary Estate of Herbert Marcuse, Peter Marcuse, Executor, whose permission is similarly required for any further publication. Supplementary material from previously unpublished work of Herbert Marcuse, much now in the Archives of the Goethe University in Frankfurt/Main, is being published by Routledge Publishers, England, in a six-volume series edited by Douglas Kellner, and in a German series edited by Peter-Erwin Jansen published by zu Klampen Verlag, Germany. All rights to further publication are retained by the Estate.

Na obálce použit obraz: Pieter Bruegel starší, Krajina s Ikarovým pádem, Musées Royaux des Beaux-Arts de Belgique, Brussels

Copyright © Literary Estate of Herbert Marcuse, Peter Marcuse, Executor, 2017

Preface © Martin Profant, 2017

Translation © Martin Profant, 2017

Cover © Lukáš Tuma, 2017

Czech Edition © Nakladatelství Epoque, Praha 2017

ISBN 978-80-7557-102-1

Obsah

I Herbert Marcuse a jeho cesta na konec marxismu (Martin Profant)	7
1 O jednom obrazu místo úvodu	9
2 Heideggerovo dítě?	13
3 Rukopisy	39
4 Člen Institutu	63
5 Proletariát	89
6 Jazz mezi barikádami	117
7 Závěr	139
Seznam zkratk	153
Literatura	155
II Příslib štěstí	165
8 Boj proti liberalismu v totalitním pojetí státu	167
9 Nové prameny k založení historického materialismu	207
10 Filosofie a kritická teorie	259

11 Některé společenské důsledky moderní technologie	281
12 Doslov k Osmnáctému brumaire Ludvíka Bonaparta	315
13 Represivní tolerance	323
Chronologická tabulka	355
Původní vydání překládaných textů	357
Rejstřík odkazované literatury	359

I

Herbert Marcuse a jeho
cesta na konec
marxismu
(*Martin Profant*)



O jednom obrazu místo úvodu

V jídelně Marcusova domu v kalifornské La Jolle visela reprodukce *Krajiny s Ikarovým pádem*. „Mám ji jako prevenci proti romantickému idealismu,“ říkával. Romantické pokušení nepředstavuje ovšem chlapec Ikaros, jehož smrt při pokusu překonat lidské omezení a létat byla všem lhostejná, ale oráč v prvním plánu Bruegelova obrazu. Nevidí a přes hluk moře nemůže ani slyšet pád chlapce, jehož rozlámaný trup se v pravém kraji obrazu potápí do zeleně moře. Nemůže nic ani tušit, vždyt Ikaros se mezi lodí směřující k výstavnému městu na obzoru propadl z jiného světa, ve kterém bylo slunce v letním zenitu. V oráčově světě na obraze zapadá daleko od trajektorie chlapcova pádu; ostatně paprsky něžně prozařující vysoké nebe podzimního podvečera by ani nedokázaly rozpustit vosk spojující křídla.

Oráč ani nemá nic vidět. Celá jeho postava svědčí o tom, jak je plně zaujat svým dílem, sám a soustředěný. Sám, nikoliv osamělý. Naopak, za chvíli zamíří k ženě, dětem a společnému stolu, později večer nejspíše zajde posedět se sousedy (bez těch všech a jejich práce by nebyl pluh a postroj tak dokonale udržovaný a oráčův šat tak čistý), půvabná, lidmi vzdělaná a zabydlená krajina navozuje idylu nerozdvojené totality života, společnosti a přírody. Soustředěná činná osamělost je formou společenskosti. Ze smysluplné, znalé a prozíravě konané práce čerpá oráč svoji důstojnost a svéprávnost; své místo v občanské společnosti a intimně rodiny i susedství. V krátkém 20. století se tento ideál buržoasního individua změnil v tuze přitažlivou retroutopii.

Při jiné příležitosti Marcuse ukázal tvrdou kritickou prací omezení ideálu, který je zde umělecky zpřítomněn. Ten i v heroických dobách nastupujícího měšťanstva působil jen

prostřednictvím „neskutečností“, jež „probouzela nejlepší touhy lidí žijících uprostřed špatné reality“.¹ Táž kritická práce předvádí „buržoasní individuum, jaké opravdu je“, a až příliš přesvědčivě dokládá, že kolektivismus fašismu je spíše naplněním než zánikem tohoto typu individualismu. (viz CP I, 232) Přesto v tomto případě není kritika schopna zlomit kouzlo ideálu a ani nemůže, protože se sama neobejde bez tvrdošíjného vzdoru, bez trvání na poznané a uznané pravdě a autonomii myslitele, prostě bez ctností individua ustanovených normativně právě a jen v buržoasním ideálu. Kritika chce tento ideál zrušit, ale ví, že to je možné jen plným rozvinutím jeho možností.

Marcuse důsledně rozlišoval mezi uměním a pojmovým vyjádřením, které jediné přísluší teoretickému poznání a politice, protože může oproti umění „demonstrovat společensko-dějinné možnosti a limity emancipace“. (Gespräch, 305) Hořce se vysmíval těm, kteří hodnotili obsahově angažovanost nebo dokonce třídnost uměleckého díla. Umění a teorie smějí splynout v utopii sjednocení smyslovosti a rozumu, v přítomnosti ne.

S jedinou výjimkou, teoretické myšlení smí a musí přesáhnout k uměleckému v situaci *zlomené skutečnosti* tehdy, když „vědomí porážky, dokonce i zoufalství, náleží k pravdivosti teorie a její naději“; (Doslov, 319) když se ideje staly nevysslovitelné, protože jak mluvit o lidských právech zneužitých k brutálnímu násilí, zbývá jen satira a umělecký ideál. Satira, aby odhalila komičnost tragédie, „ve které se vše prohrává a vše je obětováno“, (Tamtéž) a ideál, aby uchoval platnost toho, zač stále stojí bojovat, byť s vědomím beznaděje. Teorie odhalila neodvratnost pádu autonomního individua do submisivní konformity, pokud nás ještě oslovuje ideál prosvítající z Bruegelova obrazu, zbývá přece ještě něco, oč se může opřít vzdor.

¹ Herbert Marcuse, *Über den affirmativen charakter der Kultur* [1937] (Schriften III, 199).

Oráč na obraze je šťastný a jak už bylo řečeno, jeho situaci nelze redukovat na sobectví atomizovaného jednotlivce usilujícího o úspěch v konkurenční společnosti, pro kterého by byl soucit přítěží v boji o sebezáchovu. Neodvrací se od Ikarova pádu, on ho nevidí, a to, že jeho chvíle štěstí byla otrávena zbytečnou smrtí, by mohl říct jen pozorovatel zvnějšku. I v neidyllickém světě může být člověk plně zaujat tím, co dělá a může ho to naplňovat, může prožívat štěstí rodinné intimity, těšit se z krásné krajiny. Jen nemůže, pokud je intelektuálně poctivý, nevědět o utrpení jiných lidských bytostí a společenských poměrech, které toto utrpení svazují s jeho štěstím. Německý exulant v časech nacismu věděl:

Přirozeně vím: jedině díky štěstí
Přežil jsem tolik přátel. Ale dnes v noci jsem ve snu
Slyšel, jak ti přátelé o mně říkají: ›Silnější přežije‹.
A nenáviděl jsem se.

Bertolt Brecht

A profesor s definitivou ve společnosti nadbytku věděl o částech světa, kde děti umírají hladu.

Veškerá Marcusova tvorba se vztahuje k jednomu centru, k úsilí ukázat, že je možné skutečné lidské štěstí, tedy takové, které nekoexistuje s neštěstím druhých. Za šedesát let, co o tomto tématu psal, se vyvíjelo jeho přesvědčení o tom, jak se musí ve prospěch tohoto cíle změnit poměry, i o způsobech, jak té změny dosáhnout. Prožil mládí v době, kdy se ještě dalo věřit v proletářskou revoluci, a když umíral, vypadala konkrétní utopie omezení sebezničující absurdity etablované společnosti mnohem přesvědčivěji než dnes. Avšak nouze štěstí, které nám utrpení druhých, byť jsme je nezavinili, otravuje špatným svědomím, je naléhavější než kdykoli dřív. Kdyby z celého Marcusova díla zůstala jen odvaha nacházet na dně teoreticky vybroušeně zdůvodněné beznaděje přísliby štěstí, určitě by stálo za čtení.



Heideggerovo dítě?

Marcuse začal svoji badatelskou kariéru jako asistent u Martina Heideggera ve Freiburgu. Krátká epizoda (1928–1932) skončila ještě před Hitlerovým převzetím moci, očekávaná habilitace se nekonala. Stati z tohoto období zmizely v zapomnění, sám autor na ně později téměř neodkazoval. Předmětem intenzivnějšího badatelského zájmu se staly až koncem šedesátých let, kdy Jürgen Habermas a Alfred Schmidt vřadili Marcuse jako nejstarší exemplář do galérie pokusů o syntézu marxismu a Heideggerovy analýzy pobytu, popřípadě šířeji marxismu a fenomenologie. Odtud také pochází pojem heideggeriánský marxismus [Heidegger-Marxismus]. Od sedmdesátých let kronikářský i badatelský zájem o Marcusovo rané období spíše vzrůstal a vztah k Heideggerovi vstupoval do diskusí o Marcusově roli v rámci Frankfurtské školy.

On sám vyprávěl o své četbě Heideggerova *Bytí a čas* způsobem, který působí jako popis náhlé iluminace a následné konverze. Tato stylizace byla přitom obvykle ambivalentní, vždy poukazovala k možnosti distance od heideggerovského intermezza jako od projevu náhlého a pomýleného hnutí mysli. Zněla přibližně takto: Byl tehdy usazen ve svém rodném Berlíně a žil od dosažení doktorátu (1922) klidným a pokojným životem bez dalších akademických ambicí. Založil rodinu (1924) a pracoval v antikvariátu a nakladatelství, ve kterém si za otcovy peníze koupil podíl. Soukromá pohoda se přirozeně rozšiřovala na bohatý společenský život mladé rodiny, byl v družném styku s moderními umělci a diskutoval v přátelském kroužku, v „určitém druhu levicového salonu“,¹ o literatuře, o marxistické teorii a o filosofii, aniž by však v kterémkoli

¹ Rolf Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule*, Deutschen Taschenbuch Verlag, München, Wien 1988, s. 114; srov. Barry M. Katz, *Praxis and Poesis*:

z těchto témat nacházel odpovědi na otázky, které považoval za palčivé.

Chyběla mu ve všem vytoužená konkrétnost: „... a tu náhle vyšlo *Bytí a čas* jako skutečně konkrétní filosofie. Byla tam řeč o ‚pobytu‘, o ‚existenci‘, o ‚ono se‘ [das Man], o ‚smrti‘, ‚starosti‘“ (Gespräch, 267)

Velmi rychle po přečtení Heideggerovy knihy začal psát první z řady studií, které vycházely z přesvědčení, že *Bytí a čas* „... značí bod obratu v dějinách filosofie: bod, kde buržoasní filosofie rozpouští sama sebe a uvolňuje cestu nové ‚konkrétní‘ vědě.“ (Beiträge, 358) Zároveň pro něj tato kniha znamenala rozhodující impuls pro návrat k akademické kariéře, v roce 1928 přesídlil i s rodinou do Freiburgu a začal pod Heideggerovým vedením pracovat na své habilitaci.

Poslední stať, která ještě bývá řazena do jeho ‚heideggeriánského‘ období, vyšla v roce 1933, podle všeho však vznikla o rok dříve. V 1934 se Marcuse se svým okouzlením analýzou pobytu explicitně vyrovnal. Postoj, který tehdy vyjádřil k Heideggerovi, bylo to příznačně v první stati vydané *Zeitschrift für Sozialforschung* (dále ZfS), v zásadě nezměnil až do konce života: konkrétnost Heideggerovy filosofie je falešná a otevřená nacistickému zneužití.

Odmítnutí Heideggera po roce 1933 není u židovského exulanta nijak překvapivé. Překvapuje spíše jiná věc. Klíčový motiv, na kterém svoji kritiku vystavěl a který po zbytek života uváděl pokaždé, když byl tázán na svůj vztah k Heideggerovi, Marcuse nevyslovil poprvé až v roce 1934, ale zcela jasně ho formuloval už ve stati napsané ještě v Berlíně v roce 1928 před odchodem do Freiburgu. Jde o námitku sociální neutralizace; vrženost do určité konkrétní situace přece neznamená, že je pro všechny v ní přítomné pobyty [Dasein] společný svět totožný:

Toward intellectual biography of Herbert Marcuse, in: *New German Critique* no. 18 (Autumn 1979), 12–18, s. 15.

„Není rozdílný jen svět významů jednotlivých současných kulturních okruhů, ale propast smyslu mezi světy se rozevívá i uvnitř takového okruhu. Právě v existenciálně [existenzial] bytostných postojích není žádné pochopení mezi světem moderního občana rozvinutého kapitalismu a světem malorolníka či proletáře. – Tady zkoumání nutně naráží na materiální konstituci dějinnosti, průlom, který Heidegger nikdy nejen ne učinil, ale ani nenaznačil.“ (Beiträge, 365)

Později Marcuse dovozoval, že sociální neutralizace pobytu přinejmenším sváděla na cestu, na které jsou „rozhodnutost“ a „bytí k smrti“ téměř nevyhnutelně vtaženy do heroického realismu nacistické ideologie; na cestu, kde Heideggerovo pojetí generace a národa splyne s tím nacistickým. A tutéž výhradu neutralizace, jen rozšířenou o genderovou dimenzi, opakoval ještě po padesáti letech:

„Například pobyt je pro Heideggera sociologicky a také biologicky ‚neutrální‘ kategorie (sexuální rozdíly neexistují!)“²

To, co se po roce 1932 změnilo, byla ztráta přesvědčení, že by bylo možné integrovat Heideggerovy kategorie pobytu a dějinnosti do marxismu, aby se tak překonala dosavadní necitlivost marxistického myšlení k existenciální dimenzi. Na to se nesmí při četbě Marcusových textů z období let 1928–1932/3 zapomenat: autorovi nešlo o syntézu, která by měla překračovat právě tak marxismus jako fenomenologii, a analytiku pobytu, ale programově usiloval o obohacení a rozvinutí marxismu fenomenologií. Ze zpětného pohledu udivuje spíše ochota podobnému pokusu uvěřit než jeho ztroskotání. Zkusme vyjít z tohoto údivu.

² Heidegger's Politics: An Interview [with Frederick Olafson], in: *Herbert Marcuse, Heideggerian Marxism**, edited by Richard Wolin and John Abromeit, University of Nebraska Press, Lincoln and London 2005, 165–175 [původně Graduate Faculty Philosophy Journal 6.1 (1977), 28–40], s. 167; srov: „U Heideggera je pobyt neutrální, to znamená abstraktní pojem. U Sartra je pobyt například rozštěpen na dvě pohlaví – celá oblast, která se u Heideggera vůbec nevyskytne.“ (Gespräch, 278).

I.

Své zasažení Heideggerem považoval Marcuse za typickou generační zkušenost. Tvrzení, které je nutné brát *cum grano salis*. Na první pohled vyniká spíše atypičnost jeho myslitelského vývoje a průpravy. Dostí ojedinělá mezi osobnostmi spolupracujícími v třicátých letech s Horkheimerovým Institutem, ale právě tak bychom k ní nenašli přesvědčivé paralely mezi známějšími Heideggerovými žáky. Shrňme si nejdříve stručně Marcusovo curriculum vitae před rokem 1928.

Pocházel z bohaté měšťanské rodiny. Otec Carl Marcuse, původně z Pomořan, založil rodinnou prosperitu v textilním průmyslu, v době Herbertova dospívání byl však již velmi úspěšný v jiné oblasti, stal se z něj známý berlínský stavební podnikatel. Rodiče byli němečtí Židé a Marcusovo rodinné zázemí plně odpovídá typu, který vyjádřil Stefan Zweig ve *Světě včerejška*: Dokonale osvojená německá kultura a vzdělání a z židovské tradice vlastně jediné: vstřícná ochota rodiny přijmout, že jeden ze synů rodiny se bude namísto praktického podnikání věnovat záležitostem ducha, že se stane umělcem nebo vzdělavcem.³

Narodil se 19. července 1898, a to znamená, že se narodil právě včas, aby stihl dokončit gymnasium a mohl být po maturitě v roce 1916 odveden do zákopů světové války. Mladého Herberta ovšem, tak jako nezanedbatelné množství synů z dobře etablovaných rodin, přeložili ze zdravotních důvodů zpět domu. Sloužil v Berlíně a měl dokonce povolení navštěvovat přednášky na universitě. (Schriften I, 344) V roce 1918 vstoupil do německé sociální demokracie (SPD) a aktivně se

³ „... všechny [nej]bohatší židovské rodiny] poslechly stejný nevědomý pud oprostít se od toho, v čem jim židovství bylo těsné, osvobodit se od pouhé chladné služby penězům, snad dokonce hnány tajnou touhou, aby se útekem z prostého židovství uvolnily do obecně lidského.“ Stefan Zweig, *Die Welt von Gestern Erinnerungen eines Europäers*, <http://www.literaturdownload.at/>, s. 10.

účastnil listopadové revoluce; od počátku na její levici. Německá revoluce pro něj tehdy byla internacionální a socialistickou revolucí: revolucí Rad dělníků a vojáků [Arbeiter- und Soldatenrat]. Socialistickou revolucí, ovšem poraženou a zpackanou, pro něj ostatně tato revoluce zůstala po celý život. Bral ji tehdy i později smrtelně vážně; o to krutější bylo zklamání. Sám zažil první konflikt s realitou moci velice brzy, odstoupil z Rady vojáků v Berlíně-Reinickendorfu⁴ na protest proti tomu, že do ní byli zvoleni i někdejší důstojníci císařské armády. Rozhodující otřes však znamenalo lednové povstání a jeho krvavá likvidace s následným zavražděním Rosy Luxemburgové a Karla Liebknechta. Marcuse nepochyboval, že paramilitantní jednotka Freikorps vraždila přinejmenším s tichým souhlasem představitelů vládnoucí frakce německé sociální demokracie. Vykřičené veřejné tajemství, které se mělo oficiálně potvrdit až v šedesátých letech.

Nakonec opustil Berlín, aby svá universitní studia dokončil na Albert-Ludvíkově universitě ve Freiburgu. V Berlíně tak stihl ještě zažít přednášky Ernsta Troeltsche, ve Freiburgu chodil na Husserlovy přednášky, a dokonce zde už tehdy navštěvoval seminář Husserlova asistenta, Martina Heideggera. V ospalém městečku s vynikající universitou, vzdálen od politického ruchu země, dokončil studia germanistiky a obhájil pod vedením prof. Witkopa doktorskou práci.

Později odpovídal s určitým rozpačitým údivem na otázku, proč vlastně po návratu do Berlína nevstoupil do komunistické strany? Vždyť byl přesvědčený revolucionář a usiloval o proletářskou revoluci. „Zkrátka nevím ... Když jsem se vrátil do Berlína, byla komunistická strana už rozpolcená. Byl znatelný cizí vliv, ruský vliv, který jsem neshledával zrovna prospěšným; a to by mohl být důvod, proč jsem nevstoupil. Přesto

⁴ Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule*, c. d., s. 113.

jsem se v té době stále více politizoval... a to mně přivedlo k intenzivnímu studiu Marxe a Hegela...“⁵

II.

Ona generační zkušenost, o které Marcuse mluví, byla podle jeho vlastního přesvědčení jasně formulovaná ztroskotáním německé revoluce v letech 1918/1919. Člověk by navykle očekával spíše deziluzi z rozpadu světa staré, předválečné Evropy a z masakrů první světové války nebo z následků a neúspěchu míru. Marcusův postoj tak jen prohlubuje dojem o atypičnosti jeho příběhu.

Hannah Arendtová napsala v padesátých a šedesátých letech několik krásných biografických esejů, kterými se tato o osm let mladší Marcusova vrstevnice takříkajíc kvalifikovala jako svědek v jeho generační věci. V eseji o Rose Luxemburgové rozvedla původně Nettlovu metaforu o „propasti hrobu“, kterou vražda Luxemburgové rozevřela mezi revoluční levicí a sociální demokracií:

„Smrt Rosy Luxemburgové se stala předělem mezi dvěma érami Německa a pro německou levicí bodem, ze kterého už nebylo návratu. Ty, které zahnilo hořké zklamání ze sociální demokracie ke komunistům, zklamal sice ještě víc rychlý morální úpadek a politický rozvrat komunistické strany, ale oni přesto cítili, že návrat do řad socialistů by znamenal pardonovat Rosinu vraždu.“⁶

Nejen to: pro Marcuse by to znamenalo pardonovat „zfušovanou revoluční situaci“. V roce 1918 byly přece podmínky pro skutečnou revoluci a zásadní otázka je, proč prohrála. Marcusovo nadšení revolucí roku 1918 představovalo v letech

⁵ *Revolution oder Reform? Herbert Marcuse und Karl Popper: Eine Konfrontation*, (Vollst. u. erw. Text einer Fernsehdokumentation des Bayerischen Rundfunks), ed. Franz Stark, Munich: Kösel, 1971, s. 5.

⁶ Hannah Arendt, Rosa Luxemburg: 1871–1919, in: *Men in Dark Times*, Harcourt Publishers Ltd., New York and London 1970, s. 36.

1918–1919 na první pohled naprostý antipod k výroku Maxe Webera o „krvavém karnevalu, který [si nezaslouží] úctyhodné jméno revoluce.“⁷

Weber ovšem v tomto případě svá slova nepronesl jako reakční odsudek revoluce, ale jako skeptickou – a bohužel přesnou – anticipaci mstivého porevolučního marasmu teroru a vraždění. V Marcusově výroku o proletariátu, který se promarniv svou objektivní šanci k radikálnímu činu stává pouhým objektem dějin, [Beiträge, 357] se tak na okamžik protíná perspektiva skeptika a revolucionáře, aby ta revolucionářova – zdánlivě méně drastická, objekt dějin působí přece v porovnání s krvavým karnevalem mnohem civilněji – pokračovala dále do hlubiny nesmířeného zoufalství.

Proletariát se totiž jen zprvu stává objektem dějin jako objekt násilí a represe, tedy jako oběť krvavého karnevalu – a jako oběť si zachovává důstojnost a tragickou velikost –, s pacifikací a zústavněním německých poměrů se však tímto objektem stává jako ztráta jediného východiska, které zbývalo. Selhaly odbory a sociální demokracie, staří reprezentanti sebevědomí, a tedy subjektivity dělnické třídy. Komunistická strana se orientovala na centrum v zaostalé, agrární zemi, ve které průmyslový proletariát existoval jen v zárodečné podobě, a vzdalovala se tak jedinému autentickému zdroji revoluce, spontaneitě vlastních příslušníků dělnické třídy, vzdalovala se možnosti, aby revoluce byla revolucí rad.

Arendtová, kterou nelze podezírat z levicového radikalismu, v této věci stojí blíže Marcusovi než Weberovi. Sociální demokracií odsouhlasené vraždy v lednu 1919 podle ní rozvířily „tanec smrti“; vír, který po politicích radikální levice (Hugo Haase, Kurt Eisner, Gustav Landauer, Leo Jogiches, Eugen Leviné) strhl do vražedného kola liberální a pravostředové politiky (Walther Rathenau, Matthias Erzberger). Z příslušníků někdejších ultranacionalistických Freikorps použitých v roce

⁷ Marianne Weber, *Max Weber. Ein Lebensbild*, Lambert Schneider, Heidelberg 1948, s. 678.

1919 „se později rekrutovali nejslibnější zabijáci do Hitlerových úderných oddílů (SA)“.⁸ Krvavá nezhojitelná rána, která pokud přímo neodsoudila německou republiku k smrti, přispěla rozhodně k její neschopnosti ubránit se nacismu.

III.

Marcuse tak vztáhl zkušenost německé mizérie k předchozí ztroskotané revoluci a ke ztrátě možnosti politického jednání. Tato zkušenost se mohla v pojmu ztroskotané revoluce koncentrovat, jakkoliv by bylo hříchem proti duchu ji k tomuto pojmu redukovat (hřích, kterým byl Marcuse pokoušen a kterého se nikdy nedopustil). I německé krizi a hyperinflaci první poloviny dvacátých let lze porozumět jako důsledkům konce války a následující revoluční nestability. To ovšem v jistém smyslu znamená ztrátu přítomnosti. Jedná se o fatální důsledky minulosti; o situaci, ve které nelze žít, můžeme ji jen přečkat a odmítat ji ve prospěch nezbytné radikální změny poměrů, ke které se však teď nedostává prostředků, a tedy ani účinné vůle; obojí na dobu neurčitou prohodpodařila a zmařila předchozí ztroskotaná revoluce. „Skutečnost“, podle slavného výroku Gottfrieda Benna, „už neexistovala, nanejvýš její karikatura.“⁹ Zkušenost, kterou ti, kteří tak jako já dospívali v Československu v desetiletí po roce 1968, neumějí dobře vysvětlovat, protože je jim příliš blízká. Hannah Arendtová, abychom ji nepropouštěli ze svědecké lavice příliš brzy, četla ve vzpomínce na dvacátá léta přesvědčivě Brechtovu báseň

⁸ Arendtová, c. d., s. 35.

⁹ Gottfried Benn, *Bekennnis zum Expressionismus* [Deutsche Zukunft 5, 11, 1933], in: týž, *Werkausgabe III. Essays und Reden in der Fassung der Erstdrucke*, Bruno Hillebrand (ed.), Fischer, Frankfurt a/M 1989, s. 261–274.

z *Domáci postily* jako básnické svědectví nejen o jedné ztracené generaci, ale i „o ztrátě světa, který jim měl být přístřeším“.¹⁰

Ztráta skutečnosti na konci války mohla ve svém vyjádření navázat na vybroušené texty posledních předválečných let. Ve výše citovaném výroku Arendtové zaznívá aluze k „transcendentální bezpřístřešnosti“ [Obdachlosigkeit]. Sousloví pochází z Lukácsovy *Teorie románu* z roku 1914 a v poválečných letech se jaksi stalo obecným majetkem. Sám Lukács ostatně v roce 1965, tedy v době, kdy už nad jmenovaným básníkem vyslovil opakovanou klatbu, cituje překvapivě souhlasně Ben-nův výrok o ztrátě skutečnosti jako přímou paralelu ke své *Teorii románu*.¹¹

Právě Lukácsovy eseje z předválečných let představují nepřehlédnutelnou inspiraci Marcusovy doktorské práce. Přijímá Lukácsovu vazbu románu k epoše, „pro niž extenzivní totalita života už není zjevně dána, pro niž se životní imanence stala problémem“,¹² a obecně Lukácsovo historicko-filosofické ukotvení uměleckých forem v dějinných epochách, celou jeho osobitou aktualizaci Hegelovy *Estetiky*. Klíčovým motivem, kterým navazuje Marcuse na Lukácse, je totalita života. Ta se kdysi v dějinách neopakovatelně objevila v Řecku a odpovídal jí epos jako příslušná umělecká forma: tvorba v době, kdy je formám totalita dána a není ji nutno teprve vytvářet. Formou moderního světa je oproti tomu rozdvojení. Výklad o rozdvojení života, o protikladu božského a světského, krásy a rozvažování, subjektivity a objektivitě začíná Hegel důrazem na ztrátu, kterou rozdvojení znamená. Tuto ztrátu podstupuje moderna, osvícenství, když se mu krása mění ve věc: háje ve

¹⁰ Arendtová, Bertold Brecht: 1898–1956, c. d. s. 219; Arendtová interpretuje předposlední sloku Brechtovy *Vom armen B. B. (1922)*: „Co zbude z těch měst? Vítr jen, jenž jimi váll/ Dům rozveselí jedlíka. Vybere vše, co v něm zbylo./ My víme, jen do času jsme tu. A co dál?/ Co po nás? Nic – co by jména hodno bylo.“

¹¹ Georg Lukács, Předmluva, in: *Metafyzika tragédie*, ed. Růžena Grebeníčková, překl. Eva Hartlová, Československý spisovatel, Praha 1967, s. 19.

¹² Georg Lukács, *Teorie románu*, in: *Metafyzika tragédie*, c. d., s. 115.

dřevo na stavby a podpal, chrámy na trámy a kamení. Avšak tato ztráta je jen přiměřenou cenou za svobodu, s níž si stavíme jediné opravdové oltáře v srdci. Rozdvojení subjektivity a objektivitu je forma, ve které se v podmínkách moderního světa historicky vytváří jejich zprostředkovaná jednota. Motiv zprostředkování jakožto přednosti moderny prostupuje Hegelovo dílo od výše parafrázovaných vět z *Glauben und Wissen* z roku 1801 až k exkursu o rozlišení moderního a antického v *Základech filosofie práva*. Lukács sice v *Teorii románu* podrží toto hegelovské rozlišení, ale obrací důraz, ztráta přinejmenším v současnosti převládá:

„Náš svět se nekonečně zvětšil a každý jeho kout je na dary i nebezpečností bohatší, než byl svět Řeků, ale toto bohatství ruší nosný a pozitivní smysl života: totalitu.“¹³

Umění moderní doby nemůže mít proto jiný úkol, než se probít k rozšířené, zprostředkované totalitě. Lukács skicuje ideál velkého románu: formy, která by mohla být takovému úkolu přiměřená. Na konci své eseje však s asketickou odhodlaností přijímá beznaděj – tragická póza, která nikdy nepozbyla svoji atraktivitu – a Tolstého romány, které zde stojí jako *pars pro toto* toho nejlepšího, co máme, čte:

„Jako vystupňované případy deziluzivní romantiky ... aniž by se víc než ostatní přiblížily k vytouženému cíli, nadproblémovému ztvárnění skutečnosti epopeje v konkrétním ztvárnění.“¹⁴

Marcuse Lukáče ve své prvotině následuje, ovšem bez mistrova tragického kouzla:

„Pro německý román o umělci není pospolitost [Gemeinschaft] nic daného, nýbrž je zadána [jako úkol]. Literárněhistorický problém zde zviditelňuje kus dějin lidskosti: zápas německých lidí o novou pospolitost.“¹⁵

¹³ Tamtéž, s. 99.

¹⁴ Tamtéž, s. 186.

¹⁵ Marcuse, *Künstlerroman*, s. 333.

Zadání se sice odehrává ve stejných podmínkách jako Lukácsovo, i zde dominuje ztráta, ale Marcuse se pokusí beznadějně rétoricky změnit v úkol, který co do formální stránky stanovuje téměř optimisticky.

„Zápas německých lidí o novou pospolitost“, to dnes zní ohavně, mezi dvacátá léta a nás se vklínil nacismus se svou rozeřvanou frází. V kontextu Marcusovy knihy ovšem podstatnou část významového pole slova pospolitost představuje totalita života.

Překrývají se tu dvě roviny osamocení tvůrce-umělce ve vztahu k velké kolektivitě: národu, třídě, lidstvu. První z nich je samota toho, kdo vytváří nějaké duchovní dílo. Ta je nezbytnou podmínkou tvorby. Spisovatel, historik, filosof, vědec, malíř či hudební skladatel tvoří a musí tvořit sám. Sám až po prvotní hřích odpadlictví od společenství zvyků a mravů, třídní či národní solidarity, sám až k nejhlubšímu zoufalství osamělosti. Podmínka tvorby, jejíž zrušení nelze nikdy zadat jako úkol, aniž bychom si zároveň nekladli úkol zrušit tvorbu samotnou.

Samota tvůrce ale nemusí být samotou člověka. Může žít plný život uprostřed přátel, známých, rodiny. Obraz génia jako nespolečenského, sebou samým pohlceného egoisty a morouse má sice v historii četné předobrazy, ale také tak četné kontraobrazy: tento typ génia, který Diderot s jedinečnou přesvědčivostí popsal v osobě Jeana-Philippa Rameaua, strýce *Rameauova synovce*, není obecný, nesedí už ani u Diderota samotného, ani u většiny jeho vrstevníků. Dokonce i osamělost tvůrce, který píše pro ty budoucí, kteří přijdou možná za padesát let a pochopí ho, nemá příliš mnoho přesvědčivých faktických předobrazů – a opět takový předobraz rozhodně nebyl Stendhal, který této póze vtiskl klasickou ražbu.

Jako potomek pozdního německého měšťanstva byl Marcuse vzděláván k osobitosti a k sebejistému rozvoji svých schopností; později v textech z přelomu třicátých a čtyřicátých let bude provádět jemné analýzy historického typu buržoasního individua, aby odhalil skandálnost technologické racionality;

aby ukázal, jak tato racionalita masivně ničí soukromí a potlačuje rozumné rozhodování individua o sobě samém, ba jakékoliv rozumné stanovení individuálních cílů a volby prostředků k jejich dosažení. Ale dokonce i tehdy bude u pozdního dědice německého humanismu zaznívat výhrada vůči pojetí svobody individua, která by se z bojového nasazení ke změně toho, co je ve společnosti nerozumné, a tudíž nesnesitelné, stala pouhou rezignací, stažením se do soukromého okruhu blízkých a přátel, vůči svobodě, která by „sestávala v pokojném užívání soukromé nezávislosti“. (Důsledky, 307)

Roky, které prožil Marcuse v Berlíně dvacátých let, byly právě ty roky, kdy mu bylo popřáno, aby si plnými doušky vychutnával pokojného užívání soukromé nezávislosti, aby obcoval s přáteli, rozmlouval s nimi o umění a studoval podle svého uvážení dobré knihy; byla to zřejmě také léta rodinného štěstí. A dokonce i stav ‚ztráty skutečnosti‘ může pokoušet ke šťastnému přijetí nezávislosti; vybězet, abys’ plul nepoután břehy reality, podle slov vagantské písně, kterou Marcuse citoval: „jako loď bez pána ...“ a abys „jako pták křížoval v povětří přes hranice zemí“. ¹⁶ Jistě, víš o chudobě, utrpení a útlačku, můžeš v mezích svých soukromých možností pomáhat, ale tam, kde neexistuje skutečnost, leda její karikatura, nemůžeš nic opravdu změnit.

Pokolení lidí bez váhy, pokolení způsobilé jako nikdo jiný ocenit ladnost svého éterického tance a kupodivu znuděné lehkostí, s níž dosahuje dokonalosti. Štěstí, které není méně opravdové jen proto, že je v každém okamžiku otrávené bezmocným soucitem s trpícími a děsem z bezdějinnosti. Štěstí bez vykoupení. Happy few, která trpí, že není a nemůže být *Gemeinschaft*.

Gemeinschaft: slovo, které se vzpírá překladu. Anglická *community* a dokonce ani česká *pospolitost* – a že paní Němčina a paní Čeština toho spolu prožily na jedné společné historické pavlači hodně, až příliš – na překlad nestačí. Jak bychom česky

¹⁶ Marcuse, *Künstlerroman*, s. 14.

jinak než jako o pospolitosti mohli mluvit o té berlínské happy few, šťastné hrstce spojené obyčejí, mravy, studentskou zkušeností a také hlubokou láskou k literatuře, umění a filosofii; o té hrstce, která spolu hovoří v náznacích, protože druhý rozumí již na jemné natuknutí? Ale pokud ji nazveme pospolitostí, co pak zbývá pro onu úkolem žádanou ‚německou pospolitost‘? Nestává se tu něco, od čeho očekáváme každodenní hmatatelnou přítomnost v téměř každém aktu a konání našeho života, něčím nadměru abstraktním?

IV.

Ve statích z roku 1928 až 1932/33 nemůžeme přehlédnout silnou inspiraci, kterou pro Marcuse představovala četba Lukácsových *Dějín a třídního vědomí* a *Marxismu a filosofie* z pera Karla Korscheho. Marcusova nechuť k vulgárně marxistické redukci na ekonomickou skutečnost získala tímto inspirujícím hegelovským čtením Marxe pevnou půdu pod nohama. Ale něco mu tato inspirace dát nemohla. Uvědomělý proletář, kterému Lukács v *Dějínách* propůjčil důstojnost jediného aktuálního světodějinného subjektu nadaného navíc výsadním přístupem k pravdivému poznání, sdílí přes to, že je podle Lukáče situován v konkrétní historicko-společenské totalitě a ve vázán do ní bohatým pletivem vazeb, osud s Hegelovými světodějinnými individui: jeho vlastní štěstí, neštěstí, utrpení, vášně a touhy – to, oč Marcusovi jde, když mluví o konkrétnosti – jsou znicotněny vzhledem k dějinnému úkolu, který je mu uložen.

Heideggerova kniha otevřela v určitém smyslu Marcusovi volnější přístup k mladohegelovské inspiraci marxismu. Konkrétnost se zde objevuje jinak než v rovině hegelovského individuálního, které se stává něčím jen v určitých společenských poměrech, tedy než v rovině individuálního, jenž za svoji konkrétní realizaci platí nutně odcizením a rizikem zajetí v mystifikovaném, zvěcněném světě. Filosofický úkol se zdá být jasný:

sjednotit heideggerovskou konkrétnost pobytu s marxistickou konkrétností totality společenských vztahů.

Úkol jasný a přinejmenším v této formulaci neřešitelný. Marcuse jednou uvádí příklad tovární budovy a nám se hodí právě jako příklad té neřešitelnosti:

„Ve fenomenologické redukci ji [tovární budovu] chápu v její danosti jako předmět vnímání [...] Vyřazuji všechno transcendentní nasazení a mohu studovat jen konstituování tohoto intencionálního předmětu ve vnímání, strukturu aktu, který ho klade [...] Mohu na předmětu vnímání ‚tovární budova‘ explikovat podstatné zákony [Wesensgesetze] danosti věci, dále danosti barvy, rozprostraněnosti atd.“¹⁷ Aby se ale naplnila fenomenologická metoda a ponechalo se na „předmětu samotném“, aby „tu vystupoval, byl k vidění a k řeči ve své plné konkrétnosti ...“, – aby se tedy naplnila intence fenomenologie, k tomu by se musela zrušit fenomenologická redukce. Pak se „továrna jeví jako začleněná v určité formě výroby, jako dílčí výsledek dlouhého technického vývoje, jako objekt tvrdého zápolení zájmů. Všechna fakta, jejichž okruh je stále větší, avšak jejich společným ‚místem‘ je ‚dějinnost‘ předmětu ‚továrny‘ a souvislost smyslu s dějinně lidskou existencí.“¹⁸

Začneme-li, tak jako Marcuse, u fenomenologické perspektivy, vyzní citovaná pasáž jako kritika určitého slepého místa, které je více méně imanentní Husserlově fenomenologii a které ještě zvýraznil Heidegger v *Bytí a čase*. Tedy vyzní právě ve smyslu pozdější Marcusovy kritiky Heideggera. Marxistická perspektiva sice tato slepá místa osvětluje, ale obě perspektivy nejde sjednotit a ani nelze jednu přivlastnit té druhé – a o to se Marcuse snaží. Oba pozorovatelé, fenomenologický i marxistický, těží bohatství svého pohledu z pevnosti místa, které zaujali. Náhlý střih, který do rozpracovávané ontologické analytiky pobytu zavádí interpretaci lidského pobytu z určitého společensko-dějinného kontextu, tedy kontextu získaného ze

¹⁷ Marcuse, *Über konkrete Philosophie*, (Schriften I, 390 n.).

¹⁸ Tamtéž.

sociologického, ekonomického a historického bádání, nelze ve fenomenologické perspektivě nijak odůvodnit. Z pozice *Bytí a času* je nasnadě námitka o záměně ontologického a ontického.¹⁹

Otázka, zda řečené slepé místo fenomenologie představuje záležitost, bez níž by se zhroutila celá konstrukce a zda tedy neodstranitelně limituje možnost vzniku jakéhokoliv heideggeriánského či fenomenologického marxismu, přesahuje záběr našeho textu. Lze snad jen konstatovat, že pokusy o spojení marxismu a fenomenologie, které stojí za zmínku, jako byl ten Sartrův či u nás Kosíkův, narazily na stejný problém.

Pokud se tedy soustředíme na klíčový motiv, o který v Marcusovo textech od roku 1928 šlo, vyznívá příběh jeho heideggeriánského marxismu jako naivní pokus, ke kterému se autor propůjčil jen proto, že byv pokoušen žargonem autenticity nedokázal odolat. Na tom jistě něco je, a je na tom spíše hodně, ostatně ani Adorno by nikdy svůj filosofický pamflet o německých autentických a jejich žargonu nenapsal s tak šířavou a přitom okouzující ironií, kdyby právě tak jako Marcuse a ostatní vrstevníci z Institutu neměl zkušenost s vlastním pokušením a vlastními démony autenticity. Sám Marcuse takové interpretaci nahrává, když říká:

„... tato konkrétnost byla docela falešná. Heidegger v podstatě udělal to, že nahradil hussserlovské transcendentální kategorie svými vlastními. Pojmy jako je existence, starost, ač

¹⁹ Kromě rozporných svědectví kolem problémů s Marcusovou habilitací známe jeden případ, kdy Heidegger komentoval Marcusův pokus. Bylo to na semináři v Le Thor roku 1969: „Protože si Marx převrátil Hegelův idealismus na svůj způsob, požadoval, aby se bytí dostala přednost před vědomím. Poněvadž v *Bytí a času* není žádné vědomí, mohlo se mítnit, že se zde čte něco heideggerovského! Přinejmenším tak *Bytí a času* rozuměl Marcuse.“ [Martin Heidegger, *Vier Seminare*, in: týž, *Gesamtausgabe*, bd. 15, Vittorio Klostermann: Frankfurt a/M, 271-371, s. 353]. Tvrzení svou nevěcností – fakticky se Marcuse spíše snažil svým mladohegeliansko-marxistickým čtením do *Bytí a času* vědomí znovu zavést – ukazuje nepochopitelnost toho, oč se tehdy Marcuse usiloval.

se zdály tak konkrétní, se rozplynuly do špatně abstraktních pojmů.“ [Gespräch, 267]

Jenomže on ten pokus přinejmenším nebyl naivní. Marcuse si je plně vědom zrádnosti propasti, kterou se snaží překlenout. Vynalézavě buduje předmostí a obchvaty. Srovnej jen takovou interpretaci Diltheyovy filosofie života jako filosofování v Hegelem a Marxem nově otevřené dimenzi dějinně-společenské skutečnosti, jako filosofování přiměřeného době, kdy filosofie dozrála ke svému zrušení,²⁰ s dogmatismem Lukácsova konceptu třetí cesty pomarxovské buržoasní filosofie.

A přes ostrý zlom v letech 1932–1933 nevyústí rozhodně práce tohoto období do ztracena. V stati o pojmu práce vydané v roce 1933 se sice hovoří ještě Heideggerovým slovníkem o pobytu, „který se děje v prostoru utvářeném jinými a v čase jinými časovaném“, avšak tento pobyt už získával neheideggerovský monadický charakter zespolečenštělého individua, které samo v sobě, v konkrétnosti svých pracovních a společenských vztahů svírá perspektivu „totality toho všeho, co pobyt ke svému dění se potřebuje“.²¹ Uvidíme ještě, jak významné bylo toto pojetí individua v celé následující myslitelově tvorbě.

V.

V roce 1968 vydali Jürgen Habermas a Alfred Schmidt *Antifestschrift* k sedmdesátým narozeninám Herberta Marcuse. Už titul, který dědicové Frankfurtské školy svému sborníku dali, odkazuje nepřehlédnutelně k dobové situaci. Habermas i Schmidt stáli v polemice o charakter studentského hnutí mnohem blíže Adornovi a Horkheimerovi než Marcusovi, ale právě tak jako všichni tři příslušníci první generace ani oni nechtěli, aby se diskuse vyhrotila do otevřeného sváru. Polemika

²⁰ Srov. Herbert Marcuse, *Das Problem der geschichtlichen Wirklichkeit*, (Schriften I, 474 nn.).

²¹ Herbert Marcuse: *Über die philosophischen Grundlagen des wirtschaftswissenschaftlichen Arbeitsbegriffs*, (Schriften I, 588 n.).

v rukavičkách, jen výjimečně boxerských. Habermas v úvodu připomenul Marcusovi rané texty:

„... především míním, že se dnešnímu Marcusovi nedá bez toho tehdejšího správně rozumět. Kdo v kategoriích freudistické nauky o pudech, ze které Marcuse rozvinul marxistickou konstrukci dějin, vůbec nevytuší v jeho antropologii stále znovu se proklubávající zasuté kategorie *Bytí a času*, ten není v bezpečí před masivním neporozuměním ... tehdy nalezené *Pařížské rukopisy* poskytly nečekaný styčný bod, aby se mohlo *Bytí a čas* převrátit do materialistické ‚analýzy pobytu‘ [Daseinanalyse] ... a v *One-Dimensional Man* upomínají citace Husserla a Heideggera na fenomenologický původ jeho [kritiky] vědy a techniky.“²²

Tedy jakési nevyléčitelné poznamenání Heideggerem; nic, co by právě v Habermasových očích svědčilo ve prospěch zasaženého myslitele. Ponechme nyní stranou, že genetická vazba kategoriální výbavy mezi *Bytím a časem* a Marcusovým *Erótem a civilizací* je pouze tvrzena, ale nedoložena a nejspíše nedoložitelná, polemický zápal se odráží i ve zjevných věcných nepřesnostech. Pařížské, tedy *Ekonomicko-filosofické rukopisy*, byly publikovány v roce 1932, to jest v době, kdy se Marcuse už pokusů o „materialistickou ‚analýzu pobytu‘“ vzdával.²³ A jestliže by člověk z Habermasova vyjádření věřil, že *Jedno- rozměrný člověk* je prosycen citacemi Husserla a Heideggera, pak ho trochu překvapí, když zjistí, že byl Heidegger v celém textu výslovně jmenován a citován – souhlasně – právě jednou a jinak se v textu najde jen několik, a to vesměs nesouhlasných

²² Jürgen Habermas, Einleitung zu einer Antifestschrift, in: Jürgen Habermas, *Philosophisch-politische Profile*, c. d. 253–259, s. 254 n.

²³ Určitý test z pohledu nerodilého mluvčího: recenze *Rukopisů: Nové prameny* z roku 1932 představuje první Marcusův text, ve kterém na klíčových místech nelze překládat slovo *Dasein* prostřednictvím zavedené české heideggeriánské terminologie ani jako *pobyt*, ani jako *tu-bytí*, ale musíme použít předheideggerovský význam slova *existence*.

aluzí k jeho dílu;²⁴ v souhrnu hrstka spočítatelná na prstech, a pravděpodobně by k tomu stačila jen jedna ruka.

Složitější je to s Husserlem. Marcuse cituje v první řadě *Krizi evropských věd a transcendentální fenomenologii*, text, který v rámci fenomenologického bádání představuje nejzazší protipól vůči *Bytí a času*; provádí přitom interpretaci, ve které poslední Husserlova kniha stojí spolu s texty Piagetovými, Bachelardovými a také spolu s *Dialektikou osvícenství* jako jedno z rozhodujících svědectví o integraci vědy a vědecké metody v technologickém aparátu. Marcuse rekapituluje „roztažení a transformaci přirozeného světa“ [Lebenswelt] prostřednictvím matematické metody galileovské přírodovědy k jednoznačné nehusserlovsky formulované pointě:²⁵ totiž, že racionalizace a rozšíření stávajícího přirozeného světa v souvislosti s vědeckou metodou probíhá, aniž by to přitom „měnilo existenciální strukturu“ tohoto přirozeného světa, to jest, aniž by tato racionalizace předjímala „kvalitativně nový způsob ‚vidění‘ a kvalitativně nové vztahy mezi lidmi [navzájem] a mezi lidmi a přírodou.“[JČ, 134] Věta, která opravdu odkazuje k původu Marcusovy kritiky technologické racionality, v tom má Habermas pravdu. Ovšem nikoliv k jejím domnělým fenomenologickým kořenům, ale do přelomu třicátých a čtyřicátých let, k prvním textům, ve kterých Marcuse zhodnocoval

²⁴ Nejvýraznější z nich je poznámka 4 na str. 116 českého překladu JČ, začínající: „Abych přešel nedorozumění: nevěřím, že *Frage nach dem Sein* a podobné otázky jsou či by měly být existenciálně zajímavé...“

²⁵ Marcuse v této pasáži v určitém smyslu splácí svůj a Horkheimerův dluh z roku 1937. V pátém ročníku Časopisu oba slibovali, že v následujících číslech k Husserlově *Krizi* vrátí. Motivy, které je tehdy zaujaly v „pozdní publikaci posledního skutečného teoretika poznání“, se zřetelně překrývají s referovanou pasáží. A v této souvislosti stojí za zmínku, že viditelnější je tento překryv mezi tehdejším Horkheimerem a *Jednorozměrným člověkem*, než překryv mezi Marcusem 1937 a Marcusem 1965. Srov. Max Horkheimer, *Der neuesten Angriff auf die Metaphysik*, in: ZfS 5/1937, 4-53, s. 17; Herbert Marcuse, *Edmund Husserl, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transcendentale Phänomenologie ...*, in: ZfS 5/1937, s. 414-415.

svoji konfrontaci s americkou kulturou. K tvořivé marxistické analýze přizpůsobení se pozdního kapitalismu, která se koncentruje kolem pojmu nové, technologické formy racionality a technologického aparátu.

Komentovaná polemická poznámka rozhodně nepatří k tomu nejrepresentativnějšímu, co Habermas o Marcusovi napsal, proč ji tedy věnovat tolik pozornosti? Byla – a je – totiž neobyčejně vlivná v marcusovském bádání. A to spíše v anglofonním než německém prostředí. V překladu do ‚američtiny‘ se ovšem jaksi vytratil původní polemický osten, a to hned v dvojím smyslu: mizí tu aktuální Habermasovo vyhranění se vyvolané polemikou o událostech roku 1968 a odpadá i bojovné naladění Frankfurtské školy (včetně Marcuse po roce 1933) vůči Heideggerovi. Respektive se toto bojovné naladění čte jako dobová a odeznělá záležitost, nanejvýš s nádechem určité pikanterie. U Richarda Wolina, zasvěceného a zajímavého badatele, autora sousloví *Heideggerovy děti*, které jsem si v rozporu s americkým autorským právem ukradl pro titul této kapitoly, čteme takové nepolemické přepsání Habermasova polemického postoje v instruktivně čisté podobě:

„... během pozdních dvacátých let učinil [Marcuse] důležitý krok v duchu levicové heterodoxie, když experimentoval s ikonoklastickou myšlenkou fúze Heideggera s Marxem. A patří k opravdovým ironiím intelektuální historie 20. století, že Marcuse pokračoval v třicátých letech v kultivaci tohoto paradigma pod záštitou Ústavu pro sociální výzkum, ve kterém se na heideggerianskou záležitost nahlíží jako na kacírství a postihuje se klatbou.“²⁶

Svým způsobem mají Marcusovy texty z let 1928–1932/33 smůlu. Zakrývá je stín pokusu, o kterém my dnes z milosti

²⁶ Richard Wolin, Introduction. What Is Heideggerian Marxism?, in: Herbert Marcuse, *Heideggerian Marxism*, edited by Richard Wolin and John Abromeit. University of Nebraska Press: Lincoln and London 2005, s. XXX.

pozdějšího narození a také díky pozdější sebekritice jejich autora víme, že byl předem odsouzen k nezdaru. Přinejmenším to jejich četbě dodává depresivní příchut'. A zároveň se nutně propadají do rámce polemiky mezi heideggerovským vyústěním fenomenologie a Frankfurtskou školou, do sporu mezi první a poslední filosofií, jak to elegantním aforismem vyjádřil Adorno. Ať už jsou čteny a aktualizovány jako polemika, nebo po wolinovsku jako kuriozita z dějin intelektuální historie 20. století, vždy je to zmatňuje.

Shodou jinak spíše neblahých historické souvislostí se nám naskytl v češtině jakýsi nezáměrný myšlenkový experiment, ve kterém toto zmatňování zmizelo. Text mladého, odborně vzdělaného a velmi nadaného filosofa, který pro sebe koncem padesátých let objevil určitý průřez Marcusovými texty – nahodilý podle toho, nač narazil, bez valné možnosti tento soubor v tehdejší Československu potřebně rozšířit a kompletovat – a četl ho zjevně bez zevrubnější znalosti vnějších okolností jejich vzniku. Nerozlišoval proto statě před rokem 1933 a po něm, *Rozum a revoluci* si podle druhého vydání (které měl po ruce) zařadil až do poválečné doby a upravený francouzský překlad textu z roku 1931 četl, jako by byl napsán v roce 1959. Řeč je pochopitelně o Karlu Kosíkovi a o *Dialektice konkrétního*. Stojí za to, přečíst si pasáže, ve kterých interpretoval Marcusovu stat' o pojmu práce a pozorovat přitom, jak bez rozpaků registruje evidentní vazby, které provazují tento text s programovými texty o kritické teorii napsanými v roce 1937 Marcusem a Horkheimerem.²⁷

²⁷ V březnu 1963 odpovídá Marcuse Kosíkovi na otázku o své stati z roku 1928, vznikl příznačně v době, kdy byla knižní verze *Dialektiky konkrétního* v tisku. Čteme v něm jedno z nejtvrdějších Marcusových vyjádření k Heideggerovi vůbec, snad nesené snahou zbrzdit nadšení mladého kolegy zpoza železné opony: „Dnes bych jakýkoliv pokus vyhlašovat nějakou vnitřní (či vnější!) spřízněnost mezi Heideggerem a Marxem odmítl. Heideggerův souhlasný postoj ohledně nacismu nebyl podle mého přesvědčení nic

VI.

Už jsem výše zmínil leitmotiv Marcusovy pozdější kritiky Heideggera: Konkrétnost jeho pojmů jako existence a starost je falešná a rozplývá se do špatně abstraktních pojmů, pobyt je zbaven sociální situovanosti, včetně genderové. Je ovšem potřeba poznamenat, že se vždy jednalo o příležitostné výroky. V sedmdesátých letech to byly téměř bez výjimky odpovědi na otázky v různých interview, kde Marcuse pochopitelně svůj postoj stylizoval přiměřeně žánru. Jeho válečná a předválečná kritika Heideggerovy filosofie byla zase vždy vevázána do kritiky nacismu. To vyvolává na první pohled určité zdání politické oportunity této kritiky, okořeněné kompenzací osobního zklamání. Prostě její vnějškovosti a nedostatečné filosofické motivace.

Zdání vnějškovosti umocňuje intelektuální upřímnost, se kterou Marcuse opakovaně zdůrazňoval, že až do Hitlerova převzetí moci a následného Heideggerova angažmá jako prvního nacistického rektora netušil nic o jeho sympatiích k nacismu. Svůj odchod z Freiburgu líčil bez osobního rozhořčení, nejvýše konstatoval minimální kontakt s Heideggerem v posledních letech zdejšího pobytu. Po roce 1930 neměl prostě jako Žid a marxista na německých univerzitách šanci. Vydání knihy zamýšlené původně jako habilitační spis (*Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*, 1932) bez toho, aby ji uřadující profesor vůbec četl, znamenalo faktickou rezignaci na akademickou kariéru a přijetí dané situace.

jiného než vyjádření hluboce antihumánních, antiintelektuálních, historicky reakčních a vůči životu odmítavých sklonů jeho filosofie. V současných desetiletích postrádá tato filosofie, zbavena své politické dimenze, podstatu a nejde jí brát vážně: nekonečné opakování nesmyslných otázek, které zůstanou donekonečna nezodpovězeny, protože to ve skutečnosti nejsou otázky. Za tím je jen hra se slovy, které šmátrá ve tmě a znásilňuje jazyk oddávajíc se teutonské fantazii (tato hra se ztrácí v jakémkoli jiném jazyce, je prostě nepřeložitelná!).“
Letter to Karel Kosík, March 22, 1963, (CP 6, 322–323).

Domněnka o vnějškové politické motivaci a o personálním zklamání ovšem neobstojí, pokud si povšimneme, že pro židovského antifašistického exulanta po roce 1933 právě tak jako pro Heideggerova asistenta v letech 1928–1932 zůstalo *Bytí a čas* nesporně největším výkonem filosofie první třetiny 20. století; a to dokonce i v analýzách, které uprostřed války psal jako zaměstnanec americké zpravodajské služby (Office of Strategic Services – OSS). Marcuse v dopisu Heideggerovi z 28. 8. 1947 sice píše: „My nemůžeme odtrhávat filosofa Heideggera a člověka Heideggera – to by odporovalo Vaší vlastní filosofii,“²⁸ ale jeho vlastní kritika určitě zdůrazňuje filosofa Heideggera proti Heideggerovi, aktivnímu nacistovi. Filosof se může mýlit, jen pak musí své pomýlení jasně přiznat a vyložit.²⁹

Také interpret musí filosofa jasně pochopit a vyložit. Marcuse proto *Bytí a čas* zakresluje do vztahu ke dvěma křížícím se vývojovým liniím pomarxovské filosofie. Jednou z nich je pochopitelně fenomenologie, druhou představuje Diltheyova filosofie života jako půda pro boj s positivismem. Heidegger tuto linii filosoficky završuje a z ní vychází jeho nejrozsáhlejší filosofický průlom v úsilí „znovuvydobýt proti abstraktnímu ‚logickému‘ subjektu plnou konkrétnost dějinného subjektu, tedy svrhnout neotřesitelné panství ‚ego cogito‘, které vládlo od Descarta po Husserla“. (Boj, 196) Střet s positivismem vytvářel ve 20. století barikádu, na které se na společné frontě ocitly jinak tak nesmiřitelně bojující myšlenkové proudy jako

²⁸ *Marcuse an Heidegger; 28. August 1947*; in: Herbert Marcuse: *Correspondence with Martin Heidegger, 1947-48*, created Harold Marcuse, Official Herbert Marcuse website, <http://www.marcuse.org/herbert/pubs/40spubs/47MarcuseHeidegger.htm>

²⁹ Omyl filosofa přitom naráží na horizont, ve kterém by právě znamenal odtrhnout filosofa od jeho lidskosti. Může se mýlit, když podporuje nástup režimu, který se později ukáže jako zločinný, „nemůže se ale mýlit o režimu, který usmrtil miliony Židů – prostě, protože to byli Židé; o režimu, který udělal z teroru normální stav a vše, co bylo skutečně spojeno s pojmem ducha a svobody, převrátil v krvavý protiklad sebe sama.“; Tamtéž.

novokantovství, heideggerovská ontologie a neortodoxní marxismus. Míněn je pojem pozitivismu, jak byl používán v středoevropském prostoru nejméně od *fin de siècle*. Znamenal tu vždy víc než označení jednoho filosofického směru. (srov. JČ, 137 n.)

Druhá vývojová linie, Husserlova transcendentální fenomenologie, představovala „filosofii, která je stále ještě spojena s pokrokovými momenty liberálního vědomí“, je to poslední vážný a úctyhodný pokus o „teorii založenou na čistém rozumu vědomí“, která by i dnes dokázala vzdorovat „podřizování teorie mimoracionálním předpokladům“. Filosofie, která v dobrém i špatném patří „do předrasistické éry.“³⁰ Marcuse po vydání *Kříze evropských věd a transcendentální fenomenologie* napsal velmi vstřícnou recenzi a uvědomoval si, jak zde Husserlova pozice sáhla takřkajíc sama za sebe až k výslovnému vyjádření svých vlastních omezení, ale velkorysost a nostalgickou sympatii vůči ‚filosofii vědomí‘ si povoloval právě proto – a potud –, že to pro něj byla filosofie minulosti.

To ale neplatilo o Heideggerovi. Jeho pokus „obnovit důstojnost filosofie jako nepodmíněně platného vodítka v záležitostech lidské existence“ skončil sice tím, že „vydal filosofie napospas nacismu“,³¹ ale to nic nemění na aktuálnosti tohoto filosofického průlomu. S půvabným ozvukem německé gymnasiální kultury dokládá Marcuse tuto aktuálnost v jinak zcela úsporném textu odbočkou k novosti Heideggerovy interpretace klasických autorů:

„Energický způsob, kterým Heidegger učinil z faktické lidské existence základ jakékoliv filosofie, mu umožnil, aby se stal jedním z opravdu velkých interpretů dějin filosofie. Heideggerovo zkoumání řecké filosofie [...] představuje s ohledem na přehršli

³⁰ Herbert Marcuse, *German Philosophy, 1871–1933* [rukopis z roku 1934], in: *Heideggerian Marxism*, s. 158.

³¹ Herbert Marcuse, *Deutsche Philosophie im zwanzigsten Jahrhundert* [Rukopis z roku 1940], (NS 5, 127).

umělých renesancí skutečné znovuzrození.“³² Teprve z pozice této působivosti a produktivnosti Heideggerova filosofického výkonu se plně odhaluje smysl Marcuseho kritiky. Heidegger nesklouzl k nacismu ani svým důrazem na existenciální nasažení, ani volbou sil a témat, ke kterým se obracel. Pesimismus, ateismus, strach a zoufalství jednotlivce, to vše od vzniku *Bytí a čas* nacismus zatratil a není divu, vždyť se v tom všem může objevovat „vzdor utlačovaného lidství [...] ve světě formovaném otroctvím a anarchií“.³³ Falešnost se objevuje teprve, když Heidegger nachází záchranu konkrétní existence „právě v oné totalitární rozhodnutosti, která ze svého zklamání liberalismem vyvozuje důsledky, jež směřují k nacismu“.³⁴

Paradoxně Heidegger vypěstoval riziko takového vydání filosofie nacismu z kořene Husserlovy fenomenologie. „Nicméně proti směřování k dějinnosti jde v jeho filosofii rovněž transcendentální trajektorie vynucená samotnou ideou fenomenologie a ontologie. Heideggerova ‚existenciální‘ analytika pokřivuje konkrétního člověka a orientuje se na lidskou existenci obecně, při neutralitě její ontologické bytnosti... Husserlovo čisté vědomí jako residuum destrukce světa se u Heideggera stává čistou lidskou existencí, lidskou existencí ve své transcendentální čistotě.“³⁵

Idea autentické existence realizované prostřednictvím odhodlání zemřít pro své vlastní možnosti zůstává stále ideou, při vší své barvitě krvavosti stejně bezkrevnou jako kantovský transcendentální subjekt. Osamělost existence vztažené k bytí ke smrti a přijetí vrženosti do dané dějinné situace jako osudu otvírá cestu „k útěku do ‚přirozené‘ integrity krve a pudy a právě tak k celostnosti národního svérázu“.³⁶

³² Tamtéž, s. 128.

³³ Tamtéž.

³⁴ Tamtéž.

³⁵ *German Philosophy, 1871–1933*, c. d., s. 161.

³⁶ *Deutsche Philosophie im zwanzigsten Jahrhundert*, c. d., s. 128.

Heideggerova filosofie není tedy podle Marcuseho, alespoň do *Bytí a času* včetně, nepřijatelná, neproduktivní či zásadně pochybená. Její problematičnost souvisí spíše s nezajištěností a pravděpodobnou nezajistitelností filosofického průlomu, kterého *Bytí a čas* dosáhlo. Odhodlání zemřít pro své vlastní možnosti se příliš snadno může zaměnit odhodláním zemřít a zabýjet pro falešnou kolektivitu národa, odhodlání odmítnout únik z osudové vrženosti do ideálu se může stát odmítnutím idejí ve prospěch vůdce, který je „sám a jediný dnešní a budoucí německou skutečností a jejím zákonem“.³⁷

Teprve z takto vypracovaného kritického stanovíště může Marcuse napsat Heideggerovi: „Já – a velmi mnoho dalších – jsem Vás ctil jako filosofa a nekonečně mnoho jsem se od Vás naučil,“³⁸ aniž by to byla nepřípadná fráze. A teprve se zohledněním této kritiky můžeme dobře interpretovat shody a afinity v Heideggerově a Marcusově čtení Aristotela, které svého času přesvědčivě vykázal Andrew Feenberg,³⁹ anebo si všimnout toho, kolik ze svého půvabu by pozbyly interpretace Platóna – a zvláště aktualizace vztahu Eróta a Logu – v *Jednorozměrném člověku*, kdyby nebyly vyhraňovány v polemice s vnitřně zažitým Heideggerovým čtením antických klasiků.

³⁷ Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 16, 1. ab., 184–185; srov. Boj, 206.

³⁸ *Marcuse an Heidegger; 28. August 1947*, c. d.

³⁹ Andrew Feenberg, *Heidegger and Marcuse. the Catastrophe and Redemption of History*, Routledge: New York, London 2005, s. 21 nn.



Rukopisy

V roce 1932 napsal Marcuse rozsáhlou recenzní studii o *Ekonomicko-filosofických rukopisech z roku 1844*, tehdy poprvé vydaných z Marxovy pozůstalosti. Srovnáme-li data vydání, je zřejmé, že studie musela vzniknout velmi rychle, takřka jíc přímo z první četby Marxova textu. Vidíme to ale právě jen ze srovnání dat, precizně propracovaná interpretace vztahu *Rukopisů* k Hegelovi a Feuerbachovi by nás sváděla spíše k představě studie vzniklé po delší badatelské práci nad textem. Dojem, kterému lze porozumět, pokud si uvědomíme, že Marcuse byl svými předchozími zájmy na četbu *Rukopisů* vynikajícím způsobem připraven. Již v jeho první stati z roku 1928 je zřejmý zvýšený zájem o tehdy dostupné texty z Marxova „mladohegelovského období“, nápadný jak preferencí citací z tohoto období, tak jejich kompozitním spojováním s citáty z Marxova „zralého období“. A tento zájem setrvale prostupuje i následující Marcusovy práce. Výsledek intenzivního studia Hegela zúročil Marcuse v knize o dějinnosti u Hegela, vydané právě v roce 1932.

Zastavme se na chvíli u této knihy. *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit* je poslední a nejrozsáhlejší z Marcusových prací nesporně příslušejících do jeho heideggerovského období. V určitém smyslu je to dokonce nejheideggerianštější z Marcusových prací, protože v ní jako v jediné není ostentativně přítomná snaha osvojit si Heideggerův filosofický výboj pro renesanci marxismu. Naopak, Marxovo jméno se tu skví svoji nepřítomností. Pravděpodobně to vyplývá z původně zamýšleného určení práce jako habilitačního spisu.

Tuto domněnku podporuje stať vydaná souběžně s dokončením knihy v roce 1931 v *Die Gesellschaft*.¹ V té se oproti knize do rekonstrukce vztahu mezi dějinností u Hegela a Diltheye mezi oba autory vřazuje Marx, jehož pojetí uskutečnění filosofie jako „nové jednoty teorie a praxe [...] teprve poskytlo možnost pro nový rozvoj problematiky filosofie“. Poskytlo možnost vyjádřit „novou skutečnost filosofie, novou podobu jejího uskutečnění.“ (Schriften II, 473)

V úvodu *Hegels Ontologie* čtème poděkování: „Pokud tato práce nějak přispěla k rozvinutí a projasnění [zkoumané] problematiky, vděčí za to filosofické práci Martina Heideggera.“ (Schriften II, 8) A rozhodně to není nijak nepřiměřené, není to pouhá zdvořilostní koncese docenta in spe vůči úřadujícímu profesorovi. Důraz, který Marcuse klade na ontologickou jednotu subjektivity a objektivitu u Hegela jako na „jednotící jednotu“, v níž „jakožto v dění jsoucího samého byla rozpoznána hybnost jako základní charakteristika bytí“, je vyjádřen Heideggerovým jazykem a proveden postupy raženými v *Sein und Zeit*. Podobně Marcuse neopouští silnou vazbu na Heideggera, když tuto jednotící jednotu pojímá jako rovnomocnost rozvoje „dějinnosti života“ a „dějinnosti životem teprve rozvíjeného jsoucího (‘světa‘).“ (Schriften II, 7) Úsilí o to, aby ontologicky exponovaná dějinnost získala více historické konkrétnosti, tu organicky roste z rozpracování heideggerovských východisek.

Už dobová recenze ovšem postřehla, jak vnitřně rozporná je tato Marcusova žakovská lojalita vůči Heideggerovi. Marcuse „má tendenci směřovat od rokování o ‚smyslu bytí‘ k odkrývání jsoucího; od fundamentální ontologie k filosofii dějin; od dějinnosti k dějinám.“² Charakteristika zahlédnutá přesně a ostře,

¹ Herbert Marcuse, *Das Problem der geschichtlichen Wirklichkeit*, in: *Die Gesellschaft* VIII (1931) 350-367 (Schriften I, s. 469-487).

² Theodor Wiesengrund-Adorno, *Marcuse, Herbert, Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*. Vittorio Klostermann. Frankfurt a. M. 1932, ZfS I/1932, s. 409-410.

přítom vytěžená z indicií opravdu velmi nezřetelných; k tomu byla potřeba zvláštní kombinace pronikavého intelektu a žárli-vé jasnozřivosti. Však také byl autorem recenze T. W. Adorno – budoucí spolupracovníci a přátelští rivalové se ovšem v době vzniku recenze ještě osobně nesetkali. O půl století později přijal souhlasně tuto charakteristiku vynikající Marcusův interpret, jen ji poučen následujícími Marcusovými myslitelskými osudy podpořil širší expozicí vývojových tendencí rozpoznatelných ex post v Heideggerově a Marcusově vývoji v třicátých a čtyřicátých letech 20. století.³ Ostatně ozvuk Adornovy myšlenky čteme opakovaně i u samotného Marcuse: „U Heideggera, ano. Když se zabýval dějinností, vypařily se mu dějiny.“ (Gespräch, 267)

Nešlo tedy jen o učenou připravenost. Četba *Rukopisů* Marcusovi rezonovala s jeho problémy, umožňovala mu je projasnit. V následujících pasážích nejprve stručně rekapituluji ty motivy *Rukopisů*, které byly pro toto Marcusovo sebehledání určující, a pak chci demonstrovat působení této inspirace v celém dalším Marcusově díle. Jako každá demonstrace se i tato bude vyznačovat jednostrannými akcenty a pomíjením „nepominutelných“ souvislostí. Přesto jsem přesvědčen, že pevnost sledované vývojové linie bude v tomto nutném zjednodušení ukázána přesvědčivě.

³ V roce 1980 Habermas takto prezentoval ambivalenci vztahu k Heideggerovi rozvinutou ve vývoji obou myslitelů: „Ovšem po éře *Bytí a času* byl Heideggerův a Marcusův pohyb protisměrný. Zatímco Heidegger podřizoval pobyt, abstraktní struktury lidského světa podřizoval naddějinnému osudu, ještě abstraktnějšímu bytí či údělu bytí, pokoušel se Marcuse provázat ontologické struktury žitého světa s ontickými, tzn. provázat kontingentní a konkrétní procesy společnosti a dějin.“ Jürgen Habermas, *Psychischer Thermidor und die Wiedergeburt einer rebellischen Subjektivität*, in *týž, Philosophisch-politische Profile*, c. d., s. 325 n.

I.

V *Ekonomicko-filosofických rukopisech* předvádí Marx jako historické a společensky produkováné jak biologické či přirozené (ve smyslu přírodní) potřeby lidí, tak samotné lidské smysly. Toto pojetí lidských potřeb, u Marxe později již v takovém rozsahu neprobírané, Marcuse v roce 1932 fascinovalo a pevně se zakořenilo v jeho vlastním myšlení.

Příklady zprostředkovaného sjednocení přírodní a společenské potřeby náležejí dodnes ke čtenářsky nejpůsobivějším pasážím *Rukopisů*. Působí ovšem nejprve silou rétoriky, která získává na nejlepších místech textu plnost uměleckého vyjádření. Čteme o hladu. To je přírodní potřeba, ta nejpřírodnější; potřeba našeho biologického těla jíst. A je přírodní i proto, že ji nemůžeme uspokojit, aniž bychom se zmocnili nějakého přírodního předmětu a snědli ho. Lidský hlad se ovšem odlišuje od pouze biologického, zvířecího. Naše potřeba jíst se kultivovala, stala se potřebou labužnictví a stolování, tedy potřebou jíst dobře, příjemně a s druhými. Jenomže tuto kultivovanou potřebu a její zprostředkování poznáváme nejzřetelněji v situaci její nejzazší deprivace, v proletářském hladu.

V situaci, ve které se člověk ve snaze o přežití vzdává lidských potřeb, jako je družnost – a dokonce i potřeb zvířecích: radosti z pohybu, lovu atd. „Zná už jen potřebu jíst, a to už jen potřebu jíst brambory, a to jen zkažené brambory, nejhorší druh brambor.“ (Rukopisy, 90) ⁴ Čteme o potřebě muže a ženy být spolu a rozumíme ironii, s níž líčí Marx deformaci této potřeby tržními vztahy: „Jsem ošklivý, ale mohu si koupit nejkrásnější ženu. Nejsem tedy ošklivý...“ (Rukopisy, 108)

⁴ Samozřejmě, Marx žil v zaostalém 19. století a neznal dnešní kultivované formy zespolečenštění hladu v pozdní společnosti: anorektičku umírající na podvýživu, protože se pokoušela vyrovnat vzorům vnuceným reklamou; muže středního věku, který hladoví, protože k jeho managerské funkci přísluší vypadat dobře a zdravě, náznak tloustnutí by ohrozil jeho kariérní vzestup; diabetika z chudinských čtvrtí, jehož zabíjí hlad přetvořený v oblodnou obezitu ze špatné životosprávy atd.

A právě tak rozumíme nostalgii odcizení, kterou to přináší: „Miluješ-li, a přitom nevyvoláš opětovanou lásku [byť Ti žena, kterou miluješ, patří, protože jsi bohat – pozn. M. P.], [...] jestliže svým životním projevem jakožto milující člověk neuděláš ze sebe člověka milovaného, pak je tvá láska nemohoucí, je nešťastná.“ (Rukopisy, 110) K tomu, abychom takové věty pochopili, nepotřebujeme znát filosofickou konstrukci, kterou si Marx vybudoval, aby je mohl napsat. Mluví k nám, protože mluví stále ještě o naší současnosti.

Podobně je nám bez této konstrukce srozumitelný popis společnosti, ve které se všechny vztahy včetně přátelství mění na tržní příležitost: „Milý příteli, dám ti, co potřebuješ; [...] víš, jakým inkoustem se mi musíš zapsat; беру tě na hůl tím, že ti opatřuji požitek.“ (Rukopisy, 89) Jen nám přijde starosvětsky úsměvná představa dohazovačky, kuplířky, která se nás snaží přesvědčit, abychom si koupili prostředků k uspokojení touhy, kterou v nás musela nejprve probudit. Ovšem i její dnešní následovnice, masmediální reklama, plní tutěž starosvětskou funkci pomáhajíc „na jedné straně vytvářet zjemnělost potřeb a jejich prostředků, na druhé straně surovou zvlčilost, úplnou, primitivní, abstraktní jednoduchost potřeby“. (Rukopisy, 89) Bez potíží pak přijímáme ekonomický, tj. cynický popis občanské společnosti jako systému potřeb, ve kterém je „každé individuum celkem potřeb a pro druhé, tak jako druzí pro něj, tu jen potud, pokud se vzájemně stávají prostředkem“. (Rukopisy, 100)

Marcuse se ovšem ve své interpretaci *Ekonomicko-filosofických rukopisů* soustřeďoval právě na onu konstrukci; na systematický výklad, který svírá zdánlivě lehce nahozené motivy kritiky buržoasní ekonomie a buržoasní (občanské) společnosti. Jak morální rozhořčení nad nelidskou bídou v průmyslové společnosti, tak satira, která přesně vyhmatavá převrácení společenských vztahu – tedy to, čím *Rukopisy* oslovují a strhují – se neobejdou bez přesvědčivého obrazu jiného, neodcizeného lidství; tak přesvědčivého, že ho čtenář přijme jako pozadí, na

kterém se jediné může zviditelnit a ozřejmit absurdita a komičnost stávající situace.

Satira, která potřebuje výklad, je umělecky bezcenná. Avšak rozpor, ze kterého satira čerpá působivost, může ukazovat cestu kritickému myšlení. Marx na očividném, „přítomném, ekonomickém faktu“ odcizené práce, (Rukopisy, 50) která dehumanizuje dělníka a „odskutečňuje ho až k smrti hladem“, buduje jako na skále pozici, ze které může uvažovat o možnostech uskutečňování se lidské bytosti, tedy uskutečňování bytnosti člověka.⁵ Práce se zpředměťuje v nějakém předmětu, a protože je jako tento předmět dělníkovi odcizena „jeví se jako odskutečnění dělníka, zpředmětnění jako ztráta a poroba předmětu, osvojení jako odcizení, jako zvnějšnění“. (Rukopisy, 50)

Zpředmětnění, zvnějšnění a osvojení se tak i v odcizené práci projevují jak nutné momenty, jakkoliv je zpředmětnění deformováno ve zvěcnění a z osvojení zbývá jen odcizení. Zároveň pustošivé následky odcizení práce nezůstávají omezeny v pouze ekonomické a sociální rovině, odcizená práce vede ke komplexnímu znetvoření lidství dělníka a už to – jak zdůraznil ve své interpretaci Marcuse – stvrzuje význam práce jako bytostného určení člověka.

Marx píše z taktu dobytého stanovíště variaci Hegelova pojetí práce a občanské společnosti. Člověk objektivuje, zpředměťuje svoje potřeby v předmětech; tyto předměty jsou mu vnější: např. hlad si zpředměťuje v chlebu. Oproti zvířeti lidé zprostředkovávají uspokojení své potřeby prací: v činnostech, ve které mění prostřednictvím nástrojů a se stanoveným cílem přírodní věc (semena trav) na objekt uspokojení (chléb). Biologická potřebnost, nouze závislosti na potřebách se tak pro člověka stává přesahováním této závislosti. Potřeby se rozmnožují,

⁵ V *Ekonomicko-filosofických rukopisech* Marx rozehrává snad všechny možnosti, které poskytuje dvojitý význam německého slova *Wesen*, které může znamenat *bytost*, ale také *bytnost/esenci*, o překryvech polí významů ani nemluvě.

rozlišují, kultivují. Bez zprostředkování, které člověk klade mezi potřebu a její uspokojení, by zůstal nesvobodným zvířetem, pasivně následujícím instinktivní podněty, teprve zprostředkování vytváří odstup, jenž mu umožňuje zaujmout postoj k sobě samému, tj. svobodně, univerzálně vytvářet a uskutečňovat sebe sama a svůj svět.

Rozmanitost a kultivace lidských potřeb znamená jejich zespolečenštění. Hegel přitom akcentuje a sjednocuje tři momenty: a) zespolečenštění vyvolané rozmnožením a rozmanitostí potřeb ve formě dělby práce a zprostředkování směny (ekonomický moment); b) zespolečenštění ve formě rozvažování a vzdělání: kritérii posuzování a volby kultivovaných potřeb se stávají „vkus a užitečnost [...], to, co musí být uspokojováno, už nakonec není potřeba, nýbrž mínění...“; ⁶ c) zespolečenštění jakožto uznání. V *Ekonomicko-filosofických rukopisech* Marx jakožto poučený čtenář Feuerbacha sjednocuje tři jmenované se čtvrtým momentem, se zespolečenštěním smyslovosti.

„... smysly společenského člověka jsou jiné smysly než člověka nespolečenského; teprve předmětně rozvinutým bohatstvím lidské bytosti se bohatství subjektivní lidské smyslovosti – muzikální ucho, oko pro krásu formy, zkrátka smysly schopné lidských požitků, smysly potvrzující se jako lidské bytostné síly – dílem rozvíjí, dílem teprve vytváří. Neboť nejen pět smyslů, nýbrž i takzvané duševní smysly, praktické smysly (vůle, láska atd.), jedním slovem lidský smysl, lidskost smyslů se stávají teprve prostřednictvím existence svého předmětu, prostřednictvím polidštěné přírody. Utváření [Bildung] pěti smyslů je práce celých dosavadních světových dějin.“ (Rukopisy, 83)

A opět tuto oslavu kultivované smyslovosti a smyslnosti člověka autor píše na pečlivě připomínaném pozadí *přítomného faktu*: pro vyhladovělého člověka neexistuje lidská forma pokrmu, člověk zahnaný do úzkých bídou nemá vůbec smysl pro uměleckou produkci atd.

⁶ G. W. F. Hegel, *Základy filosofie práva*, přel. Vladimír Špalek, Academia: Praha 1992, § 192, s. 228 (překlad upraven).

II.

To nejdůležitější, co Marcuse našel v roce 1932 v *Ekonomicko-filosofických rukopisech*, bylo nové vyjádření konkrétní dějinnosti, tedy tématu, kolem kterého kroužil několik předchozích let. Opírá se přitom o dialektický charakter přítomnosti. Přítomný fakt ukazuje převrácené a zkomolené lidství, ale zároveň se v něm otvírá možnost odhalit rozumovou kritikou bohatství lidských možností. Marcuse na své cestě od Heideggera potřeboval tehdy ještě zdůraznit ontologické určení, tedy bytnost dějinné lidské bytosti. Ale toto ontologické určení tu nemá nic společného s nějakou neměnnou podstatou/esencí člověka tradiční ontologie a antropologie.

Bytnost/esence je zcela pohistoričtěna a je vymezována „totalitou společenských procesů, jak se organizuje v určité historické epoše“. ⁷ A – protože je sama zároveň vědomím lidských možností – je tato konkrétní totalita srozumitelná z oněch možností lidí, včetně jejich kultivované smyslovosti, které se rozvinuly v celých dosavadních dějinách a které nacházíme v přítomném stavu jako možnosti uskutečněné a překonané (zrušené – aufgehobene) či jako aktuální. V současné společnosti se jedná zvláště o ty možnosti, které rozumově sice rozpoznáváme jako „reálné možnosti naplňování lidského života [...] a které jsou zjevně k dispozici“, které se ale „neuskutečňují prostřednictvím stávající formy společenských životních procesů...“; ⁸ tedy jde o možnosti, které současná společnost blokuje a zároveň o pochopení toho, proč je blokuje, a o rozhodnutí se pro praktické uskutečnění těchto možností.

Myšlenka rozvinutí lidské bytnosti v čase a jejího sjednocení s celkem dosavadních lidských dějin a s horizontem budoucích očekávání prostupuje celek Marxova díla, rozhodně to není jen záležitost *Rukopisů* z roku 1844. Na příkladu evolucionistického marxismu, který převládal od osmdesátých let 19. století

⁷ Herbert Marcuse, *Zum Begriff des Wesens* [1936], Schriften III, s. 69.

⁸ Tamtéž, s. 71.

a dodnes zcela nevymřel, ovšem vidíme, jak silně tato myšlenka pokoušela k misinterpretaci. Práce světových dějin, kterou máme jen v jejím výsledku, tedy v životě současných lidí, a která je nám srozumitelná jen z tohoto výsledku, se v tomto nepochopení osamostatňovala a stavěla se vůči živým, současným lidem jako cosi vnějšího: jako fakticky poznatelný, zákonitý vývoj lidské společnosti – pokud ne rovnou jako zákonitý vývoj samoorganizující se hmoty, který od neživé hmoty spěje k organické, k zvířeti, člověku atd. – s rozpoznatelnými zákony platnými stejně nutně jako přírodní a nevyhnutelně danými etapami společensko-ekonomických formací. Historicky se tak jednotlivec s celým konkrétním bohatstvím určení své existence v tomto podání stal jen momentem ve velkém pochodu dějin k socialistické revoluci. Zařadil se do procesů, které začíná australopithekem – či jinou opicí momentálně úřadující ve funkci nejstaršího hominida – a mašíroval směrem ke člověku komunistickému; lidskou důstojnost tu pak lidé čerpají jen ze své role nosiče štafetového kolíku nutného a nezvratného pokroku.⁹

V pasáži *Rukopisů*, v níž varuje před fixací dějin a společnosti jakožto abstrakcí vůči jednotlivci, Marx elegantně vyvrací filosoficko-dějinnou dimenzi takové interpretace. Demonstruje, jak podobný přístup nutně vede k znicotnění aktuální lidské existence ve prospěch vnějších podmínek jejího vzniku. Marcuse ovšem pojetí jednotlivce jako „ideální totality, subjektivní existence myšlené a pocítované společnosti pro sebe [...] jako nazírání a skutečný požitek společenské existence a jako totality lidského životního projevu“, (*Rukopisy*, 80) aktualizoval ještě v jiné rovině.

⁹ Živost a dojmavost, bezmála velikost tohoto pojetí můžeme dodnes zahlédnout v „nejlepší špatné písni“ středoevropského socialnědemokratického dělnictva, v *Písni práce*, zvláště v naivitě později vynechávaných slok jako: „Když podobal se zvířeti / a bydlel v skalním doupěti, / po stromech musel lézt: / kdo zhotovil mu první zbroj?/ Šlechtné práce byl to zdroj! / Buď práci čest, buď práci čest!“

Marx psal v roce 1844 a jeho zespolečenštělé individuum se obracelo k revoluční budoucnosti. V třicátých letech 20. století musí ale Marcuse uvažovat o chřadnoucím individuu. Píše v situaci, kdy je nutné pochopit, proč v někdejších buržoasních revolucích „osvobozená individua tak dobře pochodují v popolitých vícestupech autoritativního státu“, ¹⁰ aby se ochotně vřadila do falešné kolektivity rasy, národní pospolitosti uhnětené z krve a půdy. Obrací se zpět k výše načrtnutému patosu evolucí garantovaného pokroku a zděšeně rozpoznává, jak odhodlání přisvojit dělnické třídě dosavadní výtěžky lidské kultury, včetně smíření se s realitou takovou, jaká je, připravovalo a kultivovalo fašismu půdu, protože učilo individua, aby přijala za své „disciplinování ke špatnému řádu“.¹¹

To, co Marcuse rozpoznal při svých analýzách nacistické ideologie, doplnil na konci třicátých let o poslední motiv, který učinil celkový obraz ještě beznadějnější. Tehdy si musel připustit, že chřadnoucí a poddajné individuum není záležitost, která by byla omezená jen na totalitní režimy. Spíše naopak, v americké demokracii jsou technologickou racionalitou produkována poddajnost a začlenění individua ještě komplexnější. A hlavně jsou zde poddajnost a začlenění mnohem bezvýhodnější, protože se obojí přijímá zcela dobrovolně, vždyt tato poddajnost je racionální a efektivní:

„Každý protest je absurdní a individuum, které by trvalo na svobodě svého jednání, by bylo potrhle [...] Nikoli vnější donucení, ale opravdová racionalita, podle které žijí, obírá individua o jejich individualitu...“ (Důsledky, 290)

Nové individuum ví, poučeno evolučním výkladem pokroku vyprávěným stranickou byrokracií, že jeho čin bude účinný jen jako hromadný, organizovaný akt řízený aparátem strany či hnutí, tak jako se individuum v jiných oblastech společenského života uznávájíc marnost osobních snah a postojů

¹⁰ Herbert Marcuse, *Über der affirmativen Charakter der Kultur* [1937], (Schriften III, 220).

¹¹ Tamtéž, s. 226.

podvoluje experty rozpoznáním technologickým postupům, návodům a doporučením: Přijímá věcně neměnnost vědecky poznáných ekonomických zákonů a efektivitu požadavků marketinku; vítá, že odbory regulují nasazení jeho pracovní síly, aby tak optimalizovaly cenu práce.

Historický typ buržoasního individua, které sleduje rozumně rozpoznáný zjištěný zájem, se tváří v tvář této masifikované poddajnosti stává bezmála retroutopii. Hořce útěšným vzpomínáním na vzdor osobnosti, která si odhodlaně a houževnatě stála za svým, na jednotlivce, který odmítal

„vše, co není pravdivé, co nebylo ospravedlněné svobodným rozumem. Ve společnosti, která ještě není utvářena racionálně, to představuje princip neustálého nepokoje a odporu. Život lidí stále ještě určovaly falešné normy, a proto být svobodným jednotlivcem znamenalo kritizovat tyto falešné normy, hledat ty pravdivé a usilovat o jejich realizaci.“ (Důsledky, 283)

Jen pramálo ubírá této retroutopii z její přitažlivosti, pokud Marcuse prezentuje její děsivě bezohledné stránky a pokud přesvědčivě rekonstruuje proces, ve kterém se vzdorné buržoasní individuum změnilo v poddajné masové individuum dneška. Stejně jako se mění víno v ocet, řečeno metaforou, která nekulhající předbíhá a odhaluje, že Marcuse, a asi ani kdokoli jiný, kdo by psal s intelektuální poctivostí, nemůže o věci psát, aniž by proti zakyslosti toho poddajného přiřadil vzdornému individuu kvalitu jadrnosti a opojnosti.

Podivná past. Aby zůstal věrný zablokovaným možnostem rozvoje každého jednotlivce v budoucí společnosti, musí myslitel v této situaci trvat na ideálu individuality společnosti minulé. Revolučnost a konzervativní kritika si v době nového technologického barbarství začínají být k nerozeznání podobné. Marxův jednotlivec, pro kterého se se sjednocením společnosti otevírají nové možnosti osvojení a rozvíjení vlastního lidského světa, byl právě ve své revolučnosti a svém odmítání absurdity stávajících poměrů čistým vyjádřením buržoasního ideálu individualismu – tak čistým vyjádřením, že mohl být

zároveň jeho zrušením. A teď se po sto letech mění v individuuum, které je sice stále ještě ideální totalitou společnosti pro sebe, ale jehož sjednocení se společností se odehrává ve zúženém prostoru prostřednictvím podvolení se a manipulace ovládané samoprovozem aparátu, který reprodukuje stávající společnost.¹²

Rezignovaná skepse obrácená k minulosti působila v třicátých a čtyřicátých letech 20. století přesvědčivě a realisticky, působí tak ostatně dodnes. Její retroutopický charakter nebyl nabíledni, musel být předveden tvrdou kritickou prací. Oproti tomu očekávání, že by moderní společnost v kterékoli ze svých variant začala využívat stávající možnosti k odstranění bídy, působila a působí zcela utopickým dojmem, ačkoli se zřetelem k stávajícímu stupni rozvoje technologie je to zcela reálná možnost. Skrývá v sobě podle Marcuse šanci obnovit individuuum:

„Technologický pokrok by umožňoval, aby se ušetřil čas a energie, které jsou potřebné pro výrobu životních nezbytností, a aby se tak postupně redukovala nouze a odstranily konkurenční dostihy; to by dovolilo osobě, aby se rozvíjela ze svých přirozených kořenů.“ (Důsledky, 312)

Autor vyškolený četbou Hegela si přitom musel být ostře vědom dvojznačnosti metafory v sousloví „přirozené kořeny“. Taková přirozenost není návrat do přirozeného stavu, ve kterém nerozlišeně splývají tužba a její uspokojení. Naopak, je přístupná jen rozvinutému zespolečenštělému individuuum, které předměty svých tužeb a potřeb utváří ze svého svobodného Já a přivlastňuje si je o to více, že je nemusí hájit jako „své vlastní

¹² Marcuse definoval pojem aparátu v roce 1941: „Termín ‚aparát‘ označuje instituce, zařízení a organizace průmyslu v převládajícím společenském prostředí.“ (Důsledky, 285), avšak už v článku, ve kterém tuto definici zavedl, používal slovo širěji, na místo „průmyslu“ spontánně dosazoval „společnost“. Později (1967) také „aparát vykořisťování“, ale i v tom posledním případě zůstává ovšem zřejmá odpoutanost provozu aparátu od vědomé činnosti a uvědomělého prosazování zájmů společenských subjektů, anonymita provozu aparátu.

proti nepřátelské společnosti“. (Důsledky, 312) Přirozený stav by už pak v takové utopii osvobozených potřeb nebyl bojem všech proti všem, protože by nebyl bojem o sebezáchovu. Potřeba jíst, hlad, by se už nemohla stát zběsilou, nepřerostla by v agresi, protože člověk by nebyl vystaven živočišnému strachu z hladu a co je důležitější zmizel by zcela onen společenský, morbidní a zběsilý hlad, který „je jen znamením ohavného hladovění, jemuž ho [člověka] společnost vystavila [...] Všechna chuť k jídlu a všechny vášně přirozeného člověka jsou dobré a krásné, jsou určeny k tomu, aby si jich naplno užil.“¹³

Marcuse se nebál mluvit o utopii a hlásit se k ní, nenechal se odradit její vykřičenou neslučitelností s vědeckostí. Vždy si ale u něj utopie uchovala pachutí nedostatečnosti: svědčí o pravdě, ale zároveň svědčí o tom, že se tato pravda nerealizuje a nemůže realizovat uvnitř stávajícího společenského řádu.

Představuje poslední možnost transcendence stávající bídne fakticity, rozumem vytěženou nadějí spojuje v neseparovatelném slitku s přiznáním porážky tváří v tvář neprolomitelně zablokovaným rozumným možností.¹⁴ Ale ať již z obou esencí akcentuje více ztrátu možností (čtyřicátá léta – počátek šedesátých let), nebo naději (druhá polovina šedesátých let), vždy Marcuse utopická očekávání svazuje s příslibem štěstí zapsaným v naší smyslovosti a v bohatství našich potřeb.

III.

Reversem utopie je tedy otázka: Jestliže evidentně disponujeme technickými a organizačními možnostmi, které nám umožňují žít ve společnosti bez elementárního nedostatku, tedy ve

¹³ Z rozsáhlé citace Henryho Jamese [*Democracy and Its Issues, in Lectures and Miscellanies*, New York 1852, s. 47n.], kterou Marcuse svoji studii z roku 1941 uzavřel. Sám nediskursivní závěr textu svědčí o nejistotě, se kterou pro sebe objevoval novou vizi osvobozeného individua.

¹⁴ „Tato transcendence nemluví proti pravdě, ale pro ni.“ (Filosofie, 267)

společnosti, ve které by byl každý zbaven strachu o sebezachování, proč v takové společnosti nejen nežijeme, ale dokonce se nám zdá být vzdálenější, než tomu bylo v mnohem chudším 19. století?

Jednu z větví odpovědi na tuto otázku Marcuse sledoval už *Boji proti liberalismu* v totalitním pojetí státu (1934). Sám ekonomický vývoj podle jeho tehdejšího výkladu vedl ve státně-monopolním stádiu k vytváření sjednocující sítě ekonomických a mocenských závislostí. A toto sjednocení umožnilo vytvořit režim, ve kterém kapitalismus nachází nikoliv už zprostředkování, ale alespoň stabilizaci a odpružení oněch plně rozvinutých rozporů, které ho podle očekávání měly zničit. Vytváří se fašistická totalitní společnost jakožto „beztřídní společnost – ale beztřídní společnost na bázi a v rámci stávající třídní společnosti“. (Boj, 185) Třídní zájmy jsou pouze ukročeny pomocí sjednocující kolektivity národa, rasy či krve.

Interpretační užitečnost této téze o represivní beztřídní společnosti prokázal Marcuse vzápětí jemnými a inspirativními analýzami struktur a funkcí nacistické ideologie. Přesto zůstávala nesnesitelně jednostranná a lišila se od vnějškovosti pojetí dějin v marxistických ortodoxiích jen jinou skladbou vnějškové konstrukce nutných zákonitostí vývoje: tedy zákonitostí, které přísluší do kompetence ekonomické vědy. Dále bude v kapitole o proletariátu řeč o tom, jak se Marcuse s touto jednostranností vyrovnával prostřednictvím nové interpretace pojetí zákonitých tendencí vývoje kapitalismu v Marxově *Kapitálu* a jak proti nim kladl důraz na vědomý čin revolučního subjektu. Avšak právě tak jako důraz na neopominutelnou roli subjektivity v revoluční změně nepředstavuje sám o sobě záruku proti fetišizaci a zvěcnění ekonomických tendencí jako přírodních zákonů, ani ‚objektivní okolnosti‘, které zapříčinily zradu či neschopnost dělnických stran a hnutí, nepředstavují vysvětlení, proč a jak vyvstal typ poddajných a konformních lidských individuí, těchto bytostí charakterizujících vykloube nou dobu po revolucích, jež se nekonaly.

Počátkem padesátých let našel Marcuse konečně půdu, na které mohl jednotlivé motivy své kritiky spojit. Jednalo se o svébytnou interpretaci psychoanalýzy.¹⁵ Od první stránky

¹⁵ Marcuse ovšem nebyl první, kdo se pokoušel o uplatnění psychoanalýzy v marxistické teorii. Četl a oceňoval antiautoritářské práce Wilhelma Reicha. Rozvoj toho, co tvořilo ve čtyřicátých letech sdílenou půdu Frankfurtské školy, byl nemyslitelný bez vynikajících, psychoanalýzou inspirovaných statí Ericha Fromma. V roce 1942 psal Horkheimer o Freudovi: „Jeho myšlenkový svět je jednou z tvořivých mocí, bez nichž by naše vlastní filosofie nebyla to, co je“ [Horkheimerův dopis Löwenthalovi z 31.10. 1942; citováno podle Martin Jay, *The Dialectic Imagination*, University of California Press: Berkeley et al. 1973]. Jednou ze zřetelných odlišností mezi Marcusem a těmi, jejichž myšlenkové zrání probíhalo ve Frankfurtu dvacátých let, představuje právě nepřítomnost odkazů k psychoanalýze v dílech ze třicátých a čtyřicátých let. Obejde se bez nich i ve studiích, ve kterých tematizuje situace buržoasního individua a například výraz „submisivita“ v *Některých společenských důsledcích* se zjevně odlišuje od vymezení tohoto pojmu v psychoanalýze. Psychoanalytické souvislosti je otevřena snad jen „záležitost truchlení“ v závěru *Filosofie a kritické teorie*. V padesátých letech Marcuse popsal svoji pozici k Frommovi následovně: Vážil si prací z prvních čísel ZfS (1932–1935): Erich Fromm, *Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie* a týž, *Die psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie*, oboje in ZfS 1/1932, 28–54 a 253–277; týž, *Die sozialpsychologische Bedeutung der Mutterrechtstheorie* in ZfS 3/1934, 198–227; týž, *Die gesellschaftliche Bedingtheit der psychoanalytischen Therapie* in ZfS 4/1935, 365–397; hodnotil je jako důležitý průlom. Autor však už v nich podle Marcusova názoru přecenil spontaneitu kritické funkce libidiózních sil, které v překonaných společenských poměrech přestávají být podle Fromma společenským tmelem a stávají se trhavinou, ženoucí pokrok ve směru svobody a osvobození lidských potřeb. Paradoxně mělo právě toto přecenění podle Marcuse představovat zárodek vývoje, který vedl později Fromma k „vymiškování psychoanalýzy“, tedy k akcentu na její smírující a terapeutickou funkci proti kritické, k nároku na štěstí v rámci stávající společnosti bez ohledu na nutné omezení štěstí v represivní společnosti. Spor, který mezi Frommem a Marcusem vypukl v padesátých letech byl velmi ostrý. Marcuse, který byl jinak v polemikách a diskusích velkorysý, neváhal se zjevným potěšením jednu z jeho epizod popisovat v dopise slovy: „Bylo to božské: Fromm byl velmi emotivní a velmi rozčlený; ale publikum...bylo tím duchovním boxerským zápasem nadšeno.“

svého čtení Freuda zdůrazňoval, že se zabývá psychologickými pojmy a tématy, protože ty se v současnosti pozdního kapitalismu staly politickými, sociologickými a historickými kategoriemi. V drastické zkratce řečeno, psychoanalýza je zajímavá potud, pokud odpovídá na otázku, jak to přijde, že

„psychická struktura lidí vždycky znova buď zabrání možné revoluci, anebo ji zprásí. A to je historická otázka, totiž jak společnost, třídní společnost, manipuluje pudovou strukturu ...“ (Gespräch, 267)

Vznikají Marcusova nejbeznadějnější a nejbezvýchodnější díla. V době, která

„má sklon být totalitní, a to i tehdy, když nevytváří totalitní státy“, (Eros, XXVIII) nejsou už „koncentrační tábory, masové vyvražďování, světové války a atomové bomby [...] ,regresem zpět do barbarství‘, ale nepotlačovaným uplatněním výsledků moderní vědy, technologie a panství. A toto nejúčinnější podrobení a ničení člověka jiným člověkem se děje na vrcholu civilizace, v situaci, kdy by materiální a intelektuální výtěžky lidstva dovozovaly vytvořit skutečně svobodný svět.“ (Eros, 4)

Nadjá a část Já zajišťují introjekci represivní společnosti a ustanovují potřeby individua jako potřeby definované represivní společností, dokonce vytvářejí potřebu represivně definovaného štěstí a represivně definované liberalizace. Manipulace, která se kdysi odehrávala nepřímo a byla zprostředkovávána v soukromé sféře v prvé řadě rodinou, se „s rozvojem techniky

(Eros, 238–274, Gespräch, 269–271, NS 3, 171–172) Velmi zjednodušeně řečeno, z pozice kritické teorie (přinejmenším její první generace) měl Marcuse ve sporu s Frommem pravdu, ovšem pod podmínkou, že budeme považovat psychiatrický a terapeutický rozměr psychoanalýzy za cosi druhotného, v zásadě zanedbatelného, a položíme důraz na „Freudovu metapsychologii“. K rozchodu Ericha Fromma s okruhem Institutu pro sociální výzkum a k integraci psychoanalýzy v myslitelských výkonech Adorna a Horkheimera srov. dodnes aktuální a vynikající výklad v třetí kapitole výše v poznámce citované knihy Martina Jaye.

a psychologie odehrává efektivnějším a otevřenějším způsobem.“ (Gespräch, 267)

Zdálo by se, že v tomto politickém čtení psychoanalýzy, abychom respektovali Marcusův slovník, jsou poddajnost a konformita individuí dotaženy do nejkrajnějšího konce, když jsou „kdysi autonomní a identifikovatelné psychické procesy absorbovány funkcí, kterou má individuum ve státě – jeho veřejnou existencí“. (Eros, XXVII) Prostřednictvím Nadjá manipuluje technologický aparát individuum a to introjektuje represivní princip reality. K takovému stanovisku by ovšem vlastně ani nebyla třeba psychoanalýza, její terminologie tu v lepším případě působí jako zbytný ornament. Vlastní Marcusova cesta do dalšího kruhu pekel beznaděje začíná až za tímto schématem – s promýšlením pojmu sublimace a tezí o represivní desublimaci, která charakterizuje současnou společnost.

Sublimace má u Freuda určující místo při vytváření lidské kultury a společnosti. Kultura vznikla ze životní nouze potlačením pudového uspokojení a je znovu vytvářena každým jednotlivcem, který se stává členem lidského společenství právě tím, že obětuje své pudové uspokojení ve prospěch celku. Sublimace v tomto procesu znamená odklon sexuálních podnětů k jiným cílům, které společnost označuje jako vyšší.¹⁶ „Sublimace pudů [...] umožňuje, aby vyšší psychické činnosti, vědecké, umělecké, ideologické, hrály v kulturním životě významnou roli [...] je kulturou vynuceným osudem pudů.“¹⁷ Sublimace nadto sehrává zvláštní roli z hlediska štěstí jednotlivce, které spočívá v uspokojení pudů, či spíše v úspěchu strategie, jak se vyrovnat s tím, že je nám v takovém uspokojení zabráněno. „Nejvíce dosáhneme, když dokážeme dostatečně zvýšit zisk slasti ze zdrojů psychické a intelektuální práce...“¹⁸

¹⁶ Srov. Sigmund Freud, *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, [Gesammelte Schriften 7] Internationaler psychoanalytische Verlag: Leipzig und Wien und Zürich, s. 16.

¹⁷ Sigmund Freud, *Nespokojenost v kultuře*, Hynek: Praha 1998, s. 92.

¹⁸ Tamtéž, s. 73.

Marcuse jednoduché schéma pohybu sublimace zproblematicoval. Umělecké dílo – u Marcuse i Freuda kulturní výtvar excellence – už nepředstavuje pouhý produkt odklonu, přeložení cílů pudů do oblasti, která je společensky přijatelná. Sublimace ve formě uměleckého odcizení vytváří odstup umožňující autonomní postoj k realitě, vytváří vlastní dimenzi pravdivosti a uchovává nezczizitelný, byť vždy znovu zklamávaný nárok na transcendenci neměnné reality. Freudovské obětování uspokojení ve prospěch společnosti se stává ambivalentní, kulturní díla v sobě zpřítomňují vědomí své neskutečnosti, tj. toho, že jsou sublimací rozporů, které jsou v realitě nesmiřitelné. Spolu se smířením a požítkem (uměleckým, intelektuálním) vytváří kultura jako sublimace ‚nerozborné jádro‘ (insoluble core), které odporuje integraci do stávající společnosti a uchovává osobitost individuálního (kulturního výtvaru i každé lidské bytosti).

Společnost nadbytku zahlazuje odstup získaný sublimací a odcizením. Činí tak ve jménu autentičnosti – bezprostřednosti a realizace sebe sama, své jedinečnosti. Kontrapohyb, který působí ideálním dojmem: odklon cílů uspokojení k náhražkové sublimaci je reparován návratem k původním cílům. Společnost, jaká je, ovšem musí tento ideál pervertovat, pokud by neměla zrušit sama sebe, tvrdí Marcuse. Demonstruje to na osvobození sexuality. Skutečné osvobození by vyžadovalo, aby se ze sexuální vztahů staly erotické, rozšíření těchto vztahů „do společného životního světa, autonomii jako solidaritu“; (Lyric, 213) sexualita umělecky povýšená k Erotu není jen sublimací, ale vzpourou proti represivní společnosti. Oproti tomu desublimace ve stávající společnosti znamená jen banalizaci sexuality, která se propadá k vyplňování prázdného času a komercializaci, ve které se druhý stává zaměnitelným subjektem uspokojení sexuálního pudu. Taková desublimace zajišťuje konformitu individua s represivní společností, jde o represivní desublimaci.

V *Represivní toleranci* čteme instruktivní pasáž o seberealizaci. Vzdělání se má, říká se, starat, aby žáci a studenti rozvíjeli svojí jedinečnost, má brát ohled k osobnostnímu potenciálu. Zapomíná se, že tento potenciál je „nejprve negativní, je to podíl na potenciálu společnosti: agrese, pocit viny, neznalost, roztrpčení a krutost poškozující životní instinkty“. (Tolerance, 346) Desublimace zapojená v takové seberealizaci prosazuje existenci v bezprostřednosti. Ponechává se dokonce prostor pro osobní revolty: v odívání, účesu, v hippies-komunitě, v rekreačních drogách i na demonstracích; společenská revolta se mění v rozmar a přijatelnou variaci téhož životního způsobu: (JČ, 68) variaci, která spíše stvrzuje, než podvrací stávající společnost – a která navíc rozšiřuje spektrum tržních příležitostí o nové cílové skupiny. Seberealizace a osvobození takto vzdělávané osoby nejsou klamné, skutečně probíhají; jen je to seberealizace a osvobození, které předurčuje její volbu (svobodnou) ve prospěch manipulovatelnosti, nevědomosti a společenské bezmoci.

Stejně jako v případě uměleckého díla, se zdůrazňuje význam odcizení, které tu Marcuse překládá do psychoanalytické terminologie jako osvobozující represi. Odstup, zprostředkování v bezprostředním jakožto objektivní stránka subjektu, ustanovování vědomí individua ve vztahu k druhým – to už ovšem takto přeložit nelze a Marcuse to ani nezkouší. Jsou to pozoruhodně aktuální odkazy k Hegelovi, zvláště k *Fenomenologii ducha*, čtené se zkušeností s jejich využitím v Marxových *Ekonomicko-filosofických rukopisech*.

Hegelovskou ražbu má i vztah obecného a abstraktního. Já se jeví jako zvláštní manifestace obecného. A obecné, které je společenské, proniká individuum nejen v Nadjá (jako společnost), ale také v Id (jako rozmanitá realizace původních pudů). Pokus uchopit individuum jako jedinečnost a vytrhnout jej z tohoto kontextu prostupující obecnosti znamená abstrakci; ta neosvobozuje individuum od frustrací a nátlaku

společnosti, jen toto individuuum spolu s tímto nátlakem uzavírá do „špatné bezprostřednosti“; klauzura, která odřezává jak rozumovou kritiku vztaženou na situaci jednotlivce, tak následující možnost politického řešení. Abstrakce je zde tedy totéž, co represivní desublimace nešťastného vědomí, které se – pokud není ochromeno takovou oktrojovanou změnou ve šťastné a bezstarostné vědomí – „nevyžívá [...] v beznadějném ožívování Id, které dříve či později podlehne všudypřítomné racionalitě administrovaného světa – ale které v té nejosobnější frustraci rozpoznává hrůzy celku a realizuje se v tomto rozpoznávání.“¹⁹

IV.

Po dalším půlstoletí jednorozměrnosti a dalších zfušovaných revolucích působí stále ještě aktuálně právě ten hegelovsky rozměr popisu šťastné a uspokojené beznaděje represivně desublimovaného Já, které naplňuje radostně své lidství nakupujíc v drogerii („Tady nakupuji, tady jsem člověkem“) a které autentickou rebelii proti konzumní společnosti nachází v přihlášení se k facebookové skupině či v provozování autonomní skupiny svépomocného hlídání dětí. Zbytky nešťastného vědomí, které stále ještě čas od času prorazí skrze vrstvu technologicky produkovaného šťastného (bezstarostného) vědomí,

¹⁹ Tolerance, 347 n.; Marcuse v *Represivní toleranci* odkazuje pojmem „schlechte Unmittelbarkeit“ k výkladu o abstraktním v prvním svazku *Wissenschaft der Logik* a k §41 *Základu filosofie práva*, nejvýšlovnější odkaz najdeme v Lyric, s. 213. V *Jednorozměrném člověku* nadepsal příslušnou kapitolu jako „Podmanění nešťastného vědomí: represivní desublimace“; výslovný odkaz k závěrečné části čtvrté kapitoly *Fenomenologie ducha* ovšem zřejmě vyžaduje k plnému dešifrování mladohegelovskou perspektivu či perspektivu hegelovského marxismu umožňující sjednocení imanence společenského vztahu a transcendence (tedy právě to, co například Patočka v interpretaci příslušné pasáže *Fenomenologie* z dobrych důvodů pro samotného Hegela v souvislosti s nešťastným vědomím odmítá).

jsou dnes ještě o padesát let rozmrzlejší a impotentnější, aniž by banalizací pozbyly své palčivosti. Určitý pocit zastaralosti, dokonce často pocit znechucení, kterým dnes naopak působí použití psychoanalytických termínů a postupů,²⁰ zdůrazňuje provizornost, s níž Marcuse freudovskou inspiraci včlenil do hegelovského rozvrhu přepsav brutálně původní mechanické členění psychoanalytického Já do dialektického celku.

Tato provizornost neznamená nahodilost, tím méně podlehnutí módní vlně. Myšlenka trojitě struktury psyché otevřela Marcusovi možnost řešit palčivý problém jeho filosofické a politické pozice. Základem Marxova pojetí člověka v *Ekonomicko-filosofických rukopisech* je pojem rodové bytosti. V ní se sjednocuje příroda a společnost a jako rodová bytost je člověk otevřený uskutečnění plného, smyslového štěstí. Toto sjednocení je ovšem plně uskutečnitelné jen revolucí, naplňuje se jako komunismus. Marx tak ruší v rodové bytosti rozdíl mezi přítomností a budoucností; může to učinit jen proto, že revoluce pro něj byla před rokem 1848 zcela aktuální: jako politické jednání a jako blízké a rozumově odůvodněné očekávání, jež je založené na materiální situaci společnosti.

V době, ve které se revoluce vzdálila do nedohledna a zmizel dokonce i revoluční subjekt, nemohla takto utvářená rodová bytost držet pohromadě, přestala být uvěřitelná. Aby ji mohl znovuoživit, musel v ní Marcuse ‚objevit‘ možnosti, které byly nahlédnutelné jen přes trojitou strukturu Nadjá, Já a Id, přes svár principu slasti a reality, přes protiklad Eróta a Thanata. Poroba a svoboda, iracionalita a rozum, příroda a společnost, přítomnost a budoucnost – to vše se sváří v každém individuu

²⁰ Srov. například hodnocení Marcuse a psychoanalýzy v: Joseph Heath, Andrew Potter, *Kup si svou revoltu!* [The Rebell Sell], přel. Jasna Žurková, Rybka Publishers: Praha 2012, kap. II, s. 40–68. Obávám se, že tato kniha – zajímavá spíše biografickými zpověďmi než hloubkou myšlenek svých široce, leč mělce vzdělaných autorů – reprezentuje dosti obecně sdílený postoj.

jako konkréci společenského. Sjednocení přírody a společnosti, smíření boje člověka s přírodou a s druhými lidmi znamená pro Marcuse podmínku uskutečnění materialistického nároku na smyslové lidské štěstí, tedy na svobodné uspokojování biologických potřeb mužů a žen.

Důraz na biologické v takové formulaci provokuje. Vyvolával i u vstřícného a vzdělaného čtenáře podezření, že rodová bytost znamená regres k jakési invariantně dané podstatě člověka, k tradiční antropologii. K neodmyslitelně hravě ironické složce stylu pozdního Marcuse navíc patřilo, že věc vyostřoval k paradoxům. V kapitole nadepsané *Biologické založení socialismu?* (Essay, 7–22) nechal nejprve čtenáře zapomenout na otazník v titulku a teprve potom v poznámce utrousil, že ovšem nepoužívá pojem „biologický“ ve smyslu vědecké disciplíny, nýbrž aby

„charakterizoval proces a dimenzi, ve kterých se sklony, vzorce chování a touhy stávají vitálními potřebami, jež, nejsou-li uspokojeny, zapříčiňují dysfunkci organismu. Pokud se biologické potřeby definují jako ty, které musí být uspokojeny a za které nelze poskytnout adekvátní substituci, mohou určité kulturní potřeby být ‚vnořeny‘ do ‚biologie člověka‘. Mohli bychom například mluvit o biologické potřebě svobody nebo o některých estetických potřebách, které se zanořily do biologické struktury člověka, do jeho ‚přirozenosti‘...“ (Essay, 10)

Provokace, která měla ozvláštnit opotřebované, banální, a proto často zapomínané varování: Pokud redukuje lidskou přirozenost na biologické danosti, bývá příliš snadné přejít od politicky nevinného a naivního použití (dejme tomu v tvrzení, že muž není schopen monogamie, protože ho příroda s ohledem na přežití druhu vybavila pudem rozsevače semene) k ospravedlňování vykořisťování a útlaku třeba tím, že budeme považovat fikci člověka jako atomizovaného jednotlivce, který racionálně sleduje svůj zjištěný zájem – fikci nezbytnou pro založení ekonomické vědy –, za biologicky daný, a proto neměnný fakt; a vyvodíme z toho pak důsledek, že utrpení menšiny těch,

kteří se v nutně konkurenčním a na výkonu postaveném prostředí dostali pod kola vehiklu prosperity, je nutnou cenou za relativní dostatek, ve kterém žije většina obyvatel rozvinutého, protože přirozené ekonomické zákony respektujícího světa. Nemluvě o *vědeckých, biologických základech*, na které se odvolávaly ideologie bojující o zachování a zdraví přirozených pospolitostí národa a rasy. Marcuse byl ovšem v poválečném období přesvědčen, že obnovení krvavého bahna (vzniklého smíšením krve a půdy: Blut und Boden) fašistických režimů nehrozí, protože jsou příliš neefektivní v zajišťování poddajnosti a konformity. Nejsm si dnes jist, zda jeho tehdejší pesimismus nebyl příliš optimistický.

Rafinovanější problém než takový biologický redukcionalismus představuje vyřazení biologického. Jestliže jsou lidské potřeby utvářeny historicky a společensky, jestliže dokonce i každý z pěti lidských smyslů musíme chápat jako kulturní výtvar, proč vůbec akcentovat přírodní, biologickou dimenzi lidské bytosti? Marcuse na tuto otázku odpovídal opakovaně v rámci rozhořčeného boje proti revitalizaci marxistické ortodoxie, která pronikala do nových levicových hnutí spolu s kocovinou po revoltách roku 1968. Právě pro tento boj vzkřísil vybaviv ji heroickou historií²¹ mladohegelovskou postavu rodové bytosti, člověka jakožto člověka.

Opravdu svobodné uspokojování potřeb a opravdové lidské štěstí by nesmělo strpět, že existuje spolu s neštěstím druhých a vždy také alespoň trochu v důsledku jejich neštěstí. Z pohledu této téze je lidská příroda, jak byla kulturně v dějinách

²¹ „I. internacionála představovala poslední pokus uskutečnit solidaritu [lidského] rodu tím, že ji vložila do společenské třídy, ve které se shodoval subjektivní a objektivní zájem, konkrétní a univerzální. (Internacionála je pozdní konkretizace abstraktního filozofického pojmu ... rodové bytosti...). Španělská občanská válka probudila tuto solidaritu, která je hnací silou osvobození, v nezapomenutelném, beznadějném boji mizivé menšiny proti spojeným silám fašistického a liberálního kapitalismu. V mezinárodních brigádách zde existoval ... onen svazek mladých intelektuálů a dělníků, zoufale vytoužený cíl dnešní radikální opozice.“ (Essay, 14).

vytvořená, vyjádřením potřeby lásky ve stávajících kulturních a historických podmínkách (včetně technických možností), aktuálním vyjádření Eróta; biologickým zakotvením solidarity lidského druhu. A tato solidarita nemůže pro takové založení směřovat k národu, rase či dnes k příslušníkům nějakého zvěčnělého a fetišizovaného parciálního kulturního okruhu (údajně charakterizovaného evropskými, asijskými či africkými hodnotami) a ovšem nemůže být omezena jen na jednu z antagonistických tříd společnosti. A právě aby mohla snáze redukovat rodovou bytost na třídního člověka, je marxistická ortodoxie v pokusění odmítnout ve jménu fetišizované třídní solidarity biologické ukotvení lidských dějin.²²

Nejde však jen o solidaritu lidstva, již v sobě nese onen marxismus, který nezapomněl, že revolučním úkolem je třídy zrušit, nikoliv je zvěčnit; a již vůbec ne zvěčnit jednu z nich v abstraktním všeobecném panství, které musí být udržováno násilím. Jde o lidství, o možnosti jednání a svobody každého člověka:

„Protože moudrým starcům marxistické ortodoxie navzdory se muži a ženy nevyskytují jen jako příslušníci své třídy; jako ti, kteří existují v určitých třídních vztazích, sdílejí určitý výrobní způsob atd. Jsou to také muži a ženy, kteří v těchto podmínkách a proti nim jsou lidskými bytostmi. Jde o jejich osvobození a oni bojují za své osvobození: ne za třídu či byrokracii. A musí se organizovat sami.“ (Lyric, 212)

²² Srov. Essay, s. 14; dále Die Permanez, s. 207 n. se sarkastickým odkazem ke slavnému vymezení práce jako látkové výměně v prvním díle Marxova Kapitálu: „Dějiny mají přirozenou půdu a [ortodoxní] marxistická teorie má přinejmenším důvod, aby abstrahovala od této látkové výměny mezi člověkem a přírodou odpovídající konstelaci a aby trvala na charakteristice této přirozené půdy společnosti jako regresivního ideologického pojetí.“

Člen Institutu

Dne 1. dubna 1933 odstoupil po pěti dnech ve funkci řádně zvolený rektor Albert-Ludvikovy University ve Freiburgu Wilhelm von Möllendorff a o den později převzal jeho funkci Martin Heidegger jako první nacionálně-socialistický rektor v nové třetí říši.

V té době nebyl ovšem nedávný Heideggerův asistent již ve stavu freiburské university a nemohl tedy posloužit jako objekt nové aktivity svého profesora, totiž „odžidovštvování německé university“. Marcuse emigroval po lednovém Hitlerově převzetí moci s rodinou do Ženevy a začínal tam novou kariéru jako spolupracovník Ústavu pro sociální výzkum (Institut für Sozialforschung – dále Institut). Měl jen turistické, nikoli pobytové vízum, nesměl si ani najmout byt a každých šest neděl musel ze Švýcarska vycestovat, jeho postavení v Institutu bylo prekérní, ale jako exulant z Německa na tom mohl být mnohem hůř.

O spolupráci s frankfurtským Institutem se pokoušel od roku 1931. Stanovisko tehdy nového ředitele Institutu Maxe Horkheimera bylo ovšem přes dobrá doporučení – či snad právě pro ně – značně zdrženlivé.¹ Situace se změnila až po Marcusově rozhovoru s Leo Löwenthalem ve Frankfurtu koncem roku 1932. Sám Marcuse vysvětloval později své úsilí o přijetí do Institutu zcela vnější motivací, v tehdejší situaci neměl

¹ Horkheimer vzpomíná v dopisu Marcusovi v roce 1963, že ho nijak nelákalo přijmout do Institutu „Riezlerem doporučeného Heideggerova žáka“ [dopis z 8.12. 1963, citace podle Rolf Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule*, c. d., s. 55]. S kurátorem frankfurtské university Kurtem Riezlerem se Horkheimer přátelsky stýkal, jejich politické a filosofické postoje byly ovšem diametrálně odlišné. Bytostný konzervavec Riezler se přimlouval za Marcuse, motivován doporučujícím dopisem Edmunda Husserla. [viz Tamtěž, s. 122]

šanci na universitní kariéru a Institut pro něj znamenal jednu z mála možností, pokud chtěl pokračovat ve vědecké práci. (srov. Gespräch, 269)

Institut für Sozialforschung² patří k jevům příznačným pro „neskutečný“ charakter výmarské republiky. Byl zřízen v roce 1924 ve spolupráci pruského zemského ministerstva vědy, umění a vzdělání a města Frankfurtu při frankfurtské Univerzitě Johanna Wolfganga Goetha díky úsilí a penězům Felixe Weila. Rozhodující personální a finanční otázky byly v rukou nadačního výboru (Gesellschaft für Sozialforschung e. V.), jehož složení určoval Weil. Ten výboru také předsedal.

Prvním ředitelem Institutu se v roce 1924, tehdy byl Institut založen, stal Carl Grünberg (1861–1940), třiašedesátiletý profesor politické ekonomie z vídeňské university, sociálnědemokratický teoretik intelektuálně dozrálý koncem 19. století, typický „katedrový marxista“. Pod jeho vedením se z Institutu stala významná badatelská instituce. Ta převzala Grünbergův respektovaný časopis *Archiv für Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung* a spíše váhou osobnosti svého ředitele než z programových důvodů se její práce orientovala v první řadě na dějiny socialistického hnutí; rychle si vybudovala vynikající knihovnu a archiv. Institut byl personálně spojen s Marx-Engels-Archiv-Verlag a spolupracoval na vydávání sebraných spisů (MEGA1) s moskevským *Institutom K. Marxa i F. Engelsa*. S ředitelem sovětského ústavu Davidem Rjazanovem (1870–1938), starým sociálnědemokratickým revolucionářem a teoretikem, si byl Grünberg generačně i osobně blízký.

Zakladatel Institutu, Felix Weil (1898–1975), byl dědic obrovského podnikatelského impéria, které jeho otec, Hermann Weil, založil na základě obchodu s argentinským obilím. Mladý Weil se aktivně účastnil listopadové revoluce na straně dělnických rad, v roce 1919 byl pro své aktivity zatčen a vyloučen

² K dějinám Institutu dnes existuje nepřehledná literatura, v následující pasáži se přidržuji výše zmíněné Wiggershausovy knihy.

ze studia hospodářských a sociálních věd na tübingenské universitě. Ve dvacátých letech sympatizant Komunistické strany Německa a mecenáš levicové kultury. Paradoxní spojení multimilionáře a radikálního levicového aktivisty provokovalo i tu inteligentnější část komunistické ortodoxie, protože nešlo mechanicky převést na třídní zájem.³ O něco uvěřitelněji než pokusy o takový převod působí úvahy o prekérnosti postavení potomka sekulárně židovské rodiny v potenciálně anti-semitské německé společnosti, popřípadě doplněné odkazem k významnému podílu blahobytného a vzdělaného židovského měšťanstva ve frankfurtské populaci. Ale ani tato konstrukce není bez rozporů a není příliš zřejmé, na kolik nám prospívá při porozumění činům jedinečné osoby. V každém případě Weilova velkorysá otevřenost spolu se starosvětskou tolerancí Carla Grünberga vytvořily z frankfurtského Institutu místo, kde se setkávala – ať při pohostinné spolupráci, ať v pevnější vazbě na instituci – komunistická ortodoxie i heterodoxie (Wittfogel, Korsch, Lukács) s nejlepší částí tradice předprvoválečných sociálnědemokratických teoretiků; politická obezřetnost university spojená s jejím striktním akademickým formalismem se tu ‚stýkala a potýkala‘ s radikálním aktivismem a s výboji intelektu, který nebyl schopný respektovat universitní svěrací kazajku (například Lukács, v té době již dávno evropsky známý, nezískal přes opakované pokusy habilitaci).

³ Příznačná pro inteligentní komunistický postoj je poznámka B. Brechta pro tuiovský román: „Historie frankfurtského sociologického institutu. starý bohatý muž (Weil, spekulant se pšenicí) umírá, znepokojen bídou na tomto světě. určuje ve své závěti velkou sumu na zřízení institutu, který má vyzkoumat zdroj té bídy. tím je samozřejmě on sám, činnost institutu spadá do doby, kdy chtěl také císař pojmenovat zdroj zla, protože rozhořčení lidu vzrůstalo...“ Aby se udržel paradox odhalující bezzubost falešného vědomí intelektuální (tuiovské) vrstvy o sobě samé, musel syna u Brechta nahradit otec. [Bertolt Brecht, *Arbeitsjournal*. Erster Band 1938 bis 1942, herausgegeben von Werner Hecht, Suhrkamp Taschenbuch Verlag 1993, s. 301]

Koncem sedmdesátých let vzpomínal poslední žijící pamětník, Leo Löwenthal, na přátelsky pohostinnou atmosféru tehdejšího Institutu, na jeho prestiž a na kontakty s levicovou uměleckou scénou (Grosz, Malik-Velag, Piscatorovo divadlo); na to, proč byl Institut „nejprve přátelsky, později nepřátelsky přezdíván ‚Café Marx‘“⁴

Marcuse toto období Institutu nezažil. V lednu 1928 prodělal již předtím churavějící Grünberg záchvat mrtvice a přestal definitivně vykonávat funkci ředitele. Po roce 1929 se změnilo i vnější prostředí. Komunističtí spolupracovníci si začali udržovat odstup, Lukács odešel v roce 1930 do Moskvy, zatčení Davida Rjazanova a následné stalinistické zglachšaltování instituce narušilo spolupráci s moskevským *Institutom K. Marxa i F. Engelsa*.

Obsazení uvolněného ředitelského místa Institutu nebylo jednoduché, dalo se očekávat, že proti kandidátovi s případnou komunistickou či revoluční minulostí by byl ze strany university výraznější odpor než v první polovině dvacátých let, silný tlak byl i na očekávané akademické tituly. Po vyjednávání s ministerstvem prosadil Weil jako nového ředitele v roce 1930 Maxe Horkheimera, který krátce předtím získal spolu s Grünbergovou osiřelou katedrou odpovídající profesorský titul. Nový ředitel ohlásil program, podle kterého se výzkum Institutu měl výrazně profilovat s důrazem na specifickou formu spolupráce filosofie a jednotlivých věd. To by zjevně potlačovalo eklektickou otevřenost grünbergovského období a akcent na historii socialistického hnutí. Tomu také odpovídala nejvýraznější vnější změna: Grünbergův *Archiv für Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung* nahradil od roku 1932 *Zeitschrift für Sozialforschung* (dále „ZfS“), redakčně ostře profilovaný časopis s pevným jádrem autorů.

Pravděpodobně však situaci a agendu Institutu po roce 1930 více než změna ředitele ovlivnil politický vývoj v Německu. Od

⁴ Leo Löwenthal, *Mitmachen wollte ich nie. Ein autobiographisches Gespräch mit Helmut Dubiel*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1980, s. 70.

úspěchu nacistů v zářijových volbách 1930 začali Horkheimer, Weil a několik dalších zasvěcenců připravovat odchod Institutu do zahraničí. Vzniklo detašované pracoviště [Zweigstelle] v Ženevě, nadační peníze byly převedeny do Holandska a provoz Institutu v Německu byl financován prostřednictvím zpětně propláceného kreditu tak, aby v případě převratu neuvízla v zemi ani marka z nadačních peněz. Existovala předběžná dohoda s *London School of Economics*, že převezme v případě potřeby knihovnu a archiv institutu jako dar. To jediné se nepovedlo realizovat.

„Zachránit peníze Institutu, to byla jejich nejúhlavnější revoluční povinnost po všechny ty roky,“⁵ komentoval později Bertolt Brecht fascinující podívanou z konce výmarské republiky: Průmyslový magnát, z jehož dopisu zemskému ministru školství nepoznáme, zda ve věci Institutu žádá, nebo přikazuje; suverénní profesor disponující kdykoliv přístupem do médií; bohaté a společensky dobře etablované výzkumné pracoviště s nakladatelstvím, spolupracující s intelektuálním *crème de la crème* země – a všichni rezignovaně přijímají porážku; dva roky před vítězným tažením smrtelného nepřítele pokoutně dopředu připravují útěk. Brecht měl ovšem v roce 1942 ke své zlomyslnosti mezi exulanty, těmi kvasinkami v uzavřené láhvi, malou legitimaci. Jeho příběh světoznámého dramatika se příliš nelišil.

V konspirojící skupině obvykle vládne paranoia. Muži, kteří útěk připravovali, se vesměs znali od dětství. A do této konstelace se snažil vstoupit outsider. Není divu, že Marcusův zájem o práci v Institutu byl v letech 1931/1932 přijímán chladně. Mnohem více udivuje, jestliže dokázal zapůsobit při osobním setkání koncem roku 1932 na jednoho z připravovatelů útěku, Löwenthala, natolik, že prolomil zeď nedůvěry; že vůbec započala jeho nepravděpodobná spolupráce s Institutem.

Horkheimer považoval Ženevu za provizorium. Mezi odchodními z Frankfurtu převládalo přesvědčení, že fašismus nakonec

⁵ Bertolt Brecht, *Arbeitsjournal*. Erster Band 1938 bis 1942, c. d., s. 213.

zachvátí celou Evropu. V šikaně, kterou Švýcarsko reagovalo na proud utečenců, věřili antisemitismus předznamenávající budoucí vývoj země. Horečně vytvářeli další detašovaná pracoviště (Paříž, Londýn), nakonec se Institut usídlil na pozvání Kolumbijské university v New Yorku jako *Institute of Social Research affiliated with Columbia University*.⁶ Vztah k universitě, která Institutu propůjčila k užívání budovu, byl organizačně velmi volný, Horkheimer ho vždy popisoval slovy: „Jsme hosty Kolumbijské university.“ (srov. Gespräch, 275) V Evropě až do okupace Francie mělo zásadní význam detašované pracoviště v Paříži. Tam totiž prestižní nakladatelství Félix Alcan v letech 1933–1938/39 vydávalo ZfS v němčině. Zde se také setkal příběh exilového Institutu s životním během Raymondona Arona, který se krátce podílel na redakci ZfS.

II.

V retrospektivě je to zcela jasné: teprve v americké emigraci vznikl fenomén zvaný Frankfurtská škola. USA představovaly pro vrstevnickou skupinu potomků vzdělaného německého měšťanstva kulturní šok. Šok, ze kterého se nakonec zrodila jedna z nejpůsobivějších knih 20. století, *Dialektika osvícenství*. Ta ale přišla až na konci; až v okamžiku, kdy už se tvořivé společenství Institutu, jehož předchází práci *Dialektika* pozoruhodně zúročila, nevratně rozpadalo.

V roce 1934 byl pro kruh exulantů v New York určující jiný šok, totiž šok z úspěšného nástupu nacismu. Tomu odpovídá první Marcusova studie, kterou vydal v roce 1934 v ZfS – v předchozím roce 1933 se spolupráce s Institutem v časopisu odrazila redakčně, převzal péči o recenzní část – *Boj proti liberalismu v totalitním pojetí státu*. Je zřejmé, jak při psaní

⁶ Původně *International Institute of Social Research* analogicky k jménu nadace sídlící v Ženevě: *Société Internationale de Recherches Sociales*; srov. Löwenthal, *Mitmachen wollte ich nie.*, c.d., s.72, Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule*, c. d., s. 170.

pečlivě dbal o návaznost na předchozí studie Institutu, zvláště je zjevná souvislost s Pollockovu studií z roku 1932, ale hlavně tato studie představuje součást redakčně komponovaného tvaru: tři (respektive čtyři) nosné stati ročníku – Horkheimerova, Marcusova, Frommova stať a text o plánovitém hospodářství z pera dvojice Mandelbaum a Mayer – tvoří celek, který svoji sevřenost zjevně získal v diskusích při vzniku textů a při jejich redakčním dotváření. Stati spojuje postoj k historické situovanosti fašismu. Podle sdíleného názoru všech jmenovaných autorů představuje fašismus reakční odpověď na plně rozvinuté rozpory, ke kterým nutně dozrál stávající vývoj třídní, kapitalistické společnosti. K tomuto pojetí se ještě vrátíme, nyní jde spíše o to, jak fungovalo z hlediska profilování práce Institutu.

Paradoxně právě antifašistický exil umožnil neočekávatelný rozvoj výše zmíněného programu, který Horkheimer načrtl při nástupu do funkce. Působivě vymezil hranice hegelíánské renesance marxismu. Ta podle něj sice znamenala nezbytnou reakci na nadvládu pozitivistického přístupu s bezprostřední vírou v předzjednanou harmonii soukromých zájmů a společnosti, zároveň však tato renesance podle Horkheimera příliš přebírala od Hegela jeho ‚projasňující‘ [verklärende] funkci filosofie, tedy funkci smiřovat neštěstí individua prostřednictvím dějinného pokroku – a proto příliš podřizuje bytnost člověka, jeho individualitu a niternost, dějnotvorným kolektivitám. Horkheimer odmítl filosofii, která by konstruovala:

„... jednotlivými vědami nenapadnutelné [...] systémy obepínající totalitu, zatímco [...] faktický výzkum provádí zdoluhavá a nudná jednotlivá šetření, která se rozpadají do tisíce jednotlivých otázek, aby nakonec skončila v chaosu odbornictví.“⁷ Oproti tomu měl Institut směřovat k bádání organizovanému „na základě aktuálního filosofického tázání“ a sjednocovat

⁷ Max Horkheimer, *Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung*, Frankfurter Universitätsreden, XXXVII, Frankfurt am Main 1931, s. 10.

„v trvalém pracovním společenství filosofy, sociology, psychology“, aby „sledovalo s pomocí nejemnějších vědeckých metod na celek zaměřené filosofické otázky“.⁸ Velkorysá, avšak matná představa sotva představovala dlouhodobě realizovatelný program.

Orientace na fašistickou hrozbu zúžila a zaostřila pole bádání. Měli-li členové Institutu jasno v tom, že totalitarismus vznikl ze struktur stávající společnosti, znamenalo to zadání úkolu: „identifikovat tendence, které liberální minulost spojují s jejím totalitním zrušením [Aufhebung]“.⁹ Proměny novověké racionality, kritika ideologií, sociální interpretace psychoanalýzy a zkoumání autoritativní osobnosti, bádání o rozvoji a úpadku buržoasního individua – vším postupovala jako jednotící otázka: Jak mohl vzniknout a uspět fašismus?

Bezmoc emigrace zároveň odpružila paradoxní situaci teorie, která se programově chápala jako určovaná konkrétními možnostmi dané společnosti ve smyslu jejich rozumové kritiky, tedy jako negace stávajících poměrů ve prospěch uskutečňování lidského štěstí a svobody. Ze všech myslitelných marxistických heterodoxií se snad právě ta frankfurtská nejméně obejde bez sjednocení teorie a praxe, jakkoliv zprostředkovaného. Jenomže situaci a pozici tehdejšího jádra newyorského Institutu přesně vyjadřuje výrok: „My jsme neopustili praxi, praxe opustila nás.“¹⁰

Jakkoliv pravdivý, přece byl tento Löwenthalův aforismus vyslovitelný až po létech, když skandál ztráty revoluční praxe omšel zanesen nánosem zvyku a resignace. Od konce dvacátých let řada myslitelů a umělců – a nebyli to ani jen ti nejmenší, ani jen ti nejhůře informovaní o dění v Sovětském svazu – raději než by přijala odtržení od praxe a revolučního subjektu, volila iluzi o osvobozující revoluční praxi, která

⁸ Tamtéž, s. 11.

⁹ Herbert Marcuse: *Kultur und Gesellschaft I*, [Vorrede] Suhrkamp: Frankfurt am Main 1970, s. 8.

¹⁰ Löwenthal, *Mitmachen wollte ich nie.*, c. d., s. 79.

podrobujíc se rozumově prokazatelné nutnosti dočasně přijala podobu despotie spravované stranickou byrokracií: například Bloch, Brecht, Lukács a mezi samotnými spolupracovníky newyorského Institutu K. A. Wittfogel. U ostatních zůstalo téma přítomno jako otevřená rána a opakovaně se k němu vraceli.

Kombinace protifašistického leitmotivu a traumatického vztahu ke komunismu vysvětluje určitá slepá místa ve výstupech Institutu. Marcuse v šedesátých letech obdivně zmiňoval španělskou občanskou válku; pro ZfS však jako by neexistovala, podobně se skví svojí nepřítomností fenomén lidových front a dobová diskuse o socialistickém realismu a avantgardním umění. Z pamětnických rozhovorů a korespondence víme, že tak jako ostatně pro velkou část evropské levicové inteligence vůbec znamenaly i pro členy Institutu moskevské procesy otřes, který definitivně uzavírá možnost vstřícného postoje k sovětskému režimu. Přesto zachovával ZfS o Sovětském svazu dlouho taktické mlčení, porušované jen tu a tam opatrně a zastřeně formulovanými poznámkami *ad marginem* antifašisticky orientovaných statí; teprve po paktu Ribbentrop-Molotov (1939) prolomil ZfS definitivně své již zbytečné mlčení o mocnosti, která přestala představovat hráz proti nacismu.

Ve stručné rekapitulaci můžeme tedy přehlédnout personální sestavu badatelů newyorského Institutu takto: V roce 1934 vytvářeli nové newyorské pracoviště Max Horkheimer, Friedrich Pollock, Leo Löwenthal, Erich Fromm a Herbert Marcuse.

V roce 1935 přibyl Karl August Wittfogel, kterého v roce 1933 zadrželi nacisté na švýcarské hranici a jehož cesta do emigrace se tak protáhla o několikaměsíční pobyt v koncentračním táboře. Wittfogel spolupracoval s Institutem již od samotného počátku v roce 1924 a jeho postoje se příliš nehodily do Horkheimerova nového pojetí. Ten mu proto už v roce 1930 nabízel stipendium, aby Wittfogel mohl studovat předmět svého zájmu, orientální společnost, přímo v Číně; v roce 1935 se záměr s podporou Institutu a Rockefellerovy nadace

realizoval jako tříletý studijní pobyt. V New Yorku se tedy Wittfogel v letech 1934–1935 jen otočil a podobně jako další po Grünbergovi zděděný člen Institutu Henryk Grossmann (v New Yorku od roku 1938) se na utváření exilového profilu Institutu příliš nepodílel. Od roku 1936 pracoval v Institutu Franz Neumann, v roce 1937 přesídlil do New York z Paříže zaměstnanec tamější divize Institutu Otto Kirchheimer.

Při listování ZfS vidíme, že časopis v letech 1934–1938 autorsky profilovala trojice Max Horkheimer, Herbert Marcuse a Walter Benjamin, o něco méně výrazný, ale nepominutelný je podíl textů Ericha Fromma. Löwenthal působil jako redaktor a jeho jméno vidíme spíše v recenzi části časopisu, podobně jako jméno Friedricha Pollocka. Benjamin přitom nebyl nikdy kmenovým zaměstnancem Institutu a jeho stati vždy do jisté míry testovaly toleranci redakční politiky.¹¹

Na konci roku 1938 se mezi klíčovými autory ZfS opět objevilo jméno, které doposud v exilové historii Institutu chybělo

¹¹ Brechtův zápis v *Arbeitsjournal* ze srpna 1942 [c. d., s. 212] dokládá zřejmě nejstarší fázi později rozšířené výčitky o macešském vztahu Institutu k Benjaminovi, v její nejrozvinutější fázi se mluvilo o finančním vydírání apod. O osobně spíše úkorně než rozporně prožívaném vztahu Benjaminova ke spolupráci s ZfS svědčí vzpomínky Hannah Arendtové a v neposlední řadě ukazuje hranici spolupráce s časopisem brutální změna v závěru *Uměleckého díla ve věku jeho technické reprodukovatelnosti* v ZfS, kde logickou pointu textu – „jde o estetizaci politiky, jak ji provozuje fašismus. Komunismus ji odpovídá politizací umění“ – nahradila rozbředlá fráze: „Hle, buď politizace estetiky páchaná totalitní doktrínou, nebo reakce konstruktivních sil lidstva, politizace umění“ [srov. Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften* I.2, hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991, s. 469; ZfS V/1936, s. 66]. Jakkoliv nechci zpochybňovat oprávněnost rozhořčení autora nad tím, že musel odsouhlasit podobný zásah, změna odpovídá výše zmíněnému obezřetně taktickému vztahu vedení newyorského Institutu ke komunismu. A obecně nesvědčí o vydírání autora v zoufalé finanční situaci, ale o odstupu v pohledu na svět, který byl mezi Benjaminem a jádrem Institutu.

a které je přitom neodmyslitelně spojeno s Frankfurtskou školou: Theodor Wiesengrund Adorno.¹² Blízký Horkheimerův, Pollockův a zvláště Löwenthalův známý z dvacátých let a zároveň člověk, ke kterému si v pracovních záležitostech první dva jmenovaní udržovali ve Frankfurtu citelný odstup. Byl autorem jedné z programově koncipovaných statí prvního ročníku ZfS, ale v Německu vyznělo jeho úsilí o práci v Institutu naprázdno, Horkheimer i později v exilu dost dlouho přehlížel jeho vytrvalé snahy. Určitou roli zde sehrávaly konfliktní rysy Adornovy osobnosti, možná však ještě významnější motiv odstupu představovalo Adornovo spojování filosofie s teologickými motivy. Snaha, která nebyla „spřízněna s vlastním [Horkheimerovým] filosofickým úsilím“.¹³ Největší Adornův úspěch ve vztahu k Institutu znamenal do roku 1937 to, že výrazně pomohl etablování Waltera Benjamina jako stálého autora v ZfS. Začátek aktivního Adornova působení v New Yorku (1938–1939) se přitom překrývá s dobou, kdy vyhasíná spolupráce Fromma s Institutem, formálně ukončená v roce 1939; definitivně se rozchod završil o rok později, roztržkou nad Frommovým *Escape from Freedom* (1940).

III.

Jak už bylo řečeno, nejvýraznější jednotící prvek autorského kruhu, který bude později označován jako Frankfurtská škola, představoval postoj k fašismu. Fašismus byl zcela důsledně interpretován jako výsledek imanentního vývoje kapitalistické společensko-ekonomické formace. Na první pohled je nápadná rodinná podobnost s dobovou marxisticko-leninskou interpretací, která vykládá fašismus jakožto poslední pokus buržoasie

¹² Adorno vydal v roce 1936 v ZfS jeden článek (Über Jazz) pod pseudonymem Hektor Rottweiller. Rozhodně nepatří k lepším Adornovým textům a z hlediska profilu ZfS postrádá význam.

¹³ Horkheimerovo dobrozdání k Adornově habilitaci, citováno podle Wigershaus, *Die Frankfurter Schule*, c. d., s. 110 n.

o uchování svého panství v období zostřujícího se třídního boje prostřednictvím odhození buržoasní svobody přes palubu ve prospěch despotie. Paradoxně přitom některé rysy frankfurtského pojetí působí, jako by ještě mechaničtěji redukovaly výklad fašismu k obecným zákonitostem dějinného vývoje určeným pohybem ekonomické základny. Například u Horkheimera v roce 1934 čteme:

„V současnosti nemají lidé volbu mezi liberální ekonomikou a totalitním režimem [totalitären Staatsordnung], neboť jedno nutně přechází do druhého, a to proto, že to druhé nejlépe naplňuje liberální požadavek, aby nadále trvalo soukromé disponování těmi nejdůležitějšími pomocnými silami společnosti.“ (ZfS III, s. 230)¹⁴

Je to ovšem podobnost jen na první pohled, ve skutečnosti se rysy obou v marxismu zakořeněných interpretací liší zcela nezahladitelně. Výše citovaná Horkheimerova věta působí jako jednostranný vulgární redukcionismus, protože tak v kontextu autorova myšlení působit má. Společenské individuum jakožto kritický subjekt zakouší rozštěpení celku na nejprve nezprostředkované jednostrannosti: (a) na svět, který rozpoznává jako svůj, který vytváří a osvojuje si ho, a (b) na svět, ve kterém lze společnost „přirovnat k nelidským přírodním procesům, k pouhým mechanismům, neboť kulturní formy spočívající na boji a útlaku nejsou svědectvím o jednotné, sebevědomé vůli; toto není jejich svět [svět lidí, pozn. M. P.], nýbrž svět kapitálu“.¹⁵ A právě k tomuto (b), k mrtvému světu pouhých mechanismů, náleží nutnost, se kterou z liberalismu vyvstává fašismus. Jde o nutnost, která je evidentní, o které však pro kriticky myslící individuum platí, že „uznat ji znamená odsoudit ji“.¹⁶

¹⁴ Srov. například: „Totální-autoritativní stát přináší organizaci a teorii společnosti odpovídající monopolnímu stádiu kapitalismu.“ (Boj, s. 183)

¹⁵ Max Horkheimer, *Traditionelle und kritische Theorie*, ZfS VI/1937, s. 262.

¹⁶ Tamtéž.

Marcuse tentýž vztah vykládal obsírněji, uvažoval o nutnosti, se kterou rozpory kapitalismu vytvářejí svoji negaci jako reálnou možnost lidí zrušit a překonat vykořisťovatelskou společnost. Tato nutnost přírodních zákonitostí však automaticky neznamena – nemůže a nesmí znamenat – „nutnost rozumu“; to jest poznání a uznání, že stávající společnosti se reálně může – a proto se má – radikálně změnit podle principu odstranění útlaku, všeobecného uspokojování potřeb všech individuí a jejich rozvoje; poznání a uznání, které se prakticky uskutečňuje revolučním činem. Protože svobodná společnost nemůže vzniknout jinak než svobodným rozhodnutím a jednáním lidí, nelze ji nadekretovat shora, rozdíl mezi přírodní a rozumovou nutností znamená, že se mezi plné rozvinutí rozporů a toto činné, revoluční uznání může vložit období nového barbarství.¹⁷ Stará společnost si může v prodlouženém čase barbarství do jisté míry přivlastnit vlastní dějinnou negaci.¹⁸ A čas nového barbarství může být nedohledně dlouhý. Oba autoři přitom shodně určovali konkrétní moment, kdy převládla mrtvá, mechanická nutnost vedoucí k fašismu: byla to zfušovaná německá revoluce roku 1918. Tehdy měli němečtí dělníci „kvalifikaci napravit svět“.¹⁹ Alternativu k novému barbarství fašismu proto nepředstavuje návrat k předfašistickému liberálnímu režimu, tedy návrat k rozporům, ze kterých fašismus už jednou nutně vyvstal. Horkheimer ve statích z posledních ročníků ZfS neváhal přiznat, že nacismus přinesl v dílčích oblastech překonání výmarské republiky.²⁰

¹⁷ Nejrozsáhleji v *Reason and Revolution*, viz podrobněji v kapitole o proletariátu.

¹⁸ Ve stati z roku 1934 to Marcuse vyjadřuje paradoxem o nacismu jakožto represivní „beztrždní společnosti na bázi a v rámci třídní společnosti“, (Boj, s. 185).

¹⁹ Max Horkheimer, *Die Juden und Europa*, ZfS VIII/1939–1940, s. 121.

²⁰ Srov. k tomu zobecňující konstatování: „Vzpomínky na těch čtrnáct let [1918–1933 – M. P.] mají víc půvabu pro intelektuály než pro proletariát. Tomu možná nenabízela výmarská republika více než fašismus, který vypustila z láhve.“ [Horkheimer, *Die Juden und Europa*, c. d., s. 122]

Myšlenka o fašismu jako státní formě vyvolané nezbytností manipulovat a násilím zvládat jinak neudržitelně plně rozvinuté rozpory monopolního kapitalismu – řečeno termínem Friedricha Pollocka: myšlenka o nutné tendence ke státnímu kapitalismu – vyžadovala určitou specifickou perspektivu: Perspektivu intelektuála, který dříve než stihne najít vydavatele své knihy-chvalozpěvu na liberální demokracii, jež vládne v zemi, do které na útěku před Hitlerem emigroval, musí prchat dál, protože mezitím se i v oslavované zemi prosadil totalitní režim.²¹

Z každého jiného pohledu naráželo frankfurtské pojetí na fakt, že se fašismus neprosadil v těch nejrozvinutějších zemích. Členové newyorského Institutu nemohli dost dobře v roce 1939 považovat USA za zemi s ještě nedostatečně rozvinutou strukturou monopolního kapitalismu. V okamžiku, kdy vypukla druhá světová válka, se tato perspektiva stala velmi překérní.

A jak to někdy v dějinách bývá, právě v této překérní situaci se jí dostalo nejpůsobivějšího a dodnes působivého vyjádření. V textu, který Horkheimer datoval při podpisu do roku 1940 a vydal jen v cyklostylovaném sborníku věnovaném památce Waltera Benjamina v roce 1942,²² se přesvědčivě prezentují dvě alternativy autoritativního státu: fašistická a úplnější varianta, integrální etatismus, pod kterou spadá státní socialismus sovětského typu. Sice ještě přežívá liberální demokracie a snad ještě zbývají síly, které ji mohou v těch nejtradičtějších a nejbohatších metropolích kapitalistického světa dočasné konzervovat. Jsou jimi: obava mocných z rizika změny pozic, nahromaděné bohatství a aliance se zbytky těch, kterým jde

²¹ Srov. Horkheimer, *Juden und Europa*, c. d., s. 116.

²² Max Horkheimer, *Autoritärer Staat*, in: *Walter Benjamin zum Gedächtnis*, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno (eds.), Institute for Social Research: New York 1942 [dále citováno podle: Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften, Band 5: Dialektik der Aufklärung und andere Schriften 1940–1950*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1987, s. 293–319].

ještě o svobodu. Je však jen otázkou času, kdy tato odumírající forma podlehne. Proti vyjmenovaným represivním formám státu sice stojí možnost neetatistického, emancipačního socialismu, ale v daném stavu světa je naděje, kterou takový emancipační socialismus představuje, skryta opravdu hluboko a lze ji vytěžit jen po hrstkách tvrdou a osamělou intelektuální prací.

V roce 1942 kritizoval původní teorie fašismu Frankfurtské školy Franz Neumann v *Behemothu*. Neumannova kritika byla pozitivní, to jest, rozvíjela a přebírala dosavadní myšlenky Institutu. Neumann v řadě pečlivých analýz ukazuje, že výraz státní (monopolní) kapitalismus je v souvislosti s nacionálním socialismem zavádějící, protože nacisté nepřevzali a nevyužívají funkce státu, byť toho nejautoritativnějšího – který by odpovídal Hobbesově popisu v knize nazvané podle biblické mořské obludy, Leviathana. Panství, jež je založeno na teroru, ideologii a krvavé konkurenci mocenských klik navenek skrytých pod zdánlivě klidnou pozicí vůdce a strany, nemá státní charakter, náleží k jinému rodu nestvůr, proto ten název podle biblického protějšku Leviathana, pozemské obludy Behemotha. Nestátní charakter totalitarismu a uznání relativního svébytného významu „buržoasních“ institucí státu, práva atd. zařadily Neumanna mezi předchůdce teorií totalitarismu padesátých let a předurčily význam *Behemothu* v diskusích vedených při smířování kritické teorie se společností po revoltě z konce šedesátých let.

Marcuse s Neumannem ve čtyřicátých letech úzce spolupracoval, byli přátelé a *Behemothu* vážil, citoval ho opakovaně souhlasně, avšak právě v motivu vztahu státu, respektive liberální demokracie, a totalitarismu, setrval na stanovisku vycházejícím z pozice Frankfurtské školy třicátých let.²³ Rozlišování oblud podle mytologicko-biologického klíče mu připadalo jako nebezpečné zapomínání na to, že jak Behemoth, tak

²³ Zvláště zajímavá je v tomto ohledu studie z roku 1942: Herbert Marcuse, *Die neue deutsche Mentalität*, in: NS 5, s. 21–72.

Leviathan potřebují k životu požírat lidská těla, duše a lidské štěstí. Leviathan to jen dělá nenápadněji, krmí se raději v těch koutech světa, které navykle považujeme za okrajové (dříve kolonie, dnes země třetího světa; oblasti dříve lokálních, dnes zmražených konfliktů; dříve slumy a dělnické kolony, dnes no-go zóny – srov. Essay, 13). Explicitně vyjádřil svoji neochotu přeceňovat rozdíl v utlačovatelském potenciálu liberální demokracie ve srovnání s oběma typy režimů obvykle označovaných jako totalitní:

„Totalitní‘ není jen teroristická politická koordinace společnosti, ale i neteroristická, ekonomicko-technologická koordinace, která manipuluje potřeby ve prospěch soukromých zájmů [...] Totalitarismus nedělá jen zvláštní forma vlády nebo vedoucí úloha strany, ale také zvláštní systém výroby a distribuce, který může být zcela slučitelný s ‚pluralismem‘ politických stran, novin, ‚vyvažováním mocí‘ atd.“ (JČ, 33)

Podobně jako Horkheimer uznával Marcuse liberální demokracii v roce 1940 nejvýše jako nejlepší ze stávajících špatných variant. Ovšem už v roce 1941 zveřejnil interpretaci, ve které liberální demokracie nebyla pouze dočasnou, jen díky dříve nahromaděné moci a bohatství přežívající alternativou totalitních režimů. V *Některých společenských důsledcích moderní technologie* odhaluje fašistickou formu vytváření nové konformity jako zaostalou a neefektivní. Kasárenský režim uplatňovaný vůči obyvatelstvu, ostentativní násilí a koncentrační tábory, plýtvání silami na výcvik nezbytný k tomu, aby masy měly to správné potěšení ze secvičeného pochodu ve vícestupěch – všechna tahle nákladná výprava fašistického vládnutí představuje sice ještě ufinancovatelné náklady, ale kasárenská stabilizace fašismu se

„bude stále zřetelněji odrážet v jeho neschopnosti rozvíjet výrobní síly, a proto fašismus padne ve prospěch sil, které budou efektivnější než on“. (Důsledky, 303)

Mnohem levnější a přitom produktivnější je sjednocení konformity a svobody v západní masové demokracii. Rozuměj:

sjednocení se svobodou individuů hledat si svojí cestu ke štěstí, pokud se přitom nechají vést technologickou racionalitou a pokud jejich představy o této cestě a o tom, co je to štěstí, nebudou v rozporu s provozem aparátu zajišťujícího růst HDP, a tudíž všeobecný blahobyť.

IV.

Horkheimer zavedl ve článku *Tradiční a kritická teorie* v souvislosti s Institutem sousloví, které od těch dob udělalo velkou kariéru. V uvedené stati, a ještě zřetelněji v textu, spíše rozvíjejícím než polemickým, kterým reagoval v dalším čísle ZfS Marcuse (s Horkheimerovým úvodem, který komplemetaritu obou statí podtrhl), můžeme sousloví kritická teorie – aniž bychom se přitom dopouštěli sebemenšího interpretačního násilí – číst jako synonymum marxismu.²⁴ Ostatně v obou statích jsou roztroušeny odkazy, které nám ani neponechávají prostor pro jinou interpretaci: Marx a Engels jsou uváděni jako zakladatelé kritické teorie a vznik teorie je opakovaně kladen do čtyřicátých let 19. století.

Potíž je, že v teoretickém diskursu jsou synonyma nevhodně nadbytečná, respektive mají jediné smysluplné použití jako vznesení nároku na reformulaci celého teoretického kontextu. Referované texty vyšly v roce 1937 a naprosto zřejmě jsou vyhraněny nejen proti sociálnědemokratickým interpretacím

²⁴ Další historii pojmu „kritická teorie“, která vedla nejen k uvolnění této synonymity, ale umožnila i dějinně filosofické čtení první generace kritických teoretiků z perspektivy, která ponechávala marxistické kořeny v pozadí, přesahuje tematické vymezení této studie. Český čtenář se pro orientaci v současném použití pojmu „kritická teorie“ může s důvěrou obrátit k pracím Marka Hrubce a monografiím vzniklým pod jeho vedením: Marek Hrubec a kol., *Kritická teorie společnosti. Český kontext*, Filosofia, Praha 2013; Marek Hrubec, Michal Pullmann a kol., *Etika sociálních konfliktů. Axel Honneth a kritická teorie uznání*, Filosofia, Praha 2012; Marek Hrubec, Horkheimer a Marcuse: tvůrci programových tezí kritické teorie, *Filosofický časopis 51 (2003)/4*, s. 593–616.

marxismu („marxismu II. internacionály“), ale v historii Institutu poprvé výslovně přinejmenším stejně důrazně také proti oficiální doktríně komunistické III. internacionály. Řečeno pojmem pro tehdejší dobu ještě trochu anachronickým, Horkheimerovy a Marcusovy stati vymezovaly pozici západního marxismu proti oběma stranickým ortodoxiím. Použití nového označení kritická teorie přitom odlehčovalo polemické fronty. Badatelské zájmy a úsilí kritických teoretiků se tak nevyčerpávaly pouze na této frontě a nebyly jí zásadně určovány, aniž by přitom polemika ztrácela svoji závažnost a aktuálnost.²⁵

Leitmotiv, který prostupuje obě programové stati, je pojetí materialismu jakožto starosti o lidské štěstí; motiv, jehož formulace u Marcuse – jak jsme viděli v předchozí kapitole – odkazuje k mladohegelovským kořenům. Horkheimerova formulace má odlišnou stylizaci a méně zdůrazňuje genealogie pojmu. Obě se však scházejí v momentu aktuálního použití:

Materialismus kritické teorie není filosofický systém, ale „starost o štěstí lidí a přesvědčení, že tohoto štěstí lze dosáhnout jen změnou materiálních existenčních poměrů“ (Filosofie, 259-260), „kritická teorie, jejímž cílem je štěstí všech individuů, se – na rozdíl od vědeckých služebníků autoritativních států – nesnese s přežíváním bídy“. (Horkheimer).²⁶

²⁵ Iring Fetscher provedl provokativní paralelu mezi Gramsciho kryptonýmím označením marxismu jako filosofí praxe a označením kritická teorie. Gramsci používal kryptonimum, aby obešel vězeňskou cenzuru, „Horkheimer a jeho spolupracovníci mluvili o ‚kritické teorii‘, aby práci Institutu zajistily před nepřátelskými útoky,“ u Fetschera v první řadě před nepřátelskými útoky těch, pro které se po roce 1936 byl marxismus přimárně spojen se stalinistickými zločiny. [viz Iring Fetscher, Marxismus als Fackel, *Der Spiegel* 3/1969 (13.01.1969), s. 104–106] Fetscherovu interpretaci podporuje obezřetnost, s níž se v ZfS šetřilo se slovy komunismus a marxismus, je jí však třeba rozšířit o výše zmíněnou strategii vnitromarxistické polemiky.

²⁶ Horkheimer, Filosofie a kritická teorie (Úvodní poznámka), *Filosofický časopis* 51 (2003)/4, s. 620.

Pro kritickou teorii nerozhoduje o socialismu, zda se pod jeho režimem provádí plánovité hospodářství, ale zda zájem, kterým je plánování vedeno, je zájem na svobodě a štěstí lidí, „bez svobody a štěstí ve společenských vztazích lidí zůstává sebevětší zvyšování výroby a odstranění individuálního vlastnictví výrobních prostředků v zajetí staré nespravedlnosti“. (Filosofie, 268)

„Původně se měl s každým kusem uskutečněného plánování stát nadbytečným kus represe. Místo toho krystalizuje v kontrole plánů stále více represe. O tom, zda růst produktivity socialismus uskutečňuje nebo likviduje, nelze rozhodnout abstraktně“,²⁷ dovyslovil Horkheimer později tuto Marcusovu tezi.

Starost o lidské štěstí tak znamená úsilí o změnu světa ve prospěch uvolnění zablokovaných možností štěstí. Kritická teorie je myšlení totality orientované k takto zadané budoucnosti. Marcusovy ztěžklé úvahy o bytnosti jsou nasvětlovány Horkheimerovým průzračným stylem:

„Kritické uznání kategorií ovládajících společenský život znamená zároveň jejich odsouzení [...] Marxistické kategorie třídy, vykořisťování, nadhodnoty, zisku, zbídačování, úpadku jsou články pojmového celku, jehož smysl nelze hledat v opakování přítomné společnosti, nýbrž v její přeměně ve správnou společnost.²⁸

Horkheimerův jasný styl podobně nasvětluje i další motiv, který je u obou myslitelů výrazný už od dvacátých let a který zároveň představuje konstitutivní prvek kritické teorie. Subjektem myšlení je pro ni sebevědomý

²⁷ Horkheimer, *Autoritärer Staat*, c. d., s. 302.

²⁸ Horkheimer, *Traditionelle und kritische Theorie*, c. d., s. 262; k Marcusovi srovnej Marcuse, *Zum Begriff des Wesens*, c. d., s. 69.

„konkrétní jedinec definovaný skutečnými vztahy k jiným jedincům a skupinám, prosazující se v konkrétní třídě a v důsledku takto zprostředkovaně propojený se společenským celkem a s přírodou“.²⁹

Když formuluje souhlasnou pozici Marcuse, opět se neobejde bez aluzí k mladohegelovským kořenům marxismu, k Marxově rodové bytosti. Jak bude ukázáno níže, stylová rozdílnost tu odkazuje k rozdílnosti perspektiv, která je sice obdobně jako u výše zmíněného pojmu materialismu překryta masivní shodou v aktuálním použití, avšak tato shoda v tomto druhém případě perspektivy nesjednocuje.

Shoda je zřejmá v polemickém nasazení pojmu zespolečenštělého individua vůči osamělému karteziánskému egu. A právě tak je jednoznačná v nasazení, v roce 1937 mnohem aktuálnější, proti záměně zespolečenštění za abstraktní zevšeobecnění individua, proti „rétorickému my“, které redukuje individuum k jednotce domnělé (Horkheimer) či falešné (Marcuse) kolektivity. Pro oba je přitom takovou kolektivitou *par excellence* národní pospolitost nacionalistické či nacistické ideologie. Marcuse už v roce 1934 pečlivě ukazoval, jak se tato ‚přirozená jednota‘ rozpadá pro jednotlivce podle skupin, ke kterým přísluší:

„Válka, která se nesporně týká celého národa, může uvrhnout masy do děsivé bídy, zatímco určité vládnoucí vrstvy z toho budou mít jen výhody. Všeobecná krize nabízí těm ekonomicky nejmocnějším mnohem rozmanitější možnosti, jak se jí bránit a vyhnout, než jaké dává ekonomicky slabší většině. Téměř vždy jde pospolitost osudu na účet masivně větší části národa – a tudíž se sama ruší.“ (Boj, 189)

Rozdíl obou myslitelů nespočívá ještě ani v myšlence situace člověka, který je jako na skřipci napínán na protikladu „mezi jedinci vlastní cílevědomostí, spontaneitou, rozumností a [mezi] společensky nezbytnými vztahy v procesu práce“.

²⁹ Horkheimer, *Traditionelle und kritische Theorie*, c. d., s. 265.

Protikladu, v jehož důsledku je jedinec „sám se sebou v rozporu dotud, dokud se tato identita nevytvoří“.³⁰ Oba autoři se liší až v míře, ve které akcentují aktuální zprostředkování řečeného rozporu. Horkheimer popisuje děsivost rozlomení našeho světa se stoickou rezignací, Marcuse potřebuje pro svoji důvěru v možnou lepší budoucnost alespoň stopy naplňování rozporné identity člověka v současnosti, byť naplňování soustavně ztroskotávajícího.

Nejnápadněji tato odlišnost vystupuje ve vztahu k proletariátu. Proletariát je pro oba třída, u které se nutně vytváří zájem o změnu společnosti ve prospěch štěstí a svobody všech. Zájem, ke kterému se uvědoměle hlásí kritická teorie, který však teorie sama nemohla ustanovit. Praxe proletariátu jakožto uvědomělé třídy proto určuje horizont, který je kritické teorii otevřen. Vztah kritického teoretika a proletariátu nutně ohrožuje mystifikace. Marcuse bude později psát o hrozbě zvěcnění a fetišizace proletariátu, Horkheimer v roce 1937 popsal tuto mystifikaci jako zbožštění proletariátu, s nímž se intelektuál ztotožňuje podávaje se jeho tvořivé síle bez ohledu na to, že každá pasivita teoretika, každé „vyhýbání se dočasné opozicí vůči masám [...] činí masy zaslepenější a slabší, než by nutně musely být“.³¹ Jen vlastní tvrdošíjně vzdorné myšlení teoretika přispívá k rozvoji mas. A teoretik by zcela přestal být kritický, kdyby se pokoušel svůj vztah k proletariátu vytvářet prostřednictvím systematizace obsahu jeho vědomí, anebo dokonce jen obsahů vědomí nejuvědomělejší části proletariátu, jeho revoluční avantgardy, politické strany. Celou úvahu pointuje:

„... vyhocenost se projevuje v neustálé možnosti napětí mezi teoretikem a třídou, které je jeho myšlení určeno. Jednota sociálních sil, od nichž se čeká osvobození, je – v Hegelově

³⁰ Tamtéž, s. 264.

³¹ Tamtéž, s. 268.

smyslu – zároveň jejich rozparem, existuje pouze jako konflikt trvale ohrožující subjekty, které do sebe pojal.“³²

Načrtává se tu paradoxní pozice kritického teoretika. Nestojí nad třídními zájmy, naopak, jen z rozvoje zájmu na osvobození od třídního útlaku čerpá vlastní teoretické stanovisko. Zároveň je však donucen k osamělosti a jeho vztah k třídě, jíž je jeho myšlení určeno, je nutně vztahem soustavné konfrontace. Horkheimer dokázal tuto paradoxnost přijmout, Marcuse potřeboval promýšlet svůj vztah k proletariátu mnohem složitější cestou. O té bude podrobně řeč v příští kapitole.

V.

Na přelomu třicátých a čtyřicátých let se začal Institut rozpadat. Finanční a organizační těžkosti instituce si právě tak jako mezilidské vztahy malé skupiny exulantů vybraly svojí daň. Rozhodující krok znamenal Horkheimerův odchod z New Yorku do Los Angeles, odůvodněný zdravotním stavem rodiny. Dopisy a vyjádření účastníků v různých vzpomínkových textech umožňují popisovat tento rozpad s mnoha malichernými podrobnostmi a drobnými nechutnostmi, jaké podobné záležitosti vždy provázejí. Z perspektivy této studie si naštěstí smíme podrobnější nevábný pohled ušetřit.³³

V listopadu roku 1942 dostal Marcuse nabídku zaměstnání od *Office of War Information*. Zprostředkoval ji Friedrich Neumann, který se již v předchozím roce etabloval v překotně se rozvíjející a jména měnící americké zpravodajské službě

³² Tamtéž.

³³ Střízlivý popis nalezne čtenář v opakovaně citované Wiggerhausově knize, s. 293–338; Marcusův nejrozsáhlejší komentář v rozsahu tří či čtyř lapidárních vět vynucených v rozhovoru s Habermasem zmínil jinde dobře dokumentovaný fakt, že Horkheimer a Adorno se ve skutečnosti „nedokázali spřátelit s americkým vědeckým provozem“ a skončil dosti příznačnou větou: „Myslím, že Horkheimer měl [...] politické obavy, že i v samotné Americe se tak silně prosadí fašistický trend a že Institut jako takový bude ohrožen.“ (Gespräch, s. 277)

(Marcuse již nastoupil do *Office of Strategic Services* – OSS). Po určitém váhání Marcuse nabídku akceptoval. Důvod byl zřejmý a byl stejný jako u dřívějšího Neumannova odchodu. Příjem některých členů Institutu se průběžně snižoval, Horkheimer jako ředitel se odvolával na překerní finanční situaci a naznačoval Marcusovi, že neví, zda dokáže zaručit existenční výhled na příští roky. Rozhodnutí nebylo lehké, slova o touze pokračovat ve společných teoretických studiích neadresoval Marcuse Horkheimerovi jen ze zdvořilosti a právě tak není důvod Horkheimerovi nevěřit, že jen velmi nerad Marcuse ztrácel jako spolupracovníka na plánované knize o dialektice.

Kromě náročného pracovního vytížení to byla i interní pravidla OSS, která *de facto* vylučovala další spolupráci na projektech toho, co zbývalo z Institutu. Marcuse udržoval styk s Horkheimerem a pomáhal s vyřizováním administrativních záležitostí ve Washingtonu, ale již evidentně zvnějšku. Ihned po konci války ovšem naléhal na obnovení ZfS a usiloval o to, aby obnovil úzkou spolupráci s Institutem, respektive s Horkheimerem, válečnou práci považoval za přechodnou záležitost. Ještě počátkem padesátých let probíhala intenzivní korespondence mezi ním a Horkheimerem o Marcusově návratu do Frankfurtu, kde Horkheimer obnovil Institut při frankfurtské universitě (1949–1951). Definitivně se věc uzavřela teprve v roce 1954, když Marcuse přijal profesuru (v oblasti politických věd) na Brandeisově universitě. Již jen symbolickou tečku, která vymezovala ukončení Marcusovy až podivuhodné vstřícnosti, představovalo rázné přerušení zdržovací diskuse, vyvolané a vedené Adornem, o vydání německého překladu *Erotu a civilizace* v řadě studií frankfurtského Institutu. Marcuse svoji knihu, v té době již v anglickém vydání mimořádně úspěšně přijatou, vydal nakonec německy místo ve Frankfurtu u stuttgartského nakladatele.³⁴

³⁴ Herbert Marcuse, *Eros und Kultur : Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud*, Aus d. Amerikan. übers. von Marianne von Eckardt-Jaffe, Klett, Stuttgart 1957; následující německá vydání vyšla ve frankfurtském

Rozchod v roce 1942 lze bezesbytku vysvětlit existenčními zájmy. Avšak už tehdy se hmatatelně projevoval rozdíl mezi Horkheimerem a Marcusem. Horkheimer je sice upřímně rozhořčen a zraňován tím, co ničí možnosti lidského štěstí, ale je schopen provozovat kritiku, která toto rozhořčení mísí s beznadějí. Tomu odpovídal důraz na volnost k teoretické práci, nespoutaný ohledy ke standardům universitního či vědeckého provozu – dopisy s Frommem ukazují, jak naplňování takových standardů považoval za chlebovou práci dokonce i při práci na výzkumném projektu – a také vzácně bezostyšná lhotejnost k šíři ohlasu jeho děl u publika (kontrastující s důrazem na stylistickou vybroušenost a nápaditost toho, co psal). Proto mohl se vstřícným pobavením přijmout Adornův povzdech pronesený údajně v lehké konverzaci na výletní lodi. Adorno zatoužil, aby mohl psát s tím, že nakonec texty rozstříhá na proužky, které bude házet v láhvích do oceánu. Zdá se, že právě na tuto anekdotu naráží Marcuse v dopise Horkheimerovi z 11. 11. 1941 z New Yorku:

„Jak rád by řekl: Zapomeňte na Kolumbijskou universitu a prostě nechme ten nesmysl být. Ale pořád se nemůžu přimět k tomu, to říct. Nejsem prostě ten, kdo by zanechával ‚zprávy v láhvi‘. To, co říkáme, není jen pro nějakou mytickou budoucnost.“ (CP 1, 233)

Rozdíl se později plně aktualizoval ve formě a stylu dvou velkých pozdních děl uzavírajících dějiny původní Frankfurt-
ské školy. V Horkheimerově a Adornově *Dialektice osvícenství* a v Marcusově *Erotu a civilizaci*. Marcuse se přitom vždy mnohem důrazněji hlásil k dílům z období ZfS a beznaděj ohledně šance na skutečné odblokování lidských možností stávající společnost mu nebránilo v účasti na aktuálních politických sporech, zatímco Horkheimer stále více zdůrazňoval rezignované

Suhrkampu se změněným názvem: *Triebstruktur und Gesellschaft*; k historii frankfurtského nevydání srov. Wiggerhaus, c. d., s. 555.

smíření.³⁵ Přestože se tyto rozdíly v druhé polovině šedesátých let vyostřily, nevedlo to nikdy k nesmiřitelné roztržce.

³⁵ Horkheimer tento rozdíl formuloval v dopise Marcusovi v diskusi o nastupující německé studentské revoltě: „V čem se odlišujeme, je moje obava, že jiný režim, jakkoliv dobře je mínění před svým ustanovením, se ukáže jako horší. Jakkoli mohou dnes mít protestující v mnohém pravdu, přece by se mohl s jejich pomocí, byť proti jejich záměru, prosadit režim, který by se místo větší svobodou vyznačoval spíše striktnější byrokratizací. Maybe I am wrong, ale zdá se mi, že tomu vše nasvědčuje.“ [Max Horkheimer Brief an Herbert Marcuse 28. November 1967, vydáno in Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften Bd. 18: Briefwechsel 1949–1973*, hrsg. von Gunzelin Schmid Noerr, Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1996, s. 669 f., citováno podle *Frankfurter Schule und Studentenbewegung; von der Flaschenpost zum Molotowcocktail 1946 bis 1995*, vol. II, Dokumente, Wolfgang Kraushaar (ed), Hamburg 1998, s. 324]



Proletariát

Člověk věří, že umírá za třídu, ale umírá za straníky. Věří, že umírá za vlast, ale umírá za průmyslníky [...] Věří, že umírá za proletariát, ale umírá za jeho byrokracií. [...] Věří, že umírá za národ, ale umírá za bandity, kteří národ umlčují. Věří, ale proč vlastně věřit v takových stínech? Věřit a umírat? Když jde o to, učit se žít?

Francois Perroux, *La coexistence pacifique*

Ještě v roce 1971 mohl významný německý týdeník použít větu „Proletariát je mizející třída“¹ jako šokující titulky. V rozhovoru etablovaného angažovaného publicisty Hanse Magnuse Erzensbergera s proslulým profesorem filosofie Marcusem to tehdy ještě vydalo na skandál. Dnes se jedná o banální, řádnými statistickými evidencemi stvrzený sociologický fakt. Mizení průmyslového proletariátu dnes nepopírají ani odbory a ani ty politické strany, které si kdysi hrdě říkaly dělnické. Právě ty ne.

Marcuse ve zmíněném interview odpovídá na Erzensbergerovu otázku

„Není to [snad] jako předtím pořád průmyslový proletariát, kdo musí převzít toto vedení?“ slovy: „... kdo vám řekl, že milý Bůh nebo dobrý osud vybral dělnickou třídu jako útočiště pravdy? Vždyť to je čirý fetišismus.“²

Erzensberger by mohl plným právem odpovědět: „Přece vy, pane profesore.“ Ve 20. století bylo hodně myslitelů, kteří na

¹ Herbert Marcuse, Hans Magnus Enzensberger, Das Proletariat ist eine schwindende Klasse, *Der Spiegel* 3/1971, s. 103–107; rozhovor je výtah z interview: USA: Organisationsfrage und revolutionäres Subjekt, *Kursbuch* 22/1970, zde citováno podle Schriften IX.

² Tamtéž, s. 179 n.

světodějnou úlohu proletariátu přísahali, ale u málokterého z nich je teze o výsadním přístupu proletariátu k pravdivému poznání tak propletena architekturou jejich díla jako u Marcuse.

I.

Rozum a revoluce, kniha o Hegelovi vydaná v roce 1941 anglicky v americkém exilu, představuje v mnohém epilog německého meziválečného hegelovského marxismu, jak se rozvinul v Korschově *Marxismu a filosofii* (1923) a především ovšem v díle Györgyho Lukácse v období *Dějín a třídního vědomí* (1923). Marcusova expozice problému proletariátu je oběma jmenovaným dílům zavázána nejen v *Rozumu a revoluci*, ale od samotných počátků v roce 1928. Právě tak ovšem od tohoto počátku psal Marcuse svébytnou variantu, která promýšlela svá témata ze zorného úhlu „zfušované revoluce“.

Pokusme se teď velmi zhruba načrtnout hlavní rysy interpretace Marxova pojetí proletariátu, jak ji Marcuse prováděl v dobovém meziválečném [mlado]hegelovsko-marxistickém pojetí.

Rozvoj produktivních lidských sil, zespolečenštění práce, které se prostřednictvím trhu rozvíjí ke světovému, univerzálnímu; proces překračování omezení kmenem, městem či národem k tomuto světovému systému – to vše je dílo kapitalistické, buržoasní společnosti. Rozvíjí se v ní svérázná lidská bytnost určená svými reálnými, rozumově rozpoznatelnými možnostmi: možnostmi sebeuskutečnění bytosti, které se „příroda jeví jako její dílo a její skutečnost, takže vidí sebe sama ve světě, který stvořila“. (Reason, 175; Rukopisy, 56)

Zároveň ale stojíme před faktem, že se tyto možnosti zvrátily ve svůj opak. A že se to událo nutně. Úžasný rozvoj možnosti lepšího, šťastného života v buržoasní společnosti fakticky sráží obrovské množství lidí v kapitalistických zemích pod úroveň zvířecího života, narážíme na situaci radikálního odcizení:

„... zvnějšnění dělníka v jeho produktu [...] znamená, že jeho práce [...] existuje mimo něj, nezávisle, vůči němu cizí, [...] stává se vůči němu samostatnou mocí, že život, jež propůjčil předmětu, vystupuje proti němu nepřátelsky a cize.“ (Rukopisy, 51)

Není to jen záležitost dělníků, celá buržoasní občanská společnost představuje totéž lidské odcizení. Kapitalista prochází právě tak jako proletář redukcí svého lidství, která mění skutečná společenská individua na individua třídní: na bytosti, jejichž životní postavení, očekávání a reálné možnosti jsou definovány třídou, k níž přísluší.³ Ale překonat toto odcizení může jen proletariát, protože zatímco „majetné třídě je v tomto sebeodcizení dobře“, proletariát „v něm vidí svou vlastní bezmoc a skutečnost nelidské existence“. Buržoasní společnost plodí „proletariát jako proletariát, bídu, která si je vědoma své duchovní i fyzické bídy, odlidštění, které si je vědomo svého odlidštění, a proto samo sebe ruší...“⁴ Marx přitom důsledně odmítá jakoukoli idealizaci proletářů, naopak podle něj

„je ve vyvinutém proletariátu prakticky dovršena abstrakce od veškeré lidskosti, i od zdání lidskosti, [...] v něm člověk ztratil sám sebe, ale zároveň si nejen teoreticky uvědomil tuto ztrátu, nýbrž je také naprosto neodbytnou nouzí — praktickým výrazem nutnosti — kterou již nelze odvrátit ani zastřít, přímo donucen bouřit se proti této nelidskosti, proto proletariát může a musí sám sebe osvobodit.“⁵

Negace, která nepopírá jen tu či onu složku buržoasní společnosti, ale ve své nouzi je popřením všeho, včetně vzdělání, vědy, umění a aktivní účasti na občanském životě; proletářům na nic z toho nezbyvají ani prostředky, ani čas, obojí musí

³ Srov. „Jako v buržoasní společnosti hraje velikou úlohu generál nebo bankéř, kdežto člověk jako takový úlohu velmi ubhou...“ [Karel Marx, *Kapitál I*, Svoboda: Praha 1978, s. 60], osoby jako „personifikace ekonomických kategorií, nositelé určitých třídních vztahů a zájmů“ [Tamtéž, s. 19].

⁴ Marx-Engels, *Německá ideologie*, Spisy 3, SNPL: Praha 1958, s. 67.

⁵ Tamtéž.

plně využít k reprodukci své pracovní síly (na kterou byli rozvinutým protikladem práce a kapitálu *de facto* redukováni). Právě tato radikální negativita jim uvolňuje ruce k univerzálnímu činu: k osvobození celé společnosti a ke zrušení odcizení; to, protože zájmy proletariátu nejsou a nemohou být naplněny jako zájmy nějaké dané skupiny, národa, dokonce ani třídy. Třída s radikálními okovy, která nemá co ztratit, leda právě ty okovy;⁶ proletariát jako negace stávající společnosti získává svoji univerzalitu jen svoji ztrátou, svým odlidštěním. Třída, která zaručuje zrušení útlaku a vykořisťování v první řadě proto, že by nebyla s to utlačovat a vykořisťovat ve svůj prospěch.

Zároveň může proletariát vykonat svůj světodějinný, revoluční čin jen jako uvědomělá třída. A právě zde se ukazuje, jak paradoxní je od počátku Marxova sázka na proletariát. Marx zdůrazňuje pedagogiku tvrdé práce; a po porážce revoluce z roku 1848 také pedagogiku dějin prostřednictvím třídních bojů či přesněji třídních porážek, bez nichž nezíská proletariát jako politická síla dostatečnou houževnatost.⁷ Paradox se tím však jen prohlubuje: proletariát buď ve svém radikálním odlidštění postrádá všechny prostředky nutné k vytváření politických, vzdělávacích a kulturních institucí, tedy institucí, které ovšem jsou *conditio sine qua non* trvalého rozvoje třídního sebeuvědomění, anebo sice tyto prostředky získává, ale oslabuje tak svojí ryzí negativitu.

Marcusova interpretace následující v tom věrně Korsche a Lukácse ještě dále vyhrotila paradoxní pozici proletariátu. Dělnická třída ve své radikální situaci představuje revoluční

⁶ Srov. Karel Marx, *Úvod k Hegelově filosofii práva*, Marx-Engels Spisy 1, SNPL: Praha 1956, s. 411, Marx-Engels, *Manifest komunistické strany*, Spisy 4, s. 461.

⁷ Srov. Karel Marx, *Odhalení o kolínském procesu proti komunistům*, Marx-Engels Spisy 8, SNPL: Praha 1960, s. 450: „... říkáme-li my dělníkům: Musíte prodělat patnáct dvacet padesát let občanských válek a národnostních bojů, ne pouze abyste změnili poměry, ale abyste se sami změnili a učinili se schopnými k politickému panství.“ (překlad upraven)

subjekt, který sjednocuje praxi a teorii. A proto právě jen z její třídní pozice a jen v revolučním boji lze prolomit mystifikaci a získat přístup k pravdivému poznání:

„Věda, která je produktem historického vývoje a účastní se ho s plným vědomím toho, co se děje, přestane být doktrinářskou a stane se revoluční.“⁸

Marxův výrok z *Bídy filosofie*, původně vyřčený a lokalizovaný v kontextu střetu buržoasních ekonomů a revolučních socialistických teoretiků, se tu zevšeobecňuje opravdu odvážně. Marcuse později rozpracoval argumentaci výsadní epistemologické pozice proletariátu jako variaci Hegelovy dialektiky pána a raba. Snad ještě více tak zdůraznil provokativnost sice argumentované, ale na první pohled kontrafaktické teze. Podívejme se však na tezi o světodějinném postavení proletariátu, z hlediska zdravého rozumu zjevně upřílišněnou, trochu blíže.

V kapitalistické buržoasní společnosti se vyostřují a v plné protikladnosti vyhraňují nejen rozpory jedné společenské formace, kapitalismu, ale celých dějin společnosti založených na dělbě práce. Jak se prosazují trh a zbožní výroba jako obecná forma, prosazuje se také zespolečnění práce. Individuální vlastnictví založené na vlastní práci jednotlivců je vyvlastňováno a transformuje se v kapitalistické koncentrované soukromé vlastnictví. Vytváří se tak reálná možnost přeměny tohoto kapitalistického „vlastnictví, fakticky už založeného na společenském výrobním procesu, ve společenské vlastnictví“.⁹

Překonání soukromého vlastnictví ovšem není jen ekonomická událost, právě tak, jako se buržoasní [občanská] společnost se svým historickým výkonem nevyčerpává jen ve vytvoření dokonalého a stále se rozvíjejícího systému vzájemného uspokojování potřeb expandujícího do světového systému. Plný rozvoj kapitalismu vytváří a rozvíjí na doraz materiální

⁸ Karel Marx, *Bída filosofie*, Marx-Engels Spisy 4, SNPL: Praha 1958, s. 160.

⁹ Marx, *Kapitál I*, c. d., s. 742.

podmínky pro společnost, která může existovat bez imanentního útlaku a násilí jako společnost svobodných, rozumných lidí a která si může rozumně stanovovat své cíle s ohledem na lidské štěstí.¹⁰ Rozumově a objektivně lze v současnosti rozpoznat nejen absurditu stávající společnosti, ale také rozpory, které musí nutně vést k zániku této společnosti, a dokonce i možnosti vzniku společnosti nové.

Ovšem tak jako by nebylo možné překonat stávající stav věci bez takových reálných, ‚objektivních‘ možností, které v něm existují, nebylo by to možné ani bez jejich rozumného poznání a uznání, bez kritické práce rozumu. A kritiku ve prospěch společnosti, která umožní realizaci reálných, ale zablokovaných možností společnosti stávající, tu lze v plně rozvinuté buržoasní společnosti – tedy ve společnosti, která už plně rozvinula ty nemalé a zásadní možnosti naplňování lidského života, kterých byla schopna – vést právě jen z pozice proletariátu, to jest z pozice negace stávající společnosti. V tomto momentu narážíme na nuanci, která přece jen zásadně odlišuje Marcusovo stanovisko z třicátých let od myšlenky, že by si „milý Bůh anebo dobrý osud vybral dělnickou třídu jako útočiště pravdy“, třebaš by byl ten Bůh či osud převlečen za objektivní zákonitosti historického vývoje. Dělnická třída není vlastníkem pravdy; pravda, to jest kritická práce rozumu, je s proletariátem svázaná právě proto a právě potud, že kritika postrádá účinnost, pokud neodhaluje reálné, uskutečnitelné možnosti, tedy ty možnosti, které ve své negující roli a ve svých bojích

¹⁰ Formulace odpovídá období Jednorozměrného člověka. Řečeno jazykem hegelovského marxismu třicátých let, jedná se o uskutečnění bytnosti [Wesen] člověka, která je jako rezultat historického vývoje „totalitou společenských procesů, jak se organizuje v určité historické epoše“ (69); bytnosti, kterou teorie rozpoznává negativně, jako „reálné možnosti naplnění lidského života, které jsou na daném stupni vývoje lidstva k dispozici ve všech oblastech [společenského života – M. P.] a které se nemohou uskutečňovat prostřednictvím současné formy společenského životního procesu.“ (71) [Čísla v závorkách = odkazy k Herbert Marcuse, *Zum Begriff des Wesens* (1936), Schriften III]

o osvobození ztělesňuje v Marxově pojetí proletariát a které jsou překonáním etablovaného stavu:

„... kategorie kritického myšlení si zachovávají svojí pravdivostní hodnotu jen tehdy, když směřují k uskutečnění společenských možností, které představují; a proto ztrácejí svoji vitalitu, když zakládají postoj fatalistické poddajnosti nebo konkurenční přizpůsobivosti.“ (Důsledky, 294)

Ovšem i nekritické „poddajné“ myšlení může produkovat neobyčejné množství pravdivých faktů a funkčních dovedností, které mají pro lidstvo nedocenitelný význam: Umožňují mu vytvářet zbraně schopné zpusťřit ve vteřině celé kontinenty, exploatovat přírodní zdroje a výhledově tak zpusťřit celou planetu, léčit strašlivé nemoci a prodloužit průměrnou délku života (respektive naději dožití) ve vyspělých zemích o několik let v každé dekádě, abychom se mohli následně stydět za to, jak jsme své přestárlé příbuzné odložili v zařízeních eufemisticky označovaných jako „léčebny dlouhodobě nemocných“. Ztrácí se tak ovšem vazba na uskutečňování lidské svobody jakožto uskutečňování rozumu. Nepřevládá-li přímo jednoznačně ta pusťřivá dimenze využití vědeckotechnického poznání, alespoň se nijak neumenšuje. Vynikající dobrodiní snižování kojenecké úmrtnosti, která se dnes ani v rozvojových zemích nevyjadřuje v desítkách procent, a často i tam jen v promích, se vzápětí mění v masivní dětskou úmrtnost v důsledku podvýživy v přelidněných zemích. Technologický pokrok bez pokroku ve vědomí svobody zůstává nadále Marxovým odporným pohanským bůžkem, kterému chutná nektar nejlépe, je-li podáván v lebkách poražených nepřátel.

Výsadní vztah proletariátu a pravdy se pochopitelně ztrácí tehdy, pokud proletariát své roli nedostál. V situaci zfušované revoluce: tedy revoluce, která nejen ztroskotala, ale která v objektivní revoluční situaci neuspěla pro neschopnost revolučních sil či pro jejich přílišnou ochotu integrovat se do stávajících poměrů výměnou za mocenský a ekonomický podíl do stávající společnosti. Jestliže v roce 1928 Marcuse napsal, že

dějiny posledních let jsou plné „zfušovaných revolučních situací“, a že proletariát, který promarnil svoji dějinnou příležitost, degeneruje ze „subjektu dějin v jejich pouhý objekt“, (Beiträge, 357) pak v následujících letech nenašel důvod, aby tento výrok revidoval, ba ani záminku pro revizi, kterou by beznadějí doby učinila uvěřitelnou. Jen k příkladům uvedeným v roce 1928 přibývaly další: k rezignaci dělnického hnutí na revoluční úlohu, kterou znamenal souhlas socialistických stran a odborů při hlasování o válečných půjčkách na začátku první světové války a zvláště k selhání rozhodující části SPD v německé revoluci roku 1918, tak ve výčtu z roku 1965 přidal lhostejnost vůči odporu proti Frankovi ve španělské občanské válce – podle Marcuse se v ní naposledy bojovalo o svobodu, solidaritu a lidskost v revolučním smyslu – a moskevské procesy.¹¹ Spíše pro úplnost přidejme ještě jedno selhání proletariátu, které Marcuse v šedesátých letech zmiňoval; jde o první, takřka prehistorické selhání, abdikaci proletariátu v pařížských revolučních letech 1848–1850 konstatovanou Marxem v *18. brumaire Ludvíka Bonaparta*.

Ani proletariát degradovaný na objekt dějin, ani sociálnědemokratické a odborářské dělnické hnutí, které tuto degradaci aktivně provedlo, ani komunistická ortodoxie, co do jména marxistická: nic z toho nenabízelo záchranu.

¹¹ Srov. Herbert Marcuse, *Kultur und Gesellschaft I* [Vorrede], Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1965, s. 12–13; Marcuse nekritizoval v třicátých letech (respektive do roku 1939) ani po procesech – zjevně z taktických důvodů – veřejně stalinistický režim v Sovětském svazu, ale mýjel také nejen fenomén lidových front, ale i španělskou občanskou válku, jako ostatně i ostatní z okruhu Institutu: pohled exulantů zaslepených vlastním osudem a soustředěných na německou situaci jako centrální událost současnosti se historickou ironií dnes jeví jako jasnozřivé nahlédnutí beznaděje těchto bojů.

II.

Pokud se o něm mluví v první řadě jako o negaci stávající společnosti, má proletariát nutně abstraktní a neurčitou podobu. Vystupuje jen jako funkce v dynamice pohybu totality společenských vztahů. Bez této funkční souvislosti bychom si ce podle slušné marxistické filosofie nemohli proletariát uchopit v jeho konkrétnosti, sama k tomu ale také nestačí. Co to vlastně je, ten marxistický proletariát, na který se tu nakládá taková odpovědnost?

Marx o něm psal jako o třídě průmyslových, převážně továrenských dělníků, ale v této podobě dnes vidíme proletariát v rozvinutých zemích jen sporadicky. Velké průmyslové podniky mizí a v těch přetrvávajících se sama organizace továrenské výroby a charakter práce změnily k nepoznání. Prakticky tu zmizela někdejší dělnická práce a tam, kde ještě přetrvává, žije ve vypůjčeném čase. Z hlediska technických možností a ekonomické efektivity je odsouzena k nahrazení automatizovanou výrobou. Ti, kdož v tomto vypůjčeném čase pracují, to vědí.¹² Dlouho přežívala a odumírala rozšířená kolektivní identifikace skupiny pracujících jednoho podniku – továrny či dolu –, aby ji nakonec dorazil pokus o technologické budování *corporate identity* a její reklamní využití.

Část marxistické levice se v takové situaci pokusila zachránit proletariát tím, že jeho pojetí rozvolní. A bylo to docela snadné. Vždyť čím více mizela klasická dělnická práce, tím razantněji pokračovalo vyvlastňování individuálních vlastníků

¹² V době, kdy ještě nenahradilo laserové broušení a 3D modelování práci nejlepších nástrojářů, to klasicky vyjádřil Adorno: „Protože každý ví, že – pokud se vyrábí pro výrobu – je na základě rozvoje techniky přebytný, pocituje svůj výdělek jako maskovanou podporu v nezaměstnanosti, jako něco, co je mu přenecháno – libovolně a do odvolání – z celkového společenského produktu kvůli zachování poměrů.“ [Theodor W. Adorno, *Žargon authenticity. K německé ideologii*, čes. překlad Alena Bakešová Academia: Praha 2015, s. 37]

živých z práce vlastními rukou a hlav, a tím větší část někdejších svobodných povolání byla podrobena kapitálu. Vznikla masivní skupina lidí, o kterých se mohlo říci, že byvše živi z námezdní práce¹³ převzali určující charakteristiku proletariátu. Kdo by ostatně dnes dokázal číst bez úsměvu, třebaš trpkého, vášnivé diskuse o tom, zda služky a prostitutky náležejí k vykořisťované dělnické třídě, jak je známe z přelomu 19. a 20. století? Rozlišování mezi dělníkem, zaměstnancem a tím, kdo se živí formálně sice ještě svobodným, avšak fakticky na libovůli nějaké kapitálové skupiny zcela závislým povoláním, se jeví jako zcela překonané; a to zvláště v zemích, kde ve skrytu kádrových posudků přežilo takové scholastické dělení svoji klinickou smrt o celá desetiletí. Obtíž této cesty, na které splývají dělníci a zaměstnanci v jednu třídu, nespočívá v tom, že by k takovému vývoji fakticky nedocházelo. Děje se to a bylo by absurdní přehlížet či popírat empiricky evidovaná fakta. Problém spočívá v neslučitelnosti této cesty s Marxovým odůvodněním revoluční pozice proletariátu. Pokud přijmeme, že taková nově vzniklá, řečeno s Orwellem, „sociálně neurčitá třída“ nahradila či integrovala proletariát, musíme její pozici promyslet nově, nemůže ji prostě dosadit na někdejší místo proletariátu a zbytek nechat nezměněný. A totéž v ještě vyhraněnější podobě platí o prekariátu, kognoriátu a dalších podobných fantasmatech, zplozených pro záchranu dogmatického marxisticko-leninského schématu.

Průmyslový proletariát¹⁴ je v klasickém marxistickém pojetí v prvé řadě produkt kapitalismu, a to produkt, který by přestal existovat bez soustavné reprodukce kapitalistických výrobních vztahů. Nutnou předběžnou podmínkou vzniku celého kapitalistického řádu je vyvlastnění masy obyvatelstva, avšak toto vyvlastnění samo nevytváří proletariát jako třídu.

¹³ Samo slovo „námezdní“ se přitom stalo téměř nesrozumitelné ve společnosti zapomenuvši již dávno na stavovský rozdíl mezi mzdou a platem.

¹⁴ Průmyslový je zde pleonasmus.

Teprve kapitalistický rozvoj tržního hospodářství a vzestup velkého průmyslu vyžaduje organizaci výroby, ve které spolu kooperují velké skupiny lidí. Konkurence a technologie zahlazují lokální rozdíly a vedou k vyrovnávání životních i pracovních podmínek dělníků. Průmyslem a obchodem vynucený rozvoj komunikací spolu s oběhem zboží zjednodušuje i vzájemnou komunikaci a kooperaci dělníků. Konkurenční forma kapitalistického způsobu výroby nutí buržoasii, aby soustavně vedla boje: ekonomické a politické boje uvnitř vlastní země a zároveň se střetávala v bojích s buržoasií cizích zemí:

„Ve všech těchto zápasech je [buržoasie] nucena obracet se k proletariátu, dovolávat se jeho pomoci, a tak jej strhávat do politického hnutí. Dodává tedy sama proletariátu prvky svého vlastního vzdělání, tj. dává mu zbraně proti sobě samé.“¹⁵

Teprve v podmínkách takové rozmanité komunikace, ve které se dělníci při vzájemném porozumění opírají o relativní homogenitu existenčních podmínek a kde přitom překonávají rozpory a rozdílnosti (konkurence firem, jejichž pád ohrožuje pracovní místa ve prospěch dělníků z konkurenční továrny; rozdílnost zájmů dělníků v různých odvětvích atd.), se vytváří společný třídní zájem, a tím proletariát jako třída. Společný třídní zájem a vědomí o něm nejsou danosti, ale výsledek dějinného vývoje dělnictva.

Význam citovaných charakteristik proletariátu z *Komunistického manifestu* plně vynikne na pozadí Marxovy skici situace drobných, ‚parcelových‘ rolníků, jak je známa z několika hutných odstavců v závěrečné kapitole 18. *brumaire*. Životní podmínky parcelových rolníků nebyly v roce 1851 vesměs lepší než podmínky francouzských proletářů, spíše naopak. Byli hypotékami a daněmi zuboženi pod úroveň jeskynních lidí a dokonce je do této bídy uvrhlo vysávání ze strany stejné třídy jako dělníky. Přesto rolnická masa, která v polovině 19. století ve Francii nesporně převyšovala svým počtem průmyslový proletariát, netvořila revoluční třídu. Podle Marxe ani tvořit

¹⁵ *Manifest komunistické strany*, c. d., s. 436 n.

nemohla, nebyla k tomu způsobilá. Parcelovní rolníci sice žili obdobně jako proletáři ve víceméně homogenních, totiž stejně bídných poměrech, ale jejich způsob života je nenutil vzájemně kooperovat,

„... nevstupují do rozmanitých vzájemných vztahů [...] Pole, na němž pracují, parcela, vylučuje při svém obdělávání dělbu práce, vylučuje použití vědy, a tudíž i rozmanitost vývoje, rozmanitost talentů, vylučuje bohatství společenských vztahů [...] Tak je velká masa francouzského národa tvořena prostým součtem stejnojmenných veličin, jako například brambory v pytli tvoří pytel brambor [...] Jsou tudíž neschopni uplatňovat své třídní zájmy vlastním jménem, ať prostřednictvím parlamentu či konventu. Nemohou se sami zastupovat, musí je zastupovat jiní.“¹⁶

A ten, kdo je zastupuje, musí vůči takové mase podle Marxe vystupovat jako despota, „jako autorita nad nimi, jako neomezená vládní moc, která je chrání před ostatními třídami.“¹⁷ Francouzští parcelovní rolníci přitom nejsou tradiční, z předmoderních dob přežívající skupina; vytvořila je Francouzská revoluce, která chtěla odstraněním koncentrovaného vlastnictví půdy ve šlechtických rukou přispět k demokratizaci venkova. Marcuse o *18. brumairu* napsal, že se v něm mluví o 20. století, byť o „dvacátém století z perspektivy století devatenáctého, kterému byla ještě vzdálena hrůza fašistického a postfašistického období“. (Doslov, 315)

Podobný osud masy ohrožuje ovšem i proletariát, pokud by se definitivně změnil v „pouhý objekt dějin“. Hrozí mu, že se tak jako parcelovní dělníci stane reakční a poskytne živné zázemí pro nástup demagogického vůdce. Proletariát se v technologické době plně integruje do společnosti, dělnické strany se ve vyspělých zemích stávají agenturami prosazujícími zájmy svých klientů, odborová hnutí racionálně ovlivňují trh práce.

¹⁶ Marx, *18. brumaire*, Spisy 8, c. d., s. 226.

¹⁷ Tamtéž.

„Opoziční skupiny se proměnily v masové strany a jejich vedení v masovou byrokracii“ (Důsledky, 296) a tato proměna stvrzuje a posiluje stávající společnost. Technologická a byrokratická racionalita je nezměrně účinná a celý postup dělnických zástupců vypovídá o nespornému faktu, že v situaci obrovské koncentrace kapitálu a administrované společnosti „mohou ti závislí doufat, že účinně prosadí své zájmy jen tehdy, pokud se [...] budou koordinovat ve velkých organizacích“. (Důsledky, 296) Protestovat proti takovým nevyhnutelným důsledkům by bylo absurdní, zlepšení životní úrovně je očividné a ten, kdo by se tomu vzpíral, by byl „potrhlý“ [crank]. Jenomže lidi pak už spojuje jen zájem na tom, jak s pomocí nejvhodnějších agentur a v rámci nejvhodnějších skupinových koalic navýšit svůj podíl ze společenského produktu.

Jistě, objevují se fenomény, které se zdají být protichůdné této nivelizaci členů masy. Zvyšují se, kupříkladu, požadavky na specializaci a kompetence. Jenomže této vyšší způsobilosti pracujících se nedosahuje prostřednictvím jejich vzdělání, které *ex definitione* podněcuje svobodný a celkový rozvoj osobnosti, ale jeho vlastním opakem: drezúrou (tréninkem). Ta obrábí a přesně profiluje – tedy co možností zužuje – lidský zdroj. Z osobnosti se tak

„činí prostředek dosažení [technologických] cílů“ a „z lidské existence [...] nástroj okamžitě nahraditelný jiným téže značky [...] Psychologie a individualizace slouží upevňování stereotypní spolehlivosti, protože poskytují lidským objektům pocit, že se seberozvíjejí, když plní funkce, ve kterých samy sebe rozkládají do série požadovaných akcí a reakcí“. (Důsledky, 298)

A v těchto zacvičených reakcích jsou lidé právě tak jako v zájmových sdruženích, ve které se proměnily odbory a dělnické strany, jen vedle sebe a tvoří masy tak „jako brambory tvoří pytel brambor“. „... masy nejsou předvojem svobody. Marxistický proletariát není dav, ale třída, definovaná svojí konkrétní pozicí ve výrobním procesu, vospělosti svého ‚vědomí‘ a racionalitou svého obecného zájmu.“ (Důsledky, 300)

V roce 1941, kdy citovaný text vyšel, působil ovšem řečený důraz na obavy z integrace dělnické třídy „potrhle“; pokud bychom chtěli použít vědeckěji znějící charakteristiku: působil jako „obraz“ autorovy „vnitřní cizoty“.¹⁸

Ještě před poválečným nástupem sociálního státu, již v době vzniku citované studie, omezily proměny společnosti v západních společnostech dětskou podvýživu na okrajový jev, mizely slumy a negramotnost, dokonce i v anglosaských zemích se pro nižší třídy stával dostupný určitý, již respektu hodný stupeň vzdělání a právě tak už existoval určitý, byť nedostatečný přístup nepriviligovaných k lékařské péči.

Kolik teoretické neústupnosti a tvrdošijnosti bylo zapotřebí k Marcusovu potrhlému důrazu na politická rizika tohoto vývoje. A právě tak k témuž důrazu v *Dialektice osvícenství*? Vidíme to možná nejlépe na pozadí soudobých úvah anglického autora, kterého rozhodně nebyl naivní.

George Orwell probíral ve svých esejích a novinových sloupcích splývání střední a dělnické třídy jako událost, která znamená, že se objevují „lidé z neurčité sociální třídy“, tedy něco „co v Anglii nikdy předtím neexistovalo“.¹⁹ Ani Orwell není slepý k úskalím masifikace, „nepokojného a kultury prostého života“ předměstských sídlišť, kde „děti vyrůstají s důkladnými znalostmi o karburátoru a s dokonalou neznalostí bible“.²⁰ Ale rizika technologické omezenosti podle něj zjevně představují více než přijatelnou cenu za odstranění stavovské dimenze třídních rozdílů, zmizení slumů a faktické negramotnosti staré dělnické třídy.

¹⁸ Alex Honneth, Idiosynkrezie jako prostředek poznání. Společenská kritika ve věku normalizovaného intelektuála, in: *týž, Patologie rozumu*, Filosofía: Praha 2011, s. 256.

¹⁹ George Orwell, Lev a jednorožec, in: *týž, Lev a jednorožec. Eseje I.*, přel. Kateřina Hilská, Argo: Praha 2013, s. 375.

²⁰ Tamtéž (překlad upraven).

III.

Vyvstala trpká otázka, kterou si Marcuse položil v roce 1937. Tehdy byla řeč spíše ještě zaměřena na šokující fakt – na dalekosáhlou inkorporaci německého dělnictva do vůdcova nacistického lidu:

„Co ale když vývoj nastíněný touto teorií nenastal? Co když síly, které měly způsobit obrat, byly potlačeny, a dokonce se zdá, že podlehnou?“ (Filosofie, 266)

Později, po vypuknutí světové války, se důraz posunul na inkorporaci proletariátu do technologického aparátu blahobytné společnosti a otázka nabyla v první polovině čtyřicátých let ještě ostřejší podobu: Co dělat, když je proletariát – dokonce i bez toho, že by buržoasní společnost ustanovila diktaturu a umožnila otevřené násilí jako poslední záchrany stávajících poměrů – integrován rozvojem technologického aparátu do etablované společnosti? Když na tom sám ochotně spolupracuje?

Nejjednodušší řešení by bylo odpovědět v duchu positivisticke sociologie. Prostě konstatovat jako daný fakt, že hypotéza historického poslání proletariátu se v průběhu dějin nepotvrdila, kolektivní zájem proletariátu připisovaný mu marxistickou teorií se ukázal jako fikce – a punktum. Jenomže to by zároveň znamenalo vzdát se konceptu třídně rozdělené společnosti a vybroušených kategorií umožňujících racionální porozumění iracionalitě produkované rozvojem buržoasní společnosti (iracionalitě její racionality, řečeno s Marcusem a Horkheimerem). Právě tyto nástroje porozumění se ale prokazovaly jako velmi užitečné a přiměřené pro pochopení současnosti třicátých let, a i té dnešní. Dokonce se jevíly snad jako ještě aktuálnější, než byly v době Marxově.

Dobrá odpověď, pokud se má udržet v rozumovém rámci, musí navíc zahrnovat pochopení toho, jak mohly být proti racionálnímu očekávání potlačeny ty síly, které měly způsobit obrat.

Marcuse nepřestal nikdy usilovat o odpověď, která by kontinuitně rozvíjela marxistickou teorii, a to z výchozí perspektivy hegelovské renesance marxismu znamená uchovat dialektickou interpretaci dějinného vývoje či alespoň vývoje kapitalismu. Proto je jedna podstatná část jeho odpovědi na šok z „vývoje, který nenastal“, napsána jako interpretace Marxovy zákonitosti, s níž „kapitalistický výrobní způsob produkuje s nutností přírodního procesu svoji vlastní negaci“.²¹

To, o čem tu Marx mluví jako o nutnosti, je – tvrdí Marcuse – vytváření negativity, kterou v sobě kapitalistický řád rozvíjí. Rozpor mezi prací a kapitálem nutně vytváří proletariát, s jeho nespokojeností a odmítnutím, a právě tak nutně zespolečenštuje práci, vynucuje si dalekosáhlou kooperaci dříve rozptýlených individuálních pracovníků; vytváří tedy podmínky, které umožňují a ulehčují vytvoření společnosti založené na kooperaci svobodných pracovníků. Tato nutná negace však nijak nezaručuje pozitivní přechod od kapitalismu k socialismu.

„Přechod od nevyhnutelné smrti kapitalismu k socialismu je nutný, ale jen v tom smyslu, že je nutný plný rozvoj individua. Nové společenské sjednocení individuí je [...] nutné, ale jen v tom smyslu, že je nutné využít disponabilní produktivní síly pro všeobecné uspokojení všech individuí.“ (Reason, 317)

Co ale nemůže být výsledkem slepých přírodních zákonů, to je poznání a uznání, že stávající společnost má být radikálně změněna podle principu všeobecného uspokojení potřeb všech individuí a jejich rozvoje; a že takto změněna být může. Zde namísto slepé nutnosti jde o nutnost rozumu. Jen z jejího uznání může vzniknout svobodná socialistická společnost. Ta by nemohla být svobodná, kdyby nevznikla svobodným, a tedy vědomým a rozumným společným činem lidí; a kdyby jejich svobodným jednáním a účastí nebyla soustavně produkována a reprodukována.

²¹ Marx, *Kapitál I*, c. d., s. 741.

I bez takového rozumového uznání se plně rozvine negace kapitalistické společnosti a tato společnost se stane absurdní. Ovšem v této absurditě může fungovat, dokonce i v jistém ohledu prosperovat: „Systém je určen k tomu, aby skrze tyto zákony zanikl. Ale tento proces zániku může zahrnovat dlouhou periodu barbarství [...] které se lze uchránit jen svobodnou akcí [...] uskutečnění svobody a rozumu vyžaduje svobodnou racionalitu těch, kdo dosahují tohoto uskutečnění.“ (Reason, 319)

Rétorická figura selhání moderní společnosti a jejího pádu do barbarství není nová, ozývá se s různou intenzitou od počátku průmyslové revoluce, jednu z působivých podob ji v německém prostředí vtiskl už mladý Jacob Burckhardt, pro marxisty ji etablovalo Engelsovo heslo: Socialismus nebo barbarství. Marcuse ovšem věc radikálně inovuje. Nejde tu už o selhání, které vrhne lidskou civilizaci o staletí zpět, aby mohl proběhnout další nezajištěný pokus o zdařilé uskutečnění vždy stejně orientovaného vývoje lidstva; pokus, který z bohatství předchozí zhrouťší se civilizace může využít leda trosky chrámů jako lom stavebního kamene pro vlastní domy (Vico, Hegel, Engels). Nové barbarství se oproti tomu zmocňuje všech prostředků civilizace, roste z civilizace. Barbarství produkované nejlepší technologií; virtuozita administrativní organizace genocidy s efektivní technologií, která umožňuje minimalizovat spotřebu fosilních paliv při kremaci Židů, jen necelá tři kila uhlí na tělo. Ani nacistický rekurs ke krvi, půdě a rase, ani ostentativní a ponižující násilí, ani mystika a adorace vůdce nemohou zakrýt svoji zcela moderní funkci; a nacismus, toto nejokázalejší nové barbarství, se o to ani příliš nesnaží. Jde mu přece o udržení poměrů, které v jejich obnaženosti už ani dost dobře nelze civilizovaně ideologicky mystifikovat. A ani to není třeba: postačí, když se potlačí možnost o nich kriticky myslet.

Kritická teorie musí právě v této situaci „vyostřeně akcentovat starost, která je přítomná ve všech jejích analýzách, o možnosti člověka, o svobodu, štěstí a právo jednotlivce“. (Filosofie, 266)

Právě tento úkol funduje onu intelektuálně elitářsky působící tvrdošijnost, kterou jsme výše zahlédli v konfrontaci s Orwellovou interpretací mizení proletariátu. Jde o starost, která odhaluje zablokované možnosti a která musí tuto starost obracet i vůči sobě; dbát o to, aby sama v situaci, která ve faktické rovině působí beznadějně, nepodlehla naději lehkovážně. A odtud roste, že se přibližuje konzervativní kulturní kritice. Marxismus 19. století se ke klasické idealistické filosofii rozumu vztahoval prostřednictvím metafory dědictví:

„Dědictví mělo zachránit i to, čím kultura buržoasní společnosti při vši bídě a nespravedlnosti přispěla k rozvoji a štěstí individua. Čeho se už dosáhlo a co mohlo být učiněno, bylo každému dostatečně zjevné; veškeré podněty teorie pramenily z tohoto zájmu o individuum a nebylo nutné o tom ještě filosoficky diskutovat. Kritická teorie se právě proto, že jí záleží na budoucnosti, dnes v dosud nebývalé míře zabývá minulostí.“ (Filosofie, 280)

V situaci autoritářského barbarství si ovšem už kritická teorie nedokáže přisvojit kulturu buržoasní společnosti bez návratu ke společným základům, bez toho, aby znovu promýšlela jako své centrální téma zájem o individuum. Nezbyvá jí než aktivně rekonstruovat a zachraňovat dědictví buržoasní svobody. Nejen proti nacistickému barbarství, ale i proti takovému uskutečňování socialismu, které pod vedením komunistické strany pozapomnělo, že v socialismu vždy šlo o plný rozvoj svobody každého individua; přesněji nezapomnělo, jen tento cíl zcela znevěrohodnilo a potlačilo tím, že jej odsunulo do nedohledné budoucnosti. A od první poloviny čtyřicátých let jde nejen u Marcuse, ale i u ostatních myslitelů kritické

teorie, stále více o to, zachraňovat dědictví kultury proti blahobytnému konzumnímu barbarství západních masových demokracií. A tato obhajoba minulé kultury svobody je nezbytná i přesto, že tam, kde je v situaci nového barbarství

„na denním pořádku a téměř samozřejmě naprosté obětování jednotlivce, [kde] už tato kultura zmizela do té míry, že zabývat se jí už ani není tak věcí vzdorovité pýchy jako záležitostí truchlení“. (Filosofie, 280)

Konzervativní rysy kritické teorie jsou komplementární s její orientací na budoucnost, respektive na rozumné možnosti budoucnosti, které jsou rozpoznatelné ve stávající společnosti a které ovšem působí tvář v tvář technologickému barbarství současnosti jako utopie.

IV.

Označení Frankfurtská škola běžně asociujeme s metaforou o láhvové poště. Ta měla, pokud vím, svoji veřejnou premiéru v Adornově *Minima Moralia*:

„Naděje, že v záplavě propuknuvšího barbarství přečká láhvová pošta jako odkaz, to byla už tehdy laskavá iluze...“²²

V sebereflexi a sebestylizaci autorů z okruhu Institutu zůstala tato metafora vždy v první řadě spojena právě s novým barbarstvím a se zarputilou snahou tvořivě rozvíjet zděděnou kulturu svobody. Ještě v roce 1980 to zaznělo v autobiografickém interview s Leo Löwenthalem:

„Už od samého počátku [...] to v emigraci byla zarputilá vůle uchovat tuto tradici, tyto jediné pokrokové hlasy německého

²²Theodor W. Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Gesammelte Schriften in 20 Bänden, Bd. 4, Suhrkamp: Frankfurt am Main 1997, s. 238 n. Velmi dobrý český překlad *Minima Moralia* z pera Martina Richtera (Academia: Praha 2009) bohužel postrádá Dodatek, proto knihu cituji podle německého originálu. Prehistorii metafory lze vystopovat až k Adornovu dopisu Horkheimerovi z června 1940.

duchovního života [...] Adornův výraz ‚láhвовá pošta‘ vystihuje zcela přesně tuto situaci.“²³

Spojilo-li si širší publikum metaforu lahвовé pošty spíše než s kulturou s odkazem na politickou situaci a slyšelo-li v ní, a ostatně dodnes slyší, spíše důraz na ztrátu definovatelného adresáta, ke kterému by se kritická teorie obracela, na ztrátu historického subjektu praktické změny stávající společnost, pak to v kontextu této teorie není skandál, ba ani nelegitimní posun. Ostatně i Löwenthal ve své promluvě pokračoval slovy: „V šedesátých letech nás ovšem velmi překvapilo, s jakým bouchnutím se ta láhev odšpuntovala. Každý z nás na to reagoval jinak.“²⁴

Taková změna důrazu ale otvírala prostor pro interpretaci lahвовé pošty jako jakési *splendid isolation*, „ostrovní existence teoretiků, kteří příležitostně hodí vzkaz v láhvi do moře konformity“.²⁵ Z tohoto ostrova už není vůbec daleko do Grandhotelu Propast, ve kterém ubytoval Adorna Lukacs, aby si tento zatracenec „každým pohledem do propasti, mezi bezstarostně konzumovanými jídly nebo uměleckými produkcemi [...] zvyšoval radost z tohoto rafinovaného komfortu“.²⁶

V sarkastickém výpadu jakoby se Lukácsovu stylu vrátil esprit, kterým oplýval v dobách svého mládí a který už jen občas probleskne v *Dějínách a třídním vědomím*, než definitivně zmizí v dogmatickém období. Obraz je to zlomyslný a krutý, ale ve své jednostrannosti mívá přesně. Právě proto, že je beznadějná, může situace na kraji propasti připomínat

²³ Leo Löwenthal, *Mitmachen wollte ich nie.*, c. d., s. 85 n.

²⁴ Tamtéž.

²⁵ Roland Roth: *Rebellische Subjektivität. Herbert Marcuse und die neuen Protestbewegungen.* Campus: Frankfurt am Main 1985. Roth přitom předpokládá zásadní zlom v Marcusově hledání revolučního subjektu po *Jednodimenzionálním člověku*; souhlasně na Rotha navazuje v přemýšlivé a znalé monografii Henning Voigts, *Entkorkte Flaschenpost. Herbert Marcuse, Theodor W. Adorno und der Streit um die Neue Linke*, LIT Verlag: Berlin 2010.

²⁶ Georg Lukács, Předmluva, in: *Metafyzika tragédie*, c. d., s. 23.

sobeckou rezignací, která mění nesnesitelné v téměř přitažlivé. Uchovávat kulturu v izolaci, kterou sdílím s hrstkou podobně smýšlejících, je přeci jen důstojnější a pro přemýšlivého člověka přitažlivější, než se ubavit k smrti.

Přes vzdálenost, která začala od roku 1942 oddělovat Herberta Marcuse na jedné a Horkheimera s Adornem na druhé straně, zůstalo pro všechny tři vědomí ztráty proletariátu sdíleným problémem až do konce jejich životů.²⁷ Včetně vědomí, že se proletariát ztratil ve zcela určitém smyslu slova, protože „dělnická třída je revoluční, anebo není vůbec“.²⁸ Lukács ovšem interpretuje – z perspektivy svého přesvědčení, že i ten nejhorší socialismus je lepší než kapitalismus, zcela konsekventně – konstatování o zmizení proletariátu jako souhlas se stávajícími poměry, jako arbitrární rozhodnutí pro to, dát spolu s proletariátem sbohem i nezbytné revoluční změně poměrů.

Zranitelnost frankfurtské pozice je zjevná. Zmizení proletariátu v důsledku integrace v kapitalistické společnosti v kritické teorii zanechává nutnou, a tedy nezhojitelnou krvácející ránu. Neznamená totiž zmizení třídní struktury společnosti,²⁹ a již vůbec neznamená, že by ze společnosti zmizelo vykořisťování.

²⁷ Poprvé se shoda na této ztrátě jednoznačně ukazuje ve skupině tří úzce provázaných statí ze začátku čtyřicátých let, ve kterých jejich autoři poprvé výslovně tematizují integraci proletariátu nejen ve fašismu, ale také v demokratických zemích: Max Horkheimer, *Autoritärer Staat* (1942), Theodor W. Adorno: *Reflexionen zur Klassentheorie* (1942) a Herbert Marcuse, *Some Social Implications of Modern Technology* (1941).

²⁸ Marx an Johann Baptist von Schweitzer am 13. Feb. 1865, in: MEW 31, s. 445; srov. Herbert Marcuse, *Letters to the Chicago Surrealists*, CP 4, s. 183.

²⁹ „To neznamená nivelizaci, nýbrž extrémní vyostření třídní společnosti: třídní protiklad mezi námezdní prací a kapitálem se projevuje jako obecnější protiklad mezi na kapitálu závislým obyvatelstvem a kapitálem.“ Herbert Marcuse, *Zeit-Messungen* [1975], Schriften IX, 157; k analogické Adornově pozici srov. například Theodor W. Adorno, *Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?* (1968), in: *Gesammelte Schriften* 8, c. d., s. 354–370.

Právě tak nezmizel ani adresát revoluce: „Agresivní a expanzivní aparát vykořisťování a jím spřádaná politika.“³⁰

V závěrečné části *Minima Moralia*, která vznikla v roce 1947, koncentroval Adorno v aforistických poznámkách o proletariátu to, k čemu se Marcuse musel probojovat po dlouhé cestě načrtnuté výše. Z někdejšího světodějného poslání revoluční třídy zbývá v sociologické rovině už jen rozhořčeně komická hádanka „Kde je proletariát?“ a obecně jen přetrvávající – a proto v jistém smyslu rezignovaná a zbytková – úloha pro intelektuální kritiku: Těm, kteří jsou technologicky integrováni do společnosti nadbytku a kteří mazaně využívají nahodilých příležitostí, jak si v kapitalismu a skrze kapitalismus tu a tam přilepšit – o jejich třídním vědomí nemůže být dávno řeč –, má intelektuální kritika demaskovat jejich iluzi, že by společenský systém mohl vůbec „stát na něčem jiném než na jejich vykořisťování a útlaku“.³¹

Zbývá beznaděj a obava o svobodu s vědomím překerní situace, ve které se ocitla rozumová kritika společnosti. Její rozumnost se váže na odhalování možností, které jsou přítomny ve stávající společnosti; možností, které jsou zároveň uskutečnitelné a zároveň blokované stávajícími poměry. V rodném listě této teorie stojí věta o poznání, ve kterém jde o to, změnit svět, a také věta o zbraních kritiky, které se v určitém okamžiku stávají zbytečné, protože už vykonaly vše, čeho se s nimi dalo dosáhnout, a proto přišel čas, kdy je musí nahradit kritika pomocí zbraní.

V zablokovaném světě ovšem nezmizela jen třída, která měla provést kritiku pomocí zbraní, osvobozující revoluci, ale žijeme zároveň ve stavu „jasného a zřejmého nebezpečí“. Je možné a nutné kriticky odhalovat ideologickou funkci, kterou takový

³⁰ Herbert Marcuse, Günter Busch, *Ist die Idee der Revolution eine Mystifikation?*, Kursbuch 9 (červen 1967), s. 1 n.

³¹ Theodor W. Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, c.d. s. 301 n., dále srov. s. 221.

permanentní stav ohrožení má v udržování etablované společnosti, ale to nečiní ohrožení o nic méně vážné a neopravňuje nás zapomínat, že „při všech svých omezeních a pokřiveních je demokratická tolerance za všech okolností mnohem humánnější než institucionalizovaná intolerance, která obětuje práva a svobody žijících pokolení ve jménu těch budoucích“. (Tolerance, 336)

A toto nezapomínání je pro ty, kteří byli v době Hitlerova převzetí moci přibližně v Kristových letech, o to náročnější, že vědí, jak snadno může být oprávněná kritika slabé a chybné demokracie bezděčným spojencem totalitních hnutí. A oč je přece nebezpečnější pro existenci demokracie, když kritika mlčí, byť z těch nejlepších pohnutek.

To, v čem se Adorno a Marcuse liší nejnápadněji, je způsob, kterým se s beznadějí vyrovnávají. Adornův odstup od manipulovaných a integrovaných mas působí často nesoucítě a nezřídka přechází do kruté pohrdlivého tónu. Adorno se odvrací s okázale nesmířenou, doslova desperátskou beznadějí od současnosti, ve které se deklasovaný prospěchář poměrně snesitelně zabydledl v provizoriu, jež potrvá do odvolání, totiž potud, pokud „se kompromisní struktura buržoasní společnosti“ ještě „hrozí krajnosti, likvidace svých vlastních členů“, pokud si ještě v čase relativní prosperity může toto zděšení dovolit.³²

Marcuse je otevřenější a soucítěnější, hledá a pečlivě zkoumá každý náznak, že by se zablokovaná situace mohla otevřít; náznak, že lze odvrátit pád do směsi bezohledné, protože nevědomé krutosti a blahobytné konformity, ve které je vymazána sama myšlenka na individuální svobodu, ba hůř než vymazána: přepsána do podoby rozjívené libovůle, která je považována za uspokojování potřeby být sám sebou.

Rozdíl to je sice znatelný, ale nelze ho dost dobře popsat rozlišením, podle kterého by Adornova pozice v poválečných

³² Theodor W. Adorno, *Žargon authenticity*, c. d., s. 37.

letech byla charakterizována tím, že nehledal nový revoluční subjekt a „spíše se pokoušel teoreticky objasnit, proč nemůže být žádný vytvořen“, zatímco Marcuse takový subjekt nejen hledal, ale byl dokonce nadále přesvědčen, že „ti, kteří jsou závislí na námezdní práci, představují stále ještě rozhodující většinu, [že] dělnická třída je stále ještě nositelem revoluce“.³³ Nikoli, Marcuse svůj názor na proletariát, důsledně a těžce promyšlený v třicátých a počátkem čtyřicátých let, nikdy v poválečném období nezměnil a v sedmdesátých letech nadále opakoval „banální pravdu, že dnešní dělnická třída v rozvinutých průmyslových zemích není revoluční třída [...] a že dělnická třída neexistuje vždy a všude jako revoluční třída“.³⁴

Zcela jistě věděl, že „nemůže být vytvořen“ žádný nový revoluční subjekt, rozhodně ne organizačním úsilím a teoriemi osvícených aktivistů.

Citovaná věta pochází z dialogu, který Marcuse vedl v letech 1972 a 1973 se skupinou chicagských surrealistů. Pečlivě vysvětloval, proč je ve světě, ve kterém diskutující žijí, absurdní pokoušet se dát umění do služeb revoluce. Proč by nutně umění, které by se pokoušelo být bezprostředně politické, ztroskotalo jako umění. Umění snad může svoji transcendingující silou směřovat k cílům revoluce: k boji o společnost bez vykořisťování, ke smíření člověka a přírody. Může rozněcovat cit pro svobodu. Ale toto směřování by politicky mohlo být k něčemu jen revoluční třídě. A právě revoluční třída by zároveň nemohla chtít určovat cíle umění, nepovažovala by múzu za holku pro všechno ve službách proletářské politiky.

³³ Henning Voigts, *Entkorkte Flaschenpost.*, c. d., s. 119, 120; Voigtsovy úvahy předpokládají, že lze zanedbat rozdíl mezi ‚třídou o sobě‘ a ‚třídou pro sebe‘, a kladou rovnítko mezi množinu námezdně pracujících a proletariát. Oba předpoklady však Marcuse explicitně, důrazně a opakovaně odmítl.

³⁴ Marcuse, *Letters to the Chicago Surrealists*, CP 4, s. 182.

V.

„Realita pracujících tříd v rozvinuté industriální společnosti činí z Marxova proletariátu mytologický pojem; dnešní realita socialismu činí z Marxovy ideje sen.“ (JČ,149)

Jedna z nejcitovanějších vět z *Jednorozměrného člověka* provokovala nejen ortodoxní ideology marxismu-leninismu. Jako dobrá provokace však obsahuje víc, je paradoxním vyznáním věrnosti marxismu ve změněných podmínkách a přímým navázáním na programové teze kritické teorie z konce třicátých let.

Věta zazněla v kontextu kritiky analytické filosofie a neopozitivismu, odpíchla se od vyjádření demarkačního problému. Marcuse neopozitivistický postoj překládá takto:

Platonova idea, Aristotelova bytnost, Marxovo zvěčnění jsou v demarkaci zrušeny a schváleny jako výkony kulturních forem, které, pokud a jen pokud nekontaminují skutečné, vědecké poznání, si jakožto výtvary umělecké fikce a mytologie zaslouží, aby se jim poskytla archivní, muzeální a pedagogická péče a aby se s nimi zacházelo s pietním respektem. Jde o kastraci teorie, která pozbývá svoji negativní sílu, sílu prolamovat „universum obecného úzu“, (JČ,149) transcedovat stávající poměry a orientaci k budoucím možnostem.

Kastrované, jednodimenzionální universum tohoto typu vědeckosti bez fantazie si ponechává starou ideologickou funkci, protože i ono mystifikuje ve prospěch zachování stávajícího společenského řádu. Tato mystifikace však mění svoji formu:

„... v této se stává nejučinnějším prostředkem spíše racionální než iracionální mystifikace.“ (JČ,149)

Vzniká přehledná, nerozporná a falešné harmonie scientistně konstruovaného universa a této harmonie se dosahuje prostě tím, že se vše rozporné vyloučí jako iracionální, a tedy irrelevantní. Mytologický charakter Marxova pojmu proletariátu se na pozadí této kritiky jednodimenzionální filosofie stává ambivalentní. Pojem proletariát neztrácí své demystifikační ostří

jako koncept určité negace společnosti zralé k překonání. Toto ostří nadále slouží kritické teorii k řezům, jimiž jediné může rozvírat perspektivu odhalující iracionalitu ve vládoucí formě racionality, mystifikaci v empiricky přijímané realitě.

Zároveň ovšem uznání mytologického charakteru Marxova pojmu proletariátu – tedy toho, že se někdejší racionální Marxův pojem změnil v mýtus a že realita admistrovaného univerza společnosti nadbytku vytváří nepřekonatelný a nezprostředkovatelný rozpor mezi tímto pojmem a faktickou situací – představuje zábranu vůči mystifikaci (fetišizaci) proletariátu u samotných marxistů. Už v roce 1937 zdůraznil Marcuse proti ideologickému akcentu na vědeckost nutného historického vývoje v marxismu-leninismu:

„Vědeckost jako taková není nikdy zárukou pravdy, a teprve ne v situaci, kdy pravda tolik protiřečí faktům a skrývá se za nimi, jako je tomu dnes. Její budoucí podobu nemůže uchopit vědecká předpověditelnost.“ (Filosofie, 278)

Mytologický pojem proletariátu tak znamená definitivní odmítnutí smířující, projasňující funkce filosofie dějin, onoho pokusení, které zdědil marxismus po Hegelovi a ke kterému byl Marcuse ze všech myslitelů Frankfurtské školy nejnáchylnější. Zároveň u Marcuse znamená mýtus možnost a úkol uchovat Hegelovo a Marxovo dědictví, respektive dědictví novověké idealistické filosofie, včetně negativní funkce filosofie dějin. Funkce, která není ničím jiným než založením a rozvinutím věty o teorii, jejímž živlem je svoboda a tématem nelegitimitnost a odstranitelnost útlaku a pro kterou „existuje jen jedno vyjádření pravdy: myšlenka, která odmítá nespravedlnost“.³⁵

Jednorozměrný člověk končí citátem z Waltera Benjamina: „Nur um Hoffnungslosen willen ist uns die Hoffnung gegeben.“ (JČ, 190) Přibližně: „Je pro ty, kdož jsou bez naděje, je nám naděje dána.“ Věta stejně nepřeložitelná jako dobrý verš

³⁵ Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Fischer: Frankfurt am Main 1988, s. 229.

a obdobně široce interpretačně otevřená. Marcuse její poetický potenciál záměrně zúžil kontextem. Kritická teorie nemá, jak překlenout propast mezi přítomností a budoucností, nemůže poctivě nic slibovat a nenabízí úspěch, který by posílil naši odhodlanost. Naděje je tu zároveň prokletím, ti bez naděje ji mají právě dost na to, aby to nevzdali a nezařídili se v trpné rezignaci – aby místo toho setrvali v odmítnutí stávajícího stavu, s nímž „smířit nelze se“. A také právě dost na to, aby místo naděje beznadějných nepřijali mystifikující iluzi a nevyplnili otevřenou ránu po zmizelém revolučním subjektu fetišem neexistující třídy.



Jazz mezi barikádami

V *Eseji o osvobození* čteme momentku z Latinské čtvrti: Nad dlažbou, pod kterou je pláž, slyšíš jazz hraný na klavíru stojícím mezi barikádami. Všechna moc patří imaginaci. Graffiti na zdech činžáků rýmují dobře Karla Marxe a André Bretona a oba pánové se usmívají pod vousy spolu se sochou Viktora Huga, která drží v kamenné dlani rudý prapor. Ti na barikádách vědí, že jde o jejich život a chtějí si ho vyrvat zpět z rukou politiků, manažerů a generálů; z rukou byrokracie a establishmentu celého sice vedví rozděleného, ale tam i tam pečlivě administrovaného a represivně racionalizovaného světa. Ostatně, jazzové synkopy z barikád se vysmívají i samotnému rozdělení světa na dvě vyhrazené sféry útlatku.

Z nadšení těch několika řádek se rýsuje ještě jedna figura: Starý muž, jehož oči září nejen odleskem slunce zlatícím májovou Paříž roku 1968; prožívá karneval na konci dlouhého a beznadějného pústu. Ti mladí a vynalézaví rebelové, s očima popálenýma slzným plynem a přece rozesmátí, odhodlaní bojovat, i když vědí, jaká přemoc stojí proti nim, ztělesňují naději. Živou, plnokrevnou a dýchající naději, už ne jen poslední oporou tvrdošijnosti těch bez naděje. A starý muž poklepává nohou do rytmu jazzové hudby šeptá: „Je je jejich čin revolta, anebo potracená revoluce? To je jedno, je to bod zlomu.“ (Essay, IX)

Byl Marcuse tak stržen rebelujícími mládími, že ztratil na chvíli vlastní perspektivu? Tak ochoten propadnout kouzlu karnevalu a ochotný uvěřit, že se roku 1968 konečně rozlamuje hrůzné zakletí, kterému Evropa propadla po tom prvním, krvavém karnevalu a následném kole smrti ukončujícím zfušovanou revoluci v roce 1918?

Ne. Nadšený a opojený ano, ale uchoval si dost prozíravý pohled, aby viděl meze. Uprostřed největšího rozmachu revolty opakoval, že studenti nemohou vést vítěznou revoluci a že kasárenská a technologická moc administrované společnosti je schopna rebelující skupiny kdykoliv ze dne na den rozdrtit. Přes popularitu, kterou u mladých rebelů požíval a přes ochotu mluvit na jejích setkáních, nebyl Marcuse ideologem studentského hnutí. Zůstal teoretikem, angažovaným a vstřícným, a pokoušel se kriticky promýšlet novou naději a s ní spojené horizonty, které studentské revolty přinesly.

Co se tedy vlastně změnilo? V závěru Jednorozměrného člověka píše Marcuse o vyloučených, kteří existují za hranicemi demokratických procesů. Ti s nevhodnou barvou kůže, nezaměstnaní a práce neschopní, imigranti; lidé, kteří nejsou integrováni do společnosti nadbytku a jejichž životní situace představuje tu nejreálnější a nejbezprostřednější nezbytnost skoncovat s netolerovatelnými podmínkami. „Jejich odpor je revoluční, nikoliv však jejich vědomí.“ (JČ, 189) Jejich rebelii lze snadno zlomit i s jejími nositeli a vyvolá to jen minimální zájem a nulové pobouření veřejnosti nad brutalitou zásahu. A fakt, že se ti vyloučení k rebelii vůbec odhodlali, je jen krajně nejistým náznakem, že by se jednou mohlo něco začít měnit.

Revoltující studenti v šedesátém osmém nepřicházejí zvnějšku, jsou součástí společnosti, dokonce jsou to ti privilegovaní. Nebyli předem vyloučeni z účasti na demokratických procesech, a pokud se rozhodli k radikálnímu odporu, který jde za hranice parlamentní soutěže, pak si svoji pozici zvolili sami. Přesto přinejmenším ti pařížští nezůstali osamělí. Jejich původní cíl, reforma universit, získal rychle podporu velké části veřejnosti a zároveň oni sami rychle překročili původní úzké zaměření svého protestu. Po prvních bojích si dokázali získat –

vybojovat si proti francouzské komunistické straně – podporu odborů, která vyvrcholila masivní stávkou.¹

Ale i tam, kde studenti zůstali z různých důvodů relativně izolovaní, ve Spojených státech a v Německu, nezůstává jejich revolta jen episodou rychle rozdrčenou protiúderem vládnoucí moci. Znamená erupci kritického potenciálu, proráží cesty nové smyslovosti, v poražené revoltě „šlo a stále ještě jde o nový princip reality“ a rozdrčení revolty znamená pouze to, že „se ideje hnutí rozšířily [...] do dalších vrstev obyvatelstva“. (Gespräch, 316)

V situaci, která objektivně neumožňuje revoluci, je studentské hnutí podle Marcuse nejsilnějším a pravděpodobně jediným dostatečně silným katalyzátorem radikálního odmítnutí absurdity a krutosti pozdního kapitalismu.

Paradoxní tvrzení, poražená revolta je přece vždy příležitostí k reakci; k normalizaci, která nepřeje šíření idejí těch včera odrovnaných. A Marcuse dobře věděl, jak prohra vyvolává u poražených sektářské zapouzdření v malicherných sporech o staré chyby a o nové jediné správné linie – jak se poražení sami vylučují z veřejnosti a distancují se od ní ve jménu ideologické čistoty. Zároveň ten paradoxní výrok o katalyzátoru zřejmě platí, politická imaginace a nová smyslovost konce šedesátých let podmiňuje jako určující moment nejméně následujících dvacet let. A zřetelně se dnes znovu aktualizuje v situaci návratu represivních revokací a invokací rétorických my (nacionalistických a těch údajně stmelovaných evropskými, asijskými, africkými atd. hodnotami).

¹ „Pochopitelný postoj, pokud nezapomínáme,“ komentoval Marcuse útočné reakce francouzské komunistické strany proti studentským buržoasním synkům, „že studentská opozice se od počátku zaměřovala nejen proti francouzské kapitalistické společnosti mimo university, nýbrž také proti stalinistickému budování socialismu.“ [Herbert Marcuse, *Die Pariser Revolte im Mai 68*; NS 4, 89 n.]

I.

Část vysvětlení řečeného paradoxu poskytuje kritika stávající západní demokracie, inovovaná oproti třicátým a čtyřicátým létům. Marcuse ji pojednal v *Represivní toleranci* a dalších textech z druhé poloviny šedesátých let. Bere se v ní vážně idea liberální demokracie jako formy vlády, která je založena na politické soutěži prostřednictvím „tržiště idejí“; na utváření veřejnosti a společné vůle, kde většina vzchází z rozvoje nezávislého myšlení a projasňuje se kultivací názorů; tedy ona idea demokracie, ve které si rozumní a autonomní jedinci jako rovní účastníci rozpravy konkurují formou přesvědčování o svém pojetí obecného dobra a kde se prostřednictvím tohoto argumentovaného přesvědčování prosazuje zlepšování věcí veřejných (jako *pars pro toto* takového pojetí demokracie slouží Marcusovi dílo Johna Stuarta Milla). Poměřována touto ideou, ukazuje se etablovaná západní demokracie jako zvrácená. Občanská většina v ní nevzniká v rozpravě, ale jako produkt oligarchické správy veřejného mínění a „tato správa se přitom odehrává bez teroru a (obvykle) bez cenzury. V těchto případech se většina zachovává sama tím, že zachovává zájmy, které z ní dělají většinu“ (Tolerance, 336) Produkované ‚všeobecnou‘, předzjednané jednorozměrnou vědou, vzděláním i oficiálním jazykem, se administruje ve prospěch partikulárních zájmů, které tuto většinu vytvořily.

Zapouzdřená většina se příležitostně nazývá lid; to tehdy, když je potřeba ventilovat přetlak znechucení a hněvu, který vzniká pod krustou represivně desublimovaného šťastného vědomí, a směřovat ho z hlediska systému neškodným směrem: proti prohnílým kosmopolitním intelektuálům (Eggheads) s jejich arogantními elitářskými nároky (dnes bychom mluvili o sluníčkářích) či proti „zjevným outsiderům (Židům,

cizincům, rasovým a národnostním menšinám)“ (Důsledky, 136)²

Demokratický občan, *citoyen*, který poctivě abstrahuje od svých partikulárních zájmů, je substituován syntentizovaným a zevšeobecněným *bourgeois*, respektive *homme*, aby se proměnil ze strážce obecného zájmu na hlídače svého podílu při uspokojení partikulárních zjištěných zájmů ze společného koláče. Z ideje liberální demokracie se stává ideologie.

Až potud je Marcusova kritika stávající západní demokracie psána svým způsobem jako variace Marxovy kritiky podané v *Ke židovské otázce*; a to variace aktualizovaná pro situaci pozdního kapitalismu prostřednictvím kritiky masové kultury. Zatímco Marx v předvečer revoluce 1848 z poznání, že politická emancipace představuje obrovský pokrok skutečné, praktické emancipace, a to ten nejzazší, kterého lze dosáhnout „uvnitř stávajícího světového řádu“,³ vyvozuje zjevné meze této emancipace, k jejichž překonání je nutné změnit světový řád, pro Marcuse v časech zablokované revoluční změny z téhož poznání plyne nutnost bojovat o plné uplatnění politické emancipace a o její bojové nasazení tam, kde se ustanovuje nejmocnější nástroj zvěčnění tohoto zablokování, totiž proti produkci a reprodukci onoho abstraktního, represivního všeobecná a represivní tolerance. Ohnisko kritiky se posouvá od odhalování ideologické mystifikace k analýze a imaginaci, která přivlastňuje slova a pojmy nové smyslovosti a zpřítomňuje tak v rámci stávajícího nový princip reality.

² Citovaná práce je z roku 1941 a tam zmiňovaná ventilace hněvu systémove neškodným směrem se týká mas, nikoli „lidu“. Kritiku pojmu „lid“ neprovádí Marcuse explicitně v komentované *Represivní toleranci*, ale až v *Counter-Revolution and Revolt* (1972) a v *Die Permanenz der Kunst* (1977), kde ji vyhraňuje vůči fetišizaci pojmu u části nové levice jako kritiku antiintelektualismu. S ohledem na kontext však považuji její interpolaci do kritiky demokracie v *Represivní toleranci* za legitimní.

³ Karel Marx, *K židovské otázce*, Marx- Engels, Spisy 1, s. 380 (překlad upraven).

Příklad takové „analýzy a imaginace“ předvedl Marcuse v úvaze o nestoudnosti. Od výchozího faktu společnosti, která nestoudně „přecpává sebe a své popelnice“, (Essay, 7) zatímco v zemích třetího světa umírá hladu šest milionů dětí ročně, se postupuje ke kritice pojmu nestoudnosti jako nástroje moci establishmentu a k programu lingvistické terapie osvobozením slova ve prospěch vzpoury: Nestoudný není akt nahé ženy, která předvádí nezakrytě svůj klín, ale postava zcela oděného generála, který předvádí své medaile za zásluhy o vedení útočné války; nestoudné není ani heslo hippies *Make love, not war*, ani jeho praktikování, ale deklarace církevního hodnostáře, že válka je nezbytná pro mír.

„Morálka není nutně a primárně ideologická. Tváří v tvář amorální společnosti se stává politickou zbraní, účinnou silou, která motivuje lidi, aby spálili povolávací rozkazy a v národní katedrále rozvinuli transparent s nápisem ‚Nezabiješ!‘“ (Essay, 7)

Idylické doby, kdo by se dnes ještě namáhal a umisťoval například na YouTube televizní záběry pražského arcibiskupa, jak žehná novým dronům Armády České republiky, s doprovodnými titulky sdělujícími počet civilních obětí zavražděných těmi hračkami v posledním roce doplněný příkázáním: Nezabiješ? Působil by stejně přepjatě jako svíčková baba, která si stěžuje na velkoplošné plakáty poblíž školy, na nichž modelka vystavuje tolik, že by bylo pustým eufemismem mluvit jen o odhalené intimitě klína.

Pokrok represivního osvobození překročil prostě uvolňování pouhých sexuálních tabu, která svojí tolerancí umožňují „institucionalizovaní otcové“; (Essay, 9) tedy ti, jejichž expertně znalé a prozíravé vedení (státu jako firmy či vlády jako dobře namazaného stroje?) chrání národní zájmy, prosperitu a svobody občanů. Koncem šedesátých let to byli ještě adresáti vzpoury, ve které synové (obého pohlaví) odmítli, aby se na ně uvalila vina otců: demaskovali jejich represivní toleranci jako faleš a odmítali od nich převzít svět pokrytectví a násilí. Dnes

otcovské figury (obého pohlaví) degenerovaly do něčeho mezi televizní reality-show a politickým pornem. Jejich očividná nedůvěryhodnost a nezodpovědnost, jejich otcovství modelované podle Homera Simpsona, je, bohužel, v tom podstatném stejně efektivní jako otcovství jejich předchůdců, kteří se ještě namáhali elitářsky předstírat styl a odpovědnou prozíravost; to jest, nijak se nesnižuje jejich schopnost ničit svět a životy.

Provokativní subverze se rychle rozplývá kooptována v represivním osvobození; to, co měla podvrátit, trvá. Změna smyslovosti proto sice představuje *conditio sine qua non*, ale sama neobstojí. V roce 1970 napsal Marcuse recenzi Reichova *The Greening of America* (její pozdější reprint nadepsal *Charles Reich jako revoluční pštros*), ve které se jízlivě vysmál myšlence, že by ke změně stačila jen proměna hodnot, smyslovosti a morálních praktik mladé generace; a zbytek že by byl přišel automaticky v důsledku generační střidy. Reichova kniha je bez ohledu na jemné analýzy „verzí velké vzpoury v provedení pro establishment“. (CP 3, 48) Nová smyslovost bez politického střetu, bez praxe osvobozování se v nejvlastnějších dimenzích lidské svobody, to jest v politické společnosti a kritickém poznání, zakysává do nové konformity – a zároveň se střetům v těchto dimenzích nemůže vyhnout.

Nejpregnatněji vyjádřil postoj ke stávajícím demokratickým režimům v korespondenční při s Adornem v roce 1969. Ta se vyhrtila kolem události z 31. ledna 1969. Adorno a Ludwig von Friedeburg jako úřadující představitelé obnoveného frankfurtského Institutu pro sociální výzkum nechali policejně vyklidit prostory obsazené studenty sociologie. Z dvaasedmdesáti zatčených bylo u jednašedmdesáti upuštěno od soudního stíhání, nespornou roli přitom hrála přímluva Institutu, soudně stíhán byl pouze Hans-Jürgen Krahl, Adornův doktorand a známý studentský aktivista. Marcuse považoval povolání policie proti studentům za krajně nevhodné a věc ještě vyostřil Adornův nesouhlas s tím, aby Marcuse při návštěvě Frankfurtu vystoupil s přednáškou pod záštitou Institutu. Uprostřed

výměny dopisů Adorno 6. srpna 1969 umírá. Pozadí diskuze by vyžadovala rozsáhlou odbočku, provizorně snad postačí souhlasný odkaz k Marcusově výroku, že se jeho neshoda s Adornem odehrávala na půdě společné radikality myšlení, Adorno se obával aktivismu studentů, který nemůže mít v dané situaci realistický cíl, a proto se planě radikalizuje, mění se v „akcionismus“ a redukuje primát praxe vůči teorii na požadavek technické služebnosti teorie vůči řečenému aktivismu, na zvěcnění a instrumentalizaci teoretického myšlení v takovém aktivismu ze zoufalství. Marcuse nepopírá oprávněnost těchto obav, klade však důraz na naději ve smysluplnost vzdoru, kterou studentské hnutí udržuje.⁴

Pro nás je tu důležitý jen jeden moment ze zmíněné korespondence. Jde o pár vět, ve kterých Adorno výzvu, aby si Marcuse udržoval odstup teoretika od studentské vzpoury, doprovodil odvolávkou na nejlepší zájmy „našeho starého Institutu, Herberte“ a větou: „Svého času jsme vydrželi [...] mnohem děsivější situaci, vyvražďování Židů, aniž bychom přistoupili k praxi; proto, že ta pro nás byla zablokována.“

Ano, byla zablokována, reagoval Marcuse,

„a dnes není. Rozdíl v situaci mezi fašismem a buržoasní demokracií. Ta nám garantuje svobody a práva. Ovšem v té míře, ve které se buržoasní demokracie (na základě svých imanentních antinomii) zablokovala proti kvalitativní změně – prostřednictvím samotných demokratických parlamentních postupů–, se mimoparlamentní forma opozice stává jedinou formou kontroverze (contestation).“⁵

⁴ Viz Herbert Marcuse, *Reflexion zur Theodor W. Adorno* (rozhovor s Michaele Seiffe v pořadu ARD *Titel, Thesen, Temperamente* z 24. srpna 1969), in: *Frankfurter Schule und Studentenbewegung; von der Flaschenpost zum Molotowcocktail 1946 bis 1995*, vol. II, Dokumente, Wolfgang Kraushaar (ed), Hamburg 1998; ss. 679–681).

⁵ Adorno Marcusovi 5. 5. 1969; Marcuse Adornovi 4. 6. 1969*; *Frankfurter Schule und Studentenbewegung. von Flaschenpost zum Molotowcocktail*, o. c., s. 624, 650.

Mimoparlamentní forma opozice se projevuje demonstracemi a občanskou neposlušností, včetně okupací veřejných prostor a budov. Nutně přitom dochází k narušování práv soukromých vlastníků a státního monopolu násilí. Marcuse vymezoval přijatelnou míru takového násilí způsobem, který do značné míry odpovídal mainstreamovému přesvědčení tehdejších protestujících a dnes působí zcela konvenčně: násilí a silová konfrontace s pořádkovými silami jsou přípustné vždy jen v minimální míře a nesmí docházet k vážnému ohrožení života, zdraví a bezpečí nezúčastněných osob ani protivníků; případné škody na majetku nemají být zbytečné (vandalismus) a přílišné: vylomený zámek při okupaci budovy či vytrhaná dlažba pro zátarasy.

Násilí by možná bylo ospravedlnitelné v revolučním boji (revoluční násilí), který poskytuje šanci odstranit soustavné násilí stávající společnosti, ale jako forma odporu v rámci demokracie je neospravedlnitelné a nesmyslné nad míru nezbytnou k vykonání aktu občanské neposlušnosti. O pár let později, až bude tázán na teroristické akce ultralevicových extremistů, nebude muset Marcuse nic měnit na tomto vymezení z konce šedesátých let. Jen dodá, že takové teroristické násilí je vždy kontrarevoluční.

Organizační forma mimoparlamentní opozice odpovídá situaci společnosti. Sociálně i lokálně decentralizované organizace či spíše jiskřičky možného odporu, bez mocensko-ideologické jednotící linie, která by směřovala k revolučnímu převzetí moci. Soustřeďují se na konkrétní požadavky jako například na „dělnickou samosprávu, na zastavení výstavby dalších atomových reaktorů nebo dalšího otravování životního prostředí“ a mohou přitom jsouce demokratické a anticipující určité aspekty socialismu „zasahovat ty nejmocnější zájmy korporací“.⁶

Diseminace do různých skupin nemá jen taktický význam, totiž předcházet koncentrované mobilizaci proti nové levici,

⁶ Herbert Marcuse, *Die 68er-Bewegung zehn Jahre danach* [Rukopis z roku 1978/9], NS 4, s. 132.

ale odpovídá rozmanitosti a nepřevoditelnosti zájmů širokých vrstev obyvatelstva, ve kterém představuje někdejší Marxův proletariát, ostatně vesměs zmaloměstačtělý a integrovaný, jen jednu z minorit. Rozhodně už není výsadním realizátorem zájmu o všeobecné osvobození, tento zájem je rozprostřen ve všech vrstvách a individuích závislé populace složené z dělníků, zaměstnanců, důchodců, průmyslových malorolníků a provozovatelů někdejších svobodných profesí, dnes více či méně závislých na prepotenci velkých korporací. Aktivisté z různých minorit spolu sice mohou a musí kooperovat, například studenti s odbory vedoucími stávkou nebo afroamerická hnutí za občanská práva s odpůrci války ve Vietnamu, spojuje je solidarita i společný utlačovatel, ale není ani nutné, ani vhodné, aby se jejich zájmy rozpustily v jednom všeobecném.

Pro Marcuse představovala taková nemonolitická diseminace demarkační linii, která vymezuje novou levice vůči staré – a představovala perspektivu, ze které vůbec lze promýšlet svébytné pojetí nové levice. Tato linie vyznačovala nejenom hranici proti politice založené na fetiši již prakticky neexistující třídy – fetiši, který umožňoval legitimovat útlak a zrady jako boj za zájmy, které lépe vědoucí komunistická stranická avantgarda dekretovala jako zájmy této třídy –, ale také hranici proti parlamentním stranám – ty provádějí nutné kompromisy ve jménu fetiše masového voliče a mluví konformně vůči očekáváním a požadavkům, které produkuje oligopolně spravované veřejné mínění (a které artikuluje instrumentální průzkumy veřejného mínění) –, tedy proti sociální demokracii.

Přitom tato hranice nesměla bránit spolupráci. Naopak: nová levice musí nutně podporovat reformně levicovou agendu. Sama přijímá stávající demokracie jako jediné herní pole, na kterém je vůbec možná. V diktátorských a totalitárních režimech mohou mít akty nenásilného protestu neobyčejný význam z morálního hlediska, nemohou ale v situaci potlačené veřejnosti rozšiřovat prostor politického. Po porážce revolt z konce šedesátých let vyslovil Marcuse zcela jednoznačně

to, co už méně zněle říkal již v pódiových diskusích v Berlíně v roce 1967: nová levice je a nemůže nebýt svým vlastním způsobem reformistická.⁷ Připomeneme-li si Marcusovu kritiku afirmativní kultury z třicátých let, liší se nová levice od starého reformismu v jednom velmi zásadním bodě: nechce přisvojit masám veškeré dosavadní výtobytky [buržoasní] kultury,⁸ ale chce kulturu revolucionalizovat.

V dlouhodobé perspektivě vidíme, že nová levice byla pozoruhodně úspěšná. Richard Rorty, a to opravdu nebyl její velký příznivec, o ni v roce 1998 napsal, že zachránila USA před tím, „aby se staly kasárenským státem“.⁹ Řada témat, která nová levice nastolila, se již dávno stala součástí hlavního proudu politických debat a právě tak se obecným statkem stala řada jejích politických praktik a strategií. Zároveň se ovšem stále hmatatelněji projevovala rizika, nutně zakomponovaná v konceptu nových hnutí. Nová levice v marcusovském slova smyslu vstoupila do světa v šedesátých letech. Tehdy se utvářela v situaci exitované veřejnosti. Ve své paradigmatické americké podobě dozrávala v boji o občanská práva a hlavně v odporu vůči absurdní válce ve Vietnamu. Tomu odpovídaly nové vynalézavé formy protestu a také relativně nadějná kooperace odporu rostoucího z radikálně odlišných životních zkušeností. V jen mírně rozhořčené shodě vedle sebe mohla existovat revoluční i reformní očekávání, militantní afroamerická hnutí mohla nacházet dost velké společné akční pole s pacifistickými aktivisty. Porážka či spíše nutný odliv revolt z konce šedesátých let zlikvidoval tuto kultivační půdu nové levice, a pokud se jí později vůbec daří rozdílů překlenout, pak jen s největším úsilím.

⁷ Tamtéž, s. 139.

⁸ Srov. Marcuse, *Über den affirmativen Charakter der Kultur*, Schriften III, 226.

⁹ Richard Rorty, *Achieving our Country. Leftist Thought in Twentieth-Century America*, Harvard University Press: Cambridge etc. 1998, s. 68.

„Dnes je hnutí zapouzdřené, izolované, defenzivní a levicová byrokracie si v rozpacích prospíšila, aby něco takového zatratila jako bezmocné, estetické elitářství. Pomalu se upřednostňuje bezpečná regrese k proletariátu (který pochopitelně nemá o takové věci příliš zájmu),“ resumoval Marcuse v roce 1977. (Permanenz, 217)

Regres se živil z nejhlubšího pokušení levice 20. století; z pokušení, aby politickou revoluční praxi nahradila revoluční technologie s odpovídajícím stranickým aparátem vedeným zkušenými profesionály, ‚experty na revoluci‘, se striktní stranickou disciplínou členů. Prostě pokušení inspirovat se tou nejúčinnější známou mašinérií, tedy kapitalistickou, a postavit proti ní obdobnou, a proto podle očekávání pokoušených stejně účinnou revoluční mašinu. Marcuse v poslední dekádě svého života reflektoval toto pokušení nové levice nejvýrazněji v kritice pokusu pojímat umění jako bezprostředně mobilizovatelné pro službu takové mašinérii. Vyjádření k jeho bezprostředním politickým projevům jsou spíše rozeseta v řadě příležitostných projevů, interview a dopisů.

II.

Jeden z takových dopisů adresoval v říjnu 1972 Angele Davisové.¹⁰ Týkal se její návštěvy Československa, zastavme se proto blíže u této polozapomenuté události.

Když v roce 1969 vyhodili v rozporu s akademickými zvyklostmi na nátlak tehdejšího kalifornského guvernéra Ronalda Reagana čerstvě přijatou docentku Davisovou (assistant professor) napodruhé z university v Berkeley (první důvod vyhazovu, že je členka komunistické strany, soud zrušil, prošla až

¹⁰ Několik Marcusových dopisů Angele Davisové z let 1969–1972 z Marcuseva archívu (Stadt- und Univesitätbibliothek, Frankfurt am Main) vydal s vynikajícím editorským komentářem Peter-Erwin Jansen včetně rešerší níže uváděných dopisů československých exulantů v: NS 4, s. 157–183.

výpověď pro „paličské řeči“), shrnul Marcuse situaci své „nejlepší studentky“: Je ideální oběť represe, protože „je černá, politicky aktivní, je komunistka, je vysoce inteligentní a dobře vypadá“. (NS 4, 164)

A to vše platilo ještě v září 1972, když Davisová navštívila Prahu. Mezitím se ovšem stihla stát podezřelou z účasti na ozbrojené akci radikální černošské skupiny, která skončila smrtí uneseného rukojmí a čtyř černých aktérů (7. srpna 1970), poskočit do první desítky nejhledanějších násilných zločinců v seznamu FBI a po zatčení (18. října 1970), strávit šestnáct měsíců ve vězení; a také zažít obrovskou vlnu solidarity, která zasahovala od nové levice a černošských aktivistů po prebysteriánskou církev a komunistické strany východního bloku. Soud skončil 4. června 1972, porota rozhodla o její nevině ve všech bodech obžaloby (únos, spiknutí, vražda). Angela Davisová stačila již v prvním interview po propuštění slíbit, že bude bojovat za propuštění všech politických vězňů kdekoli na světě.

V témže létě roku 1972 skončila také hlavní vlna procesů s těmi, kteří v Československu před volbami roku 1971 šířili letáky upozorňující na ústavní právo občana nevolit (a jinak podvraceli socialistickou demokracii). Celkem se tehdy čtyřicet sedm lidí podělilo o sto osmnáct let kriminálu, přičemž Milan Hübl, Jaroslav Šabata a Jan Tesař s tresty nad šest let.¹¹ Exilu se podařilo pro persekované získat významnou mezinárodní podporu, proti procesům se vyslovila i řada západních komunistických stran. Při předpokládané nejisté pozici Gustava Husáka v Moskvě se naivně očekávalo, že vrchní československý normalizátor bude vůči negativní mezinárodní publicitě citlivý a že to uvězněným může reálně pomoci.

V červnu 1972 Antonín J. Liehm požádal Marcuse o spojení na Davisovou, současně se na něj ve stejné věci obrátil také

¹¹ Seznam odsouzených v červenci a srpnu 1972 s výší trestů viz: *Listy II/5–6* (listopad 1972), s. 32 n.

Ivan Sviták. Oba exulanti chtěli Davisovou informovat o procesech a žádali podporu pro československé vězně. Záleželo jim na tom, aby Angela k československým monstrprocesům zaujala obdobné stanovisko jako italská či francouzská komunistická strana. Poté, co Davisová veřejně sdělila, že se nepropůjčí ke kritice komunistických vlád, napsal jí otevřený dopis Jiří Pelikán.¹² V působivé výpovědi o situaci pookupačního Československa zdůrazňoval komunistické přesvědčení velké části odsouzených. Dopis vyšel původně v *Le Monde* a vzápětí byl přeložen do němčiny a angličtiny. Davisová nepřímo odpovídala v moskevské *Pravdě*: její slib o pomoci politickým vězňům celého světa nezahrnuje nikterak povinnost „vstupovat do spojení s antikomunisty, aby hájila antikomunisty“.¹³

Angela mlčící při pražské zářijové návštěvě o nedávných procesech znamenala propagandistické vítězství Husákova normalizačního režimu. Dojem zvnějšku vyjádřil lapidární kresbou Ivan Steiger: Půdorys Československa obehnaný mřížemi a za mřížemi lidé s transparenty: „Freedom for Angela.“

Československá televize zatím vysílala záběry Angely, jak vztyčenou rukou se zařatou pěstí zdraví mladé, krásné lidi, kteří ji aplaudují v přeplněné Lucerně, kde při setkání se soudružkou Davisovou, „členkou ÚV KS USA a bojovnicí za práva barevných a všech utlačovaných občanů v Severní Americe“, hrála hudba ministerstva vnitra a sotva by něco působilo víc nepatřičně, než kdyby zazněla *Angela* Johna Lennona nebo *Sweet Black Angel* od The Rolling Stone.¹⁴

¹² *Die Zeit* 31/1972 (4. 8. 1972); *The New York Review* (31. 8. 1972).

¹³ Výrok cituje Marcuse podle *Los Angeles Free Press* (15. 9. 1972) ve svém dopise z 24. 10. 1972, NS 4, s. 181.

¹⁴ *Angela* je z Lennonova alba *Some Times in New York* (1972) a má opravdovou plakativní text: „Angela, they put you in prison/ Angela, they shot down/ your man/ Angela, you're one of the millions of political/ prisoners in the world.“; *Sweet Black Angel* je z alba The Rolling Stone: *Exile on Main St.* (1972). Každá z nich oslovila ve prospěch Angely Davisovou pravděpodobně víc lidí, než všech 267 výborů založených na její podporu.

Pro socialistický exil a pro ty čerstvě odsouzené, a pak už jen hrstku dalších v celém Československu, to právě tak jako pro západní marxisty byla repríza notoricky známého příběhu (známého vesměs z vlastního prožitku): Revolucionářka, která z neupřímnějšího přesvědčení vědomě přehlíží zločiny komunistického režimu, protože dočasné nedostatky diktatury proletariátu nesmí umožnit, aby byl kompromitován boj za osvobození utiskovaných a vykořisťovaných.¹⁵

Většina poddaných okupační moci v normalizované zemi pro Davisovou ale neměla tolik pochopení jako socialistický disent. Návštěvnice pravděpodobně slyšela o Potěmkinových vesnicích, ale jistě neznala verše písně, která až příliš dobře vyjadřovala stav mysli většiny jejich českých a slovenských vrstevníků, včetně části těch, kteří jí v Lucerně aplaudovali: „Potlesk je k umlčení a pískot na pochvalu...“¹⁶

Nezajímal je její příběh a vyjadřovali to stručně dětskou hádankou pro dospělé:

„Co je to? Je to černý, kudrnatý a leze to ze země do země? Angela Davisová.“

Ne ona, ale to; pouhé číslo vedle vystoupení cvičeného souduha od soustruhu v mediálním ideologickém cirkuse.

Jak už to bývá, humor ponížených a zotročených je i v tomto případě přesný. A krutý. To proto, že je v něm vždy msta. Za to, že v plnosti svých sil „už nejsme, nejsme to, co kdysi, umíme ohnout záda“.¹⁷ Vidí pronikavě, ale téměř vždy jen v zúženém horizontu vlastního zneuznání.

¹⁵ „Mýlí se totiž, když se domnívá, že v boji proti americkému establishmentu má spojenece v Brežněvově Sovětském svazu. Že může od žalářníků požadovat podporu pro vězněné. Podporu, která nakonec zdiskredituje, za čím ona upřímně a poctivě stojí. A odcizí ji americkému černošskému hnutí, které jako celek jde [...] zcela jiným směrem.“ vyjádřil tento postoj reprezentativně A. J. Liehm (Dalimil), *Vrátí se Amerika?*, *Listy II/5-6 (listopad 1972)*, s. 15.

¹⁶ Karel Kryl, *Palácová revolta* (album *Bratříčku, zavírej vrátka*, 1969).

¹⁷ Tamtéž.

Slepá místa byla v roce 1972 zjevně na obou stranách. Stačí vzít do ruky výše zmíněný Pelikánův dopis a zkusit ho číst očima mladé, vlastně ještě hodně mladé Afroameričanky. Narodila se v roce 1944 v části alabamského města Birmingham přezdívané *Dynamite Hill*; to podle způsobu, kterým tam Ku-Klux-Klan poučoval barevné, že „u nás ve městě“ existuje hranice, za kterou nemají co bydlet. Bylo jí devatenáct, když při bombovém útoku v tamějším kostele zahynuly čtyři její vrstevnice ze sousedství. Sama už tehdy byla daleko a dělala jiné zkušenosti: se studiem na universitě a také s prvními výsledky na FBI. Ale i při jejím vynikajícím, jakkoli díky aktivistické perspektivě zjevně selektivně osvojeném vzdělání, jak dalece ji mohlo oslovit konstatování „Vězení není ani jediný, ani nedůležitější nástroj útlaku v Československu“,¹⁸ které následoval výčet zákazu publikací krásné literatury a divadelních představení a nářek nad omezením filmové tvorby? Vždyť dnes neumíme vysvětlit ani českým a slovenským studentům, co lidsky a politicky znamenalo tehdejší zpustošení československé kultury a proč člověk nemusel být intelektuál, aby mnohem víc trádal nedostatkem knih a hudebních nahrávek než pověstným nedostatkem banánů. Vydírání rodičů hrozbou, že děti za jejich činy nebudou moci studovat? Davisová byla jako Afroameričanka na vysoké škole velmi viditelná výjimka a příliš velká část mladých černých v Americe měla šanci pobývat na jediné státní instituci, totiž ve vězení.¹⁹

Nechci srovnávat různá utrpení obětí, jak se to nedávno zbytečně dělo v nešťastné diskusi následující poté, co Chomsky na konferenci při návštěvě na Universitě Palackého v Olomouci

¹⁸ Jiří Pelikán, Warum schweigen Sie, Angel Davis? *Die Zeit* 31/1972 (4.8); v Pelikánově dopisu symptomaticky prakticky chybí zmínka o nesvobodě medií a informací, tedy to, co bylo pro západního čtenáře historicky nejspíše nejpochoptitelnější formou útlaku a pro exulanta nejspíš až příliš samozřejmé, aby to zmiňoval.

¹⁹ Srov. Angela Y. Davis, *Marcuse's Legacies*, CP 3, XIII.

konstatoval prostý a vykazatelný fakt, že utrpení východoevropských disidentů nebylo v tehdejší světě nijak výjimečné. Naopak zdůrazňují nepřevoditelnost toho či onoho útisku a zneuznání a uvažují o tom, proč jsou k sobě oběti různých represí navzájem tak často hluché a slepé.

Marcuse se tohoto problému dotkl v otevřeném dopise, který měl posloužit v roce 1971 jako předmluva k vydání knížičky textů Angely Davisové. Psal ho nerad, na žádost výboru pro její osvobození,²⁰ zjevně jen jako akt solidarity s uvězněnou. Poctivě se pokusil najít silná místa slabého textu, několika interpretačními tahy zkvalitnil k nepoznání Davisové pojetí svobody jako praxe osvobozování. V zajímavé pasáži, ve které hovoří o světě Angely Davisové („Tvůj svět“), který není jeho světem: o světě násilí, bídy a útlaku; o světě utvářeném násilím západní civilizace na černých a také o světě obranného násilí vzpoury, tedy násilí, které bylo otrokovi ponecháno jako jediná možnost vytváření vlastní identity. Zatímco Davisové text začíná demaskováním západní ideje svobody jako zotročení a dehumanizace těch, kdo do ní nebyly zahrnutí,²¹ Marcuse zdůrazňuje, že – ačkoliv západní civilizace zotročila její lid – to, co činí z jejího boje proti útlaku černých společnou věc, je právě [západní] idea svobody, která spojuje zotročené a ty, „kteří svobodu užívají a chtějí ji pro všechny, kdo jsou ještě nesvobodní“. (NS 4, 168) Tedy je to emancipační zájem lidstva, který legitimuje boj o osvobození, vedený utiskovanou menšinou, nikoliv jen rozhodnutí ke vzdoru, ve kterém se ovšem poprvé vůbec vytváří vědomí svobody a zdůrazňuje partikulární identita utiskovaných. Marcuse přitom respektuje

²⁰ Dopis nakonec nebyl použit jako úvod k: Angela Davis, *Lectures on Liberation*, N. Y. Committee to Free Angela Davis (1971). Marcuse byl mimořádně vstřícný k Davisové, ale mistrování a požadavky úprav ze strany jejího soudruha z ústředního výboru americké komunistické strany, Franklina Alexandra, bylo příliš i na něj.

²¹ Srov. Davis, *Lectures on Liberation*, c. d., s. 3 nn.

závazek, který znamená zkušenost původu ze světa zotročovaných, cítí „morální imperativ“ nutící Angelu Davisovou, aby opustila bezpečí akademických poslucháren a pomáhala svému lidu, „ke kterému stále přísluší, přes (či možná pro) úspěch, kterého dosáhla v rámci bílého establishmentu“. (NS 4, 168)

Dopis jde po hraně toho, o čem Marcuse mluvil v souvislosti s Adornem jako o radikalitě myšlení společné myslitelům Frankfurtské školy. Závazek společné zkušenosti s vyloučenými a utiskovanými pokouší myšlení, aby přestalo být radikální; aby samo přijalo roli instrumentu sloužícího bezprostředně k boji za odstranění nelidských poměrů. V roce 1971 se ještě Marcuse snaží, aby neviděl, jak plně Davisová tomuto pokušení podlehl a jak si uložila dobrovolnou selektivní slepotu. O rok později, po její pražské návštěvě, to už nejde, a proto ji píše dopis (24. října 1972), který je jedno velké memento: Jsi víc než jen černá aktivistka, víc než jen členka ústředního výboru americké komunistické strany, ani pro ty nejlepší pohnutky – jako je vděk a soucit – nesmíš přistoupit na takovou redukci sebe samé.

III.

Marcusův koncept pluralitní nové levice přesvědčuje při pohledu na revoltující studenty a právě tak přesvědčuje v situaci velkých společných kampaní (hnutí za občanská práva, odmítnutí války ve Vietnamu, Occupy Wall Street, kampaň proti TTIP apod.). Jak jsme viděli výše v příběhu návštěvy Angelly Davisové, mnohem rozpačitěji vyznívá snaha zahrnout do tohoto konceptu nové levice emancipační hnutí minorit definovaných útlakem a askriptivní charakteristikou (rasa, gender). Přitom jde o kruciólní motiv, protože Marcuse ví, že se lidé z těchto minorit musí chtít osvobodit ve své konkrétní situaci, osvobodit se jako ženy, černí, „koloniální lid“ atd.

Jejich zneuznání a diskriminace se ve staletém vývoji a trvání stalo „druhou přírodou“. A nezmizí jaksi automaticky,

pokud nastolíme všeobecnou a plnou rovnoprávnost. „Dosažení“ takové rovnoprávnosti ostatně nebrání v rámci kapitalismu „žádné ekonomické důvody“. (CP 3, 166) To je jen první a nezbytný stupeň emancipace. Při zachování výkonnostního principu jako principu reality stávající společnosti a zvláště při zachování striktního oddělení práce a domácnosti, odpovídajícímu tomuto principu, ovšem odsuzujeme například zrovnoprávněnou ženu k zoufalým kompromisům mezi mateřstvím a kariérou. Feministické hnutí tvořené ženami, které si uvědomí své zájmy, bude proto rozumně usilovat o prosazení potřeb a hodnot odpovídajících jejich konkrétní kulturní situaci a právě jen z této situace rozpoznatelných. Uvědomělé cíle ženského osvobození jsou pak ovšem nutně tak dalekosáhlé, že znamenají naprostou společenskou změnu (změnu principu reality) a feministické osvobození se stává přechodem „k lepší společnosti pro muže a ženy“ (CP 3, 172) (*mutatis mutandis* osvobození barevných, imigrantů atd. přechodem k lepší společnosti pro všechny její členy).

Osvobození (se) utlačované skupiny jako osvobození každého druhého čpí hladkou frází a myšlenkovým kalkem vytvořeným podle Marxovy teze o osvobození proletariátu. Ale jen na první pohled, protože rozdíl tu je zcela zásadní, byť nezřetelně exponovaný: Proletariát měl být subjektem revoluce přinášející osvobození celé společnosti, zatímco ženy, barevní, migranti, lid bojující v koloniích proti útlaku kolonistů atd. ničím takovým nejsou. Přesah k osvobození každého druhého je pro hnutí za osvobození těchto skupin jen bariéra proti nebezpečí zvěčnění a fetišizace. Včetně nebezpečí absolutizace určité formy osvobození tvarované podle toho kterého konkrétního zneuznání, nebezpečí „abstraktního zevšeobecnění partikulárního“.²²

„Nejsem si jistá, že tak, jak mi to vysvětlují, by černé osvobození opravdu bylo také mým osvobozením. Že mi, jakmile

²² Herbert Marcuse, *Die 68er-Bewegung zehn Jahre danach* [Rukopis z roku 1978/9], NS 4, s. 133.

z ní pustím pušku, nevrazí do ruky koště jako tolika mým kubánským sestram,“²³ zaznívá z úst černošské feministky přesně ražená výhrada proti takové absolutizaci cíle rasového a třídního osvobození.

Minority se původně identifikují útlakem a v boji o uznání rozvíjejí z tohoto východiska své vlastní partikulární identity. Zároveň ovšem musí emancipační boj usilovat o zrušení těchto identit a jde o to, aby vědomí jejich provizornosti umožňovalo jejich nositelům udržovat po celou dobu inkluzivní charakter řečených identit. Tato Marcusova myšlenka je dobře zdůvodněná potřebami osvobození a rozumná. Zrušení se zde sluší číst v hegelovském smyslu, partikulární identita ztratí emancipaci svoji váhu závazku k utlačovaným a svoji politickou naléhavost, zůstává jako svobodná volba, která případně obohacuje konkrétní individuuum.

Zároveň je ovšem zřejmá mez takové rozumnosti. Partikulární identita v sobě nese rozumnost jen jako uznání nutné negace, neumožňuje přesah k rozumné identitě jednotlivce se společností jinak než jako přijetí tohoto úkolu. Od lidí, které útlak žene do úzkých, se očekává, že dokážou jen pro tuto rozumnost velkoryse přesáhnout přes vlastní individuálně žitou zkušenost zneuznání a že ty, kteří ztělesňují jejich útlak a proti kterým se vyhraňují nenávistí, zahrnou do svého vlastního „černého“, „genderového“ atd. osvobození; že právě oni dokážou trvat na otevřenosti své partikulární identity vůči lidství; tedy, že dokážou to, v čem v mnohem příznivějších podmínkách selhávají mocné a bohaté společnosti národních států.

Riziko fetišizace partikulární identity je v takto překerní situaci až příliš vysoké, a proto dnes zažíváme rozkvět represivní emancipace (a represivního uznání) utlačovaných a stigmatizovaných minorit. Konformně s principem reality stávající

²³ Doris Wright (N. Y. Reader), ze čtenářského dopisu v *News & Letters*, August – September 1971, citováno podle: Raya Dunayevskaya, *Women's Liberation and the Dialectics of Revolution: Reaching for the Future*, Detroit: Wayne State University Press, 1996, s. 111.

společnosti jsou sociálně-patologické jevy vzniklé v důsledku desetiletí útlaku ošetřovány jako projevy kulturní identity a ghetta lokalit postižených dědičnou bídou se maskují jako realizace etnického svérázu. V roce 1941 Marcuse do konstatování o přerodu revolučního boje proletariátu ve rvačku zájmové skupiny o navyšování vlastního podílu na společenském produktu vložil hořce sarkastický osten. V konstatování kruté ironie blahovlně asistovaného vyloučení místo svobody a důstojnosti by takový osten byl nemístný. Příslušníci stigmatizovaných minorit by nebyli jen „potrhlí“, kdyby tuto blahovlnnost odmítali, oni si to prostě nemohou dovolit, protože bez ní by bylo mnohem hůř.



Závěr

Přes veškeré porozumění a sympatii k těm, kteří odporují útlaku, se tak i ve vztahu k nové levici konce šedesátých let projevuje osamělost kritického teoretika, jak ji Marcuse a Horkheimer vyslovili v třicátých letech ve vztahu k praxi třídního osvobození. V kritické analýze popisu různých forem zneuznání a útlaku, v analýze kulturních výtvorů (u Marcuse například afroamerický slang a argot, černá hudba) dokáže kritický teoretik zviditelnit souvislost se strukturou kapitalistické společnosti a s nutnou negací této společnosti. Myšlenka třídního založení útlaku a jeho radikálního zrušení poskytuje teoretikovi vynikající heuristický nástroj pro zkoumání patologií etablované racionality. Jenomže „výsledek této analýzy“ je předurčen východiskem, je už třicet let (od konce třicátých do konce šedesátých let) stejný a převídatelný:

„Takhle to nemůže jít dál, ale ono to jde dál. A dokud to pokračuje, trvá také úloha marxistické teorie myslet dále, myslet radikálně a sdělovat tuto radikalitu myšlení ostatním.“¹

Citované věty zazněly v roce 1969 v interview-nekrologu za Theodora W. Adorna, ale i v tehdejším kontextu zněly spíše jako resumé situace celé Frankfurtské školy. Vyznačují totiž nejzazší hranici, kam mohl tento proud marxismu ještě dosáhnout. Shrňme si ještě jednou etapy Marcusovy cesty k této hranici. Mladý intelektuál prosycený německou měšťanskou kulturou poprvé dospěle činně vystoupil jako člen revolučních rad ve „zfušované“ německé revoluci roku 1918 a svoji nesmiřitelnost s následnou německou mizérií ukotvil ve formálně teoreticky vybroušeném, Lukácsem inspirovaném přesvědčení o světodějinné úloze proletariátu, který je povolán ke skutečné revoluci; revoluci, jež vytvoří společnost umožňující lidské

¹ Herbert Marcuse, *Reflexion zu Theodor W. Adorno*, c. d., s. 681.

šťěstí, protože osvobodí možnosti plného uskutečnění lidství odpovídající naší epoše. Úvaha o světodějinném subjektu nesmí ovšem uzavírat cestu k porozumění konkrétnosti jedinečné dějinné situace, individuálního výtvoru a lidské existence.

Tváří v tvář dějinám 20. století by si Marcuse mohl uchovat důvěru v proletářskou revoluci jako uskutečnění lidského štěstí jen za cenu intelektuální nepoctivosti či dogmatické selektivní slepoty. Při ústupu z výchozí pozice proto nejprve přijal tezi o dočasných selháních proletariátu v objektivních revolučních situacích (1928), aby ji pak použil k promýšlení situace, kdy se proletariát dlouhodobě stává pouhým objektem dějin (1934) a kdy dokonce mizí jako třída, tj. přestává být revoluční a je integrován do společnosti. Pokud vůbec můžeme ještě dále mluvit o aktivní politické činnosti dělnictva, pak se jedná výhradně o prosazování partikulárního zájmu na větším podílu ze společenského produktu, a to ve formě činnosti administrované stranickou a odborářskou byrokracií, která sama sebe prohlásila za reprezentanta dělnických mas (1941).

Rozpory kapitalismu ovšem nezmizí s touto integrací revolučního subjektu a nadále blokují rozumově rozpoznatelné možnosti lepšího života. Jsou dlouhodobě represivně stabilizovány a jejich pustošivé působení se projevuje v rozšířeném spektru forem odcizení a zneuznání. Rozpory se namísto střetů v politické sféře, kde by mohly ohrožovat etablovanou společnost a provoz aparátu vykořisťování, potlačují do sféry soukromého života a projevují se ve formě znechucení a psychických patologií – a tyto patologie se ve značném rozsahu stávají společensky přijatelné, dokonce konformní, pokud jsou zahrnuty pod kolonku osobní seberealizace. Represivní desublimace soustavně koroduje předpoklady a možnosti, aby se lidská individua rozvíjela jako autonomní subjekty (1955–1965).

Až k tomuto momentu se Marcusův vývoj, právě tak jako Horkheimerův či Adornův, nedá dost dobře popsat jinak než z perspektivy tvrdošíjného, ústupového boje a zpracovávání šoku způsobeného nástupem fašismu v Německu; z otřesu, že

to vůbec bylo možné. Avšak revolty konce šedesátých let a praxe studentského hnutí mění Marcusovu perspektivu; přitom se plně vyhraňuje rozpornost jeho marxistického materialismu.

I.

Je to „materialismus jakožto starost o štěstí lidí a přesvědčení, že tohoto štěstí lze dosáhnout jen změnou materiálních existenčních poměrů“. (Filosofie, 260) A zároveň je to materialismus, který odhaluje, proč stávající poměry – jakožto třídní vztahy udržované v zájmu vládnoucí třídy prostřednictvím mocenských a ideologických prostředků – zabraňují realizaci rozumově rozpoznatelných možností, jak zmírnit či odstranit nouzi, dřinu a útlak a proč a jak jsou tyto poměry odsouzeny k zániku; předvádí reálné možnosti jejich překonání. Sjednocení rozumové kritiky a cílů, které Marcuse lapidárně přepsal materialistickou redefinicí Hegelova pojmu ‚duch‘:

„... rozum jako dějiny, tj. duch [...] znamená dějinný svět nahlížený ve vztahu k rozumovému pokroku lidí [...] jako neustálý boj o přizpůsobení světa lidským možnostem.“ (Reason, 10)

Jednotící funkce materialisticky pojatého ducha se neobejde bez určitého vztahu teorie a praxe, konkrétně bez primátu praxe. Nejde pochopitelně o nějaké podřízení teoretického myšlení zájmům strany, byznysu či trhu práce. Dějinná praxe otevírá horizonty, ve kterých se může teorie promýšlet; ať teorie překračuje konkrétní historickou situaci sebejasnozřivěji, vždy může být myšlena jen z ní a ve vztahu k ní. V původním marxistickém pojetí přitom bylo možné spojit pravdivost teorie s dějinnou praxí třídy, jejíž uvědomělý zájem v konkrétní historické situaci odpovídal emancipačnímu zájmu společnosti, ale toto výsadní postavení Marcuse ve svém teoretickém díle opouští ve prospěch aktuálně se ustanovující reprezentace emancipační změny a zavázán rozumově poznané skutečnosti se vzdává spolehlivého vodítka historického materialismu

jakožto zavádějícího. Pokud lidské možnosti rozpoznané rozumově jako uskutečnitelné zůstávají přesto zablokovány nebo jsou dokonce potlačovány, může se teorie na dlouhou dobu ocitnout v situaci, kdy je „opuštěna praxí“: Kdy musí žádat na praxi – a to i na praxi politického emancipačního boje, ba právě na ni –, aby dostála svým vlastním možnostem; kdy musí mít odvahu myslet proti poměrům, které jsou pod úrovní dějin a pod úrovní vši kritiky, trvat na svém i za cenu, že její pathos zkysne do znechucení a její myslitelské práce se scvrkne na denunciaci (či moderněji na ‚hermeneutiku podezření‘).

Tato situace se ale v šedesátých letech změnila. Nová hnutí přinesla naději a umožnila nově formulovat emancipační zájem. Pokud neměl tuto naději odmítnout jako marnou a potenciálně nebezpečnou iluzi (Adorno, Horkheimer), nezbyvalo Marcusovi než myslet události roku 1968 jako:

„... manifestaci politické síly [...] takového vědomí a takové pudové struktury [...], které už nepodléhají destruktivním potřebám kapitalistického trhu a jeho kultury a jsou tudíž volné, aby mohly utvářet novou společnost...“ A třebaže bylo toto nové vědomí potlačeno, zůstává přesto „radikální potenci, která je vyvázána z dynamiky pozdního kapitalismu.“²

To ovšem znamenalo potlačit určující aspekt marxistické „totality společenského životního procesu“,³ které umožňuje porozumět každému fenoménu v jeho konkrétní plnosti – tedy právě v jeho vevázanosti do dynamiky této totality. Marxistická totalita totiž sestává z komplexní souvislosti struktur, která je v naší epoše při všem subtilním zprostředkování uspořádána kolem třídního „antagonismu kapitalistického výrobního procesu“.⁴ Jen díky tomuto uspořádání je pro nás vůbec čitelná.

Marcuse chtěl onu myšlenku o radikální potenci vyvázané z dynamiky pozdního kapitalismu přesto udržet v rámci marxismu. Opíral se o časovou proluku mezi:

² Herbert Marcuse, *Theorie und Praxis*, Schriften IX, s. 158.

³ Viz pozn. 10 v kap. Proletariát, s. 94.

⁴ Tamtéž.

- momentem, kdy dozrála objektivní nutnost zániku kapitalismu,
- momentem, kdy se většina lidí svobodně rozhodla tuto nutnost uskutečnit.

Proluka umožnila stabilizovat explozivní sílu plně vyzrálých rozporů kapitalismu a nastavit čas, který byl kapitalismu racionálně vyměřen, epilogem nového technologicky a administrativně nezměrně efektivního barbarství.

Tuto tezi z roku 1941 později rozšířil jako kritiku západní společnosti nadbytku. Její technologický potenciál by umožnil uspokojovat životní potřeby každého člověka s vynaložením minimálního množství společensky nutné práce, avšak její fungování vyžaduje zachování společensky produkované brutální bídý. Ta je omezením lidských možností, avšak omezením, které klade nadbytek, nikoli nedostatek. Spíše než hladem vyžáblý proletář s tělem deformovaným těžkou a jednostrannou dřinou odpovídá nové bídě bohatého severu děsivě obézní osamělý divák nekonečných televizních seriálů.

Situaci už není dost dobře možné popisovat vztahem základny a nadstavby. Někdejší ideologie vládnoucí třídy se rozpadá. Přežívá jen ve formě ritualizovaného cynismu – „systému očividných lží a nesmyslu“, (Counterrevolution, 85) jaké koncem šedesátých let představovala obrana svobodného světa, dnes ideologie lidských práv, svoboda podnikání a slova hlásaná monopolizovanými médii, záchrana našeho způsobu života a kultury atd. –, ale vlastní funkce ideologie se „stáhla do základny [...] a vtělila se do zboží a služeb konzumní společnosti, jejichž prostřednictvím udržuje falešné vědomí dobrého života“. (Counterrevolution, 85)

Zde už opravdu nezbyvá místo pro revoluční subjekty tvořené velkou skupinou obyvatel spojených společným rozumným zájmem; ať již je řeč o reálně rozpoznaném a sdíleném zájmu (klasický marxovský proletariát) či o zájmu, který této skupině lidí připisuje stranická byrokracie přijímajíc úlohu jeho

výsadního znalce a správce. V současném spojení ritualizovaného cynismu a represivního uspokojování se racionální zájem jednotlivců osamělých v mase vyjadřuje v jejich poddajné identifikaci s národními a ekonomickými vůdci (či soudobou novinářskou češtinou: ‚lídry‘), kteří „zajišťují plynulou dodávku zboží (a čas od času těl nepřátel, kteří ohrožovali plynulost této dodávky)“. (Counterrevolution, 131)⁵

II.

Protiklad kapitálu a práce sice nadále představuje určující rozpor pozdního kapitalismu, ale v situaci, kdy se tento protiklad již plně rozvinul a ztratil historickou produktivitu i legitimitu, může buď být zrušen revolucí, která není v dohledu, anebo udržován manipulativní a instrumentální produkcí šťastného vědomí, represivní desublimací spojenou s ingresí nadstavby do základny, veřejného do soukromého: „... manipulace pudové struktury je nejdůležitější hybný nástroj vykořisťování a útlaku v pozdněkapitalistické společnosti.“ (Gespräch, 284) Frontová linie emancipačního boje se tak posouvá do střetu s tímto represivním uvolněním.

Aby porozuměl této manipulaci nejsoukromějších sfér lidské existence, provedl Marcuse marxistickou interpretaci Freudovy psychoanalýzy. Oproti průlomovým textům Wilhelma Reicha a raným studiím Ericha Fromma přitom razantně využil mladohegelovské kořeny marxismu, zvláště Marxovu myšlenku revoluce jako osvobození lidské smyslovosti. Paradoxně dnes právě použití psychoanalytického slovníku znesrozumitelňuje přínosnost této inovace. Týká se to i ústřední myšlenky o represivní desublimaci, která ve společnosti útlaku brání

⁵ Věta byla napsaná uprostřed vietnamské války a Marcuse v ní přestřeluje; nejméně od čtyřicátých let frankfurtští dobře věděli, že zástupná agrese mas je idealistická a potřebuje ke svému uspokojení spíše než hmotné trupy nepřátel jejich stigmatizaci a ponížení.

žádoucímú osvobození spočívajícímú v nové, nerepresivní sublimaci sexuálních vztahů ke vztahům erotickým, v sublimaci k autonomii, která je solidaritou. Pokusme se tuto myšlenku ozřejmit na konkrétním příkladu – záměrně volím takový, jenž v sedmdesátých letech 20. století neměl ještě zcela vyhraněné kontury.

Společnost nadbytku nelikviduje jen ideologii v nejužším slova smyslu, ale celou kulturu vládnoucí třídy: jak ‚vyšší‘, intelektuální kulturu, protože ta v buržoasní epoše odpovídala autonomnímu individuu, od kterého obě větve této kultury (věda a umění) vyžadovaly, aby si nepoddajně stálo za svým; tak ‚nižší‘, materiální kulturu s tradiční rodinou a dominantní rolí otce, s respektem k veřejným autoritám a autoritativní výchovou. Rozpad tradiční buržoasní rodiny vyvazuje ženu z podřízeného postavení, které jí tato instituce určovala. Milující pečovatelky o děti a domácnost, podporovatelky a rukojmí mužovy kariéry se mění v sebevědomé ženy s vlastní kariérou a zájmy. To vše se odehrává v souladu s principem výkonu (tj. stávajícím principem reality), tedy i s „dynamikou pozdního kapitalismu“:

Úspěšné ženy vyvolávají poptávku po sofistikovaných domácích spotřebičích a servisních službách (školky, agentury pořádací dětské oslavy, manželští a rodinní poradci, pečovatelé o prarodiče atd.) proměňující tak někdejší užitečnou nespolečenskou práci svých babiček (a jejich chův, služek a kuchařek) ve společenskou práci přispívající rok od roku více k růstu HDP. A etablovaná společnost jim vychází vstříc: stále striktnější pravidla politicky korektních institucí zabrahňující sexuálnímu harašení je chrání před redukcí na bezduché sexuální objekty, státy vypisují granty na projekty sladování profesního a soukromého života, určují se kvóty zastoupení žen v řídicích a politických funkcích (kvóty, které definují postavení nadpoloviční většinu populace jako menšiny). Vše pod spolehlivým zastřešením stále pevnějšími skleněnými stropy.

Osvobození podle principu výkonu zůstává nesporně nadále osvobozením, zvláště zřetelně to vidíme – a je nám to důrazně připomínáno – v konfrontaci s přežitky z dob tradiční rodiny: s domácím násilím, tradičně nižšími příjmy žen, s exkludující bídou, která masivně ohrožuje neúplné rodiny matek-samoživitelek. Otázka, zda některé z těchto ‚přežitků‘ nejsou buď přímo produktem represivního uvolnění autoritativní rodiny, nebo zda jejich negativní dopady nejsou tímto uvolněním posilovány, se zdá být nevhodná. Ženy, které by se vzdávaly nově otevřených možností, by byly ‚potrhlé‘.

Zároveň už jen vykořeněnost mezi kariérou a mateřstvím přináší novou zkušenost a s ní požadavky na hodnoty neslučitelné s principem výkonu. Rozklad individuality ženy na agregát funkcí (kariéerní, mateřská, partnerská atd. funkce), udržovaných pohromadě jen s krajním vypětím, odhaluje drsné meze této formy emancipace a vyvolává, řečeno Marcusovými slovy, ‚existenciální protest‘, který oproti protestu politickému a sociálnímu nedokáže stávající společnost manipulovat a potlačovat buď vůbec, nebo jen velmi nedostatečně.

III.

Nerepresivní osvobození – transformace sexuálního osvobození do erotického –, které by už v sobě neneslo tento pocit odcizující ztráty a které by už nebylo možné ukočírovat ve prospěch principu výkonu, paradoxně vyžaduje novou represi; represi ve prospěch „racionality uspokojování, v níž se setkávají rozum a štěstí“, (Eros, 224) v níž se smíruje svoboda jednotlivce a svoboda všech. Rozumná represe je nezbytná pro vytváření individua a pro provoz jakékoliv zralé civilizace. Ta se nikdy neobejde bez rozumně uznaných autorit, jako je například autorita pilota při letu letadla, dopravního strážníka, učitele při výuce či inženýra při stavbě domu. Pokud má tato represe

smiřovat svobodu jednotlivce a všech, pak je samo vyslovení tohoto požadavku odpovědí na otázku, jak se může taková nerepresivní represe ustanovovat:

„... prostřednictvím ‚všeobecné vůle‘, která se projevuje v institucích ku prospěchu individuálních potřeb. Na požadavcích vzdát se pudového naplnění či ho zdržovat, jak je vznáší tato ‚všeobecná vůle‘, nesmí být nic neprůhledného a nelidského; jejich racionalita nesmí být autoritativní.“ (Eros, 224)

Popisuje se tu vlastně ideální forma deliberativní demokracie a Marcuse v určitém smyslu přiznává bludný kruh, přesnější kruh beznaděje: K tomu, aby byla možná revoluční změna stávajících poměrů, která by umožnila nenásilnou intersubjektivitu vzájemného porozumění vyjadřovaného ve *všeobecné vůli*, je nezbytná radikální změna potřeb a naší smyslovosti. A tato změna přitom předpokládá onu svobodnou rozpravu, ve které se ve vzájemné důvěře zúčastněných ustanovuje *všeobecná vůle*.

Revolty ‘68 roku tento kruh alespoň na okamžik prolomily. „Emancipace smyslovosti“ a „sféra nemateriálních potřeb (sebeurčení, neodcizené lidské vztahy)“ (Counterrevolution, 129) se poprvé staly tématy politického střetnutí a revolučních očekávání. Rebelové nemohli průlom politicky udržet a byli rozdraceni, ale zpřítomnili poprvé reálnou možnost nového principu reality. I po své porážce erodují kruh beznaděje jak etablováním nových forem politického protestu a průnikem politických témat, která nastolili, do agendy etablovaných politických stran a veřejných diskusí, tak novým, nezanedbatelným a stále významnějším společenským fenoménem: objevují se, prosazují a šíří malá společenství, v nichž se experimentálně rozvíjejí nové potřeby a nové hodnoty – uvnitř a zároveň za rámeček stávající společnosti.

Otevřená naděje má ovšem své naprosto evidentní hranice. Z včerejších provokativních hesel se stávají dnešní fráze, včerejší rebelská gesta a strategie zevšedňují, průlomové nové smyslovosti okorávají vrstvou zvyku a lhostejnosti. Co vstupuje do

světa jako osvobozující, to se ještě ani nedovysloveno stává zbožím, součástí nabídky, ve které si má každý – včetně rebelujících – „bezmála spontánně“ najít „ten masový produkt, který se sériově produkuje pro jeho typ.“⁶ Nová a původně radikální politická témata jsou uspokojivě osedlána a ošetřena v souladu s principem výkonu.

Marxista Marcuse ví jasně, v čem tyto hranice vězí. Mohou zaniknout jen s revolučním odstraněním kapitalistického vlastnictví. To ovšem není v dohledu. Naopak: integrace a kooptace sil, které by mohly a měly umožnit změnu, působí tak efektivně, že se definitivní kastrace těchto sil zdá mnohem pravděpodobnější než revoluce. Avšak jakkoli se cyklus integrace a kooptace odporu zrychluje a totalizuje, přesto zůstává – v rámci marxismu už v zásadě nevysvětlitelná – svobodná proluka, ve které ti, kteří odmítají současné absurdní nelidské poměry, surfují před kooptující vlnou.

Bez toho, aby se udržela buržoasní (občanská) demokracie, by taková proluka nemohla existovat, respektive ztratila by jakýkoliv společenský, a proto osvobozující význam. V tomto argumentu vystupuje buržoasní demokracie nejprve jen jako menší zlo. Avšak nezbyvá než udělat další krok, protože ani takové podezřívavé a podmíněné přijetí svěbytné hodnoty demokracie si nevystačí s interpretací buržoasní demokracie jako epifenoménu kapitalistických výrobních vztahů; jako pouhé politické formy třídního panství. Jak bylo blíže popsáno v předchozí kapitole, je nutné vzít vážně buržoasní morálku a politické normy buržoasie.

Muž, jehož pohled na politiku utvářela zkušenost výmarské republiky bez demokratů a jejího pádu do nacismu, nemohl ovšem přijmout imanentní smysl moderního státu (jako záruky vzájemného uznání lidských a občanských práv a svobod) bez rezerv a bez obavy, že již samo takové přijetí příliš zakrývá či zmírňuje neusmiřitelné a neomluvitelné zločiny, kterých se

⁶ Horkheimer, Adorno: *Dialektika osvícenství*, c. d., s. 125 (překlad upraven).

stávající buržoasní demokracie dopouštějí. Zvláště to nemohl udělat bez obavy, že takové přijetí příliš pomáhá zapomenout na sklon k novému fašismu, jenž je podle jeho přesvědčení těmto demokraciím vlastní. Marcuse situaci vyhocuje do dvou propastně nekonzistentních pravd reformismu – připomeňme si, že interpretoval novou levici jako reformismus *sui generis*:

- a) Pravdou reformismu je, že buržoasní demokracie je vždycky neskonale lepší než fašismus a jakýkoliv totalitní či autoritativní režim – jde o nejzazší historický výdobytek lidské emancipace ve stávajících společenských vztazích;
- b) Reformismus obstarává stabilizaci stávajícího (reálné lidské možnosti blokujícího) systému. (srov. například Gespräch, 310)

Marcuse se s tímto rozporem vyrovnává pomocí figury „přítomného faktu“, kterou pro sebe objevil v roce 1932 při interpretaci Marxových *Rukopisů*. Stávající fakt západních masových demokracií se jeví jako groteskní útvar, který spíše než k satíře (jako u Marxe v 19. století) nutká k nevolnosti. A právě z této nevolnosti vyvozuje Marcuse nutnost hájit demokracii a bojovat za její podobu, která bude hodna svého jména. V nevolnosti z manipulativního cynismu ideologie lidských práv kritika odhaluje potřebu politicky bojovat o revoluční znovuzrození lidských a občanských práv jako nejbližší úkol nové levice (úkol občanské revoluce, která by obnovila prošustrované výdobytky té první, buržoasní – srov. Gespräch, 311).

Přítom řečená nevolnost je biologická. Jak víme, v Marcusově podání ‚biologie člověka‘ zahrnuje estetické potřeby, tedy potřeby podněcované smyslovým poznáním. Potřeby, které jsou utvářeny prací pěti celou dosavadní lidskou historií vzdělaných smyslů. Je to nevolnost způsobená zkušeností žen a mužů s tím, jak je jejich svět a jejich každodenní život znásilňován absurdními požadavky etablované společnosti; zkušenost zdrcujícího bezprostředního sjednocení protikladů:

„Radosti a strachu, pokoje a násilí, uspokojení a destrukce, krásy a ohavnosti“. (Counterrevolution, 129) Nevolnost = nouze, která vyvolává ‚biologickou potřebu‘ svobody a smysluplnosti (ne-absurdity) lidského jednání. (srov. Essay, 10)

Téměř po šedesát let psal Marcuse úvahy o době, ve které žil. V dějinách lidstva přitom není pravděpodobně příliš jiných období, ve kterých by se svět lidí měnil tak překotně. Pokusil jsem se načrtnout hlavní linie změn, které těžce propracovával ve svých teoretických a politických postojích, aby dokázal stále ještě mluvit o své měnící se současnosti.

Sjednocení biologického a historického, které jsme probírali v předchozích odstavcích, toto znovuoživení Marxovy ‚rodové bytosti‘ v podmínkách pozdního 20. století, naopak ukazuje invariantu v jeho myšlení. Poskytuje poslední útočiště individualitě; jádro, které je stále ještě schopné vzdorovat tomu nejbrutálnějšímu i nejjemnějšímu nátlaku usilujícímu, aby se individuální pro potřeby administrované společnosti rozpustilo v konformitě a represivním šťastném vědomí. Jádro, bez kterého by byl boj o lidskou emancipaci marný; jádro, které přitom nemůže vydržet donekonečna, pokud nenachází záštitu v politickém odporu vedeném vědomým, racionálně-kriticky zdůvodněným odmítnutím stávajícího řádu. Nemůže přežít bez vědomého boje o lidskou svobodu, která sice „není jen soukromá záležitost – ale pokud není také soukromá záležitost, není vůbec ničím“. (Eros, 224) A tuto svobodu nemůže dát lidem nikdo jiný než oni sami, muži a ženy, kteří bojují za své osvobození a kteří se své svobodě – tedy tomu, jak žít spolu v oné od nátlaku oproštěné rozpravě a nacházet v ní srozumění, ze kterého vychází společná vůle – mohou naučit právě jen ve společné politické praxi osvobozování.

Sjednocení biologického a historického zároveň zprostředkovává ono sjednocení, na kterém záleželo Marcusovi celý život nejvíce: sjednocení rozumu a smyslovosti, svobody a štěstí; onoho štěstí, které není jen subjektivní pocit, ani technicky produkované šťastné vědomí, a už vůbec to není štěstí toho,

kterému se ještě náhodou vede dobře, ale kdo ví, že opustí-li ho štěstí, budou ztracen. Jde o štěstí, jehož platnost bude vycházet ze „skutečné solidarity lidského rodu, nemůže ho dosáhnout společnost rozdělená na antagonistické třídy a národy...“ (Essay, 14) a které nemůže a nesmí koexistovat s bídou a utrpením kohokoliv jiného – a které při osvobození materiálních možností současného lidstva, s touto bídou ani koexistovat nemusí. Přesvědčení, kterému zůstal Herbert Marcuse po celou svou cestu na konec marxismu neotřesitelně věrný.



Seznam zkratek

- Beiträge Marcuse, Herbert: *Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus* [1928], Schriften I
- Boj Marcuse, Herbert: *Boj proti liberalismu v totalitním pojetí státu*, v této knize 167–205
- Counter-revolution Marcuse, Herbert: *Counterrevolution and Revolt*. Boston: Beacon Press 1972.
- CP 1-6 Collected Papers of Herbert Marcuse, 6. sv., ed. Douglas Kellner, Routledge: London et New York 1998-2014 (koeditor sv. 5 a 6 Clayton Pierce)
- Doslov Marcuse, Herbert: *Doslov k Osmnáctému brumaire Ludvíka Bonaparta*, v této knize 315–322
- Důsledky Marcuse, Herbert: *Některé společenské důsledky moderní technologie*, v této knize 281–314
- Eros Marcuse, Herbert: *Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud. With a New Preface by the Author* [1955, 1966], Beacon Press, Boston 1974
- Essay Marcuse, Herbert: *An Essay on Liberation*, Beacon Press: Boston 1969
- Filosofie Marcuse, Herbert: *Filosofie a kritická teorie*, v této knize 259–279
- Gespräch *Gespräch mit Herbert Marcuse*, in: Jürgen Habermas, *Philosophisch-politische Profile*, Suhrkampf: Frankfurt a/M 1987, s. 265–319
- Institut Institut für Sozialwissenschaft
- JČ Marcuse, Herbert: *Jednorozměrný člověk*, Naše vojsko: Praha 1991
- Lyric Marcuse, Herbert: *Lyric Poetry after Auschwitz* [Rukopis z roku 1978], CP 4

- NS 1-6 Marcuse, Herbert: *Nachgelassene Schriften*, 6 sv., ed. Peter-Erwin Jansen, zu Klampen!: Springe 1999–2008
- Permanenz Marcuse, Herbert: *Die Permanenz der Kunst* [1977], Schriften IX
- Reason Marcuse, Herbert: *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*, Routledge & Kegan Paul LTD.: London 1955
- Rukopisy Marx, Karel: *Ekonomicko-filosofické rukopisy z roku 1844*, přel. Jaroslava Pešková, Svoboda: Praha 1978
- Schriften I-IX Marcuse, Herbert: *Schriften*, 9 sv., zu Klampen!: Springe 2004 (přetisk vydání Suhrkamp Verlag 1978–1989)
- Tolerance Marcuse, Herbert: *Repressivní tolerance*, v této knize 323–254
- ZfS Zeitschrift für Sozialforschung I-IX (1932–1941)

Literatura

A. Herbert Marcuse:

I Edice a soubory

Marcuse, Herbert: *Schriften*, 9 sv., zu Klampen!: Springe 2004 (přetisk vydání Suhrkamp Verlag 1978–1989) (Schriften I-IX)

Marcuse, Herbert: *Nachgelassene Schriften*, 6 sv., ed. Peter-Erwin Jansen, zu Klampen!: Springe 1999–2008 (NS 1-6)

NS 1: *Das Schicksal der bürgerlichen Demokratie* (1998)

NS 2: *Kunst und Befreiung* (2000)

NS 3: *Philosophie und Psychoanalyse. Mit einer einleitenden Studie von Alfred Schmidt*(2000)

NS 4: *Die Studentenbewegung und ihre Folgen. Mit einer einleitenden Studie von Wolfgang Kraushaar* (2004)

NS 5: *Feindanalysen* (2007)

NS 6: *Ökologie und Gesellschaftskritik* (2009)

Collected Papers of Herbert Marcuse, 6. sv., ed. Douglas Kellner, Routledge: London et New York 1998–2014 (koeditor sv. 5 a 6 Clayton Pierce) (CP 1–6)

CP 1: *Technology, War and Fascism* (1998)

CP 2: *Towards a Critical Theory of Society* (2001)

CP 3: *The New Left and the 1960s* (2005)

CP 4: *Art and Liberation* (2007)

CP 5: *Philosophy, Psychoanalysis and Emancipation* (2011)

CP 6: *Marxismus, Revolution and Utopia* (2014)

Marcuse, Herbert: *Kultur und Gesellschaft I & II*, Suhrkamp: Frankfurt am Main 1970/73

II. Texty

An Essay on Liberation, Beacon Press: Boston 1969

Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus [1928], Schriften I (Beiträge)

Das Problem der geschichtlichen Wirklichkeit [1931], Schriften I

Der deutsche Künstlerroman [1922], Schriften I

Deutsche Philosophie im zwanzigsten Jahrhundert [Rukopis z roku 1940], NS 5

Die 68er-Bewegung zehn Jahre danach [Rukopis z roku 1978/9], NS 4

Die Gesellschaftslehre der sowjetischen Marxismus [1957], Schriften VI

Die neue deutsche Mentalität [Rukopis z roku 1942], NS 5

Die Pariser Revolte im Mai 68 [Rukopis z roku 1968], NS 4

Die Permanenz der Kunst [1977], Schriften IX

Edmund Husserl, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie ..., ZfS 5/1937, s. 414–415

Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud. With a New Preface by the Author [1955, 1966], Beacon Press, Boston 1974 (Eros)

German Philosophy, 1871–1933 [rukopis z roku 1934], in: Heideggerian Marxism, s. 151–164

Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit [1932], Schriften II

- Jednorozměrný člověk*, Naše vojsko: Praha 1991 (JČ)
- Lyric Poetry after Auschwitz* [Rukopis z roku 1978], CP 4 (Lyric)
- Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory* [1941], Routledge & Kegan Paul LTD.: London 1955 (Reason)
- Revolution oder Reform? Herbert Marcuse und Karl Popper: Eine Konfrontation*, (Vollst. u. erw. Text einer Fernsehdokumentation des Bayerischen Rundfunks), ed. Franz Stark, Munich: Kösel, 1971
- Über der affirmativen Charakter der Kultur* [1937], Schriften III
- Über die philosophischen Grundlagen des wirtschaftswissenschaftlichen Arbeitsbegriffs* [1933], Schriften I
- Über konkrete Philosophie* [1929], Schriften I
- Zeit-Messungen* [1975], Schriften IX
- Zum Begriff des Wesens* [1936], Schriften III

III. Interview:

- Gespräch mit Herbert Marcuse*, in: Jürgen Habermas, *Philosophisch-politische Profile*, Suhrkamp: Frankfurt a/M 1987, s. 265–319 (Gespräch)
- Heidegger's Politics: An Interview [with Frederick Olafson]*, in: Herbert Marcuse, *Heideggerian Marxism*, edited by Richard Wolin and John Abromeit, University of Nebraska Press, Lincoln and London 2005, s. 165–175 [původně Graduate Faculty Philosophy Journal 6.1 (1977), s. 28–40]
- Ist die Idee der Revolution eine Mystifikation?*, [s Günterem Buschem] Kursbuch 9 (červen 1967)
- Reflexion zur Theodor W. Adorno* [rozhovor s Michaelle Seiffe v pořadu ARD Titel, Thesen, Temperamente z 24. srpna

1969], in: *Frankfurter Schule und Studentenbewegung; von der Flaschenpost zum Molotowcocktail 1946 bis 1995*, vol. II, Dokumente, Wolfgang Kraushaar (ed), Hamburg 1998; s. 679–681

USA: Organisationsfrage und revolutionäres Subjekt, [s Hansem Magnusem Enzensbergerem], Kursbuch 22/1970], Schriften IX

IV. Korespondence

Adorno Marcusovi 5. 5. 1969; Marcuse Adornovi 4. 6. 1969; in: *Frankfurter Schule und Studentenbewegung. von Flaschenpost zum Molotowcocktail*, Vol. II, c. d., s. 624, 650

Brief an Angela Davis 24. 10. 1972, NS 4, s. 172–183

Marcuse an Heidegger; 28. August 1947, in: *Correspondence with Martin Heidegger, 1947–48*, Official Herbert Marcuse website, <http://www.marcuse.org>

Offener Brief an Angela Davis – Brief an Franklin Alexander vom 10. 1. 1971, NS 4, s. 165–170 *Letter to Karel Kosík, March 22, 1963*, CP 6

Letters to the Chicago Surrealists, CP 4, 183

B. Ostatní

ADORNO, Theodor W.: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Gesammelte Schriften in 20 Bänden, Bd. 4, Suhrkamp: Frankfurt am Main 1997

ADORNO, Theodor W.: *Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?* (1968), in: *Gesammelte Schriften* 8 in 20 Bänden, Bd. 8, Suhrkamp: Frankfurt a/M. 1997, s. 354–370

- ADORNO, Theodor W.: *Reflexionen zur Klassentheorie* [1942], Gesammelte Schriften in 20 Bänden, Bd. 8, Suhrkamp: Frankfurt a/M. 1997, s. 373–391
- ADORNO, Theodor W.: *Žargon authenticity. K německé ideologii*, čes. překlad Alena Bakešová Academia: Praha 2015
- ARENDT, Hannah: Rosa Luxemburg: 1871–1919, in: *Men in Dark Times*, Harcourt Publishers Ltd., New York and London 1970
- ARENDT, Hannah: Bertold Brecht: 1898–1956, in: *Men in Dark Times*, Harcourt Publishers Ltd., New York and London 1970
- BENN, Gottfried: *Bekennnis zum Expressionismus* [Deutsche Zukunft 5, 11, 1933], in: týž, Werkausgabe III. Essays und Reden in der Fassung der Erstdrucke, Bruno Hillebrand (ed.), Fischer, Frankfurt am Main 1989
- BENJAMIN, Walter: *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, Gesammelte Schriften I.2, hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser., Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991 [první verze: ZfS V/1936]
- BRECHT, Bertolt: *Arbeitsjournal*. Erster Band 1938 bis 1942, herausgegeben von Werner Hecht, Suhrkamp Taschenbuch Verlag 1993
- DAVIS, Angela Y.: *Lectures on Liberation*, N. Y. Committee to Free Angela Davis (1971)
- DAVIS, Angela Y.: *Marcuse's Legacies*, CP III
- DUNAYEVSKAYA, Raya: *Women's Liberation and the Dialectics of Revolution: Reaching for the Future*, Detroit: Wayne State University Press, 1996
- FEENBERG, Andrew: *Heidegger and Marcuse. the Catastrophe and Redemption of History*, Routledge: New York, London 2005

- FETSCHER, Iring: Marxismus als Fackel, *Der Spiegel* 3/1969 (13.01.1969), s. 104–106
- Frankfurter Schule und Studentenbewegung; von der Flaschenpost zum Molotowcocktail 1946 bis 1995*, 3. sv., Wolfgang Kraushaar (ed.), Hamburg 1998
- FREUD, Sigmund: *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, [Gesammelte Schriften 7] Internationaler psychoanalytische Verlag: Leipzig und Wien und Zürich 1924
- FREUD, Sigmund: *Nespokojenost v kultuře*, Hynek: Praha 1998
- FROMM, Erich: *Die psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie*, ZfS 1/1932, s. 253–277
- FROMM, Erich: *Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie*, ZfS 1/1932, s. 28–54
- FROMM, Erich: *Die sozial psychologische Bedeutung der Mutterrechtstheorie*, ZfS 3/1934, s. 198–227
- FROMM, Erich: *Die gesellschaftliche Bedingtheit der psychoanalytischen Therapie*, ZfS 4/1935, s. 365–397
- HABERMAS, Jürgen: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp: Frankfurt am Main 1988
- HABERMAS, Einleitung zu einer Antifestschrift, in: Týž, *Philosophisch-politische Profile*, s. 253–259
- HABERMAS, Jürgen: Psychischer Thermidor und die Wiedergeburt einer rebellischen Subjektivität, in: Týž, *Philosophisch-politische Profile*, s. 319–335
- HABERMAS, Jürgen: *Philosophisch-politische Profile*, Suhrkamp: Frankfurt am Main 1987
- HEGEL, G. W. F.: *Fenomenologie ducha*, přel. Jan Patočka, Nakladatelství Československé akademie věd: Praha 1960

- HEGEL, G. W. F.: *Základy filosofie práva*, přel. Vladimír Špalek, Academia: Praha 1992
- HEIDEGGER, Martin: *Gesamtausgabe*, Bd. 16, 1. ab. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main
- HEIDEGGER, Martin: *Vier Seminare*, in: týž, *Gesamtausgabe*, bd. 15, Vittorio Klostermann: Frankfurt a/M, s. 271–371
- HONNETH, Axel: Idiosynkrezie jako prostředek poznání. Společenská kritika ve věku normalizovaného intelektuála, in: týž, *Patologie rozumu*, Filosofia: Praha 2011
- HORKHEIMER, Max: Autoritärer Staat, In *Walter Benjamin zum Gedächtnis*, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno (eds.), Institute for Social Research: New York 1942 [citováno podle: Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Band 5: “Dialektik der Aufklärung” und andere Schriften 1940-1950, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1987, s. 293–319]
- HORKHEIMER, Max: *Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung*, Frankfurter Universitätsreden, XXXVII, Frankfurt am Main 1931
- HORKHEIMER, Max: *Die Juden und Europa*, ZfS VIII/1939–1940
- HORKHEIMER, Max: *Der neuesten Angriff auf die Metaphysik*, ZfS 5/1937
- HORKHEIMER, Max: Filosofie a kritická teorie (Úvodní poznámka) [ZfS, 5/1937], *Filosofický časopis 51 (2003)/4*
- HORKHEIMER: *Traditionelle und kritische Theorie*, ZfS VI/1937
- HORKHEIMER, Max: *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. Aus Vorträgen und Aufzeichnungen seit Kriegsende*, Fischer, Frankfurt am Main 2007(1967)

- HORKHEIMER, Max, ADORNO, Theodor W. : *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Fischer: Frankfurt am Main 1988
- HRUBEC, Marek, a kol., *Kritická teorie společnosti. Český kontext*, Filosofia, Praha 2013
- HRUBEC, Marek; PULLMANN, Michal a kol.: *Etika sociálních konfliktů. Axel Honneth a kritická teorie uznání*, Filosofia, Praha 2012
- HRUBEC, Marek: Horkheimer a Marcuse: tvůrci programových tezí kritické teorie, *Filosofický časopis 51 (2003)/4*, s. 593–616
- JAMES, Henry: *Democracy and Its Issues*, in: *Lectures and Miscellanies*, New York 1852
- JAY, Martin: *The Dialectic Imagination*, University of California Press: Berkeley et al. 1973
- KATZ, Barry M.: *Praxis and Poesis: Toward intellectual biography of Herbert Marcuse*, in: *New German Critique* no. 18 (Autumn 1979), s. 12–18
- LIEHM, A. J. Vrátil se Amerika?, *Listy II/5-6 (listopad 1972)*, s. 14–15
- LÖWENTHAL, Leo: *Mitmachen wollte ich nie. Ein autobiographisches Gespräch mit Helmut Dubiel*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1980
- LUKÁCS, Georg: *Metafyzika tragédie*, ed. Růžena Grebeníčková, překl. Eva Hartlová, Československý spisovatel, Praha 1967
- LUXEMBURG, Rosa: *Organisationsfragen der russischen Sozialdemokratie (1904)*, In Rosa Luxemburg: *Politische Schriften III*, Osipp K. Flechtheim (ed.), EVA: Frankfurt am Main 1968
- MARX-ENGELS, *Manifest komunistické strany*, Spisy 4, SNPL: Praha 1958
- MARX-ENGELS: *Německá ideologie*, Spisy 3, SNPL: Praha 1958

- MARX-ENGELS: *Svatá rodina čili kritika kritické kritiky*, Spisy 2, SNPL: Praha 1957
- MARX, Karel: *18. brumaire*, Marx-Engels Spisy 8, SNPL: Praha 1960
- MARX, Karel: *Bída filosofie*, Marx-Engels Spisy 4, SNPL: Praha 1958
- MARX, Karel: *Ekonomicko-filosofické rukopisy z roku 1844*, přel. Jaroslava Pešková, Svoboda: Praha 1978
- MARX, Karel: *Kapitál I*, Svoboda: Praha 1978
- MARX, Karel: *K židovské otázce*, Marx-Engels Spisy 1, SNPL: Praha 1956
- MARX, Karel: *Odhalení o kolínském procesu proti komunistům*, Marx-Engels Spisy 8, SNPL: Praha 1960
- MARX, Karel: *Úvod k Hegelově filosofii práva*, Marx-Engels Spisy 1, SNPL: Praha 1956
- Marx an Johann Baptist von Schweitzer am 13. Feb. 1865.*
In Marx-Engels Werke (MEW) 31, Dietz Verlag Berlin 1965, s. 446
- ORWELL, George: *Lev a jednorožec*, in: týž, *Lev a jednorožec. Eseje I.*, přel. Kateřina Hilská, Argo: Praha 2013
- PELIKÁN, Jiří: *Warum schweigen Sie, Angel Davis? Die Zeit 31/1972 (4.8)*
- RORTY, Richard: *Achieving our Country. Leftist Thought in Twentieth-Century America*, Harvard University Press: Cambridge etc. 1998
- ROTH, Roland: *Rebellische Subjektivität. Herbert Marcuse und die neuen Protestbewegungen*, Campus: Frankfurt am Main 1985

- VOIGTS, Henning: *Entkorkte Flaschenpost. Herbert Marcuse, Theodor W. Adorno und der Streit um die Neue Linke*, LIT Verlag: Berlin 2010
- WEBER, Marianne: *Max Weber. Ein Lebensbild*, Lambert Schneider, Heidelberg 1948
- WIGGERHAUS, Rolf: *Die Frankfurter Schule*, Deutschen Taschenbuch Verlag, München und Wien 1988
- WOLIN, Richard: Introduction. What Is Heideggerian Marxism?, in: *Heideggerian Marxism*
- ZWEIG, Stefan: *Die Welt von Gestern. Erinnerungen eines Europäers*, <http://www.literaturdownload.at>

II

Příslib štěstí



Boj proti liberalismu v totalitním pojetí státu

Ustavení totálního-autoritativního [total-autoritären] státu bylo provázeno zvěstováním nového politického světového ná- zoru: panující teorií se stal „heroicko-národní realismus“.

„Krev se pozvedla ... proti formálnímu rozvažování, rasa pro- ti racionálnímu cílevědomému usilí, čest proti zisku, zavá- zanost proti svévoli, která se přezdívá ‚svobodou‘, organická celistvost proti individualistickému uvolnění, obranyschop- nost proti buržoazní zabezpečení, politika proti primátu hospodářství, stát proti společnosti, národ proti individuu a proti mase.“¹

Nový světový názor² se stal jednou velkou jímkou pro všech- ny ty proudy, které po světové válce zaútočily proti „liberál- ní“ teorii státu a společnosti. Nejprve boj propukl daleko od politické dimenze, a to jako filosofický a teoreticko-vědní střet s racionalismem, individualismem a materialismem 19. století.

¹ Ernst Krieck, *Nationalpolitische Erziehung*. 14.–16. Aufl., 1933, s. 68

² V následujícím textu označujeme jako „heroicko-národní realismus“ [heroisch-völkischen Realismus] onen celek pojetí dějin a společnosti, kte- rý si přiřadil totální autoritativní stát. Také tam, kde mluvíme o „totalit- ním pojetí státu“, není míněna jen vlastní nauka o státu, nýbrž „světový názor“, který si tento stát nárokuje. V nejnovějším vývoji se projevuje snaha rozštěpit pojem totálního státu a tak rozlišit určité typy totalita- rizování. Tak se o Německu mluví jako o totálním, „národním“, „vůd- covském státu (srov. Koellreutter, *Allgemeine Staatslehre*, 1933, S. 64; Freisler v *Deutschen Justiz* 1934, Heft 2; E. R. Huber v *Tat*, 26. Jahr- gang 1934, Heft 1). Ale toto rozlišování se nedotýká základů totálního státu, ke kterým je zaměřena zde testovaná interpretace; v té míře, ve které spadá do její oblasti, je toto rozlišení v následujícím textu uvažo- váno, jakkoliv není explicitně terminologicky vyjádřeno.

Brzy vznikla společná fronta a jak se v poválečném období vyostřovaly ekonomické a společenské protiklady, rychle se odhalila její politická a sociální funkce. V porovnání s ní se přitom boj proti liberalismu jeví jen jako okrajový jev (jak má být dále ukázáno). Shrňme předběžně nejdůležitější zdroje současné teorie:

Heroizace člověka. Dávno před válkou se prosadilo oslavování nového typu člověka; své následovníky našlo bezmála ve všech vědách o duchu, od národní ekonomie [Nationalökonomie] po filosofii. Tam všude se vedl útok proti hypertrofované racionalizaci a technizaci života, proti „buržoovi“ 19. století s jeho malým štěstím a malými cíli, proti kramářskému a obchodnickému duchu a rozkladné „chudokrevnosti existence“ [Dasein]. V opozici k němu se maloval nový obraz člověka s barvami namíchanými z vikingského barbarství, německé mystiky, renesance a pruského vojáctví: hrdinský člověk svázaný s mocemi krve a země – člověk, který prochází nebem i peklem, který se bez ptaní „nasazuje“ a obětuje, ne snad pro nějaký účel, ale jsa pokorně poslušen temných sil, jež mu dávají žít. Tento obraz se stupňuje k vizi charismatického vůdce, jehož vůdcovství nepotřebuje být osvědčováno tím, kam a k čemu vede; vůdcovým osvědčením je už pouze to, že se objevil a sluší se to přijmout jako nezasloužená milost. V různých obměnách, ale vždy ve stejné konfrontační pozici vůči buržoasní a intelektuálské existenci, se tento typ člověka objevuje v okruhu Stefana Georga, u Moellera van den Brucka, u Sombarta, Schelera, Hielschera, Jüngera a dalších. Nachází svůj filosofický základ v takzvané

filosofii života. „Život“ jako takový je „původní danost“, za kterou není možné jít a která je oproštěna od jakéhokoliv racionálního základu, ospravedlnění a určování cílů. Rozumí-li se životu takto, stává se nevyčerpatelným reservoárem všech iracionálních sil: vyvolává se „duševní podsvětí“, které je „stejně málo zlé jako kosmické [...], spíše útočiště a mateřský klín

všech tvořivých a plodivých sil, všech osudových hnutí; všech mocí, jež samy bez formy slouží každé formě jako obsah“.³

Tím, že se v takovém životě „mimo dobro a zlo“ spatřuje „dějnotvorné“ násilí, těží se z něj anti-racionalistické a anti-materialistické pojetí dějin; jeho sociologická plodnost se osvědčuje v politickém existencialismu a v jeho teorii totálního státu. – S tou opravdovou, Diltheyovou, má tahle filosofie života společné leda jméno ... a z Nietzscheho si vzala jen zdobné doplňky a patos; nejzjevnější jsou její společenské funkce u Spenglera,⁴ u kterého se z nich stává podezřívka pro imperialistickou ekonomickou teorii. Oběma těmito proudům je vlastní tendence k „osvobozování“ života od nátlaku obecného a aktuálně panujícím zájmům nezavázaného rozumu (a osvobození od požadavku rozumného uspořádání lidské společnosti, ze které z tohoto rozumu plyne) a k odevzdání existence předem daným, „nezranitelným“ mocem – tendence, která vede k

iracionalistickému naturalismu. Výklad dějinně-sociálních událostí jako přirozeně daných, organických dějů se odvrací od skutečných (ekonomických a sociálních) hnacích sil dějin zpět do sféry věčné a neměnné přírody. Příroda je pojmána jako dimenze mytické původnosti (označované výstižně pojmovým párem: „krev a půda“), vždy a zcela charakterizovaná jako předdějinná dimenze, jejímž přetvářejícím překonáním člověk teprve v pravdě počíná dějiny. Být protihráčem sebeodpovědné, racionální praxe, tot funkce této myticko-předdějinné přírody v novém světovém názoru. Příroda zde stojí jako to, co je oprávněné již svou vlastní existencí, proti tomu všemu, co teprve potřebuje rozumové ospravedlnění – jako to, co se prostě akceptuje, proti všemu, co je uznáváno teprve prostřednictvím kritiky, jako bytostně temné

³ Krieck, c. d., s. 37.

⁴ Srov. recenzi o Spenglerových *Jahre der Entscheidung*; in *Zeitschrift für Sozialforschung*, Heft 3/II. Jahrgang

proti všemu, co může existovat jen v osvětlujícím a projasňujícím světle, jako to nezničitelné proti všemu, co je podrobno dějinně změně. Naturalismus se opírá o rovnici, která je konstitutivní pro nový světový názor: příroda jakožto původní je zároveň přirozená, pravá, zdravá, hodnotná, svatá. Pozemskost rozumu se pozvedá skrze svoji funkci „mimo dobro a zlo“ mimo rozum. Avšak této budově přece jen ještě chybí svorník klenby. Hymnus na přirozeně daný organický řád příliš ostře kontrastuje s fakticky existujícím řádem: křiklavý rozpor mezi výrobními vztahy a dosaženým rozvojem výrobních sil a rozsahem uspokojováním potřeb, jenž by tento rozvoj umožňoval – tedy hospodářství a společnost proti vší „přírodě“, řád, který se udržuje prostřednictvím obrovského aparátu. A to aparátu, který může právě proto zastupovat celek vůči jednotlivcům, že je jako celek utlačuje; „totalita“, která existuje jen skrze totální ovládnání všech. Teoretickou glorifikaci této totality poskytuje

univerzalismus. Nejde o to skutečně diskutovat o nových filosofických a vědeckých poznacích, které jsou v universalismu předloženy (třeba jako v *Gestalttheorii*); v našem kontextu je rozhodující, že universalismus v oblasti společenské teorie převzal velmi rychle funkci politicky-legitimační doktríny. Společenský celek jako svébytná skutečnost, která je primární vůči jednotlivcům, se skrze svoji čistou celistvost stala také svébytnou a primární hodnotou: celek jako celek je oním opravdovým a správným. Neklade se otázka, zda se nevykazuje prvotnost každé celistvosti před individuí potud, pokud byly v této celistvosti zrušeny [aufgehoben] možnosti a nezbytnosti těchto individuí. Ale jak se celistvost přesunuje z konce na začátek, odřezává se tím cesta, která k této celistvosti vedla, tedy teoretická a praktická kritika společnosti. Celistvost se programově mystifikuje: nelze ji „nikdy hmatatelně uchopit ani ji spatřit vnějším zrakem. A je nezbytné usebrání a hloubka ducha,

abychom ji zahlédli vnitřním zrakem“.⁵ Jako reálná reprezentace takové celistvosti funguje v politické teorii národ, a to jako bytostná „přirozeně daná-organická“ jednota a celistvost, která je dána před každým rozčleněním společnosti do tříd, zájmových skupin atd. – touto tezi se universalismus opět spojuje s naturalismem.

Zde přerušíme skicování proudů, které se slévají v heroickou-národním realismu; později bude příležitost pojednat o jejich sjednocení do totální politické teorie a také o společenské funkci této teorie. Před touto souhrnnou interpretací je však vhodné, abychom načrtli dějinné místo, ve kterém se toto sjednocení uskutečňuje. A to je zjevné z jeho protipólu. Heroicko-národní realismus zahrnuje naprosto jednohlasně vše, proti čemu bojuje, pod titul *liberalismus*: „Liberalismus ruiny národy“, těmito slovy nadepsal Moeller van den Bruck kapitolou, kterou ve své knize věnoval tomuto smrtelnému nepříteli.⁶ V tažení proti liberalismu se teorie totálního-autoritativního státu stala „světovým názorem“; teprve díky tomuto frontovému postavení získala své politické ostří (dokonce i marxismus⁷ se jí jeví jako součást družiny liberalismu, jako jeho dědic či partner). Musíme se proto nejprve zeptat: Co se tu vlastně rozumí pod oním s bezmála eschatologickým pathosem zatracovaným liberalismem? A co vůbec vyprovokovalo to zatracování?

Když se tvůrců a zastánců programu nového světového názoru zeptáme, proti čemu vlastně při svém útoku na liberalismus bojují, uslyšíme od nich o „Idejích roku 1789“, o změkčilém humanismu a pacifismu, západním intelektualismu, egoistickém individualismu; o tom, jak jsou národ [Nation] a stát vydány

⁵ O. Spann, *Gesellschaftslehre*. 3. Aufl. 1930, s. 98.

⁶ *Das dritte Reich*, Sonderausg. d. Hanseatischen Verlagsanstalt Hamburg, 1933, s. 69. – Státněteoretický antiliberalismus vyprodukoval Carl Schmitt, kterého následovali Koellreutter, Hans J. Wollff a další.

⁷ Koellreutter, *Allgemeine Staatslehre*, 1933, s. 21: „Marxismus je duchovní plod liberalismu...“

napospas střetu zájmů určitých společenských skupin; o abstraktním rovnostářství, stranickém systému, hypertrofii ekonomiky, rozkladném technicismu a materialismu. To jsou ty nejkonkrétnější výroky,⁸ často však pojem „liberální“ slouží výhradně k difamacii: „liberální“ je politický protivník, lhostejno, kde stojí – a jako takový je naprostým „zlem“.⁹

Seznam hříchů předhazovaných liberalismu v prvé řadě překvapí svojí abstraktní všeobecností a ahistoričností: snad ani jeden jediný z nich není charakteristický pro historický liberalismus. Ten nikdy nepozvedl prapor idejí roku 1789: dokonce proti nim takříkajíc co nejostřeji bojoval. Liberalismus býval z nejpevnějších opor požadavku silného národa. Pacifismus a internacionalismus, to nebyla nikdy jeho záležitost, a často strpěl tvrdé zásahy státu do ekonomiky. A co ještě zbývá? Vágní „světový názor“ – ale ani jeho historické přiřazení k liberalismu není vůbec jednoznačné a proč se liberalismus kvalifikoval jako vhodný cíl pro útok ze strany totalitní teorie státu, to se teprve ozřejmí. Avšak rozhodující je právě ono odsunutí skutečného obsahu liberalismu jakýmsi světovým názorem: je rozhodující tím, co se přitom zamlčí a co zůstane skryto. A toto skrývání poskytuje informaci o opravdové linii konfrontace: ta se vyhybá ekonomické a sociální struktuře liberalismu. Její sumarizující rekonstrukce je nutná, aby se mohla rozpoznat dějinně-společenská půda, na které se boj „světových názorů“ stává srozumitelný.

Liberalismus je společenská a ekonomická teorie evropského průmyslového kapitalismu v onom období, kdy byl vlastním

⁸ Dobré shrnutí všech antiliberálních hesel in: Krieck c.d., s. 9. – Nejlepší vyobrazení liberalismu ze stanoviska totalitní teorie státu: Carl Schmitt v úvodu a dodatku k 2. vyd. *Der Begriff des Politischen*, a dále *Die geistige Lage des heutigen Parlamentarismus*, 2. vyd. 1926.

⁹ Tak Moeller v. d. Bruck „definuje“: „Liberalismus je svoboda nemít žádné přesvědčení či smýšlení a zároveň tvrdit, že i to je přesvědčení“ (c. d., s. 70). Zmatek dosahuje vrcholu, když Krieck pojal souhrnně liberalismus, kapitalismus a marxismus jako „formy opozičního hnutí“. (c. d., s. 32).

ekonomickým nositelem kapitalismu „individuální kapitalista“, v doslovném smyslu slova soukromý podnikatel. Při vši strukturální rozmanitosti liberalismu a jeho nositelů v jednotlivých zemích a epochách zůstaly zachovány jeho jednotné základy: svobodné disponování soukromým vlastnictvím ze strany individuálních hospodářských subjektů a jistota tohoto disponování, které je garantováno prostřednictvím státu a práva. Jakkoliv tedy byly všechny ekonomické a sociální požadavky liberalismu proměnlivé, proměňovaly se vždy kolem tohoto jediného stabilního centra. A proměnlivé přitom byly až k sebezrušení – v období panování liberalismu nebyly nijak výjimečné násilné zásahy státní moci do hospodářského života, zvláště proti proletariátu – pokud to jen vyžadovalo ohrožení jistoty a svobody soukromého vlastnictví. Myšlenka diktatury a autoritativního vedení státu nebyla liberalismu vůbec cizí (jak hned uvidíme); a za časů pacifisticko-humanistického liberalismu se dost často vedly nacionální války. Dnes tak znenáviděné základní politické požadavky liberalismu, které vyplývají ze základů jeho pojetí hospodářství (jako svoboda řeči a tisku, úplná veřejnost politického života, zastupitelský systém a parlamentarismus, rozdělení a vyvažování mocí), se fakticky nikdy tak docela nerealizovaly: podle politické situace byly omezovány anebo docela pozastaveny.¹⁰

Stačí vzít do ruky von Misesův *Liberalismus* (1927), abychom za běžným zastíráním a překrucováním rozpoznali opravdový obraz liberálního hospodářského a společenského systému.

¹⁰ L. v. Wiese: „Opakuji své tvrzení, že dostačující stupeň (liberalismu) se ještě prakticky vůbec nevyskytl...“ (*Festgabe für L. Brentano*, 1925, s. 16). – „V žádné periodě světových dějin nepůsobila po delší časový úsek ekonomická racionalita jako to určující. Můžeme a musíme zpochybňovat, že by snad liberalismus v 19. století mohl v tomto smyslu někdy platit jako vládnoucí moc.“ (Richard Behrendt v *Schmollers Jahrbuch* 57, Heft 3, s. 14). – Speciálně pro německý liberalismus srov. H. Schroth, *Welt – und Staatsideen des deutschen Liberalismus...*, 1931, zvl. s. 69 a 95 nn.

Nyní už můžeme rozpoznat, proč totální autoritativní stát transponoval svůj boj proti liberalismu do oblasti boje „světových názorů“; proč ponechal stranou základní společenskou strukturu liberalismu: jeho masivní shoda s touto základní strukturou je zřejmá. Její základna byla charakterizována soukromo-hospodářskou organizací na bázi uznání individuálního vlastnictví a soukromé iniciativy podnikatelů. A táž organizace zůstala jako základní i pro totální-autoritativní stát: plně a výslovně to potvrzuje přehršle jeho programových prohlášení.¹¹ Značné modifikace a silná omezení, která se všude přijímají, odpovídají monopolně kapitalistickým požadavkům samotného hospodářského vývoje; nijak se nedotýkají principu utváření výrobních vztahů. Klasické svědectví vnitřní spřízněnosti liberální společenské teorie a totalitní, údajně tolik antiliberální teorie státu představuje dopis, který Mussolinimu adresoval při svém vstupu do fašistické strany Gentile. Praví se tam:

„V měsících, po které jsem měl tu čest spolupracovat na Vašem vládní díle a zblízka sledovat, jak se rozvíjejí zásady, které určují Vaši politiku, jsem se jakožto hluboce přesvědčený liberál musel přesvědčit, že liberalismus – tak, jak mu rozumím, liberalismus svobody pod zákonem a tedy v silném státě; ve státě jako etické realitě – dnes v Itálii nehájí liberálové, kteří jsou více či méně otevřeně Vašimi odpůrci, nýbrž naopak Vy sám. Proto jsem přesvědčen o tom, že postaven před volbu mezi dnešním liberalismem a fašisty, kteří

¹¹ „Korporativní stát spatřuje v soukromé iniciativě v oblasti výroby nejhodnotnější a neúčinnější nástroj realizace národních zájmů.“ – „Zásah státu do ekonomiky následuje jen tam, kde soukromá iniciativa buď chybí či je nedostatečná anebo kde je ve hře státní zájem.“ (Carta del Lavoro Art. VII u. IX, podle Niederer, *Der Ständestaat des Faschismus*, 1932, s. 179). „Fašismus zásadně schvaluje soukromé podnikání jako vedoucí složku výroby a jako nástroj ke zmožování bohatství“ (W. Koch, *Politik und Wirtschaft im Denken der faschistischen Führer*, in: Schmollers Jahrbuch 1933, Heft 5, s. 44). – Pro Německo srov. zvláště citát In: Kollreutter c. d., s. 179 n.

*rozumí Vašemu vyznání fašismu, se pravý liberál, který pohrdá dvojznačností a chce setrvat na svém stanovisku, musí zařadit do shluků Vašich stoupenců.*¹²

Ale dnes je zcela evidentní, že i tam, kde je vůbec nespojují takové pozitivní sympatie, jsou liberalismus a nový světový názor zcela zajedno ve svém boji proti marxistickému socialismu. Ovšem, v heroicko-národním realismu se vyskytují četné a ostré výpady proti kapitalistické bezduchosti, proti buržoovi a proti jeho „ziskuchtivosti“ atd. Ale poněvadž v jejich základech přetrvává hospodářský řád, který jediný produkuje buržou, míří tyto výpady vždy jen proti určitému typu buržoy (typ malého a lakotného „kramářství“) a jen proti určité formě kapitalismu (reprezentované typem svobodné konkurence nezávislých individuálních kapitalistů) – a nikoliv proti ekonomické funkci buržoy v kapitalistickém výrobním řádu. Potírané formy buržoy a kapitalismu už odvrhl samotný ekonomický vývoj, co však zůstalo, to je buržoa jako kapitalistický subjekt hospodářství. Nový světový názor pohrdá „kramářem“ a oslavuje „geniálního vůdce hospodářství“: tím se jen zakrývá, že ponechal ekonomické funkce buržoy nedotčeny. Antiburžoasní smýšlení je prostě jen odrůda „heroizace“ člověka a její společenský smysl bude ještě objasněn níže.

Protože společenský řád, jak ho zamýšlel liberalismus, zůstává do značné míry nedotčen ve své základní struktuře, není divu, když i v ideologické interpretaci tohoto řádu vyvstávají mezi liberalismem a anitliberalismem zásadní shody. Přesněji, že rozhodující momenty liberální interpretace byly vyhmátnuty, reinterpretovány a dále rozvinuty způsobem, který vyžadují změněné ekonomicko-sociální vztahy. Dále pojednáváme dvě důležitá místa, kde nové učení o společnosti a státu vypučelo přímo z liberalismu: naturalistická interpretaci společnosti a liberální racionalismus, který vyústuje v iracionalismu.

¹² Citováno v časopise *Aufbau*, hrsg. v. F. Karsen, Jahrgang IV 1931, s. 233.

Liberalismus vidí za ekonomickými silami a vztahy v kapitalistické společnosti „přirozené“ zákony [natürliche Gesetze]; postačí, abychom jim ponechali volnost a aby se jejich rozvoj odehrával bez umělého narušování a tyto zákony se osvědčí ve vší své blahodárné přírodní danosti. Rousseau razil heslo: „Ce qui est bien et conforme à l'ordre est tel par la nature des choses et independamment des Conventions humaines.“¹³ Jest řád věcí, který nezávisle na lidské moci a lidském díle má svojí vlastní svébytnou zákonitost a který se vždy znovu sám prosadí navzdory každému narušení. V příkrém protikladu k matematicko-rationálnímu pojmu přírody 16. a 17. století se zde vyhledává nové pojetí přírody znovu navazující na antické pojetí přírody jako φύσις; po krátkém revolučním období se jeho společenská funkce v buržoasním myšlení stala bytostně retardující a reakční (jak budiž ukázáno níže). Rozhodující přitom bylo využití tohoto pojetí přírody v politické ekonomii: Klasickou školu vždycky charakterizovalo tvrzení o existenci přirozených zákonů. „Ty zákony ... jsou právě tak jako fyzikální zákony zcela prostě ‚přirozené‘, a tudíž jsou amorální; mohou být užitečné nebo škodlivé: záleží na lidech, zda se jim přizpůsobí, jak nejlépe dovedou.“¹⁴ Liberalismus věří, že díky přizpůsobení se těmto „přírodním zákonům“ [Naturgesetze] se smíří kolize mezi rozličnými potřebami, rozpory mezi obecnými a soukromými zájmy právě tak i společenská nerovnost; tyto konflikty se zruší ve všezahrnující harmonii

¹³ O. c., s. 258. [Evidentně mylná citace, jedná se o citát z Rousseau, Jean-Jacques: *Du Contrat social; ou Les Principes du droit politique*. II, kap. VI, Amsterdam: Marc Michel Rey, 1762; srov. Rousseau, Jean-Jacques: *O společenské smlouvě*, in: týž: *Rozpravy*, Praha: Svoboda 1978, s. 233 „Co je dobré a v souladu s řádem, to je tak podle přirozenosti věcí a nezávisle na lidských úmluvách.“]

¹⁴ Gide-Rist, *Geschichte der volkswirtschaftlichen Lehrmeinungen*, 1913, s. 402. – Charakteristický je výrok W. v. Humboldta: „Nejllepší lidské činnosti jsou ta, které co nejuvěrněji napodobují činnosti přírody“ (*Über die Grenzen der Wirksamkeit des Staates*, Klassiker d. Politik, Band 6, 1922, s. 12).

celku a tento celek přinese požehnání i jednotlivcům.¹⁵ Zde, v samotném centru liberálního systému, už nalezneme – jako vyhybavé ospravedlnění rozporuplného společenského řádu – interpretaci společnosti, která se obrací zpět k „přírodě“ v její harmonizující funkci.¹⁶

Předběžně konstatujeme, že právě tak jako nejliberálnější liberalismus i nový antiliberalismus věří ve věčné přirozené zákony ve společenském životě: „V naší přirozenosti je cosi věčného, co se musí stále obnovovat a k čemu se musí navracet každá tvorba...“ „Příroda je konzervativní, protože spočívá na neotřesitelné stálosti jevů, která se, i potom co byla přechodně zničena, vždy znovu obnovuje.“ To neřekl žádný liberál, nýbrž nikdo jiný než Moeller van den Bruck.¹⁷ A totalitní teorie státu sdílí s liberalismem přesvědčení, že v celku se nakonec „vytvoří rovnováha ekonomických zájmů a sil.“ (Mussolini)¹⁸

Dokonce i přirozené právo, ta nejtypičtější z liberálních koncepcí, se dnes opakuje na změněném historickém stupni. „Vstoupili jsme do epochy přirozeného práva!“, hlásá Hans J. Wolff v pojednání o „nové vládní formě v Německé říši“: v krizi právního myšlení kostky „padly ve prospěch přirozeností“ Jen to, „z čeho se rozvíjí přiměřené normování“, už není „přirozenost

¹⁵ Klasický příklad u Adama Smitha v první kapitole třetí knihy *Wealth of Nations*: „Of the natural progress of opulence“. Dále Bastiat u Gide-Rist c.d. s. 373. – „Nic nestojí“, podle liberalismu, „na tak vratkých nohou jako tvrzení o údajné rovnosti všech, kteří mají lidskou tvář“ (Mises c.d. s. 25). Liberalismus přímo vychází z bytostné nerovnosti lidí; ta je předpokladem harmonie celku. (srov. R. Thoma in: *Erinnerungsgabe für Max Weber*, 1923, II s. 40).

¹⁶ K této funkci liberálního pojmu přírody srov. Myrdal, *Das politische Element in der nationalökonomischen Doktrinbildung*, 1932, s. 177: pojem přírody je „klišé“, které se právě tak dobře hodí pro jakékoliv politické doporučení. Přejde vhod, „když chce někdo tak nějak něco tvrdit v nějaké politické otázce, aniž by to nějak dokazoval.“

¹⁷ Tamtéž, s. 200, 210.

¹⁸ *Der Faschismus*, do němčiny přelož. Wägenführ, 1933, s. 38.

člověka, ale přirozenost, svéráz národa (národů) jako to, co je přírodou dáno a co se uskutečňovalo v dějinách“.¹⁹

Ovšem: liberální naturalismus spočíval v bytostně racionalistickém, antiliberální v bytostně iracionalistickém myšlenkovém systému. Tento rozdíl se musí konstatovat, aby se uměle nesmývaly hranice obou teorií a aby se nepodceňovala rozdílnost jejich společenských funkcí. Avšak v liberálním racionalismu jsou už preformovány ony tendence, které později, když se průmyslový kapitalismus změnil na monopolní, získaly iracionalistický charakter.

Na jiném místě bylo pojednáno, jaké stanovisko plyne pro vědeckou teorii společnosti z antiteze racionalismus – iracionalismus.²⁰ Nám se zde dále jedná o to, abychom zpracovali základní iracionalistickou tendenci tematizované teorie společnosti. „Iracionalismus“ je proti-pojem [Gegen-begriff]: aby se porozumělo určitému bytostně iracionalistickému světovému názoru, k tomu je nezbytné „ideálně typická“ konstrukce racionalistické teorie společnosti:

Racionalistická je teorie společnosti, která podřizuje praxi, již sama vyžaduje, ideji autonomnímu rozumu, tj. lidské způsobilosti pochopit prostřednictvím pojmového myšlení, co je pravdivé, co dobré a co správné. Každý čin, každé stanovení cílů ve společnosti, ale i společenská organizace jako celek se legitimují směrodatným soudcovským rozhodnutím rozumu. Vše ve společnosti vyžaduje rozumové ospravedlnění, aby to mohlo existovat jako skutečnost a cíl; princip dostatečného důvodu, vlastní základní princip racionalismu, požaduje, aby souvislost „věcí“ byla „rozumovou“ souvislostí: základ klade to, co je jím zakládáno eo ipso jako odpovídající rozumu.²¹

¹⁹ *Recht und Staat in Geschichte und Gegenwart*, Heft 104, 1933, s. 8 n.

²⁰ Srov. *Zeitschrift für Sozialforschung*, 3. Jahrgang, Heft 1, s. 1 nn. (Max Horkheimer, *Zum Rationalismusstreit in der gegenwärtigen Philosophie*)

²¹ Tato překrývání se základu a rozumu je razantně vyjádřeno v Leibnizově formulaci základního racionalistického principu: „Ce principe est celui du

Jen z pouhé existence nějaké skutečnosti či ustanovení nějakého cíle neplyne nikdy nezbytnost jejich uznání, spíše veškerému uznání musí předcházet svobodné poznání uznávaného jako toho, co odpovídá rozumu. Racionalistická teorie společnosti je tudíž bytostně kritická: podřizuje společnost ideji teoretické a praktické, pozitivní a negativní kritiky. Leitmotivem této kritiky je na jedné straně daná situace pobývání člověka [Dasein-Situation] jako rozumné bytosti, tj. živé bytosti, která má za úkol skrze vědění, které rozpoznala, utvářet svobodně svojí existenci s ohledem na své pozemské „štěstí“ – a na druhé straně daný stav výrobních sil a jim odpovídajících, popřípadě protirečících výrobních vztahů jako měřítko možností, které lze v dané chvíli ve společnosti realizovat.²² Samozřejmě, racio-nální teorie zná velmi dobře hranice lidského vědění a hranice rozumového sebeutváření, ale varuje se toho, aby tyto hranice vytyčovala příliš uspěchaně – a především se varuje toho, aby se z nich vytloukal kapitál pro nekritické sankcionování stávajících pořádků.

Iracionalistická teorie společnosti nemusí nutně radikálně odmítat kritický rozum: mezi tím, že je rozum předem vázán „přírodně danými-organickými“, faktickými podmínkami, a mezi zotročením rozumu „dravcem v člověku“ existuje prostor dostatečně velký pro všechny derivované druhy rozumu. Rozhodující je, zda si výsadní místo vůči autonomii rozumu pro sebe zabraly iracionální danosti („příroda“, půda a krev“, „národní svéráz“ [Volkstum], „existenciální stav věcí“, „celistvost“), které působí jako *principiální* (nejen faktická) zábrana

besoin d'une raison suffisante, pour qu'une chose existe, qu'un Evenement arrive, qu'une verite ait lieu“ (*Briefe an Clarke*; j. Schreiben, zu § 46).

²² „Autonomie rozumu“ neznamená tedy v rámci racionalistické teorie společnosti vůbec nic jiného než absolutní kladení rozumu jako důvodu či bytnosti jsoucího. Pokud je rozum pojímán jako rozum konkrétních individuí v konkrétní společenské situaci, vystupují „materiální“ podmínky této situace zároveň jako podmínky žádoucí racionální praxe. Ale i tyto podmínky jsou k tomu, aby byly pochopeny a na základě takového pochopení – změněny.

řečené autonomie; zda rozum je a zůstává na těchto danostech kausálně, funkčně či organicky závislý. Taková funkcionalizace rozumu, popřípadě člověka jako rozumné živé bytosti – a to je třeba stále zdůrazňovat proti všem pokusů o smířlivost – ničí sílu a působnost rozumu v samotných kořenech, neboť vede k tomu, že se iracionální danosti interpretují jako *normativní* a rozum že se podřizuje heteronomii iracionálního. – Smyslem vynášení přírodou daného, organického stavu věcí nad „vykořeněný“ rozum v teorii současné společnosti je ospravedlnit prostřednictvím iracionálních mocí společnost, kterou už nelze ospravedlnit racionálně. Společenské rozpory se z jasu pojmového vědění noří do zahalující temnoty „krve“ či „duše“ a tak se odřezává poznávající kritika. „Skutečnost se nedá poznávat, lze ji jen uznat.“²³ V této „klasické“ formulaci dosáhla iracionalistická teorie k nejzazšímu pólu protilehlému rozumovému myšlení; a zároveň odhalila své nejhlubší intence. Iracionalistická teorie společnosti je dnes bytostně nekritická – tak jako je racionalistická bytostně kritická. A je bytostně anti-materialistická: neboť pozemské štěstí může povstat pouze zásluhou rozumné organizace společnosti, a proto musí být pomluveno a nahrazeno jinými, méně „hmatatelnými“ hodnotami. To, co se tu staví proti materialismu, je jakýsi heroický pauperismus: etická glorifikace chudoby, oběti, služby a k tomu „národní realismus“ (Kriek), jehož společenský smysl ještě pojednáme.

V porovnání s heroicko-národním realismem je liberalismus racionalistická teorie. Jeho živlem je optimistická víra v konečné vítězství rozumu, ve kterém se přes všechny konflikty zájmů a mínění prosadí harmonie celku. Konsekventně svým ekonomickým názorům liberalismus spojuje toto vítězství rozumu (a zde nastupuje typická liberální koncepce racionalismu) s možností svobodného a otevřeného vzájemného působení

²³ H. Forsthoff, *Das Ende der humanistischen Illusion*, 1933, s. 25.

a střetávání různých náhledů a poznatků, ze kterého má vyplynout jako výsledek rozumná pravda a správnost.²⁴

Tak jako je ekonomická organizace společnosti vystavěna na svobodné konkurenci soukromých ekonomických subjektů, tedy přímo na jednotě protikladů a na sjednocení nerovných, tak je nalézání pravdy založeno na otevřeném vyslovení se, na tom, že spolu svobodně vedle stojí řeč a odpověď, na přesvědčování pomocí argumentů a na tom, že se necháváme argumenty přesvědčit, tedy přímo na rozporu s protivníkem a na jeho kritice. Všechny tyto tendence, z nichž čerpaly politické požadavky liberalismu svoji teoretickou platnost (svoboda slova a tisku, veřejnost [veřejné projednávání, otevřenost vůči veřejnosti], tolerance, parlamentarismus atd.), představují prvky opravdového racionalismu.

A ještě v jiném směru spočívá liberální společnost na racionálním základu. Deklarace lidských práv uvádí jako třetí základní právo právo na „sûreté“. Tímto „bezpečím“ se míní zcela rozhodně bezpečí pro svobodné hospodaření, a to nejen státní bezpečí, které zaručuje disponování se soukromým vlastnictvím, ale také soukromé zabezpečení jeho co možná největší rentability a stability. K tomu přísluší především dvojí: co nejvyšší míra obecného právního zajištění soukromých smluv a co nejvyšší míra exaktní kalkulace zisku a ztrát, nabídky a poptávky. Racionalizace práva a racionalizace podniků (momenty, které Max Weber zdůraznil jako rozhodující pro ducha západního kapitalismu) se v liberální epoše kapitalismu uskutečnily v dosud nevídané míře. Ale přece právě tady liberální racionalismus narazil velmi brzy na svoje hranice, které nemohl již překonat z vlastních zdrojů: vnikly do něj iracionalistické prvky a rozmetaly jeho základní teoretickou koncepci.

Liberální racionalizace hospodářství (a společenské organizace vůbec) je bytostně *soukromá*; je vázána na racionální

²⁴ Skvělé vylicení liberálního racionalismu poskytl Carl Schmitt v *Geistesgeschichtlichen Lage des heutigen Parlamentarismus*, 2. vyd., s. 45 nn.

praxi jednotlivých ekonomických subjektů, popřípadě na mnohost jednotlivých ekonomických subjektů. Racionalita liberální praxe by se sice měla nakonec vykázat v celku a na celku, ale celek sám přitom zůstává vzdálen této racionalizaci.²⁵ Soulad obecného a soukromého zájmu by měl vyplynout *sám od sebe* z nerušeného průběhu soukromé praxe; ten ovšem není z principu vystaven kritice a tak už v principu nepřísluší k racionálnímu projektu této praxe.

Zásluhou této *privatizace rozumu* přišla rozumová struktura společnosti o svůj konec – telos, skrze který se v ní určují cíle (tak jako s iracionalismem přišla o svůj směřodatný počátek). Chybí právě ono racionální určení a podmínění každé „všeobecnosti“, ke které se má nakonec povznést „šťěstí“ jednotlivce. V tomto ohledu (ale právě jen v něm) se liberalismu právem předhazuje, že jeho řeč o všeobecnosti, o lidství atd., zůstává vězet v čiré abstrakci. Struktura a řád celku zůstaly vposled ponechány iracionálním silám: nahodilé „harmonii“, „přirozené rovnováhy“. Liberální racionalismus přestává být proto únosný, jakmile se v důsledku vyostřování společenských protikladů a ekonomické krize taková všeobecná „harmonie“ stává stále nepravděpodobnější; v takovém momentu se musí i liberální teorie chytat iracionalistického ospravedlnění. Racionální kritika se vzdává sebe samé a je přespříliš snadno ochotná uznat „přirozená“ privilegia a to, že je někdo „přirozeně“ obdařen. Myšlenka charismaticko-autoritativního vůdce je předem zformovaná v liberální oslavě geniálních ekonomických vůdců, rozených „šéfů“.

I zběžná skica liberální teorie společnosti ukazuje, jak už v ní bylo založeno přehrsle prvků totalitního pojetí státu. Vycházejí od ekonomické struktury, odhalujeme téměř neporušenou kontinuitu ve vývoji teoretické interpretace společnosti. Musíme předpokládat ekonomické základy tohoto vývoje od

²⁵ V právní sféře je racionalizace z principu „všeobecná“, ale tam se tato všeobecnost vykupuje za cenu naprosté formalizace v soukromém právu a naprosté abstraktnosti ve státním právu.

liberální k totalitární teorii:²⁶ v podstatě sledují linii změny kapitalistické společnosti, jež se z obchodního a průmyslového kapitalismu, založeného volnou konkurencí samostatných privátních podnikatelů, změnila v moderní monopolní kapitalismus, ve kterém změněné výrobní vztahy (a zvláště velké „jednotky“ kartelů, trustů atd.) vyžadují mobilizaci všech mocenských prostředků silné státní moci. V ekonomické teorii se otevřeně a jasně vyslovuje, *proč* se liberalismus nyní stal smrtelným nepřítelem teorie společnosti:

„Imperialismus [...] dal kapitalismu k dispozici jako pomocný prostředek silnou státní moc [...] Liberální myšlenky o volně plynoucí konkurenci jednotlivých hospodářství se pro kapitalismus ukázaly jako nevhodné.“²⁷

Obrat od liberálního k totálnímu-autoritativnímu státu se odehrál na půdě jednoho a téhož společenského řádu. S ohledem na tuto jednotu ekonomické základny lze říci: samotný liberalismus ze sebe „vyprodukoval“ totální-autoritativní stát: jako své završení na pokročilejším stupni vývoje. Totální-autoritativní stát přináší organizaci a teorii společnosti odpovídající monopolnímu stádiu kapitalismu.

Tato organizace a její teorie obsahuje ovšem také „nové“ prvky, které jdou za starý liberální společenský řád a za jeho pouhou negaci: prvky, v nichž se ohlašuje jasný dialektický protiúder proti liberalismu. Avšak aby se mohly realizovat, předpokládalo by to zrušení právě těch ekonomických a společenských základů, kterých se totálně-autoritativní stát stále ještě pevně drží. Nová teorie státu a společnosti se proto nesmí vykládat jednoduše jako proces ideologického přizpůsobení. Aby se přispělo k poznání její skutečné společenské funkce, bude třeba interpretovat její základní rysy, a to v jejich třech

²⁶ A můžeme to udělat tím spíše, že toto založení vylíčil F. Pollock v 3. sešitu 2. ročníku *Zeitschrift für Sozialforschung*.

²⁷ Sombart, *Das Wirtschaftsleben im Zeitalter des Hochkapitalismus*, 1927, I. Halbband, s. 69.

konstitutivních částech: v universalismu, naturalismu (organicismu) a existencialismu.

Universalismus

Celek přechází všem svým článkům (částem) a má před nimi přednost; to je základní teze heroicko-národního realismu: celku nelze porozumět jen jako součtu či jako abstraktní totalitě, nýbrž jako jednotě, ve které se teprve každá jedna její část naplňuje a završuje. Požadavek na uskutečnění takové celistvosti se v programových vyhlášeních totálního-autoritativního státu klade na první místo.

V organickém životním řádu „je celek prapůvodně dán ve svém organickém členění: články slouží celku, jenž je jim nadřazen jakožto zákon, ale slouží mu podle své rozčleněné svézákonnosti [...], v níž se zároveň s mírou účasti jednotlivých členů na celku naplňuje jejich personální určení, ve smyslu jejich osobitosti.“²⁸

Jako historická veličina má v sobě takový celek zahrnovat veškerenstvo dějinných konstelací a vztahů: v „jeho objetí spočívají jak národní, tak sociální myšlenky“.²⁹

Viděli jsme, že vyloučení celku z racionálního procesu utváření ukázalo, co vlastně liberální teorie hrubě zanedbala. Právě ty liberální požadavky, které se – přesahující zajištění a využívání soukromého vlastnictví – skutečně týkají rozumného utváření lidské praxe, vyžadují ke své realizaci rozumné utváření celku výrobních vztahů, v nichž mají individua prožívat svojí existenci. Upřednostnění celku před jednotlivci se děje po právu tehdy, pokud se formy produkce a reprodukce života ustanoví jako to „všeobecné“ pro individua a pokud je

²⁸ Krieck:, c. d., s. 23.

²⁹ Nicolai, *Grundlagen der kommenden Verfassung*, 1933, s. 9.

přiměřené utváření těchto forem podmínkou možnosti individuálního štěstí lidí. Odtržen od svého ekonomicko-sociálního obsahu nemá pojem celku ve společenské teorii zhora žádný konkrétní smysl; uvidíme, že tento smysl není s to poskytnout ani organicistní pojetí celku – tj. interpretace vztahů celistvosti a členů jako organicko-přirozené souvislosti; i „národ“ nabývá své celistvosti teprve skrze ekonomicko-sociální jednotu, nikoli obráceně.

Silná univerzalistická tendence se neuplatňuje jako jakási filosofická spekulace; vyžádal si ji přímo sám ekonomický vývoj. Jednou z nejdůležitějších charakteristik monopolního kapitalismu je, že ho ve skutečnosti jako důsledek provází jisté zcela určité „sjednocení“ uvnitř společnosti. Vytváří nový „systém závislostí nejrůznějšího rázu“: závislost malých a středních podniků na kartelech a trustech, pozemkového vlastnictví a velkopřůmyslu na finančním kapitálu atd.³⁰

Zde, v ekonomické struktuře monopolně-kapitalistické společnosti, spočívají faktické základy universalismu. V teorii jsou však totálně reinterpretovány: a teorií zastávaný celek tak už není sjednocením, které na půdě třídní společnosti způsobilo panství *jedné* třídy, nýbrž je to jednota, která sjednocuje *všechny* třídy a která má zrušit realitu třídního boje, tudíž i realitu samotných tříd. Je „obnovením skutečné národní spolutnosti, jež se pozvedá nad zájmy jakožto i nad protiklady stavů a tříd“.³¹ Cílem je tedy beztřídní společnost – ale beztřídní společnost na bázi a v rámci stávající třídní společnosti. Neboť fundamenty této společnosti – ekonomický řád založený na soukromém vlastnictví výrobních prostředků – nejsou v totalitní teorii státu nijak napadány, jen jsou modifikovány v té míře, kterou vyžaduje samotné monopolní stadium tohoto ekonomického řádu. S tím se ale přebírají také všechny

³⁰ Sombart in: *Verhandlungen des Vereins für Sozialpolitik*, 1928, s. 30.

³¹ Koellreutter, *Allgemeine Staatslehre*, c. d., s. 184 f.

protiklady, které v tomto řádu spočívají a které ovšem soustavně znemožňují jakoukoliv skutečnou celistvost. Uskutečnit takový sjednocující celek, o nějž se má usilovat, to by byl ve skutečnosti v první řadě *ekonomický* úkol; úkol odstranit ekonomický řád, který je důvodem existence tříd a třídních bojů. Universalismus tento úkol nechce a ani nemůže řešit, a dokonce jej ani nesmí přiznat jako *ekonomický*: „Nejsou to ekonomické podmínky, které určují společenské poměry, ale naopak to jsou mravní názory, které určují hospodářské poměry.“³² Universalismus se proto musí sám odvrátit od jediné možné cesty k uskutečnění „celku“ jakožto i od jediné možné podoby tohoto celku a musí hledat jinou, méně nebezpečnou půdu: nachází ji v „původní danosti“ národa, v *národním svérázu* [das Volkstum].

Netematizujeme zde různé pokusy, jak formulovat pojem národa. Rozhodující je jejich zaměření na „původní danost“, která jako „přirozená“ předchází před „umělým“ systémem společnosti a spočívá v „sociální struktuře organické vrstvy událostí“,³³ která jako taková představuje „poslední“, „(organicky) rostlou“ jednotu. „Národ není útvar, který by byl stvořen lidskou mocí;“³⁴ je to „bohem chtěný“ základní kámen lidské společnosti. A tak dospívá nová teorie společnosti k rovnici, která ji důsledně vede na půdu iracionálního „organicismu“: první a poslední celistvost, která je důvodem a hranicí všech závazků – jsouc organická a přirozeně daná – je tou pravou, bohem chtěnou, věcnou skutečností v protikladu k neorganické, „odvozené“ skutečnosti, jež je dána společností. A jako taková je svým původem vzdálena všemu lidskému plánování a rozhodování. Tím jsou „apriori“ zdiskreditovány všechny pokusy pozvednout prostřednictvím plánovitého přetvoření společenské výrobní vztahy, dnes dané vzájemným

³² Bernhard Köhler, *Das dritte Reich und der Kapitalismus*, 1933, s. 10.

³³ G. Ipsen, *Programm einer Soziologie des deutschen Volkstums*, 1933, s. 11.

– srov. Koellreutter, *Allg. Staatslehre*, s. 34 nn.

³⁴ Forsthoff, *Der totale Staat*, c. d., s. 40 nn.

anarchistickým bojem snah a potřeb individuí, do opravdové celistvosti. Uvolnila se tak cesta pro „heroicko-národní“ organicismus, na jehož půdě může totalitní teorie státu naplnit svojí společenskou funkci.

Naturalismus

Heroicko-národní realismus zdůrazňuje stále novými tropy přirozené vlastnosti národem reprezentované celistvosti. Národ je „určen krví“, z „půdy“, z domoviny čerpá svojí nezlomnou sílu a stálost, sjednocuje ho charakter „rasy“ a zachování čistoty rasy je podmínkou jeho „zdraví“. V této souvislosti naturalismus glorifikuje rolnictvo³⁵ jako jediný stav, který je ještě spjatý s přírodou: je oslavováno jako „tvořivý prazdroj“ a jako věčný základ společnosti. Mytické chvále reagrarisace odpovídá boj proti velkoměstu a jeho „protipřírodnímu“ duchu; tento boj přerůstá k útoku proti rozumu vůbec, k uvolnění všech iracionálních mocí – pohyb, který vyvrcholil totální funkcionalizací ducha. „Příroda“ je první z řady podmiňujících předpokladů, jimž je podřízen rozum, prozatím poslední je bezpodmínečná autorita státu. Organicismem oslavovaná „příroda“ se ovšem neprojevuje jako výrobní faktor v souvislosti faktických výrobních vztahů, ani jako výrobní podmínky, ani jako samotná půda lidských dějin. Stala se mýtem a jako mýtus zakrývá organicistní deprivaci a potlačení dějinně-sociálních událostí. Příroda se mění ve velkého protihráče dějin.

Naturalistický mýtus začíná apostrofováním přirozeného jako „věčného“, „bohem chtěného“. Především to platí pro mýtem vyžadovanou, přirozenou celistvost národa. Osobité osudy jednotlivců, jejich snažení a toužení, jejich bída a jejich štěstí – vše je to nicotné a pomíjivé, jen národ zůstává; v historii si stojí jako samotná příroda: jako věčná podstata, jako to věčně

³⁵ G. Ipsen, *Das Landvolk*, 1933, zvl. s. 17.

trvalé v ustavičné střídě ekonomických a sociálních poměrů, které jsou vůči němu nahodilé, pomíjivé, „bevýznamné“.

V těchto formulacích o sobě dává vědět charakteristická tendence heroicko-národního realismu: *depravace dějin* v pouhé časové dění, ve kterých je veškeré utváření jen dočasné, času vydané a proto „méněcenné“. Takové odhistoričtění [Entgeschichtigung] se objevuje všude v organicistní teorii: jako znehodnocení času oproti prostoru, jako povyšování statického nad dynamické, konservativního nad revoluční, jako odmítání vší dialektiky, jako chvála tradice kvůli tradici.³⁶ Nikdy nebyly dějiny brány méně vážně než teď, kdy se pořizují hlavně za účelem obstarávání péče o dědictví a jeho zachování; kdy revoluce platí za „rušivý hlmoz“ a za „porušování“ přírodních zákonů a kdy je přirozeně daným silám „krve“ a „půdy“ svěřeno, aby rozhodovaly o lidském štěstí a lidské důstojnosti. V takovém odhistoričtění dějinného se odhaluje teorie, která vyjadřuje zájem na stabilizaci formy životních poměrů, které už v dané dějinné situaci nelze ospravedlnit. Kdyby se dějiny

³⁶ Několik příkladů z *Das dritte Reich* Moellera v. d. Brucka: „Konzervativnímu myšlení lze porozumět ... jen z prostoru. Ale prostor je nadřazený. Čas předpokládá prostor.“ „V tomto prostoru a z něj věci rostou, v čase práchniví.“ „V dějinách se může národ časem změnit – v to, v co se vždy změnit chtěl: neměnné, to zůstává, a je mocnější a důležitější než to proměnlivé, které vždy spočívá jen v tom, že se od něčeho odtahuje anebo se k tomu přidává. Neměnné je předpokladem všech změn a vždy, když vyprší čas toho, co je schopno změny, propadá to zpět onomu neměnnému.“ „Všechny revoluce jsou rušivým hlmozem, znamenají porušení, avšak nikdy konáním tvůrce v jeho dílně, nikdy naplněním jeho příkázání, ani shodou s jeho vůlí. Svět byl zamýšlen jako setrvalý a pokud se rozvíří a zmate, pak se brzy vlastní silou navrací: vrací se zpět ke své rovnováze“ (tamtéž s. 180–182) – Jak byla *Gestalttheorie* využita k depravaci dějin, o tom jen jeden charakteristický doklad: „Tvar je a žádný vývoj ho nemůže zmnožit ani zmenšit. Dějiny vývoje nejsou proto dějinami tvaru, nejvýše jsou jeho dynamický komentář. Vývoj zná počátek a konec, zrození a smrt, toho je tvar vzdálen.“ „Historický tvar je v tom nejhlubším nezávislý na čase a okolnostech, o nichž se zdá, že z nich vzešel.“ (Ernst Jünger, *Der Arbeiter*, 2. vyd., s. 79)

braly opravdu vážně, mohly bychom se příliš rozvzpomínat na vznikání této formy životních poměrů a na možnosti její změny, které vyplývají z dějin jejího vznikání – krátce: na její pomíjivost a na to, že „hodina jejího zrození[...] je hodinou její smrti“ (Hegel). Jejím ideologickým zvětšením se vznáší nárok, aby byla brána jako „přirozený životní řád“.

Nová nauka o dějinách a společnosti se ovšem opakovaně brání nařčení, že by z ní tím, jak uplatňuje rasu, národní svéráz, krev, půdu atd., mluvil naturalistický biologismus. Tvrdí, že tyto její přirozeně dané-organické danosti jsou zároveň a bytostně „dějinně-duchovními“ konstelacemi, z nichž vyrůstá dějinná „pospolitost osudu“ [Schicksalgemeinschaft]. Ale pokud by nemělo slovo „osud“ sloužit jen tomu, aby se zarazilo poznání dříve, než se dospěje ke skutečným hnacím silám a faktorům dějin, zrušil by se tím organistický mýtus „přirozené pospolitosti“, a tudíž i teoretické základy této filosofie dějin. Zajisté, každý národ má svůj vlastní osud (pokud je ekonomickou, geopolitickou, kulturní jednotou), ale právě tento osud je tím, co jednotu národa rozštěpilo do společenských protikladů. Různé skupiny uvnitř národa jsou společnými osudy postiženy velmi rozdílně a každá z těchto skupin na to reaguje jiným způsobem. Válka, která se nesporně týká celého národa, může uvrhnout masy do děsivé bídy, zatímco určité vládnoucí vrstvy z toho budou mít jen výhody. Všeobecná krize nabízí těm ekonomicky nejmocnějším mnohem rozmanitější možnosti, jak se jí bránit a vyhnout, než jaké dává ekonomicky slabší většině. Téměř vždy jde pospolitost osudu na účet masivně větší části národa – a tudíž se sama ruší. V dosavadních dějinách lidstva není takové rozštěpení národní jednoty do společenských protikladů jen prostým nahodilým doplňkem a ani vinou či pochybením jednotlivců, spíše vytváří vlastní obsah těchto dějin. A tento obsah nelze změnit přizpůsobením se nějakým přirozeným řádům. V dějinách již neexistují žádné přirozené řády, které by mohly sloužit jako vzory a ideje dějinného pohybu. V procesu, ve kterém se střetávají zespolečenštění lidí

s přírodou a se svojí vlastní historickou situací (jejíž aktuální stav vykazuje různé životní poměry), je příroda už dávno pohistoričtěna, tj. její přirozená danost je suspendována a je podřízena racionálnímu lidskému plánování a technice. Přirozené řády a danosti se odehrávají jako ekonomicko-společenské vztahy (takže např. rolnická půda spíše než jako rodná hrouda figuruje jako zápis hypotéky v pozemkové knize).³⁷

Pro vědomí většiny lidí zůstává ovšem tato skutečná podoba skryta. „Podoba společenského životního procesu, tj. materiálního procesu výroby, svléká svůj mystický mlžný závoj, jakmile se jako výtvar svobodně zespolečenštěných lidí ocitne pod plánovitou kontrolou.“³⁸ Až do té doby bude v zájmu těch skupin, jejichž ekonomická situace odporuje dosažení tohoto cíle, aby určité společenské vztahy zvěčňovaly jako „přirozené“ a aby tak udržovaly nedotčený stávající řád a aby ho hájily před kritickým narušením.

Cesta organicistické teorie přitom postupuje od naturalizace hospodářství jako takového k naturalizaci monopolně-kapitalistického hospodářství a masové bídy, kterou způsobuje: všechny tyto jevy jsou sankcionované jako „přirozené“. Na konci této cesty (kterou zde naznačujeme jen v jejích nejdůležitějších etapách) je moment, ve kterém se ilusionistická funkce ideologií zvrátí do desilusionistické: na místo glorifikace a zastírání nastoupí otevřená brutalita.

Hospodářství je pojmáno jako *živoucí organismus*, ve kterém se nic nedá změnit *jedním rázem*. Buduje se prý podle *primitivních zákonů*, které jsou zakotveny v lidské *přirozenosti*: to je první etapa.

Od hospodářství obecně se rychle pokročí k současnému hospodářství: Současná krize je představena jako „pomsta přírody“ za „intelektuální pokus, který chtěl prolomit její zákony [...] Nakonec ale vždy vyhraje příroda.“ Glorifikace hospodářských a sociálních vztahů jako přirozených řádů ovšem musí

³⁷ Marx, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, Berlin, 1927, s. 122.

³⁸ Marx, *Das Kapital*. Volksausgabe. Berlin, 1928, I, s. 43.

stále znovu kolidovat se zhola „nepřirozenou“ děsivou fakticitou současných forem života. Aby se takový rozpor zastřel, to už vyžaduje radikální znehodnocení materiální sféry existence, „vnějšího materiálního štěstí“ [Glücksgüter] života. Ta je „zrušena“ [aufgehoben] v „heroismu“ chudoby a „služby“, oběti a disciplíny. Boj proti materialismu je pro heroicko-národní realismus v praxi i teorii nezbytný: pozemské štěstí, které společnost, jak jí zamýšlí heroismus nemůže poskytnout, musí být principiálně popřeno ve prospěch „ideálních“ hodnot (čest, mravnost, povinnost, hrdinství atd.). Proti takovému tahu k „idealismu“ působí ovšem určitá velmi silná tendence: monopolní kapitalismus a jeho politická situace vyžadují, aby lidé vynaložili extrémní množství sil a vypětí na obstarávání produkovaných pozemských „statků“; to vede k tomu, že je celý život chápán v kategoriích služby a práce – čisté „vnitrosvětské“ askeze. A to třetí, co diskredituje idealismus: klasický idealismus byl bytostně racionalistický, byl idealismem duchu, idealismem rozumu. Pokud v sobě ještě uchovává nějakou formu autonomie rozumu a dokud podřizuje lidskou praxi pojmovému vědění, musí panovat nepřátelství mezi ním a totalním-autoritativním státem. Ten má všechny důvody pro to, aby měl rozumovou kritiku za nebezpečnou a aby považoval za nutné ji spoutat podřízením pod nadřazená fakta.

„Proto musí být německý idealismus překonán co do formy i obsahu, chceme-li se stát politickým, jednajícím národem.“³⁹

Antiliberální teorii tak prostupuje fundamentální dvojnáčnost. Zatímco na jedné straně vyžaduje setrvalý, tvrdý, bezmála cynický realismus, na druhé vychvaluje „ideální“ hodnoty jako alfu a omegu lidského života a volá po záchraně „ducha“. Vedle toho se objevují výroky proti světu neznalým, slabým „idealistům“, proti nimž se staví nový typ heroického

³⁹ Ernst Krieck in *Volk im Werden*, 1933. Heft 3, s. 4.

člověka: „Nežije z ducha, nýbrž z krve a země. Nežije vzděláním, ale činem.“⁴⁰ – anebo pasáže jako je tato:

*„Zástava ducha vlaje nad lidstvem jako jeho znamení. A jakkoli se občas necháváme strhnout velkolepými a instinktivními popudy vůle, duch vždy znova obnoví svá práva.“*⁴¹

Zaklínají se všechny možné „metafysické jistoty“, ale snad nikdy se nenabízely tak lehkovážně a nepovyšovaly se na oficiální světový názor jako dnes, kdy je pod komandem imperialismu vyhlášováno definitivní překonání metafysiky humanistického idealismu:

*„Nežijeme už v časech vzdělání, kultury, humanity a čistého ducha, nýbrž jsme podřízeni nutnosti boje, politického utváření skutečnosti, vojenství, národní disciplíny, národní cti a budoucnosti. Od člověka této doby se proto nežadá idealistický, ale heroický postoj jako životní poslání a životní nutnost.“*⁴²

Nikdy se však ono anti-idealistické „utváření skutečnosti“ nezahlíželo bezútesněji a ubožeji: „Služba, která nemá konce, protože služba a život jedno jsou.“⁴³ Vskutku: k „heroismu“, který už není vůbec nijak racionálně ospravedlněný, patří přinášet oběti, které vyžaduje zachování stávajícího řádu. Odvolávat se na „přirozenost“ takového řádu? Tváří v tvář každodenní bídě mas, tváří v tvář nebezpečí nových strašlivých válek a krizí to nemůže zabrat. Poslední slovo nemá už „příroda“, ale kapitalismus; takový, jak opravdu vypadá. Jsme v poslední

⁴⁰ Týž, tamtéž, s. I. – ještě zřetelněji týž, tamtéž, sešit 5, s. 69, 71: „Radikální kritika nás učí nahlédnout, jak nepodstatnou se stala tzv. kultura a že rozhodně nepředstavuje nějakou nejvyšší hodnotu.“ – „I zde vidíme konečně jasně, pravdivě a skutečně; a v důsledku toho nejsou rostoucí síla a zdraví národa falšovány kulturním podvodem. Ať si nám spílají do barbarů!“

⁴¹ Eugen Diesel v *Deutsche Rundschau*, Januar 1934, s. 2.

⁴² Ernst Krieck, tamtéž, Heft 3, s. 1.

⁴³ *Der deutsche Student*, Augustheft 1933, s. 1.

etapě cesty, kde tato teorie nechává spadnout závoj a odhaluje pravou tvář společenského řádu:

„Pokles životní úrovně [...] pokládáme [...] za nevyhnutelný a považujeme za nejnaléhavější úvahu o tom, jak tomuto procesu porozumět a jak se k němu zachovat.“⁴⁴

Úsilí této teorie nesměřuje tedy ke starosti o odstranění masové bídy; spíše pojednává růst této bídy jako svůj nepominutelný předpoklad. Nový „realismus“ nebyl nikdy blíže pravdě. A tuto pravdu následuje věrně i dál: „První, co je třeba učinit, je, aby všichni nahlédli, že restrikce chudoby vyžaduje, aby se každý rezignoval na ‚kulturní statky‘.“ Je ovšem možné, že ne každý uzná evidentnost takového požadavku: „V této době se ještě proti ní vzpírají individuálně-biologické instinkty.“ Hlavním úkolem této teorie musí tedy být: „přimět“ tyto instinkty „aby zmlkly“ (tamtéž). Náš teoretik bystrozrace uznává, že se to nemůže odehrát prostřednictvím „rozumových způsobilostí“, ale spíše „pokud chudoba opět získá punc hodnoty, pokud se nadále nebude považovat ani za hanbu, ani za neštěstí, nýbrž za noblesní a sebejistý postoj vůči těžkému a všeobecného osudu“ (tamtéž). A teoretik nám vyjevuje i funkci této a podobných „etik“: jsou „podnoží“, které „potřebuje politik... aby s jistotou vybral svá opatření“ (tamtéž).

Heroismus, étos chudoby jako „podnoží“ politiky: tady se odhaluje poslední smysl boje proti materialistickému světovému názoru: „Přimět zmlknout“ instinkty, které se bouří proti snižování životní úrovně. Završuje se tak změna ideologie charakteristické pro určité stadium společenského vývoje: ideologie nyní ukazuje bezprostředně to, co je; ale s radikálním přehodnocením hodnot: neštěstí se stává milostí, nouze požehnáním, bída osudem; a naopak usilovat o štěstí a o materiální zlepšení se stává hříchem a křivdou.

⁴⁴ H. Kutzleb, Ethos der Armut als Aufgabe, in: *Volk im Werden*, 1933, Heft 1, s. 24 nn.

„Heroický realismus“ žádá po lidech plnění povinnosti, oběti a odevzdání se, a ty jsou přinášeny ve službě společenskému řádu, který zvětšuje nouzi a neštěstí jednotlivců. Jakkoliv se to pohybuje na „hraně nesmyslnosti“, má to přece velmi „racionální“ skrytý účel: stabilizovat fakticky a ideologicky současný systém produkce a reprodukce života.⁴⁵ Heroický realismus se prohřešuje vůči velkým idejím povinnosti, oběti a odevzdání se tím, že zabudovává do aparátu systému panství [Herrschaftssystem] to, co mohou darovat jen svobodní lidé jako svůj svobodný dar.

Člověk, jehož existence se realizuje v bezpodmínečném odevzdání se a obětování se bez otázek, jenž bere za svůj étos chudoby a jehož vnější statky poskytující štěstí propadly všechny službě a disciplíně: tento obraz člověka, jaký naší době navrhuje heroický realismus jako vzor, je v příkrém protikladu ke všem ideálům, které si v posledních stoletích vydobylo západní lidstvo. Jak ospravedlnit takovou existenci? Nejde v ní už o pozemské blaho člověka; neexistuje proto žádné ospravedlnění, které by vycházelo z jeho přirozených potřeb a pudů. Ale nejde už ani o jeho nadpozemské blaho: cesta k ospravedlnění z víry je odříznuta. A ospravedlnění prostřednictvím vědění nemůže v situaci universálního boje proti rozumu už vůbec platit jako ospravedlnění.

Pokud se tato teorie pohybuje na půdě vědecké diskuse, je si alespoň vědoma problematiky takto popsaného stavu věcí: Carl Schmitt klade otázku, jak lze v onom „vážném případě“, který si žádá obětovat vlastní život či zabíjet jiné lidi, odůvodnit takovou obět:

⁴⁵ K této funkci heroického realismu srov. *Zeitschrift für Sozialforschung*, Jahrgang III, Heft 1, s. 42 nn. (Max Horkheimer, *Zum Rationalismusstreit in der gegenwärtigen Philosophie*).

„Neexistuje žádný racionální účel, žádná norma, která by byla tak správná, žádný tak vzorný program, žádný tak krásný sociální ideál, žádná legitimita nebo legalita, aby se mohlo ospravedlnit, že se lidé pro něco takového navzájem zabíjejí.“⁴⁶

Co pak ale vůbec zbývá jako možné ospravedlnění? Pouze to, že je zde stav věcí, který se už svojí existencí *povznesl* nad disponibilitu jakéhokoli ospravedlnění, tj. že je tu „existenciální“, „bytí přiměřený“ stav věcí: ospravedlnění skrze prostou existenci. „Existencialismus“ se ve své politické formě stává teorií (negativního) ospravedlnění toho, co už není ospravedlnitelné.

Existencialismus

Nemáme tu co dělat s filosofickým existencialismem, ale s jeho politickou podobou, která představuje jeden z nejdůležitějších momentů totalitní teorie státu. A je třeba předem zdůraznit, že v politickém existencialismu zcela chybí byť jen pokus o to, nějak pojmově popsat, co to je „existenciální“. Jediný návod, jak ozřejmit, co je smyslem takového existenciálního míněno, nám poskytují obě výše citovaná místa z Carla Schmitta. Tam se existenciální prezentuje jako bytostné opozitum k „normativnímu“: něco, co nemůže být podřízeno pod žádnou normu, jež by ležela mimo toto něco samé. Z toho plyne, že se vůbec nemůže myslet, soudit a rozhodovat o existenciální konstelaci z pozice „nestranného třetího“: „Možnost správného poznání a porozumění, a tím také oprávnění spolupromlouvat a soudit, je zde totiž dána jen existenciálním účastenstvím a podílením se.“⁴⁷ Jaká konstelace se má uznat jako existenciální, to není v existencialismu nijak principiálně a obecně definováno; v podstatě je to ponecháno na rozhodnutí existencialistického teoretika. Pokud ale už si jednou

⁴⁶ *Der Begriff des Politischen*, c. d., s. 37.

⁴⁷ *Der Begriff des Politischen*, c. d., s. 15.

nárokuje nějakou konstelaci jako existenciální, pak mají zmlknout všichni, kdož se na jejich realitě „neúčastní a nepodílí“. Vesměš to jsou *politické* konstelace a vztahy, které jsou zde sankcionovány jako existenciální; a uvnitř politické dimenze je to zase – jak velmi signifikantní! – vztah nepřátelství,⁴⁸ války, který platí prostě jako existenciální vztah (a jako druhý je rovnocenně přiřazen „národ a příslušnost k národu“).

A pro tuto absenci jakékoliv exaktní pojmovosti je nutné se obrátit od politického k filosofickému existencialismu a alespoň v nejhrušších rysech je pojednat. Smyslem filosofického existencialismu bylo proti abstraktnímu „logickému“ subjektu znovuvydobýt plnou konkrétnost dějinného subjektu, tedy svrhnout neotřesitelné panství „ego cogito“, které vládlo od Descarta po Husserla. Heideggerova posice – až po Bytí a čas včetně – znamenala nejrozsáhlejší průlom filosofie v tomto směru. Pak následoval protiúder. Filosofie se z dobrých důvodů vyhýbala tomu, aby dějinnou situaci subjektů, které oslovovala, nahlédla blíže v jejich materiální faktičnosti. Tady končí každá konkrétnost, zde se setkáváme s řečí o „zavázanosti osudu“ [Schicksalsverbundenheit] národa, o dědictví, které musí převzít každý jednotlivec, o pospolitosti „generace“, zatímco jiné rozměry faktičnosti se pojednávají zařazeny pod kategoriemi „ono se“ [Man], „řečí“ [Gerede] atd., a tímto způsobem se jim přiřazuje „nepravé“ existování. Filosofie se už neptala na ráz dědictví, na způsob bytí národa, na skutečné moci a síly, které *jsou* dějinami. Tak se zřekla jakékoliv možnosti pochopit faktičnost dějinných situací a navzajem je od sebe zásadním způsobem odlišovat.

Proto se však, jak se soustavně zplošťovalo recipování plodných objevů existenciální analytiky, pozvolna vytvářelo něco jako nová antropologie, která teď převzala úlohu filosofického založení ideálu člověka, jak jej navrhl heroický realismus:

⁴⁸ Formule politický vztahů sice zní: „konfigurace přítel-nepřítel“, ale o vztahu přátelství je řeč vždy jen mimochodem a v návaznosti na konfiguraci „nepřítel“.

„Teoretický člověk, na kterého se odvolávají zaběhnuté pojmy hodnot, je fikce... Člověk je bytostně politická bytost, tj. není to bytost, jejíž bytí je určeno tím, že se podílí na vyšším, duchovním světě‘... nýbrž je to původně jednající bytost.“⁴⁹

Požaduje se totální aktivizace, zvěcnění a zpolitizování všech dimenzí existence. Autonomie myšlení, objektivita a neutralita vědy jsou zavrženy jako bludné učení a dokonce jako politické falšování liberalismu. „Jsme aktivní, jednající bytosti a provinujeme se, když tuto naši bytnost popíráme, provinujeme se neutralitou a tolerancí.“⁵⁰ Programově se vyhláší, „že veškerá věda je podmíněna lidským životem, vztažena ke skutečnosti, podmíněna historicky a lokálně situovaná [Standortgebundenheit]“.⁵¹ Mnoho z těchto tezí dávno náleží k myšlenkové výbavě a vlastnictví vědecké teorie společnosti; už dávno se konstelace, ze kterých vycházejí, osvědčily v historickém materialismu. Tyto poznatky byly objeveny, aby *potíraly* určitý společenský řád – a jestliže se nyní používají právě *ve službách* tohoto řádu, prosazuje se i v oblasti teorie dialektika: stabilizaci současného životního řádu je možné provést už jen tím způsobem, který zároveň osvobozuje síly, jež pohánějí vývoj vpřed. Ale jak jsou tyto síly při faktickém utváření politické existence vměstnávány do formy, která přehrazuje jejich původní směr a ve které se jejich osvobozující působení stává ilusorní, tak se projevuje tato změna funkce i v teorii, která je zdůvodňuje. Pozice člověka jako primárně dějinné, politické a politicky jednající bytosti se vyjevuje ve svém konkrétním historickém smyslu teprve tehdy, když se ptáme: Jaký že je vlastně míněn způsob „dějinnosti“, na jakou formu politického jednání se zaměřuje a na jaký druh praxe? Copak je to za jednání, které se v nové antropologii požaduje jako „vlastní, skutečná“ praxe lidí?

⁴⁹ Alfred Bäumler, *Männerbund und Wissenschaft*, 1934, s. 94.

⁵⁰ Tamtéž, s. 109.

⁵¹ Ernst Krieck: *Zehn Grundsätze einer ganzheitlichen Wissenschaftslehrt*, in: *Volk im Werden*, Heft 6, s. 6 nn.

„Jednat neznamená: rozhodnout se pro..., neboť to by předpokládalo, že se ví, k čemu se rozhodnout, nýbrž jednat znamená: zaměřit se určitým směrem, přijmout stranu, z moci osudového závazku, z moci ‚vlastního práva‘... Rozhodnutí se pro něco, co jsem uznal, to je již druhotné.“⁵²

Tato typická formulace osvětluje smutný obraz jednajícího člověka, jak ho maluje *existenciální* antropologie. Jedná – ale neví, k čemu jedná. Jedná – ale vůbec se sám za sebe nerozhodl, proč jedná. Jednoduše přijímá stranu, nasazuje se – „rozhodnout se pro něco, co znám, to je už druhotné.“ Svůj patos těžší taková antropologie z radikálního znehodnocení logu jako odhalujícího a rozhodujícího vědění. Aristoteles mínil, že tím se právě člověk odlišuje od zvířete: díky schopnosti $\delta\eta\lambda\omicron\upsilon\nu\ \tau\acute{o}\ \sigma\upsilon\mu\phi\epsilon\rho\nu\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \tau\acute{o}\ \beta\lambda\alpha\beta\epsilon\rho\nu\ \acute{\omega}\sigma\tau\epsilon\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \tau\acute{o}\ \delta\acute{\iota}\kappa\alpha\iota\omicron\nu\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \tau\acute{o}\ \acute{\alpha}\delta\iota\kappa\omicron\nu$.⁵³ Existenciální antropologie věří, že vědění o tom, proč se rozhodujeme, a k čemu se nasazujeme, – vědění, díky kterému získává teprve veškeré lidské jednání smysl a hodnotu – to že je druhotné. Podstatné je jen *vydat* se určitým směrem, zaujmout stranu. „Děsivé rozdíly stanovisek netkví v pouhé věcnosti,“ nýbrž „v syntetické síle existenciálně zakoreněného zaměření otázek.“⁵⁴ Teprve toto iracionální tónování umožňuje existenciální antropologii, aby plnila svoji funkci ve službě takového systému panství; ta nemůže spočívat v ničem menším než ve „věcném“ ospravedlnění jednání, které tento systém vyžaduje.

Silné zdůrazňování dějinnosti existence se tu ukazuje jako nicotné; je možné jen na základě výše vylíčené deprivace dějin. Zatímco opravdová dějinnost předpokládá existenci, která se chová vůči dějinným silám uvědoměle a na základě poznání a která na tom zakládá teoretickou a praktickou *kritiku* těchto mocí, zde je toto chování omezeno na převzetí „závazku“,

⁵² Bäumler, c. d., s. 108.

⁵³ Aristoteles, *Pol. 1253 a 14 n.*

⁵⁴ E. Rothacker, *Geschichtsphilosophie*, 1934, s. 96.

který se vůči existenci vznáší prostřednictvím „národa“. Považuje se za samozřejmé, že je to „národ“, kdo ukládá tento závazek a komu náleží – že to není třeba nějaká zájmová skupina. Je zde rozvržen sekulárně-teologický obraz dějin: každý národ má jako „poslání“ svůj dějinný závazek: to znamená první i poslední, neohraňčenou povinnost existence. Jediným saltem mortale se „vůle k vědě“ podrobuje domnělému závazku vůči vlastnímu národu (Rychlost tohoto salta nemůže zastřít, že se při něm odhazuje celá tradice vědy). A národ znamená jednotu a celistvost, která se skrývá pod ekonomickou a sociální sférou; i existencialismus vidí v „silách země a krve“ opravdové dějinné moci.⁵⁵ I existenciální proudy se tak napájejí z velké naturalistické jímky.

Politický existencialismus je v tomto bodě vnímavější než ten filosofický: ví, že i „síly země a krve“ určitého národa jsou dějinné jen v určitých politických formách, jen když se nad národem vybuduje skutečný útvar panství: *stát*. I existencialismus potřebuje výslovnou teorii státu: stává se základem pro *nauku o totálním státu*. Nejde nám tu o nějakou explicitní polemiku s touto teorií a akcentujeme jen to, co je zásadní v naší souvislosti.

Politické vztahy a konstelace se interpretují jako existenciální a přiměřené bytí. To by byla naprostá samozřejmost – kdyby se tím nemínilo něco jiného, než že člověk je co do svého smyslu, φύσει, politickou bytostí. Jde ale o víc. Viděli jsme, že se existenciální jako takové zcela oproštuje od jakéhokoliv racionality a norem, které by ho přesahovaly: je samo sobě absolutní normou a není přístupné žádné racionální kritice a žádnému racionálnímu ospravedlnění. A v tomto smyslu nyní nasazují politické konstelace a souvislosti jako ty vztahy, které v nejpregnantnějším smyslu rozhodují o existenci; a v politických vztazích se zase všechny souvislosti orientují na nejextrémnější „vážný případ“: na rozhodnutí o „výjimečném stavu“,

⁵⁵ Heidegger, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, 1933, s. 13.

o válce a míru. Skutečný držitel politické moci se definuje mimo vsí legitimitu a legalitu: „Suverén je ten, kdo rozhoduje o výjimečném stavu;“⁵⁶ a suverenita spočívá ve faktické moci umožňující toto rozhodnutí (decisionismus). Politický vztah po výtce je „vztah přítel-nepřítel“; a politický „vážený případ“ je zase válka, která se vede až k fyzickému zničení nepřítele. Neexistuje žádný společenský vztah, který by se ve vážném případě neměnil v politický vztah: v pozadí za všemi ekonomickými, sociálními, náboženskými a kulturními poměry je totální politizace. Neexistují žádné sféry soukromé či veřejné existence, žádná právní či rozumová instance, která by mohla vzdorovat této politizaci. – V tomto momentě se završuje výše zmíněné uvolnění sil, které ženou vývoj vpřed. Totální aktivizace a politizace vytrhuje široké vrstvy z jejich zdrženlivé neutrality a vytváří co do délky i hloubky doposud nevídanou frontu nových forem politického boje a nové metody politické organizace.

Oddělení státu a společnosti, které se pokoušelo prosadit liberální 19. století, je zrušeno. Stát přebírá politickou integraci společnosti. A stát se také – cestou existencializace a totalitizace politického – stává nositelem vlastních možností samotné existence. Odpovědný není stát člověku, ale člověk státu; je mu vydán. V rovině, na které se politický existencialismus pohybuje, nemůže vůbec nastat problém, zda stát ve své „totální“ podobě klade takové požadavky právem, či zda řád panství, k jehož obhajobě používá takový stát všechny prostředky, je ještě s to zaručit většině lidí více než ilusorní naplnění jejich existence. Takové racionalistické otázky jsou odtrženy od existenciality politických poměrů; už jen klást takové otázky je zločin:

⁵⁶ Carl Schmitt, *Politische Theologie*, 1922, s. 1. – Základní teze teorie totálního státu jsou referovány ve Schmittově *Pojmu politična*; záplava následovnícké literatury přináší jen výtah ze Schmittových myšlenek. Česky: Oikúmené 2012

„Všechny takové pokusy upírat státu nově nabyté akční právo [Wirkungsrecht] znamenají sabotáž ... Vymýtit se vší bezohledností tento druh společenského myšlení, to je nejvýsadnější povinnost dnešního státu.“⁵⁷

Formou panství tohoto státu, který se už nezakládá na pluralismu společenských zájmů a jejich stran a který je zproštěn vší formálně právní legality a legitimacy, je autoritativní vůdcovství a „oddanost“ tomuto vůdcovství.

„Politická a státoprávní rážba nacionálního právního státu je – a to ve vědomém protikladu k charakteru liberálního právního státu – autoritativní vůdcovský stát. Autoritativní vůdcovský stát shledává ve státní autoritě nejbyťostnější atribut státu.“⁵⁸

Svojí politickou klasifikaci čerpá autoritativní vůdcovství v zásadě ze dvou zdrojů, které jsou navzájem provázané: je to za prvé iracionální, „metafysická“ moc; a za druhé je to moc „ne-společenská“. – Teorii ještě stále zneklidňuje myšlenka ospravedlnění: „Autoritativní vládnutí potřebuje ospravedlnění přesahující vše osobní.“ Není však k dispozici ani materiální, ani racionální ospravedlnění, a tak tedy

„musí být ospravedlnění metafysické ... jen metafysicky se může uskutečnit rozlišení mezi vůdci a vedenými jako princip státního řádu.“⁵⁹

Odhaluje se politicko-společenský smysl pojmu „metafysický“:

„Vláda, která může vládnout jen proto, že má pověření národa, není žádná autoritativní vláda. Autorita je možná jen z transcendence...“⁶⁰

⁵⁷ Forsthoff, *Der totale Staat*, c. d., s. 29.

⁵⁸ Koellreutter, *Vom Sinn und Wesen der nationalen Revolution*, 1933, s. 30. – srov. *Allgemeine Staatslehre*, c. d., s. 58.

⁵⁹ Forsthoff, c. d., s. 31.

⁶⁰ Tamtéž, s. 30.

Slovo „transcendence“ se zde pro jednu musí brát vážně: základ autority překračuje veškerou společenskou fakticitu, takže na ní není autorita pro své vykázaní nijak závislá, a především překračuje faktickou situaci „národa“ a to, co je „národ“ s to pochopit:

„Autorita předpokládá postavení, kterým se uplatňuje nad národem a proti němu, protože národ autoritu nepropůjčuje, nýbrž uznává.“⁶¹

Uznání zakládá autoritu: vskutku „existenciální“ založení.

Podívejme se jen ještě krátce na „dialektický“ osud existenciální teorie v totálním státě. Je to „pasivní“ dialektika: převalila se přes řečenou teorii, aniž by ji tato mohla nějak zachytit a nějak se díky ní posunout. S uskutečněním totálního autoritativního státu se existencialismus sám ruší, či spíše: je zrušen.

„Totální stát musí být státem totální odpovědnosti. Zavazuje každého jednotlivce povinností vůči národu. Tato závazanost k povinnosti ruší soukromý charakter jednotlivé existence.“⁶²

Ale existencialismus byl přece původně založen na „soukromém“ charakteru jednotlivé existence, na jejím neopakovatelném, personálním „vždy mém“ [Jemeinigkeit].

Totální stát ordinoval jednotlivé existenci totální odpovědnost; existencialismus požadoval nepřenositelnou sebeodpovědnost existence. Totální stát rozhoduje ve všech dimenzích pobývání o existenci; existencialismus vypracoval jako základní kategorii existence „rozhodnost“ [Entschlossenheit], která je rozvrhována výlučně každým jednotlivým pobytem samým.

⁶¹ Tamtéž – Forsthoffovo ospravedlnění autority bylo překonáno přímo zoologickým založením, které dal autoritě ve svém nejnovějším spisu Carl Schmitt: „Trvalý a neklamný kontakt mezi vůdcem a jeho stoupenci – a právě tak jejich vzájemná věrnost – spočívá na rovnosti druhu. Jen rovnost druhu může zabránit tomu, aby se moc vůdce nestala zvlášť a tyraní.“ (*Staat, Bewegung, Volk*, 1933, s. 42).

⁶² Forsthoff, c. d., s. 42.

Totální stát vyžaduje totální zavázanost k povinnosti, aniž by připouštěl otázku po pravdě takového povinování; existencialismus oslavoval (v tom je zajedno s Kantem) autonomní ukládání povinnosti sobě samému jako vlastní důstojnost člověka. Totální stát „překonal“ individuální svobodu jako „postulát ... myšlení lidstva“;⁶³ existencialismus – opět spolu s Kantem – „bytnost lidské svobody“ jakožto autonomie osoby kladl na počátek filosofování, učinil ze svobody podmínku pravdy.⁶⁴ Tato svoboda byla pro existencialismus „sebe-zmocněním“ člověka k jeho pobytu a k jsoucnosti jako takové; nyní naopak člověka „ke svobodě zmocňuje autoritativně vedená národní pospolitost“.⁶⁵

Zdá se, že se ještě nabízí určitý způsob, jak se vymluvit z tohoto beznadějného heteronomismu. Zrušení lidské svobody se může maskovat vytáčkou, že se ruší jen to špatné, liberální pojetí svobody, a definovat „opravdové“ pojetí asi takto: „Bytnost svobody spočívá přímo ve vazbě na národ a stát.“⁶⁶ Že svoboda nejen nevylučuje, ale spíše vyžaduje určitou vazbu, to nemůže popřít ani ten nejpřesvědčenější liberál. A od té doby, co Aristoteles v desáté knize Etiky Nikomachovy otázku po blaženosti člověka neoddělitelně spojil s otázkou po „nejlepším státě“ a kdy „politiku“ a „etiku“ založil jako podstatné jednu pro druhou (první jako naplnění druhého), víme, že *svoboda je eminentně politický pojem*. Jen v určitém způsobem utvářené obci, jen v „rozumově organizované společnosti“ je možná (a to nejen v liberálním smyslu) skutečná svoboda jednotlivé existence. Pokrok totalitního pojetí státu spočívá ve vědomé politizaci pojmu existence, v de-privatizaci a v od-zvnitřnění

⁶³ Tamtéž, s. 41.

⁶⁴ Námítka, že se zde rozehrává filosofický existencialismus proti politickému, je popřena tím, že se politický existencialismus sám zpolitizoval (jak ukazují poslední Heideggerovy publikace). Tím se zrušila počáteční protikladnost.

⁶⁵ *Volk im Werden*, 1933, Heft 2, s. 13.

⁶⁶ Koellreutter, *Der deutsche Führerstaat*, c. d., s. 31. – *Allgemeine Staatslehre*, c. d., s. 101.

(de-interiorizace) liberálně-idealistické koncepce člověka, která je tak vyhnána ze své vlastní půdy, ze společenského řádu, který ustanovila. Pokud by na této půdě zůstala, pokrok by působil jako regres: de-privatizace a politizace prostě likvidují jednotlivou existenci, namísto toho, aby povznášely [aufheben] do „všeobecnosti“. To je v antiliberálním pojetí svobody zcela zřetelné.

Politická identifikace svobody a vazby je něčím víc než pustou frází jen tam, kde obec, vůči které se svobodný člověk apriori zavazuje, zajišťuje možnost lidsky důstojného naplňování pobytu, příp. je možné, že bude takovou možnost poskytovat. Identitě svobody a politické vazby jako takové přísluší nesporně uznání, tato identita ovšem nejenže neodstraňuje, ale přímo si vynucuje – a plným právem – otázku: Jak vypadá ta obec, vůči které bych se měl vázat? Může v ní obstát a být zachováno to, co tvoří štěstí a důstojnost člověka? „Přirozená“ závaznost „krví“ a „půdou“ ještě vůbec nijak neospravedlňuje totální odevzdání se jednotlivce pospolitosti. Člověk je víc než příroda, víc než zvíře,

„a nikdy nemůžeme ani na chvíli přestat myslet. Neboť člověk je myslící; tím se liší od zvířete“.⁶⁷

A právě tak nelze jen proto, že člověk je podle „bytostného určení“ [seinmässig] politická bytost, že politické vztahy jsou „existenciální“ vztahy, požadovat, aby byl jednatelce totálně vydán právě tomu státu, co je fakticky po ruce. Pokud nemá politická vazba ničit, ale naplňovat bytnost lidské svobody, pak je možná jen jako svobodná praxe samotných jednotlivců: začíná kritikou a vrcholí se svobodným sebeuskutečňováním jednotlivce v rozumově organizované společnosti. A taková organizace společnosti a taková praxe, to jsou smrtelní nepřátelé, které politický existencialismus potírá všemi prostředky.

⁶⁷ Hegel, *Vorlesungen zur Philosophie der Weltgeschichte*, Lasson, s. 1.

Existencialismus zkrachoval v tom okamžiku, kdy se uskutečnila jeho politická teorie. Toužebně očekávaný totální autoritativní stát trestá každou jeho pravdu lží. Ponížení, kterým existencialismus doprovází svůj krach, je v duchovních dějinách jedinečné sebeponížení: pojednal závěr svých vlastních dějin jako satyrskou hru. Filosoficky začal jako velká vyrovnávání se se západním racionalismem a idealismem, aby zachránil jejich myšlenkové bohatství v dějinné konkrétnosti jednotlivé existence. A filosoficky končí radikálním popřením svého původu; boj proti rozumu ho slepě vehnal do područí panující moci. Ve službě této moci a pod její záštitou se stal zrádcem oné velké filosofie, kterou kdysi oslavoval jako vrchol západního myšlení. A propast, která ho nyní od ní odděluje, je ovšem nepřeklenutelná. Kant byl přesvědčen o tom, že existují „nezcizitelná“ lidská práva, kterých se

„člověk nemůže vzdát, ani když chce“. „Právo lidí se musí považovat za posvátné, byť by to vládnoucí moc mělo stát se největší obětí. Zde se nemůže obmyslet [...] nějaká polovičatost a kompromis pragmaticky podmíněného práva, ale veškerá politika se musí sklonit před tím prvním...“⁶⁸

Kant zavazoval člověka povinností, kterou si sám ukládal, zavazoval ho svobodným sebeurčením jako jediným základním zákonem; existencialismus tento zákon zrušil a zavazuje člověka „vůdci a hnutí, které se mu bezpodmínečně upsalo“.⁶⁹ Hegel ještě věřil:

„Co je v životě pravdivé, velké a božské, to je skrze ideu ... vše, co drží lidský život pohromadě, co má hodnotu a platí, je duchovní přirozeností; a samotná říše ducha existuje jen skrze vědomí pravdy a práva, skrze pochopení idejí.“⁷⁰

Dnes to existencialismus ví lépe:

⁶⁸ Werke, ed. Cassirer VI, s. 468.

⁶⁹ Heidegger in: *Freiburger Studentenzeitung* vom 10. November 1933.

⁷⁰ Hegels Anrede an seine Zuhörer bei Eröffnung seiner Vorlesungen in Berlin 1818 (Werke VI, 2. Aufl., 1843, s. XL).

„Nikoliv poučky a ‚ideje‘ budiž pravidly vašeho bytí. Vůdce sám a jediný je dnešní a budoucí německou skutečností a jejím zákonem.“⁷¹

Tehdy i dnes se vznáší otázka po „stanovišti“ filosofie. Kant:

„Vidíme zde, jak se filosofie staví na vsutku nepříhodné stanoviště, které má být pevné, aniž by bylo zavěšeno na něčem v nebi či se opíralo o něco na zemi. Tady má filosofie vykázat svoji ryznost jako ta, která je sama držitelkou svých zákonů a není herold toho, co ji našeptává nějaký z vnějšku přesazený smysl či kdo ví jaký nedospělý charakter...“⁷²

Dnes se přiřazuje filosofii přímo protikladné stanoviště:

„Co má dělat filosofie v této hodině? Snad ji dnes zbývá en, aby se svým hlubokým věděním o člověku ospravedlňovala nárok těch, kteří nechtějí vědět, ale jednat.“⁷³ Tato filosofie už s nejtrpčí důsledností prošla až do konce cestu od kritického idealismu k „existenciálnímu“ oportunismu.

Existencialismus, který sám sebe chápal jako dědice německého idealismu, se zřekl největšího dědictví německých dějin. Nikoliv s Hegelovou smrtí, ale teprve teď se dochází svržení titánů německé klasické filosofie.⁷⁴ Tehdy byly její nejrozhodnější výdobytky zachráněny ve vědecké teorii společnosti, v kritice politické ekonomie. Dnes osud dělnického hnutí, které uchovalo dědictví této filosofie, tone v nejistotě.

⁷¹ Heidegger in: *Freiburger Studentenzeitung* vom 3. November 1933.

⁷² Kant, c. d. IV, S. 284. (Základy metafyziky mravů)

⁷³ *Der deutsche Student*, c. d., s. 14.

⁷⁴ Carl Schmitt vyslovil hlubokou – ovšem jinak míněnou – myšlenku, když řekl: „V tento den (30. ledna 1933) tedy, můžeme říct, , Hegel zemřel“ (*Staat, Bewegung, Volk*, c. d., s. 32).

Nové prameny k založení historického materialismu

Interpretace nově publikovaných rukopisů Karla Marxe

Je potřeba, aby se zveřejnění Marxových *Ekonomicko-filosofických rukopisů* z roku 1844¹ stalo jednou z nejdůležitějších událostí v dějinách marxovského výzkumu. Tyto rukopisy mohou posunout na novou půdu diskusi o původu a původním smyslu historického materialismu, dokonce i o celé teorii „vědeckého socialismu“; a také umožňují přistoupit nadějnějším a plodnějším způsobem k otázce věcného vztahu mezi Marxem a Hegelem.

¹ 3. Band der I. Abteilung *Marx- Engels-Gesamtausgabe* [MEGA 1]* Vyšly téměř současně pod názvem *Nationalökonomie und Philosophie* v Krönerově kapesním vydání sv. 91 (K. Marx: *Der Historische Materialismus, Die Frühschriften I*), s. 283 nn. V tomto vydání chybí část – pro pochopení celku sotva postradatelná –, která byla otištěna v MEGA 1 na s. 39–94 jako *První rukopis*. Čtení textu se na mnoha místech od MEGA 1 odchyluje. Bohužel je smysl textu v kapesním vydání opětovně překroucen. (pozn. autora)

*Mega 1 Jedná se o třetí díl historicko-kritického souhrnného vydání děl Marxe a Engelse, které začal vydávat Institut K. Marxa i F. Engelse (od roku 1931 Institut Marxa- Engelsa-Lenina) v roce 1927, běžně označované jako MEGA 1. Svazek, ve kterém vyšly *Ekonomicko-filosofické rukopisy*, připravil k vydání před svým zatčením v roce 1931 ještě David Borisovič Rjazanov, první ředitel Institutu. Edice MEGA 1 zůstala nedokončená, z Rjazanovem předpokládaných 27 svazků vyšlo čtrnáct. V roce 1975 začala vycházet v Berlíně MEGA 2 (Karl Dietz Verlag), obvykle uváděná jen jako MEGA. V závorkách jsou uvedeny Marcusovy originální odkazy k Mega 1, za lomítkem odkazy k čes. překladu z roku 1978 – nakl. Svoboda – tam, kde bylo možno jednoznačně ztotožnit. Překlad je upraven s ohledem na konzistenci s Marcusovým textem. (pozn. překl.)

Rukopisy vyžadují důkladnou interpretaci, která by jednotlivá místa v textu soustavně zasazovala do celkové souvislosti – a vyžadují ji nejen pro svůj zlomkový charakter (zdá se, že se ztratily rozsáhlé pasáže, zkoumání je často přerušeno na klíčových místech; nikde nejsou k dispozici části zpracované pro tisk); ale i věcné nároky, které klade text na čtenáře, jsou mimořádně vysoké a vyžadují kompletní filosofickou průpravu. Vždyť se jedná, jak zde budiž rovnou předběžně konstatováno, o filosofickou kritiku národní ekonomie [Nationalökonomie] a o její založení ve smyslu určité teorie revoluce.

Tyto interpretační obtíže je potřeba zdůraznit hned na začátku, především proto, aby se odvrátilo nebezpečí, že i tyto *Rukopisy* budou opět *brány na lehkou váhu* a ukvapeně se zapasují do obvyklých škatulek a schémat marxovského výzkumu, – nebezpečí je o to naléhavější, že tu už najdeme pohromadě všechny známé kategorie pozdější kritiky politické ekonomie. Ale v *Ekonomicko-filosofických rukopisech* se původní smysl těchto základních kategorií vyjevuje tak zřejmě, jak to doposud nebylo možné. A spíše je nezbytné revidovat obvyklou interpretaci pozdějšího vypracování kritiky se zřetelem k její původní podobě než naopak z pozice pozdějšího stupně upravovat interpretaci této podoby. A snad už z předběžného referátu o těchto rukopisech bude jasné, že tu nemá co dělat ani známá teze o Marxově vývoji od filosofického základu teorie k ekonomickému.

Tato kritika národní ekonomie je *filosofická*, protože základní kategorie Marxovy teorie zde vyrůstají z jeho explicitního vyrovnávání se s Hegelovou filosofií (např. práce, zpředmětnění, odcizení, překonání [Aufhebung], vlastnictví). A to nikoli tak, že by Marx převzal Hegelovu „metodu“ v pozměněné podobě a oživil ji tím, že ji zasadil do nového kontextu, nýbrž: ve zpětném postupu (který teprve zakládá metodu) k problémové bázi samotné Hegelovy filosofie si ji vzal za svou a dále promýšlel její vlastní obsah. Velký význam nových rukopisů spočívá i v tom, že jsou prvním dokladem Marxova explicitního

vypořádávání se s Hegelovou *Fenomenologií ducha*, „pravým rodištěm a tajemstvím Hegelovy filosofie“ (153/114). Když se takto – jak bude ještě ukázáno – stalo vyrovnávání se s Hegelovou filosofickou problémovou bází součástí položení základů vlastní Marxovy teorie, pak už nemůže být řeč o tom, že by toto založení prostě prodělalo proměnu od filosofické fundace k fundaci ekonomické, a to tak, že by ve své pozdější (ekonomické) podobě překonalo filosofii, ba že by ji jednou provždy „znemožnilo“. Založení ve všech svých stadiích spíše nese onu filosofickou bází v sobě, – což nemění nic na tom, že jeho smysl a cíl není v žádném případě čistě filosofický, nýbrž prakticko-revoluční: odstranění kapitalistické společnosti prostřednictvím ekonomicky a politicky bojujícího proletariátu. Je třeba nahlédnout a pochopit toto: že se ekonomie a politika na základě jedné zcela určité filosofické interpretace lidské bytnosti a jejího dějinného uskutečňování staly ekonomicko-politickou *bází* teorie revoluce. Vztah politické a ekonomické teorie a vztah těchto teorií k revoluční praxi je velmi zapeklitý a lze ho vyjasnit jen analýzou celkové situace, z níž vzešel historický materialismus; snad se tento vztah stane lépe pochopitelný po úplné interpretaci *Ekonomicko-filosofických rukopisů* (která tu má jen započít). Zhruba a frázovitě lze pro předběžné porozumění [Vorverständnis] říct asi tolik, že revoluční kritika politické ekonomie je sama v sobě založena filosoficky, tak jako na druhé straně filosofie, která ji zakládá, už v sobě nese revoluční praxi. Teorie je v sobě samé praktická; praxe není jen na konci a až na konci, nýbrž už na začátku teorie, aniž by se tím vstupovalo na půdu, která by byla teorií cizí či vůči ní vnější.

Po těchto úvodních poznámkách začneme s charakteristikou souhrnného obsahu *Rukopisů*. Sám Marx za jejich úkol označil *kritiku národní ekonomie*, a to její „pozitivní“ kritiku (34/8); tj. takovou kritiku, která s vykázaním věcné nepřiměřenosti a pochybení národní ekonomie zároveň klade základy pro

její věcně přiměřenou výstavbu. Pozitivní kritika národní ekonomie je jako taková kritickým *založením* národní ekonomie. V rámci této kritiky se idea národní ekonomie zcela proměňuje: stává se vědou o nutných podmínkách komunistické revoluce. A sama tato revoluce znamená – v přesahu přes veškeré ekonomické převraty – revoluci celých dějin lidské bytnosti:

„Tento komunismus [...] je opravdové řešení [Auflösung] roztržky mezi člověkem s přírodou a s člověkem, je to opravdové zrušení sporu mezi existencí a bytností, mezi zpředmětněním a sebepotvrzením, mezi svobodou a nutností, mezi individuem a rodem. Je to vyřešená záhada dějin a ví o sobě, že je tímto řešením“ (114/77).

Je jasné, že pokud kritika národní ekonomie může získat takovýto pro bytnost člověka ústřední význam, pak národní ekonomie nemůže být od počátku stejným předmětem kritiky jako jakákoliv libovolná věda nebo jakýkoliv libovolný vědecký obor činnosti, ale musí být vědeckým výrazem problematiky, která se dotýká celé lidské bytnosti. Nejprve se tedy musíme blíže podívat, *jako co* je zde národní ekonomie předmětem kritiky.

Předmětem kritiky je národní ekonomie jako vědecké ospravedlnění, popř. zastírání totálního „odcizení“ a „znehodnocení“ lidské skutečnosti, jaké představuje kapitalistická společnost – jako věda, která svým předmětem činí člověka jakožto něco „nestvůrného“ [nebytnost – Unwesen] (109/72), jehož celá existence je určena „oddělením práce, kapitálu a půdy“, nelidskou dělbou práce, konkurencí, soukromým vlastnictvím atd. (81/49). Tato národní ekonomie je vědeckým sankcionováním převrácení dějinně-společenského lidského světa ve svět, který je člověku cizí a který vůči němu vystupuje jako nepřátelská moc světa peněz a zboží, v němž největší část lidstva existuje už jen jako „abstraktní“ (od plné skutečnosti lidské existence odtržený) dělník, oddělený od předmětu své práce,

nucený prodávat sám sebe jako zboží, aby si jen mohl vůbec udržet svoji fyzickou existenci.

Jestliže vyjdeme z tohoto „zvnějšnění“ dělníka a práce, stane se z uskutečnění všech lidských „bytostných sil“ naprosté „odskutečnění“; předmětný svět už není „opravdu lidským vlastnictvím“, které je osvojováno „svobodnou činností“; není již polem svobodného činného uplatnění a stvrzování celé lidské přirozenosti, nýbrž stává se světem vlastněných, použitelných a směnitelných věcí v soukromém vlastnictví, jejichž zdánlivě nezměnitelným zákonům je člověk sám podroben – krátce: stává se z něj univerzální „panství umrtvené [totgeschlagen] hmoty nad člověkem“ (77/45).

Celá tato záležitost, často popisovaná názvy „zvnějšnění“, „odcizení“, „zvěcnění“, představuje obecně známou součást Marxovy teorie; jde ale právě o to zjistit, jak a odkud ji Marx tady, v počátcích své teorie, interpretuje. Marx píše na začátku své pozitivní kritiky národní ekonomie, tam, kde začíná se záležitostmi zvnějšnění a odcizení: „My vycházíme z ekonomického, současného faktu“ (82/50). Je ale zvnějšnění a odcizení nějaký „ekonomický fakt“ – tak jako je jím třeba pozemková renta nebo cena zboží v závislosti na nabídce a poptávce či nějaký jiný „zákon“ procesu výroby, spotřeby a oběhu?

Zvnějšnění a odcizení jako takové rozhodně nejsou faktem pro kritizovanou národní ekonomii (popsaná skutková podstata vystupuje v jejích teoriích pod zcela jinými názvy); a pro socialistickou národní ekonomii tento fakt „existuje“ teprve tehdy a jen tehdy, pokud stojí na půdě, kterou Marx zpracovává právě v kontextu zde předložených studií. Nezbyvá, než se ptát: Co je to za fakt (poněvadž se přeci na první pohled tak bytostně liší od všech ostatních národně ekonomických faktů) a na jaké půdě se stává jako fakt zřetelným a popsatelem?

Nejprve se výklad problematiky zvnějšnění a odcizení zdánlivě pohybuje zcela na půdě tradiční národní ekonomie a jejích pouček; neboť Marx na počátku rozděluje své zkoumání

charakteristickým způsobem podle tří tradičních národně ekonomických pojmů: „mzda za práci“, „zisk z kapitálu“ a „pozemková renta“ (srov. tabulku před s. 39/22). Ale nejvýznamnějším znakem, který ukazuje docela nový směr, je to, že toto členění na tři části velmi záhy prolomí a vzdá se ho:

„od s. XII pozbývá toho členění na tři části a nadpisy jakýkoliv význam, text běží napříč všemi třemi sloupci a nade-psali jsme ho titulem, který odpovídá jeho obsahu: ‚Odcizená práce‘“ (ruský vydavatel, s. 38).

Pojem práce tedy prolamuje ve svém vývoji obvyklý rámec traktování problematiky; projednávání pokračuje pod tímto pojmem a odkrývá nový „fakt“, který se pak stává základem vědy o komunistické revoluci. Interpretace proto musí začít právě od Marxova pojmu práce.

Když Marx líčí způsob práce a formu existence dělníka v kapitalistické společnosti – naprosté oddělení od výrobních prostředků a od produktu práce, který se stal zbožím, kolísání mzdy za práci na samé hranici fyzického existenčního minima, oprostěnost práce, která je vykonávána jako „nucená práce“ ve službě kapitalisty, ode vši „lidské skutečnosti“ dělníka –, pak mohou všechny tyto charakteristiky ještě prostě označovat ekonomická fakta. A tento dojem je, zdá se, potvrzován tím, že Marx „analýzou pojmu zvnějšněné práce“ (91/59) získává pojem „soukromého vlastnictví“, tedy základní pojem tradiční národní ekonomie.

Ale jestliže se podíváme na charakteristiku zvnějšněné práce blíže, ukáže se něco pozoruhodného: to, co označuje, není pouze nějaká ekonomická záležitost, nýbrž je to odcizení člověka, znehodnocení života, převrácení a ztráta lidské skutečnosti. V důležité pasáži Marx identifikuje:

„pojem zvnějšněné práce, tj. zvnějšněného člověka, odcizené práce, odcizeného života, odcizeného člověka“ (91/59).

Jedná se tedy o záležitost, která se týká člověka jakožto člověka (a nikoli jen jakožto dělníka, subjektu hospodářství atd.),

o událost, která není jen věcí hospodářských dějin, ale dějin lidské bytnosti a její skutečnosti. V témže smyslu zaznívá o soukromém vlastnictví:

„Tak jako je soukromé vlastnictví jen smyslový výraz toho, že se člověk zároveň stává pro sebe předmětným a zároveň se sám sobě naopak stává cizím a nelidským předmětem [...] tak je pozitivní zrušení soukromého vlastnictví ... smyslovým osvojením lidské bytnosti a života [...]“ (117 n./80).

Když zde Marx tak často mluví o „lidských bytostných silách“, o „bytnosti člověka“, když např. zmiňuje, že „předmětná existence [Dasein] průmyslu je otevřenou knihou lidských bytostných sil“ a chce pochopit jeho „souvislost s bytností člověka“ (121/84), když – tak jako na obou výše citovaných místech – přepisuje práci a soukromé vlastnictví ve *filosofickém* pojmosloví, pak to prostě nejde odbýt jen jako nějaké uzavření se v určité filosofické terminologii. Spíše se tu interpretace pokouší ozřejmit, jak celá tato kritika a celé založení národní ekonomie vyrostly výslovně na filosofické půdě a ve filosofické diskusi, a že se tedy její filosofické pojmové určení nemůže brát jako nějaký zbytek, který později odpadne, nebo jako nějaký seškrábatelný nátěr.

Na základě ideje bytnosti člověka a jejího uskutečnění, jak ji Marx navrhl vyrovnává se s Hegelem, se ekonomický fakt jeví jako pouhé převrácení lidské bytnosti, jako ztráta lidské skutečnosti; – *a teprve na tomto základě* je ekonomický fakt způsobilý stát se skutečnou bází revoluce, která skutečně změní bytnost člověka a jeho svět.

Pokoušíme se ukázat, že zvnějšněná práce a soukromé vlastnictví – tyto základní pojmy kritiky – nebyly od začátku chápány a kritizovány právě jen jako národně ekonomické pojmy, ale jako pojmy pro nejrozhodnější událost v dějinách lidské bytnosti – a že přiměřeně tomu „pozitivní zrušení“ soukromého vlastnictví jako pravé osvojením lidské skutečnosti revolucionizuje celé bytostné dějiny člověka.

Právě proto, že buržoazní národní ekonomie nebere zřetel na bytnost člověka a její dějiny, není tedy v nejhlubším smyslu „vědou o člověku“, ale vědou o ne-člověku a o nelidském světě věcí a zboží –, právě proto ji musí kritika naprosto převrátit; vůbec se nepotkává tváří v tvář se svým vlastním předmětem, s lidmi. A ze stejného důvodu míří stejně ostrá kritika i vůči „hrubému a bezmyšlenkovitému komunismu“ (112/75): protože ani on nemá své místo ve skutečnosti lidské bytnosti, a protože se pohybuje jen na ekonomické půdě světa věcí a záležitostí, zůstává sám uvnitř „odcizení“. Tento komunismus jen klade na místo individuálního soukromého vlastnictví „všeobecné soukromé vlastnictví“ (111/75); chce zničit všechno,

„co není s to, aby patřilo všem jako soukromé vlastnictví; chce násilně abstrahovat od nadání atd. Fyzická, bezprostřední držba znamená pro něj jediný účel života a existence; určení dělníka není zrušeno, nýbrž rozšířeno na všechny lidi“ (111 n./75).

Námítky, které jsou až dodnes bezmyšlenkovitě stále znovu vznášeny proti absolutnímu ekonomismu Marxovy teorie, zde vznášel už sám Marx proti hrubému komunismu, proti kterému bojoval: tento komunismus pro něj znamená jen prostou „negaci“ kapitalismu a jako taková je s ním na stejné rovině – právě na té rovině, kterou chce Marx jednou provždy odstranit.

Než s interpretací začneme, musíme se ohradit ještě proti jednomu zjevnému nepochopení. Jestliže zde pojmáme Marxovu kritiku národní ekonomie a jeho založení revoluční teorie jako *filosofické*, neznamená to, že by se přitom jednalo o „jen teoretické“ filosofické záležitosti (které se týkají bytnosti člověka apod.), jejichž prostřednictvím by byly takřka položeny základy konkrétní dějinné situace (proletariátu v kapitalismu) a její praxe. Určitá dějinná situace a praxe, která ji mění, spíše představuje východisko, základ a cíl zkoumání. A jsou-li

přítom situace a praxe nahlíženy z aspektu bytostných dějin člověka, pak tento aspekt jen vyostřuje a činí rozhodnějším aktuálně praktickou povahu kritiky: to, že jsou kapitalistickou společností zpochybňovány nejen ekonomické skutečnosti a objekty, ale celá „existence“ člověka, „lidská skutečnost“, to je pro Marxe to nejrozhodnější ospravedlnění a odůvodnění proletářské revoluce jako revoluce *totální a radikální* – jako revoluce, která bezpodmínečně vylučuje jakýkoli jen dílčí převrat či „evoluci“. Toto odůvodnění nestojí mimo zvnějšnění a odcizení nebo za nimi – je právě tímto zvnějšněním a odcizením samým. Veškeré pokusy vytlačit a ostýchavě tajit filosofický obsah Marxovy teorie svědčí o naprostém podcenění původní dějinné půdy této teorie; vycházejí ze zásadního oddělení filosofie, ekonomie a revoluční praxe, které je produktem zvěcnění, s nímž Marx právě zápolil a které překonal už v samém začátku své kritiky. – Začněme nyní interpretací pojmu práce.

I.

V kapitalistické společnosti neprodukuje práce jen zboží (tzn. volně na trhu obchodovatelné zvnějšněné statky-věci), ale produkuje také „sama sebe a dělníky jako zboží“, a to sice tak, že se dělník „stává o to levnějším zbožím, oč více zboží vytváří“ (82 n./50) Nejenže dělník ztrácí produkt své vlastní práce, tedy že vytváří cizí předměty pro cizí lidi, nejenže pokročilá a pokračující dělba práce a její technizování vede k tomu, že je dělník „duchovně i tělesně snižován na úroveň pouhého stroje a místo člověka se z něho stává jakási abstraktní činnost a břicho“ (42/14), dělník dokonce musí „prodávat sebe a své lidství“ (44/16), sám se stát zbožím, jen aby mohl existovat jako pouhý fyzický subjekt. Tak se práce stala místo vyjádřením celého člověka spíše „zvnějšněním“, namísto plného a svobodného uskutečnění člověka se stala spíše totálním „odskutečněním“:

„jeví se natolik jako odskutečnění, že je dělník odskutečňován až k smrti hladem“ (83/50).

Sluší se zmínit, že už v tomto vylíčení „ekonomického faktu“ zvnějšněné práce je trvale prolamován pouhý národně ekonomický popis: ekonomický „stav“ práce je vyvozován z „existence“ (41/13) pracujícího člověka; zvnějšnění a odcizení práce přesahují sféru ekonomických vztahů a týkají se bytnosti a skutečnosti člověka „jakožto člověka“, a jen proto může ztráta předmětu práce nabýt tak ústředního významu. Marx to vyslovuje naprosto zřetelně, když prohlašuje právě vylíčený fakt za „výraz“ čistého obecnějšího stavu věcí:

„Tento fakt nevyjadřuje nic víc než: předmět, který práce produkuje, její produkt, se proti ní staví jako nějaká cizí bytost, jako moc nezávislá na výrobcí. Produkt práce je práce, která se v nějakém předmětu fixuje, zvěčňuje se v něm, je to zpředmětnění práce“ (83/50).

A Marx dále říká:

„V určení, že se dělník k produktu své práce staví jako k cizímu předmětu, tkví všechny tyto důsledky“ kapitalistické ekonomické formy (tamtéž).

Tedy: v určitém postoji člověka (jakožto pracujícího) k předmětu (jeho práce) se zakládá ekonomický fakt odcizení a zvěčnění.²

„Zvnějšněnou práci“ je nyní třeba chápat ve smyslu takového postoje člověka k předmětu, a nikoli už jako pouhou ekonomickou situaci:

² „Zvěčnění“ označuje onen všeobecný stav „lidské skutečnosti“, který je dán v důsledku ztráty předmětu práce, zvnějšněním dělníka a který nalezl svůj „klasický“ výraz v kapitalistickém světě peněz a zboží. Zvěčnění je proto třeba ostře odlišovat od zpředmětnění (které bude ještě přesněji vyloženo níže): zvěčnění je určitý (a sice „odcizený“ a „nepravý“) způsob zpředmětnění.

„Zvnějšnění dělníka v jeho produktu znamená nejen, že se jeho práce stává předmětem, vnější existencí, nýbrž že existuje vně něho, nezávisle na něm, jemu samému cizí, a že se vůči němu stává samostatnou mocí, že život, kterým obdařil předmět, se proti němu staví nepřátelsky a cize“ (83 n./51).

A dále se ukáže, že i ekonomický fakt „soukromého vlastnictví“ je založen ve skutkové podstatě zvnějšněné práce, která je chápána jako postoj lidské bytosti:

„Soukromé vlastnictví je tedy produktem, výsledkem, nutným důsledkem zvnějšněné práce, vnějšího vztahu dělníka k přírodě a k sobě samému“ (91/59).

Zdá se, že tu došlo k pozoruhodnému „idealistickému“ převrácení skutečného stavu věci: ekonomický fakt má být založen v obecném pojmu, v postoji člověka k předmětu. „K soukromému vlastnictví tedy docházíme analýzou pojmu zvnějšněné práce“ (tamtéž) – toto píše Marx, ne Hegel! – V tomto zdánlivém převrácení je poprvé vyjádřen jeden z nejkličovějších objevů Marxovy teorie: průlom od ekonomického faktu k lidským faktorům, od skutečnosti [činné věci Tat-,sache] ke skutkům jednání [zur Tat-,handlung], pochopení ustrnulých „stavů“ a jejich zákonitosti, která je věcná a lidské moci nepřístupná, v *pohybu jejich dějinného vývoje*, ze kterého se vymkly, když zkostnatěly (srov. např. programový úvod k novému kladení otázek s. 93/60, ad. 2). Nemůžeme se však zabývat revolučním významem této metody a budeme pokračovat v linii problémů, kterou jsme vyznačili na počátku. Jestliže je v pojmu zvnějšněné práce takto pojímán postoj člověka k předmětu (a – jak bude ještě ukázáno – k sobě samému), pak musí být lidský postoj (a ne jen ekonomický stav) pojat i v pojmu práce jako takové. A jestliže zvnějšnění práce znamená naprosté odskutečnění a odcizení lidské bytosti, pak musí být práce sama uchopena jako vlastní vyjádření a uskutečnění této bytosti. To ovšem opět znamená, že je tvořena jako *filosofická* kategorie –, neboť výklad a vypracování pojmů pro

uchopení lidského bytí a bytnosti je věcí filosofie, a nikoli nějaké jednotlivé vědy. Pohybovali bychom se tu na poli otázek po bytí a bytnosti člověka, na poli „ontologických“ otázek – a tak by „práce“ a její určení, která v této souvislosti vystupují, byly ontologickými kategoriemi.

Přes právě rozvíjený kontext bychom se používání tolik zneužívaného termínu ontologie v souvislosti s Marxovou teorií rádi vyhnuli, pokud by ho zde výslovně neužíval sám Marx.

Marx říká: teprve „prostřednictvím soukromého vlastnictví vzniká ontologická bytnost lidské vášně jak ve své totalitě, tak ve své lidskosti“, a hovoří o tom, že „city, vášně atd. člověka jsou nejen antropologickými určeními [...], nýbrž vpravdě ontologickými afirmacemi bytnosti (a přírody)“ (tamtéž).³

Marx sám tak poukázal na určitou ontologii člověka, která zasahuje do jeho kritiky národní ekonomie, a jsme tedy oprávněni, abychom půdu kritiky hledali tímto směrem, nebo abychom přinejmenším zpočátku chápali základní pojem práce v směru, který odkazuje k takové ontologii. Marxova pozitivní určení práce jsou téměř všechna kladena jako protipojmy k určení *zvnějšněné práce*, přesto je v nich jasně patrný ontologický charakter tohoto pojmu. Vyberme tři z nejdůležitějších formulací:

„V práci se člověk stává člověkem pro sebe [Fürsichwerden] v mezích zvnějšnění nebo jakožto zvnějšněný člověk“ (157/118), práce je aktem „sebevytváření čili sebezpředmětňování člověka“ (168/129), „životní činnost, sám produktivní život“ (87 n./55).

³ Srov. k tomu pasáž z Feuerbacha, která jistě byla základem citované věty: „Lidské počítky proto nemají empirický, antropologický význam ve smyslu staré transcendentální filosofie, mají ontologický, metafyzický význam.“ (*Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, § 33; *Sämtliche Werke II*, 1846; s. 324).

I kdyby se nevyskytovaly v rámci Marxova výslovného vyrovnávání se s Hegelem, odkazovaly by všechny tři formulace na Hegelův ontologický pojem práce.⁴ Základní pojem Marxovy kritiky, pojem zvnějšněné práce, vyrostl skutečně z vyrovnávání se s kategorií zpředmětnění, jak ji Hegel poprvé rozvinul ve *Fenomenologii ducha* na pojmu práce.⁵ *Ekonomicko-filosofické rukopisy* poskytují bezprostřední důkaz, že Marxova teorie je zakořeněna ve středobodu Hegelovy filosofické problematiky.

Z tohoto vymezení práce vyvozujeme nejprve následující. Práce je „akt sebevytváření člověka“, tzn. činnost, jejímž prostřednictvím a v níž se člověk teprve vlastně stává tím, čím je jako člověk podle své bytnosti, a to tak, že jeho stávání se a jeho bytí je *tu pro něj samého*, že o sobě ví a nahlíží se jako to, čím je (stávání se člověka člověkem pro sebe [Fürsichwerden]). Práce je vědoucí, vědomá činnost: člověk v práci zaujímá postoj k sobě samému a k předmětu své práce; on a práce nejsou bezprostředně jedním, nýbrž může se k ní stavět vstřícně, anebo se stavět proti ní (čímž se, jak ještě uvidíme, lidská práce jakožto „univerzální“ a „svobodné“ produkování bytostně odlišuje od „bezprostředního“ produkování, např. od zvířete stavějícího hnízdo). Určení, že je tu člověk v práci předmětně „pro sebe“, má vnitřní souvislost s druhou formulací: že člověk je „předmětná“ – či přesněji „zpředmětněná“ – bytost. Člověk může uskutečnit svoji bytnost, jen když ji uskutečňuje jako *předmětnou*, tj. když prostřednictvím svých „bytostných sil“ vytváří „vnější“, „materiální“ předmětný svět, v jehož zpracování (v nejširším smyslu) je skutečný.

⁴ Srov. např. „Prostřednictvím práce přichází (bytí pro sebe) k sobě samému“, – v práci vystupuje vědomí pracujícího „mimo sebe do živlu zůstávání“, v práci se vědomí stává „předmětem jako forma vzdělané věci“ (*Phänomenologie des Geistes, Werke II*, 148-150, Originalausgabe)

⁵ Pro tuto souvislost musím odkázat na důkladnou interpretaci Hegelova pojmu práce ve své knize „*Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*“ (Frankfurt 1932) – srov. Hegelovo vymezení práce v nově vydané „*Jenenser Realphilosophie II*“ (Leipzig 1931, zvl. 213 nn.).

*„Praktickým vytvářením předmětného světa, zpracováváním neorganické přírody se člověk osvědčuje jako uvědomělá ro-
dová bytost...“ (88/55);*

v této činnosti se člověk ukazuje takový, jaký je podle svého „rodu“; jako lidská bytost odlišná od zvířecí, rostlinné, neorganické bytosti (ústředním pojmem zpředmětnění se budeme zabývat níže). Takto pojatá práce je specificky lidskou „bytostnou afirmací“: v ní se uskutečňuje a osvědčuje vlastní lidské bytí.

Tak už i ta nejpředběžnější a nejobecnější charakteristika Marxova pojmu práce dalece přesahuje ekonomickou sféru a vede do dimenze, ve které se stává tématem zkoumání lidská bytnost ve své totalitě. Interpretace nemůže pokročit ani o krok dále, dokud nevymezí tuto oblast. Nejdříve musí zodpovědět otázku: Jak a odkud nasazuje u Marxe bytí a bytnost člověka? Tato odpověď je předpokladem pro porozumění tomu, jak je vlastně míněn pojem odcizené práce, a tím i pro porozumění celému založení revoluční teorie.

II.

Ve dvou pasážích *Ekonomicko-filosofických rukopisů* se Marx výslovně zabývá bytostným určením člověka, které naznačuje totalitu lidského bytí: na stranách 87–89 a 159–163. Jakkoliv se přitom jedná jen o skicu, přece tyto pasáže dostatečně zřetelně vyznačují vlastní půdu Marxovy kritiky a jejího založení. Marx několikrát (114, 116, 160) zmiňuje pozitivní komunismus, který vykoná a umožní zrušení [Aufhebung] odcizení a zvěčnění, „humanismus“ – což je terminologický odkaz k tomu, že uskutečnění lidské bytnosti je pro něj „základnou“. Při vypracování tohoto humanismu, pokud je pozitivním bytostným určením člověka, byl pro něj určující hlavně Feuerbach: již v *Předmluvě* se říká: základ

„[...]pozitivní kritiky vůbec, tedy i německé pozitivní kritiky národní ekonomie vděčí za své opravdové založení Feuerbachovým objevům“, „teprve od něj se datuje pozitivní humanistická a naturalistická kritika“ (34/8); a později se „založení opravdového materialismu a reálné vědy“ uvádí jako Feuerbachův „velký čin“ (152/113).

V naší interpretaci ovšem nepůjdeme cestou filosofie dějin a nebudeme sledovat vývoj tohoto „humanismu“ v linii od Hegela přes Feuerbacha k Marxovi, nýbrž pokusíme se rozvinout problémový okruh bytostného určení člověka z vlastního Marxova textu.

„Člověk je rodová bytost, nejen tím, že prakticky i teoreticky činí svým předmětem rod, jak svůj vlastní, tak i rod ostatních věcí, nýbrž — a to je jen jiný výraz pro touž věc — nýbrž i tím, že se sám k sobě staví jako k přítomnému, živému rodu, tím, že se k sobě staví jako k univerzální, a proto svobodné bytosti“ (87/54).

Určení člověka jako „rodové bytosti“ natropilo v marxovském bádání dost zla; naše pasáž je tak cenná proto, že odhaluje vlastní zdroje Marxova pojmu rodu. Člověk je „rodová bytost“, tj. bytost, která má za svůj předmět „rod“ (svůj vlastní a také ostatních jsoucn). Rod nějakého jsoucího je to, čím je toto jsoucí co do svého „kmene“ a „původu“, je to „princip“ jeho bytí, který je společný všem zvláštním určením tohoto jsoucího: to obecné, co se ve všech zvláštnostech uchovává jako totéž, – obecná bytnost tohoto jsoucího. A jestliže člověk může „rod“ každého jsoucího učinit svým předmětem, pak se pro něj obecná bytnost každého jsoucího může stát předmětnou: může mít každé jsoucí jako to, čím je co do své bytnosti. A právě proto (jak říká druhá část citované věty) se člověk může stavět ke každému jsoucímu svobodně:

Není omezen na aktuální faktické určení jsoucího a svůj bezprostřední vztah k němu, ale může jsoucí brát tak, jaké je za každým bezprostředním faktickým určením ve své bytnosti;

může poznat a uchopit *možnosti*, které tkví v každém jsoucím; může každé jsoucí využít, změnit, utvářet, zpracovat, dovést dále („produkovat“) podle jeho „inherentní míry“ (88/56). Práce jako specifická lidská „životní činnost“ je založena v této „rodové bytosti“ člověka: předpokládá způsobilost: „moci zaujmout postoj“ k tomu, co je v předmětech „obecné“, a k jejich možnostem, které v této způsobilosti spočívají. A v možnosti zaujmout postoj k *vlastnímu* rodu (jako k možnostem vlastní bytnosti) se zakládá specificky lidská *svoboda*: sebeuskutečňování, „sebevytváření“ člověka. Prostřednictvím pojmu svobodné práce (svobodné produkce) se teď blíže určuje, jak se člověk jakožto rodová bytost staví ke svým předmětům:

Člověk jakožto rodová bytost je „univerzální“ bytost: *vše* jsoucí se pro něj může stát předmětem v „rodovém charakteru“; jeho bytí je univerzální zaujímání postoje k předmětnosti jako takové. A to, co je pro něj takto „teoreticky“ předmětné, musí zahrnout do své praxe, musí to učinit předmětem své životní činnosti – zpracovat to. Celá „příroda“ (v nejširším smyslu jako mimolidské jsoucno) je prostředím lidského života, „životním prostředkem“ člověka: je jeho *předpokladem*, který musí přijmout a dále klást ve své činnosti. Člověk nemůže předmětný svět jednoduše přijmout či se s ním pouze spokojit; musí si ho osvojit, „učinit ho svým vlastním“; musí předměty tohoto světa takřka přetvořit v orgány svého života, kterými a skrze něž působí.

„Univerzálnost člověka se prakticky projevuje právě v univerzálnosti, která z celé přírody dělá své neorganické tělo, jednak pokud je 1) bezprostředním prostředkem k životu, jednak pokud je 2) hmotou, předmětem a nástrojem jeho životní činnosti. Příroda je neorganickým tělem člověka, totiž příroda, pokud není sama lidským tělem“ (87/54 n.).

Teze o charakteru přírody jako prostředku pro člověka neznamená jen něco v tom smyslu, že člověk – aby vůbec mohl fyzicky existovat – je odkázán na předmětnou organickou a

anorganickou přírodu jako svůj „životní prostředek“ a že pod bezprostředním tlakem „potřeb“ „produkuje“ (osvojuje si, zpracovává, činí disponibilním atd.) svůj předmětný svět: jako předměty nasycení, ošaceni, bydlení atd. Marx tady výslovně mluví o „duchovní neorganické přírodě“, o „prostředcích duchovního života“, o „fyzickém a duchovním životě člověka“ (87/55). Univerzálnost člověka – v protikladu k bytostné omezenosti zvířete – je *svobodou* právě proto, že zvíře „produkuje, ovládáno bezprostřední fyzickou potřebou“, zatímco člověk „doopravdy produkuje teprve v nezávislosti na ní“ (88/56). Zvíře produkuje jen samo sebe a jen to, co „potřebuje bezprostředně pro sebe nebo pro svá mláďata; produkuje jednostranně, kdežto člověk produkuje univerzálně“ (tamtéž). Člověk není, tak jako zvíře, omezen na určité okruhy jsoícího; nemá předměty jen jako okolí své bezprostřední životní činnosti a „nezpracovává“ je pouze jako předměty svých bezprostředních potřeb, nýbrž je otevřen všemu jsoícímu. Může si „proti sobě postavit“ každý předmět a v práci využít jeho vnitřní podstatu a vnitřní možnosti a nechat je působit; může tvořit „podle zákonů krásy“ (88/56), a ne jen podle míry své vlastní potřeby. V této svobodě člověk reprodukuje „celou přírodu“, proměňují ji a zároveň si ji osvojuje a vede ji svým vlastním životem – a to i tehdy, když se tato produkce nenaplnuje nějakou bezprostřední potřebu; neboť právě v takovém produkování spočívá skutečné bytí [Wirklich-Sein] člověka. Dějiny lidského života jsou proto zároveň a bytostně dějinami jeho předmětného světa, dějinami „celé přírody“ („přírody“ chápané vždy v tom širším smyslu, tak jak Marx tento pojem používal v návaznosti na Hegela).⁶ Jednota člověka a přírody je bytostná: člověk není v přírodě, příroda proti němu nestojí jako jeho *vnější svět*, k němuž by teprve musel proniknout ze své niternosti, ne – člověk je příroda; příroda je jeho „vyjádření“, „jeho dílo a jeho skutečnost“ (89/56). Kdekoliv se v dějinách

⁶ Např. *Phänomenologie des Geistes* (Werke II), s. 136 – pojem „neorganické přírody“; a moje kniha *Hegels Ontologie ...*, s. 234 nn.

člověka vyskytuje příroda, je to „*lidská* příroda“, zatímco člověk, pokud jde o něj, je vždy už také „*lidská příroda*“. Nyní už předběžně chápeme, jak dalece je dovršený „humanismus“ bezprostředně „naturalismem“ (114/77, 160/121).

Takovéto dosažení jednoty člověka a přírody představuje základ, ze kterého se rozvíjí klíčové určení *zpředmětnění*, a tím je pak konkrétně určen specificky lidský postoj k předmětnosti, lidský způsob produkování jako univerzality a svobody. Zpředmětnění: určení člověka jakožto „předmětné bytosti“ se nepřidává k určení jednoty člověka a přírody, člověka jako „přírodní bytosti“, jako něco jiného, nýbrž je to jen užší a hlubší založení této jednoty. (Zpředmětnění jako takové náleží k bytnosti člověka – jako jeho přirozenost –, a proto nemůže být nijak „zrušeno“: podle revoluční teorie může a má být zrušena pouze určitá forma zpředmětnění: zvěcnění, „odcizení“.)

Jakožto přírodní bytost je člověk „předmětná bytost“, to pro Marxe znamená „bytost vybavená a obdařená předmětnými, tj. materiálními bytostnými silami“ (159/121), bytost, která se staví ke skutečným předmětům, „předmětně působí“ a „pouze na skutečných, smyslových předmětech může projevit svůj život“ (160 n./122). Protože takto síla jeho bytosti spočívá v tom, zažívat to, co je, „předmětně“, na vnějších předmětech, je její „sebeuskutečňování“ současně „kladením skutečného světa, jenž formou vnějškovosti, tedy světa nenáležejícího k její bytnosti, mocnějšího než ona [übermächtige], světa předmětného“ (159/121). Jako nutná předmětnost člověka, je jímž „osvojením si“ a zrušením se lidská bytost především „vytváří“ a „osvědčuje“, patří předmětný svět k vlastní bytnosti člověka, *je* skutečnou předmětností jen pro člověka, který se uskutečňuje, je „sebezpředmětním“ člověka, lidským zpředmětněním. A tentýž předmětný svět, protože je skutečným zpředmětněním, se může člověku jevit jako něco, co k jeho vlastní bytnosti *nepatří*, co se vymyká z jeho moci, tedy jako předpoklad jeho bytosti, který je „mocnější než on“. Právě

v tomto rozštěpení lidské bytosti, která je sama v sobě předmětná, se zakládá skutečnost, že se zpředmětnění může stát zvěcněním, vyjádření se může stát zvnějšněním – a v tom se zakládá možnost, že se předmět zcela „ztratí“ z jeho bytnosti a že se může stát samostatným a mocnějším: možnost, která se realizovala v odcizené práci a v soukromém vlastnictví.

Zpředmětnění a rozštěpení, které v něm dává o sobě vědět, se Marx pokouší zakořenit ještě o vrstvu hlouběji v bytostném určení člověka:

„Předmětná bytost [...] by nepůsobila předmětně, kdyby v jejím bytostném určení netkvělo předmětno. Vytváří, klade předměty jen proto, že ji předměty kladou, protože je odjakživa přírodou“ (160/121).

Být kladena prostřednictvím předmětů, to je ovšem základní určení „smyslovosti“ (mít smysly, které jsou afikovány prostřednictvím předmětů), a tak Marx může ztotožnit předmětnou bytost a smyslovou bytost, mít předměty vně sebe a být smyslový:

„Být smyslový, tj. být skutečný, znamená být předmětem smyslů, být smyslovým předmětem, tedy mít mimo sebe smyslové předměty, mít předměty své smyslovosti“ a: „Být předmětný, přirozený, smyslový a mít zároveň předmět, přírodu, smysl mimo sebe, anebo být sám předmětem, přírodou, smyslem pro něco třetího, je totožné“ (161/122, druhé, zde jen průběžně kladené ztotožnění bude interpretováno níže).

Tím se „smyslovost“ u Marxe vrací do centra založení [jeho teorie – překl.]: „Smyslovost (viz Feuerbach) musí být základnou veškeré vědy“ (123/85). Z právě provedeného výkladu už vysvítá, že zde „smyslovost“ představuje ontologický pojem v rámci bytostného určení člověka, ještě před vším materialismem a senzualismem. Pojem smyslovosti, který zde Marx přijal (cestou přes Feuerbacha k Hegelovi), sahá zpět ke Kantově *Kritice čistého rozumu*. Tam se říká:

„Smyslovost je takové lidské poznání, jehož prostřednictvím jsou nám výlučně dány předměty. Člověku mohou být dány předměty, jen pokud ho ‚afikují‘; lidská smyslovost je afikovatelnost.“⁷

Lidské poznání se jako smyslovost chová trpně, receptivně, pasivně; přijímá, co je mu dáno a je na toto dané odkázáno, závislé ve své potřebnosti. Pokud je člověk bytostně určen smyslovostí, je „kladen“ předměty, poznáváje přijímá to, co je mu předkládáno; jakožto smyslová bytost je člověk afikovaná, pasivní, trpící bytost.

U Feuerbacha, na kterého se Marx v exponované pasáži výslovně odkazuje, byl pojem smyslovost původně zaměřen stejně jako u Kanta; Feuerbach dokonce, když chce v opozici k Hegelovi postavit receptivitu smyslovosti opět na počátek filosofie, působí zpočátku téměř jako ochránce Kantova kriticismu proti „absolutnímu idealismu“.

„Bytí je něco, čeho se neúčastním já samojediný, nýbrž i druzí, především sám předmět.“⁸ „Jedině prostřednictvím smyslu je dán předmět v opravdovém smyslu – ne prostřednictvím myšlení samého pro sebe“, „nikoli Já, nýbrž Ne-já ve mně ... je dán [...] předmět, neboť jen tam, kde jsem [...] dán v nějakém trpném stavu, vzniká představa aktivity jsoucí mimo mne, tj. objektivitu“ (tamtéž, 321).

Feuerbach tuto přijímající, trpící, potřebnou bytost, která je odkázána na to, co je dané – tak, jak se projevuje ve smyslovosti člověka –, rozšiřuje v „pasivní princip“ a ten staví na vrchol své filosofie; postupuje ovšem zcela jiným směrem než Kant. Nasazení člověka jako naprosté „trpící“, „potřebné“ bytosti představuje původní základnu Feuerbachova útoku na Hegela a na jeho ideu o člověku jakožto naprosto svobodném, tvořivém vědomí:

⁷ 2. Auflage, 33.

⁸ *Werke II*, 309.

„Pouze nouzí trpící bytost je nutnou bytostí. Existence bez potřeb je přebytečnou existencí... Bytost bez nouze je bytost bez důvodu a základu... Bytost bez utrpení je bytost bez bytnosti. Bytost bez utrpení není nic jiného než bytost bez smyslovosti, bez hmoty“ (tamtéž, 256 n.).

A u Marxe se vyskytuje táž tendence návratu ke smyslovosti: potřebnost a nouze, odkázanost na předmětnost, která je člověku předkládána – to vše má být skrze smyslovost zakořeněno v samotné bytnosti člověka. A tato tendence je podřízena záměru získat oproti Hegelově abstraktní, absolutní bytnosti, která se oprostila od předpokládané „přirozenosti“ a která klade sebe samu i veškerou předmětnost, vlastní konkréci předmětné, přirozené a se světem sjednocené lidské bytnosti. V témže smyslu jako u Feuerbacha se i u Marxe říká:

Člověk „jako přirozená, smyslová, předmětná bytost“ je bytostí „trpící, podmíněnou a omezenou“ (160/122) a „Být smyslový znamená být trpící. Člověk jako předmětná smyslová bytost je tedy trpící [leidend] bytost, a protože je bytostí pociťující své utrpení, je bytostí vášnivou“ (161/123). Vášnivost člověka, jeho vlastní aktivita a spontaneita, je odvozována z utrpení a potřebnosti člověka, pokud je vášnivost úsilím o předpokládaný předmět, který je kladen mimo něj: „Vášeň [Leidenschaft], náruživost je bytostná síla člověka, energicky prahnoucí po svém předmětu“ (161/123).⁹ Bytostná nouze a potřebnost spolu se smyslovostí zasahují celé lidské bytí: „Bohatý člověk je zároveň člověk potřebující totalitu lidského životního projevu. Je to člověk, v němž jeho vlastní uskutečnění existuje jako vnitřní nutnost, jako nouze“ (123/86).

Nyní rozumíme tomu, proč Marx zdůrazňuje, že „city, vášně atd. člověka...“ jsou „opravdu ontologickými afirmacemi bytnosti (přírody)“. Jako potřebnost a nouze, která se projevuje

⁹ Analogický „ontologický“ pojem vášně najdeme u Feuerbacha (*Werke II*, 323).

v odcizené práci, není pouze ekonomickou záležitostí, ani ona nouze a potřeba, která se projevuje ve smyslovosti, není jen záležitostí poznání. Tato nouze a potřeba se vůbec netýká jednotlivých jednání člověka, ale spíše určuje celé jeho *bytí*: jsou to ontologické kategorie lidské bytnosti (proto se k nim tyto *Rukopisy* stále vrací při nejrůznějších tématech).

Pojem smyslovosti bylo nezbytné pojednat tak obšírně, aby se proti stále kolující a hrubé dezinterpretaci tohoto pojmu jako základny materialismu zase jednou poukázalo na jeho pravý význam; v jeho vypracování se Feuerbach a Marx radikálně konfrontují s klíčovým okruhem problémů „klasické německé filosofie“. Ale právě u pojmu smyslovosti (jakožto zpředmětnění), v centru bytostného určení člověka došlo u Marxe k onomu rozhodujícímu obratu od klasické německé filosofie k teorii revoluce tím, že Marx do bytostného určení člověka vklíní základní určení *praktického a společenského* bytí. Jakožto „předmětnost“ je smyslovost člověka bytostně praktickým zpředmětněním a jakožto praktické zpředmětnění je bytostně společenská.

III.

Z *Tezí o Feuerbachovi* víme, že právě pojmem lidské praxe se Marx vymezuje vůči Feuerbachovi. Na druhé straně se právě tím (přesněji prostřednictvím pojmu práce) vrací přes Feuerbacha zpět k Hegelovi:

„Na Hegelově Fenomenologii a na jejím konečném výsledku [...] je tedy velké jednak to, že Hegel [...] postihuje bytnost práce a že předmětného člověka, pravého, protože skutečného člověka chápe jako výsledek jeho vlastní práce“ (156/118).

Věc tedy nestojí tak jednoduše, že by se cestou přes Feuerbacha k Marxovi rozvíjel přímý odvrát od Hegela; spíše jde o to, že si Marx v počátcích své revoluční teorie opět osvojuje

rozhodující Hegelovy výdobytky, ovšem na změněném základě.

Viděli jsme: smyslovost člověka znamená, že člověk je prostřednictvím předmětů, které předpokládá, zasazen do světa, a tím zároveň vlastní daný předmětný svět, ke kterému může zaujmout „univerzální“ a „svobodný“ *postoj*. Způsob tohoto vlastnění a chování se sluší blíže vymežit.

U Feuerbacha zůstává vlastnění a chování člověka v podstatě teoretické, což se projevuje tím, že chování člověka, které vlastně přivlastňuje skutečnost, je „nazírání“ [Anschauung].¹⁰ U Marxe se, souhrnně řečeno, na místo „nazírání“ posouvá práce, aniž přitom mizí ústřední význam teoretického chování: přistupuje k práci, jak bude ještě ukázáno, a tvoří spolu zakládající vztah. Už výše jsme naznačili, že Marx práci chápe – a překračuje tak její veškerý ekonomický význam – jako lidskou „životní činnost“, jako vlastní uskutečňování lidské bytosti. Teď máme předvést pojem práce v jeho vnitřním vztahu k určení člověka jako „přirozené“ a „smyslové“ (předmětné) bytosti. Ukáže se, jak se právě v práci stávají skutečné jak nouze a potřebnost, tak také univerzalita a svoboda.

„Člověk je bezprostředně přirozená bytost. Jako přirozená bytost a jako živá přirozená bytost je vybaven jednak přirozenými silami, životními silami, je činnou přirozenou bytostí; tyto síly v něm existují jako vlohy a schopnosti, jako pudy; jednak jakožto přirozená, tělesná, smyslová, předmětná bytost je bytostí trpící, podmíněnou a omezenou [...], tj. předměty jeho pudů existují mimo něj, jako předměty [Gegen-stände = to, co stojí před-stavené, před-metené proti, co je proti [člověku] – překl.] na něm nezávislé, avšak tyto předměty jsou předměty jeho potřeby, jsou to předměty, bez nichž se neobejde, které jsou mu bytostně potřebné, má-li projevit a potvrdit své bytostné síly“ (160/122).

¹⁰ Např. *Werke II*, 258, 337. Náběhy k hlubšímu vymezení, které se u Feuerbacha nesporně vyskytují, zůstaly neprovedeny; srov. např. pojem ‚odpору‘ (*Werke II*, 321 n.), ‚ty‘ atd.

Primárně tedy předměty nejsou předměty nazírání, nýbrž předměty potřeby – a jako takové jsou předměty lidských sil, schopností a pudů. Jak už bylo výše poznamenáno, „potřebě“ se nesluší rozumět jen jako fyzické potřeby: člověk má potřebu „totality lidského životního projevu“, potřebuje – k tomu, aby mohl uskutečnit svou bytnost –, aby se projevíly předměty, které předpokládá a které proti němu stojí. Projevení a potvrzení spočívá v tom, že si člověk osvojuje „vnějšnost“, která proti němu stojí; v tom, jak se přemísťuje do vnějšnosti – takže už v jeho bytnosti tkví nějaké „zvnějšnění“. Prací člověk ruší prostou věcnost předmětů a přetváří je v životní prostředky ve svém životním prostoru; zároveň tak razí formu jejich bytnosti, přetváří je jako „své dílo a svoji skutečnost“. Předmětné dílo je skutečností člověka; je člověkem pokud a tak dalece, jak se uskutečňuje v předmětu práce. Proto může Marx říci, že v předmětu práce se člověk *sám sobě* stává předmětným, stává se „pro sebe“, nahlíží sám sebe jako předmět.

„Předmět práce je tedy zpředmětněním rodového života člověka: tím, že se člověk zdvojnásobuje nejen rozumově jako ve vědomí, nýbrž dělně, skutečně, a že tedy na sebe pohlíží ve světě, který sám vytvořil“ (89/56).

Zpředmětnění „rodového života“: neboť v práci není činný izolovaný jednotlivce a předmětnost práce není předmětností pro izolovaného jednotlivce či pro pouhé množství jednotlivců – spíše se právě v práci realizuje specificky lidská *obecnost*.

V tom se již ukazuje druhý základní charakter zpředmětnění: je to bytostně „společenská“ činnost a zpředmětnující člověk je bytostně „společenský“ člověk. Předmětné pole práce je právě pole společné životní činnosti; v předmětech práce a na předmětech práce se člověku vyjevuje *druhý* člověk ve své skutečnosti. Původní „formy styku“, bytostné vztahy, které zaujímá člověk k druhým lidem, se projevují ve společném

styku, držbě, touze, potřebě, požívání (atd.) předmětného světa. Veškerá práce je práce spolu s druhými, pro druhé či proti nim, a to do té míry, že teprve zde se lidé navzájem a recipročně ukazují jako to, co skutečně jsou.¹¹ Tak každý předmět, který je předmětem činnosti nějakého člověka,

„je zároveň jeho vlastním existencí [Dasein] pro druhého člověka, jeho jsoucnem a jak je pro něj zároveň jsoucnem druhého člověka“ (115/78).

Jestliže je předmětný svět pojímán ve své totalitě jako „společenský“, jako předmětná skutečnost lidské společnosti, a tedy jako lidské zpředmětnění, pak je tím už také určen jako bytostně *dějinná* skutečnost. Předmětný svět, který je člověku vždy předpokladem, je skutečností již proběhnuvšího lidského života, který – byť minulý – je přítomný právě v té podobě, kterou dal předmětnému světu. Nová podoba předmětného světa vzchází proto vždy na základě a pozitivním zrušením oné dřívější podoby; teprve v tomto pohybu, který vždy ruší a uchovává [aufheben] minulost v přítomnosti, vzniká skutečný člověk a jeho svět: „Dějiny jsou opravdovým přírodopisem člověka,“ jeho „aktem vzniku“ (162/123), jeho „vytvářením“ vlastní prací (125/87). A v dějinách „nevyvstává“ jen člověk, ale také „příroda“ – pokud není nějakým od lidské bytnosti odtrženým „vnějškem“, ale přísluší ke zrušené a osvojené předmětnosti člověka: „světové dějiny“ jsou proces, v němž je „příroda stále víc a více pro člověka“ (tamtéž). Teprve teď, poté co byla totalita lidské bytnosti, jako jednota člověka a přírody, konkretizována prakticko-společensko-dějinným zpředmětněním, stává se plně srozumitelné stanovení člověka

¹¹ Srov. shrnující formulaci ve *Svaté rodině*: „že předmět jako bytí pro člověka, jako předmětné bytí člověka, je zároveň existencí člověka pro druhého člověka, jeho lidským vztahem k druhému člověku, společenským postojem člověka k člověku“ (213, v témže svazku téhož vydání [= MEGA 1, Bd. 3; č. p. *Svatá rodina*, Spisy 2, SNPL: Praha 1957, s. 57])

jako „univerzální“ a „svobodné“ rodové bytosti. Dějiny člověka a dění veškerého jsoucího, „celé přírody“ jedno jsou. Svou vlastní existencí člověk zároveň nechává být se všemu jsoucímu, se kterým se setkává: jeho dějiny jsou „produkcí a reprodukci“ celé přírody, pokračováním předmětného jsoucího skrze opětovné zrušení jeho stávající podoby. Celá příroda v tom, jak se k ní člověk „univerzálně“ staví,¹² není tedy nakonec jeho hranicí nebo něčím vnějším a cizím, co ho – jako něco jiného – podmiňuje, nýbrž je jeho vyjádřením, osvědčením, projevením, přímo jeho zbavením hranic na cestě ke svobodě vlastní bytosti:

„vnějškovost tu nelze chápat jako smyslovost projevující se navenek a přístupnou světlou, smyslovému člověku“ (171/133).

Shrneme nyní ještě jednou krátce ona určení, která jsou spojena v pojmu člověka jakožto univerzální a svobodné bytosti. Člověk se „staví“ k sobě samému a ke všemu jsoucímu, s nímž se setkává, může proti sobě i vstříc sobě postavit sebe i jsoucí, může to, co je mu dáno a předkládáno, zrušit, osvojit si to, a tak tomu dát svoji vlastní skutečnost, uskutečnit sebe sama ve všem. Tato svoboda nijak neodporuje nouzi a potřebnosti člověka, kterou jsme zmínili v úvodu, nýbrž se v ní zakládá, pokud je svobodou jen jako zrušení daného a předkládaného. „Životní činnost“ člověka není „určenost, s níž by“ – tak jako zvíře – „bezprostředně splýval“ (88/55); je to „svobodná činnost“, jíž se člověk „odlišuje“ od bezprostřední určenosti své existence, může se „učinit předmětem“ a zrušit se; člověk může učinit svoji existenci „prostředkem“ své bytosti (tamtéž), sám si dát svoji skutečnost, „produkovat“ sebe sama a svoji

¹² Feuerbach: „Člověk není nějaká partikulární bytost tak, jako zvíře, ale je universální, proto nijak ohraničenou a nesvobodnou, nýbrž neohraničenou, svobodnou bytostí, neboť universalita, neohraničenost a svoboda jsou nerozlučné. A tato svoboda neexistuje jen v nějaké zvláštní způsobnosti, ... prostupuje skrze celou jeho bytost“ (*Werke II*, 342).

předmětnost. – V tomto hlubším smyslu (a nikoli jen v biologickém) je třeba chápat větu, že „člověk produkuje člověka“ (115, 116/78), to, že lidský život je vlastně „produktivní“ život, „život plodící život“ (88/55).

Bytostné určení člověka se tak vrací k tomu, od čeho vyšlo: k základnímu pojmu „práce“. Teprve nyní je zřejmé, jak dalece bylo oprávněné využívat práci jako ontologickou kategorii: pokud si člověk vytvářením, zpracováváním a osvojením předmětného světa dává svoji vlastní skutečnost, pokud jeho „postoj k předmětu“ je právě „činné uplatnění lidské skutečnosti“ (118/81), pak je práce skutečným výrazem lidské svobody. V práci se člověk stává svobodným, v předmětu práce uskutečňuje svobodně sama sebe: Proto tím, že

„[...] člověku ve společnosti stává předmětná skutečnost skutečností lidských bytostných sil, lidskou skutečností a tedy skutečností jeho vlastních bytostných sil, stávají se pro něj všechny předměty zpředmětněním jeho samého, předměty potvrzujícími a uskutečňujícími jeho individuálnost, stávají se jeho předměty, tj. předmět se stává jím samým“ (119/82).

IV.

V předchozích odstavcích jsme se pokusili v kontextu představit ono bytostné určení člověka, které spočívá v základech *Ekonomicko-filosofických rukopisů*; – a vykázat ho jako půdu pro kritiku národní ekonomie. Přes veškeré ujišťování o opaku se téměř zdá, jako bychom se pohybovali jen na poli filosofických zkoumání a jako bychom zapomínali, že v těchto *Rukopisech* se přece jedná o založení teorie revoluce, a tedy v poslední instanci o revoluční *praxi*. Ale postačí, abychom vztáhli výsledek interpretace k jejímu výchozímu bodu, a ocitneme se v momentě, kde se filosofická kritika sama v sobě bezprostředně stává prakticko-revoluční kritikou. Fakt, ze kterého

vyšla kritika i interpretace: odcizení a zvnějšnění lidské bytnosti, které nachází svůj výraz ve zvnějšnění a odcizení práce, tedy situace lidské bytnosti v dějinné fakticitě kapitalismu – tento fakt se jeví jako totální *převrácení a zastření* toho, co kritika určila jako bytnost člověka a lidské práce! Práce není „svobodnou činností“, univerzálním a svobodným sebeuskutečňováním člověka, nýbrž zotročením a odsutečněním, – dělník není člověkem v totalitě svého životního projevu, nýbrž je to „nečlověk“, ryze fyzický subjekt v „abstraktní“ činnosti, – předměty práce nejsou projevem a stvrzením lidské skutečnosti dělníka, nýbrž jsou to cizí věci, které přísluší někomu jinému než dělníkovi, jsou „zbožím“. S tím vším se v odcizené práci nestává existence člověka „prostředkem“ jeho bytostného uskutečňování, ale naopak bytost člověka se stává prostředkem pouhé existence: čistá fyzická existence člověka je cílem, kterému se musí přizpůsobit celá jeho životní činnost.

„Z toho tedy plyne závěr, že člověk (dělník) si připadá svobodně činný už jen ve svých zvířecích funkcích, v jídle, pití a plození, nanejvýš ještě v bydlení, strojení atd., a ve všech lidských funkcích se cítí už jen jako zvíře. Zvířecí se stává lidským a lidské zvířecím“ (86/53).

Marx, jak už jsme viděli, označuje toto odcizení a odsutečnění jako „výraz“ totálního převrácení v postojích člověka jakožto člověka: v jeho vztahu k produktu práce „jako cizímu předmětu, který má nad ním moc“, a zároveň ve vztahu dělníka k jeho vlastní činnosti jako činnosti, „cizí, jemu nezáležící“ (tamtéž). A toto zvěčnění se ani tak neomezuje na dělníka (i když se u něj projevuje jedinečným způsobem), ale zasahuje i „nedělníka“, kapitalistu. „Panství umrtvené hmoty na člověkem“ se u kapitalisty projevuje ve stavu soukromého vlastnictví, ve způsobu jeho „Mít“, jeho vlastnění: jedná se vlastně o to, stát se posedlým vlastnictvím [Besessen-werden], o porobu ve službě držby. Kapitalista nemá své vlastnictví

jako pole svobodného sebeuskutečnění a činění, nýbrž jako pouhý kapitál:

„Soukromé vlastnictví z nás udělalo takové hlupáky a omezence, že nějaký předmět je našim předmětem teprve tehdy, když jej máme, tedy teprve když pro nás existuje jako kapitál anebo když jej bezprostředně máme, když ho bezprostředně jíme, pijeme, nosíme na těle, bydlíme v něm atd., zkrátka když jej bezprostředně používáme [...] život, jemuž (toto uskutečnění držby) slouží za prostředky, je život soukromého vlastnictví, práce a kapitalizace“ (118/81). (Později se ještě dostaneme k vymezení „pravého vlastnictví“, které stojí v protikladu k této charakteristice „nepravého“ mít.)

Jestliže takto dějinná fakticita ukazuje totální převrácení všech těch stavů věcí, které byly dány v bytostném určení člověka, neprokázalo se pak toto bytostné určení jako nepodložené, bezesmyslné, jako pouhá idealistická abstrakce, jako znásilňování historické reality? Je znám zlostný výsměch, se kterým Marx v *Německé ideologii*, tedy sotva rok po těchto *Rukopisech*, odbyl žvanění hegelovců, Stirnera, „pravých socialistů“ o Bytnosti, o Člověku atd. Propadl snad Marx sám ve svém bytostném určení člověka takovému žvanění? Anebo leží mezi našimi *Rukopisy* a *Německou ideologií* radikální zvrat v Marxových základních názorech?

Určitý zvrat tu opravdu je, i když nikoli v základních názorech. Stále znovu je nezbytné zdůrazňovat, že Marx při založení revoluční teorie bojuje na *různých frontách*: na jedné straně proti pseudo-idealismu hegelovské školy, na druhé straně proti zvěcnění v buržoazní národní ekonomii, k tomu se ještě přidal boj proti Feuerbachovi a pseudo-materialismu. Podle směru obrany a útoku se liší také smysl a cíl boje; zde, kde směřuje především proti zvěcnění národní ekonomie, v jejíž interpretaci se určitá dějinná fakticita mění v strnulou a „věcnou“ zákonitost domnělých bytostných vztahů, prezentuje Marx v každém případě fakticitu v jejím protikladu ke

skutečné bytnosti člověka; a poskytuje pravdivost této fakticity právě tím, že ji chápe v kontextu skutečných dějin člověka a odhaluje nutnost jejího překonání.

Ale ještě důležitější než tento obrat daný změnou frontové linie je toto: vzájemné střetávání bytnosti a fakticity, určení „Člověka“ a jeho aktuální, konkrétně dějinné situace naprosto nedoceňuje nové stanovisko, které Marx zaujal už na počátku svých zkoumání. Pro Marxe už bytnost a fakticita, situace dějin bytnosti a situace faktických dějin nejsou nijak oddělené a vzájemně nezávislé regiony či úrovně bytí: dějinnost člověka je *zasazena do bytostného určení člověka*. Nejedná se už o abstraktní lidskou bytnost, lhostejně procházející konkrétními dějinami a setrvávající v nich, nýbrž jde o bytnost, která „bytuje“ v *dějínách*, a právě *jen* v dějínách – a jen jimi je určována (takže je něco zcela jiného, zda o „bytnosti člověka“ mluví Marx nebo Bruno Bauer, Stirner či Feuerbach).¹³ To, že přesto či právě proto jde ve veškeré dějinné praxi člověka vždy o člověka samotného, o „bytnost“ člověka, to pro Marxe, který přece ještě vyrůstá v bezprostřední konfrontaci s nejživější německou filosofií, byla neoddiskutovatelná samozřejmost (právě tak, jako se pravý opak zdál být samozřejmý pro jeho epigony). I v Marxově nejtrpčím boji proti upadající německé filosofii působí filosofická hnací síla, kterou může jen naprostý ignorant mylně interpretovat jako vůli ke zničení.

S rozpoznáním dějinnosti lidské bytnosti se ovšem bytostné dějiny člověka nikterak neidentifikují s jeho faktickými dějinami. Už jsme slyšeli, že člověk není nikdy bezprostředně „totožný se svou životní činností“, ale že se od ní „odlišuje“

¹³ V *Německé ideologii* se o *Kritice v Deutsch-Französische Jahrbücher* praví: „Protože se to tehdy ještě odehrávalo ve filosofické frazeologii, vloudily se tam tradiční filosofické výrazy jako „lidská bytnost“, „rod“ atd., které německým teoretikům poskytly žádoucí důvod věřit, že se tu opět jedná jen o nové obracení jejich obnošených teoretických kabátů ...“ (Kröners Taschenausgabe *„Der historische Materialismus“* II, 225) [= Karl Marx, Friedrich Engels: *Werke*, Berlin 1958, Band 3, s. 218; č.p. Marx-Engels, Spisy 3, s. 236]

a „zaujímá k ní postoj“. Bytnost a existence se u něj konfrontují: jeho existence je „prostředkem“ k uskutečnění jeho bytnosti, anebo – v odcizení – jeho bytnost je prostředkem jeho pouhé fyzické existence (88/56). Jestliže se bytnost a existence takto ocitají v konfrontaci a jestliže jejich vzájemné sjednocení jako faktické uskutečnění bytnosti představuje vlastní svobodnou úlohu lidské praxe, pak je – tam, kde fakticita pokročila k úplnému *převrácení* lidské bytnosti – prostě touto úlohou *radikální zrušení* [Aufhebung] této fakticity. Právě nepomyšlený pohled na bytnost člověka se stává nejneúprosnějším podnětem k založení radikální revoluce: nahlédnutí, že se ve faktické situaci kapitalismu právě nejedná pouze o ekonomickou či politickou krizi, nýbrž o katastrofu lidské bytnosti, – toto nahlédnutí odsuzuje od prvopočátku ke ztroskotání každou pouze ekonomickou či politickou *reformu* a vyžaduje bezpodmínečně katastrofické zrušení faktického stavu prostřednictvím *totální revoluce*. Teprve na takto zajištěném základu, jehož pevností nemohou otrástit žádné pouze ekonomické či politické argumenty, vyvstává otázka dějinných podmínek revoluce a jejích nositelů: teorie třídního boje a diktatury proletariátu. Každá kritika, která se touto teorií zabývá, aniž by se vyrovnala s jejím vlastním základem, mívá nutně svůj předmět.

Zabýváme se *Rukopisy* z hlediska toho, čím přispívají k právě pozitivní teorii revoluce, jak pojednávají skutečné zrušení zvěcnění, zrušení zvnějšněné práce a soukromého vlastnictví. Náš rozbor se přitom opět omezuje na základní stavy věcí, které se projevují v ekonomických a politických skutečnostech. K této pozitivní teorii revoluce – jak ještě bude ukázáno – patří také zkoumání původu zvěcnění: zkoumání dějinného podmínění a vzniku soukromého vlastnictví. V následujícím textu je tedy potřeba odpovědět na dvě otázky: 1. Jak Marx charakterizuje zrušení soukromého vlastnictví, pokud by k němu došlo, tedy stav lidské bytnosti po totální revoluci? a 2. Jak Marx pojednává problém původu soukromého vlastnictví,

vznik a rozvoj zvěcnění? Marx sám si tyto dvě otázky výslovně položil: odpovědi nalezneme v podstatě na stránkách 90–91 a 114–121.

Totální odcizení a odsutečnění člověka bylo vyvozeno ze zvnějšnění práce. A *soukromé vlastnictví* bylo v následující analýze vykázáno jako způsob, jímž se zvnějšněná práce „musí vyslovit a zpodobnit ve skutečnosti“ (90/57); jako „realizace tohoto zvnějšnění“ (k přesnějššímu vztahu mezi zvnějšněnou prací a soukromým vlastnictvím se ještě vrátíme). Poněvadž zrušení zvnějšnění, má-li být skutečným zrušením (a ne jen tím „abstraktním“, „teoretickým“), musí zrušit skutečnou podobu zvnějšnění, její „realizaci“,

„v pohybu soukromého vlastnictví, právě v pohybu ekonomiky, nachází celé revoluční hnutí nutně svou empirickou i teoretickou základnu“ (114/78).

Už jen pro tuto souvislost se zvnějšněnou prací znamená soukromé vlastnictví *více* než jen speciální ekonomickou kategorii; a tento obsahový přírůstek v pojmu soukromého vlastnictví Marx přesně zdůrazňoval:

„Toto materiální, bezprostředně smyslové soukromé vlastnictví je materiální smyslový výraz odcizeného lidského života. Jeho pohyb – výroba a spotřeba – je smyslovým projevem pohybu veškeré dosavadní výroby, tj. uskutečněním nebo skutečností člověka“ (114 n./78).

To, že ani „výroba“, jejímž „projevem“ je pohyb soukromého vlastnictví, právě není ekonomickou výrobou, nýbrž sebesama-produkujícím (ve výše interpretovaném smyslu) děním celého lidského života, – to Marx výslovně akcentoval v objasňujícím dodatku: „tj. uskutečněním [...] člověka“. Jak dalece vyjadřuje soukromé vlastnictví pohyb odcizeného lidského života jako takového, je blíže určeno v následujícím:

„Tak jako je soukromé vlastnictví jen smyslový výraz toho, že se člověk zároveň stává pro sebe předmětným a zároveň

se sám sobě naopak stává cizím a nelidským předmětem, že jeho životní projev je zvnějšněním jeho života, jeho uskutečnění jeho odskutečněním, cizí skutečností, tak je třeba chápat pozitivní zrušení soukromého vlastnictví...“

právě jako víc než ekonomické zrušení: totiž je to pozitivní „osvojení“ celé lidské skutečnosti (117 n./80 n.). Soukromé vlastnictví je skutečný výraz toho, jak se odcizený člověk zpředměťuje, jak „vytváří“ sám sebe a svůj předmětný svět a jak se v něm uskutečňuje. Je to tedy realizace celého lidského *postoje*, nejen nějakého sporného „stavu“ vně člověka,¹⁴ nějaké „*jen předmětné bytosti*“ (107/71).

Jestliže se ale takto v soukromém vlastnictví realizuje odcizený a odskutečněný postoj lidské bytnosti, pak samo soukromé vlastnictví musí představovat jen odcizenou a odskutečněnou formu nějakého pravého a bytostného lidského postoje. Musí tedy být dány *dvě reálné „formy“* vlastnictví: jedna odcizená a jedna pravá, soukromé vlastnictví a „opravdu lidské vlastnictví“ (93/60).¹⁵ Musí tedy existovat nějaké „vlastnictví“, které přísluší k bytnosti člověka, a pozitivní komunismus, který má daleko k tomu, aby znamenal jednoduché odstranění každého vlastnictví, bude právě znovuoobením tohoto opravdu lidského vlastnictví. Nuže, co je oním vlastnictvím, které odpovídá lidské bytnosti člověka? Jaká je „obecná

¹⁴ V tomto obratu od mimolidského stavu k lidskému postoji se opět objevuje nové kladení otázky v Marxově teorii: skrze abstraktní zvěcnění proniká k pochopení předmětného světa jako pole dějinně-společenské praxe. Marx zdůrazňuje, že toto kladení otázky vniklo ovšem do tradiční národní ekonomie už tehdy, když Adam Smith rozpoznal práci jako „princip“ ekonomie (107), ale že jeho vlastní smysl byl ihned zcela zatemněn, poněvadž tato národní ekonomie „vyslovila jen zákony *odcizené práce*“.

¹⁵ Právě proti pojmu „opravdu lidské vlastnictví“ směřuje Marx v *Německé ideologii* ty nejprudší výpady (zvláště v polemice s „pravými socialisty, c. d., II, 500 n.); zde, v rámci založení Marxovy teorie revoluce, má tento pojem přirozeně zcela jiný význam než u Stirnera a „pravých socialistů“. Srov. výše s. 33 n.

bytnost soukromého vlastnictví, jak vyplynula jakožto výsledek odcizené práce, v jejím vztahu k opravdu lidskému a společenskému vlastnictví“? (93/60) Zodpovězení této otázky musí zároveň ozřejmit smysl a cíl pozitivního zrušení soukromého vlastnictví:

„Smyslem soukromého vlastnictví – zbaveným jeho odcizení – je existence bytostných předmětů pro člověka, jakožto předmět požitku i jakožto předmět činnosti“ (145/106).

Nejobecnější pozitivní určení pravého vlastnictví je takovéto: to, že jsou k dispozici a použití [Vorhanden- und Verfügbarsein] všechny předměty, které člověk potřebuje ke svobodnému uskutečňování své bytnosti. Tato disponibilita a použitelnost se realizují jako *vlastnictví*, – což není nic zcela samozřejmého, nýbrž je to založeno v tom, že to, co člověk potřebuje, nemá nijak bezprostředně a jednoduše, nýbrž že předměty skutečně vlastní teprve tehdy, když si je osvojil. Smyslem práce tedy je, aby poskytovala předměty jakožto zpracované člověku k osvojení, aby z nich učinila svět jeho svobodného sebeuskutečňování a jeho vlastní činnosti. Bytnost vlastnictví spočívá v „osvojování“; určitý způsob osvojování a osvojujícího uskutečňování zakládá určitý stav vlastnictví, a nikoli již pouze onoho mít, držby. – V základu argumentace je tu nové pojetí osvojování a vlastnictví, které vyžaduje bližší vymezení.

Soukromé vlastnictví spočívá – jak jsme viděli – v nepravém způsobu, jak mít a vlastnit předměty. V situaci soukromého vlastnictví je předmět „vlastnictvím“ tehdy, pokud může být „užíván“; a toto užívání sestává buď v bezprostřední konzumaci předmětu, anebo v jeho kapitalizovatelnosti. „Životní činnost“ slouží vlastnictví místo toho, aby vlastnictví sloužilo svobodné životní činnosti; osvojována není celá vlastní „skutečnost“ člověka, nýbrž předměty jako věci (statky a zboží), a i toto osvojení je ještě „jednostranné“: omezuje se na fyzické chování člověka a na bezprostředně „konzumovatelné“

a „kapitalizovatelné předměty. Naproti tomu „pravé lidské vlastnictví“ je charakterizováno ve svém pravém osvojování:

„... smyslové osvojení lidské bytnosti a života, předmětného člověka, lidských děl pro člověka a člověkem, nejen ve smyslu bezprostředního, jednostranného požitku, nejen ve smyslu vlastnění, ve smyslu jmění [Besitzen a Haben]. Člověk si svou všestrannou bytnost osvojuje všestranným způsobem, tedy jako totální člověk“ (118/81). A toto všestranné osvojení je vzápětí upřesněno: „Každý z jeho lidských vztahů k světu, vidění, slyšení, čichání, ochutnávání, hmatání, myšlení, nazírání, cítění, chtění, činné bytí, milování, zkrátka všechny orgány jeho individuálnosti ... jsou ve svém předmětném chování anebo ve svém postoji k předmětu osvojováním tohoto předmětu“ (118/81).

Přesahujíc všechny ekonomické a právní vztahy se tak osvojování, které zakládá vlastnictví, stává kategorií, v níž se uchopuje univerzální a svobodný vztah člověka k předmětnému světu: postoj k předmětu, který se stává mým vlastním, je „totální“ postoj, postoj „emancipující“ všechny lidské smysly; *celý* člověk je doma v *celém* předmětném světě jako ve „svém díle a své skutečnosti“; – komunistická revoluce *ekonomickým* a *právním zrušením* soukromého vlastnictví nekončí, nýbrž začíná. – Toto univerzální a svobodné osvojení je *práce*, protože, jak jsme viděli, specificky lidský vztah k předmětu je tvořivý, kladoucí a kultivující postoj, – ale nikoliv už práce jako zvněšněná a zvěcněná činnost, nýbrž jako všestranné sebeuskutečnění a vyjádření.

Tím se rozlomilo nelidské zvěcnění i tam, kde ztuhlo nejhlouběji a nejnebezpečněji: v pojmu vlastnictví. Člověk se už „neztrácí“ v předmětném světě, jeho zpředmětnění už není zvěcněním, jestliže jsou předměty odebrány tomu, co člověk „jednostranně“ má a co vlastní a jestliže zůstávají dílem a skutečností toho, kdo v nich „vytvořil“, uskutečnil jak je, tak sebe

samého. Ale ten, kdo se v nich uskutečnil, není izolovaný jednotlivec nebo abstraktní množství jednotlivců, nýbrž *společenský* člověk, člověk *jakožto* společenský. Návrát člověka k jeho pravému vlastnictví je návratem k jeho společenské bytnosti, je osvobozením společnosti.

V.

„[...] člověk se ve svém předmětu neztrácí jen tehdy, stane-li se mu tento předmět lidským předmětem anebo předmětným člověkem. To je možné jen tak, že se mu stane společenským předmětem, on sám sobě společenskou bytostí, tak jako se pro něj stává společnost bytností v tomto předmětu“ (119/82).

Právě načrtnuté prolomení zvěcnění je podřízeno dvojímu podmínění: předmětné vztahy se musí stát lidskými, to znamená společenskými vztahy; a jako takové vztahy musí být vědomě a uznaně brány. A mezi těmito dvěma podmíněnímí existuje zakládající souvislost do té míry, že předmětné vztahy se mohou stát lidsky-společenskými jen tehdy, když se takovými stanou pro člověka a když se takovým stane člověk *sám sobě*, tj. v *sebepoznání* člověka a v jeho *poznání* předmětu. Narážíme tak opět na ústřední roli, kterou v Marxově teorii hraje určité poznání (poznání jako lidské „stávání se pro sebe“ [Fürsichwerden]). Jak dalece se může určité poznání, totiž poznání zpředmětnění jakožto zpředmětnění společenského, stát vlastní pákou ke zrušení všeho zvěcnění?

Už víme, že zpředmětnění je bytostně společenská činnost a že právě ve svých předmětech a v práci na nich se člověk rozpoznává jako společenská bytost. Vhled do zpředmětnění, který prolamuje zvěcnění, je vhladem do společnosti jakožto subjektu zpředmětnění. Neboť „společnost“ neexistuje jako subjekt vně jednotlivců; Marx výslovně varuje před tím, aby se společnost rozehrávala jako samostatná veličina proti jednotlivcům:

„Především je nutno se vyvarovat, aby tu ‚společnost‘ nebyla zase vůči individuu fixována jako abstrakce. Individuum je společenská bytost. Jeho životní projev — i když se třeba nejeví v bezprostřední formě společného, s druhými zároveň vykonávaného životního projevu — je proto projev a potvrzení společenského života“ (117/80).

Poznání zpředmětnění proto znamená poznání toho, jak a čím se člověk a jeho předmětný svět stali jakožto *společenské vztahy* a čím jsou; znamená to poznání dějinně-společenské situace člověka. A teprve nyní lze toto poznání pochopit v jeho plném smyslu, totiž když si vzpomeneme, že „vědomý“ postoj člověka – pokud otvírá jeho pravou bytnost a pravou skutečnost – není pouze teoretickým poznáním, nezávazným přijímajícím nazíráním, nýbrž že je to „*praxe*“ v hlubším a všestranném smyslu: zrušení [Aufhebung] právě teď se vyskytující existence tím, že se z ní udělá „prostředek“ svobodného sebeuskutečňování. Poznání dějinně-společenské situace je tedy už o sobě poznáním určité zavazující a povinnost kladoucí úlohy: prakticky uskutečnit „opravdu lidskou“ skutečnost, jakou vyžaduje tato situace a jaká je vyžadována v této situaci.

Tím je už také řečeno, že toto úkolující poznání rozhodně není přístupné všem a každému; je poznatelné jen pro ty, jimž je tento úkol určitou dějinně-společenskou situací skutečně *zadáván* (nemůžeme tu sledovat, jak se v Marxem analyzované situaci stal nositelem takového poznání proletariát; tato souvislost je nejpregnantněji vyložena v závěru Marxova *Úvodu ke kritice Hegelovy filosofie práva*). Nejedná se o konkrétní úlohu konkrétního člověka, ale o určitou dějinnou úlohu člověka v určité dějinné situaci. Víme už přece, že každá lidská skutečnost je dějinnou skutečností, že lidský „akt vznikání“ je jen v dějinách (162/123); je proto nutné, aby „zrušení odcizení začínalo vždy tou formou odcizení, která je vládnoucí silou“ (134/95). Jsouc odkázána na podmínky, které jsou jí v dějinách již předem dány, musí *praxe* zrušení – aby bylo možné skutečné zrušení – tyto podmínky odhalit a osvojit si je. Tím,

že poznání zpředmětnění, jako poznání dějinně společenské situace člověka, rozkrývá dějinné podmínky této situace, získává *praktickou sílu a konkrétnost*, díky nimž se může stát hybnou silou revoluce. A teď už rozumíme tomu, jak zásadně musí být otázka *původu* odcizení, poznání *původu* soukromého vlastnictví, integrující součástí pozitivní teorie revoluce.

V pojednání otázky původu soukromého vlastnictví se tedy opět projevuje nová průkopnická „metodika“ Marxovy teorie. Člověk, který si uvědomuje své dějiny – a to je Marxovo základní přesvědčení –, se nemůže ocitnout v takové situaci, kterou by si sám nedal, a že se z každé situace může osvobodit zase jen on sám. Toto základní přesvědčení bylo vyjádřeno už v pojmu svobody ve zkoumaných *Rukopisech*; zaznívá zřetelně ve větě o osvobození dělnické třídy, které může být jen dílem této dělnické třídy samé, přes jakékoli ekonomické zdůvodnění; jen pokud byl zflašován do podoby vulgárního materialismu dostává se do „rozporu“ s historickým materialismem. Jestliže se výrobní vztahy mohou změnit v „pouta“, v cizí moc, která určuje člověka, pak je to možné jen proto, že se člověku stala jeho moc nad výrobními vztahy prostě čímsi vnějším. A to platí i tehdy, když je možné výrobní vztahy primárně chápat jako podmíněné aktuálně se vyskytujícími „přírodními“ výrobními silami (např. klimatické a geografické podmínky, bonita půdy, ryzí suroviny) a odhlíží se od toho, že všechno toto vyskytující se je vždycky už zasazeno do nějaké historicky tradované formy, resp. že je včleněno do určitých lidských, společenských „forem komunikace“. Neboť taková pozice člověka – daná vyskytujícími se přírodními výrobními silami – se stává dějinně společenskou situací teprve tím, že člověk na toto vyskytující se „reaguje“: způsobem, jakým si ho osvojuje, činí svým vlastním. Výrobní vztahy, které zvěcněly v cizí a určující síly, jsou po pravdě vždy zpředmětněním určitých postojů společenského člověka – a zpětné osvojení si odcizení, které se projevuje v těchto výrobních vztazích, může být totální a skutečné jen tehdy, pokud se může stát základem

ekonomické revoluce. Otázka po původu soukromého vlastnictví se tak stává otázkou po postoji, ve kterém člověk *sám sobě zvnějšňuje* vlastnictví:

„Nyní se ptáme: Jak to, že člověk zvnějšňuje, odcizuje svou práci? Jak je toto odcizení založeno na bytnosti lidského vývoje?“

A Marx s plným vědomím rozhodujícího významu tohoto nového položení otázky dodává:

„Hodně jsme už získali pro řešení úkolu tím, že jsme otázku po původu soukromého vlastnictví proměnili v otázku, jaký je vztah zvnějšněné práce k průběhu vývoje lidstva. Neboť mluví-li se o soukromém vlastnictví, věří se, že máme co do činění s nějakou věcí vně člověka. Mluví-li se o práci, pak jde bezprostředně o člověka. Toto nové položení otázky zahrnuje zároveň už i její řešení“ (93/60).

V *Ekonomicko-filosofických rukopisech* nenajdeme na tuto otázku úplnou odpověď; její vypracování poskytuje pozdější kniha *Ke kritice politické ekonomie*. Ale už v *Ekonomicko-filosofických rukopisech* je k dispozici poukaz, opět založený v bytostném určení člověka, že zpředmětnění už v sobě vždy nese tendenci k zvěcnění, že práce už v sobě vždy má tendenci ke zvnějšnění, tedy že zvěcnění a zvnějšnění nejsou pouze nahodilá historická fakta. A v souvislosti s tím tu je i poukaz na to, jak sám dělník prostřednictvím svého zvnějšnění „produkuje“ nedělníka, a tudíž i panství soukromého vlastnictvím (90–91/58 n.) – jak tedy má svůj osud v rukou nejen teprve při svém osvobození, nýbrž už od počátku, v původu samotného odcizení.

Charakteristiku odcizení jako sebe-odcizení, z bytnosti člověka, dává Marx, když odkazuje na vlastní výkon Hegelovy *Fenomenologie*:

„Skutečný, činný vztah člověka k sobě jakožto rodové bytosti [...] je možný jen tak, že ze sebe vydá skutečně všechny své

rodové síly [...] a že se k nim staví jako k předmětům, což je zprvu možné zase jen formou odcizení“ (156/118, zvýraznil H. M.).

Marně ovšem hledáme v této pasáži objasnění, proč je to možné nejprve jen ve formě odcizení; a striktně vzato, objasnění by zde nebylo možné, neboť stojíme před záležitostí, která se zakládá v bytnosti člověka – jakožto „předmětné“ bytosti – a může být ukázána jen jako taková bytostná záležitost. Jde o již výše interpretovanou „potřebnost“ člověka ohledně předmětů, které jsou vůči němu vnější, „nenáležící k jeho bytosti a jsou mocnější“, k nimž se člověk musí vztahovat *jak* ke vnějším předmětům, ačkoli jsou skutečnými předměty teprve skrze něj a pro něj. Nejprve se předměty *bezprostředně* vyskytují právě jako vnější, cizí, a teprve ve vědomém dějinně-společenském osvojení se skutečně stávají také *lidskými* předměty, zpředmětněním člověka. Projev člověka směřuje tedy nejprve ke zvnějšnění, jeho zpředmětnění ke zvěcnění, takže jeho univerzální a svobodná skutečnost je možná jen jako „negace negace“: jako *zrušení* zvnějšnění, jako *návrat* z odcizení.

Poté, co je možnost zvnějšnění práce založena v bytnosti člověka, narazil filosofický výklad na své hranice a je věcí ekonomicko-historické analýzy, aby odkryla reálný původ zvnějšnění. Východiskem této analýzy je pro Marxe, jak známo, *dělní práce* (srov. např. s. 139); tím se zde nemůžeme blíže zabývat a sledujeme jen to, jak Marx ukazuje, že se již zvnějšněním práce dělník „produkuje“ panství kapitalisty a s tím samo soukromého vlastnictví. Toto zkoumání pointuje věta:

„Každé sebeodcizení člověka sobě a přírodě se projevuje ve vztahu, jaký sobě a přírodě dává vůči jiným, od něho odlišným lidem“ (91/58, zvýraznil H. M.).

Už jsme se obeznámili se souvislostí, v níž je citovaná věta založena: postoj člověka k předmětu jeho práce je bezprostředně jeho postojem k druhým lidem, s nimiž má společný tento

předmět i sebe sama jako společenského. Jestliže má tedy dělník v sebezvnějšnění své práce předmět jako cizí, mocnější a na něm nezávislý, pak vůči němu tento předmět nevystupuje nikde a nikdy jako izolovaná, nikým nevlastněná, takřka mimolidská věc, nýbrž, „nepatří-li dělníkovi produkt práce, je vůči němu jakousi cizí silou, pak je to možné jen tím, že patří nějakému jinému člověku mimo dělníka“ (90/58). Se zvnějšněním práce už dělník zaujímá bezprostředně postavení „raba“ ve službě nějakému „pánu“.

„Staví-li se tedy k produktu své práce [...] jako k nějakému cizímu [...] předmětu, pak se k němu staví tak, že nějaký jiný, jemu cizí [...] člověk je pánem tohoto předmětu. Staví-li se k své vlastní činnosti jako k činnosti nesvobodné, pak se k ní staví jako k činnosti ve službě, pod panstvím, nátlakem a jhem jiného člověka“ (90 n./58).

Není tomu tak, že je tu nejprve „pán“, který si podřizuje druhého, zvnějšňuje mu jeho práci, dělá z něj pouhého dělníka a ze sebe nedělníka; ale není tomu ani tak, že by vztah panství a rabství byl jednoduše následek zvnějšnění práce, nýbrž zvnějšnění práce jako odcizení od vlastní činnosti a od jejího předmětu je už samo o sobě vztahem dělníka a nedělníka, panství a rabství.

Tyto diferenciaci se zdají být vedlejší a opravdu ustupují v pozdějších, čistě ekonomických analýzách do pozadí; přesto je třeba je výslovně akcentovat v kontextu *Ekonomicko-filosofických rukopisů*, již proto, že patří k nejrozhodnějším z Marxových střetů s Hegelem. Panství a rabství zde totiž nejsou pojmy pro určité (předkapitalistické a raně kapitalistické) formy směny, výrobní vztahy atd., spíše označují zcela obecně společenský stav lidské bytnosti ve vztahu zvnějšněné práce. A v tomto významu odkazují zpět na ontologické

kategorie „panství a rabství“, jak byly rozvinuty v Hegelově *Fenomenologii* (II, 145 nn.).¹⁶

Nemůžeme se blíže zabývat tím, jak Marx dále charakterizoval vztah panství a rabství; zdůrazňujeme jen jednu důležitou charakteristiku: Marx říká, že „všechno, co se u dělníka jeví jako *činnost* zvnějšňování, odcizování, jeví se u nepracujícího jako *stav* zvnějšnění, odcizení“ (94). Víme už, že zrušení odcizení (ve kterém se nacházejí – jakkoli ne stejným způsobem – pán *i* rab) se může zakládat jen na prolomení zvěcnění, tj. na praktickém poznání zpředměťující činnosti v její dějinně-společenské situaci. Poněvadž tedy může člověk nabýt skutečného poznání sebe sama, druhých a předmětného světa v jejich dějinně-společenské situaci jenom v *práci* a v předmětech *své práce*, zůstává pánovi jakožto nedělníkovi toto poznání zásadně odepřeno. Protože se mu to, co je určitá lidská činnost, jeví jako věcně reálný stav, má před ním dělník takřka nedostížitelný náskok: on je tím vlastním faktorem zrušení; prolomit zvěcnění, to může být jen jeho dílo. Pán může takové průlomové poznání získat jen tehdy, pokud se stane dělníkem, tj. ale: pokud zruší svoji vlastní bytnost.

Ať už ji nahlížíme z jakékoliv perspektivy či směru, vždycky se tedy teorie, které vyrůstá z filosofické kritiky a ze založení národní ekonomie, osvědčuje jako *praktická teorie*, jako teorie, jejímž imanentním smyslem (podněcovaným povahou jejího předmětu) je určitá praxe; a jen určitá praxe může vyřešit nejvlastnější úlohy této teorie.

„Vidíme, jak řešení teoretických protikladů je možné zase jen prakticky, jen s pomocí praktické energie člověka, a že tedy jejich řešení rozhodně není jen úkolem poznání, nýbrž skutečným životním úkolem, který filosofie nedovedla vyřešit právě proto, že tento úkol chápala jen jako úkol teoretický“ (121/84).

¹⁶ Blíže jsem se tím zabýval ve svém druhém článku *Zum Problem der Dialektik* (Die Gesellschaft, 1931, Heft 12).

Mohli bychom teď k této větě doplnit: [úkolem,] který by ale filosofie mohla řešit, pokud by ho uchopila jako *praktický* úkol, tedy: pokud by se „zrušila“ jako jen teoretická filosofie; tj. ale opět: pokud by se vlastně teprve „uskutečnila“ jako filosofie. Pokud praktická teorie, která řeší takovýto úkol, klade do centra svého zájmu člověka v konkrétnosti jeho dějinně-společenské bytnosti, nazývá ji Marx „reálným humanismem“, a ten ztotožňuje s „naturalismem“, pokud ve svém provedení chápe jednotu člověka a přírody: „přirozenost člověka“ a „lidskost přírody“. Jestliže reálný humanismus, tak jak ho zde Marx načrtl jako základ své teorie, neodpovídá tomu, co se obvykle chápe jako Marxův „materialismus“, pak budiž tento rozpor brán v Marxově smyslu:

„Vidíme zde, jak se důsledný naturalismus nebo humanismus liší od idealismu i od materialismu a jak je zároveň jejich pravdou, která je svádí dohromady“ (160/121).

VI.

Zbývá ještě stručně poreferovat o Marxově kritice Hegela, která byla zamýšlena jako závěr celých *Rukopisů*. Můžeme se tu spokojit jen s referováním, protože jsme se Marxovým vypracováním pozitivní půdy kritiky Hegela (bytostná charakteristika člověka jako „předmětné“, dějinně-společenské, praktické bytosti) již zabývali v kontextu naší interpretace kritiky národní ekonomie.

Marx začíná odkazem na to, že je nezbytné vyrovnat se s doposud nevyřízenou otázkou: „Co si teď počít s Hegelovou dialektikou?“ (150/111). Tato otázka, položená v závěru pozitivní kritiky národní ekonomie a založení revoluční teorie, ukazuje, jak plně si byl Marx vědom toho, že pracuje bezprostředně v problémové oblasti, kterou zpřístupnil Hegel, a jak tento fakt přijímal – v protikladu k téměř všem hegelovcům a téměř ke všem svým pozdějším následovníkům – jako vědecko-filosofický závazek vůči Hegelovi. Poté, co se rychle

vypořádal s Bruno Bauerem, Straussem atd., jejichž „kritická kritika“ činí takové vyrovnávání se s Hegelem zcela zbytečným, zaujímá Marx postoj k Feuerbachovi: ten jediný „se k Hegelově dialektice staví vážně, kriticky, a jedině on došel v této oblasti k opravdovým objevům“ (151). Marx uvádí tři takové „objevy“: Feuerbach 1. rozpoznal filosofii (tj. Hegelovu čistě spekulativní filosofii) jako „formu a způsob existence odcizení lidské bytosti“, 2. založil „opravdový materialismus“, ve kterém učinil základním principem své teorie „společenský vztah člověka k člověku“ – a 3. právě tímto principem postavil proti pouhé Hegelově „negaci negace“ – která nepřesahuje za negativitu – „pozitivno založené samo na sobě“ (151 n.). Marx tak zároveň vyhlásil tři základní tendence své vlastní kritiky Hegela, ke které teď přecházíme.

„Musí se začít s Hegelovou *Fenomenologií*, která je skutečným místem zrodu a tajemstvím Hegelovy filosofie“ (153/114). Marx od počátku útočí na Hegelovu filosofii tam, kde je ještě k dispozici její nezakrytý původ: ve *Fenomenologii*. Mohlo-li to po započetí kritiky ještě vypadat tak, jako kdyby se opravdu jednalo jen o kritiku toho, co se obvykle nahlíží jako Hegelova „dialektika“, teď se ukazuje, že to, co Marx kritizuje jako dialektiku, jsou základy a vlastní „obsahy“ Hegelovy filosofie, nikoli její (domnělá) „metoda“. A v kritice Hegela vyzdvihuje Marx zároveň to pozitivní, jeho velké objevy –, tj. jenom proto, že jsou podle Marxe u Hegela k dispozici skutečné, pozitivní objevy, na jejichž půdě může a musí dále pracovat, jen proto se pro něj Hegelova filosofie může a musí stát předmětem kritiky. Probereme nejprve negativní část kritiky: Marxův souhrn Hegelových pochybení, abychom pak vyzvedli to pozitivní v tomto negativním, takže se tato pochybení prokážou jako pochybení pravého a opravdového stavu věcí.

Hegel poskytuje ve *Fenomenologii* „spekulativní výraz“ pochybu dějin „lidské bytnosti“, ale ne její skutečné dějiny, nýbrž jen „dějiny jejího vzniku“ (153/114). To znamená, že poskytuje bytostné dějiny člověka, ve kterých se člověk teprve stává,

čím je, a které se takřka už vždy udály, když se dějí skutečné dějiny člověka. A už touto všeobecnou charakteristikou uchopil Marx smysl *Fenomenologie* hlouběji a výstižněji než většina Hegelových interpretů. A Marx tady, v samém centru vlastní Hegelovy problematiky, přechází ke kritice: bytnost člověka, jejíž dějiny Hegel filosoficky popisuje, je pochybná už ve svém nasazení, poněvadž Hegel ji od počátku chápe jen jako abstraktní „sebevědomí“ („myšlení“, „duch“), a tak mívá její opravdovou, konkrétní plnost: „Lidská bytnost, člověk, znamená pro Hegela totéž, co sebevědomí“ (158/119); dějiny lidské bytnosti se odehrávají jako pouhé dějiny sebevědomí, ba dokonce jako dějiny v sebevědomí. – To, co Marx zdůrazňoval jako rozhodující pro bytostnou charakteristiku člověka a co vkládal do středu svého založení – tedy „předmětnost“ člověka, jeho bytostné „zpředmětnění“ –, právě to je u Hegela fatálním způsobem reinterpretováno a převráceno. Předmět (tj. předmětnost jako taková) je u Hegela jen předmětem *pro vědomí*, v tom pregnantním smyslu, že vědomí je „pravdou“ předmětu a předmět je jen negativitou vědomí: je „kladen“ samotným vědomím jako jeho zvnějšnění a odcizení a musí být také vědomím opět „zrušen“, musí být „zpátky pojat“ do vědomí. Předmět je tedy co do svého bytí prostá negativita, nicotnost (162); pouhý předmět abstraktního myšlení, protože na abstraktní myšlení je u Hegela sebevědomí redukováno:

„Hlavní je, že předmět vědomí není nic jiného než sebevědomí, anebo že předmět je jen zpředmětnělé sebevědomí, sebevědomí jakožto předmět. [...] Proto je třeba překonat předmět vědomí. Předmětnost jako taková platí za odcizený vztah člověka, nevyhovující lidské bytnosti, sebevědomí“ (157/119).

Ale pro Marxe byla předmětnost právě oním lidským vztahem, v němž teprve a jedině může člověk dojít k naplnění své bytnosti, k sebeuskutečnění a činnému sebeuplatnění, a to jako „skutečná“ předmětnost, jako „dílo“ lidské práce, rozhodně

nikoli jako předmět abstraktního vědomí. Z této pozice může Marx říci, že Hegel zakládá člověka jako „nepředmětnou, spirituální bytost“ (157/119). Tato bytost, která není sama sebou u skutečných předmětů, nýbrž vždy jen u sebekladoucí negativity, která je „u sebe sama“ vlastně jen ve svém „jinobytí jako takovém“ – taková bytost je nakonec „nepředmětná“ bytost – a „nepředmětná bytost je něco nejsoucího, jako *nestvůrnost* [nebytnost – Unwesen]“ (161/122).

Tím je však *Fenomenologie* už také zahrnuta do kritiky potud, že chce pojednat pohyb dějin lidské bytnosti. Jestliže je tato bytost, jejíž dějiny se tu odehrávají, „něco nejsoucího, nestvůrnosti“ [Unwesen], pak musejí být sensu stricto „nejsoucí a nestvůrné“ i tyto dějiny. Marx vidí Hegelův objev pohybu dějin člověka v pohybu „sebezpředmětňování jakožto sebezvnějšňování a sebeodcizování“ (167/128) a ve „zrušení“ [Aufhebung], (a tedy v osvojení) tohoto odcizení – tak, jak se v různých formách opakuje v celé *Fenomenologii*. Ale toto zpředmětňování je pouze zdánlivé, je „abstraktní a formální“, protože předmět je přece „jen zdáním nějakého předmětu“ a zpředmětňující vědomí zůstává v tomto zdánlivém zvnějšnění samo při sobě, ví o sobě, že je samo při sobě (163 n.). A tak jako je zdáním samo odcizení, je zdáním i jeho zrušení: zůstává u zvnějšnění. Hegelem uváděné formy odcizeného lidského bytí nejsou formy odcizeného skutečného života, ale jen formy vědomí, vědění – např. jako lidské předměty nejsou pojednávány a zrušeny „skutečné náboženství, stát, příroda, nýbrž náboženství samo už jako předmět vědění, dogmatika, obdobně také právnictví, státověda, přírodověda“ (166/126). A protože jsou takto rušena jen „myšlená“ zvnějšnění, nikoli zvnějšnění „skutečná“, protože tedy „toto myslící zrušení [...] svůj předmět ponechává ve skutečnosti nedotčen“, – proto může Marx prohlásit, že celá *Fenomenologie* – ba celý Hegelův systém, pokud spočívá na *Fenomenologii* – zůstává uvnitř odcizení. To se projevuje v celém Hegelově systému, např. v tom, že „příroda“ není chápána jako „projevující se smyslovost“

člověka ve své jednotě s člověkem, ve své „lidskosti“, nýbrž je ji třeba brát jako vnějškovost „ve smyslu zvnějšnění, ve smyslu chyby, vady, která by neměla být“, jako „nic“ (171/132).

Nebudeme se tu zabývat dalšími momenty negativní kritiky; jsou známy už z *Kritiky Hegelovy filosofie práva*: např. absolutizace ducha, hypostazování absolutního subjektu jakožto nositele dějinného procesu, převrácení subjektu a predikátu (168/129) a tak dále. Je třeba zaznamenat, že Marx pojednává všechna tato pochybení jako pochybení týkající se pravého stavu věcí. Jestliže Hegel vzal lidskou bytnost jako „něco nejsoucího a nestvůrného“ [Unwesen], pak má toto nejsoucí a nestvůrné skutečnou bytnost, a je tedy pravým nejsoucím a nestvůrným; jestliže našel „jen abstraktní, logické, spekulativní vyjádření pohybu dějin“ (152 n/114), pak to přece bylo vyjádření pravého pohybu pravých dějin; jestliže popsal zpředmětnění a odcizení v jejich abstraktních formách, pak přece viděl zpředmětnění a odcizení jako bytostné pohyby lidských dějin. Těžiště Marxovy kritiky Hegela tkví naprosto v její *pozitivní* části, k níž nyní přejdeme.

„Na Hegelově Fenomenologii a na jejím konečném výsledku — dialektice negativity jakožto hybném a tvůrčím principu — je tedy velké jednak to, že Hegel pojímá vytváření člověka sebou samým jako proces, zpředměťování jako odpředmětnění, jako zvnějšnění a jako zrušení tohoto zvnějšnění; že tedy postihuje bytnost práce a že předmětného člověka chápe [...] jako výsledek jeho vlastní práce“ (156/118).

Jenom rozvinutí ústřední problematiky Hegelova díla – a na to zde pochopitelně musíme rezignovat – by umožnilo, abychom plně porozuměli významu Marxem podané interpretace *Fenomenologie*; teprve pak by se zřetelně ukázalo, s jak jedinečnou jistotou uchopil skrze všechny zatemňující a matoucí výklady (které začínají už v samotných Hegelových dílech) nejpůvodnější vrstvy problémů, které byly poprvé v novověké filosofii otevřeny právě ve *Fenomenologii*. Všechny Hegelovy objevy,

které pokládal za rozhodující, shrnul Marx ve výše citované větě; v následujícím textu chceme tyto – podle Marxova názoru – „pozitivní momenty Hegelovy dialektiky“ stručně vyložit.

Fenomenologie líčí „sebevytváření člověka“, tedy podle již řečeného: dění, ve kterém se člověk (jako organická bytost) stává tím, čím je co, do své bytnosti – totiž lidskou bytostí; tedy „dějiny vzniku“ (153/114) lidské bytosti, její bytostné dějiny. Tento „akt vznikání“ člověka je „aktem sebevytváření“ (168/128), tj. člověk si sám dává svoji bytnost: tím, čím je, se musí nejprve sám učinit, musí se „klást“, „produkovat“ (významem tohoto pojmu jsme se už zabývali výše). Hegel chápe tyto dějiny sebevytváření člověka jako „proces“, jehož momenty jsou zvnějšnění a jeho zrušení, a jenž jako souhrnný proces spadá pod titul „zpředmětnění“. Dějiny člověka se tedy dějí a naplňují jako zpředmětnění; skutečnost člověka spočívá v tom, že „ze sebe vydá“ všechny „rodové síly“ (bytostné síly) a staví se k nim jako ke skutečným předmětům, je „kladením skutečného [...], předmětného světa“ (159/121). Právě toto kladení předmětného světa Hegel pojednává jen jako zvnějšnění „vědomí“, popř. vědění, jako postoj abstraktního myšlení k „věcnosti“, zatímco Marx ho chápe jako „praktické“ uskutečňování celého člověka v dějinně-společenské práci (tamtéž).

U Hegela se postoj vědění k předmětnému světu blíže určuje tak, že toto zpředmětnění je zároveň „odpředmětněním“, tj. odsutečněním, odcizením, že je „zprvu možné zase jen formou odcizení“ (156/118). To znamená, že předmětně se dějící vědění se zprvu ztrácí ve svých předmětech: ty vůči němu vystupují jako něco jiného, cizího, ve formě vnějšího světa věcí a záležitostí, které *ztratily* svoji vnitřní vazbu k vědomí, které se v nich zvnějšňuje, a dále se dějí jako na vědomí „nezávislá moc“. Například mravnost a právo, státní moc a bohatství vystupují ve *Fenomenologii* jako odcizené předmětné světy –, a právě zde vznáší Marx proti Hegelovi námitku, že protože jsou tyto světy jen zvnějšněním „ducha“, a nikoli skutečného

a celého lidského bytí, je třeba je také pojednávat jen jako „duchovní bytnosti“, a nikoli jako skutečné světy (154/117).

Jakkoli tu ale zpředmětnění je zprvu jako odpředmětnění, odcizení, přesto se u Hegela toto odcizení stává přímo znovu-získáním pravé bytnosti.

*„Hegel [...] chápe odcizení člověka sobě samému, zvnější-
nění jeho odpředmětnění a odskutečnění jako získání sebe
sama, jako bytostnou změnu, zpředmětnění, uskutečnění“
(167/128).*

Lidská bytnost – chápaná u Hegela vždy jen jako vědění – je taková bytnost, která se musí nejen projevit, ale musí se zvnějšínit, nejen zpředmětnit, ale dokonce odpředmětnit, aby mohla získat sama sebe; jenom tehdy, když se skutečně ztratila ve svém předmětu, může dosáhnout sama sebe, jen ve svém „jinobytí“ se může stát „pro sebe“ tím, čím je. To je „pozitivní smysl“ negace, „dialektiky negativního jakožto hybného a tvůrčího principu“ (156); jeho odůvodnění a objasnění by vyžadovalo exkurs do základů Hegelovy ontologie; nám zde přísluší jen ukázat, jak interpretuje tento Hegelův objev Marx: Díky právě načrtnutému pozitivnímu pojmu negace chápe Hegel „práci jako akt sebevytváření člověka...“ (167/128), „postihuje práci jako bytnost, jako prokazující se bytnost člověka“ (157/118). S ohledem na to Marx dokonce říká: „Hegel stojí na stanovisku moderní národní ekonomie“ (tamtéž) – zdánlivě paradoxní výrok, ve kterém ale Marx shrnuje obrovskou, téměř revoluční konkrétnost Hegelovy *Fenomenologie!* Jestliže se zde práce stává prokazující se bytností člověka, pak tím pochopitelně není míněna práce jako pouze ekonomická kategorie, ale jako kategorie „ontologická“. Marx ji ostatně právě na tomto místě definuje: „V práci se člověk stává člověkem pro sebe [Fürsichwerden des Menschen] v mezích zvnějšínění neboli jakožto zvnějšíněný člověk“ (157/118). Jak Marx dospívá k tomu, že se Hegelovo pojetí zpředmětnění jako sebezískání

v odcizení, uskutečnění ve zvnějšnění má interpretovat právě pomocí kategorie práce?

Není tomu tak jen proto, že právě na práci Hegel ve *Fenomenologii* ukazuje zpředmětnění lidské bytnosti, její odcizení a její sebeztrátu ve věcnosti a že líčil právě postoj pracujícího „raba“ jako první „zrušení“ odcizené předmětnosti (II, 146 nn.). A nejen proto, ačkoli tento vlastní začátek lidských dějin není ve *Fenomenologii* nic nahodilého, není to začínání u ledajakého faktu, nýbrž vyjadřuje nejvnitřnější směřování celého díla. Marx tím odhalil – byť snad v příliš vyhocené formě – původní smysl bytostných dějin člověka, které jsou ve *Fenomenologii* rozvedeny jako dějiny sebevědomí, jež jsou pro něj v jádru praxí, a sice svobodným sebeuskutečňováním, které do sebe pojímá, ruší a podvrací tu kterou předpokládanou „bezprostřední“ fakticitu. Už jsme zmínili, že Marx pokládá za vlastní Hegelovo pochybení substituci subjektu této praxe „duchem“; proto je pro Marxe „práce, kterou Hegel jedinečně zná a uznává“, jen „abstraktně duchovní“ (157/118). Ale to nic nemění na faktu, že Hegel vůbec chápal práci jako prokazující se bytnost člověka – faktu, jehož účinnost přetrvává např. v tom, že přes „zduchovění“ [Vergeistigung] dějin ve *Fenomenologii* je přetvářející „konání“ hlavním vlastním pojmem výkladu dějin člověka (II, 141, 196, 346, 426 atd.). Je-li tedy praxe vnitřním smyslem jak zpředmětnění, tak jeho zrušení, pak nemohou být ani různé formy odcizení a jeho zrušení, předvedené ve *Fenomenologii*, kladeny jen nezávazně vedle sebe, jako „příklady“, pouze zachycené ze skutečných dějin, nýbrž musejí být co do své bytnosti založeny v lidské praxi a bytostně patřit k dějinám člověka. Marx vyjádřil tento poznatek větou, že Hegel „nalezl spekulativní výraz pro pohyb dějin“ (152 n./114)–, což je věta, které se (jak už bylo řečeno) dá rozumět právě tak pozitivně, jako negativně. A pokud jsou takto formy odcizení jakožto dějinné založené v samotné lidské praxi, pak je nelze nahlížet jen jako abstraktně teoretické formy vědomí-předmětnosti; musejí přeci pod tímto logicko-spekulativním „závojem“ působit ve

své praktické závaznosti: tj. jako takové, které se dají nutně a skutečně zrušit, „podvracet“. Ve *Fenomenologii* musí tedy už být skrytě k dispozici kritika, a to kritika v onom konkrétním revolučním smyslu, který dal tomuto pojmu Marx:

„Fenomenologie je tedy skrytá kritika, sama sobě ještě nejasná a sebe samu mysticizující; ale pokud trvá na odcizení člověka [...] jsou v ní všechny prvky kritiky skryty a často již připraveny a rozpracovány způsobem daleko převyšujícím Hegelovo stanovisko.“ Ve svých jednotlivých částech obsahuje „– sice ještě v odcizené formě – kritické prvky celých oblastí, jako náboženství, státu, občanského života atd.“ (156/118)

Marx tak naprosto jasně vyjádřil vnitřní provázanost revoluční teorie s Hegelovou filosofií; a poměřována touto kritikou – která je kondenzátem určité *filosofické* konfrontace –, jeví se pozdější interpretace Marxe (a to už – sit venia verbo – u Engelse!) jako nestvůrný úpadek. Tato interpretace se domnívá, že může vztah Marxe k Hegelovi redukovat na známé převrácení hegelovské „dialektiky“ – z jejího pohledu už zcela vyprázdňené. Tyto nejhrubší skici musejí stačit; především se už nemůžeme dále zabývat otázkou, zda a v jaké míře jsou ona pochybení, která Marx vyčítá Hegelovi, skutečně ve vztahu k Hegelovi případná. To, že konfrontace směřuje vskutku do centra hegelovské problematiky, to snad už dost jasně ukázal náš referát. – Kritika Hegela není rozhodně nějaký přívěsek předchozí kritiky a založení národní ekonomie, nýbrž působí v celé této kritice a v celém založení: ona sama je vyrovnáváním se s Hegelem.



Filosofie a kritická teorie

Od samého počátku vstupovala kritická teorie společnosti soustavně do filosofických konfrontací. V době jejího vzniku – ve třicátých a čtyřicátých letech devatenáctého století – filosofie představovala nejprogresivnější podobou vědomí a skutečné poměry v Německu za touto podobou rozumu zaostávaly. Kritika existujícího stavu tu proto začala jako kritika tohoto vědomí, jinak by se totiž svého předmětu zmocňovala ještě pod tou úrovní dějin, ke které už reálně dospěly neněmecké země. Poté, co kritická teorie rozpoznala ekonomické poměry jako odpovědné za celek existujícího světa a pochopila společenskou souvislost skutečnosti, nejenže se filosofie – jako samostatná věda o této souvislosti – zdála jaksi nadbytečnou, ale právě teď se mohlo na problémy, které se týkaly možnosti člověka a rozumu, zaútočit z pozice ekonomie.

Filosofie se tak projevuje v ekonomických pojmech materialistické teorie. Každý z těchto pojmů je více než ekonomický pojem ve smyslu speciální vědy o hospodářství. Je více vzhledem k totalitnímu požadavku teorie, aby byla vysvětlena celistvost člověka a jeho světa ze společenského bytí. Bylo by však chybné, kdyby se ekonomické pojmy s ohledem na toto pojetí rozplynuly v pojmech filosofických. Filosofické obsahy, které jsou pro teorii relevantní, musí být spíše naopak rozvíjeny z ekonomické souvislosti. Nesou v sobě odkazy ke vztahům, jejichž opomíjení ohrožuje teorii jako celek.

Podle přesvědčení svých zakladatelů je kritická teorie společnosti bytostně svázána s materialismem. Nemyslí se tím, že by stála jako jeden filosofický systém proti jinému. Teorie společnosti je ekonomický, nikoli filosofický systém. A správnou teorii společnosti s tímto materialismem spojují především dva momenty: starost o štěstí lidí a přesvědčení, že tohoto štěstí

lze dosáhnout jen změnou materiálních existenčních poměrů [Daseinverhältnisse]. Cesta změny a základní opatření pro rozumnou organizaci společnosti se nastiňují pomocí aktuální analýzy ekonomických a politických poměrů – a další formování nové společnosti nemůže už být předmětem nějaké teorie: musí se odehrávat [geschehen] jako svobodné dílo osvobozených jednotlivců. Když se – právě jako rozumná organizace lidstva – uskuteční rozum, bude pak i filosofie bezpředmětná. Neboť pokud byla doposud filosofie něčím víc, než jen zaměstnáním či odborností v rámci stávající dělby práce, žila právě z toho, že rozum ještě nebyl skutečností.

Rozum je základní kategorie filosofického myšlení a jedině jejím prostřednictvím si toto myšlení zachovává vazbu k osudu lidstva. Filosofie chtěla prozkoumat poslední a nejjobecnější základy bytí. Pod titulem rozumu byla myšlena idea vlastního bytí, ve kterém se sjednocují všechny rozhodující protiklady (mezi subjektem a objektem, bytností a jevem, myšlením a bytím). S touto ideou se spojovalo přesvědčení, že jsoucí není samo již bezprostředně rozumné, ale že se k rozumu teprve musí přivést. Rozum má prezentovat nejvyšší možnost člověka a jsoucího samého. Obojí patří k sobě.

Jestliže se rozum bere jako substance – a to na jeho nejvyšším stupni znamená, že se bere jako vlastní skutečnost –, pak už tu svět nestojí proti rozumnému myšlení lidí jako pouhá předmětnost, ale je tímto myšlením pochopen, stal se mu pojmem. Svět co do své struktury platí jako přístupný rozumu, na rozum odkázaný a rozumem ovládnutelný. To je filosofie idealismu; podřizuje bytí myšlení. Ale právě ona první téze, která z filosofie učinila filosofii rozumu a idealismu, z ní také činí kritickou filosofii. Pokud se daný svět svázal s rozumným myšlením, pokud na něj byl dokonce odkázán ve svém bytí, – pak se to všechno, co rozumu protiče, co není rozumné, stalo tím, co je určeno k překonání. Rozum se stal něčím, co je určeno k překonání. Rozum byl zaveden jako kritická instance. Ve filosofii buržoazní epochy přijal rozum podobu rozumné

subjektivity: člověk, individuum, má silou a mocí svého poznání vyzkoušet a posoudit vše, co je dáno. V pojmu rozumu tak tkví také pojem svobody. Takové zkoušení a posuzování by přece nemělo smysl, kdyby tu člověk nestál jako svobodný, aby jednal podle svého náhledu a aby dovedl k rozumu to, co je k dispozici [Vorhandene].

„Filosofie nás učí, že vlastnosti ducha existují jen prostřednictvím rozumu, všechny jsou jen prostředky svobody a jen jí všechny hledají a vytvářejí; poznatkem spekulativní filosofie je, že svoboda je to jediné v duchu opravdové.“¹

Hegel – když takto ztotožnil rozum a svobodu – jen vyvodil důsledky z celé filosofické tradice: Svoboda je „formální“ rozumností, je to jediná forma, ve které rozum vůbec může být.²

Zdá se, že s tímto pojetím rozumu jako svobody dosáhla filosofie svých hranic: to, co zbývá, tedy uskutečnění rozumu, už není úloha filosofie. V tomto momentě považoval Hegel dějiny filosofie za definitivně uzavřené. Ale tímto uzavřením nerozuměl lepší budoucnost lidstva, ale jeho špatnou přítomnost, která se tak ustanovovala na věky. Kant sice napsal *Ideje k všeobecným dějinám ze zřetele světoobčanského* a *K věčnému míru*. Jeho transcendentální filosofie však přesto mohla vzbuzovat přesvědčení, že uskutečnění rozumu prostřednictvím faktické změny není nutné, poněvadž jednotlivci mohou být rozumní a šťastní i uvnitř stávajícího [stavu]. Ve svých rozhodujících pojmech zůstává tato filosofie v zajetí řádu buržoazní epochy. Rozum není než zdání rozumnosti ve světě bez rozumu a svoboda není než zdání svobodného bytí ve všeobecné nesvobodě. Zdání nastává s tím, jak se idealismus zniterňuje: rozum a svoboda se stávají zadáním, které jednatel může a má – ať už

¹ Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Einleitung. Werke, Originalausgabe, Bd. IX, s. 22.

² Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, c.d., Bd. XIII, s. 34.

jsou vnější poměry, ve kterých se ocitl, jakékoli – naplňovat sám v sobě. Svoboda neodporuje nutnosti, naopak – vyžaduje ji jako svůj předpoklad. Ten, kdo uznává nutné jako nutné a překonává tak pouhou svoji nutnost pozvedaje se do sféry rozumu, budiž svobodný. Jestliže se někdo narodil jako mrzák a stávající stav lékařské vědy neskýtá naději na jeho vyléčení, pak překoná nutnost tehdy, pokud rozehraje [spielen lassen] svůj rozum a svobodu v rámci své zmrzačené existence, tj. když si své potřeby, cíle a jednání od počátku klade jako potřeby, cíle a jednání mrzáka. Vynořivší se protiklad svobody a nutnosti zrušila [aufheben] idealistická filosofie rozumu tím, že svoboda nikde nejde nad nutnost, ale uskromňujíc se zařídí se v nutnosti jako doma. Hegel jednou řekl, že toto zrušení nutnosti je „projasněním [Verklärung] nutnosti ke svobodě“³

Svoboda ale může být pravdou nutnosti jen tehdy, když je pravdivá už sama nutnost „o sobě“. Vymezení vztahu svobody a nutnosti charakterizuje pouto idealistické filosofie rozumu ke stávajícímu řádu. A toto pouto je cenou, za kterou – a jen za ní – mohou být její poznatky pravdivé. Je to dáno už nasazením subjektu v idealistické filosofii. Jen pokud je zcela odkázán sám na sebe, je tento subjekt rozumný. Všechno „jiné“ [andere] je mu cizí, vnější, a jako takové zpočátku podezřelé. Aby něco mohlo být pravdivé, musí to být jisté; a aby to bylo jisté, musí to být kladeno subjektem jako jeho vlastní výkon. To platí ve stejné míře pro Descartovo fundamentum inconcussum [neotřesitelný základ] jako Kantovy syntetické soudy a priori. A jedině tato autarkie, nezávislost na čemkoli jiném, cizím zaručuje subjektu svobodu. Svobodné je to, co není závislé na nikom a ničem jiném, co si přivlastnilo sebe sama. Vlastnit – vyloučit jiné. Vztah k jinému, ve kterém subjekt skutečně k jinému přichází, sjednocuje se s ním, platí jen jako ztráta, pro niž se stal závislým. Když rozumu jako vlastní skutečnosti připsal „u sebe sama zůstávající“ pohyb

³ Hegel, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, § 158, Zusatz. c.d., Bd. VI, s. 310.

[„bei-sich-selbst-bleibende“ Bewegung], mohl se Hegel odvolávat na Aristotela. Od počátku se ve filosofii mělo za jisté, že nejvyšší způsob bytí je bytí u sebe sama.

Tato identita ve vymezení vlastní skutečnosti odkazuje na určitou hlouběji založenou identitu: na vlastnictví, Teprve tehdy je si něco vlastní, kdy to je samostatné, když se to může zachovat samo o sobě, když to není odkázáno na nic jiného. A podle idealismu se takového bytí dosáhne, když subjekt má svět takovým způsobem, že se mu nijak nedá odebrat, že s ním všudypřítomně disponuje a učinil si ho svým vlastním, takže i ve všem ostatním je vždycky sám u sebe. Avšak svoboda, k jaké dospívá Descartovo Ego cogito, Leibnizova monáda, Já Kantových kategorií, subjekt původního činného jednání u Fichta a Hegelův světový duch, to není svoboda požívatelného majetnictví, s níž se pohybuje Aristotelův bůh ve svém vlastním štěstí. Spíše je to svoboda nikdy nekončící namáhavé práce. Jak se v novověké filosofii rozum stává vlastním bytím, musí ustavičně nanovo vytvářet [produzieren] sebe sama a svoji skutečnost: je jen v tomto výkonu. To, co má rozum vykonat, není nic víc a nic méně než konstituce světa pro Já. Rozum má stvořit obecně, ve kterém se rozumný subjekt setkává s jinými rozumnými subjekty – má být základem, kterým je dána možnost, aby se nesetkávaly jen svébytné monády, ale aby povstal společný život ve společném světě. Ale i pro tento výkon je charakteristické, že nevede nad to, co tu už je; že nic nemění. Konstituce světa byla vykonána již před jakýmkoliv faktickým jednáním jednotlivců: jednatel nemůže své nejvlastnější jednání mít ve svých rukou. Všechna vymezení takové filosofie rozumu ovládl týž svérázný nepokoj, bezmála strach z toho, aby se z něčeho skutečně neudělalo něco jiného. Proklamuje se vývoj, ale pravý vývoj není změna, „není to stávání se něčím jiným“.⁴ Na konci vývoje se nedojde k ničemu,

⁴ Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Einleitung. c.d., Bd. XIII, s. 41

co by nebylo „samo o sobě“ už na jeho počátku. A tento nedostatek se této filosofii jeví jako nejvyšší výhra. Právě na jejím nejvyspělejším stupni se vnitřní staticčnost těchto zdánlivě tak dynamických pojmů této filosofie stává zcela zřetelná.

Není pochyb o tom, že všechna tato vymezení dělají z idealistické filosofie rozumu buržoazní filosofii. A přece je, už díky tomuto jedinému pojmu rozumu, něčím více než jen ideologií, a zabývat se jí znamená víc než jen bojovat s ideologií. Pojem ideologie je smysluplný jen tehdy, zůstává-li vztažen k zájmu teorie na změně společenské struktury. Není to pojem sociologický ani filosofický, nýbrž pojem politický.⁵ Nepojednává teorii ve vztahu ke společenské podmíněnosti každé pravdy nebo ve vztahu k nějaké absolutní pravdě, ale výlučně ve vztahu k onomu zájmu. Existuje bezpočet filosofických učen, která nejsou než pustými ideologiemi a která se jako iluze o společensky relevantních okolnostech ochotně začleňují do obecného vládnoucího aparátu [Beherrschungsapparat]. K těm však idealistická filosofie rozumu nepatří, tím spíše ne, pokud je skutečně idealistická.

Konečně, myšlenka panství rozumu nad bytím není jen požadavkem idealismu. Autoritativní stát bojuje s neomylným instinktem proti klasickému idealismu. Filosofie rozumu zjistila, jaké jsou rozhodující poměry buržoazní společnosti: abstraktní Já, abstraktní rozum, abstraktní svoboda. Potud je správným vědomím. Čistý rozum má být rozum, jenž je „nezávislý“ na všem empirickém: zdá se, že empirické činí rozum závislým; má povahu něčeho, co je rozumu „cizorodé“.⁶ V omezení rozumu na „čistý“ teoretický a praktický výkon spočívá příznání špatné fakticity. Ale spočívá v něm také starost o práva individua, o to, čím je individuum více než subjektem hospodářství,

⁵ Srov. Max Horkheimer, *Ein neuer Ideologiebegriff?* In: *Grünbergs Archiv*, Jahrgang XV (1930), s. 38 f.

⁶ Kant, Nachlaß Nr. 4728. *Ausgabe der preußischen Akademie der Wissenschaften*, Bd. XVIII. [= Kant: AA XVII, *Reflexionen zur Metaphysik*, s. 68]

o to, co přichází v univerzální společenské směně příliš zkrátka. Idealismus se snaží, aby se alespoň myšlení zachovalo čisté. Jedná se o svéráznou dvojroli oponovat jak opravdovému materialismu kritické teorie společnosti, tak falešnému materialismu buržoazní praxe. V idealismu protestuje individuum proti světu tím, že činí v myšlenkách sebe sama i svět svobodným a rozumným. Idealismus je individualistický ve zcela bytostném smyslu. Jedinečnost individua ovšem chápe s ohledem na jeho autarkii, „vlastnictví“, takže všechny snahy zkonstruovat intersubjektivní svět tím, že se vyjde od takto chápaného subjektu, zůstaly sporné. Jiné Já se mohlo s Egem spojovat vždy jen abstraktně: zůstalo problémem čistého poznání a čisté etiky. A i čistota idealismu je dvojznačná: nejvyšší pravdy jak teoretického, tak praktického rozumu mají být čisté, nesmějí se zakládat ve fakticitě; ale podmínkou záchrany takové čistoty je, aby fakticita byla ponechána v nečistotě: individuum zůstává vydáno její nepravdě. Starost o individuum přinejmenším uchránila idealismus před tím, aby požehnal obětování individua ve službě falešným kolektivitám.

Protest filosofie rozumu je idealistický protest a její kritika je idealistická: nevztahuje se na materiální existenční poměry. Hegel označil setrvávání filosofie ve světě myšlenek jako její „bytostné určení“: filosofie smiřuje protiklady v rozumu, ale nejde o „smíření ve skutečnosti, ale v ideálním světě“.⁷ Materialistický protest a materialistická kritika vyrůstají z boje potlačených skupin za lepší životní podmínky a zůstávají soustavně spojeni s s faktickým průběhem tohoto boje. Západní filosofie postavila rozum jako vlastní skutečnost. V buržoazní epoše se rozum stal zadáním, které měl naplnit svobodný jednatel. Subjekt byl místem rozumu: z něho se měla stát objektivita rozumnou. Jen v čistém myšlení a v čisté vůli ponechávaly existenční materiální podmínky autonomnímu rozumu jeho svobodu. Teď se ale dospělo do společenské situace, ve

⁷ Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, c. d., Bd. XIII, s. 67.

které už není třeba, aby se uskutečnění rozumu omezovalo na čisté myšlení a čisté chtění. Jestliže se rozumem míní formování života podle svobodného rozhodnutí poznávajících lidí, pak do budoucna odkazují požadavky rozumu na vytvoření takového společenského uspořádání [Organisation], ve které budou jednotlivci spravovat společně svůj život podle svých potřeb. S uskutečněním rozumu by se v takové společnosti zrušila [aufheben] i filosofie. Teorie společnosti musela ukázat tuto možnost a vylíčit základní rysy změny ekonomické struktury. Mohla teoreticky vést boj oněch vrstev, které měly – jak to bylo dáno jejich historickou situací – přivodit obrat. Zájem filosofie: starost o člověka – nalezl v zájmu této teorie novou formu. A vedle této teorie už neexistuje filosofie. Filosofická konstrukce rozumu bude vyřizena, odbyta vytvářením rozumné společnosti. Filosofický ideál, lepší svět a pravé bytí, vstupuje do praktického cíle bojujícího lidstva. Získává tak také lidský obsah. Co ale když vývoj nastíněný touto teorií nenastal? Co když síly, které měly způsobit obrat, byly potlačeny a dokonce se zdá, že podlehnou? Jakkoliv tím nebyla vyvrácena pravdivost teorie, jeví se přece ve výrazně novém světle a nasvětluje nové stránky a části svého předmětu. Změnila se váha mnoha požadavků a indicií. Změna funkce v nové situaci dala teorii ve vyhocenějším smyslu charakter „kritické teorie“.⁸ Její kritika se zaměřuje i na to, jak se na mnoha místech, kde se na ni odvolávají, zcela uhýbá od jejích ekonomických a politických požadavků. Tato situace nutí teorii, aby opět vyostřeně akcentovala starost, která je přítomná ve všech jejích analýzách – starost o možnosti člověka, o svobodu, štěstí a právo jednotlivce. Pro teorii jsou určující výlučně možnosti konkrétní společenské situace: stávají se relevantní jen jako ekonomické a politické otázky a jako takové se týkají vztahů lidí ve výrobním procesu, použití produktu společenské práce, aktivní účasti lidí na ekonomické a politické správě

⁸ Srov. Max Horkheimer, *Traditionelle und kritische Theorie* In: *Zeitschrift für Sozialforschung*, Jahrgang VI (1937), s. 245.

celku. Čím více částí teorie se stalo skutečností – takže nejenže vývoj starého řádu stvrzuje předpovědi teorie, ale započal i přechod k řádu novému – tím naléhavější se stává otázka, co vlastně teorie považuje za svůj cíl. Neboť na rozdíl od filosofických systémů tu svoboda není fantom a nezavazující niternost, která ponechává ve vnějším světě vše při starém, nýbrž je to reálná možnost, společenský vztah, na jehož uskutečnění závisí osud lidstva. Na daném stupni vývoje se znovu ukazuje konstruktivní charakter kritické teorie. Vždycky byla víc než registrování a systematizování daností; to, co ji žene, vychází přímo ze síly, se kterou protiřečí danostem a s jejímž prostřednictvím konfrontuje špatnou fakticitu s jejími lepšími možnostmi. Tak jako filosofie se i kritická teorie staví proti ospravedlňování reality, proti spokojenému pozitivismu. Ale oproti filosofii vytěžuje stanovení svých cílů vždy jen z existujících tendencí společenského procesu.

Proto nemá strach z utopie – jak bývá denuncován nový řád. Jestliže pravda není realizovatelná uvnitř stávajícího společenského řádu, má pro něj beztak vždy povahu pouhé utopie. Tato transcendence nemluví proti pravdě, ale pro ni. Utopický prvek byl ve filosofii dlouho jediným pokrokovým prvkem: například se jedná o konstrukce nejlepšího státu, nejvyšší slasti, dokonalé blaženosti, věčného míru. Tvrdošíjnost, která pocházela z věrnosti pravdě navzdory všemu očividnému, uvolnila dnes ve filosofii své místo rozmarnosti a bezostyšnému oportunismu. Tuto tvrdošíjnost si jako pravou kvalitu filosofického myšlení uchovala kritická teorie.

Současná situace dává ještě ostřeji vyniknout této kvalitě. Regresivní zvrát se odehrál ve stadiu, kdy byly k dispozici ekonomické podmínky pro změnu. Pojetí, které kritická teorie vypracovala, umožňovalo beze zbytku pochopit a předpovědět novou společenskou situaci, jejímž výrazem jsou autoritářské státy. Motivace, která vedla k novému zdůraznění požadavku [Anspruch] teorie, aby se se změnou ekonomických poměrů změnil i celek lidské existence, nepřamení z nějakého selhání

ekonomických pojmů. Spíše jde o to, že tento požadavek mířil proti zkomolenému pojetí a použití ekonomie, které se projevilo jak v praxi, tak v teoretických diskusích. Diskuse se tak znovu vrací k otázce, oč je teorie *více* než ekonomie [Nationalökonomie]. Toto *více* bylo dáno už od počátku tím, že kritika politické ekonomie kritizovala celek společenského bytí. Ve společnosti, která byla ve své totalitě vymezena prostřednictvím hospodářských vztahů a byla vymezena tak, že nezvládnutelné hospodářství ovládlo všechny lidské vztahy, bylo v ekonomii obsaženo také všechno neekonomické. Když bylo toto panství prolomeno, ukazuje se, že rozumná organizace společnosti, ke které se vztahuje kritická teorie, je něco *více* než řádná forma hospodářství. A ono *více* se týká toho rozhodujícího, v čem a čím se teprve společnost stává rozumnou – podřízením hospodářství potřebám individuí. S proměnou společnosti se ruší [aufheben] původní vztah mezi nadstavbou a základnou. Vždyť v rozumné skutečnosti nemá už pracovní proces rozhodovat o obecné existenci lidí, nýbrž obecné potřeby mají rozhodovat o pracovním procesu. Není důležité, že pracovní proces je plánovitě řízen, ale to, jaký zájem určuje toto řízení a zda tento zájem uchovává svobodu a štěstí mas. Zanedbáváním tohoto prvku se teorie zbavuje něčeho podstatného: eliminuje z obrazu osvobozeného lidstva ideu štěstí, jíž se má toto lidstvo odlišovat od všech předchozích. Bez svobody a štěstí ve společenských vztazích lidí zůstává sebevětší zvyšování výroby a odstranění individuálního vlastnictví výrobních prostředků v zajetí staré nespravedlnosti.

Kritická teorie ovšem rozlišila různé fáze uskutečňování a upozorňovala na nesvobody a nerovnosti, které zpočátku ještě zřejmě budou tížit novou epochu. Ale změněná společenská existence má být přece od začátku vymezená svým konečným cílem. Ovšem uvažujíc o takovém konečném cíli si kritická teorie jako náhradu za teologický onen svět nevybájlila společenský ideál, který by se v novém řádu – pro svůj výlučný protiklad k počátku a pro stále oddalovanou budoucnost –

opět jevil jen jako onen svět. Aby se kritická teorie stavěla proti skleslosti a vůči zradě na ohrožených a obětovaných možnostech člověka, k tomu se nepotřebuje doplňovat nějakou filosofií. Jen zdůrazňuje to, co bylo odedávna v základu všech jejích kategorií: nárok, aby se celek lidských vztahů osvobodil zrušením dosavadních materiálních podmínek existence. Poukazujíc uprostřed dnešní beznaděje na to, že ve společnosti, jak o ni uvažuje, jde o svobodu a štěstí jednotlivců, sleduje kritická teorie jen požadavek svých ekonomických pojmů. Jsou to konstruktivní pojmy, které nezahrnují jen danou skutečnost, ale zároveň i její zrušení a skutečnost novou. V teoretické rekonstrukci společenského procesu jsou i ty prvky, které se vztahují k budoucnosti, nutnou součástí kritiky současných poměrů a analýzy jejich tendencí. Změna, k níž proces směřuje, a existence, kterou si má vytvořit osvobozené lidstvo, již určují rozestavení a rozvíjení prvních ekonomických kategorií. Při konstatování oněch teoretických prvků, které směřují k budoucí svobodě, se kritická teorie nemůže odvolávat na jakákoli fakta. Neboť vše, čeho už bylo dosaženo, je jí dáno jako mizející a ohrožené a stává se to pozitivním faktem – prvkem přicházející společnosti – jen tehdy, pokud to lze pojmout jako to, co je v konstrukci určeno ke změně. Tato konstrukce není ani doplněním, ani rozšířením ekonomie. Je jí samotnou, pokud postihuje obsahy, které překračují za oblast stávajících ekonomických vztahů. Bezpodmínečné trvání na cíli, kterého může být dosaženo jen ve společenském boji, vede teorii k tomu, aby to, čeho už bylo dosaženo, konfrontovala ustavičně s tím, čeho ještě dosaženo nebylo a co je znovu ohroženo.

Zájem teorie o velkou filosofie náleží právě do této souvislosti jako součást její konfrontace se stávajícím. Ale kritická teorie nemá co do činění s uskutečňováním ideálů, které jsou vnášeny do společenských bojů. Rozpoznává v těchto bojích na jedné straně věc svobody a druhé věc útlaku a barbarství. Když se zdá, že v realitě vítězí to druhé, může to snadno vypadat, jako

by kritická teorie stavěla určitý filosofický ideál proti faktickému vývoji a proti jeho vědecké analýze. Tradiční věda byla ovšem vydána napospas stávajícímu v mnohem větší míře než velká filosofie. Pojmy, které se vztahují k možnostem člověka přesahujícím jeho faktický status, vypracovala tradiční teorie spíše ve filosofii, než ve vědě. Na konci *Kritiky čistého rozumu* uvedl Kant tři otázky, v nichž se „sjednocují“ „všechny zájmy“ lidského rozumu: Co mohu vědět?, Co mám dělat?, V co smím doufat?⁹ A v úvodu ke svým přednáškám o logice přidal k těmto třem otázkám čtvrtou, která je všechny objímá: Co je člověk?¹⁰ Odpověď na tuto otázku není zamýšlena jako popsání lidské bytnosti, jak je již k dispozici, nýbrž jako vykázaní lidských možností, jak jsou již k dispozici. V buržoazní periodě zbavila filosofie smyslu jak otázku, tak odpovědi tím, že možnosti člověka byly vždy už stanoveny jako reálné možnosti uvnitř stávajícího. Pak to ovšem mohly být jen možnosti čistého poznání a čistého chtění.

Změna daného stavu není ovšem věcí filosofie. Filosof se může podílet na společenských bojích jen potud, pokud není odborný filosof: i tato ‚dělba práce‘ je výsledkem moderního odtržení duchovních a materiálních výrobních prostředků. Ani filosofie je nemůže zrušit. Že filosofická práce byla a je abstraktní, tkví ve společenských existenčních vztazích. Je věcnější a pravdivější trvat na abstraktnosti filosofie, než přijmout pseudofilosofickou konkrétnost, která se shora snižuje k úrovni společenských bojů. Co má ve filosofických pojmech co dělat s pravdou, to bylo získáno abstrakcí z konkrétního stavu člověka a je pravdivé jen v takové abstraktnosti. Rozum, duch, moralita, poznání, blaženost – to nejsou jen kategorie buržoazní filosofie, ale záležitosti lidstva. A jako takové je třeba je zachovat, dokonce znovu získat. Když se kritická teorie zabývá

⁹ Kant, *Werke*, hrsg. v. E. Cassirer. Berlin 1911 ff., Bd. III, s. 540 [=Kant: AA III, *Kritik der reinen Vernunft*, s. 522]

¹⁰ Kant, c. d., Bd. VIII, s. 344 [=Kant: AA IX, *Immanuel Kant's Logik*, 25]

filosofickými naukami, ve kterých se ještě smělo mluvit o člověku, zabývá se nejprve zastíráním a misinterpretacemi, jimž v buržoazní epoše řeč o člověku podléhala.

Z tohoto zorného úhlu jsou v tomto časopisu tematizovány některé základní filosofické pojmy: pravda a osvědčení, racionalismus a iracionalismus, role logiky, metafyzika a pozitivismus, pojem bytnosti. Nikdy se přitom nejednalo jen o sociologickou analýzu, o přiřazení filosofických učení k určitým dějinným lokalizacím. Ani jsme se přitom nikdy nepokoušeli vysvětlit určité filosofické obsahy beze zbytku z dějinných okolností. Každý pokus takového rázu musí ztroskotat, jestliže a pokud je filosofie více než ideologie. Kritická teorie se ve svém vyrovnávání se s filosofií zajímá o pravdivý obsah filosofických pojmů a problémů: předpokládá, že je v nich skutečně obsažena pravda. Provozování sociologie vědění se oproti tomu netýká pravd, ale vždy jen nepravd dosavadní filosofie. Jistě, dokonce i ty nejvyšší filosofické kategorie jsou svázány s dějinnými okolnostmi, byť by to měla být jen ta nejobecnější okolnost, totiž že konfrontaci mezi člověkem a přírodou nevede lidstvo jako svobodný subjekt, ale že se uskutečňuje v třídní polečnosti. Tento fakt se projevuje v mnoha filosofiích ustanovených ‚ontologických diferencích‘. Jeho stopy se objevují dokonce i v samotných formách pojmového myšlení, třeba když se logika v zásadě definuje jako výroková logika, jako soudy o existujících předmětech, kterým jsou různými způsoby připisovány či upírány jejich predikáty. Poprvé poukázala na tento nedostatek dialektická logika, která v takovém pojetí soudu odhalila: ‚nahodilost‘ predikování a ‚vnějškovost‘ procesu usuzování, takže subjekt soudu se jeví jako jsoucí pro sebe a predikát jako nacházející se v naší hlavě.¹¹ A více než to: mnohé filosofické pojmy jsou pouhé ‚mlhavé představy‘, které vyrostly z panství nezvládnutelné ekonomiky nad existencí – a jako takové je lze exaktně vysvětlit z materiálních životních vztahů. Ale filosofie ve svých dějinných formách získává také

¹¹ Hegel, *Encyclopädie 1*, § 166. c. d., Bd. VI, s. 328.

vhled do lidských a předmětných vztahů, jejichž pravdivost přesahuje dosavadní společnost, a proto se z ni nedá beze zbytku vysvětlit. Patří sem nejen obsahy pojednávané v pojmech, jako je rozum, duch, svoboda, moralita, obecnost, bytnost, ale také důležité výdobytky teorie poznání, psychologie a logiky. Jejich pravdivý obsah překračuje společenskou podmíněnost a nepředpokládá žádné věčné vědomí, které by transcendentálně konstituovalo individuální vědomí dějinných subjektů. Předpokládá jen zvláštní dějinné subjekty, jejichž vědomí se vyjadřuje v kritické teorii. Teprve pro toto vědomí se takový „přestřelující“ obsah stává viditelný ve své skutečné pravdě. Pravda, která se poznává ve filosofii, není redukovatelná na stávající společenské vztahy. Tak by tomu bylo teprve v takové podobě existence, ve které už není vědomí odtrženo od bytí a ve které může rozumnost myšlení vycházet z rozumnosti společenského bytí. Až do té doby bude pravda – pokud je více než faktická pravda – vytěžována a myšlena proti stávajícím společenským vztahům: a bude ovšem podřízena této negativní podmíněnosti. Společenské vztahy zastírají smysl pravdy; a zároveň kultivují horizont nepravdy, který pravdu obírá o její působivost. Jeden příklad: pojem obecného vědomí, o který usiloval celý německý idealismus, zahrnuje problém vztahu subjektu k celku společnosti: jak může být obecnost subjektem, aniž se zruší individualita? Teprve mimo buržoazní myšlení může být dosažen a zhodnocen náhled, že zde jde o víc, než jen o nějaký metafyzický problém či o problém teorie poznání. Filosofická řešení, jak byla pro tento problém nalézána, se rovnají filosofickým dějinám problému. Abychom porozuměli Kantovu učení o transcendentální syntéze, k tomu nepotřebujeme žádnou sociologickou analýzu. Obsahuje pravdu z oboru teorie poznání. Interpretace Kantova nastolení problému, jak ji provádí kritická teorie,¹² nezasahuje do vlastní vnitrofilosofické problematiky. Jestliže kritická teorie svazuje otázku obecnosti poznání s otázkou společnosti jako

¹² Srov. *Zeitschrift für Sozialforschung*, Jahrgang VI (1937), s. 257 nn.

obecného subjektu, pak tím nechce předložit lepší filosofické řešení. Spíše chce ukázat, v jakých společenských vztazích vězí, že se určitá filosofie nedokáže přiblížit perspektivnějšímu nastolení problému, a proč proto nemohla tato filosofie nalézt jiné řešení. Nepravda, v jejímž zajetí je veškeré transcendentální pojednání problému, tedy vstupuje do nitra filosofie takřkajíc zvnějšku, a proto také lze tuto nepravdu překonat jen *mimo* filosofii. A tímto *mimo* se nemyslí, že by společenské okolnosti působily zvnějšku na vědomí, které má samostatnou formu existence. Spíše se míří na oddělení uvnitř aktuálně daného společenského celku. Podmíněnost vědomí společenským bytím je vnější právě do té míry, ve které jsou v buržoazní společnosti individuu vnější ty existenční podmínky, které ho takřkajíc zvnějšku ovládají. Právě taková vnějškovost umožňuje abstraktní svobodu myslícího subjektu. Se zrušením vnějškovosti by zároveň s obecnou změnou vztahu mezi společenským bytím a vědomím zmizela i tato abstraktní svoboda.

Pokud máme zůstat věrní základní koncepci kritické teorie o vztahu společenského bytí a vědomí, musí se toto *mimo* brát v úvahu. V dosavadních dějinách se nevyskytuje žádná předzjednaná harmonie mezi správným myšlením a společenským bytím. Ekonomické vztahy určují filosofické myšlení v buržoazním období v prvé řadě tak, že tu myslí emancipovaný, na sebe sama odkázaný jednotlivec. Jak se ale tento jednotlivec ve skutečnosti neuvažuje v konkrétnosti svých možností a potřeb, nýbrž – v abstrakci od své individuality – jen jako nositel pracovní síly, této prospěšné funkce ve zhodnocovacím procesu kapitálu, jeví se také ve filosofii jen jako abstraktní subjekt: v abstrakci [odtržení] od svého plného lidství. Jestliže usiluje o ideu člověka, musí myslet v protitahu vůči fakticitě; jestliže se chce myslet své filosofické čistotě a obecnosti, musí subjekt abstrahovat od stávajícího stavu. Tato abstraktnost, toto radikální odtažení se od toho, co je dáno, mu alespoň otvírá cestu k nerušenému hledání pravdy, k trvání na poznaném. S oním konkrétním, s fakticitou ovšem nechává myslící subjekt *mimo*

hru také jejich mizérii. Pochopitelně nemůže přeskočit přes sebe sama. Už na počátku, už v nasazení svého myšlení subjekt do sebe přijal monadickou izolaci buržoazního jedince a myslí proto v horizontu nepravdy, který mu uzavírá skutečné východisko.

Z tohoto horizontu lze vysvětlit některé charakteristické rysy buržoazní filosofie. Jeden z nich se bezprostředně týká samotné ideje pravdy, a proto se zdá, že jsou všechny její pravdy od počátku „sociologicky“ relativizovány: jde o spojení pravdy a jistoty. Jako takové sahá zpět až do antické filosofie, ale teprve v novověké době získalo typickou formu, kdy se pravda prokazovala jako nezcizitelné vlastnictví jednotlivce a kdy toto prokázání platilo jako završené teprve tehdy, když jednatel mohl stále znovu vytvářet pravdu jako svůj vlastní výkon. Proces poznání není nikdy uzavřen, protože v každém jednotlivém poznávacím aktu jednatel musí znovu ‚vytvářet svět‘, musí znovu provést kategoriální formování zkušenosti – ale proces nejde také nikdy dále, protože omezení ‚tvořivého‘ poznání na transcendentální sféru každou novou formu světa znemožňuje. Ač je jejich dílem, přec se konstituování světa děje za zády jednotlivců.

Odpovídající společenské okolnosti jsou zřejmé. Pokrokové momenty této konstrukce poznání: do životního prostoru buržoazní společnosti bylo uvedeno založení poznání v autonomii jednotlivce a nasazení poznání jako vždy znovu naplňovaného činu a úlohy. Afikuje ale sociologická podmíněnost pravdivý obsah konstrukce, bytostnou souvislost mezi poznáním, svobodou a praxí? Nejen v závislosti myšlení, ale i v (abstraktní) autarkii jeho obsahů se projevuje panství buržoazní společnosti, které vymezuje vědomí tak, že jeho činnost a obsahy žijí v dimenzi abstraktního rozumu. A tato abstraktnost zachraňuje jeho pravdu, dokonce teprve ona ji vůbec umožňuje. Pravda je pravdou jen potud, pokud není pravdou o společenské skutečnosti. A právě protože jí není, protože tuto skutečnost transcenduje, může se stát záležitostí kritické teorie.

Sociologie, která se zabývá jen podmíněností, nemá s pravdou co do činění; její, byť v mnoha ohledech užitečná věc, falšuje zájem a cíl kritické teorie. Co jde u minulého vědění na účet společenského přiřazení, to beztak zmizelo spolu se společností, ve které to bylo přiřazeno. A to není starost kritické teorie, té jde o to, aby se neztratily ty pravdy, o které se už přičinilo minulé vědění.

Nemíní se tím, že by byly dány nějaké věcné pravdy, které by se rozvíjely v měnících se dějinných formách, takže se jen musela rozlousknout skořápka, aby nám zůstalo v ruce jádro. Jestliže se rozum, svoboda, poznání, blaženost vsutku staly skutečností teprve z abstraktních pojmů, pak ale také rozum, svoboda, poznání, blaženost budou něčím docela jiným. Budou mít navzájem společného právě tolik, kolik toho má společného asociace svobodných lidí s konkurenční společností, jež produkuje zboží. Ovšem v dosavadních dějinách odpovídá identitě základní společenské struktury také identita určitých obecných pravd. Právě jejich obecný charakter patří k jejich pravdivému obsahu; boj autoritářské ideologie proti abstraktním obecnostem opět očividně zdůraznil to, že člověk je rozumná bytost, že tato bytost požaduje svobodu a že blaženost je její nejvyšší statek – to jsou obecnosti, kterým právě jejich obecnost dává povznášející, vpřed ženoucí sílu. Obecnost jim dává téměř převratný nárok: rozumný, svobodný a šťastný nemá být jen ten či onen, ale všichni. Ve společnosti, jejíž skutečnost všechny tyto obecnosti usvědčuje ze lži, je filosofie nemůže konkretizovat. Za takových okolností má větší význam trvat na obecnosti, než ji filosoficky zničit.

Zájem na osvobození lidstva spojuje kritickou teorii s určitými starými pravdami, kterým musí zůstat věrná. Filosofii je kritická teorie hluboce zavázána za přesvědčení, že člověk může být víc než jen subjekt upotřebitelný ve výrobním procesu třídní společnosti. Pokud se filosofie přitom přece jen spokojila s tím, že doposud o člověku fakticky rozhodovaly ekonomické

vztahy, byla spolčena s utlačováním. To je špatný materialismus, který tkví v základech veškerého idealismu: útěcha, že v materiálním světě by mělo být vše v pořádku (útěcha, která se i tehdy, když není osobním přesvědčením filosofa, vynořuje prostřednictvím myšlenkového způsobu buržoazního idealismu takřka sama od sebe a zakládá vlastní afinitu k jeho době), a že si duch v tomto světě nemá nic nárokovat, ale že by se měl zařadit v nějakém jiném, který by se s tím materiálním nedostával do konfliktu. Materialismus buržoazní praxe se s tím snad mohl spokojit. Tento špatný materialismus filosofie překonala materialistická teorie společnosti. Ta se zaměřuje nejen proti výrobním vztahům, které tento materialismus vyvolaly, ale proti každé podobě výroby, která ovládá člověka, místo aby jím byla ovládána. A to je idealismus, který spočívá v základech jejího materialismu. I v konstruktivních pojmech materialistické teorie přetrvává zbytek abstraktnosti – když ještě není dána skutečnost, o kterou usiluje. Tato abstraktnost netkví ovšem v přehlížení stávajícího stavu člověka, ale v orientaci na jeho budoucí stav. Materialistická teorie už nebude zrušena nějakou jinou, správnou teorií stávajícího (tak jako je idealistická abstraktnost zrušena kritikou politické ekonomie); už po ní nepříjde žádná nová teorie, ale jen sama rozumná skutečnost. Žádné pojmové myšlení nedokáže překlenout propast, která ji odděluje od dosavadního stavu. Aby mohla mít v současnosti jako svůj cíl to, co ještě není současné, k tomu potřebuje fantazii. A že fantazie má zásadně co do činění s filosofií, to dokazuje už funkce, kterou jí přisuzovali filosofové, zvláště Aristoteles a Kant, nazývající ji ‚obrazotvorností‘. Díky své jedinečné schopnosti ‚nazírat‘ nějaký předmět, aniž by nám byl dán, díky své schopnosti vytvořit na základě daného materiálu poznání něco nového, se obrazotvornost vyznačuje vysokým stupněm nezávislosti na daném, vysokým stupněm svobody ve světě nesvobody. Přesahujíc přes to, co je dáno, může předjímat budoucnost. Když ovšem Kant charakterizoval takovou ‚základní mohoucnost lidské duše‘ jako to, co jako

a priori spočívá v základech veškerého poznání,¹³ pak ovšem tímto omezením na a priori odklání obrazotvornost od budoucnosti k tomu, co už je vždy minulé. Obrazotvornost propadá všeobecné degradaci fantazie. Osvobodit ji, aby konstruovala krásnější a šťastnější svět, zůstalo výsadou dětí a bláznů. Ve fantazii si člověk může představit všechno možné. Ale v kritické teorii už není dán nekonečný horizont možností. Svoboda obrazotvornosti mizí té míře, v jaké se skutečná svoboda stává reálnou možností. Hranice fantazie pak tedy již nejsou nejobecnějšími zákony bytnosti (jak je vymezila poslední buržoazní teorie poznání, která si uvědomovala význam fantazie),¹⁴ nýbrž jsou ve striktním smyslu technickými hranicemi: jsou předepsány stavem technického vývoje. V kritické teorii však vůbec nejde o nějaké vylíčení budoucího světa, i když odpověď fantazie na takovou výzvu by nebyla tak docela absurdní, jak by se mohlo zdát. Kdyby fantazie odkazujíc se přitom přísně jen na ten technický materiál, který už je k dispozici, svobodně odpovídala na ony Kantovy základní filosofické otázky, pak by utopický charakter jejích odpovědí vyděsil veškerou sociologii. A odpovědi, které by mohla dát fantazie, by se přesto velmi přibližovaly pravdě, rozhodně by jí byly blíže, než by se jí kdy mohla prostřednictvím svých přísně pojmových analýz přiblížit filosofická antropologie. Neboť fantazie by určovala, co člověk je, z toho, čím se zítra skutečně může stát. Odpovídajíc na otázku: V co mohu doufat? by se spíše než na věčnou blaženost a vnitřní svobodu fantazie odkazovala na již nyní možný rozvoj a naplnění potřeb. Fantazie se v situaci, ve které taková budoucnost představuje reálnou možnost, stává jedním z nejdůležitějších nástrojů k soustavné očividnému zpřítomňování tohoto cíle. Fantazie se nemá k ostatním mohoucnostem poznání tak, jako zdání k pravdě (která se, pokud se napaňuje jako jediná pravda, musí budoucí jevit jako zdání). Bez

¹³ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, c. d., s. 625 [= Kant: AA IV, *Kritik der reinen Vernunft*, s. 92].

¹⁴ Husserl, *Formale und transzendentale Logik*. Halle 1929, s. 219.

fantazie by zůstalo navždy všechno filosofické poznání v zajetí přítomnosti nebo minulosti, odříznuto od budoucnosti – která jediná spojuje filosofii se skutečnými dějinami lidstva.

Zdá se, že silný důraz na roli fantazie je v příkrém rozporu s přísnou vědeckostí, kterou si kritická teorie odjakživa nárokovala pro svoji pojmovost. Takovým požadavkem vědeckosti se materialistická teorie pozoruhodně shoduje s idealistickou filosofií rozumu: jestliže se mohla přidržovat starosti o člověka jen tak, že abstrahovala od daných skutečností, pak se pokoušela tuto abstraktnost odstranit tím, že se tak úzce, jak je to jen možné, přimkla k vědám. Vždyť vědy si otázku užité hodnoty seriózně nekladly.

Strach o vědeckost spojuje novokantovství s Kantem, Husserla s Descartem. O to, jak se vědy aplikovaly, zda jejich použitelnost a plodnost už také zaručovaly jejich vyšší pravdu a zda samy nebyly opět jen znakem všeobecné nelidskosti, se filosofie beztak nestarala: zajímala se především o metodologii věd.

Kritická teorie společnosti zastávala zprvu názor, že filosofii zbývá jen zpracovávání nejobecnějších výsledků věd. I ona vycházela z toho, že vědy dostatečně ukázaly svoji schopnost sloužit rozvoji výrobních sil a otvírat nové možnosti bohatší existence. Avšak zatímco spojení idealistické filosofie s vědou bylo od počátku obtíženo hříchy, které s sebou nesla závislost věd na stávajících mocenských vztazích, v kritické teorii společnosti se předpokládá, že se vědy z tohoto začlenění (zařazení) uvolní. Tak se sice teorie v samém počátku vyvarovala náznaku fatální fetišizace věd, avšak to ji nezabavuje povinnosti vědeckost soustavně kritizovat a kriticky zohledňovat každou novou společenskou situaci. Vědeckost jako taková není nikdy zárukou pravdy, a teprve ne v situaci, kdy pravda tolik protiřečí faktům a skrývá se za nimi, jako je tomu dnes. Její budoucí podobu nemůže uchopit vědecká předpověditelnost. Ani v rozmachu produktivních sil a ve vývoji techniky neexistuje nepřetržitý pokrok od staré společnosti k nové. I zde má

o pokroku rozhodovat sám člověk, ne však člověk jako takový, od jehož duševní a morální obnovy se očekává plánování plánujících (přičemž se přehlíží, že jediné plánování, které je míněno, předpokládá, že zmizí abstraktní oddělení subjektu jak od jeho činnosti, tak i subjektu jakožto obecného od každého jednotlivého subjektu), nýbrž sjednocení lidí provádějících změnu. A protože až na těchto sjednocených lidech záleží, co se z vědy a techniky má stát, nemohou věda a technika a priori sloužit jako pojmový model kritické teorie.

Nikoliv až v poslední řadě je kritická teorie kritická i vůči sobě samé, vůči svým vlastním společenským nositelům. Filosofický živel uvnitř teorie představuje formu protestu proti novému ‚ekonomismu‘; proti izolování hospodářského boje, proti zafixovanému odtržení ekonomického od politického. Proti tomu se už dříve namítalo, že tím rozhodujícím je aktuální situace souhrnné společnosti [Gesamtgesellschaft], vztahy rozličných společenských skupin, politické mocenské vztahy. S proměnou ekonomické struktury se musí změnit situace souhrnné společnosti tak, že spolu se zrušením ekonomických antagonismů mezi skupinami i jednotlivci získají politické vztahy vysoký stupeň samostatnosti a budou určovat vývoj společnosti. Se zmizením státu se potom musí politické vztahy stát v dosud nepoznaném smyslu všeobecnými lidskými vztahy; organizací správy společenského bohatství v zájmu osvobozeného lidstva.

Svým původem náleží materialistická teorie společnosti do devatenáctého století. Jestliže kdysi charakterizovala svůj vztah k filosofii rozumu metaforou ‚dědictví‘, pak toto dědictví uvažovala ve stavu, jaký byl k dispozici v devatenáctém století. Na tomto stavu se mezitím ledacos změnilo. Již tehdy sice teorie dost hluboce postihla možnost nastávajícího barbarství, avšak bližší než tato možnost se jí jevilo uchovávací překonání toho, co devatenácté století ještě reprezentovalo.

Dědictví mělo zachránit i to, čím kultura buržoazní společnosti při vši bídě a nespravedlnosti přispěla k rozvoji a štěstí individua. Čeho se už dosáhlo a co mohlo být učiněno, bylo

každému dostatečně zjevné; veškeré podněty teorie pramenily z tohoto zájmu o individuum a nebylo nutné o tom ještě filosoficky diskutovat. Situace dědictví se mezitím změnila. Dnes už mezi dosavadní skutečností rozumu a jeho uskutečněním v oné podobě, jakou má na mysli teorie, neleží jen kus devatenáctého století, nýbrž autoritářské barbarství.

Stále více patří minulosti ona kultura, jež měla být překonána. Překryta fakticitou, v níž je na denním pořádku a téměř samozřejmé naprosté obětování jednotlivce, už tato kultura zmizela do té míry, že zabývat se jí už ani není tak věci vzdorovitě pýchy jako záležitostí truchlení. Kritická teorie se právě proto, že jí záleží na budoucnosti, dnes v dosud nebývalé míře zabývá minulostí. – Ve změněné podobě se v současnosti opakuje situace, s níž se teorie společnosti setkávala v devatenáctém století. Skutečné poměry jsou opět pod obecnou úrovní dějin. Podvazování výrobních sil a omezování životního standardu charakterizuje i ekonomicky nejvyspělejší země. Budoucí pravda nachází v minulé filosofii svoje zrcadlo a to ukazuje stav věcí přesahující [současné] anachronické poměry. A tak je kritická teorie ještě stále svázána s těmito pravdami. Objevují se v ní, aby dávaly na vědomí možnosti, pro něž už dozrála sama historická situace. A kritická teorie je uchovává ve svých ekonomických a politických pojmech.

Některé společenské důsledky moderní technologie

V této stati se technologii rozumí jako společenskému procesu, ve kterém vlastní technika (tzn. technický aparát průmyslu, dopravy a komunikace) představuje jen dílčí faktor. Neptáme se na vliv či působení technologie na lidská individua, protože tato individua jsou sama o sobě integrální součástí a faktorem technologie, a to nejen jako ti jednotlivci, kteří vynalézají či obstarávají stroje, ale také jako sociální skupiny, které jejich aplikaci a využití řídí. Jako způsob výroby, jako totalita nástrojů, zařízení a vynálezů, který charakterizuje věk strojů, je tudíž technologie zároveň způsob organizace a udržování (či změny) společenských poměrů, způsob manifestace převládajících vzorců chování a myšlení, nástroj kontroly a panství.¹

Technika sama o sobě může podporovat právě tak autoritářství jako svobodu, nedostatek jako nadbytek, zvyšování dřiny stejně jako její odstranění. Nacionální socialismus skýtá markantní příklad, jak vysoce racionalizovaná a mechanizovaná ekonomika může při maximálně efektivní výrobě fungovat v zájmu totalitního útlaku a trvalého nedostatku. Třetí říše je fakticky formou ‚technokracie‘: tradiční standardy rentability a obecného blaha jsou tu nahrazeny technickými kritérii imperiální efektivity. V nacistickém Německu se vláda teroru neudrží jen hrubou, vůči technologii cizorodou silou, ale také důmyslnou mocenskou manipulací, která je technologii vlastní: intenzifikace práce, propaganda, výcvik mládeže a pracujících,

¹ Srov. Lewis Mumford, *Technics and Civilization*, New York 1936, s. 364: Hnacím motivem působícím v pozadí za „mechanickou disciplínou a za mnoha prvotními vynálezy... nebyla technická efektivita, ale posvátnost či moc nad lidmi. V průběhu svého rozvoje stroje rozšířily tyto cíle a poskytly prostředek pro jejich naplnění.“

organizace exekutivní, průmyslové a stranické byrokracie – to společně tvoří nástroje každodenního teroru a to vše se orientuje na co největší efektivitu. Tato teroristická technokracie se nedá připsat výjimečným požadavkům ‚válečné ekonomiky‘; válečná ekonomika je spíše normální stav nacionálně socialistickeho uspořádání ekonomických a sociálních procesů; a technologie je jedním z hlavních stimulů tohoto uspořádání.²

V průběhu technologického procesu se ve společnosti rozšířila nová racionalita a nová kritéria individuality, odlišná či přímo protikladná těm, jež vyvolaly nástup technologie. Tyto změny nejsou ani přímým, ani zprostředkovaným výsledkem působení strojů na své uživatele nebo masové výroby na spotřebitele; spíše samy představují určující faktory v rozvoji mechanizace a masové výroby. Abychom plně pochopili význam řečených změn, musíme stručně načrtnout onu v současném stavu strojového věku již mizející tradiční racionalitu a tradiční kritéria individuality.

Lidské individuum, ze kterého exponenti revoluce střední třídy [middle class revolution – z kontextu je zřejmé, že se jedná o buržoazní revoluci] učinili právě tak základní jednotku jako cíl společnosti, reprezentuje hodnoty, jež jsou v markantním rozporu s těmi, které ovládají dnešní společnost. Když se pokusíme shrnout do jednoho určujícího pojetí různé náboženské, politické a ekonomické tendence, které formovaly ideu individua v šestnáctém a sedmnáctém století, mohli bychom definovat individuum jako subjekt určitých základních norem a hodnot, do nichž nebylo dovoleno zasahovat žádné vnější autoritě. Tyto normy a hodnoty se vztahovaly k těm životním formám, společenským stejně jako personálním, které byly nejprůměrnější plnému rozvoji nadáním a schopnostem člověka. Zároveň jsou ‚pravdou‘ jeho individuální i společenské existence. Individuum bylo jako racionální bytost považováno za způsobilé, aby

² Srov. A.R.L. Gurland, *Technological Trends and Economic Structure under National Socialism*, in *Zeitschrift für Sozialforschung* (Studies in Philosophy and Social Science) IX (1941), No. 2, s. 226 nn.

svým vlastním myšlením tyto formy rozpoznávalo a aby, když už jednou nabylo svobodu myšlení, následovalo směr jednání, ve kterém by se tyto formy uskutečňovaly. Úlohou společnosti bylo zajistit individuu tuto svobodu a odstranit všechna omezení, která stojí v cestě jeho jednání.

Princip individualismu přikazující sledovat vlastní zájem vycházel z předpokladu, že vlastní [zištný] zájem je racionální, to znamená, že je výsledkem autonomního myšlení a že je tímto myšlením soustavně určován a kontrolován. Racionální vlastní zájem se neshoduje s bezprostředním vlastním zájmem individua; ten později jmenovaný je závislý na normách a podmínkách panujícího společenského řádu, a není tedy dán autonomním rozumem a svědomím individua, nýbrž vnější autoritou. V kontextu radikálního puritánství proto princip individualismu staví individuum proti jeho společnosti. Lidé musí prolomit celý ten systém idejí a hodnot, který na ně doléhá, aby našli a osvojili si ideje a hodnoty, které odpovídají jejich racionálnímu vlastnímu zájmu. Musí žít ve stavu ustavičné bdělosti a kritické ostražitosti, mají odmítnout vše, co není pravdivé, co nebylo ospravedlněné svobodným rozumem [by free reason]. Ve společnosti, která ještě není utvářena racionálně, to představuje princip neustálého nepokoje a odporu. Život lidí stále ještě určovaly falešné normy a proto být svobodným jednotlivcem znamenalo kritizovat tyto falešné normy, hledat ty pravdivé a usilovat o jejich realizaci. Nikdy nebylo toto téma vyjádřeno případněji než v Miltonově obrazu

„zlomyslné rasy podvodníků, kteří [...] se zmocnili panenské Pravdy, rozsekali její milostnou formu na tisíc kousků a rozprášili ji do čtyř větrů. Od těch dob smutní přátelé pravdy, kdykoliv se jen odváží ukázat, napodobují Isidu hledající starostlivě roztroušené Osiridovo tělo, bloudí sem a tam shromažďující úd po údu, pokud se je zdaří nalézt. Ještě se nám je nepodařilo najít všechny, ... a ani je nikdy nenajdeme, až do druhého příchodu Páně [...] – Stále nacházíme to, co neznáme, podle toho, co známe, stále skládáme

pravdu k pravdě, když ji najdeme (protože celé její tělo je stejnorodé a souladné)“.³

To býval princip individualistické racionality.

Uskutečnění této racionality vyžaduje přiměřené společenské a ekonomické prostředí, které je příznivé individuím, jejichž společenské uplatnění spočívá, přinejmenším ve značné míře, v jejich vlastní práci. Liberální společnost udržovala toto individualistické racionalitě přiměřené prostředí. Ve sféře volné konkurence to, co přetvářelo výrobky a výkony individua v součást společenských potřeb, byly hmatatelné úspěchy; byly to známky jeho individuality. V průběhu času ovšem proces zbožní výroby podkopával bázi, na které se vytvářela individualistická racionalita. Mechanizace a racionalizace vehnaly slabší konkurenty pod panství obrovských podniků mechanizovaného průmyslu, které spolu s ustanovením společenské nadvlády nad přírodou zrušilo i svobodný ekonomický subjekt.

Princip konkurenční efektivity zvýhodňuje vysoce mechanizované a racionalizované průmyslové podniky. Technologická moc směřuje ke koncentraci ekonomické moci, k:

„mohutným výrobním jednotkám, velkým korporacím, které vyrábějí velké množství a často také pozoruhodnou škálu zboží a které kontrolují materiál, zařízení a celý proces od těžby surovin až po distribuci finálních výrobků, k dominanci malého množství obřích koncernů nad celým průmyslem [...]“ A technologie „ustavičně zvyšuje dispoziční moci obřích koncernů prostřednictvím vytváření nových nástrojů, postupů a výrobků.“⁴

Efektivita si vynucuje naprostou unifikaci a naprosté zjednodušení, odstranění jakéhokoli plýtvání a zrušení všech oklik. Požaduje radikální koordinaci. Existuje ovšem rozpor mezi

³ John Milton, *Areopagitica*, in Works, New York 1931, 4, s. 338—339.

⁴ Temporary National Committee, Monograph No. 22, *Technology in Our Economy*, Washington, 1941, s. 195.

motivací ziskem, která udržuje aparát v pohybu, a zvyšováním životní úrovně, které tentýž aparát umožňuje.

„Poněvadž kontrola výroby je v rukou podnikatelů, kteří podnikají kvůli zisku, budou právě oni disponovat čímkoli, co vznikne jako přebytek po uhrazení renty, úroků, práce a ostatních nákladů. A tyto náklady budou pochopitelně udržovány na nejnižší možné úrovni.“⁵

Za těchto okolností zájem na ziskovém využití aparátu diktuje do značné míry kvantitu, formu i druh vyráběného zboží, a tímto způsobem výroby a distribuce působí technologická moc aparátu na celek racionality těch, kterým slouží.

Pod vlivem tohoto aparátu⁶ se individualistická racionalita změnila v technologickou racionalitu. Ta se rozhodně neomezuje jen na subjekty a objekty velkých podniků, ale charakterizuje všudypřítomný způsob myšlení a dokonce i rozmanité formy protestu a vzpoury. Tato racionalita ustanovuje normy soudu a podporuje přístupy připravující lidi k tomu, aby pohotově akceptovali diktát aparátu a aby ho dokonce vnitřně brali za svůj.

Lewis Mumford charakterizoval člověka v mechanickém věku jako *objektivní osobnost*; jako někoho, kdo se naučil přenášet všechno subjektivní na mašinerii, které slouží; kdo podřizuje svůj život *věcnosti* světa, ve kterém jsou stroje faktory a on je faktem [činitel kontra danost].⁷ Individuální rozdíly v nadání, chápavosti a znalostech se transformují do různých kvantit dovedností a výcviku, které mohou být v každém okamžiku koordinovány v obecném rámci standardizovaných výkonů.

⁵ *Temporary National Economic Committee, Final Report of the Executive Secretary*, Washington 1941, s. 140.

⁶ Termín ‚aparát‘ označuje instituce, zařízení a organizace průmyslu v převládajícím společenském prostředí.

⁷ L. Mumford, c. d. (1), s. 361 nn.

Individualita ovšem nezmizela, spíše se svobodný ekonomický subjekt vyvinul do objektu velkorysé organizace a koordinace; individuální výkon se transformoval do standardizované efektivity. Ta se vyznačuje tím, že jednání individua je motivováno, řízeno a poměřováno normami, které jsou vůči němu vnější; normami, které jsou zaměřené na predeterminované úlohy a funkce. Výkonné individuum je takové, jehož chování je akcí jen potud, pokud je řádnou reakcí na objektivní požadavky aparátu; svoboda tohoto individua je omezena na výběr nejvhodnějších prostředků k dosažení cíle, který si samo neurčilo. Zatímco individuální výkon je nezávislý na uznání a završuje se v samotném díle, efektivita vyniká jen svou hodnotou pro aparát a jen pro ni je oceňována.

Někdejší svoboda ekonomického subjektu se pro většinu populace utopila v efektivitě, s níž se vykonávají přidělené služby. Svět byl racionalizován v takovém rozsahu a tato racionalita se stala takovou společenskou silou, že individuum nemůže udělat nic lepšího, než se bezvýhradně přizpůsobit. Veblen mezi prvními odvodil novou věcnost ze strojového procesu, ze kterého se rozšířila do celé společnosti:

„Na mechanizovaném průmyslu se odborný dělník účastní obvykle jako obsluha či asistent, jehož povinností je udržovat tempo se strojovým procesem a zaskočit se řemeslnou ruční prací tam, kde je strojový proces neúplný. Jeho práce spíše strojový proces doplňuje, než že by ho využívala. Naopak, strojový proces využívá dělníka. Ideálem mechanizované vynalézavosti v takovém technologickém systému je automatický stroj.“⁸ Strojový proces vyžaduje znalosti orientované na „pohotové pochopení netransparentních faktů v přijatelně exaktních kvantitativních termínech. Tato třída znalostí předpokládá určitý intelektuální či duševní přístup části pracujících; přístup, který je připravený pochopit a ocenit věcnost a který se střeží toho, aby tyto znalosti

⁸ Thorstein Veblen, *The Instinct of Workmanship*, New York 1922, s. 306 n.

*rozbředly v domnělých animistických či antropomorfních jemnůstkách, v pseudoosobních interpretacích pozorovaných fenoménů a jejich vzájemných vztahů.*⁹

Věcnost jako postoj není vázaná jen na strojový proces. Ve všech společensko-ekonomických formacích si lidé ustanovují a odůvodňují své pohnutky a cíle prostřednictvím faktů, ze kterých vytvářejí svoji realitu a přitom si vypomáhají naprosto rozdílnými filosofiemi. Věcnost oduševňovala antický materialismus a hedonismus a věcnost nese odpovědnost za boj moderní fyzikální vědy proti náboženskému útlaku a za revoluční racionalismus osvícenství. Od toho všeho se nový postoj věcnosti liší svojí charakteristickou, vysoce racionální poddajností. Fakta, která řídí lidské myšlení a jednání, to už tady nejsou ona přírodní fakta, která musí být akceptována, aby je bylo možné ovládnout, ani fakta společnosti, která musí být změněna, protože již neodpovídají lidským potřebám a možnostem. Spíše tu běží o fakta strojového procesu, který se projevuje jako ztělesnění racionality a účelnosti.

Vezměme si jednoduchý příklad. Člověk, který má jet na vzdálené místo, si vybírá svou trasu podle dálniční mapy. Města, jezera a hory se mu jeví jako překážky, které musí objet. Dálnice utváří a organizuje venkov: to, co člověk potká po cestě, je pro něj vedlejší produkt nebo doplněk dálnice. Početné ukazatele a poutače řeknou cestovateli, co má dělat a co si má myslet. Vyžadují jeho pozornost a upozorňují ho na krásy přírody nebo na pamětihodnosti. Jiní za něj mysleli a možná to tak bylo lépe. Pohodlná parkoviště vznikla tam, kde se otvírají ty nejatraktivnější a nejpřekvapivější výhledy. Obrovské billboardy řeknou, kdy zastavit a osvěžit se. A to vše je tu opravdu pro cestovatelův užitek, bezpečí a pohodlí; dostane to, co chce. Obchod, technika, lidské potřeby a příroda, vše je stmeleno dohromady v jediném racionálním a účelném

⁹ Tamtéž, s. 310; Výcvik ve ‚věcnosti‘ se neaplikuje jen na tovární dělníky, ale také na ty, kdo stroje spíše řídí než obsluhují.

mechanismu. A nejlépe se bude dařit tomu, kdo poslechne jeho pokyny a podřídí svoji spontaneitu oné anonymní moudrosti, která mu vše uspořádá.

Rozhodující je, že tento postoj, který každé jednání rozkládá do posloupnosti semi-spontánních reakcí předepsaných mechanickými normami, není jen dokonale racionální, ale také dokonale odůvodněný. Každý protest je absurdní a individuum, které by trvalo na svobodě svého jednání, by bylo potrhle. Neexistuje personální možnost, jak uniknout z aparátu, který zmechanizoval a znormoval svět. Je to racionální aparát, který kombinuje maximální účelnost s maximálním pohodlím, šetří čas a energii, odstraňuje plýtvání, přizpůsobuje všechny prostředky účelu, předvídá následky, poskytuje vypočitatelnost a jistotu.

Při zacházení se strojem se člověk naučí, že jediný způsob, jak dosáhnout žádoucích výsledků, je poslouchat instrukce. Zvládat to a přizpůsobit se aparátu je totéž. Neexistuje prostor pro autonomii. Individualistická racionalita se vyvinula do účinné poslušné shody s předem daným kontinuem prostředků a účelů. Ty absorbují osvobozující úsilí myšlení a různé funkce rozumu konvergují do funkce bezpodmínečného zachování aparátu. Dost často se zdůrazňuje, že vědecké objevy a vynálezy se odkládají ad acta v okamžiku, kdy se zdá, že by mohly kolidovat s požadavky tržního profitu [profitable marketing].¹⁰ Ta nutnost, která je matkou vynálezů, se do značné míry stala nutností uchovávat a rozšiřovat aparát. Vynálezy se

„nevyužívají hlavně ve službách průmyslu, nýbrž byznysu; a jejich další velké využití spočívá v podpoře, či spíše urychlování povinného společenského pohodlí.“ Vesměs mají

¹⁰ Florian Znaniecki, *The Social Role of the Man of Knowledge*, New York 1940, s. 54n. — Bernard J. Stern, *Society and Medical Progress*, Princeton 1941, kap. IX a příspěvek téhož autora in: *Technological Trends and National Policy*, U. S. National Resources Committee, Washington 1937.

konkurenční charakter a „technologická přednost, kterou získal jeden z konkurentů, se okamžitě pro ostatní stává hořkostí porážky ochucenou nutností;“ takže by se mohlo docela dobře říct, že v monopolním systému „je vynález matkou nezbytnosti“.¹¹

Všechno kanalizuje lidské instinkty, tužby a myšlenky tak, aby, sloužily výživě aparátu. Dominantní ekonomické a společenské organizace

„neudržují svoji moc silou [...] ale tím, že se identifikují s vírami a oddanostmi lidí“¹²

a tím, že lidé jsou vycvičeni, aby své víry a oddanosti identifikovali s nimi. Styk mezi lidmi je stále víc a více zprostředkováván strojovým procesem. Mechanická zařízení ovšem sice usnadňují styk mezi jednotlivci, zároveň však zadržují a absorbují jejich libido, čímž ho odklánějí od všech nebezpečných oblastí, ve kterých je individuum ve společnosti svobodné. Průměrný muž se málokdy stará o nějakou lidskou bytost tak intenzivně a s takovou péčí jako o svůj automobil. Uctívání stroj už není mrtvou hmotou, ale stává se něčím jako lidskou bytostí. A navrácí člověku to, co má; život sociálního aparátu, jehož je součástí. Lidské chování je vybavováno racionalitou strojového procesu a tato racionalita má svůj konkrétní sociální obsah. Strojový proces pracuje v souladu se zákony fyzikální vědy, ale právě tak v souladu se zákony hromadné výroby. Prospěšnost z hlediska technologického rozumu je zároveň prospěšností z hlediska ziskové efektivity – a racionalizace je zároveň monopolní standardizací a koncentrací. Čím racionálněji se individuum chová a čím láskyplněji se věnuje své racionalizované práci, tím více podléhá frustrujícím aspektům této racionality. Ztrácí schopnost abstrahovat od zvláštní formy, ve které se provozuje racionalizace, a nevěří již svým nenaplněným možnostem. Celý tento přístup individua – jeho

¹¹ Thorstein Veblen, op. cit. (8), s. 315 n.

¹² Thurman Arnold, *The Folklore of Capitalism*, New York 1941, s. 193 n.

věcnost, jeho nedůvěra ke všem hodnotám, které transcendentují pozorovatelná fakta, jeho zášť proti všem ‚pseudoosobním‘ a metafyzickým výkladům; převládající forma věcnosti: podezřívavost individua vůči všem normám, které pozorovatelný řád věcí, racionalitu aparátu, vztahují k racionalitě svobody – to vše slouží až příliš dobře těm, v jejichž zájmu je zachování převládající formy věcnosti. Mechanický proces vyžaduje

„důsledný výcvik v mechanickém chápání věcí“, a takový výcvik zase podporuje „konformitu životních plánů“, „určitý stupeň vycvičeného vhledu a povrchní strategie zaměřené na všechny možné způsoby kvantitativního přizpůsobení...“¹³

‚Mechanika konformity‘ se rozšířila z technologického řádu do společenského; ovládla jednání nejen v továrnách a obchodech, ale i v kancelářích, školách, poradních a zastupitelských shromážděních – a konečně i ve sféře odpočinku a zábavy.

Nikoli vnější donucení, ale opravdová racionalita, podle které žijí, obírá individua o jejich individualitu, vysvléká je z ní. Průmyslová psychologie správně předpokládá, že

„disposice lidí jsou fixovány jejich emocionálními návyky a jako takové vytvářejí docela spolehlivé vzorce reakcí“¹⁴

Jistě, síla, která lidské jednání přeměňuje v sérii spolehlivých reakcí, je vnější silou: strojový proces ukládá lidem vzorce mechanického chování a normy konkurenční výkonnosti jsou vnucovány zvnějšku tím více, oč méně nezávislým se stává individuální aktér konkurence. Člověk ale tuto ztrátu svobody nezakouší jako dílo nějaké nepřátelské a cizí síly; ne, vzdává se své svobody na základě verdiktu samotného rozumu. Aparát, v jehož prospěch se individuum přizpůsobuje a upravuje, je natolik racionální – a v tom je celá pointa –, že se individuální vzpoura jeví nejen jako beznadějná, ale jako naprosto

¹³ Thorstein Veblen, op. cit. (8), s. 314.

¹⁴ Albert Walton, *Fundamentals of Industrial Psychology*, New York 1941, s. 24

iracionální. Systém života, jak ho vytvořil moderní průmysl, je nanejvýš výhodný, pohodlný a efektivní. Rozum, definuje-li se z tohoto pohledu, se stává ekvivalentem jednání, které zvětšuje tento svět. Racionální chování se identifikuje s věčností, která učí uvážlivé submisivně, a tím zaručenému souladu s vládnoucím řádem.

Na první pohled se zdá, že technologický postoj je charakterizován spíše svojí protikladností vůči rezignaci. Teleologická a teologická dogmata již v žádném ohledu nepřekážejí boji člověka s hmotou, nevměšují se do něj; člověk rozvíjí bez zábran svoji experimentální energii. Neexistuje věčná konstelace, kterou by se nesměl pokoušet rozbít, manipulovat a měnit podle své vůle a zájmů.

Toto experimentování ovšem často slouží úsilí rozvíjet co nejvyšší efektivitu hierarchického ovládnání lidí. Technologická racionalita se lehce může ocitnout ve službách takového ovládnání. V podobě ‚vědeckého managementu‘ se stala jedním z nejnynějších prostředků zefektivněné autokracie. Taylorův výklad o vědeckém managementu demonstruje vnitřní jednotu exaktní vědy, věčnosti a velkopřůmyslu:

„Vědecký management se ve vztahu mezi zaměstnavateli a dělníky snaží nahradit vládu síly a mínění vládou faktů a zákona. Nahrazuje dohady exaktním věděním a usiluje o to, aby ustanovil zákoník přirozených zákonů závazných stejně pro zaměstnavatele i dělníky. Vědecký management se tedy snaží proměnit pracovní disciplínu tak, aby namísto disciplíny kodifikované na základě rozmarů a svévolné moci lidí vládl přirozený zákon. Nikdy předtím neexistovala v průmyslu taková demokracie. Jakýkoli protest kteréhokoli dělníka musí být projednán ze strany managementu a ať je stížnost vznesena právem či nikoli, nesmí být vyřízena ani podle mínění managementu, ani dělníků, nýbrž podle velkého

*kodexu zákonů, který se rozvinul a který musí uspokojovat obě strany.*¹⁵

Vědecké úsilí se zaměřuje na odstranění plýtvání, intenzifikaci výroby a na standardizaci produktů. A celý ten plán, jak navyšovat ziskovou efektivitu, se předvádí jako definitivní naplnění individualismu a ústí v požadavku na „rozvoj individuality dělníků“¹⁶

Idea poslušné efektivitu ilustruje perfektně strukturu technologické racionality. Racionalita se z kritické síly mění v sílu přizpůsobení a poddajnosti. Autonomie rozumu ztrácí svůj význam, a to právě v té míře, v níž jsou myšlení, city a jednání lidí tvarovány technickými požadavky onoho aparátu, který sami vytvořili. Rozum našel spočínutí v systému normalizované kontroly, výroby a spotřeby a panuje tu prostřednictvím zákonů a mechanismů, které zajišťují efektivitu, výhodnost a soudržnost tohoto systému.

Jak se zákony a mechanismy technologické racionality rozšířily do celé společnosti, tak rozvíjely sadu svých vlastních pravdivostních hodnot, dobrých pro udržení chodu aparátu – a právě jen pro toto udržení. Výroky týkající se konkurenčního či spikleneckého chování, metod podnikání, principů efektivní organizace a kontroly, fair play, použití vědy a techniky – ty všechny jsou pravdivé či nepravdivé právě v tomto systému hodnot, to znamená s ohledem na instrumentalizace, které si diktují své vlastní účely. Tyto pravdivostní hodnoty ověřuje a udržuje zkušenost. Každý, kdo chce přežít, se jimi ve svém myšlení i jednání musí řídit.

Racionalita tu vyzývá k bezpodmínečné poddajnosti a koordinaci; pravdivostní hodnoty vztažené k této racionalitě tudíž přinášejí podřízenost myšlení předem daným, vnějším normám. Sadu těchto pravdivostních hodnot bychom mohli nazývat

¹⁵ Robert F. Hoxie, *Scientific Management and Labor*, New York 1916, s. 140 n.

¹⁶ Tamtéž, s. 149.

technologickými pravdami, technologickými v dvojím smyslu slova: totiž, že se spíše než o samotný účel jedná o nástroj výhodnosti a že se řídí vzorcem technologického chování.

Protože je podřízena vnějším normám, ocitá se technologická pravda v příkrém rozporu se způsobem, kterým ustanovuje své nejvyšší hodnoty individualistická společnost. Zdá se, že nyní lze sledovat vlastní zjištěný zájem jen pod podmínkou heteronomie a že autonomie spíše racionálnímu jednání překáží, než že by ho podněcovala. Pravda, původně identická a homogenní, se jeví jako rozštěpená do rozdílných sad pravdivostních hodnot a do dvou rozdílných vzorců chování: jeden se asimiloval do aparátu, druhý je s ním ve střetu; jeden vytváří převládající technologickou racionalitu a řídí chování, které tato racionalita vyžaduje, druhý přísluší kritické racionalitě, jejíž hodnoty mohou být naplněny jen tehdy, když ona sama utváří všechny osobní a společenské vztahy. Kritická racionalita vyvstala z principů autonomie, které jako své evidentní pravdy deklarovala samotná individualistická společnost. Porovnávajíc tyto zásady s podobou, v jaké se v této společnosti aktualizovaly, kritická racionalita obviňuje sociální nespravedlnosti ve jménu vlastní ideologie této individualistické společnosti.¹⁷ Vztah technologické a kritické pravdy představuje složitý problém, který zde nemůžeme pojednávat, ale je třeba zmínit dva body:

1. Obě sady pravdivostních hodnot nejsou navzájem ani zcela protikladné, ani komplementární; mnohé pravdy technologické racionality jsou uchovány či transformovány v racionalitě kritické.

2. Rozlišení mezi oběma sadami není rigidní; obsah každé z nich se mění v průběhu sociálního procesu tak, že se z kdyysi kritických pravdivostních hodnot stávají hodnoty technologické. Například tvrzení, že každému individuu náleží určitá

¹⁷ Srov. Max Horkheimer and Herbert Marcuse, *Traditionelle und kritische Theorie*, in: *Zeitschrift für Sozialforschung*, VI (1937), s. 245 nn.

nezcizitelná práva, je kritické tvrzení, avšak často bývá interpretováno ve prospěch efektivity a koncentrace moci.¹⁸

Standardizace myšlení pod vládou technologické racionality tedy ovlivňuje i kritické pravdivostní hodnoty; ty, vytrženy kontextu, kterému původně náležely, získávají ve své nové podobě širokou a dokonce oficiální publicitu. Například právě ty síly, které dříve pranýřovaly dělnické hnutí, si přivlastnily určité výroky, které náležely do jeho exkluzivní domény. Ty dnes slouží ve fašistických zemích jako ideologické nástroje k útoku proti ‚židovskému kapitalismu‘ a ‚západní plutokracii‘; a tudíž slouží k tomu, aby zatemnily aktuální linii konfrontace. Materialistická analýza současné ekonomiky se využívá, aby německým průmyslníkům, v jejichž zájmu byla zpracována, ospravedlnila fašismus jako režim posledního působiště pro imperia-listickou expanzi.¹⁹ V jiných zemích kritika politické ekonomie našla využití v bojích mezi zájmovými podnikatelskými skupinami a jako zbraň v rukou vlády k demaskování monopolních praktik; propagují ji komentátoři velkých tiskových syndikátů a pronikla dokonce i do populárních časopisů a do proslovů na akcích pořádaných asociacemi zaměstnavatelů. V takové formě se stala součástí etablované kultury, nicméně se zdá, že zároveň pozbyla svoji britkost a splynula s něčím starým a intimně známým. Tato intimita s pravdou nasvětluje míru, ve které se společnost stala lhostejnou a necitlivou vůči působení kritického myšlení. To proto, že kategorie kritického myšlení si zachovávají svoji pravdivostní hodnotu jen tehdy, když směřují k uskutečnění společenských možností, které představují; a protože ztrácejí svoji vitalitu, když zakládají postoj fatalistické poddajnosti nebo konkurenční přizpůsobivosti.

Hned několik vlivů se spiklo k tomu, aby se kritické myšlení stalo impotentní. Nejdůležitější z nich je růst průmyslového

¹⁸ Srov. rozpravu o Le Chapelierově zákonu v Národním shromáždění v roce 1791.

¹⁹ Srov. Řeč Adolfa Hitlera v Průmyslovém klubu v Düsseldorfu z 27. ledna 1932; in: *My New Order*, New York 1941, s. 93 nn.

aparátu a jeho všeobímací kontrola všech oblastí života. Těm, kteří jsou do aparátu vtaženi, je vštípena technologická racionalita a ta proměňuje přechetné způsoby vnějšího nátlaku a autority ve způsoby sebedisciplíny a sebekontroly. Ve značné míře jsou bezpečí a pořádek zaručovány tím, jak se člověk naučil až do nejmenšího detailu přizpůsobovat své chování těm kolem sebe. Všichni lidé jednají stejně racionálně, to jest podle norem, které zajišťují fungování aparátu – a tudíž i udržování jejich vlastního života. Ale toto „zniternění“ nátlaku a autority spíše posiluje mechanismus společenské kontroly, než by ho oslabovalo. Lidé, následující svůj vlastní rozum, následují ty, kdož jejich rozumu poskytli ziskové uplatnění. V Evropě pomáhají mechanismy předcházet jednání, které by bylo v souladu s evidentní pravdou, a v tom je účinně doplňují mechanismy aparátu založené na fyzické kontrole. Obvykle rozdílné zájmy a jejich působení jsou v tomto případě tak dalece synchronizovány a přizpůsobeny, že účinně působí proti jakémukoli vážnějšímu ohrožení jejich dominance.

Avšak neustále rostoucí síla aparátu není jediným vlivem zodpovědným za sociální impotenci kritického myšlení. Tu usnadňuje také fakt, že do samotného aparátu byly již dávno začleněny významné vrstvy opozice – aniž by přitom pozbyly svůj opoziční titul. Pro dobře známou historii tohoto procesu je ilustrativní vývoj dělnického hnutí. Krátce po 1. světové válce prohlásil T. Veblen:

„AFL [American Federation of Labor – americká odborová organizace založená r. 1886] je sama o sobě jednou ze zájmových skupin a je jako každá jiná připravena poprat se o svůj vlastní podíl na privilegiích a zisku [...] AFL je obchodní organizace s vlastními soukromými zájmy; udržet ceny nahoře a náklady dole, docela tak, jak je to zvykem u všech ostatních zájmových uskupení.“²⁰

²⁰ Thorstein Veblen, *The Engineers and The Price System*, New York 1940, s. 88 nn.

Totéž platí o odborářské byrokracii ve vedoucích evropských zemích. Nejedná se zde o otázku politické výhodnosti či důsledků takového vývoje, ale o změnu funkce pravdivostních hodnot, ve kterých se práce reprezentuje a provozuje.

Svého času náležely tyto pravdivostní hodnoty do značné míry kritické racionalitě, která interpretovala sociální procesy vzhledem k jejich potlačeným možnostem. A taková racionalita se může plně rozvíjet pouze v sociálních skupinách, které nejsou strženy po vzoru aparátu v jeho vládnoucích podobách či v jeho agenturách a institucích. V opačném případě jsou takové skupiny prostoupeny technologickou racionalitou, a ta pak utváří postoje a zájmy těch, kteří jsou na ni závislí a odřezává je od transcendentních záměrů a hodnot. Mezi „duchem“ a jeho materiálním ztělesněním vládne taková harmonie, že není možné ducha nahradit, aniž by se tím narušilo fungování celku. Kritické pravdivostní hodnoty zplozené opozičním sociálním hnutím změny svůj význam, když se toto hnutí samo začlení do aparátu. Ideje, jako je svoboda, tvořivá práce, plánovitě hospodářství a uspokojování potřeb se proplétají se zájmy ovládnutí a konkurence. Hmatatelné organizační úspěchy převažují nad naléhavými požadavky kritické racionality.

Tato tendence k asimilaci organizačních a psychologických vzorců aparátů zapříčinila změnu vlastní struktury společenské opozice v Evropě. Kritická racionalita jejích záměrů byla podřízena technologické racionalitě její organizace a tím ‚očistěna‘ od prvků, které transcendovaly etablované vzorce myšlení a jednání. Tento proces byl zjevně nevyhnutelným důsledkem růstu velkého průmyslu a také armády těch, kteří na něm závisejí. A jen budou-li účinně koordinovat ve velkých organizacích, mohou ti závislí doufat, že účinně prosadí své zájmy. Opoziční skupiny se proměnily v masové strany a jejich vedení v masovou byrokracii. Vzdálena tomu, aby rozpustila individualistickou společnost v novém systému, stvrdila a posílila tato proměna její základní tendence.

Zdá se, že masa a individuuum jsou evidentně protikladné pojmy a neslučitelné skutečnosti.

Dav „to se rozumí, sestává z individuí – ale z individuí, která přestala být izolovaná, která přestala myslet. Izolované individuuum se uvnitř davu neuchrání myšlení a kritického odstupu vůči emocím. Ti druzí naopak přestávají myslet; jsou dojati, uneseni a povzneseni; cítí sjednocení se souputníky, členy davu, ztrácejí všechny zábrany; proměňují se a ztrácejí vazbu s předchozím stavem své mysli“.²¹

Jakkoli tato analýza popisuje věcně správně určité charakteristiky masy, zahrnuje přece jeden chybný předpoklad, totiž že by v davu individuuum „přestalo být izolované“, proměnilo se a „ztratilo vazbu s předchozím stavem své mysli“. V autoritářském režimu spočívá funkce mas spíše v konzumaci izolace individuí a v uskutečňování „dřívějšího stavu jejich mysli“. Dav je sdružením individuí, která jsou vysvěčena ze všech „přirozených“ a osobních rozlišností a jsou redukována na normované vyjádření své abstraktní individuality, totiž na následování svých zjištěných zájmů. Jako součást davu se člověk stává standardizovaným subjektem živočišné sebezáchovy. Omezení, která ustanovila společnost konkurenčnímu následování zjištěného zájmu, mají v davu tendenci k tomu, stát se neúčinná, a snadno se mohou uvolnit agresivní podněty. Tyto podněty se rozvinuly pod tlakem nouze a frustrace, a proto jejich uvolnění spíše akcentuje onen „dřívější stav mysli“. Jistě, dav je „sjednocuje“, ale sjednocuje atomizované subjekty sebezáchovy oddělené od všeho, co nějak přesahuje jejich sobecké zájmy a podněty. Dav je tedy antitezí ‚pospolitosti‘ a zvrácenou realizací individuality.

S růstem racionalizace vzrůstal i význam a váha mas, ale zároveň s tím se masy změnil v konzervativní sílu zvětčující existenci aparátu. Jak klesá počet těch, kteří mají svobodu individuálního jednání, zvyšuje se naopak množství těch, jejichž

²¹ E. Lederer, *State of the Masses*, New York 1940, s. 32n.

individualita je redukována na sebezáchovu prostřednictvím standardizace. A ti mohou následovat svůj vlastní zájem jen tehdy, rozvíjejí-li ‚spolehlivé vzorce reakcí‘ a provádějí-li předzjednané akce. Dokonce i vysoce diferencované profesní požadavky moderního průmyslu podporují standardizaci. Odborná příprava je vesměs trénováním různých druhů dovedností, trénováním psychologické a fyziologické adaptace pro ‚job‘, který se nekoná. Job je tedy předem daný „*typ práce [...] vyžadující zvláštní kombinaci způsobilostí*“²² a ti, kteří job vytvořili, tvarují také lidský materiál, aby byl s to mu dostat. Při takovém tréninku se rozvíjejí způsobilosti, které z ‚osobností‘ činí prostředek dosažení cílů a které zachovávají lidskou existenci jako nástroj okamžitě nahraditelný jiným téže značky. Psychologické a ‚personální‘ aspekty odborné přípravy jsou zdůrazňovány tím více, čím více se podřizují reglementaci a čím méně prostoru poskytují svobodnému a celkovému rozvoji. ‚Lidská stránka‘ zaměstnance a starost o jeho osobní nadání a zvyky hrají významný part v totální mobilizaci soukromé sféry pro masovou produkci a masovou kulturu. Psychologie a individualizace slouží upevňování stereotypní spolehlivosti, protože poskytují lidským objektům pocit, že se seberozvíjejí, když plní funkce, ve kterých sami sebe rozkládají do série požadovaných akcí a reakcí. V těchto mezích se individualita nejenom uchovává, ale také opečovává a odměňuje; ale taková individualita není nic než zvláštní forma, ve které se člověk rozpouští v obecném vzorci, jenž mu přiděluje určité povinnosti. Specializace upevňuje převažující standardizační schéma. Potenciálně se téměř každý stává součástí davu, masy náleží k běžné výbavě společenského procesu. A jako takové mohou být snadněji manipulovány, protože myšlení, cítění a zájmy jejich členů už byly přizpůsobeny vzorci aparátu. Výbuchy jejich hněvu jsou ovšem děsivé a násilné, ale snadno se nasměřují na slabší konkurenty a zjevné ‚outsidery‘ (Židy, cizince, národnostní menšiny). Koordinované masy se nedožadují nového řádu, ale většího

²² Albert Walton, c. d. (14), s. 27

podílu v tom aktuálně vládnoucím. Svým jednáním se anarchisticky snaží napravovat nespravedlivost konkurence. Jejich uniformita spočívá v soutěživém vlastním zájmu, který všichni manifestují, v unifikujícím vyjádření sebezáchovy. Masy se skládají z individuí.

Individuum v davu pochopitelně nic nepovzbuzuje k tomu, aby rozvíjelo individualistický princip a ani jeho sebezájem není také nijak totožný s racionálním zájmem, vyžadovaným tímto principem. Princip individualismu ovšem mění svůj význam tam, kde se každodenní projevy individua ocitly v rozporu s jeho ‚opravdovým zájmem‘. Zastánci individualismu si byli vědomi toho, že

„individuum se může rozvíjet jen tehdy, věří-li se tomu, že může o něco víc, než to, co aktuálně dokáže.“²³ Filosofii individualismu se „bytostná svoboda“ osoby [the self] jevila jako „stanoviště, kde se v osudovém okamžiku ocitá mimo všechny závislosti a kde si sama určuje, zda má být zásadně oddána aktuálním pozemským zájmům nebo těm ideálním a možnému ‚království Božímu‘“²⁴

Onen ideál a možné království se určovaly různě, ale to, co je vždy charakterizovalo, byl obsah, který oponoval vládnoucímu království a transcendoval ho. Dnes převládající typ individua ovšem už není schopen zmocnit se onoho osudového okamžiku, ve kterém by konstituoval svoji svobodu. Změnil svoji funkci; z jednotky resistance a autonomie se stal jednotkou tvárnosti a přizpůsobivosti. A to je funkce, která sdružuje jednotlivce do mas.

Nástup moderních mas usnadnil, aniž by jakkoliv ohrozil efektivitu a soudržnost aparátu, progresivní koordinaci společnosti a vzestup autoritativní byrokracie, a vyvrátil tak v rozhodujícím bodě společenskou teorii individualismu. Zdálo se,

²³ W. E. Hocking, *The Lasting Elements of Individualism*, New Haven 1937, s. 5.

²⁴ Tamtéž, s. 23.

že technologický proces směřuje k podmanění nouze a tudíž k tomu, že se konkurence bude pozvolna měnit v kooperaci. Filosofie individualismu tento proces interpretovala jako postupné rozlišení a osvobození lidských možností, jako zrušení ‚davů‘. Ani podle marxistického pojetí nejsou masy předvojem svobody. Marxistický proletariát není dav, ale třída, definovaná svojí konkrétní pozicí ve výrobním procesu, vyspělostí svého ‚vědomí‘ a racionalitou svého obecného zájmu. Předpokladem jeho osvobozující funkce je kritická teorie ve své nejdůslednější podobě. A ta se přinejmenším v jednom shoduje s filosofií individualismu: nahlíží autonomní rozhodnutí a jednání svobodných lidí jako to, čím se vytváří a udržuje rozumná forma lidského společenství.

Je tu určitý bod, ve kterém se technologická a kritická racionalita na pohled sbíhají, protože ta technologická v sobě zahrnuje demokratizaci funkcí. Systém výroby a rozdělování se racionalizoval v takové míře, že se rozdíl mezi řídicími a podřízenými činnostmi stále méně zakládají v bytostných rozdílech v nadání a chápavosti a stále více na zděděné moci a na odborném výcviku, kterému může být podroben kdokoli. A ani experti a ‚inženýři‘ nepředstavují výjimku. Jistě, den ode dne se stále zřetelněji rozevírá propast mezi obecnou populací a těmi, kteří vytvářejí vynálezy a objevy akcelerující technologický pokrok, zejména v situaci válečné ekonomiky. Zároveň však tuto propast udržuje spíše dělba moci než dělba práce. Schopnosti a znalosti expertů a inženýrů jsou využívány v zájmu autokratické moci, a odtud vyplývá odlišné postavení v hierarchii. ‚Technologický leader‘ je tak zároveň ‚sociálním leaderem‘; „*protože mu dává institucionální moc nad skupinou, zastihuje sociální vůdcovství jeho funkci vědce a podmiňuje ji...*“ a „*kapitán průmyslu*“ jedná v „*dokonalém souladu s tradiční závislostí expertní funkce*“.²⁵

Nebýt toho, úloha expertů a inženýrů by nijak nepřekážela všeobecné demokratizaci funkcí. Technologická racionalita se

²⁵ Florian Znaniecki, c. d. (10) s. 40 a 55.

vytváří ve společném rámci zkušenosti různých povolání a zaměstnání. A tato zkušenost vylučuje nebo potlačuje ty prvky, které transcendují věcnost technického ovládnání a tudíž rozšiřují záběr racionalizace z objektivního na subjektivní svět. Pod komplikovanou sítí stratifikované kontroly se nalézají řada více či méně standardizovaných technik, které cílí k jednomu obecnému vzorci, v němž jde o zajištění materiální reprodukce společnosti.

„Lidé, kteří působí v praktickém zaměstnání“ jsou, jak se zdá, přesvědčeni, že „každou situaci, která by se mohla objevit při výkonu jejich role, lze přizpůsobit jednomu a témuž všeobecnému vzoru, s nímž jsou, pokud už ne všichni, tedy alespoň ti nejlepší důvěrně obeznámeni.“²⁶

A krom toho se instrumentální pojetí technologické racionality rozplemenilo bezmála po celé řadě myšlení a stalo se společným jmenovatelem nejrůznějších intelektuálních činností. I ony se staly technikami sui generis;²⁷ jsouce spíše předmětem drezúry než individuality vyžadují proto spíše experty než kompletní lidské osobnosti.

Standardizace výroby a spotřeby, mechanizace práce, zlepšené možnosti přepravy a komunikace, rozšíření výcviku a všeobecné rozšíření znalostí – zdá se, že všechny tyto faktory usnadňují zaměnitelnost funkcí. Jako by se smršťovaly základy, na nichž byl vystavěn všudypřítomný rozdíl mezi ‚specializovanými (technickými)‘ a ‚všeobecnými‘ znalostmi,²⁸ a jako by se stále více a více ukazovalo, jak je technologickému procesu cizí autoritativní kontrola funkcí. Avšak zvláštní forma organizace technologického procesu působí proti tomuto trendu. Týž vývoj, který vytvořil moderní masu jako standardizované

²⁶ Tamtéž, s. 31. Popis odkazuje na historický stav věcí, ve které, „nemusela být žádná poptávka po vědcích,“ ale zdá se, že odkazuje i na základní tendence stávajícího stavu věcí.

²⁷ Srov. Max Horkheimer, *The End of Reason*, in: in *Zeitschrift für Sozialforschung* (Studies in Philosophy and Social Science) IX (1941), s. 380.

²⁸ Florian Znaniecki, c. d. (10) s. 25.

klienty a obsluhu velkého průmyslu, stvořil také hierarchickou organizaci soukromé byrokracie. Max Weber vždy zdůrazňoval spojitost mezi masovou demokracií a byrokracií:

„Oproti demokratické samosprávě malých homogenních jednotek“ je byrokracie „univerzální průvodní jev moderní masové demokracie.“²⁹

Byrokracie se stává průvodním jevem moderních mas díky skutečnosti, že standardizace postupuje podle linie specializace. Ta by sama – za předpokladu, že by nebyla zablokována v okamžiku, kdy koliduje s doménou stávajícího ovládnutí – byla docela kompatibilní s demokratizační funkcí. Avšak fixované specializace mají sklon k atomizaci mas a k tomu, aby od sebe izolovaly ty ve vedoucích funkcích a jejich podřízené. Specializovaný odborný výcvik v sobě, jak už jsme zmínili, zahrnuje přípravu člověka pro určité zvláštní zaměstnání či sérii pracovních činností, a tím zaměřuje ‚osobnost‘ člověka, jeho spontaneitu a jeho zkušenost na zvláštní situace, v kterých by se mohl ocitnout při realizaci svého zaměstnání. Různá zaměstnání a povolání mají proto sklon, bez ohledu na jejich konvergenci k jednomu obecnému vzoru, stát se atomizovanými jednotkami, které pak vyžadují koordinaci a řízení ze shora; jako činitel, který zajišťuje jejich racionální směr a uspořádání, se potom jeví byrokracie.

Byrokracie tak vyvstává na zdánlivě objektivním a neosobním základu podporujícím racionální specializační funkce; a tato racionalita zase napomáhá vzestupu racionální submisivity. To proto, že čím jsou individuální funkce rozčleněnější, fixovanější a synchronizovanější, tím nerozumnější by od individua bylo jich nedbat či se jim stavět na odpor.

„Materiální osud mas se stává stále závislejší na soustavném a správném provozu stále expandujícího byrokratického uspořádání soukromých kapitalistických organizací.“³⁰

²⁹ Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1922, s. 666.

³⁰ Tamtéž, s. 669.

Objektivní a neosobní charakter technologické racionality propůjčuje byrokratickým skupinám univerzální hodnotu rozumu. Racionalita vtělená do velkopodniků působí, jako by člověk byv poslušen těchto podniků poslouchal diktát objektivní racionality. Soukromá byrokracie vyživuje šalebnou harmonii mezi zvláštními a obecnými zájmy. Soukromé mocenské vztahy se nejeví jen jako vztahy mezi objektivními věcmi, ale také jako zákonitosti samotné racionality.

Ve fašistických zemích usnadnila tento mechanismus fúze mezi soukromou, semi-privátní (stranickou) a veřejnou (vládní) byrokracií. Efektivní realizace zájmů velkého byznysu byla jedním z nejsilnějších důvodů, proč transformovat ekonomickou kontrolu do totalitně politického ovládnutí, a efektivnost je také jednou z hlavních příčin, proč se fašistickému režimu trpí uplatňování kasárenského režimu vůči obyvatelstvu. Zároveň je ovšem síla, která s tím může skoncovat. Fašismus se drží u moci jen s pomocí obtěžujících omezení, která musí vnucovat společnosti. To se bude stále zřetelněji odrážet v jeho neschopnosti rozvíjet výrobní síly, a proto fašismus padne ve prospěch sil, které budou efektivnější než on.

Růst soukromé byrokracie může být v demokratických zemích vyvažován posilováním veřejné byrokracie. Racionalita, která je vlastní funkční specializaci, má tendenci podporovat rozsah a význam byrokracie. V soukromé byrokracii tato expanze ovšem prohlubuje diskrepanci mezi technickým charakterem rozčlenění funkcí a autokratickým charakterem kontroly nad těmito funkcemi vykonávané, a proto nijak nezmiří iracionální prvky společenského procesu, ale spíše je zvýrazní. Veřejná byrokracie, pokud je ustavena a kontrolována demokraticky, chce naopak tuto diskrepanci přemostovat, a to do té míry, že se zavazuje „zachovat ty lidské a materiální zdroje, s nimiž mají technologie a korporace sklon plýtvat a zneužívat je“.³¹

³¹ Henry A. Wallace, *Technology, Corporations, and the General Welfare*, Chapel Hill 1937, s. 56.

V éře masové společnosti může být moc veřejné byrokracie zbraní, která chrání lidi před úchvaty zvláštních zájmů provozovaných na úkor obecného blaha. Dokud se může účinně prosazovat vůle lidu, může být veřejná byrokracie pákou demokratizace. Velký průmysl má sklon organizovat se na národní úrovni a fašismus změnil ekonomickou expanzi ve vojenskou podmaňování celých kontinentů. Obnovení společnosti v jejích vlastních právech a zachování individuální svobody se v této situaci staly politickou otázkou, jejíž řešení přímo závisí na výsledku mezinárodního boje.

Sociální charakteristiku byrokratizace určuje převážně to, v jaké míře poskytuje prostor pro demokratizaci funkcí, která zahlazuje trhlinu mezi vládnoucí byrokracií a ovládaným obyvatelstvem. Jestliže se každý stal potenciálním členem veřejné byrokracie (tak, jako se stal potenciálním členem masy), pak by společnost měla pokročit ze stavu hierarchické byrokratizace do stavu technologické samosprávy. Pokud v sobě jakožto technokracie má prohlubující se trhlinu mezi specializovanými a všeobecnými znalostmi, mezi kontrolovanými a koordinovanými lidmi a kontrolujícími a koordinujícími experty, potud by zrušení „tržního systému“ [price system] spíše stabilizovalo než odstranilo ty síly, které stojí v cestě pokroku. A totéž platí i o takzvané manažerské revoluci. Růst aparátu přináší podle teorie manažerské revoluce³² vzestup nové společenské třídy, která přebírá společenskou dominanci a ustanovuje nový hospodářský a politický řád. Nikdo asi nebude zpochybňovat vzrůstající význam managementu a s tím souběžný posun kontrolní funkce. To ale ještě nedělá z manažerů novou společenskou třídu či revoluční avantgardu. Jejich ‚zdroje příjmů‘ jsou stejné jako u stávajících tříd: buď pobírají plat, nebo pokud vlastní kapitálové podíly (akcie), jsou sami kapitalisté. Mimoto jejich specifická funkce v rámci současné dělby práce nijak neodůvodňuje očekávání, že by manažeři byli předurčeni k tomu, aby zahájili novou a racionálnější dělbu práce. Tato

³² J. Burnham, *The Managerial Revolution*, New York 1941, s. 78 nn.

funkce je určována buď požadavky na ziskové využití kapitálu, a v tomto případě jsou manažeři prostě kapitalisté nebo zastupující kapitalisté („řídící“ a korporátní management);³³ nebo je jejich role určena materiálním chodem výroby (inženýři, technici, provozní a tovární ředitelé). V tom druhém případě by měli manažeři náležet k obrovské armádě ‚bezprostředních výrobců‘ a měli by sdílet její ‚třídní zájmy‘, nebýt toho, že i v těchto funkcích pracují jako zastupující kapitalisté a tvoří tak segregovanou a privilegovanou skupinu mezi kapitálem a prací. Respekt, který vzbuzují – a rovněž jejich moc –, se neodvozuje z jejich aktuálního ‚technologického‘ výkonu, nýbrž z jejich společenské pozice a jsou za něj zavázání vládnoucí organizací výroby.

„Vedoucí manažerské a ředitelské osoby s přístupem do vnitřní svatyně byznysu... se buď rekrutují z vyšších příjmových a majetkových vrstev anebo jsou do nich absorbovány; a je jejich funkcí podporovat tyto vrstvy.“³⁴

V souhrnu: jako separátní společenská skupina jsou manažeři skrz naskrz provázáni skupinovými zájmy a jako vykonavatelé nezbytných výrobních funkcí netvoří zvláštní svébytnou třídu.

To, jak se rozšířila hierarchie velkých podniků a jak byla individua uvržena do mas, určuje dnešní směřování technologické racionality. Výslednicí je vyzrálá podoba oné individualistické racionality, jež bývala charakteristická pro svobodný ekonomický subjekt průmyslové revoluce. Individualistická racionalita se zrodila jako kritický a opoziční postoj, který odvozoval svobodu jednání z neomezené svobody myšlení a svědomí a poměřoval všechny společenské normy a vztahy rozumným sebezájmem individua. Vyvinula se a stala se racionalitou konkurence; v té byl rozumný sebezájem nahrazen zájmem trhu

³³ Tamtéž, s. 83 n.

³⁴ Robert A. Brady, *Policies of National Manufacturing Spitzenverbände*, in *Political Science Quarterly*, LVI, s. 537.

a individuální úspěch absorbovala efektivita. Racionalita završila svůj vývoj normovanou poslušností vůči všezahrnujícímu aparátu, který sama stvořila. Tento aparát je ztělesněním a místem spočinutí individualistické racionality. A ta teď vyžaduje, aby individualita vypadla. Racionální je ten, kdo nejefektivněji přijal a vykonává, co mu bylo přiděleno; kdo svěřil svůj osud velkému podnikání a oněm organizacím, které spravují aparát.

Byl to logický výsledek společenského procesu, ve kterém se individuální jednání a výkony poměřovaly z hlediska konkurenční efektivity. Individualističtí filosofové tento výsledek vždy tušili a svoji obavu vyjadřovali v rozličných podobách: ve skeptickém konformismu Davida Huma a v idealistickém zničení individuální svobody, v častých útocích transendentalistů na vládu peněz a moci. Ale společenské síly byly mocnější než filosofické protesty, a ve filosofickém ospravedlňování individualismu proto zazníval stále silněji podtón rezignace. Ke konci 19. století se myšlenka individualismu stávala stále dvojnásobněji: kombinovala úsilí o svobodné společenské působení a o konkurenční efektivitu s oslavou toho, co je malé; oslavou soukromí a sebeomezení.

Práva a svobody jednotlivců ve společnosti se interpretovala jako právo na soukromí a svoboda odtáhnout se od společnosti. William James, věren zásadám individualismu, tvrdil, že pro

„konkurenci mezi skutečnými organizovatelnými dobry“ je „vhodnější soud světa než intimní rozhodnutí;“ ovšem za předpokladu, že vítěz umožní „nějakou formu reprezentace poražených.“³⁵

³⁵ *The Thought and Character of William James*, ed. R. B. Perry, Boston 1935, II, s. 265.

Pochyboval ovšem, zda je tento soud opravdu spravedlivý a jeho pochybnosti motivovala nenávisť, kterou choval k „obrovitosti a velikosti v každé její formě“;³⁶ vyhlášoval, že „menší a intimnější je pravdivější – člověk je pravdivější než domácnost a domácnost než stát nebo církev“.³⁷ Kontrapozice individua a společnosti původně měla poskytovat nástupní prostor pro bojovné přetvoření společnosti v zájmu individua, nyní však připravuje a ospravedlňuje to, že se individuum odtahuje od společnosti. Svobodná a soběstačná ‚duše‘ bývála původně živnou půdou kritiky vnější autority ze strany individuí, a teď se změnila v útočiště před touto vnější autoritou. Už Tocqueville vymezoval individualismus se zřetelem ke svolení a smířlivé resignaci:

„zralý a vyrovnaný pocit, který umožňuje každému členu pospolitosti, aby se oddělil od masy svých bližních [fellow-creature] a spolu se svoji rodinou a přáteli se stáhl stranou; poté, když si takto vytvořil svoji malou společnost, ponechá tu velkou [společnost] ochotně jí samotné.“³⁸

O autonomii individua se začalo uvažovat spíše jako o záležitosti soukromé než veřejné, spíše jako o ústupu do soukromí než jako o dobývání. V kostce shrnuje všechny řečené faktory rezignace výrok Benjamina Constanta o tom, že „naše svoboda by měla sestávat v pokojném užívání soukromé nezávislosti“.³⁹

Spojení individualismu a nedostatku vysvětluje stále silnější prvky stažení se a rezignace v individualistické filosofii 19. století. Forma svobody, již je individualismus, předpokládá společnost, ve které je nabývání a užívání bohatství závislé na konkurenční dřině. Individualita je výrazným vlastnictvím ‚pionýrů‘; předpokládá otevřené a prázdné prostory, svobodu

³⁶ Tamtéž, s. 315.

³⁷ Tamtéž, s. 383.

³⁸ *Democracy in America*, transl. H. Reeve, New York 1904, II, s. 584. [překlad upraven podle francouzského originálu]

³⁹ Citováno podle E. Mims: *The Majority of the People*, New York 1941, s. 152.

„*vyklučit si domov*“ a zároveň nutnost učinit tak. Svět individuí je, jak to říká Walt Whitman, „*světem práce a pochodu [k hranici]*“; dostupné intelektuální a materiální zdroje se v tomto světě musejí vydobýt a přivlastnit v nepřetržitém boji s lidmi a přírodou, a lidské síly v něm mají volnost rozdělovat a spravovat nedostatek. Avšak v období velkého průmyslu směřují stávající podmínky existence individuality k situaci, ve které se individualita stává nadbytečnou. Technologický proces si připravuje terén k tomu, aby si mohl podmanit nedostatek, a přitom si nejen přizpůsobuje individualitu, ale vyskytuje-li se individualita souběžně s nedostatkem, pak má také sklon jít přes ni. Volný prostor, ve kterém se mohla individualita uplatnit, zabírá masová výroba. Docela paradoxně směřuje kulturní standardizace právě tak k potenciálnímu nadbytku jako k aktuální chudobě. Tato standardizace je možný indikátor vyznačující míru zbytečnosti individuální tvořivosti a originality. Ty zmizely z materiální výroby s koncem éry liberalismu a staly se výlučným vlastnictvím výsostných intelektuálních aktivit. A nyní, zdá se, mizí i z nich: tradiční formy umění, literatury a filosofie se rozpouštějí v masové kultuře a spolu s nimi i ‚osobnost‘, která sama sebe vytvářela jejich produkováním a konzumováním. Rozpouštění těchto forem se vyznačuje zjevným ochuzením, to by však v sobě mohlo zahrnovat i nové zdroje obohacení. Řečené formy reprezentovaly, a z toho se odvíjela jejich pravdivost, ty možnosti člověka a přírody, které realita pokřivila či vyloučila. A ty, přespříliš vzdáleny své aktualizaci ve společenském vědomí, se přímo dovolávaly zvláštního a jedinečného vyjádření. Dnes ale už nemohou být moudrost, krása, svoboda a štěstí reprezentovány jako říše ‚harmonické osobnosti‘, ani jako vzdálená nebesa umění a ani jako metafysické systémy. ‚Ideál‘ se stal tak konkrétním a universálním, že se týká života každé lidské bytosti a že vtahuje celé lidstvo do boje o svoji realizaci. Proti teroru, který dnes ohrožuje svět, se ideál zužuje na jednu jedinou a zároveň společnou záležitost, v tváři tvář fašistickému

barbarství ví každý, co znamená svoboda a každý si je vědom iracionality ve vládnoucí racionalitě.

Moderní masová společnost kvantifikuje kvalitativní rysy individuální práce a standardizuje individualistické prvky v činnostech intelektuální kultury. Tento proces by mohl vyzdvihnout do popředí tendence, které z individuality činí historickou formu existence určenou k tomu, aby byla překonaná dalším společenským vývojem. To ovšem neznamená, že by společnost nutně musela vstoupit do etapy ‚kolektivismu‘. I ty kolektivistické rysy, kterými se vyznačuje dnešní vývoj, mohou docela dobře patřit do fáze individualismu. Masy a masová kultura jsou projevy nedostatku a frustrace; a autoritativní prosazování společného zájmu není nic jiného, než jiná forma vlády dílčích zájmů nad celkem. Blud kolektivismu spočívá v tom, že celku (společnosti) dává tradiční vlastnosti individua. Kolektivismus sice ruší svobodné usilování o konkurenční individuální zájmy, avšak ponechává společný zájem jako zvláštní entitu. Historicky ovšem je společný zájem kontrapunktem těch individuálních. Lidé zakoušejí svoji společnost jako ztělesnění kolektivity potud, pokud jsou jejich individuální zájmy antagonistické a pokud si navzájem konkurují o podíl na společenském blahobytu. Takovým individuím se společnost jeví jako objektivní záležitost, sestávající z mnoha věcí, institucí a agentur: továren a obchodů, podnikání, policie a práva, vlády, škol a církví, vězení a nemocnic, divadel a organizací atd. Společnost je téměř vše, co není jednotlivec; vše, co určuje jeho zvyky, myšlení a vzorce chování, vše, co na něj působí *zvnějšku*. Společnost se pak podle toho nahlíží především jako síla zabraňování a ovládání, která poskytuje rámec pro integraci cílů, schopností a tužeb lidí. A v této síle, kterou kolektivismus ve své vizi společnosti nadále zachovává, se zvětňuje vláda věcí a lidí nad lidmi.

Samotným technologickým procesem ovšem není takový kolektivismus nijak odůvodněný. Individuálnímu rozvoji brání technika jen potud, pokud je spojena se sociálním aparátem,

který zvěčňuje nedostatek; a týž aparát rozpoutává síly schopné rozbít zvláštní historickou formu, v níž se technika užívá. Proto také všechny antitechnologicky orientované programy a veškerá protiprůmyslová propaganda slouží výhradně těm,⁴⁰ kteří uvažují o lidských potřebách jako o vedlejším produktu využívání techniky. Nepřátelé techniky ochotně spojují síly s teroristickou technokracií.⁴¹ Obvykle slouží filosofie prostého života a boj proti velkým městům s jejich kulturou k tomu, aby se lidi naučili nedůvěřovat potenciálním nástrojům, jimiž by se mohli osvobodit. Už jsme poukázali na možnou demokratizaci funkcí, kterou technika může podporovat a která by usnadnila celkový lidský rozvoj ve všech odvětvích práce a správy. Mechanizace a standardizace by navíc jednoho dne mohly posunout těžiště od nezbytností a nouze materiální výroby do arény svobodné lidské realizace. Čím méně individuality se vyžaduje k sebezprosažení ve standardizované společenské produkci, tím více by se jí mohlo stáhnout zpět na svobodnou ‚přirozenou‘ půdu. Takové tendence, které jsou na hony vzdáleny tomu, aby vyvolávaly kolektivismus, by mohly vést k novým formám individualizace. Stroje individualizují lidi, sledující přitom fyziologickou linii individuality: přidělují práci prstům, rukám, pažím, nohám, třídí a zaměstnávají lidi podle zručnosti těchto orgánů.⁴²

⁴⁰ Srov. např. Oswald Spengler, *Man and Technics*, New York 1932 [*Der Mensch und die Technik. Beitrag zu einer Philosophie des Menschen*, München 1931] a Roy Helton, *The Anti-Industrial Revolution*, in Harpers, December 1941, s. 65 nn.

⁴¹ V nacistické Německu představují ideologie Blut und Boden [krev a půda] spolu s glorifikací rolníků integrální součást imperialistické mobilizace průmyslu a práce.

⁴² Jako příklad toho, do jaké míry je využívána tato fyziologická individualizace, srov. *Changes in Machinery and Job Requirements in Minnesota Manufacturing 1931-36*, Works Projects Administration, National Research Project, Report No. 1-6. Philadelphia, s. 19.

Zde se externí mechanismus, který řídí standardizaci, setkává s ‚přirozenou‘ individualitou; obnažuje se tu základ, na kterém by se mohla rozvíjet doposud potlačovaná individualizace. A na tomto základě je člověk individuální díky jedinečnosti svého těla a své jedinečné pozici v časoprostoru. Člověk je individuální potud, pokud jako taková přirozená jedinečnost utváří své myšlenky, instinkty, emoce, vášně a tužby.

To je ‚přirozené‘ principium individuationis. Jsou-li lidé podřízeni systému nedostatku, rozvíjejí své smysly především jako pracovní náčiní a pak k tomu, jak se orientovat v konkurenci: dovednosti, vkus, zběhlost, takt, jemnost a vytrvalost, to vše jsou kvality, které utváří tvrdý boj o život, podnikání a moc. A tomu odpovídá, že myšlenky člověka, jeho chuti a jeho způsoby sebenaplnění nejsou ‚jeho‘, že vykazují rysy útlaku a inhibice, které jim vtiskl řečený boj. Nenasytné, výlučné a antagonistické, takovými se pak stávají lidské smysly. Technologický proces zredukoval rozmanitost individuálních kvalit až na takovou přirozenou bázi individualizace, ovšem právě tato báze se může stát základem nové formy lidského rozvoje.

Filosofie individualismu ustanovila vnitřní spojitost mezi individualitou a vlastnictvím.⁴³ Člověk by podle této filosofie nemohl rozvinout svoji osobnost, aniž by uchvátil a kultivoval svoji vlastní doménu, kterou utváří výlučně podle své svobodné vůle a rozumu. Tato takto uchvácená a kultivovaná doména se stala nedílnou součástí jeho ‚přírody‘. Člověk vytrhl objekty v této doméně ze stavu, ve kterém je našel, a udělal z nich hmatatelný projev své individuální práce a svého zájmu. Přivlastnil si je, protože splynuly s vlastní bytností jeho osobnosti. Tato konstrukce neodpovídala faktům a v éře mechanizované zbožní výroby pozbyla svůj význam, ale tajila v sobě pravdu o tom, že rozvoj individua, který rozhodně nebyl jen nějakou vnitřní hodnotou, vyžadoval vnější sféru svého vyjádření a autonomní zájem o lidi a věci.

⁴³ Max Horkheimer, *The End of Reason*, c. d. (27) s. 377.

Výrobní proces už dávno zrušil vazbu mezi individuální prací a vlastnictvím a teď směřuje ke zrušení vazby mezi tradiční formou vlastnictví a sociální kontrolou, ale vyhocení této kontroly působí proti tendenci, která by mohla poskytnout individualistické teorii nový obsah. Technologický pokrok by umožňoval, aby se ušetřil čas a energie, které jsou potřebné pro výrobu životních nezbytností, a aby se tak postupně redukovala nouze a odstranily konkurenční dostihy; to by dovolilo osobě, aby se rozvíjela ze svých přirozených kořenů. Čím méně času a energie věnuje člověk uchovávaní svého života a života společnosti, tím větší má možnost, aby se ‚individualizoval‘ v oblasti lidské realizace. Když opustí říši nutnosti, mohou se bytostné rozdíly mezi lidmi rozvinout samy od sebe; každý by mohl myslet a jednat sám za sebe, mluvit svojí vlastní řečí, měl by své emoce a nechal by se vést svými vášněmi. Nespoutána řetězy konkurenční efektivity by osobnost mohla dorůst k říši uspokojení. Člověk by mohl být sám u sebe ve své vášni. Objekty jeho tužeb by byly tím méně proměnlivé, čím více by se jich zmocňoval a utvářel by je ze svého svobodného Já. Náležely by mu více než kdy předtím a takové vlastnění by nebylo nespravedlivé, protože by nemusel hájit své vlastní proti nepřátelské společnosti.

Taková utopie by nebyla stavem nekončícího štěstí. ‚Přírodní‘ individualita člověka je zároveň zdrojem jeho přirozeného smutku. I tehdy, když lidské vztahy budou humánní, a nic než humánní – a budou-li osvobozeny od všech cizích norem –, přece budou prostoupeny smutkem svého singulárního obsahu. Jsou přechodné a nenahraditelné; a jejich přechodný charakter se ještě zvýrazní, pokud se do starosti o lidskou bytost nebude již mísit strach o hmotnou existenci a tato starost nebude již v hrozivém stínu chudoby, hladu a sociálního ostrakismu.

Avšak konflikty, které mohou vzejít z přirozené individuality lidí, nemusí mít ony násilné a agresivní rysy, které bývají popisovány tak často ‚přirozenému stavu‘. Tyto rysy mohou být znakem donucení a strádání.

„Chuť k jídlu není nikdy nestřídmá a zuřivá, leda když roste z hladovění. Zběsilý hlad, jehož projevy tak často vidíme za kdekým záznamem o zločinu, je jen znamením ohavného hladovění, jemuž ho společnost vystavila. To není normální, nýbrž morbidní stav chuti k jídlu, rostoucí výlučně z nepřirozeného tlaku, který ustanovují požadavky naší dětské společnosti. Všechna chuť k jídlu a všechny vášně přirozeného člověka jsou dobré a krásné, jsou určeny k tomu, aby si jich naplno užil...

Odstraníme-li stávající zotročení humanity, odstraníme-li umělé zábrany, které udržují chuť k jídlu a vášně v neustálé pohotovosti k útěku, jako by to byla pára v přehřátém kotli –, jejich síla okamžitě přestane být destruktivní a stane se záchovnou.“⁴⁴

⁴⁴ Henry James, *Democracy and Its Issues*, in *Lectures and Miscellanies*, New York 1852, s. 47n.



Doslov k Osmnáctému brumaire Ludvíka Bonaparta

V analýze toho, jak se revoluce z roku 1848 vyvíjela k autoritativnímu panství Ludvíka Bonaparta, anticipuje Marx dynamiku pozdně buržoazní společnosti: jak se likvidace jejího liberálního období uskutečňuje na půdě vlastní struktury této společnosti. Parlamentní republika se mění v politicko-vojenský aparát, na jehož vrcholu snímá „charismatický“ vůdce z buržoazie ta rozhodnutí, jež tato třída už nemůže udělat a provést z vlastní vůle a moci. Zároveň je v této fázi potlačeno socialistické hnutí: proletariát odchází ze scény (na jak dlouho?). To všechno je dvacáté století – ale dvacáté století z perspektivy století devatenáctého, kterému byla ještě vzdálena hrůza fašistického a postfašistického období. Úvodní věta *Osmnáctého brumaire* vyžaduje v tváři tvář této hrůze určitou korekturu: „světodějně události a osobnosti“, které se odehrávají „tak říkajíc dvakrát“, se už podruhé neodehrávají jako „fraška“. Anebo spíše: fraška je děsivější než tragédie, po které následuje.

Parlamentní republika se ocitla v situaci, v níž zbyla buržoazii už jen jedna volba: „Despocie nebo anarchie. Přirozeně, rozhodla se pro despotii.“

Marx připomíná anekdotu z Kostnického koncilu, kardinál Pierre d'Ailly tam okřikoval zastánce mravní reformy slovy: „Už jen sám ďábel může zachránit katolickou církev, a vy žádáte anděla.“¹ Ani žádat anděly není ovšem dnes už na pořadu

¹ Citováno podle druhého vydání (1869), které se od prvního odchyľuje. Čísła v hranatých závorkách označují odpovídající místa výtisku prvního vydání: *Der Achzehnte Brumaire...*, Verlag für Literatur und Politik, Berlin 1927, s. 124 [132];

dne. Ale jak se vlastně přihodila situace, ve které už jen autoritativní panství, armáda, výprodej a zrada jejích liberálních příslibů a institucí mohou zachránit buržoazní společnost? Pokusme se stručně shrnout to obecné, co tu vždy v konkrétních historických událostech Marx zviditelňuje.

„Buržoazie správně pochopila, že všechny zbraně, které ukovala proti feudalismu, obracejí své ostrí proti ní samé a že proti její civilizaci rebelují všechny prostředky vzdělání, co jich jen vytvořila; že od ní odpadli všichni bozi, které kdy stvořila. Pochopila, že všechny takzvané občanské svobody a orgány pokroku napadají a ohrožují její třídní panství, a to jak v jeho společenské základně, tak i v jeho politickém vrcholu, že se tedy staly ‚socialistickými‘.“²

Tento obrat manifestuje rozpor mezi politickou formou a společenským obsahem panství buržoazie. Politickou formou vlády je parlamentní republika, ale v zemích

„s rozvinutým třídním vzděláním“ a s moderními podmínkami výroby představuje republika „jen politicky revoluční formu buržoazní společnosti [...] nikoli její konzervativní životní formu.“³

Práva na svobodu a rovnost, dobytá v boji proti feudalismu a definovaná a ustanovená v parlamentních debatách, kompromisech a rozhodnutích, není možné udržet uvnitř parlamentu samotného; uvnitř hranic, které jim parlament vytýčil: rozšířily se a zevšeobecněly v mimoparlamentních třídních bojích a třídních zájmech. Sama parlamentní diskuse ve své racionálně-liberální formě (i ta byla ve dvacátém století už

pozn. překlad.: český překlad s přihlédnutím k Marx, Karel, Třídní boje ve Francii 1848–1850; *Osmnáctý brumaire Ludvíka Bonaparta*; přeložil Ladislav Štoll a kol.; Praha: Svoboda 1978; Štollův překlad by však nebylo možno použít bez úprav.

² Tamtéž, s. 64 n. [61].

³ Tamtéž, s. 30 [19].

dávno odstavena a stala se minulostí) „přetvářela“ každý zájem a každou společenskou instituci „ve všeobecné myšlenky“: zvláštní zájem buržoazie se dostal k moci jako obecný zájem společnosti. Ale ideologie, která se stala oficiální, si vynucuje své uskutečnění. Parlamentní debaty pokračují v tisku, v hospodách a salonech, v „lidovém mínění“:

„Parlamentní režim přenechává všechno rozhodování většinám, jak by neměly chtít většiny rozhodovat i mimo parlament? Hrajete-li na vrcholu státu na housle, co jiného můžete čekat, než že se dole bude tancovat?“⁴

A „ti dole“, to je třídní nepřítel, anebo ti neprivilegovaní z buržoazní třídy. Svobodou a rovností se tu míní něco zcela jiného – něco, co ohrožuje etablované panství. Zevšeobecnění, uskutečnění svobody – to už není zájem buržoazie, to je ‚socialismus‘. Kde se vzala tato osudová dynamika, kde a jak se mohla uchytit? Hrozivé strašidlo nepřitele se vynořuje všude, i ve vlastním táboře. Vládnoucí třída mobilizuje, nejen k likvidaci socialistického hnutí, ale také k likvidaci svých vlastních institucí, které se ocitly v rozporu se zájmem vlastnictví a byznysu: tomuto zájmu jsou obětována občanská práva, svoboda tisku, svoboda shromažďování, všeobecné volební právo; jen aby se buržoazie

„mohla nerušeně, pod ochranou silné vlády věnovat svým soukromým obchodům. Prohlásila nedvojsmyslně, že dychtí po tom, aby se zbavila svého vlastního politického panství, aby se zbavila těžkostí a nebezpečí panování.“⁵

Exekutiva se stává samostatnou mocí.

Ale moc jako taková potřebuje legitimitu. Sekularizující svobodu a rovnost ohrožuje občanská demokracie ‚vnitřní‘ charakter ideologie, a tím také utišení zásadní odlišnosti mezi ideologií a skutečností – vnitřní svoboda a rovnost se chce

⁴ Tamtéž, s. 65 n. [62].

⁵ Tamtéž, s. 100 [104].

zvnějšnit. Při svém vzestupu mobilizovala buržoazie masy; a pak je stále znovu zrazovala a srážela. Rozvíjející se kapitalistická společnost musí s masami počítat ve stále rostoucí míře, musí je začleňovat do normálního politického a ekonomického stavu; staly se solventní a jsou způsobilé nakupovat; dokonce (do určitého stupně) i způsobilé vládnout. Autoritativní stát vyžaduje masovou demokratickou základnu; vůdce musí být zvolen lidem, a je jím zvolen. Všeobecné volební právo, které buržoazie odmítla nejprve de facto a pak i de jure, se stává zbraní autoritativní exekutivy proti vzdorným skupinám buržoazie. Marx poskytl v *Osmnáctém brumaire* příkladnou analýzu plebiscitní diktatury. Tehdy pomohly Ludvíku Bonapartovi k moci masy drobných rolníků a v Marxově analýze se promítá jejich současná dějinná role. Bonapartovská diktatura nemůže odstranit bídu rolnictva, které nachází

„přirozeného spojence a vůdce v městském proletariátu, jehož úkolem je svrhnout buržoazní pořádek“.⁶ A vice versa: v zoufalých rolnících „proletářská revoluce získává chór, bez něhož se její sólový zpěv u všech rolnických národů stává labutí písní“.⁷

Marxova dialektika je zavázána pojmově skutečnosti a to jí zapovídá, aby byla dogmatická; snad nikde není odstup Marxovy teorie od současné marxistické ideologie větší než v poznacích o „abdikaci“ proletariátu v „jednom z nejskvělejších roků průmyslové a obchodní prosperity“. Zrušení všeobecného volebního práva vyloučilo dělníky

„z jakékoli účasti na politické moci“: Tím, že se „i po takové události dali řídit od demokratů a pro chvilkovou pohodu zapomněli na revoluční zájmy své třídy, vzdali se cti být dobytelskou mocí, podrobili se svému osudu, dokázali, že

⁶ Tamtéž, s. 121 [128].

⁷ Tamtéž, s. 123 [132].

porážka z června 1848 je na léta vyřadila z boje a že dějinný proces v nejbližší době musí opět jít přes jejich hlavy.⁸

Už v roce 1850 se Marx obrátil před Londýnským komitétem proti menšině, která klade „na místo kritického názoru“ „dogmatický“ a na místo materialistického hodnocení situace hodnocení idealistické:

*„Zatímco my říkáme dělníkům: musíte prodělat 15, 20, 50 let občanských válek a národnostních bojů, ne pouze abyste změnil poměry, ale abyste se sami změnil a učinili se schopnými k politickému panství, říkáte vy naopak: musíme okamžitě přijít k moci...“*⁹

Vědomí porážky, dokonce i zoufalství, to náleží k pravdivosti teorie a k její naději. Zlomené myšlení je znamením autenticity v situaci zlomené skutečnosti a určuje styl *Osmnáctého brumaire*: mění ho proti vůli autora ve velké literární dílo. Řeč se stává pojetím skutečnosti, která se hrůzám události brání ironií a odolává jim. Neobstojí před ní žádné fráze, žádná klišé – ani klišé socialismu. V té míře, v které lidé zrazují a zaprodávají ideu lidskosti, vraždí či zavírají do vězení ty, kteří za ni bojují, právě v té míře se stává tato idea jako taková nevy-slovitelná; posměch a satira jsou skutečným zdáním její pravdivosti. Její podoba se odráží jak v „socialistické synagoze“, kterou vláda zřídila v Lucemburském paláci, tak v krveprolití červnových dnů. Před směsí hlouposti, chamtivosti, podlosti a násilnosti, které se dávají na odív v politice, řeč vážne a ztrácí na vážnosti. Co se děje, to je komické: každá strana se opírá o ramena té další, dokud ta ji nenechá padnout a sama se nezačne opírat o ramena té následující. Tak to jde zleva doprava, od proletářské strany ke straně pořádku.

⁸ Tamtéž, s. 69 [67].

⁹ *Enthüllungen über den Kommunistenprozeß zu Köln*, herausgegeben von Franz Mehring, Berlin 1914, s. 52. [=Karel Marx, Bedřich Engels, *Spisy* 8, SNPL: Praha 1960, s. 450]

„Strana pořádku uhýbá svými rameny, aby buržoazní republikáni udělali kotrmelec, a sama skáče na ramena ozbrojené moci. Má za to, že jí ještě sedí na jejích ramenou, když jednoho krásného jitra pozoruje, že se ta ramena proměnila v bodáky. Každá strana bije zezadu do té, která se dere kupředu a která se při své cestě vpřed opírá o tu, která ji tlačí nazpět. Není divu, že v této směšné poloze ztrácí rovnováhu a s nevyhnutelnými grimasami a podivuhodnými přemety se zřítí dolů.“¹⁰

Je to komické, ale tahle komedie je už sama tragédií, ve které se vše prohrává a vše je obětováno.

To celé je ještě devatenácté století: liberální, předliberální minulost. Postava třetího Napoleona, pro Marxe ještě směšná, už dávno uvolnila místo jiným, děsivějším politikům; třídní boje se změnila a vládnoucí třída se naučila vládnout. Demokratické stranictví je buďto zrušeno, nebo redukováno v jednotu, která je nutná k tomu, aby nebyla ohrožena společnost a její etablované instituce. A proletariát se rozplynul v obecnosti pracujících mas velkých průmyslových zemí, které nesou a udržují výrobní i mocenský aparát. Společnost je nucena k administrované totalitě, která ve všech dimenzích mobilizuje lidi i zemi proti nepříteli. Už jen pod takovou totální administrativou, která může moc techniky v každém okamžiku přeměnit v moc vojenskou a nejvyšší produktivitu změnit v okamžení v nejzazší destrukci, se tato společnost dokáže reprodukovat na rozšířeném stupni. Neboť nepřítel není jen vně, ale i uvnitř, je i v ní samé, jako její vlastní možnost: možnost osvobodit se od existenčního boje a odstranit odcizení práce. Ani Marx nepředvídal, jak rychle a jak brzy narazí kapitalismus na tuto svou možnost, a jak se síly, které ho měly rozbít, změň v nástroje jeho panství.

Rozpor mezi výrobními silami a výrobními vztahy došel na tom stupni tak daleko a stal se tak očividným, že už ho není

¹⁰ *Osmnáctý brumaire...*, s. 44 n. [37].

možné racionálně zvládnout, už ho nelze vyjádřit. Už ho nemůže skrýt žádný technologický nebo ideologický závoj. Může se už projevit jen jako holý protiklad, jako rozum, který se stal nerozumem; může ho snést už jen falešné vědomí, které se už samo stalo lhostejným k rozdílu mezi pravdou a nepravdou. Rozpor nachází svůj autentický výraz v Orwellově novořeči (kterou Orwell příliš optimisticky projektoval do roku 1984). V té se o otroctví mluví jako o svobodě, o ozbrojené intervenci jako o sebeurčení, o mučení a zápalných bombách jako o „conventional techniques“, o objektu jako o subjektu. Směšuje se v ní politika a publicita, byznys a láska k bližnímu, informace a propaganda, dobré a špatné, morálka a její odstranění. Jakou řeč proti tomu může postavit rozum, aby vůbec přišel ke slovu? To už není satira, co se tu hraje; v konfrontaci se závažností současných hrůz se ironie stává cynismem. *Osmnáctý brumaire* začíná odkazem k Hegelovi; Marxova analýza byla ještě zavázána „rozumu v dějinách“: z něj, a z jeho stávajících manifestací čerpala [Marxova] kritika svoji sílu.

Ale ani rozum, kterému byl zavázán Marx, nebyl tehdy prostě ‚tu‘; projevoval se jen ve své negativitě a v bojích těch, kteří se vzepřeli proti stávajícímu stavu, kteří protestovali a kteří byli poraženi. Jim zachovalo Marxovo myšlení věrnost – tváří v tvář porážce a proti panujícímu rozumu. Právě tak si Marx i v roce 1871, po porážce Pařížské komuny, uchoval naději pro ty, kdo už žádnou naději nemají. Pokud se samotný nerozum dnes stal rozumem, pak jen jako rozum panství. Zůstává tak rozumem vykořisťování a represe – a to dokonce i tehdy, když na něm participují i ti ovládaní. A všude tu jsou ještě i ti, kteří protestují, kteří se vzpírají a perou. Jsou tu dokonce i ve společnosti přebytku: mladí, kteří se ještě neodnaučili vidět, slyšet a myslet, kteří to ještě nevzdali, a ti, kteří jsou ještě obětmi přebytku a teprve se bolestně učí vidět, slyšet a myslet. Pro ně byl napsán *Osmnáctý brumaire* – a pro ně nezestárl.



Represivní tolerance

Tato esej je věnována
mým studentům na
Brandeisově universitě

Tato esej zkoumá ideu tolerance v rozvinuté průmyslové společnosti. Dospívá k závěru, že uskutečnění tolerance by vyžadovalo intoleranci vůči převažujícím politickým praktikám, přesvědčením a smýšlením; a vyžadovalo by také rozšíření tolerance ke kriminalizovaným a potlačovaným politickým praktikám, přesvědčením a smýšlením. Jinými slovy: idea tolerance se – stejně jako původně, na počátku novověku – ukazuje jako stranický cíl, jako podvratný osvobozující pojem a praxe. A naopak to, co se dnes vyhlašuje a praktikuje jako tolerance, slouží ve svých nejúčinnějších projevech často věci útlaku.

Ačkoliv si autor zcela uvědomuje, že dnes neexistuje moc, autorita či vláda, která by transponovala osvobozující toleranci do praxe, přesto je přesvědčen, že úlohou a povinností intelektuálů je, aby připomínali a uchovávali ty dějinné možnosti, které se zdají být utopické – že je jejich úkolem prolamovat konkrétnost útlaku, aby tak otvírali duševní prostor, ve kterém by společnost mohla poznat, co je a co činí.

Tolerance je účel sama o sobě. Odstranit násilí a minimalizovat útlak v rozsahu potřebném k tomu, aby lidé a zvířaty byli chráněni před krutostí a agresí, to jsou nezbytné podmínky humánní společnosti. Taková společnost ovšem ještě neexistuje; pokrok k ní je snad více než kdy dříve zablokovan, a to v globálním měřítku. Jak demokratické, tak autoritativní vlády vyhlašují, praktikují a hájí násilí a útlak: jako zastrašování nukleární válkou, jako policejní akce proti podvratné činnosti, jako technická pomoc v boji proti imperialismu a komunismu,

jako metody pacifikace v nekoloniálních masakrech; a lidé poddaní těmto vládám jsou vzděláváni, aby takové praktiky strpěli jako nezbytné pro zachování statu quo. Tolerance se rozšiřuje na politické praktiky, podmínky a způsoby chování, které by neměly být tolerovány, protože pokud přímo nelikvidují šanci na existenci bez strachu a bídy, pak přinejmenším překážejí jejímu uskutečnění.

Tento druh tolerance posiluje onu tyranii většiny, proti které protestovali skuteční liberálové. Změnilo se politické těžiště tolerance: její platnost pro opozici se víceméně potichu a ústavně pozastavuje, zatímco se tolerance stává povinná vůči etablovaným politickým praktikám. Tolerance přechází z aktivního do pasivního stavu, z praktikování do ne-praktikování: do *laissez-faire* ústavních instancí. Je to lid, který toleruje vládu; a ta zase toleruje opozici v rámci definovaném ústavními instancemi.

Tolerance vůči radikálnímu zlu se tu jeví jako dobro, protože slouží soudržnosti celku na cestě k nadbytku či k ještě většímu nadbytku. Tolerování toho, že jak reklama, tak propaganda soustavně oblbují děti i dospělé, tolerance k uvolňování destruktivnosti prostřednictvím agresivní jízdy,¹ náboru a výcviku zvláštních jednotek, impotentní a blahovolná tolerance vůči otevřenému klamu při obchodování, vůči mrhání a plánovanému zastarávání zboží – to nejsou deformace a odchylky, ale podstata systému, který pěstuje toleranci jako prostředek k uchování boje o existenci na věčné časy a k potlačení alternativ. Autority ve vzdělání, morálce a psychologii halasí proti růstu delikvence mladistvých; méně halasně vystupují proti hrdopyšnému předvádění stále ničivějších střel, raket a bomb – proti dospěle delikvenci celé civilizace.

Podle dialektické zásady určuje pravdu celek – ale nikoliv v tom smyslu, že by celek byl před částmi či nad nimi, nýbrž proto, že struktura a funkce celku určují každý zvláštní

¹ Německá verze z roku 1968 nahrazuje agresivní jízdu: „rozpoutání nelidského ničivého násilí ve Vietnamu“; pozn. překl.

vztah a každé zvláštní podmínění. Proto v represivní společnosti hrozí i pokrokovým hnutím, že se zvrátí ve svůj protiklad; a to v té míře, ve které přijímají pravidla hry. Vezměme si nejkontroverznější případ: výkon politických práv (jako jsou volby, čtenářské listy v tisku, dopisy senátorům atd., protestní demonstrace, které se a priori zřekly obranného násilí) slouží ve společnosti totální administrativy k tomu, aby poskytují svědectví, že v takové společnosti existují liberální svobody, posílil vládu administrativy; ty ovšem ve skutečnosti změnilly svůj obsah a pozbyly svoji působivost. V takovém případě se svoboda (mínění, projevu, shromažďování) stává nástrojem poskytujícím absolutorium otroctví. A přece (jen tak se ukazuje plná intence dialektické zásady) zůstává existence a praktikování těchto svobod *conditio sine qua non* pro obnovení jejich původní opoziční funkce, pokud se bude stupňovat úsilí o překonání jejich (často dobrovolně přijímaných) omezení. Obecně závisí funkce a hodnota tolerance na rovnosti, která vládne ve společnosti, v níž se tolerance praktikuje. Tolerance sama klade určující kritéria: její rozsah a hranice nemohou být vymezovány v termínech příslušné společnosti. Jinými slovy: tolerance je sama sobě účelem jen tehdy, pokud je všestranně pravdivá a je praktikována stejně vládnoucími jako ovládanými, pány jako raby, lovci lidí i jejich obětmi. Taková všeobecná tolerance je možná jen tehdy, když se kvůli skutečnému či domnělému nepříteli nevyžaduje, aby se národ ve státním zájmu vzdělával a trénoval ve vojenském násilí a ničení. Dokud nevládne taková situace, jsou podmínky tolerance „zatíženy“: jsou formovány a definovány institucionalizovanou nerovností (která je určitě kompatibilní s ústavní rovností), tj. třídní strukturou společnosti. V takové společnosti je tolerance *de facto* omezená ve dvojí oblasti: na legalizované násilí (policie, armádní síly, stráže všeho druhu) a na privilegovanou pozici určujících zájmů a jejich „konexí“.

Tato v pozadí působící omezení tolerance mají obvykle přednost před explicitními a právně vyjádřenými omezeními, jak

je definují soudy, obyčejně, vlády atd. (např. „clear and present danger“,² ohrožení národní bezpečnosti, kacířství). V rámci takové sociální struktury může být tolerance bez rizika praktikována a vyhlášována, a to ve dvou formách:

1. jako pasivní tolerování zavedených a uznávaných postojů a idejí, a to i tehdy, jestliže je jejich škodlivý vliv na člověka a přírodu očividný; a
2. jako aktivní, oficiální tolerance poskytovaná stejně levici jako pravici, hnutím usilujícím o agresi stejně jako těm mírovým, straně nenávisti stejně jako straně lidskosti. Nazývám takovou nestrannou toleranci „abstraktní“ nebo „čistá“, ježto se zdržuje příklonu k nějaké straně – ale tak ve skutečnosti vlastně hájí již etablovanou mašinérii diskriminace.

Tolerance rozšiřující rozsah a obsah svobody byla vždy stranická – netolerantní vůči protagonistům represivního status quo. Diskuse se vždy vedla jen o stupni a rozsahu intolerance. Pevně etablované liberální společnosti v Anglii a USA poskytovaly svobodu slova a shromažďování dokonce i radikálním nepřátelům společnosti – ovšem za předpokladu, že nepřejdou od slov k činům, od řeči k jednání.

Opírajíce se o účinná omezení, která v pozadí klade třídní struktura, vypadají tyto společnosti jakoby praktikovaly všeobecnou toleranci. Ale liberální demokracie už předem určila jako důležitou podmínku pro toleranci: „platí pouze pro lidské bytosti, které plně rozvinuly své vlohy“. John Stuart Mill tu nemluví jen o dětech a nezletilých. Rozvádí to dále:

„Svobodu nelze z principu aplikovat na stav věcí, jaký byl v době, než se lidstvo stalo schopné vylepšovat se prostřednictvím svobodné a rovné rozpravy.“ Dříve byli lidé ještě barbari a „despotismus je – pokud jednáme s barbari – legitimní

² „Clear and present danger“ je formulace, kterou používá Nejvyšší soud USA při rozhodování o možnosti omezit svobodu slova zakotvenou v první dodatku ústavy; odpovídá vyhlášení výjimečného stavu; pozn. překl.

způsob, jak jim vládnout, sledujeme-li cíl jejich povznesení a prostředky jsou zde skutečně ospravedlňovány účinností, s níž vedou k cíli.“

Millova často citovaná slova mají méně zjevné důsledky, na nichž závisí jejich význam: vnitřní souvislost mezi pravdou a svobodou. V určitém smyslu je pravda účel svobody a ta musí být pravdou určována a vymežována. V jakém smyslu může být svoboda v zájmu pravdy? Svoboda je sebeurčení, autonomie – to je víceméně tautologie, ale tautologie, která vyplývá z celé řady syntetických soudů. Vymezuje naší schopnost určovat si vlastní život: být schopen určit si, co dělat a nedělat, co strpět a nestrpět. Ale subjektem této autonomie není nahodilé, soukromé individuum, tak jak skutečně je či jak se to s ním děje; spíše je to individuum jako lidská bytost, která je schopna být svobodná spolu s druhými. A obtíž, jak umožnit takovou harmonii mezi svobodou každého jednotlivce a každého druhého, nevězí v tom, jak nacházet kompromisy mezi konkurenty nebo mezi svobodou a zákonem, mezi všeobecnými a individuálními zájmy, mezi veřejným a soukromým blahem v etablované společnosti, ale jak vytvořit společnost, ve které člověk nebude zotročen institucemi, jež od počátku narušují a ničí jeho sebeurčení. Jinými slovy, i v té nejsvobodnější společnosti, jaká existuje, se svoboda musí ustavičně vytvářet. Směr, kde musíme hledat, a instituční i kulturní změny, které nám mohou pomoci při naplňování našeho cíle, jsou – přinejmenším v rozvinuté civilizaci – pochopitelné; to jest, můžeme je identifikovat a projektovat na základě zkušenosti a lidského rozumu.

Ve vzájemné hře teorie a praxe se pravdivá a chybná řešení stávají odlišitelnými – nikdy s vykazatelnou nutností, nikdy jako to, co je dáno [positive], ale jen s jistotou rozumově promyšlené a promyslitelné šance a s přesvědčující silou negativního. Neboť to, co je pravdivě dané [positive], je společnost budoucnosti a ta leží za horizontem definovatelného a určitélného, zatímco existující dané [positive], musí být překonáno.

Ale porozumění existující společnosti a zkušenost s ní dává zřejmě docela dobrou šanci, abychom identifikovali, co svobodné a rozumné společnosti neprospívá a co blokuje a destruuje možnost jejího vytvoření.

Svoboda je osvobozování, je to specifický historický proces; a jako taková má své právo a bezpráví, svoji pravdu a svoji lež. Nejistota šancí v takovém rozlišení nijak neruší historickou objektivitu, ale je nezbytná pro svobodu myšlení a projevu, je to *conditio sine quo non* pro hledání cesty ke svobodě, vyžaduje ji tolerance. Nicméně tato tolerance nemůže nediskriminovat a nemůže být rovná bez ohledu na obsah toho, co je vyjadřováno; ať již ve slovech či činech; nemůže chránit slova ani činy, které křivdí a demonstrativně protřečí a odporují možnostem osvobození. Taková nediskriminující tolerance je příhodná v nevinné debatě, v konverzaci či akademické diskusi; je přímo nezbytná ve vědeckých záležitostech a v privátním náboženství. Ale společnost nemůže nediskriminovat tam, kde je v sázce mírová existence, svoboda a štěstí: zde jsou určité věci, které nemohou být vysloveny; ideje, které nemohou být vyjádřeny; určité politické praktiky, které nemohou být navrženy; určité chování, které nemůže být dovoleno – aniž by se tolerance stala nástrojem udržování nevolnictví.

Je známé nebezpečí „destruktivní tolerance“ (Baudelaire), „blahosklonné neutrality“ ohledně umění: trh, který stejně dobře vstřebá (i když často s dosti nečekanými výkyvy) umění, anti-umění i neumění; trh, který vstřebává všechny možné vzájemně konfliktní styly, školy, formy a poskytuje „lhostejnou schránku, přátelskou propast“³ pohlcující radikální poselství umění, protest umění proti etablované skutečnosti. Ovšem, cenzura umění a literatury je vždy a za všech okolností reakční. Autentické dílo nepodporuje a nemůže podporovat útisk a pseudo-umění (které by útisk podporovat mohlo) není umění. Umění stojí proti dějinám a odolává těm dějinám, které jsou dějinami útisku, neboť umění je poddáno zákonům jiné

³ Edgar Wind, *Art and Anarchy* (Faber, London, 1963)

skutečnosti, než je ta etablovaná: zákonům formy, ve kterých se vytváří odlišná skutečnost. Dokonce i tam, kde líčí etablovanou skutečnost, je umění negací této skutečnosti. Ale ve svém boji s dějinami se umění samo dějinám podřizuje: dějiny vstupují do definice umění a též do rozlišování mezi uměním a pseudo-uměním. To, co bývalo uměním, se může stát pseudo-uměním. V jiné společnosti, a to ani proti ní, se nemohou použít předchozí formy, styly a kvality, předchozí způsoby protestu a odmítání. Existují případy, kdy autentické umělecké dílo obsahuje reakční poselství – například Dostojevskij. Pak ovšem samo dílo toto poselství zruší: reakční politický obsah je absorbován, *aufgehoben*, uměleckou formou: v uměleckém díle jakožto literatuře.

Tolerance svobody řeči je cestou ke zdokonalování, k pokroku v osvobozování, nikoliv však proto, že by neexistovala objektivní pravda a toto zdokonalování se by tak muselo být nezbytně kompromisem mezi rozličnými míněním, ale proto, že existuje objektivní pravda, kterou můžeme objevit a ke které se můžeme dopídit jen tak, že se učíme a že chápeme to, co činit – a co může být a co má být činěno –, aby se zlepšil osud lidstva. Toto společné a historické „má být“ není ovšem bezprostředně evidentní, neleží před námi jako na dlaních: musí se odhalovat tak, že daný materiál „prořezáváme“, „rozštěpíme“ a „[diskutující o něm] rozlamujeme ho na kusy“ [*dis-cutio*] – musí být odhalován oddělováním práva a nespravedlnosti, dobrého a zlého, správného a špatného. Subjektem, jehož „zdokonalování“ závisí na pokrokové historické praxi, je každý člověk jakožto člověk; a jeho univerzalita se reflektuje v diskusích, z nichž není a priori vyloučena žádná skupina ani žádný jednotlivec. Ale všezahrnující charakter liberální tolerance spočíval, přinejmenším v teorii, na zásadě, že lidé jsou (potenciálně) *individua*, která by se mohla naučit naslouchat sama sobě, vidět se a pocítovat se, rozvíjet své vlastní myšlenky, chopit se svých vlastních zájmů, práv a schopností, a to i proti ustanoveným autoritám a míněním. To byla

rozumová příčina svobody řeči a shromažďování. Univerzální snášenlivost se stává spornou, když již nevládne tato rozumová příčina a když je tolerance ordinována zmanipulovaným a indoktrinovaným idividuím, která papouškují mínění svých pánů jako svá vlastní; jednotlivcům, pro které se heteronomie stála autonomií.

Pravda je telos tolerance. Z historických pramenů je jasné, že autentičtí mluvčí tolerance měli na mysli více a jiné pravdy než ty, co známe z výrokové logiky a akademické teorie. John Stuart Mill mluví o pravdě, která byla v dějinách pronásledována a která nad persekucí netriumfuje díky „vlastní moci“; mluví o pravdě, která vlastně ani nemá vlastní moc, kterou by postavila „proti žalářům a hranicím“. Vyjmenovává „pravdy“, které byly krutě a úspěšně zlikvidovány pomocí žalářů a hranic: pravdu Arnolda z Brescie, Fra Dolcina, Savonaroly, albigenských, valdenských, lollardů a husitů. Tolerance je tu nejprve a především v zájmu kacířů – historická pouť k *humanitě* se projevovala jako kacířství: jako objekt pronásledování ze strany stávající moci. Nicméně kacířství samo není znamením pravdy.

Podle toho, jak o tomto hnutí usuzoval Mill, je kritériem pokroku svobody reformace. Je to hodnocení *ex post* a Millův seznam není prost protikladů (i Savonarola by upálil Fra Dolcina). Samo hodnocení *ex post* je co do své pravdivosti sporné: Dějiny korigují svůj soud – příliš pozdě. Taková oprava nepomůže obětem a nezproští viny jejich katy. Nicméně poučení je jasné: intolerance zbrzdila pokrok a na stovky let prolongovala vraždění a mučení nevinných. Vyznívá to ve prospěch nediskriminujících, „čistě“ tolerance? Existují historické podmínky, ve kterých taková tolerance překáží osvobození a zmnožuje počet těch, kteří byli obětováni pro zachování *statu quo*? Může být represivní to, že jsou politická práva a svobody zaručeny bez diskriminace? Může taková tolerance sloužit tomu, aby ukrotila kvalitativní společenskou změnu?

Budu tyto otázky diskutovat jen s ohledem na ta politická hnutí, stanoviska, myšlenkové směry a filosofie, která jsou v nejširším smyslu „politické“ – zasahují společnost jako celek a demonstrativně překračují sféru soukromého. Navíc hodlám posunout ohnisko diskuse: nesoustředím se jen a především na toleranci vůči radikálním extrémům, minoritám, podvratným živlům atd., ale spíše na toleranci vůči majoritě, vůči oficiálnímu a veřejnému mínění, vůči zavedeným ochráncům svobody. A v takovém případě může jako referenční rámec této diskuse vystupovat jen demokratická společnost, ve které se lidé – ztělesněn jednotlivci a členy politických a jiných organizací – účastní na tvorbě, podpoře a změně politických praktik. V autoritářských systémech lidé zavedené politické praktiky netolerují – jen je na sobě zakouší.

V systému, který ústavně zaručuje a praktikuje občanská práva a svobody (všeobecně a s příliš velkým množstvím příliš očividných výjimek), se toleruje opozice i odpor [dissent], pokud nevyzývají k použití násilí a neorganizují násilný převrat. Zakládá se to na domněnce, že etablovaná společnost je svobodná a že jakékoliv zlepšení, dokonce i zlepšení sociální struktury a hodnot, by se mělo odehrát v běžném chodu událostí a mělo by být připraveno, definováno a vyzkoušeno na otevřeném tržišti myšlenek a zboží ve svobodné a rovné diskusi.⁴ S připomenutím řečené pasáže z Johna Stuarta Milla upozorňuji na skrytý předpoklad takové domněnky: Jen je-li oproštěna od indoktrinace, manipulace a vnější autority, jen pokud je racionálním vyjádřením a rozvíjením nezávislých myšlenek, může svobodná a rovná diskuse plnit funkci, která je jí přiřazována. Tuto podmínku nenahradí pojem pluralismu

⁴ Pro následující diskusi chci zopakovat, že de facto ani v té nejdemokratičtější společnosti není tolerance nediskriminující a „čistá“. Předtím, než se začne tolerance provozovat, omezí ji „omezení v pozadí“ (srov výše, s. 161 n.). Antagonistická struktura společnosti zmanipuluje pravidla hry. Ti, kteří jsou proti zavedenému systému, jsou a priori v nevýhodě; a tu neodstraní tolerování jejich myšlenek, řečí a novin.

a vyvažování moci. V teorii se může zkonstruovat stav, ve kterém je navzájem vyvažováno množství rozdílných tlaků, zájmů a autorit, a tak se dospívá k obecnému a rozumnému zájmu. Taková konstrukce se ale špatně hodí pro společnost, ve které jsou a zůstávají moci nerovné – a když necháme jít věci svou cestou, pak tato nerovnost ještě vzrůstá. A rovněž je nepříhodné, když se rozmanitost tlaků sjednocuje a rozpouští v jednom zdrcujícím celku, když se jednotlivé vyvažující moci integrují ve prospěch růstu životního standardu a koncentrace moci.

Dělník, jehož zájem je skutečně ve sporu se zájmem managementu, běžný spotřebitel, jehož zájem je skutečně ve sporu se zájmem výrobce, intelektuál, jehož posláním je být ve sporu se zájmem jeho zaměstnavatele – ti všichni pak shledávají, že jsou podřízeni systému, vůči kterému jsou bezmocní a že (se svými spory) vypadají jako ti, kteří pozbyli rozumu. Ideje dosažitelných alternativ se vytrácejí do zcela utopické dimenze, ve které jsou doma; neboť svobodná společnost je nerealistická a nevýslovně odlišná od všech existujících společností. Jakékoliv zlepšení, které by se mělo odehrávat „v běžném chodu událostí“, by za těchto okolností pravděpodobně bylo zlepšením, jehož zaměření by určovaly ty dílčí zájmy, které ovládají celek.

Z téhož důvodu bude v optimálních, a málokdy vládnoucích podmínkách ponechána oněm menšinám, které usilují o změnu celku, svoboda vyjednávat a diskutovat, řečnit a shromažďovat se – a být neškodné a bezmocné v tváři tvář zdrcující většině, která se staví proti kvalitativní společenské změně. Ta většina je pevně založená v růstu uspokojování potřeb a v technologické i duševní koordinaci, která svědčí o obecné bezmoci radikálních skupin v dobře fungujícím společenském systému.

V nadbytku demokracii vládne nadbytek diskuse a rovněž – v etablovaném rámci – rozsáhlá tolerance. Mohou zaznít všechna stanoviska: komunistické i fašistické, levicové i pravicové, bělošské i černošské, stanovisko křížáků bojujících za

zbrojení i těch, kteří bojují za odzbrojení. A nadto se v nekončících vleklých debatách v médiích blbé názory pojednávají se stejným respektem jako ty inteligentní, neinformovaní mluví stejně dlouho jako informovaní, propaganda jde ruku v ruce se vzděláním, pravda se lží. Čistá tolerance smyslu stejně jako tolerance nesmyslu je ospravedlňována tímž demokratickým argumentem: nikdo, ani skupina, ani jednotlivec, není vlastníkem pravdy a není způsobilý určovat, co je právo a co bezpráví, co je dobré a co špatné. A tudíž se musí všechny konkurenční názory předložit „lidu“, aby o nich jednal a vybíral si z nich. Ale jak už jsem řekl, demokratická argumentace vyžaduje určitou nezbytnou podmínku, totiž, že lid musí být způsobilý pojednávat a vybírat si na základě poznání, že musí mít přístup k autentickým informacím a že hodnocení těchto informací musí pramenit z autonomního myšlení.

V současném období směřuje demokratická argumentace pro abstraktní toleranci ke svému zneplatnění, a to v důsledku zneplatnění samotného demokratického procesu. Osvobozující síla demokracie spočívala v šanci, kterou poskytovala účinnému nesouhlasu v individuálním i společenském měřítku, v otevřenosti demokracie vůči kvalitativně odlišným formám vlády, kultury, vzdělání, práce – obecně lidské existence. Tolerování svobodné diskuse a rovných práv protikladných pozic vymezovalo a vyjasňovalo rozličné formy nesouhlasu a odporu; jejich směřování, obsah a vyhlídky. S koncentrací ekonomické a politické moci a integrací protikladných pozic ve společnosti, jak to provozuje technologie jako nástroj panství, je účinný odpor zablokován právě tam, kde by mohl volně vyvstávat: v utváření mínění, v oblasti informací a v komunikaci, v řečech a shromažďování. Pod vládou monopolních médií – těchto pouhých nástrojů ekonomické a politické moci – se utváří mentalita, ve které je – všude tam, kde se to dotýká životních zájmů společnosti – již předdefinováno, co je spravedlivé a špatné, co je dobré a co je zle. Předdefinováno před jakýmkoliv vyjádřením či aktem komunikace, jde o sémantickou záležitost:

zablokování účinného odporu, zablokování uznání čehokoliv, co není etablováno, začíná v jazyce formovaném publicitou a administrativou. Význam slov je striktně ustanoven. Rozumové přesvědčování, přesvědčování o protikladném stanovisku je téměř vyloučené. Uzavřely se přístupové cesty pro odlišné významy slov – pro ty, které se liší od významů etablovaných publicitou stávající moci a verifikovaných praktikami této moci. Mohou být sice vyřčena a slyšena i jiná slova, mohou být vyjadřovány i jiné ideje, ale ta budou konservativní většinou (vyjma takových enkláv jako je inteligence) v masivním měřítku „vyhodnocena“ (tj. automaticky se jim porozumí) v termínech veřejného jazyka – jazyka apriorně určujícího směr, ve kterém se pohybuje myšlenkový proces. A tak končí proces reflexe tam, kde začal: ve stávajících podmínkách a vztazích. Sebestvrzující argumentace v diskusi zapuzuje protiklady, protože redefinuje antithesi v termínech these. Například – these: Pracujeme pro mír; antithese: Připravujeme válku; sjednocení protikladů: připravovat válku je práce pro mír. Přitom je mír redefinován tak, že v panující situaci zahrnuje přípravu války (a dokonce válku samotnou) jako svoji nezbytnou charakteristiku. A v takové orwellovské podobě je potom význam slova „mír“ stabilizován. Základní slovník orwellovského jazyka tak úřaduje jako apriorní kategorie porozumění: formuje předem veškerý obsah. Logika tolerance vyžaduje rozumné rozvíjení významu a vylučuje „uzavřený, stabilizovaný význam“, proto ji toto předformované podmínění anuluje. Přesvědčování prostřednictvím diskuse a rovná prezentace protikladu (dokonce i tam, kde je opravdu rovná) tak snadno ztrácí svoji osvobozující sílu jako faktor porozumění a učení se; je přeci mnohem pravděpodobnější, že takové přesvědčování posílí etablované these a přispěje k zavržení alternativ.

Demokratický proces vytváření rozhodnutí opravdu vyžaduje jako svoji základní podmínku nestrannost až do krajnosti a rovné zacházení s konkurenčními a konfliktními tématy – a tato základní podmínka rovněž definuje hranice tolerance.

Ale v demokracii, jejíž organizace je totalitní, plní možná objektivita zcela odlišnou funkci: totiž funkci podporovat duševní postoj, který směřuje k zahlazení rozdílů mezi pravdivým a falešným, mezi informací a indoktrinací, právem a křivdou. Fakticky padne rozhodnutí mezi protikladnými názory dříve, než se o nich vůbec rozběhne diskuse, než jsou vůbec předneseny – nikoliv, že by to rozhodovalo nějaké spiknutí, sponzoři či vydavatelé. Žádná diktatura, ale spíše „běžný chod událostí“; tedy chod administrovaných událostí a mentalita, která je tímto chodem formována. Také zde určuje celek pravdu. Neboť aniž by se znásilňovala objektivita, prosazuje se řečené rozhodnutí skrze takové záležitosti, jako je skladba novin (s roztříštěním životně důležitých informací do kousků rozházených mezi materiál, který je irelevantní a s věcí nesouvisející, umístování radikálně negativních zpráv na obskurní místa), souřadné řazení výpravných inzerátů a surových hrůz, uvádění a přerušování faktického zpravodajství masivní reklamou. Výsledkem je neutralizace opozitního, ovšem neutralizace, která se odehrává na pevné půdě strukturálního ohraničení tolerance a v rámci předformované mentality. Vytiskne-li časopis vedle sebe pozitivní a negativní zprávu o FBI, naplňuje početně podmínku objektivity: pravděpodobně ale zvítězí ta pozitivní, protože do mysli lidu je hluboce vryta určitá image instituce. Anebo když zprávu o mučení a zavraždění bojovníků za lidská práva sděluje hlasatel tím samým nevzrušeným tónem, který užívá při burzovních zprávách a předpovědi počasí, anebo se stejně úžasným dojetím, se kterým hlásá reklamy, pak je taková objektivita falešná – dokonce pak uráží humanitu a pravdu, protože je klidná tam, kde by měla být rozzuřená, a vyhýbá se vznesení obvinění tam, kde obviňují již i fakta samotná. Takto nestranně vyjadřovaná tolerance slouží tomu, aby se vládnoucí intolerance a útlak bagatelizovaly či se dokonce zbavovaly viny. Jestliže má ovšem objektivita co dělat s pravdou a jestliže pravda je něco víc než záležitost logiky a vědy, potom je tento druh objektivity falešný, a tento druh

tolerance nehumánní. A jestliže je nutné rozbít etablované universum významu (a praktiky v tomto universu uzavřené), aby člověk odhalil, co je pravdivé a co lživé, pak se musíme oprosit od takové klamně nestrannosti. Lidé, kteří jsou vystaveni takové nestrannosti, nejsou *tabulae rasae*, jsou indoktrinováni podmínkami, ve kterých žijí a myslí – a za které nepřekračují [netranscendují je]. Aby se stali autonomní a byli schopni sami od sebe rozpoznávat, co je pro člověka ve stávající společnosti pravdivé a co lživé, museli by se osvobodit od vládnoucí indoktrinace (kterou už dávno ani nerozpoznávají jako indoktrinaci). To ale znamená, že se musí zvrátit trend: musí dostávat informace, které budou tendenční s opačným zaměřením. Protože fakta nejsou nikdy dána bezprostředně a nikdy nejsou bezprostředně přístupná; jsou ustanovována, „zprostředkovávána“ (mediována) tím, kdo je vytváří; pravda, „úplná pravda“ se vymyká těmto faktům a vyžaduje roztržku s jejich vyjevováním se. Takové roztržky – předběžné podmínky a znamení svobody myšlení a řeči – nelze dosáhnout v etablovaném rámci abstraktní tolerance a klamně objektivity, protože to jsou právě ty faktory, které předem podmiňují myšlení, aby bylo proti této roztržce.

Faktické bariery, jež totalitní demokracie staví proti působení kvalitativního odmítání a odporu [dissent], jsou poměrně slabé a přátelské ve srovnání s praktikami diktatur, které si osobují nárok vzdělávat národ v pravdě. Při všech svých omezeních a pokřiveních je demokratická tolerance za všech okolností mnohem humánnější než institucionalizovaná intolerance, která obětuje práva a svobody žijících pokolení ve jménu těch budoucích. Jde o to, zda to je jediná alternativa. Zkusím nyní navrhnout směr, ve kterém by se mohla hledat odpověď. Rozhodně se nejedná o rozdíl mezi demokracií in abstracto a diktaturou in abstracto.

Demokracie představuje formu vlády, která se hodí pro velmi odlišné typy společností (to platí dokonce i o demokracii se všeobecným volebním právem a rovností před zákonem), a lidské

náklady demokracie jsou vždy a všude požadovány po té společnosti, ve které vládne. Jejich rozsah se rozšiřuje na vše: od běžného vykořisťování, chudoby a nejistoty až k obětem války, policejních akcí, vojenských pomocí, ve kterých se společnost angažuje – a to nejen na oběti na naší straně fronty. Takové úvahy sice nemohou nikdy ospravedlnit náročnost různých obětí a odříkání ve jménu nějaké budoucí lepší společnosti, ale dovolují zvažovat náklady potřebné na udržení stávající společnosti v porovnání s rizikem při prosazování těch alternativ, které dávají rozumně zdůvodněnou šanci na nastolení míru a na osvobození.

Jistě, nemůžeme očekávat, že by jakákoliv vláda podporovala své vlastní podvrácení, ale v demokracii je takové právo svěřeno lidu (tj. většině lidu). To znamená, že se nesmějí blokovat cesty k možnému rozvoji takové podvratné většiny, a jestliže je blokuje organizovaná represe a indoktrinace, pak může jejich znovuotevření vyžadovat i zjevně nedemokratické prostředky. To by mělo zahrnovat zrušení svobody řeči a shromažďovací pro ty skupiny, které prosazují agresivní politiku, zbrojení, šovinismus, rasovou či náboženskou diskriminaci, anebo jsou proti rozšiřování veřejných služeb, sociálního zabezpečení, lékařské péče atd. Navíc by obnovení svobody myšlení mohlo vyžadovat nová a tvrdá omezení ve výuce a v praktikách těch vzdělávacích institucí, jejichž metody a koncepce evidentně slouží tomu, aby uzavřely mysl do etablovaného universa diskursu a chování – a tím a priori zabránily racionálnímu zhodnocení alternativ. V té míře, ve které v sobě nese boj proti nelidskosti, může znovuočnovení svobody myšlení také vyžadovat intoleranci vůči vědeckému výzkumu, který se odehrává v zájmu smrtelného „odstrašování“, který se zabývá abnormální lidskou výdrží v nelidských podmínkách atd. Budu teď diskutovat otázku, kdo má rozhodovat o rozdílu mezi osvobozujícími a represivními, lidskou a nelidskou výukou a praktikami: Už jsem řekl, že toto rozlišení není záležitost hodnotových preferencí, ale rozumového kritéria.

Zatímco je přinejmenším možné, že by si ve vzdělávacím provozu mohli zvrát trendu vynutit sami studenti a učitelé, a že by tedy mohl být dobrovolný – systematické zrušení tolerance vůči reakčním a represivním názorům a hnutím si lze představit jen jako výsledek masivního nátlaku, který by se v podstatě rovnal převratu. Jinými slovy, předpokládalo by to, co je ještě třeba provést: zvrát trendu. Nicméně snad pro něj může připravit půdu dílčí příležitostná resistance, bojkot, nespoupráce na lokální úrovni a na úrovni malých skupin. Podvratný charakter znovuobnovování svobody je nejzjevnější a nejzřetelnější v těch dimensích společnosti, ve kterých falešná tolerance napáchala snad největší škody, totiž v podnikání a reklamě. Trvám na tom, že praktiky jako je plánované zastarávání zboží, tajné úmluvy mezi vedením odborů a managementem, neobjektivní propagace atd. nejsou jen vnucovány přes hlavy bezmocných řadových členů, ale že je tolerují jak tito členové, tak spotřebitelé vůbec. A mluvit o zrušení tolerance ohledně těchto praktik a ideologií, které je podporují, to by bylo směšné. Neboť náležejí k základu, na kterém represivní společnost nadbytku spočívá a na kterém reprodukuje sama sebe a svoje životně důležité obranné složky – jejich odstranění by byla právě ta totální revoluce, které se tato společnost tak efektivně brání.

Diskutovat o toleranci v takové společnosti znamená znovu přezkoumat násilí a otázku tradičního rozlišení mezi násilnou a nenásilnou akcí. A diskuse by neměla být – už od začátku – zamlžována těmi ideologiemi, které slouží udržování násilí. Ve skutečnosti převládá násilí i v těch nejpokročilejších centrech civilizace: praktikuje ho policie, vykonává se ve vězeňských a psychiatrických zařízeních, v boji proti rasovým minoritám; obhájci svobody z centra ho šíří v nerozvinutých zemích.⁵ Násilí opravdu plodí násilí. Ale zdržovat se násilí v tváři tvář nesrovnatelně mocnějšímu násilí, to je jedna věc – a jiná věc

⁵ V německé překladu: „obhájci svobodného světa“; pozn. překladatele.

je odříci se a priori násilí proti násilí z důvodů etických či psychologických (tj. protože by mohlo odrazovat sympatizanty). Obvykle je nenásilí slabým nejen kázáno, ale je od nich vyžadováno – nenásilí to spíše nutnost než ctnost a obvykle nijak zásadně neohrožuje záležitosti mocných. (Představuje Indie výjimku? Tam se pasivní resistance rozšířila v takovém rozsahu, že narušovala – či hrozilo, že naruší, – hospodářský život země. Kvantita se změnila v kvalitu: v takové míře nebyla už pasivní resistance pasivní – a přestala být nenásilná. To samé platí o generální stávce.) Robespierrovo rozlišování mezi terorem svobody a terorem despotie, stejně jako morální glorifikace toho dříve jmenovaného, náleží mezi ty nejpřesvědčivěji vykřičené bludy, jakkoliv byl bílý teror mnohem krvavější než ten rudý. Hodnocení založené na srovnávání počtu obětí představuje kvantifikující přístup, který odhaluje lidskými bytostmi produkované hrůzy v průběhu celé historie, a činí tak z násilí nezbytnost. Co do historické funkce existuje rozdíl mezi revolučním a reakčním násilím, mezi násilím ze strany utlačovatelů a utlačovaných. Z etického úhlu pohledu jsou obě formy násilí nelidské a představují zlo – ale odkdy se dějiny tvoří s ohledem na etické normy? Pokud tyto formy začneme uplatňovat až v okamžiku, kdy se utlačovaní bouří proti utlačovatelům, chudšáci proti majetným, pak slouží ve prospěch aktuálního násilí a oslabují protest proti němu.

„Comprenez enfin ceci : si la violence a commencé ce soir, si l'exploitation ni l'oppression n'ont jamais existé sur terre, peut-être la non-violence affichée peut apaiser la querelle. Mais si le régime tout entier et jusqu'à vos non-violentes pensées sont conditionnées par une oppression millénaire, votre passivité ne sert qu'à vous ranger du côté des oppresseurs.“⁶

⁶ Sartre, Předmluva k Frantz Fanon, *Les Damnés de la Terre* (Maspéro, Paris, 1961). p. 22: „Pochopte to konečně: Kdyby tady bylo násilí až od tohoto večera, kdyby na zemi nikdy neexistovalo vykořisťování a utlačování, pak by snad dal spor uklidnit nenásilně (prostřednictvím nenásilí). Ale

Pojem falešné tolerance a rozlišení mezi správným a špatným omezením tolerance, mezi pokrokovou a represivní indoktrinací, revolučním a reakčním násilím vyžadují, aby byla stanovena kritéria jejich platnosti. Tyto normy musí mít přednost přede všemi ústavními a zákonnými kritérii ustanovenými a aplikovanými v stávající společnosti (jako je ‚clear and present danger‘ a další etablovaná definování občanských práv a svobod), protože taková vymezení sama už předpokládají určité normy svobody a represe aplikovatelné či neaplikovatelné na příslušnou společnost: jsou specifikací obecnějšího konceptu. Kdo a na základě jakých norem může vytvářet a ospravedlnit jako platné politické rozlišení mezi pravdivým a lživým, pokrokovým a represivním (protože v této oblasti je to ekvivalentní dvojice)? Míním, že se na tuto otázku nedá odpovědět s pomocí alternativy mezi demokracií a diktaturou; na základě toho, že v diktatuře si jednotlivec nebo skupina osopuje výhradní rozhodování. Ať již z moci ústavní či faktické historicky přijímá i v té nejdemokratičtější demokracii životně důležitá a definitivní rozhodnutí, která se týkají celé společnosti, skupinka či skupinky lidí, a děje se to mimo účinnou kontrolu ze strany samotného lidu. Ironická otázka: Kdo vzdělává vzdělavatele (tj. politické vůdce)? platí tedy i pro demokracii. Jediná autentická alternativa a negace diktatury (s ohledem na řečenou otázku) by byla společnost, ve které by „lid“ nabyl formu autonomních jednotlivců, zproštěných represivních požadavků boje o existenci vedených v zájmu panství; v této společnosti by takové lidské bytosti volily svoji vládu a určovaly svůj život. A taková společnost doposud nikde neexistuje. Zatím proto musíme naši otázku pojednávat in abstracto – abstrahuje se nikoliv od historických možností, ale od reality vládnoucí společnosti.

protože je celý režim i se svými myšlenkami nenásilí úplně určován tisíci-letým útlakem, neposlouží vaše pasivita ničemu jinému, než že se zařadíte na stranu utlačovatelů.“

Rozlišení mezi pravou a falešnou tolerancí, mezi pokrokem a regresí se podle mého přesvědčení může určit racionálně na empirickém základě. Reálné možnosti lidské svobody se vztahují k dosaženému stádiu civilizace. Závisejí na materiálních a intelektuálních zdrojích příslušného stádia a ty jsou ve vysoké míře kvantifikovatelné a kalkulovatelné. Stádium rozvinuté průmyslové společnosti tak představuje nejrozumnější způsob využití těchto zdrojů a distribuce sociálního produktu s upřednostněním uspokojování životních potřeb a minimalizací dřiny a nespravedlnosti. Jinými slovy, umožňuje, abychom určili směr změny panujících institucí, politických praktik a názorů ve prospěch zlepšení šance na mír, který by nebyl identický se studenou válkou a ani s malou horkou válkou, a šance na takové uspokojování potřeb, které by se nečerpalo z bídy, útlaku a vykořisťování. A tudíž lze také rozpoznat politické praktiky, názory a hnutí, která by podporovala tuto změnu a ty, která činí opak. Potlačování těch regresivních je předběžnou podmínka pro posílení těch pokrokových.

Otázka, kdo je kvalifikován, aby pro společnost jako celek vytvářel všechna tato rozlišení, vymezení, identifikace, má nyní logickou odpověď: každý, kdo dosáhl „zralosti svých schopností“; každý, kdo se naučil racionálně a autonomně myslet. Odpověď na Platonovu vzdělávací diktaturu představuje demokratická vzdělávací diktatura svobodných lidí. Koncepce *res publica* Johna Stuarta Milla není v protikladu k Platonově: ta liberální také vyžaduje autoritu rozumu – nejen jako intelektuální, ale i jako politickou moc. U Platona se racionalita vztahuje jen na malé množství králů-filosofů, u Milla se každá rozumná lidská bytost podílí na diskusi a rozhodování – ale pouze jako rozumná bytost. Tam, kde společnost vstoupila do fáze totální administrace a indoktrinace by to mohlo být opravdu malé množství lidí; a nejednalo by se nutně o volené reprezentanty lidu. Nejde o problém, co se vzdělávací diktaturou, ale jak v uzavřené společnosti prolomit tyranii veřejného mínění a jeho producentů.

Nicméně přijmeme-li, že při rozlišování mezi pokrokem a regresí je při práci empirická racionalita a že by rovněž měla být aplikována na toleranci a měla by ospravedlnit silně diskriminující toleranci vůči politickým skupinám (zrušení liberálního kréda svobodné a rovné diskuse), vyplynou z toho další nemožné důsledky. Řekl jsem, že z logiky věci by se diskriminační tolerance ve prospěch pokrokových tendencí a odstranění tolerance pro regresivní hnutí rovnaly „oficiální“ podpoře podvrtné činnosti. Zdá se, že historická kalkulace pokroku (která je fakticky kalkulací možného umenšení krutosti, bídy a útlaku) vyžaduje rozumově uváženou (kalkulovanou) volbu mezi dvěma formami politického násilí: buď volbu pro násilí ze strany zákonně ustanovených mocí (prostřednictvím legálních akcí či tichého souhlasu anebo neschopnosti předcházet násilí), anebo pro násilí ze strany potenciálně podvrtných hnutí. Nadto by v případě druhé volby měla politika chránit radikalismus levice proti pravici. Můžeme rozumným způsobem rozšířit historický kalkul a ospravedlnění jedné formy násilí vůči druhé? Či – protože „ospravedlnění“ má morální konotaci – lépe: existuje historický důkaz, že má společenský původ či iniciace násilí (z vládnoucích či ovládaných tříd, majetných či chudších, levice či pravice) vykazatelný vztah k pokroku (jak byl výše definován)?

I při všech výhradách a omezeních, která vyžaduje hypotéza založená na „otevřeném“ svědectví historie, se zdá, že násilí, které vyzařuje z revolty utlačovaných tříd, prolamuje na krátkou chvíli historické kontinuum nespravedlnosti, krutosti a mlčení; na chvíli krátkou, ale dost výbušnou, aby dokázala zvětšit prostor pro svobodu a spravedlnost, pro lepší a poctivější distribuci bídy a útlaku v novém společenském systému – jedním slovem: pro pokrok civilizace. Anglická občanská válka, Francouzská revoluce, čínská a kubánská revoluce mohou ilustrovat tuto hypotézu. Oproti tomu historické vystřídání jednoho společenského systému druhým, které sice označujeme jako počátek nové epochy, avšak odehrálo se, aniž by bylo

inspirováno a vedeno efektivním hnutím „zdola“, totiž zhroucení západní římské říše, přinesla dlouhé období regrese, které trvalo mnoho století až do bolestného zrodu nové civilizační periody v násilí heretických rebelií třináctého století a rolnických a nádenických povstání století čtrnáctého.⁷

Nezdá se, že by taková vazba na pokrok uplatňovala i ohledně násilí, které v dějinách vzešlo z řad vládnoucích tříd. Dlouhá řada dynastických a imperialistických válek, likvidace Spartakovců v Německu roku 1919, fašismus a nacismus, nic z toho neprolamovalo kontinuum útlaku, spíše ho zpevňovalo a zefektivňovalo. Řekl jsem „vzešlo z řad vládnoucích tříd“: samozřejmě, nejspíš se vůbec nevyskytuje organizované násilí „shora“, které by se neopíralo o mobilizaci a aktivizaci mas „ze zdola“. Rozhodující je otázka: V čím jménu a v zájmu jakých skupin a institucí se takové násilí rozpoutalo? A odpověď nemusí nutně zaznít ex post: v právě zmíněných historických příkladech by mělo být a bylo odhadnutelné, zda to či ono hnutí slouží renovaci starého řádu anebo vzniku nového.

Osvobozující tolerance by pak znamenala intolanci vůči pravicovým a tolerování levicových hnutí. A ohledně šíře této tolerance: ... měla by zahrnovat jak samotné jednání, tak diskusi a propagandu, skutky právě tak jako slova. Tradiční kritérium „výjimečného stavu“ [„clear and present danger“] se už nezdá být přiměřené epoše, ve které se celá společnost ocitla v situaci návštěvníků divadla krátce po té, co někdo vykřikl: Hoří! V situaci, ve které by se v každém okamžiku mohla spustit totální katastrofa, nejen v důsledku technické chyby, ale také zásluhou chybného uvážení rizika nebo zbrklého výroku některého z politických vůdců.

V minulosti a ovšem za jiných okolností byly proslovy fašistických a nacistických vůdců bezprostřední předehrou masakru. Odstup mezi propagandou a jednáním, mezi organizací

⁷ V moderní době byl fašismus důsledkem přechodu k průmyslové společnosti bez revoluce. Srov. Barrington Moore, *Social Origins of Dictatorship and Democracy* (Allen Lane, London, 1963).

a jejím rozpoutáním vůči lidu, se stal příliš malý. Ale šíření slov se mohlo zastavit ještě než bylo příliš pozdě. Kdyby byla demokratická tolerance zrušena tehdy, když budoucí Vůdce začal se svou kampaní, lidstvo by dostalo šanci ušetřit si Osvětim a světovou válku.

Celé postfašistické období je obdobím výjimečného stavu [clear and present danger]. V důsledku toho vyžaduje opravdové nastolení míru zrušení tolerance už před činy, už ve fázi komunikace slovy, tiskem a obrazy.

Takové extrémní pozastavení svobody projevu a shromažďovací lze vskutku ospravedlnit jen tehdy, když je celá společnost v extrémním nebezpečí. Tvrdím, že naše společnost v takovém stavu nouze je a že se z toho stal normální stav věcí. Různé názory a „filosofie“ spolu nemohou pokojně soutěžit o podporu a přesvědčivost na půdě racionality: „Tržiště idejí“ ovládají a vyhrazují si ho ti, kteří určují národní a soukromé zájmy. Ve společnosti, ve které ideologové vyhlásují „konec ideologií“, se falešné vědomí stalo obecným vědomím – sdíleným vládou stejně jako jejím posledním poddaným. Je potřeba pomáhat malým a bezmocným menšinám, které bojují proti falešnému vědomí a proti těm, kteří z něj mají užitek. Zachování existence těchto menšin je důležitější než zachování zneužívaných práv a svobod, které poskytují ústavní moc tomu, kdo utlačuje tyto menšiny. Mělo by být jasné, že praktikování občanských práv těmi, kteří je nemají, předpokládá zrušení občanských práv těch, kteří tomuto praktikování brání; a že osvobození psanců této země⁸ předpokládá potlačení nejen jejich starých, ale i nových pánů.

⁸ „*Damned of the Earth*“ – odkaz k části prvního verše *Internacionály*; zároveň ovšem ke knize Franze Fanona *Les Damnés de la terre* z roku 1961, odkazované výše (pozn. 6). Tuto aluzi není možné v českém překladu dost dobře udržet, přebásnění *Internacionály* je češtině volně a tam, kde mají překlady snad do všech evropských jazyků „prokatce“ či „zatracence“ [damneé, damned, verdamnte ...] klade „psance“; pozn. překl.

Není žádná společenská třída, která by – díky svým materiálním podmínkám – byla zproštěna falešného vědomí a se kterou by se mohly identifikovat emancipační síly. Ty jsou dnes beznadějně rozptýleny naskrz společností, bojující menšiny a izolované skupiny jsou často v opozici vůči vlastnímu vedení. Ve společnosti jako celku se bude muset nejprve znovu vytvořit duševní prostor pro popírání a reflexi. Odpuzovány věcností [concreteness] administrované společnosti stávají se požadavky emancipace „abstraktními“: jsou redukovány tak, že to usnadňuje rozpoznat, oč tu běží: osvobodit jazyk z tyranie orwellovské syntaxe a logiky, rozvíjet pojmy k pochopení reality. Víc než kdy jindy platí zásada, že pokrok ve svobodě vyžaduje pokrok ve vědomí svobody. Kde se duch stal subjekt-objektem politiky a politických praktik, tam se intelektuální autonomie, říše „čistého“ myšlení stává záležitostí *politického vzdělání* (či spíše: kontra-vzdělání).

To znamená, že dříve neutrální, hodnot prosté a formální aspekty učení se a vyučování se nyní staly – na své vlastní půdě a podle svého vlastního práva – politickými: učit tomu, jak poznávat fakta, úplnou pravdu a jak ji chápat, to je skrz naskrz radikální kritika, intelektuální podvracení. Ve světě, kde jsou lidské možnosti a potřeby svázány nebo pervertovány, vede autonomní myšlení do „zvráceného světa“: do protikladu, protimluvu a proti-obrazu etablovaného světa represe. A tento protiklad není prostě vymyšlený svět, není to pouhý výtvor zmateného myšlení či fantasmie, ale jde o logické rozvinutí daného, existujícího světa. V té míře, ve které tomuto rozvoji brání samotná váha represivní společnosti a nutnost, aby se v ní člověk nějak uživil, proniká represe do samotného akademického provozu; a je tu již před jakýmikoliv restrikcemi omezujícími akademickou svobodu. Předvídavost myslí škodí nestrannosti a objektivitě: Jestliže se student neučí myslet v opozičním směru, bude inklinovat k tomu, aby vřazoval fakta do převládajícího rámce hodnot. Učenost, tj. získávání a zprostředkování znalostí, zapovídá očišťování faktů a jejich

vytrhávání z celku pravdy. Bytostnou složkou toho později jmenovaného je rozpoznání děsivého rozsahu, ve kterém jsou dějiny produkovány a zapisovány vítězi a pro vítěze, tj. rozsahu, ve kterém jsou dějiny rozvojem útlaku. A tento útlak je ve faktech, která dějiny ustanovují; a tak v sobě samých – jako část a aspekt své fakticity – dějiny nesou negativní hodnoty. Pojednávat křížová tažení proti lidskosti (jako to proti Albigenským) se stejnou nestranností jako beznadějně boje za lidskost, to znamená neutralizovat protikladnou historickou funkci, smiřovat katy s jejich oběťmi, komolit výpověď o minulosti. Taková podvržená neutralita slouží k tomu, aby reprodukovala přijetí panství vítězů ve vědomí lidí. I tady se ve vzdělání toho, kdo ještě nebyl dospěle integrován, v mladé mysli musí nejprve vytvářet půda pro osvobozující toleranci.

Vzdělání nabízí další a další příklady falešné abstraktní tolerance maskované za konkrétnost a pravdu: skvěle ho vystihuje pojem seberealizace. Od benevolence ke všem druhům dětské rozjívěnosti k soustavné psychologické pozornosti vůči osobním problémům studentů, probíhá velkolepé tažení proti zlu represe a za potřebu být sám sebou. Přitom se často smete ze stolu otázka po tom, co musí být potlačeno dříve, než se někdo může stát osobností, než se stane sám sebou. Osobnostní potenciál je nejprve negativní, je to podíl na potenciálu společnosti: agrese, pocit viny, neznalost, roztrpčení a krutost poškozující životní instinkty. Pokud má být identita osobnosti víc než jen bezprostřední realizací tohoto potenciálu (což je nežádoucí pro jednotlivce jako lidskou bytost), pak se to neobejde bez represe a sublimace, bez uvědomělé transformace. Tento transformační proces zahrnuje fázi – abych užil vysmívaný termín, který zde vyjevuje svoji výstižnou věcnost – negace negace, zprostředkování v bezprostředním; a identita není nic více ani méně než tento proces. „Odcizení“ je trvalým a bytostným elementem identity, je to objektivní strana subjektu, není to – jak se dnes často zdá – onemocnění, psychický

stav. Freud znal velmi dobře rozdíl mezi pokrokovým a regresivním, mezi osvobozující a destruktivní represí. V propagaci seberealizace se prosazuje odstranění obojího, prosazuje se existence v bezprostřednosti, která je v represivní společnosti špatnou bezprostředností (*schlechte Unmittelbarkeit* – abych použil další Hegelův pojem). Izoluje jednotlivce od té jediné dimenze, ve které by mohl „najít sám sebe“: od jeho politické existence, která představuje jádro celku jeho existence. Namísto toho se povzbuzuje nekonformnost a nespoutanost zaměřené ovšem tak, že zcela míjejí a ponechávají nedotčeny hnací síly společenské represe; dokonce se tyto síly ještě posilují, když se prostřednictvím uspokojení ze soukromé a osobní revolty substituuje opozice, která je více než soukromá a osobní, a proto také autentičtější. Desublimace zapojená v takovém typu seberealizace je už sama represivní, protože oslabuje nutnost a moc rozumu; onu katalytickou sílu nešťastného vědomí, které se nevyžívá v archetypálním osobním způsobu oprošťování se od frustrace – v beznadějném ožívování Id, které dříve či později podlehne všudypřítomné racionalitě administrovaného světa –, ale které v té nejosobnější frustraci rozpoznává hrůzy celku a realizuje se v tomto rozpoznávání.

Pokusil jsem se ukázat, že tytéž změny, které v rozvinutých demokratických společnostech podkopaly základy ekonomického a politického liberalismu, proměnily také liberální funkci tolerance. Tolerance, tento velký výdobytek liberální éry, je stále ještě vyznávána a (silně podmíněně) praktikována, zatímco ekonomické a politické procesy jsou podřízeny všudypřítomné a účinné administraci ve shodě s převládajícími zájmy. Výsledkem je objektivní rozpor mezi ekonomickou a politickou strukturou na jedné straně a teorií a praxí tolerance na druhé. Změněná společenská struktura má sklon oslabovat účinnost tolerance vůči opozičním hnutím a hnutím odporu a naopak posilovat konzervativní a reakční síly ve společnosti. Rovnost se v toleranci stává abstraktní a falešnou. S faktickým úpadkem odporujících sil ve společnosti se opozice izoluje v malých

a často navzájem antagonistických skupinkách, které dokonce i tam, kde jsou v úzkých hranicích tolerovány, jsou v důsledku svého začlenění do hierarchické struktury společnosti bezmocné, protože se drží uvnitř oněch úzkých hranic. Ale tolerance, která se takto předvádí, je klamná a vyžaduje součinnost, ko-ordinaci. Na pevném základu ko-ordinované společnosti se téměř uzavírá prostor pro kvalitativní změnu a tolerance slouží spíše k ukročení této změny, než aby ji podporovala.

I kritika takové tolerance se v těchto podmínkách stává akademická a abstraktní; výrok, že rovnováha tolerance vůči pravici a vůči levici by se měla radikálně transformovat v zájmu obnovení osvobozující funkce tolerance, se mění v pouhou ne-realistickou spekulaci. Jistě, zdá se, že taková transformace by se rovnala ustanovení „práva na odpor“ dosahujícího až k podvratné činnosti.

Žádná skupina a žádný jednatel ovšem nedisponují a nemohou disponovat takovým právem proti ústavní vládě podporované většinou obyvatel. Věřím ale, že utlačované a podrobené menšiny mají „přirozené právo“ na odpor, podle kterého mohou užít mimozákonné prostředky tehdy, když se ty zákonné ukázaly jako nedostatečné. Právo a řád jsou vždy a všude právem a řádem na ochranu stanovené hierarchie; je absurdní odvolávat se na absolutní autoritu tohoto práva a tohoto řádu proti těm, kteří pod tímto řádem trpí a bojují proti němu – a nebojují proti němu proto, aby získaly osobní výhody či pro pomstu, ale bojují o svůj podíl na lidskosti. Nemají nad sebou žádného soudce kromě ustanovených úřadů, policie, a svého svědomí. Používají-li násilí, nezačínají tím nový řetězec násilností, ale zkoušejí prolomit ten stávající. Budou za to potrestáni a vědí, co riskují; a pokud se rozhodli to přijmout, nemá jim žádná třetí osoba – a nejméně učitel a intelektuál – právo kázat zdrženlivost.

Postskriptum z roku 1968

V podmínkách, které vládnou v této zemi, tolerance neplní – a nemůže plnit – onu civilizační funkci, kterou ji připsali liberální zastánci demokracie: totiž chránit odpor [dissent]. Historická pokroková síla tolerance spočívá v tom, jak se rozšiřuje na ty způsoby a formy odporu, které – nezačleněny do jejího statu quo – nestvrzují instituční rámec dané společnosti. V důsledku toho v sobě idea tolerance zahrnuje, že se odporující skupiny a jednotlivci nutně ocitnou mimo zákon tehdy, když a jestliže etablovaná zákonnost brání rozvoji odporu a potlačuje ho. To nemusí být jen záležitost totalitní společnosti podřízené diktatuře jedné strany, ale i demokracie (zastupitelské, parlamentní nebo „přímé“), kde většina není výsledkem nezávislého myšlení a názorů, ale produktem monopolní či oligopolní správy veřejného mínění; tato správa se přitom odehrává bez teroru a (obvykle) bez cenzury. V těchto případech se většina zachovává sama tím, že zachovává zájmy, které z ní dělají většinu. Ve své vlastní struktuře je tato většina „uzavřená“, petrifikovaná a zavrhuje všechny změny krom těch, které se odehrávají v rámci systému. To ale znamená, že taková většina není už nadále ospravedlnitelná nárokem na demokratický titul nejlepšího strážce obecného zájmu. Taková většina představuje naprostý protiklad Rousseauovy „obecné vůle“: není tvořena z jednotlivců, kteří ve své politické funkci efektivně abstrahovali od svých osobních zájmů, ale naopak z těch, kteří efektivně identifikovali své osobní zájmy se svými politickými funkcemi. A reprezentanti této většiny při zjišťování a vykonávání její vůle zjišťují a vykonávají vůli partikulárních zájmů, které většinu vytvořily. Ideologie demokracie zakrývá tento podstatný nedostatek demokracie.

Tato tendence jde v USA ruku v ruce s monopolní nebo oligopolní koncentrací kapitálu v oblasti utváření veřejného mínění, tj. většiny. Šance účinně ovlivnit tuto většinu má cenu, která se vyjadřuje v dolarech a která je zcela mimo dosah radikální

opozice. Ze svobodné soutěže a výměny idejí se i tady stala fraška. Levice nemá rovný hlas, nemá rovný přístup do masových medií a jejich veřejných institucí – ne že by byla konspiračně odstavena, ale ve starém dobrém kapitalistickém duchu prostě proto, že nemá potřebnou kupní sílu. A levice nemá potřebnou kupní sílu, protože je levice. A tato situace vnucuje radikálním menšinám strategii založenou na tom, že odmítají akceptovat další fungování domněle nediskriminační, fakticky však diskriminující tolerance; např. jde o strategii, která protestuje proti párovému střídání mluvčího pravice (anebo centra) a mluvčího levice. Vyrovnáním vládnoucí nerovnosti by ovšem bylo nejen „rovné“, ale vyšší zastoupení levice.

Skutečně, tolerance je praktikována v pevném rámci předem dané, ustanovené nerovnosti a moci. Vyjadřují se i nehorázné názory a televize vysílá i nehorázné incidenty; a promluvy kritiků zavedených politických praktik jsou přerušovány stejným množstvím reklam jako promluvy obhájců stávajícího řádu. Není pravděpodobné, že takové mezihry potlačují kritiku už jen svoji pouhou vahou, rozsahem a kontinuitou systému propagace – indoktrinací, která se hravě provozuje jak v nekonečných reklamách, tak v zábavě?

S ohledem na tuto situaci jsem v „Represivní toleranci“ navrhl, aby se provozovala tolerance, která by diskriminovala v opačném směru, aby se tak prostřednictvím ukročení svobody pravice posunula rovnováha mezi pravicí a levicí a aby se tak potlačila všudypřítomná nerovnost svobody (nerovnost příležitostí v přístupu k prostředkům demokratického přemlouvání a přesvědčování) a aby se tak posílila pozice utlačovaných proti utlačovatelům. Takové omezení tolerance by se mělo týkat hnutí, která evidentně mají agresivní nebo destruktivní charakter (tj. která destruuji naději na mír, spravedlnost a svobodu pro všechny). Taková diskriminace by se měla také uplatnit vůči hnutím, která jsou proti rozšiřování sociální legislativy pro chudé, slabé a zdravotně postižené. Byl jsem tvrdě pranýřován, protože taková politická praxe by prý skoncovala

s posvátnou liberální zásadou rovnosti pro „druhou stranu“, avšak trvám na tom, že jsou záležitosti, kde neexistuje „druhá strana“ jinak než ve zcela formálním smyslu; anebo kde je „druhá strana“ očividně „regresivní“ a brání možnému zlepšování lidských podmínek. A toleruje-li se propagace nelidskosti, pak to poškozuje nejen cíle liberalismu, ale každé pokrokové politické filosofie.

Pokud by se jednalo o volbu mezi opravdovou demokracií a diktaturou, byla by demokracie jistě vhodnější. Ale demokracie se neprosadila. Radikální kritici stávajícího politického procesu jsou pohotově pranýřováni jako obhájci elitářství; jako ti, kteří jako alternativu prosazují diktatury intelektuálů. Co ale fakticky máme, to je vláda; reprezentativní vláda neintelektuální menšiny politiků, generálů a podnikatelů. Pověst této „elity“ není právě vábná a pokud by se politicky místo ní privilegovala inteligence, nemuselo by to nutně pro společnost jako celek znamenat zhoršení.

V každém případě, John Stuart Mill nebyl zrovna nepřítel liberální a reprezentativní vlády a přesto nebyl zdaleka tak alergický na politické vůdcovství inteligence jako současní strážci dnešní semi-demokracie. Byl přesvědčen, že „individuální duševní nadřazenost“ ospravedlňuje, aby názor jedné osoby měl větší váhu než jiné:

„Do té doby než bude navržen a než bude vůle přijmout nějaký způsob, který by zmnožoval hlasy připsané vzdělání v rozsahu, který by mu poskytoval silnější vliv a který by dostačoval jako protiváha početní převaze nejméně vzdělané třídy, se nemohou přínosy naprosto všeobecného volebního práva uplatnit, aniž by s sebou přinesly – jak se mi to jeví – nepřiměřeně velká zla.“⁹

„Rozdíl ve prospěch vzdělání, ‚právo o sobě‘, je silně hodno doporučení s ohledem [...] na ochranu vzdělaných před

⁹ *Considerations on Representative Government* (Chicago: Gateway Edition, 1962), s. 183.

*třídním zákonodárstvím nevzdělaných; ale musí se zarazit tam, kde by jim (vzdělaným) umožňovalo praktikovat třídní zákonodárství na vlastní účet.*¹⁰

Dnes vyznívají tato slova pochopitelně v antidemokratickém, „elitářském“ tónu – pochopitelně, přitom, jak radikálně nebezpečné důsledky mají. Jestliže totiž je „vzdělání“ něco víc a něco jiného než výcvik, učení se a připravování se pro existující společnost, pak není jenom prostředkem, který člověku umožňuje poznat fakta utvářející realitu a porozumět jim, pak vzdělání ale také umožňuje poznat faktory ustanovují tato fakta a porozumět jim tak, aby člověk mohl změnit svoji nelidskou realitu. A začínalo-li by si takové humanistické vzdělání s „tvrdými“ vědami [“hard” sciences – hard jako hardware, který nakupuje Pentagon?], pak aby je osvobodilo od jejich destruktivního směřování. Jinými slovy, takové vzdělání by opravdu špatně sloužilo establishmentu a poskytovalo by privilegia mužům a ženám, jejichž vzdělání by bylo – v pojmech establishmentu – vsutku antidemokratické. A nejde jen o pojmy.

Avšak alternativu k etablovanému semi-demokratickému procesu nepředstavuje diktatura nebo elita – lhostejno zda intelektuální a inteligentní – , ale zápas o skutečnou demokracii. Součástí tohoto zápasu je bojovat proti ideologii tolerance, která ve skutečnosti upřednostňuje a upevňuje zachování statu quo nerovnosti a diskriminace. A pro tento zápas navrhuji praxi diskriminační tolerance. Jistě, taková praxe už předpokládá radikální cíl, kterého se pokouší dosáhnout. Dopouštím se tohoto petitio principii v zájmu potírání zhoubné ideologie, které tvrdí, že v této společnosti už je institucionalizovaná tolerance. Tolerance je živý prvek, znamená svobodné společnosti; držitelé moci ji nikdy nemohou poskytnout jako dar.

¹⁰ Tamtéž, s. 181.

Ve vládnoucích podmínkách tyranie většiny může být tolerance vydobyta jen soustavnou snahou radikálních menšin, které usilují o svržení této tyranie a pracují pro vznik svobodné a suverénní většiny – menšin, které jsou intolerantní, militantně intolerantní a odpírající poslušnost těm pravidlům chování, která tolerují destrukci a útlak.



Chronologická tabulka

1898	Narozen v Berlíně 19. 7. jako syn Carla a Gertrudy Marcusových
1916	Ukončení gymnasia, odveden k do armády
1917	Služba v Berlíně
1918	Vstup do SPD; aktivní účast v revoluci, člen Rady vojáku v Berlíně-Reinickendorfu Začátek studium na Humboldtově universitě v Berlíně
1920	Odchod z Berlína na universitu ve Freiburgu
1922	Obhajoba doktorátu (germanistika) s prací: <i>Der deutsche Künstlerroman</i>
1928	Návrat do Freiburgu ke studiu filosofie u Edmunda Husserla a Martina Heideggera. Začátek práce na dizertaci (pod Heideggerovým vedením)
1931	Marcuse přestává věřit v šanci na akademickou kariéru ve Frankfurtu. První pokus o pozici spolupracovníka Institutu
1932	<i>Nové prameny k založení historického materialismu</i> Vychází <i>Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit</i> , původně určená jako habilitační práce. Na konci roku se Marcusovi podaří předběžně dohodnout s Leo Löwenthalem o spolupráci s Institutem
1933	Emigrace z Německa. Stává se spolupracovníkem Institutu
1934	Začátek v USA; 1. publikace v ZfS
1937	Programové stati kritické teorie
1941	Marcuse získává občanství USA; <i>Reason an Revolution; Některé společenské důsledky moderní technologie</i>

- 1942 V listopadu dostal nabídku práce u Office of Strategic Services (OSS) a po intenzivní korespondenci s Horkheimerem ji přijímá. Jedná se faktické ukončení přímé spolupráce s Institutem.
- 1951 Definitivně končí s prací pro OSS; Přednášky pro *Washington School of Psychiatry* (základ *Eros and Civilization*)
- 1952 1952–1953 roční vědecký pobyt na Russian Institute der Columbia-University in New York.
- 1954 1954–1955 roční vědecký pobyt na Russian Research Center der Harvard-University in Cambridge/Massachussetts; Získává stálé místo jako profesor politických věd na Brandeis-University in Waltham/Massachussetts
Definitivní ukončení dosavadních jednání o návratu do obnoveného Institutu
- 1955 *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*
- 1964 *One-Dimensional Man*
- 1965 Emeritován na Brandeis-University; *Repressivní tolerance*; Profesor na Karolinské universitě v San Diegu
- 1966 Na pozvání SDS (Socialistický svaz německých studentů) pódiová přednáška v Berlíně *Vietnam – Analyse eines Exemplars*
- 1967 Cyklus pódiových přednášek v Berlíně; *Das Ende der Utopie*
- 1968 Návštěva Paříže 1.–12. 5.; Berlín 13. 5.; Řada vystoupení na podporu amerického hnutí za občanská práva a proti válce ve Vietnamu.
- 1969 *Essay of Liberation*; Korespondenční spor s Adornem a Habermasem o návštěvu Frankfurtu a postoj ke studentskému hnutí.
- 1977 *Die Permanenz der Kunst*
- 1979 Při své návštěvě Německa Marcuse umírá 26. 8. ve Starnberku v Německu

Původní vydání překládaných textů

Boj proti liberalismu v totalitním pojetí státu:

Der Kampf gegen Liberalismus in totalitären Staatsauffassung
in: *Zeitschrift für Sozialforschung* III (1934)

Nové prameny k založení historického materialismu. Interpretace nově publikovaných rukopisů Karla Marxe:

Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus in: *Die Gesellschaft* IX, (1932)

Filosofie a kritická teorie:

Philosophie und kritische Theorie in: *Zeitschrift für Sozialforschung* VI (1937)

Některé společenské důsledky moderní technologie:

Some Social Implications of Modern Technology in: *Zeitschrift für Sozialforschung* (Studies in Philosophy and Social Science) IX (1941)

Doslov k Osmnáctému brumaire Ludvíka Bonaparta:

Nachwort zu: Karl Marx, Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte (1852) in: Karl Marx, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, Frankfurt: Insel, 1965

Represivní tolerance:

Repressive Tolerance in: Robert Paul Wolff, Barrington Moore, jr., and Herbert Marcuse, *A Critique of Pure Tolerance*, Boston: Beacon Press, 1969



Rejstřík odkazované literatury

Většina článků tohoto sborníku byla poprvé vydána časopisecky a nikoli všechny odkazy byly úplné či přesné. V rejstříku proto uvádíme úplné názvy odkazovaných knih a článků, pokud je bylo možné dohledat; ve výjimečných případech, kdy bylo možné dohledat odkaz, ale nebylo možné určit citovanou edici, odkazujeme první či běžně citované vydání, u několika časopiseckých článků z Třetí říše pak pouze prakticky nedohledatelný časopis, ve kterém vyšly. [Red.]

Aristoteles, *Politik*, edice neuvedna

Arnold, Thurman, *The Folklore of Capitalism*, New Haven: Yale University press; London: Oxford University press, 1937 (Marcuse cituje New York 1941, ale v řadě vydání Arnoldova díla se nám nepodařilo dohledat to, které by takové citaci odpovídalo)

Baeumler, Alfred: *Männerbund und Wissenschaft*, Berlin: Junker und Dünnhaupt, 1934

Behrendt, Richard: [nedohledáno] in: *Schmollers Jahrbuch* 57, Heft 3

Brady, Robert, A: *Policies of National Manufacturing Spitzenverbände*, in *Political Science Quarterly*, LVI

Burnham, James, *The Managerial Revolution: What is Happening in the World*, New York: John Day Co., 1941

Gide, Charles; Rist, Charles: *Geschichte der volkswirtschaftlichen Lehrmeinungen*, Jena: Verlag von Gustav Fischer, 1913

Gurland, A.R.L.: *Technological Trends and Economic Structure under National Socialism*, in *Zeitschrift für Sozialforschung*

(Studies in Philosophy and Social Science) IX (1941), No. 2, s. 226–263

Fanon, Frantz: *Les Damnés de la Terre. Préface de Jean-Paul Sartre*, Paris: François Maspero, 1961

Feuerbach, Ludwig: *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, in: *Ludwig Feuerbach's sämtliche Werke (1846-1866)*, Bd. II, Leipzig: Otto Wigand 1846

Feuerbach, Ludwig: *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie*, in: *Ludwig Feuerbach's sämtliche Werke (1846-1866)*, Bd. II, Leipzig: Otto Wigand 1846

Forsthoff, Heinrich, *Das Ende der humanistischen Illusion*, Berlin: Furche-Verlag, 1933

Freisler, Roland: [nedohledáno], in: *Deutschen Justiz* 1934, Heft 2

Hegel, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Werke, Originalausgabe, Bd. VI [= Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, , Werke Bd. VI, Berlin: Ducker und Humblot 1845]

Hegel, *Jenenser Realphilosophie II*. [= Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Jenenser Realphilosophie Aus dem Manuskript* hrsg. von Johannes Hoffmeister, in: *Sämtliche Werke*. Hg. von G. Lasson, später J. Hoffmeister. Bd. 19 a 20, Leipzig : Meiner, 1931-1932]

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Phänomenologie des Geistes*, herausg. Johann Schulze, *Werke Bd. II*, Berlin: Ducker und Humblot 1832

Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Werke, Originalausgabe, Bd. XIII [= Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Werke

- Bd. XIII*, herausg. Carl Ludwig Michelet, Berlin: Ducker und Humblot 1840]
- Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Einleitung. Werke, Originalausgabe, Bd. IX [= Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Werke Bd. IX*, herausg. Eduard Gans, besorgt Karl Hegel, Berlin: Ducker und Humblot 1848]
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen zur Philosophie der Weltgeschichte*, Lasson, 1917 nn., in: *Sämtliche Werke. Bd. 9*, Hg. von G. Lasson, später J. Hoffmeister. Leipzig: Felix Meiner 1911 nn. .
- Heidegger, Martin: *Aufruf zur Wahl*, in: *Freiburger Studentenzeitung* vom 10. November 1933 (nyní in: Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 16, 1. ab., 188–189)
- Heidegger, Martin: *Deutsche Studenten*, in: *Freiburger Studentenzeitung vom 3. November 1933* (nyní in: Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 16, 1. ab., 184–185)
- Heidegger, Martin: *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität (Rektoratsrede an der Universität Freiburg, 27. Mai 1933)* (nyní in: Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 16, 1. ab., 107–117)
- Hitler, Adolf: *Řeč Adolfa Hitlera v Průmyslovém klubu v Düsseldorfu z 27. 1. 1932*; *Rede des Führers*, hg. E. Knöss, München 1967, s. 55–87; (Marcuse cituje podle *My New Order*, New York 1941, s. 93 nn.)
- Holfelder, Albert: *Die politische Universität und die Wissenschaft*, in: *Der deutsche Student*, August-Heft, 1993.
- Helton, Roy Addison: *The Anti-Industrial Revolution*, in: *Harper's Magazin* December 1941

- Horkheimer, Max: *Ein neuer Ideologiebegriff?* in: *Archiv für Geschichte des Sozialismus und der Arbeitbewegung* 15 (1930), Herausgegeben von Grünberg, s. 36-55
- Horkheimer, Max: *Spengler, Oswald, Jahre der Entscheidung I. Teil: Deutschland und die weltgeschichtliche Entwicklung*, in *Zeitschrift für Sozialforschung*, Jahrgang II (1933), 421-424
- Horkheimer, Max: *The End of Reason*, in *Zeitschrift für Sozialforschung* (Studies in Philosophy and Social Science) IX (1941)
- Horkheimer, Max: *Traditionelle und kritische Theorie*. In: *Zeitschrift für Sozialforschung*, Jahrgang VI (1937), s. 245-294
- Horkheimer, Max: *Zum Rationalismusstreit in der gegenwärtigen Philosophie*, In: *Zeitschrift für Sozialforschung*, Jahrgang III (1934), 1-53
- Hoxie, Robert F.: *Scientific Management and Labor*, New York and London: D. Appleton and Company 1915 (Marcuse cituje New York 1916 – dotisk?)
- Humboldt, Wilhelm von: *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen*, in: Wilhelm von Humboldt, *Eine Auswahl aus seinen politischen Schriften*, herausg. Sigfried A. Kähler, Berlin: R. Hobbing 1922 (= Klassiker d. Politik, Band 6)
- Huber, Ernst, Rudolf: *Die Totalität des völkischen Staates*, in: *Tat*, 26. Jahrgang 1934, Heft 1
- Husserl, Edmund: *Formale und transzendente Logik*. Halle: Max Niemeyer Verlag 1929
- Changes in Machinery and Job Requirements in Minnesota Manufacturing 1931-36*, Works Projects Administration, National Research Project, Report No. 1-6. Philadelphia
- Ipsen, Gunther: *Programm einer Soziologie des deutschen Volkstums*, Berlin: Junker & Dünnhaupt, 1933

- Ipsen, Gunther: *Das Landvolk. Ein soziologischer Versuch*, Hamburg: Hanseatische Verlags Anstalt, 1933
- Jünger, Ernst: *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*. 2. Auflage. Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt, 1932.
- Kant, Immanuel, *Nachlass Nr. 4728*, Ausgabe der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Bd. XVII (v *Zeitschrift für Sozialforschung* 1937 tisková chyba, omylem uvedeno AA XVII, vesměs převzato v dalších vydáních)
- Kant, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Kant, *Werke*, hrsg. v. E. Cassirer. Berlin 1911 ff., Bd. VI.
- Kant, Immanuel: *[Logik]*, Kant, *Werke*, hrsg. v. E. Cassirer. Berlin 1911 nn., Bd. VIII
- Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, Kant, *Werke*, hrsg. v. E. Cassirer. Berlin 1911 ff., Bd. III
- Kant, Immanuel: *Zum ewigen Frieden*, Kant, *Werke*, hrsg. v. E. Cassirer. Berlin 1911 ff., Bd. VI
- Koellreutter, Theodor Otto: *Staat (Allgemeine Staatslehre)*, Berlin [u.a.]: de Gruyter, 1928 (Marcuse cituje vydání z roku 1933)
- Koellreutter, Theodor Otto: *Vom Sinn und Wesen der nationalen Revolution*, Tübingen: Mohr 1933
- Köhler, Bernard: *Das Dritte Reich und der Kapitalismus: Vortrag, gehalten ... am 28. Juli 1933 in Frankfurt a. M.* Verlag Nationalsoz. Arbeitsgem. f. ständische Wirtschaftsgestaltung, 1933
- Koch, W.: *Politik und Wirtschaft im Denken der faschistischen Führer*, in: Schmollers Jahrbuch 1933, Heft 5
- Krieck, Ernst: *Nationalpolitische Erziehung*, Leipzig: Armanen Verlag 1932 (Marcuse cituje dotisk z roku 1933)
- Krieck, Ernst: *Der deutsche Idealismus zwischen den Zeitaltern*, in: *Volk im Werden*, Heft 3 (1933)

- Krieck, Ernst: *Kulturpleite*, in: *Volk im Werden*, Heft 5 (1933)
- Krieck, Ernst: *Zehn Grundsätze einer ganzheitlichen Wissenschaftslehre*, in: *Volk im Werden*, Heft 6 (1933)
- Kutzleb, Hjalmar: *Ethos der Armut als Aufgabe*, in: *Volk im Werden*, 1933, Heft 1 (1933)
- Lederer, Emil: *State of the Masses. The Threat of the Classless Society*, New York: W. W. Norton & com. 1940
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Briefe an Clarke* (Marcuse cituje misto z Leibnizova pátého dopisu Clarkovi [§ 128] bez dalšího odkazu; srov. např. *Der Leibniz-Clarke Briefwechsel*. Hrsg. Volkmar Schüller. Akademie, Berlin 1991)
- Marcuse, Herbert: *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag 1932
- Marcuse, Herbert: *Zum Problem der Dialektik II*, in: *Die Gesellschaft*, Bd. VIII/1931
- Marx, Karl; Engels, Friedrich: *Die deutsche Ideologie* (Auszug), Kröners Taschenausgabe *Der historische Materialismus*, Bd.II, Leipzig: Kröner 1932
- Marx, Karl; Engels, Friedrich: *Die Heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik*, in: Marx, Karl: *Die heilige Familie und Schriften von Marx von Anfang 1844-Anfang 1845*, *Historisch-kritische Gesamtausgabe*, im Auftr. d. Marx-Engels-Inst., Moskau, hrsg. v. D. Rjazanov Bd. 3, Ab. 1, Frankfurt am Mein: Marx-Engels-Archiv 1932
- Marx, Karl: *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, Berlin: Verlag für Literatur und Politik 1927
- Marx, Karl: *Enthüllungen über den Kommunistenprozeß zu Köln*, herausgegeben von Franz Mehring, Berlin 1914
- Marx, Karl: *Das Kapital*. Volksausgabe. Berlin: Dietz, 1928

- Marx, Karl: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, in: Marx, Karl: Die heilige Familie und Schriften von Marx von Anfang 1844–Anfang 1845, *Historisch-kritische Gesamtausgabe*, im Auftr. d. Marx- Engels-Inst., Moskau, hrsg. v. D. Rjazanov Bd. 3, Ab. 1, Frankfurt am Mein: Marx-Engels-Archiv 1932
- Mill, John Stuar: *Considerations on Representative Government*, Chicago: Published by Henry Regnery Company, Chicago 1962
- Milton, John: *Areopagitica*, in *The Works of John Milton*, 18 volumes in 21, edited by Patterson (New York: Columbia University Press, 1931–1938), vol. 4 [1931]
- Mims, Edwin: *The Majority of the People*, New York: Modern Age Books 1941
- Mises, Ludwig: *Liberalismus*, Jena: Verlag von Gustav Fischer 1927
- Moeler van den Bruck, Arthur, *Das dritte Reich*. Berlin: Ring Verlag Berlin 1923
- Moore, Barrington: *Social Origins of Dictatorship and Democracy*, London: Allen Lane 1963
- Mumford, Lewis: *Technics and Civilization*, New York: Harcourt, Brace & Company, Inc., 1934 (Marcuse cituje dotisk z roku 1936)
- Mussolini, Benito: *Der Faschismus : Philosophische, polit. u. gesellschaftl. Grundlehren*, München : C. H. Beck 1933
- Myrdal, Gunnar: *Das Politische Element in der nationalökonomischen Doktrinbildung*, Berlin: Junker und Dunnhaupt Verlag 1932
- Nicolai, Helmuth: *Grundlagen der kommenden Verfassung*, Berlin: Hobbing 1933

- Niederer, Werner: *Der Ständestaat des Faschismus: Der italienische Berufsverein und seine rechtliche Struktur*, Berlin: Duncker & Humblot, 1932
- Perry, Ralph Barton: *The Thought and Character of William James*, Boston: Little, Brown 1935
- Pollock, Friedrich: *Bemerkungen zur Wirtschaftskrise*, in *Zeitschrift für Sozialforschung* 1933 (2/3), s. 321-354
- Rothacker, Erich: *Geschichtsphilosophie*. In: A. Baeumler, M. Schröter (Hrsg.): *Handbuch der Philosophie*. Oldenbourg, München, Berlin 1934
- Rousseau, Jean-Jacques: *Du contrat social; ou Les Principes du droit politique*. Amsterdam: Marc Michel Rey, 1762 [srov. Rousseau, Jean-Jacques: *O společenské smlouvě*, in: týž: *Rozpravy*, Praha: Svoboda 1978]
- Schmitt, Carl *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Suverenität*, München, Leipzig: Ducker and Humblot 1922
- Schmitt, Carl: *Die geistige Lage des heutigen Parlamentarismus*, 2. auf. München und Leipzig [Ducker and Humblot?] 1926
- Schmitt, Carl: *Der Begriff des Politischen*, Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt, 1933
- Schmitt, Carl: *Staat, Bewegung, Volk: die Dreigliederung der politischen Einheit*, Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt, 1935
- Schroth, Hansgeorg: *Welt – und Staatsideen des deutschen Liberalismus in der Zeit der Einheits – und Freiheitskämpfe 1859–1866*, (Historische Studien I.) Berlin: Emil Ebering 1931
- Smith, Adam: *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, London: W. Strahan and T. Cadell 1876 (Marcuse neuvádí vydání, které cituje.)

- Sombart, Werner: *Das Wirtschaftsleben im Zeitalter des Hochkapitalismus : Der Hergang der hochkapitalistischen Wirtschaft, Die Gesamtwirtschaft*; München und Leipzig : Duncker & Humblot, 1928.
- Sombart, Werner: *Die Wandlungen des Kapitalismus*, in: *Verhandlungen des Vereins für sozialpolitik in Zürich 1928. Wandlungen des kapitalismus. Auslandsanleihen. Kredit und Konjunktur*. München, Leipzig: Duncker & Humblot, 1929
- Spann, Othmar: *Gesellschaftslehre*, 3., neubearb. Aufl., Leipzig : Quelle & Meyer, 1930
- Spengler, Oswald: *Man and Technics. A Contribution to a Philosophy of Life*, New York; Alfred A. Knopf, Inc. 1932
- Stern, Bernard J.: *Society and Medical Progress*, Princeton: Princeton University Press 1941
- Stern, Bernard J.: *Resistances to the Adoption Innovations*, in: *Technological Trends and National Policy*, U. S. National Resources Committee, Washington 1937.
- Teske, Hans: *Nationale Bildungs- und Erziehungsarbeit an den Universitäten (Möglichkeiten und Ansätze)*, in: *Volk im Werden*, Heft 2 (1933)
- Thoma, Richard: *Der Begriff der modernen Demokratie in seinem Verhältnis zum Staatsbegriff: Prolegomena zu einer Analyse des demokratischen Staates der Gegenwart*, in *Hauptprobleme der Soziologie: Erinnerungsgabe für Max Weber*, ed. Melchior Palyi (Munich and Leipzig: Duncker & Humblot, 1923
- TNC: *Final Report of the Executive Secretary*, Temporary National Committee, Washington, 1941
- TNC: *Technology in Our Economy*, Temporary National Committee, Monograph No. 22, Washington, 1941

- Tocqueville, Alexis de: *Democracy in America*, transl. H. Reeve, New York: D. Appleton & Company, 1899 (Marcuse cituje týž překlad s vročéním 1904)
- Veblen, Thorstein: *The Engineers and The Price System*, New York: B. W. Heusch, 1921 (Marcuse cituje: New York 1940)
- Veblen, Thorstein: *The Instinct of Workmanship*, New York: B. W. Heusch, 1922
- Wallace, Henry Agard. *Technology, Corporations, and the General Welfare*, Chapel Hill, N.C.: University of North Carolina Press, 1937
- Walton, Albert: *Fundamentals of Industrial Psychology*, New York: McGraw-Hill book company, inc. 1941
- Weber, Maxmilian: *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen: Mohr, 1922 (Grundriß der Sozialökonomik ; Abt. 3)
- Wiese, Leopold von: *Gibt es noch Liberalismus?*, in *Festgabe für Lujo Brentano: Die Wirtschaftswissenschaft nach dem Kriege. Neunundzwanzig Beiträge über den Stand der deutschen und ausländischen sozialökonomischen Forschung nach dem Kriege*. Herausgegeben von M. J. Bonn und M. Palyi
- Wind, Edgar: *Art and Anarchy*, London: Faber and Faber 1963
- Wolff, Hans J.: *Die neue Regierungsform des deutschen Reiches*, Tübingen: J.C.B. Mohr [Paul Siebeck] 1933 [= *Recht und Staat in Geschichte und Gegenwart*, Heft 4 / no. 104]
- Znaniecki, Florian: *The Social Role of the Man of Knowledge*, New York: Columbia University Press 1940

Jmenný rejstřík

- Adorno, Theodor W., 27, 28,
32, 40, 41, 73, 76,
84, 86, 97, 107–111,
114, 123, 124, 139,
142, 148, 157, 158,
164
- Arendt, Hannah, 18–21, 72
- Arnold, Thurman Wesley, 289,
330, 359
- Aron, Raymond, 68
- Bachelard, Gaston, 30
- Baudelaire, Charles, 328
- Bauer, Bruno, 236, 250
- Benjamin, Walter, 72, 73,
76, 114, 307
- Benn, Gottfried, 20, 21
- Bloch, Ernst, 71
- Bonaparte, Ludvík, 190, 357,
364
- Brecht, Bertolt, 11, 20, 21,
65, 67, 71, 72
- Breton, André, 117
- Burckhardt, Jacob, 105
- Chomsky, Noam, 132
- Constant, Benjamin, 307
- Davis, Angela Y., 128–134,
158, 159
- Diderot, Denis, 23
- Dilthey, Wilhelm, 28, 34, 40,
169
- Dostojevskij, Fjodor Michaj-
lovič, 329
- Dunayevskaya, Raya, 136
- Eisner, Kurt, 19
- Engels, Friedrich, 64, 66, 79,
92, 105, 121, 163, 207,
236, 257, 319, 364,
365
- Erzberger, Matthias, 19
- Erzensberg, Hans Magnus,
89
- Fanon, Frantz, 339, 344, 360
- Feenberg, Andrew, 37
- Fetscher, Iring, 80
- Feuerbach, Ludwig, 39, 45,
218, 220, 221, 225–
229, 232, 235, 236,
250, 360
- Freud, Sigmund, 53–56, 85,
144, 153, 156, 347,
356
- Friedeburg, Ludwig von, 123
- Fromm, Erich, 53, 54, 69,
71–73, 86, 144
- Gentile, Giovanni, 174
- Grosz, Georg, 66
- Grünberg, Carl, 64–66, 72,
264, 362
- Haase, Hugo, 19

- Habermas, Jürgen, 13, 28–31, 41, 84, 153, 157, 356
- Hegel, G. W. F., 18, 21, 22, 25, 27, 28, 33, 39, 40, 44, 45, 50, 57, 58, 69, 83, 90, 92, 93, 105, 141, 154, 156, 157, 163, 189, 205–209, 213, 217, 219, 221, 223, 225–229, 243, 245, 247–257, 261–263, 265, 321, 347, 355, 360, 361, 364
- Heidegger, Martin, 13–17, 25–29, 31–37, 39–41, 46, 63, 156–159, 196, 199, 203, 355, 361
- Hitler, Adolf, 13, 20, 63, 76, 111, 294, 361
- Honneth, Alex, 79, 102
- Horkheimer, Max, 16, 28, 30, 32, 53, 54, 63, 66–69, 71–76, 78–87, 103, 107, 109, 114, 139, 140, 142, 148, 161, 178, 194, 266, 293, 301, 311, 361, 362
- Hrubec, Marek, 79
- Husserl, Edmund, 17, 26, 29, 30, 34–36, 63, 156, 196, 278, 355, 362
- Husák, Gustav, 129, 130
- Hübl, Milan, 129
- James, William, 306, 359, 366
- James, Henry, 51, 313
- Jay, Martin, 53, 54
- Jogiches, Leo, 19
- Kirchheimer, Otto, 72
- Korsch, Karl, 25, 65, 90, 92
- Kosík, Karel, 27, 32, 33, 158
- Krahl, Hans-Jürgen, 123
- Krieck, Ernst, 167, 169, 172, 180, 184, 191, 192, 197, 363, 364
- Landauer, Gustav, 19
- Leibniz, Gottfried Wilhelm von, 178, 364
- Lennon, John, 130
- Leviné, Eugen, 19
- Liehm, A. J., 129, 131
- Lukács, Georg, 21–23, 25, 28, 65, 66, 71, 90, 92, 108, 109, 139
- Luxemburg, Rosa, 17, 18
- Löwenthal, Leo, 53, 63, 66–68, 70–73, 107, 108, 355
- Mandelbaum, Kurt, 69
- Marcuse, Carl, 16
- Marx, Karel, 15, 18, 25–28, 31, 32, 35, 39, 40, 42–47, 49, 52, 57, 59, 62, 64, 66, 79–82, 90–93, 95–101, 104, 106, 113, 114, 117, 121,

- 126, 135, 142, 144,
148–150, 155–157, 160,
163, 171, 207–209,
211–221, 223–230, 234–
239, 242–257, 300,
315, 316, 318–321,
357, 364, 365
- Mayer, Gustav, 69
- Mill, John Stuart, 120, 326,
327, 330, 331, 341,
351, 365
- Milton, John, 283, 284, 365
- Mises, Ludwig von, 173, 177,
365
- Moeller van den Bruck, Arthur,
168, 171, 172, 177,
188
- Mumford, Lewis, 281, 365
- Mussolini, Benitto, 174, 177,
365
- Möllendorff, Wilhelm von,
63
- Nettl, Peter, 18
- Neumann, Franz, 72, 77, 84,
85
- Nietzsche, Friedrich, 169
- Orwell, George, 98, 102, 106,
321
- Pelikán, Jiří, 130, 132
- Piaget, Jean, 30
- Pollock, Friedrich, 69, 71–
73, 76, 183, 366
- Rameau, Jean-Philipp, 23
- Rathenau, Walther, 19
- Reagan, Ronald, 128
- Reich, Charles, 123
- Reich, Wilhelm, 53, 144, 363,
365, 368
- Riezler, Kurt, 63
- Rjazanov, David, 64, 66, 207,
364, 365
- Rorty, Richard, 127
- Roth, Roland, 108, 198, 366
- Rousseau, Jean-Jacques, 176,
366
- Sartre, Jean Paul, 339, 360
- Savonarola, Girolamo, 330
- Schmidt, Alfred, 13, 28, 155
- Schmitt, Carl, 171, 172, 181,
194, 195, 200, 202,
206, 366
- Spengler, Oswald, 169, 310,
362, 367
- Steiger, Ivan, 130
- Stirner, Max, 235, 236, 239
- Sviták, Ivan, 130
- Taylor, Frederick Winslow,
291
- Tesař, Jan, 129
- Tocqueville, Alexis de, 307,
367
- Troeltsch, Ernst, 17
- Veblen, Thorstein, 286, 289,
290, 295, 368
- Vico, Giambattista, 105
- Voigts, Henning, 108, 112

- Weber, Max, 19, 164, 177,
181, 302, 367, 368
- Weil, Felix, 64, 66, 67
- Weil, Hermann, 64, 65
- Whitman, Walt, 308
- Wiggershaus, Rolf, 13, 17,
63, 64, 68, 73
- Wittfogel, Karl August, 65,
71, 72
- Wolff, Hans J., 177, 357, 368
- Wolin, Richard, 15, 31, 157
- Wright, Doris, 136
- Zweig, Stefan, 16
- Šabata, Jaroslav, 129



Herbert Marcuse

Příslib štěstí

Přeložil Martin Profant.

Předmluva Martin Profant.

Návrh obálky Lukáš Tuma.

Redakce Václav Kotrman.

Vydalo Nakladatelství Epoque, s. r. o.,
Kaprova 12, 110 00 Praha 1, v roce 2017.

První vydání, 376 stran.

Vytiskl Akcent tiskárna Vimperk, s. r. o.



**NAKLADATELSTVÍ
ÉPOCHA**

Knihy Nakladatelství Epoque můžete zakoupit u svého
knihkupce nebo si je lze objednat: písemně na adrese:
Kaprova 12, 110 00 Praha 1 – Staré Město, telefonicky na
čísle: 224 810 353, e-mailem na adrese:
objednavky@epocha.cz, na internetové stránce:
www.epocha.cz

Nakladatelství EPOCHA doporučuje

Martin Profant

ÚDĚL, ÚKOL, NÁROD

Pokusy o etické pojetí národa v českém myšlení 19. století

Monografie se zabývá různými vymezeními národa v českém prostředí v období od konce napoleonských válek do roku 1895. Vybírá je a interpretuje je z perspektivy etického národa, který představuje vědomě přijatý úkol překonat přírodně danou partikularitu (etnikum) a nahradit ji mravně a svobodně vytvářeným sjednocením patriotismu a humanity, eventuálně kosmopolitismu.

První část textu se soustředí na dvě romantická provedení etického národa. Ranější, jenským romantismem inspirované pojetí souvisí s československým národem, jak se ustanovil v přešpurské přátelské skupince (Šafařík, Palacký, Kollár) na přelomu a na konci druhého decenia 19. století.

Jiné pojetí národa vypracoval Palacký ve svých historických dílech analogicky s německými liberálně nacionalistickými historiky (Gervinus, Dahlmann). Samostatná kapitola se poté věnuje Palackého pokusu o transformaci tohoto původně apolitického pojetí národa pro politické výzvy let 1848/49. Závěrečná část monografie analyzuje dva případy realistického etického pojetí národa formulované H. G. Schauerem a T. G. Masarykem.

1. vydání, vázaná, formát knižního bloku 130×200 mm, 144 stran



