

Bakalářská práce
Filosofická fakulta Univerzity Karlovy, ústav Filosofie a religionistiky
Obor filosofie

Teorie odcizení u mladého Marxe

Martin Šaffek

Vedoucí práce:
Prof. PhDr. Milan Sobotka, CSc.

Rok odevzdání:
2006

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracoval samostatně s využitím pouze citovaných pramenů a literatury.

Martin Šaffek

Obsah

1. Úvod
2. Geneze teorie
 - 2.1 Schiller
 - 2.2 Hegel
 - 2.3 Feuerbach
 - 2.4 Proměna Marxe v Paříži
3. Fundamentální dehumanizace
 - 3.1 Proč politická ekonomie?
 - 3.2 Ekonomicko-filosofické rukopisy
 - 3.3 Co říká ekonomie o člověku?
 - 3.4 Souvislost ekonomických, etických a ontologických aspektů
 - 3.5 Čtyři aspekty odcizené práce
 - 3.6 Peníze
 - 3.7 Marx po Rukopisech
4. Místo závěru: Globální odcizení

1. Úvod

Ve své práci se budu zabývat teorií odcizení Karla Marxe, kterou považuji za humanistické jádro díla tohoto autora.

Chci se na tuto teorii soustředit v období, kdy ji mladý Marx rozvíjí především kolem roku 1844, tedy v době psaní Ekonomicko-filosofických rukopisů, ačkoliv zastávám názor, že koncept odcizení je pro Marxe zásadním v průběhu celého jeho tvůrčího života. Teorii odcizení u pozdního Marxe a spory kolem ní, např. kritikou L. Althussera, se však v práci z důvodu limitu rozsahu nezabývám.

K překladu a terminologii: na veřejnosti se první a nedokončené vydání Ekonomicko-filosofických rukopisů objevilo v ruštině v roce 1927, v roce 1932 pak vyšly verze německé, ruské a francouzské. V češtině vyšel spis poprvé v překladu Zbyňka Sekala v roce 1961, v roce 1978 pak vyšel druhý překlad pořízený J. Peškovou a J. Peškem.

V roce 2004 vyšly také ukázky z Rukopisů v rámci publikace knihy E. Fromma „Obraz člověka u Marxe“. V této publikaci byl převzat překlad Peškové a Peška a upraven Michalem Hauserem. Citace v použité v mé práci jsou ze Sekalova překladu. Citáty z novějšího Hauserem upraveného překladu jsem nepoužíval, vzhledem k tomu, že se jedná o výňatek, by se totiž v mé práci lišila terminologie v citátech z větší části prvního rukopisu, který nebyl otištěn ve Frommově knize a v citátech ze zbytku Ekonomicko – filosofických rukopisů. V textu práce mnohdy používám pro překlad Marxova výrazu „Produktion“ slova „produkce“ místo v minulosti obvyklého českého slova „výroba“, „produkční vztahy“ místo „výrobní vztahů“ atp. Zde je odůvodnění takového překladu z pera Michala Hausera:

„Marxův výraz ‚Produktion‘ byl většinou překládán jako ‚výroba‘. Takový překlad však dostatečně nevystihuje smysl Marxova termínu. Marx záměrně nepoužíval výrazů jako ‚Herstellung‘ nebo ‚Erzeugung‘, které svým významem odpovídají slovu ‚výroba‘, a místo těchto německých výrazů zvolil slovo

odvozené z latinského slovesa ‚produco‘, jež označuje tvořivou činnost obecně. Výraz ‚produco‘ má tedy mnohem širší význam než sloveso ‚fabricor‘, latinský ekvivalent slovesa ‚vyrábět‘. ‚Produkce‘ zahrnuje jak materiální výrobu, tak vytváření něčeho nemateriálního. Výraz výroba byl pravděpodobně zaveden kvůli ideologickým požadavkům stalinského výkladu Marxe, redukujícího výraz pro tvořivou činnost na slovo výroba, slovo odvozené z kořene rob (robský, robota, robotěz, robotiti, výrazy vztahující se na poddanskou, tj. nucenou práci). V současné češtině označuje slovo ‚výroba‘, materiální práci zpravidla průmyslového charakteru. Marx používá termínu ‚Produktion‘ v mnoha souvislostech, např. když analyzuje produkční způsoby minulosti, jako bylo zemědělství nebo lov a sběr, když vykládá vznik ideologie atd... Termín ‚výroba‘, může vést ke zjevně absurdním spojení: Marx hovoří o ‚die materielle Produktion‘, aby ji odlišil od ostatních druhů produkce (produkce idejí, představ, vědomí, sebevědomí apod.). Přeložíme-li slovo ‚Produktion‘ jako ‚výrobu‘, dostáváme sousloví typu duchovní výroba. ‚Produktivkräfte‘ (produktivní nebo produkční síly) zahrnují nejen ‚Produktionsmittel‘ (produkční prostředky), ale také lidské schopnosti, dovednosti, vědomosti, představy a ideje. Produkční síly jsou závislé na člověku ve *všech* jeho dimenzích, a nemusejí proto bezprostředně souviset s materiální výrobou. Podobné je to s výrazem ‚Produktionsverhältnisse‘ (produkční vztahy). Tento výraz zahrnuje jak vztahy v bezprostřední produkci výrobků, tak i vztahy, které s výrobou bezprostředně nesouvisí, jako jsou právní nebo tradiční společenské vztahy.“¹ Dále v textu používám spíše termín „námezdně pracující“ jakožto ekvivalent pojmu „dělník“, který ponechávám jen v citátech – toto slovo vyvolává dnes spíše asociace člověka pracujícího manuálně a se zvyšováním počtu lidí, řazených v anglofonních zemích do skupiny „white collar worker“, znamená také redukci významu slova „dělník“ oproti tomu, jenž mu přikládal Marx – „námezdně pracující“ znamená v zásadě člověka, který nevlastní životní

¹ Fromm, Erich: *Obraz člověka u Marxe*, nakl. L. Marek, Brno, 2004, s. 150

prostředky a jenž je tedy nucen prodávat svou pracovní sílu, aby mohl žít, se vším, co k tomu patří. Do této kategorie by tak spadal např. také letecký dispečer, učitel, zdravotní sestra nebo počítačový operátor. Tyto profese dnes obvykle lidé v České republice dělnickými nenazývají. Zhruba je možno říci, že kategorie „námezdně pracující“ je ekvivalentní pojmu „zaměstnanec“, tak, jak je dnes používán.

Všechny citáty z anglofonní literatury, která není v dispozici v češtině, překládám.

Stručně k obsahu práce a k použité metodologii. Výše zmíněný spis je někdy známý pod názvem „Pařížské rukopisy“. Marx se totiž v říjnu 1843 stěhuje do Paříže, protože v Německu je jeho práce znemožněna cenzurou, a s Arnoldem Rugem se rozhodnou vydávat v zahraničí ročenku *Deutsch-Französische Jahrbücher*.

Pobyt v Paříži je pro Marxův názorový vývoj zásadní. Právě v tomto období šestadvacetiletý hegeliánský *filosof* a radikální demokrat, kterým je ještě jako autor spisu „Ke kritice Hegelovy filosofie práva“², začíná číst ekonomické práce Smitha, Ricarda a dalších, objevuje novodobý proletariát a proměňuje se v *revolucionáře*. Právě v této době nazve poprvé Marx sám sebe komunistou. Výchozí otázkou textu práce je, co se v roce 1844 odehrálo. Jak si tento *obrat* můžeme vysvětlit?

Co se týče metody zkoumání této a dalších otázek, souhlasím s Michalem Löwym, který tvrdí, že k pochopení vývoje filosofických a politických myšlenek mladého Marxe je zásadní zasadit jej do historického a sociálního kontextu: „...tento vývoj musí být zasazen do sociální a historické totality, do níž náleží, do sociálních rámců, které jej podmiňovaly, jmenovitě, kapitalistické společnosti devatenáctého století, hnutí pracující třídy před rokem 1848, neo-hegeliánské inteligence atd. To neznamená, že Marxovo myšlení bylo pouhým ‚odrazem‘ těchto ekonomických, sociálních a politických podmínek, ale že

² Tento spis je napsán v polovině roku 1843, publikován až v roce 1927.

nemůže být vysvětleno, co se týče vzniku, a že mu nemůže být bez těchto socio-historických analýz co do obsahu ‚porozuměno‘ ... nelze oddělovat Marxovu teoretickou práci od jeho praktické aktivity, ‚vědce‘ od ‚politika‘ ... pátrání po ekonomických, sociálních atd. základech není druhem komplementární aktivity, která je vůči úkolům historika myšlenek vnější, nýbrž je to nezbytná podmínka porozumění samotnému obsahu, vnitřní struktuře a přesnému významu toho, co je studováno.“³

Proto se v práci dotýkám, poté, co věnuji několik kapitol vybraným myslitelům jakožto inspiračním zdrojům Marxe – Schillerovi, Hegelovi a Feuerbachovi, historického kontextu myšlenkového působení Marxe v Německu a ve Francii. Dále se ve své práci pokouším zodpovědět otázku, proč by se měl filosof zabývat ekonomikou, s čímž souvisí otázka, co jsou vlastně produkční vztahy, jaký mají vliv na odcizení člověka a jaká je souvislost ekonomických, estetických, psychologických a ontologických aspektů odcizení.

V další kapitole se zabývám čtyřmi aspekty odcizení, tak jak je Marx popisuje v kapitole „Odcizená práce“. Oddíl o penězích považuji za jakési vyvrcholení Marxovy analýzy a též mu věnuji celou kapitolu.

„Pokud můžeme dostatečně jasně vidět dnešek, můžeme si klást správné otázky ohledně minulosti,“ píše žák W. Benjamina, slavný kulturní historik John Berger⁴. „Anatomie člověka je klíč k anatomii opice,“ píše Marx v Grundrisse.⁵ Proto zejména v druhé části práce vkládám do této práce souvislosti s dneškem a problematiku se snažím ilustrovat na specifických případech. K pravdě se dostáváme skrze obecné, ale pravda je vždy konkrétní.

Ze stejného důvodu se snažím v poslední kapitole vymezit Marxe oproti interpretacím minulého režimu, v jejichž intencích je dnes tento myslitel často chápán. Dále se pokouším nastítnit kritiku odcizení v současné době a alternativy

³ Löwy, Michael: *The theory of Revolution in the Young Marx*, Haymarket Books, Chicago, 2005, s. 2

⁴ Berger, John: *Ways of seeing*, BBC & Penguin, London, 1977, s. 16

⁵ Marx, Karel, *Rukopisy „Grundrisse“ I.*, Svoboda, Praha, 1971, s. 59

vůči odcizení v tradici autentického marxismu. Kapitoly s obdobnou tematikou vložili do svých filosofických prací o teorií odcizení u Marxe myslitelé jako Erich Fromm (Obraz člověka u Marxe), István Mészáros (Marx's Theory of Alienation) nebo Raya Dunayevskaja (Marxism and Freedom).

2. Geneze teorie

2.1 Schiller

Nás zajímá VI. kapitola Schillerovy „Estetické výchovy“, kde je porovnávána společnost své doby se společností antického Řecka.

U Řeků byl podle Schillera člověk více člověkem, protože byl celistvější.

Řekové „mládí fantazie a mužnost rozumu sdružují v nádherném lidství“⁶. Duch není oddělen od smyslů, poezie a spekulace si mohou vyměnit výsledky své práce. Rozum přirozenost rozkládal, ale netrhal na kusy. Schiller kritizuje neorganičnost společnosti období moderny („u nás Novějších“⁷), kdy je obraz druhu rozsekán do zlomků, abychom musili „chodit s dotazem od jedince k jedinci, abychom sesbírali totalitu druhu“⁸.

„Nejen jednotlivé subjekty, nýbrž celé třídy rozvíjejí jen část svých vloh, kdežto ostatní – jako u pokřivených rostlin – jsou sotva naznačeny kalnou stopou.“⁹ To sice podle Schillera přináší výhody pro společnost jako celek, ale nikoliv pro jednotlivce: „Který jedinec z Novějších vystoupí, aby – muž s mužem – bojoval s athénským jedincem o cenu lidství?“¹⁰ U Řeků jedince formovala příroda „vše sdružující“, dnes je to rozum „vše oddělující“. V důsledku dělby práce („ostřejší

⁶ Friedrich Schiller: Estetická výchova, Votobia, Olomouc, 1995, s. 29

⁷ tamtéž, s. 30

⁸ tamtéž, s. 31

⁹ tamtéž, s. 31

¹⁰ tamtéž, s. 31

dělení věd, přísnější odloučení stavů a zaměstnání“), je člověk mrzačen - byla přetržena „vnitřní páska lidské přirozenosti“¹¹.

„Ona podstata řeckých států, podobná přirozenosti polypů, kde se každý jedinec těšil životu samostatnému, a když bylo třeba, mohl se stát celkem, ustoupila nyní umělému hodinovému stroji, kde se v celku ze složení přemnohých, ale neživých částí tvoří mechanický život. Odtrženy byly nyní od sebe stát a církve, zákony a mravy, požitek se oddělil od práce, účel od prostředku, přičinění od odměny. Člověk, věčně připoutaný jen ke zlomečku celku, vzdělává se sám opět jen jako zlomek, v uchu mu zní jen věčně jednotvárný hukot kola, nikdy nerozvíjí harmonii své bytosti, a místo aby ve své přirozenosti razil obraz lidstva, stává se sám jen otiskem svého zaměstnání, své vědy.“¹²

Kritika těchto aspektů moderní společnosti neznamena, že by jako alternativa byla nastiňována skutečná nebo domnělá doba před-moderní, jako například u Rousseaua. Postup ke společnosti založené na dělbě práce je nutný a přináší pro lidstvo jako celek kladné momenty. „Chtěli-li pokračovat dále k vyššímu vzdělání, museli, jako my, vzdát se celistvosti své bytosti a jít za pravdou cestami oddělenými“¹³. Zde můžeme zahlédnout analogie s Marxovým konceptem historie – přechod od primitivních společenství k asijským a antickým typům třídních společenství byl podle Marxe na jedné straně zhoršením životních podmínek většiny a dehumanizací všech, a přesto že mu byl nejsympatičtější historickou postavou Spartakus, cestu zpět nepovažoval za alternativu.

Milan Sobotka konstatuje, že Schillerovi chybí formule odcizení, ale poukazy na celkovou odcizenost – kdy se duch „stává cizincem“ – zde existují.¹⁴

Nejdůležitější je nápadná podobnost popisu destruktivních následků dělby práce

¹¹ tamtéž, s. 32

¹² tamtéž, s. 34

¹³ tamtéž, s. 39

¹⁴ Sobotka, Milan: Schillerovy listy o estetické výchově a Francouzská revoluce, in Jazyk revoluční doby – sborník příspěvků mezioborové konference k 200 výročí Francouzské revoluce, Praha 1990

v kapitalismu, které Marx popisuje v Ekonomicko-filosofických rukopisech (věnuje jim zde celou kapitolu) a v Německé ideologii.

2.2 Hegel

Ptáme-li se, jak Marx dospěl od filosofie ke kritice konkrétních společenských a ekonomických jevů a k teorii proletářské revoluce, nemůžeme pominout Hegela. Prozkoumání Hegelovy filosofie a převzetí jádra jeho metody bylo zásadním předpokladem pro provedení Marxovy analýzy politické ekonomie: „Marxovo prozkoumání hegelianské filosofie jakožto celku umožnilo jeho analýzu politické ekonomie, jež mu dalo možnost rozeznat, že ‚Hegel stojí na stanovisku politické moderní politické ekonomie‘¹⁵ – vkládá do Marxových rukou klíč k odemčení ontologického tajemství ‚peněžního systému‘, dovoluje mu tedy začít s vyčerpávající analýzou materialistické dialektické teorie hodnoty.“¹⁶ Hegel vnesl do filosofie razantním způsobem prvek dějinnosti: „Jakkoli se už u Hegelových předchůdců v německé filosofii – u Fichta, Schillera, Herdera – setkáváme s vědomím historičnosti člověka, přece teprve Hegel pozvedl tento poznatek v metodu: u Hegela člověka lze poznati pouze dějinami, k povaze člověka lze proniknout pouze porozuměním jeho dějinám.“¹⁷ Stejně tak je v Hegelově filosofii je patrná myšlenka, že člověk své dějiny utváří. Prohlašoval též, že každá filosofie obráží zkušenost své doby; do filosofie se určitým způsobem dostává praktické, historické jednání lidí a jejich společností, jejich práce, revolty, války, nálady a prožitky - i když je vše v posledku chápáno jako pohyb idejí. Mladý Hegel byl spolu se Schellingem a Hölderinem nadšen Francouzskou revolucí, která začala během jeho studijního pobytu v Tübingen. Minimálně stejnou úlohu jako revoluce má ovšem filosofie, především filosofie německá. Filosofie se stává dokonce historickým aktérem, jakožto její revoluční

¹⁵ Citát je z Ekonomicko-filosofické rukopisů, v českém překladu na s. 137

¹⁶ Mészáros, István: Marx's Theory of Alienation, Merlin Press, London, 1986, s. 97

¹⁷ Sobotka, Milan: Hegelova Fenomenologie, in: Hegel, Fenomenologie ducha, Praha 1960, s. 15

úkol vidí mladý Hegel rozšíření idejí svobody mezi lid. V dopisech Schellingovi Hegel píše, že „od Kantova systému a jeho vrcholného naplnění očekávám revoluci v Německu“¹⁸, přičemž, jak tvrdí Milan Znoj, Kantovým systémem není myšlen ani tak kantianismus ve školském slova smyslu jakožto soubor pouček, ale je myšleno spíše „naplnění vědy“, „obecné principy pochopení současnosti“, „kritika všeho dogmatického, strnulého a nesvobodného“.¹⁹ Svoboda takto přinesená lidem filosofií by ovšem byla svobodou přinesenou „shora“.

Kritizuje náboženství: „Náboženství učinilo, co chtěl despotismus, znevážení lidského rodu, jeho nezpůsobnost k nějakému dobru, nezpůsobnost být něčím díky sobě samému, – ovšem ve smyslu chladného, hierarchického, objektivního náboženství, oproti němuž staví subjektivní náboženství, jež je záležitostí srdce a vede k jednání – takové náboženství ovšem nemůže být u kořenů občanské společnosti, musí být odděleno od státu.“²⁰

Hegel rozvíjí Kantův požadavek mravní autonomie a svobody jedince, zároveň však Kanta kritizuje za dogmatismus, když ukazuje, že „Kantův mravní zákon (čistá povinnost) je abstraktním principem, který nemá vztah k individuálním pohnutkám lidského jednání, a stojí proto nad nimi v nebetyčné výši“²¹, kdy jsou život a říše mravnosti odděleny a klade požadavek zrušení transcendentálního založení mravnosti, kdy „praktický rozum má být zasazen do roviny empirických citů, potřeb a zájmů člověka.“²² Problémem, na který Hegel upozorňuje, je tedy podřazení specifického jednání, jehož etický dopad se v proměnlivé historické situaci mění, pod obecný mravní zákon.

¹⁸ citováno z Znoj, Milan: Mladý Hegel na prahu moderny, Univerzita Karlova, Praha 1990, s. 14

¹⁹ Znoj, Milan: Mladý Hegel na prahu moderny, s. 15

²⁰ tamtéž. s. 27 - 36

²¹ citováno tamtéž, s. 56

²² tamtéž. s. 53

Zde můžeme nalézt figuru kritiky odcizení jakožto odvislosti člověka od jeho výtvorů. Jak popisuje Milan Znoj: „Právě objektivní náboženství se totiž opírá o osamostatněné a v této odloučenosti od člověka zvěcnělé obecné pojmy.“²³

Stejně tak můžeme ve Fenomenologii ducha nelézt figuru práce. Ve slavné kapitole „Pán a rab“ o vzniku sebevědomí je to rab, „nesamostatné vědomí“, které nejprve prohrává, protože se nedokáže vzdát předmětnosti, má úzkost ze ztráty života zde a nyní. Pán je vznešenější, pohrdá smrtí, proto je vítězem v pomyslném vzájemném souboji. Dochází ale k dialektickému obratu – právě proto, že je poraženým, dostává se skrze svůj útlak logikou událostí rab „výše“, než pán.

Pán se vztahuje k rabovi zprostředkovaně skrze předměty. Ale nemá ani přímý přístup k autonomnímu předmětnému světu, vztahuje se k němu skrze raba. Předměty poznává pouze jako konzument, tedy nepoznává svět tak, že by se v praxi potýkal s jeho samostatností, předměty pro něj nic nejsou: „Právě tak se pán vztahuje *zprostředkovaně, skrze raba*, k věci; rab jako sebevědomí vůbec se vztahuje k věci rovněž záporně a překonává ji; ale věc je proň zároveň samostatná a rab s ní tedy nemůže svým záparem být hotov až do jejího zničení, čili rab ji pouze zpracovává. Pánu se naopak dostává tímto zprostředkováním bezprostředního vztahu k věci jako čisté negace věci, čili dostává se mu požitku...“²⁴ Proto se situace převrací: „Pravda samostatného vědomí je následkem toho *vědomí rabské*. Rabské vědomí se sice zprvu jeví *mimo* sebe, a ne jako pravda sebevědomí. Ale jak ukázalo panství, že jeho bytnost je zvrácením toho, čím chce býti, stane se snad také rabství ve svém vyplnění vlastně protikladem toho, čím bezprostředně jest; jako vědomí *zatlačené* do sebe, půjde do sebe a obrátí se v pravou samostatnost.“²⁵

Rab překonává přírodu tak, že ji přetváří, „překonává ve službě v každém *jednotlivém* okamžiku svou přichylnost k přirozenému jsoucnu a odstraňuje je

²³ tamtéž

²⁴ Hegel, G.W.F.: Fenomenologie ducha, s.158

²⁵ tamtéž, s.159

prací.“²⁶ Oproti pouhému konzumu pána rab své žádosti popírá, předmětu ponechává samostatnost, pracuje – tvoří. Přetvářením předmětnosti zároveň překonává i svůj prvotní strach z ní.

Herbert Marcuse se domnívá, že „koncept práce není v Hegelově systému okrajovým, ale jedná se o ústřední pojem, skrze který pojímá vývoj společnosti.“²⁷

V Jenenser Realphilosophie můžeme najít takovéto Hegelovy výroky: „Čím více se stává práce mechanizovanou, tím menší má hodnotu, a tím více musí jednotlivec dít“²⁸; „hodnota práce se snižuje ve stejném poměru jako se zvyšuje produktivita práce... schopnosti jednotlivce jsou nekonečně omezovány a vědomí továrního dělníka je degradováno na nejnižší stupeň jednotvárnosti“²⁹, nebo „integrace jednotlivců v konfliktu skrze abstraktní práci a směnu, která ustavuje široký systém skupinové solidarity a vzájemné závislosti, je pohybujícím se životem mrtvého. Tento systém se pohybuje slepě a jednoduše a jako divoké zvíře volá po permanentní kontrole a omezení.“³⁰ Marcuse poznamenává, že zde Hegel popis končí, jako by se zalekl toho, na co přišel. Nakonec se Hegel snaží uvedené konflikty usmířit zásahy státu.

Vliv Hegela na Marxe byl v minulosti v oficiálních interpretacích Východního bloku umenšován (např. první kapitoly Kapitálu bylo doporučováno při četbě jako „příliš hegelovské“ vynechat).

Marx přebírá a modifikuje Hegelovu metodu, ve Fenomenologii nalézá jednotlivé formy odcizení člověka.

Zatímco se však Marx snaží nastínit vývoj „skutečného, tělesného *člověka*, stojící na pevné kulaté zemi, vdechující a vydechující všechny síly přírody“³¹, jsou u Hegela rozpory konkrétních lidí překonány tím, že se stanou součástí

²⁶ tamtéž, s. 160

²⁷ Marcuse, Herbert: Reason and Revolution – Hegel and the Rise of Social theory, Oxford University Press, New York, 1941 s. 78

²⁸ citováno tamtéž, s. 79

²⁹ tamtéž

³⁰ tamtéž

³¹ Marx, K.: Ekonomicko-filosofické rukopisy, SNPL, Praha, 1961, s. 141

duchovního vývoje člověka v rámci absolutna. Tím, že Hegel sleduje tento duchovní význam odcizení je podle Marxe Hegelova kritika odcizení („duch, odcizený sobě samému“) spíše afirmací odcizení v rámci filosofie absolutního ducha nežli skutečnou kritikou odcizených forem předmětné činnosti člověka. S tím souvisí stěžejní Marxova námitka. Hegelovi se jeví každá předmětnost (tedy např. příroda) jako skutečnost odcizená, zatímco pro Marxe je člověk rodovou bytostí, která se potvrzuje (nebo odcizuje) ve svých zpředmětněních. Marx nerozvádí, že Feuerbach rovněž nedovede provést kritiku odcizení, protože jemu se jeví každé zpředmětnění jako sebepotvrzení lidské smyslovosti. Tohoto bodu se dotkne později Bedřich Engels ve spise L. Feuerbach a vyústění klasické německé filosofie. Marx v Rukopisech vyslovuje tezi, že si Hegel nevšimá toho, že se lidská bytost zpředměťňuje nelidsky, v protikladu k sobě samé, nýbrž pojímá odcizení na pozadí abstraktního myšlení.

2.3 Feuerbach

Ludwig Feuerbach především v úvodních kapitolách své knihy „Podstata křesťanství“ rozvíjí figuru dějin náboženství jakožto stadia dějin, ve kterém si člověk uvědomuje svou podstatu, ovšem zprostředkovaně skrze svůj vlastní výtvar. Boha Feuerbach odkrývá jakožto odcizenou předmětnou podstatu člověka.

Rodová podstata, což je Feuerbachův termín, znamenající lidskou přirozenost, neleží jinde než v predikátech, které můžeme člověku přiřknout, a které se projevují jistými účinky, stejně tak bůh jsou predikáty boha.³² Feuerbach je

³² Feuerbach, Ludwig: Podstata křesťanství, SNPL, Praha, 1954, s. 62. Feuerbach píše, že všechna existence je kvalitativní, určitá, a proto konečná existence: „...co nemá žádná určení, na mě nepůsobí. Co na mě nepůsobí, to pro mne ani neexistuje. Zrušit všechna určení znamená tolik, jako zrušit samu bytost. Bytost bez určení je bytost nepředmětná, a bytost nepředmětná je bytost nicotná.“ (Podstata křesťanství, s. 73) Což je to samé jako teze, že bytost není, protože je to „bytí, jež podle jeho účinků nelze rozeznat od nebytí.“ (Feuerbach, Ludwig: Podstata křesťanství, SNPL, Praha, 1954, s. 74)

antimetafyzickým myslitelem - podstatou člověka je člověk, kterého můžeme vymežit jeho smyslově se projevujícími vlastnostmi. Vlastní lidství člověka leží „v rozumu, vůli, srdci... člověk jest, aby myslel, aby miloval, aby chtěl“³³ Tyto mohutnosti mají účel samy v sobě – účelem lásky je láska, účelem rozumu rozum. Právě proto, že mají účel samy v sobě a že neexistuje žádné měřítko mimo ně, kterým bychom je mohli měřit, můžeme tyto vlastnosti – a tedy člověka „jakožto rodovou bytost“ - podle Feuerbacha nazvat pravdivé a božské.³⁴

Lásku či obrazotvornost člověk *nemá*, ale *je jimi*; určují jej jakožto základní prvky jeho podstaty:

„Jak by mohl citlivý člověk odolat citu, milující člověk lásce, rozumný rozumu? Kdo nezakusil drtivou moc tónů? Ale co jiného je moc tónů než moc citů?

Hudba je mluva citů – tón je hlasitý cit, je to cit, který se sděluje. Kdo nezakusil moc lásky, nebo o ní alespoň neslyšel? Kdo je silnější: láska nebo jedinec? Má člověk lásku, nebo má spíše láska člověka? Přiměje – li láska člověka, aby šel pro milovaného dokonce na smrt, je tato síla, přemáhající smrt, jeho vlastní individuální síla, anebo je to spíše síla lásky? A kdo z těch, kteří kdy opravdu mysleli, nezakusil moc myšlení, ovšem tichou, nehlučnou? Když se ponoříš do hlubokého zamyšlení, zapomínáje na sebe a na to, co je kolem tebe, ovládáš pak rozum, nebo rozum ovládá a pohlcuje tebe?“³⁵

Člověk je podmiňován předmětem, ke kterému se podstatně vztahuje. Chce – li například poslouchat hudbu, musí zde existovat odpovídající mohutnost pro vnímání hudby („jen světlo vnímá světlo“³⁶) – člověk tedy vlastně je hudbou,

³³ Feuerbach, Ludwig: Podstata křesťanství, s. 62

³⁴ „Kdyby měly rostliny oči, chut' a schopnost usuzovat - prohlásila by každá rostlina svůj květ za nejkrásnější; neboť její rozum, její vkus by nesahal dále než síla její tvořivé podstaty.“ Ludwig Feuerbach: Podstata křesťanství, 1954, s. 67

„Ale omezené bytosti není její omezený rozum žádnou hranicí; taková bytost je naprosto šťastná a spokojená se svým rozumem; pociťuje jej, chválí jej, a velebí jako velkolepou, božskou sílu; a omezený rozum zase velebí omezenou bytost, jejímž je rozumem.“ Feuerbach, Ludwig: Podstata křesťanství, s. 68

³⁵ tamtéž, s. 64

³⁶ tamtéž, s. 67

nebo sluncem, na které se dívá (existuje tedy tolik sluncí, kolik je vnímá lidí³⁷). Duchovní i smyslový předmět je zřejmou, objektivní podstatou člověka, člověk jest předmětnou bytostí.

Je – li tedy podle Feuerbacha moc předmětu nad člověkem pouze mocí vlastní podstaty člověka, obzor bytosti je absolutním obzorem, a vnímané nekonečno vlastně nekonečno schopnosti citu, je souhrn predikátů, který nazval člověk bohem, jen souhrnem predikátů lidských, předmětná podstata boha je tedy vlastní předmětnou podstatou člověka.

Dojímá – li člověka v hudbě jen hlas vlastního srdce, stejný hlas dojímá člověka při modlitbě.

Vztahoval – li se tedy člověk v dosavadních dějinách k bohu, vztahoval se k sám sobě, ale zprostředkovaně, skrze něco, co považoval za něco cizího a co stavěl proti sobě:

„Co je člověku *bohem*, *to je jeho duch, jeho duše*, a co je duch, duše, srdce člověka, *to je jeho bůh*; bůh je zjevné nitro, zjevená podstata člověka; náboženství je slavnostní odhalení skrytých pokladů člověka, doznání jeho nejvnitřnějších myšlenek, veřejné vyznání tajemství jeho lásky... Náboženství je první, a to nepřímé sebeuvědomění člověka... je *vztah člověka k sobě samému*, nebo správněji, *ke své* (a to subjektivní) *podstatě*, ale vztah ke své podstatě *jako k jiné bytosti*. *Božská bytost není nic jiného než lidská bytost* anebo lépe: *podstata člověka*, očištěná, osvobozená, oddělená od hranic individuálního, tj. skutečného, tělesného člověka, *zpredmětněná*, tj. *nazíraná a uctívaná jako nějaká jiná, od něho odlišná, samostatná bytost...*“³⁸

³⁷ „Tak, jak je Slunce společným předmětem planet, ale Zemi není předmětem tak, jak je předmětem Merkuru, Venuši, Saturnu, Uranu. *Každá planeta má své vlastní slunce*. Slunce, tak jak osvětluje a zahřívá planetu Uran, nemá fyzickou (má pouze astronomickou, vědeckou) existenci pro Zemi; a na Uranu se Slunce nejen jinak jeví, *jest to skutečně také jiné slunce* než na Zemi. Vztah Země k Slunci je tedy zároveň vztah Země k sobě samé anebo k své vlastní podstatě, neboť míra velikosti a intenzity světla, v jaké je Slunce Zemi předmětem, je míra vzdálenosti, v níž tkví svérázná povaha Země. Každá planeta má ve svém slunci zrcadlo své vlastní podstaty.“

Ludwig Feuerbach: Podstata křesťanství, s. 64

³⁸ tamtéž, s. 72

Chrám je pak lidmi stavěn k poctě boha, tj. něčemu jinému, než je člověk, ve skutečnosti je však poctou staviteli. Čím více ze sebe člověk vydává ve vztahu k domněle jinému, tím více se ochuzuje:

„Čím lidštější je v podstatě boží subjekt, tím větší se zdá rozdíl, předpokládaný mezi bohem a člověkem, tím více popírá to lidské, které je jako takové člověku předmětem jeho vědomí. Důvod toho je: protože to, co je v nazírání božské bytosti pozitivní, je jediné lidské, pak nazírání člověka, jak je předmětem vědomí, může být jen negativní. *Aby obohatil boha, musí se člověk ochudit; aby byl bůh vším, musí být člověk ničím.*“³⁹

Marx vychází z této Feuerbachovy figury. To, co člověk vytváří, získává vůči němu samostatnost a staví se proti němu. Ve svém produktu se nepoznává, jím samým vytvářený svět se mu pak jeví jakožto cizí, jemu nepřátelská bytost. Člověk se podřizuje svému vlastnímu produktu.

2.4 Proměna Marxe v Paříži

Kritikou teologie se v letech 1838-1840 v Německu zabývala se většina mladohegelovců⁴⁰. Nejzpolitizovanější skupina existovala kolem Rugeho a Hallischen Jahrbucher. Neohegelináni stáli v roce 1840 na pozici kritické podpory Fridricha Viléma IV. Po jeho nástupu na trůn se však jeho absolutistické srdce projevilo právě v jeho nenávisti k hegelianismu. Situace se vyostřovala až k vyloučení Marxova přítele Bruna Bauera z univerzity. To se stalo pro mladohegeliány symbolem absolutistického útlaku a důsledkem byla jejich politizace. To se týkalo zejména Bauerova přítele, mladého, nadějného filosofa Karla Marxe. Ten začíná psát do Rheinische Zeitung na adresu jednotlivých projevů absolutismu kritické články. Takto, jak se později (v roce

³⁹ tamtéž, s. 82-83

⁴⁰ Za mnoho v této kapitole vděčím analýzám z knih Michaela Löwyho: *The Theory of Revolution in The Young Marx* a Alexe Callinocose: *The revolutionary ideas of Karel Marx*

1859) sám vyjádří, sám sebe nalezne v trapné pozici, kdy je nucen diskutovat o „materiálních zájmech“⁴¹. V článcích se však stále objevují termíny, kdy Marx zavrhuje materialismus, který dokonce nazývá hříchem proti svatému duchu lidí a lidskosti, protože se problémy snaží vyřešit ne-politickou cestou, tj. bez vztahu k celku rozumu a moraliťe státu. Pro nás jsou zásadní zejména jeho články o krádežích dřeva, „odvážná, planoucí a rozzlobená obrana lidí, pronásledovaných majiteli lesů“.⁴² Marx odsuzuje privátní zájmy, které identifikuje se zájmy soukromých vlastníků lesů. Tady můžeme stále vidět otisk hegelianismu: „zde si můžeme všimnout politicko-filosofického schématu, které předpokládá dvě fundamentální sféry (druhá je, samozřejmě, „pravdou“ první): na jedné straně, hmota – pasivita – občanská společnost – soukromý zájem, a na druhé – duch – aktivita – stát – obecný zájem – občané“.⁴³

Marx se však již zde od Hegela odchyluje, nevěří v řešení konfliktu pomocí korporací a byrokracie. Přes projevované sympatie ke zlodějům dřeva je jeho pozice taková, že utrpení patří do soukromé sféry a je třeba zobecňující akce svobodného tisku, kdy se toto soukromé neštěstí promění v neštěstí pro stát. Na rolnicích vidí pouze pasivní aspekt, používá často slovo „Leiden“, jež znamená jak trpění, tak pasivitu.

Právě během pobytu v Paříži se Marxův přístup láme. Paříž je kulturním hlavním městem západní civilizace 19. století, metropolí země, jež prochází rychlou industrializací. V Paříži té doby bují mnoho vzájemně rozhádaných socialistických a komunistických společností a sekt. Žije zde také 40.000 německých emigrantů, mnoho z nich pod vlivem revoluční tajné společnosti Liga spravedlivých.

V Paříži zažije Marx osobní zkušenost, a popisuje ji v dopise Feuerbachovi v srpnu 1844:

⁴¹ citováno v knize Michaela Löwyho: *The Theory of Revolution in The Young Marx*, Haymarket Books, Chicago, 2005, s.25

⁴² Löwy, Michael: *The Theory of Revolution in The Young Marx*, Haymarket Books, Chicago, 2005, s. 27

⁴³ tamtéž, s. 28

„Měl byste navštívit jedno z těchto setkání francouzských dělníků, abyste ocenil čistotu a ušlechtilost, jež vystupuje z těchto udřených lidí... je to mezi těmito ‚barbary‘ naší civilizované společnosti, kde historie připravuje praktický prvek pro emancipaci lidského druhu.“⁴⁴ Je to právě v Paříži, kde se poprvé v Marxových spisech objevuje slovo „proletariát“.

Zpočátku má být též pasivním elementem. V Úvodu ke kritice Hegelovy filosofie práva Marx *ještě* píše „...je to dnes filosof, v jehož mozku začíná revoluce...“⁴⁵. Tato revoluce, „filosofická přeměna“⁴⁶, pak potřebuje „*pasivní* element, materiální základnu“. Politická emancipace je v Německu možná pouze jako „obecně lidská emancipace“⁴⁷; vzhledem k tomu, že v Německu je buržoazie (třída, která do té doby, například ve Francii, byla třídou všeobecně osvobozující) příliš slabá, shledává Marx, že je třeba „vytvoření třídy *s radikálními okovy*, třídy občanské společnosti, která není třídou občanské společnosti, stavu, který je rozkladem všech stavů, sféry, která pro své univerzální utrpení má univerzální charakter a nedělá si nárok na žádné *zvláštní právo*, protože se na ní nepáše žádné zvláštní bezpráví, ale *bezpráví vůbec*... ve vytvoření sféry, která se nemůže emancipovat, jestliže se neemancipovala od všech ostatních sfér společnosti a tím neemancipuje všechny ostatní sféry společnosti, zkrátka sféry, která je *úplnou ztrátou* člověka, nemůže tedy sebe získat jinak než *úplným získáním* člověka. Tento rozklad společnosti jako zvláštní stav je *proletariát*.“⁴⁸

Marx, tedy, slovy Alexe Callinicos, „přemýšlel v pojmech aliance mezi filosofii a pracující třídou – takové, kde by ovšem filosofie hrála vedoucí roli.“⁴⁹ Marxův přístup je v tomto období stále ještě elitářský. Proletariát je spíše obětí a

⁴⁴ citováno v Callinicos, A.: The revolutionary ideas of Karel Marx, s. 17

⁴⁵ Marx, K. Úvod ke kritice Hegelovy filosofie práva, in „Odcizení a emancipace člověka“, s. 63

⁴⁶ tamtéž

⁴⁷ tamtéž, s. 64

⁴⁸ tamtéž, s. 66

⁴⁹ Callinicos, Alex: The revolutionary ideas of Karel Marx, Bookmarks, London, 1995, s. 18

objektem než aktérem: „Hlavou této revoluce je filosofie, srdcem je proletariát.“⁵⁰

Jeho postoj se však v Paříži proměňuje. V červenci 1844 Ruge odsuzuje komunismus německých řemeslníků jako „pochmurnou aktivitu bez politického zájmu“, „apolitický komunismus“, „mrtvě narozený produkt“ – Marx, jež se nedávno rozešel s hegelianismem, ukazuje, že univerzalita státu je abstraktní a odcizená, protože ustanovuje nebe obecnosti nad skutečností, konkrétno jsou lidé samotní. Stát již není řešením chudoby, obrací se k sociálnímu, ke konkrétním lidem.

V Paříži také k Marxovi dochází zpráva o povstání slezských tkalců⁵¹, kdy se vrhá do jejich obhajoby – v polemice proti svému dřívějšímu spolupracovníku Rugemu.

Marx se zde rozchází se s utopickým socialismem. Utopický socialismus vzniká jako reakce na často oprávněnou kritiku poměrů. Podle Marxe je však v zásadě sociálním inženýrstvím. Michael Löwi popisuje, jak se utopičtí socialisté prezentovali jako nositelé pravdy, kteří přišli osvobodit lidstvo (Fourier), „Noví Kristové“ (Saint-Simon). Apelovali na mocné tohoto světa, aby lidem „doručili“ emancipaci. Saint-Simon píše Alexandrovi I., Ludvíku XVIII a Ludvíku Filipovi. Owen publikuje manifest pro kongres Svaté Aliance v Cáchách.⁵²

Marx oproti tomu v Paříži došel k tezi, že programem není utopie vykonstruovaná v mozku kritika a naroubovaná moudrým a mocným jedincem na zbytek světa. Je radikálně demokratická, protože se rozvíjí zdola, od hnutí námezdně pracujících samotných. Proletariát se tedy stává aktérem svého vlastního osvobození. Tento postoj podle mého názoru souvisí s Hegelovým

⁵⁰ Marx, Karel. Úvod ke kritice Hegelovy filosofie práva, in „Odcizení a emancipace člověka“, s. 67, zvýraznění v původním textu

⁵¹ Odehrálo se 4.-6.6.1844. Centrem povstání byly vesnice Peterswaldau a Langebielau (Bielawa). Obyvatelé těchto oblastí se živilí převážně tkaním. Díky novým mechanickým tkalcovským stavům se stávala obsluha lacinější a ruční tkaní bylo nerentabilní. Povstání bylo brutálně potlačeno.

⁵² Löwi, Michael: The Theory of Revolution in The Young Marx, s.15

konceptem samo-pohybu oproti mechanickému pojetí polarit vnějšího hybatele a afikovaného objektu – masy.

Tento Marxův názor můžeme v krystalické podobě zahlédnout ve větě o sebe-emancipaci proletariátu: „...osvobození dělnické třídy může být jen dílem dělnické třídy samé,“ říká Marx v roce 1865⁵³.

Stejně tak v závěru kapitoly „Odcizená práce“ Marx poznamenává: „...všechno, co se u dělníka jeví jako činnost zvnějšňování, odcizování, jeví se u nepracujícího jako stav zvnějšnění, odcizení.“ Kde vidí nepracující dokonanou předmětnost, zažívá přímý producent proces odcizování, protože se nachází na tom místě procesu produkce, kde iluze vzniká. V důsledku své přirozené pozice v pracovním procesu tenduje proletariát k solidaritě, a na rozdíl například od studentů, bezdomovců, či vyloučených skupin obyvatelstva se nachází ve strategické pozici, může prostě zastavit práci.

3. Fundamentální dehumanizace

3.1 Proč politická ekonomie?

Došli jsme k tomu, že člověk je tím, co dělá, a to prakticky ve smyslovém světě, „na pevné, kulaté zemi“ (Marx), nikoliv pouze myšlenkově. Pokud se však zaměříme na samotný tento proces výroby, na bezprostřední vztah aktivity přímého výrobce a vytvářeného předmětu, zjišťujeme, že práce není činností, kde by přímý producent potvrzoval sebe sama.

Naopak, člověk si, analogicky podle vzorce kritiky náboženství u Feuerbacha, vytváří bytost, které se podřizuje. Nejedná se o Boha, ale o odcizenou, samopohybující se *praktickou* činnost člověka, průmyslový svět, kapitál. To

⁵³ Marx, Karel, Prozatímní stanovys sdružení, in: K. Marx- B. Engels. Spisy, sv. 16, NPL, Praha, 1956, s. 46

Marx komentuje ve čtvrté tezi o Feuerbachovi:

“Feuerbach vychází z faktu náboženského sebeodcizení, zdvojení světa na svět náboženský, představovaný, a na svět skutečný. Dělá vlastně to, že převádí náboženský svět na jeho světský základ. Nepozoruje, že po vykonání tohoto díla zbývá ještě udělat to hlavní. Skutečnost, že se světský základ odpoutává sám od sebe a ustavuje jako samostatná říše v oblacích, se dá totiž vysvětlit právě jen tím, že tento světský základ je sám rozpolcen a že je sám se sebou v rozporu.”⁵⁴

K tomu, aby Marx poznal tuto činnost, není tedy potřeba pouze kritiky filosofie a teologie, tedy „říše v oblacích“, ale kritiky rozpolcenosti jejich světského základu, tedy také *politické ekonomie*. V Paříži Marx poprvé vážně studuje Adama Smitha, Ricarda a další politické ekonomy

Studium politické ekonomie je jedním se zásadních impulsů, jehož následkem se Marx dostává od abstraktního konceptu práce - tvorby něčeho nového⁵⁵, ke konkrétnějšímu, když práci zde Marx identifikuje nikoliv jakožto „abstraktně duchovní“ činnost jako u Hegela, ale jakožto racionálně-smyslovou činnost. Člověk se tak stává historickým aktérem, tvůrcem svých vlastních dějin, a to již nikoliv jako pouhý myslitel, ale jako člověk, jenž pracuje, přičemž myšlení je

⁵⁴ Marx, K.: Teze o Feuerbachovi, in Odcizení a emancipace člověka, s. 133

⁵⁵ Egon Bondy navazuje na Marxovy analýzy, kdy hovoří o ontotvornosti práce: „Člověk není charakterizován tím, že dovede věci jen užívat, ale že je dovede ovládat, měnit, tvořit. Užívat věci umí i zvíře. Ze zkušenosti pozná jejich globální vlastnosti. Člověk dokáže kvalitativně více. Rozčleněním jejich globálních vlastností, rozčleněním věci jakožto konkrétních totalit, dovede jim vládnout a měnit je.

Ale aby je vůbec mohl rozčleňovat, musí mít schopnost představit si, čeho chce nebo může dosáhnout, představit si neexistující. To je Marxova včela a stavitel. A představa neexistujícího je vždy ovlivněna stavem subjektu. Neexistující si představují jedině a pouze z toho, co vím, co jsem, co chci, toužím, potřebuji. I nejabstraktnější představa něčeho neexistujícího je takto „eogeometrická“ a egocentrická, pro člověka tedy antropometrická a antropocentrická. Kámen není nůž. Strom není stůl. Hlína není hrnec. Umělá družice vůbec nemá místo v prostoru. Ale člověk všechny tyto věci změnil.“ Egon Bondy, Útěcha z ontologie, Dharma Gaia, Praha 1999, s. 247

Nebo: „Aktivita, kterou individuální jednotliviny vyvíjejí, je tím nejpodstatnějším faktorem, jenž ovlivňuje funkci působení celé úrovně, již přísluší. To je to, co nazývám ontotvorností jednotlivin, neboť působení jednotlivin určuje v poslední instanci pohyb, vývoj, kvalitativní změny nejen jich samých, ale celého universa. Jelikož vše, co jest, je ontologicky reálné, neboť neexistuje nic kromě jednotlivin, má aktivita jednotlivin charakter tvorby ontologicky reálného, nikoliv snad pouze něčeho fenomenálního.“ tamtéž, s. 187

„Vytvářím - li z hlíny nádobu, je to ontologicky nová realita, jakkoli hlína tu byla již před tím.“ tamtéž, s. 195

součástí práce. Dějinami tak nehýbou jen panovníci a vojevůdci, ale do hry se dostávají dosud opomíjené třídy.⁵⁶

Tak můžeme v roce 1845 číst v první tezi o Feuerbachovi, že „hlavním nedostatkem veškerého dosavadního materialismu - včetně feuerbachovského - je, že předmět, skutečnost, smyslovost se pojímá jen ve formě *objektů* čili *nazírání*, nikoli však jako *lidská smyslová činnost, praxe*, nikoli subjektivně. Proto se stalo, že *činnou* stránku, v protikladu k materialismu, rozvíjel idealismus - ale jen abstraktně, protože idealismus samozřejmě nezná skutečnou, smyslovou činnost jako takovou. Feuerbach chce mít smyslové objekty skutečně odlišné od myšlenkových objektů; ale lidskou činnost samu nepojímá jako

⁵⁶ Výtečně ilustruje koncept „historie zdola“ ve své básni „Otázky čtoucího dělníka“ Bertold Brecht (Báseň, Odeon, Praha, 1979, s. 146):

Kdo vystavěl Thébý, město se sedmi
branami?
V knihách čteme jen jména králů.
Přivlekli tam ty balvany snad králové?
A tolikrát rozbořený Babylon --
kdo jej tolikrát opět vybudoval? Ve kterých
domech
Zlatavě třpytné Limy bydlili ti, kteří ji
vystavěli?
Kam odešli zedníci v ten večer, kdy dokončili
Stavbu Čínské zdi? Veliký Řím
Je pln triumfálních oblouků. Kdo je postavil?
Nad kým vůbec
Triumfuji císaři? Bydlili všichni lidé v tolikrát
Opěvovaném Cařihradě jen v palácích? Ba
i v noci, kdy moře
Pohtilo legendární Atlantidu, řvali tam
Tonoucí páni po svých otrocích.

Mladý Alexandr dobyl Indie.
Dobyl jí sám?
Caesar porazil Gally.
Neměl s sebou ani jediného kuchaře?
Filip Španělský plakal, když se potopila
Jeho flotila. A nikdo jiný neplakal?
Bedřich Druhý zvítězil v sedmileté válce. Kdo
Zvítězil krom něho?

Co stránka, to vítězství.
Kdo vařil jídlo k těm oslavným hostinám?
Každých deset let jeden velký muž.
Na čí útraty?

Tolik zpráv.
Tolik otázek

předmětnou činnost. Pokládá proto v “Podstatě křesťanství” za vpravdě lidský jediné teoretický postoj, kdežto praxi pojímá a fixuje jen v její špinavě čachrářské jevové formě. Nechápe proto význam “revoluční”, “prakticko-kritické” činnosti.“⁵⁷

Jak se tedy změnila Marxova filosofie po prostudování politické ekonomie? A co je to za světskou bytost, jež upírá člověku jeho lidství?

3.2 Ekonomicko-filosofické rukopisy

Ekonomicko-filosofické rukopisy se v zásadě dají pojímat jako výsledek Marxovy snahy zodpovědět si tuto otázku. Podle I. Mézsárose jsou Ekonomicko-filosofické rukopisy zpočátku vlastně „reaktivním“ spisem, kde se Marx vyrovnává s politickými ekonomy, a teprve postupně Marxovi vyvstává vlastní originální koncepce.⁵⁸

Tak je celý první rukopis je věnován výpiskům z děl politických ekonomů, jako jsou Smith, Ricardo, Say, Sismondi.

Ekonomicko – filosofické rukopisy tedy můžeme chápat jako analýzu pohybu odcizení práce, tedy popisem deformace člověka ve všech jeho vzájemně na sebe odkázaných dimenzích – ekonomické, ontologické, etické, estetické.

Text rukopisů nebyl v žádném případě určen k publikaci. Spis není příliš obsáhlý (kolem 50.000 slov) a nutno poznamenat, že dílo samo dílo je nedokončené a fragmentární. Značná část rukopisů se nenašla, zejména u Druhého rukopisu. Titulky ve Třetím rukopisu nejsou z pera Marxe. Text je dosti zhuštěný, některé teze se opakují. Mézsáros

⁵⁷ Marx, K.: Teze o Feuerbachovi, in Odcizení a emancipace člověka, s. 133

⁵⁸ Mézsáros, István - Marx's Theory of Alienation, Merklin Press, London 1986, s. 98

vysvětluje celý styl rukopisu tím, že Marx psal Rukopisy rychle, v jakémsi nadšení, když se mu podařilo převést rozličné analýzy na společný jmenovatel, odcizenou práci. Tento interpret též poznamenává, že vzhledem k bohatství témat, jež se text dotýká, nemůže být nepsáno jinak než aforistickým stylem. To sám autor Rukopisů vysvětluje v předmluvě. Marx si byl vědom toho, že přístup orientovaný na praxi musí pokračovat obecnou empirickou analýzou - a proto musely Rukopisy – jakožto „otevřený systém in státu nascendi“ - zůstat nedokončeny.

3.3 Co říká ekonomie o člověku?

Politická ekonomie tvrdí, že člověk má status zboží, a podléhá tedy jako každé jiné zboží vztahům nabídky a poptávky. V kapitole „Mzda“ se Marx odvolává na Adama Smitha, který dokazuje, že odměna za práci tenduje pouze k takové míře, aby zajistila prosté přežití a reprodukci člověka, který je na práci za mzdu odkázán. Není to věc morálky kapitalisty, ten je k tomu sám nucen společenskými strukturami, odcizeným lidským výtvořem. Neexistuje totiž jeden kapitál, ale více kapitélů. Vzhledem ke konkurenci mezi nimi vzniká prostředí, které je výhodnější pro kapitálově silnější podnik. Ten totiž může více investovat do modernizace výroby, aby bylo možno zaměstnávat méně lidí. Existuje tendence investovat co nejvíce do výrobní sféry a co nejméně do spotřeby. Ze stejného důvodu je nutno mzdu námezdně pracujícího člověka snižovat na co nejnižší úroveň. Pokud to firma neudělá, získává nevýhodu vzhledem k ostatním podnikům a hrozí jí ztráta zisku a zkrachování. Aforisticky řečeno, zaměstnanec je prostě v kolonce „náklady“ a ty musejí být co nejnižší a jeho výkon a pracovní doba co nejvyšší. Zájmy zaměstnance jsou tak v neustálém konfliktu se zájmy kapitálu, s tím, že strukturální výhoda je na straně posledně zmiňovaného. Už jen proto, že může žít déle bez námezdně

pracujícího než naopak, že se může spolčovat, přesouvat investice do jiné země atd.

Nejen rozhodování o mzdě a pracovní době, ale ani rozhodování o tom, co a jak se produkuje, nezáleží na rozvaze a vůli lidí. Rozhodující zde nejsou ani lidé námezdně pracující, ani osoby kapitalistů, ale neosobní síly trhu. Marx cituje spis „Teorie sociální ekonomie“ francouzského utopického socialisty Pecqueura. Podle něj jednotlivé podniky v kapitalismu postupují při plánování produkce chaoticky, naslepo: „výrobce nezná ani potřeby, ani zdroje surovin, ani poptávku, ani nabídku. Prodává, kdy chce, kdy může, kde chce, komu chce, za cenu, jakou chce. Zrovna tak i kupuje. V tom všem je ustavičně hříčkou náhody, otrokem zákona silnějšího, bohatšího, toho, kdo má méně naspěch... Zatímco na jednom místě se nějakého zboží nedostává, je ho na jiném místě nadbytek a plýtvá se jím.“⁵⁹ Smith hovoří o tom, že motorem kapitalismu je výroba pro zisk a že potřeby společnosti nejsou brány nikým v potaz: „Jedinou pohnutkou, která rozhoduje o tom, zda majitel kapitálu použije svého kapitálu v zemědělství, v manufaktuře nebo v některém odvětví obchodu ve velkém nebo v drobném, je zřetel k jeho vlastnímu zisku. Nikdy ho nenapadne vypočítávat, kolik *produktivní práce* uvede do pohybu podle toho, jak ho použije anebo o kolik se tím zvýší hodnota ročního výnosu pozemků a práce jeho země (Smith, sv. II, str. 400 až 401.)

Pro kapitalistu je nejužitečnější takové použití kapitálu, které mu při stejné jistotě vynese největší zisk. Toto použití není vždy nejužitečnější pro společnost; nejužitečnější je takové, kterého se použije k tomu, aby se zužitkovaly produktivní přírodní síly.“⁶⁰

V kapitole „Zisk z kapitálu“ Marx přímo vyvozuje z citátů A. Smitha, že kapitál je moc ovládat lidi v době, kdy jsou v práci („právo volně nakládat s veškerou

⁵⁹ Marx, K.: Ekonomicko-filosofické rukopisy, s. 44

⁶⁰ tamtéž, s. 38

prací druhých“ - Smith⁶¹). Zároveň je to nashromážděná práce těchže lidí (“určité množství práce, nashromážděné a uložené do zásoby“ - Smith⁶²).

Politická ekonomie tvrdí, že veškerou hodnotu tvoří námezdně pracující, a že hodnota práce je v posledku odvozována z času, který stráví lidé v práci. Přitom však „pozemkový vlastník a kapitalista jsou pouze privilegovanými a zahálčivými bohy, mají podle téže ekonomie všude převahu nad dělníkem a předepisují mu zákony.“⁶³

Ačkoliv je v kapitalismu lidská produkce diktována neosobními silami, z hlediska celé společnosti existuje v její produkci anarchie, která vede např. k nadvýrobě, uvnitř jednotlivého podniku však existuje diktatura. Ať je společnost formálně demokratická nebo ne, ve sféře průmyslu demokracie neexistuje. Lidé zde nevolí své zástupce, ani přímo nerozhodují, jsou poslušní příkazům shora, každý koncern je jakousi armádou se svou hierarchií důstojníků a poddůstojníků – ředitelů, vedoucích provozu, dozorců - přičemž slepým armádním generálem je - kapitál: “dělník...je tedy duchovně i tělesně snižován na úroveň pouhého stroje a místo člověka se z něho stává jakási abstraktní činnost a břicho...”⁶⁴

„Zatímco dělba práce zvyšuje produktivní sílu práce, bohatství a zjemnělost společnosti, zbídačuje dělníka až na úroveň stroje.“⁶⁵

Marx ze spisů politických ekonomů vyvozuje, že ať je ekonomika v růstu nebo v krizi, důsledky pro námezdně pracujícího člověka jsou tristní. Pokud se upadá celkově hospodářství ve společnosti v krizi, jsou důsledky pro námezdně pracujícího nejhorší, podniky jsou zavírány, zvyšuje se nezaměstnanost, chudoba. Ale i v případě, že hospodářství roste, zvětšuje se zároveň kapitál, tedy jeho mrtvá nahromaděná práce člověka, která se staví proti němu. V tomto případě se zvyšuje dělba práce, tedy její jednostrannost a jednoduchost.

⁶¹ tamtéž, s. 35

⁶² tamtéž

⁶³ tamtéž, s. 29

⁶⁴ tamtéž, s. 26

⁶⁵ tamtéž, s. 29

Marx cituje Schulzeho, který poukazuje na paradoxní fakt, že jestliže může dnes díky tomu, že jsou přírodní síly stále více donucovány podílet se na lidské práci, vykonávat jeden člověk práci kterou dříve vykonávaly sto až tři sta dělníků, přesto se pracovní doba nesnižuje, ale prodlužuje.⁶⁶ Člověku musí zbývat čas, aby se mohl rozvíjet duševně. Duchu škodí nejen nedostatek volného času, ale také jednotvárná práce: „nepřihlíželo se... k tomuto velkému rozdílu, nakolik lidé pracují *s pomocí* strojů a nakolik pracují *jako* stroje.“⁶⁷

3.4 Souvislost ekonomických, etických a ontologických aspektů

Ekonomické aspekty jsou zásadní. Dělník je odsutečňován až k smrti hladem, říká Marx. „Jako Darwin objevil zákon vývoje organické přírody, tak objevil Marx zákon vývoje lidských dějin: prostý fakt, skrytý dosud pod ideologickými nánosy, že lidé musí především jíst, pít, bydlet, oblékat se, a teprve pak se mohou zabývat politikou, vědou, uměním, náboženstvím atd.; že tedy výroba bezprostředních materiálních životních prostředků, a tím vždy daný stupeň ekonomického vývoje národa nebo epochy tvoří základnu, z níž se vyvíjely státní instituce, právní názory, umělecké a dokonce i náboženské představy lidí oné doby a z níž proto také musí být vysvětleny – ne naopak, jak se to dělo dosud,“ to jsou slova, jež pronáší Engels na Marxově pohřbu.⁶⁸

Je však důležité chápat správně, jak Marx pojímá onu „ekonomickou základnu“ a jaký je její vztah k „nadstavbě“. Pojem odcizení může být jinak pojímán v redukovaném či zkreslujícím smyslu. Vzorec, kdy „dělník chudne tím víc, čím větší bohatství produkuje, čím více moci a rozsahu přibývá tomu, co vyrobí“⁶⁹ je

⁶⁶ tamtéž. s.32

⁶⁷ tamtéž

⁶⁸ citováno v Fromm, E.: *Obraz člověka u Marxe*, s. 136

⁶⁹ Marx, K.: *Ekonomicko-filosofické rukopisy*, s. 62

ve vulgárních interpretacích pojmán prostě tak, že je námezdně pracujícím je „odcizena“ část věcí, které vyprodukuje, že se mu zaplatí méně peněz atd.

Člověk však produkuje také svojí vlastní lidskost a odcizováno je mnohem více – jedná se o fundamentální dehumanizaci: „čím víc se dělník zdokonaluje ve své práci, tím mocnější se stává cizí, předmětný svět, který si proti sobě vytváří, tím chudším se stává on sám, jeho vnitřní svět...“⁷⁰

Tak Rubin v Eseji o Marxově teorii hodnoty rozlišuje kvantitativní a kvalitativní moment produkce komodit. Pracující je placen méně, než je hodnota, kterou vytvořil. Ovšem co se týká kvalitativního momentu, vkládá do objektu kreativní práci, výměnou však nedostává něco adekvátního: „Výměnou za svou kreativní sílu dostává pracující mzdu nebo plat, jmenovitě sumu peněz, a výměnou za tyto peníze může nakupovat produkty práce, ale nemůže kupovat kreativní sílu.

Výměnou za svou kreativní sílu dostává pracující věci.“⁷¹

Politická ekonomie totiž dle Marxe své některé předpoklady (oddělení kapitálu a práce, vztah mezi mzdou a ziskem z kapitálu) nevysvětluje, vychází z nich jako z faktů – „předpokládá to, co by měla vyložit“. Ekonomické zákony se nám jeví jako jakási neměnná, ahistorická substance, přírodní „zákony“ mimo lidský svět, kterým se musí vše ostatní podřídít. Marx je pak nazýván „ekonomickým deterministou“ a je míněno, že člověka určuje takto pojatá ekonomika.

Ekonomické vztahy jsou však vztahy lidí k sobě navzájem a k přírodě; ekonomie pouze z *jedné* stránky popisuje způsob, jak člověk v součinnosti s druhými lidmi mění své okolí a sám sebe.

⁷⁰ tamtéž, s. 62

⁷¹ Citováno v textu Judy Cox: „An Introduction to Marx's Theory of Alienation“, International socialism 79. Podobně Erich Fromm: „V tomto směru zůstává Marx velmi často nepochopen, a to i mnoha socialisty. Rozšířil se totiž názor, že Marx mluvil především o ekonomickém vykořisťování dělníka, o tom, že podíl dělníka na produktu není takový, jaký má být, nebo že produkt má připadnout dělníkovi, ne kapitalistovi. Ale jak jsme již ukázali, Marx by stál jako kapitalistu, jímž je sovětský stát, nevíval o nic víc než kapitalistu soukromého. Za nejdůležitější věc Marx nepokládal vyrovnání příjmů. Marx se zabýval osvobozením člověka od každé formy práce, která ničí lidskou individualitu, člověka proměňuje ve věc děl z něj otroka věci. Marx, podobně jako Kirkegaard, usiloval o vykoupení jednotlivce a jeho kritika kapitalismu se zaměřila ne na kapitalistické rozdělování příjmů, nýbrž na způsob produkce, na destrukci individuality a zotročení člověka, avšak ne kapitalistou, na zotročení člověka - dělníka i kapitalisty - věcmi a okolnostmi, za nichž se věci vytvářejí. Fromm, Erich – Obraz člověka u Marxe, Brno 2004, s. 38

Marx přebírá Feuerbachův koncept, podle něhož člověka jakožto „rodovou bytost“ určují jeho smyslové vlastnosti („vlastní lidství člověka leží „v rozumu, vůli, srdci...člověk jest, aby myslel, aby miloval, aby chtěl“ - Podstata křesťanství⁷²), které jsou zároveň určeny předmětem, ke kterému se člověk vztahuje (např. hudba a schopnost ji vnímat), jež sebevědomí nemá, ale jimiž člověk je – s tím, že není žádná substance „za nimi“, nic, co by se nedalo vykázat konkrétními určeními/působením... Marx je zasazuje do modu aktivity člověka při přeměně světa, práce, čímž je „lidská povaha“ konstituována za prvé historicky, za druhé vztahově k ostatnímu. Vztahy člověka (k sobě, své práci, přírodě, k ostatním lidem) v rámci produkce jsou pro určení člověka zásadními. Proto je pro Marxovu antropologii tak důležitá analýza ekonomiky.

K pochopení ekonomie je však třeba zároveň znát umění a všimnout si živého světa kolem sebe, vztah je oboustranný, na což poukazuje István Mészáros: „Nejranější všeobecnou myšlenkou mladého Marxe bylo sjednocení filosofie s praktickou realitou, a v tom zašel daleko za horizont tradiční filosofie. Kdekoli Marx analyzuje filosofické problémy, ať už jako mladý či starý, vždy se o to pokouší ve formě syntézy – ve smyslu „aufheben“ – nejobecnějších filosofických formulací s vhledy, získanými ze samotné lidské zkušenosti, stejně tak z teoretických či uměleckých reflexí: od historie k politické ekonomii, od Shakespeara ke Goethemu a Balzakovi.“⁷³

Podobně píše Herbert Marcuse: “Marxova analýza práce v kapitalismu jde poměrně do hloubky, jde za strukturu ekonomických vztahů ke skutečnému lidskému obsahu. Vztahům, jako ty mezi kapitálem a prací, kapitálem a zbožím, prací a zbožím, a mezi zbožím je rozuměno jako lidským vztahům, vztahům k sociální existenci člověka.“⁷⁴

Reduktivní přístup specializované ekonomie se dle Marxe projevuje například tak, že tato věda si námezdně pracujícího nevyšimá v době, kdy nepracuje,

⁷² Feuerbach, Ludwig: Podstata křesťanství, s. 62

⁷³ Mészáros, István: Marx's Theory of Alienation, s. 231

⁷⁴ Marcuse, Herbert: Reason and Revolution - Hegel and the Rise of Social theory, s. 278

nepohlíží na něj jako na člověka, toto zkoumání je přenecháno „trestnímu soudnictví, lékařům, náboženství, statistickým přehledům, politice a dozorcům nad chudáky.“⁷⁵ Platí ale i opačný vztah, odcizená je například spekulativní filosofická etika, která vychází z „abstraktního člověka“⁷⁶: „Tkví v podstatě odcizení, že každá oblast mne posuzuje podle jiného a opačného měřítka; jiné je měřítko morálky, jiné měřítko politické ekonomie...“⁷⁷

Hovoří – li tedy Marx o tom, že vychází ze zákonů společnosti tak, jak jsou nám předkládány („z politické ekonomie samé, jejími vlastními slovy jsme ukázali, že z dělníka se stává pouhé zboží...“⁷⁸), ze světa ekonomie, neznamená to ekonomický redukcionismus, ale konstatování východiska.

Marx studuje politické ekonomie a tato zjištění přenáší i do oblastí, které ekonomii nezajímají. Proto může Sartre ve své polemice s ideologií států Východního bloku napsat, že „pojmy, jichž marxistické zkoumání používá k deskripci naší dějinné společnosti – vykořisťování, odcizení, fetišizace, zvěcnění atd. – jsou totiž, přesně vzato, pojmy, jež nejbezprostředněji odkazují k existenciálním strukturám.“⁷⁹

Ekonomické aspekty jsou tedy neoddělitelné od aspektů estetických, etických a ontologických a je nutné je s nimi dát do souvislosti.

3.5 Čtyři aspekty odcizené práce

Jak jsme viděli, Marx není historicky prvním, kdo hovoří o odcizení. Přínosem Marxe je, že mnohé formy lidského odcizení, na jejichž reflexi naráží například

⁷⁵ Marx, K.: Ekonomicko-filosofické rukopisy, s. 30

⁷⁶ Mészárosz, Marx's Theory of Alienation, s. 111. Zde Mészárosz zajímavým způsobem analyzuje vztah humanitních a přírodních věd.

⁷⁷ Marx, K.: Ekonomicko-filosofické rukopisy, s. 110

⁷⁸ tamtéž, s. 61

⁷⁹ Sartre, Jean Paul, Marxismus a existencialismus, Svoboda, Praha, 1966, s. 150. Herbert Marcuse pak píše: „Ekonomické kategorie, osvobozeny od limitů speciální vědy, jsou popisovány jako určující faktory pro lidskou existenci (Daseinsformen, Existenzbestimmungen), i v případě že ozačují objektivní ekonomická fakta (jako v případě zboží, hodnoty, pozemkové renty).“ Maruse, Herber: Reason and Revolution – Hegel and the Rise of Social theory, s. 274-5

u Rousseaua, Hegela, Schillera a Feuerbacha, převádí na společný jmenovatel, velkou syntetizující ideu, jež je u kořene celého komplexu rozličných forem odcizení – odcizenou práci.

Marx v kapitole Rukopisů „Odcizená práce“ rozeznává čtyři formy odcizení praktické lidské činnosti: vztahu přímého výrobce ke svému produktu, k vlastnímu aktu práce a zároveň k sobě samému; ke svému rodu; k druhému člověku.

Za prvé se jedná o odcizení vztahu přímého výrobce ke svému vlastnímu produktu. To, co člověk vytvořil, se staví proti němu jakožto něco cizího a nepřátelského; zároveň je odcizen vnější smyslový svět, příroda, protože produkce produktu je vztahem člověka a přírody, která je člověkem přetvářena, je využívána jako síla či materiál atd.

Za druhé je odcizen vztah přímého výrobce ke své vlastní aktivitě v průběhu samotného. Nejen zhotovený produkt, člověkem zhotovený svět kolem nás – město, kniha, strom v parku - ale samotná má aktivita tyto věci tvořící, můj vlastní čas, strávený v práci, jeví jakožto něco cizího, něco, co se obrací proti mně.

Třetí moment je implikací prvních dvou. V důsledku toho, že odcizená práce odcizuje člověku přírodu (se kterou je spjatý, je to jeho „neorganické tělo“) i to, co dělá, tedy sebe sama, odcizuje mu jeho vlastní rod, to, čím je jakožto lidská bytost, jeho „lidskost“. Rodový život je proměněn na prostředek života individuálního.

Je – li produktivní, tedy rodový život, život s jinými, ponížen na prostředek k zachování obživy, stává se život sám, který má být cílem, pouhým prostředkem k životu.

Dalo by se namítnout, že zvíře, například včela nebo bobr, také mění své okolí. Zvíře je však bezprostředně svou činností, celé generace včel a bobrů produkují podle stejného vzorce, kdežto člověk se nad svou tvorbou pozastavuje a přemýšlí, tvoří univerzálně a dělá svou činnost svým vědomým předmětem,

reflektuje: „Zvíře tvoří jen podle míry a potřeby species, ke které patří, kdežto člověk dovede tvořit podle míry kterékoli species a všude dovede předmět přizpůsobit inherentní míře; proto také člověk tvoří podle zákonů krásy.“⁸⁰ Mezi člověkem a zvířetem leží kvalitativní zlom, lidská přirozenost je univerzální. V předmětu, který vytváří, se člověk jakožto předmětná bytost odráží a rozvíjí nejen jako bytost obdařená rozumem, ale „dělně, skutečně“. Předmětem je zde ovšem nutno chápat jak most nebo kabát, tak filosofické dílo nebo hudební skladbu – nezapomeňme na to, že Feuerbach mezi předmětné vlastnosti člověka zařazuje schopnost vnímat hudbu. Člověk je i pro Marxe předmětnou bytostí v tom smyslu, že je nejenom živá, aktivní bytost, ale bytost omezená, trpící, mající nezávislé, skutečné, smyslové předměty své potřeby před sebou – předmětem mi může být slunce i jiný člověk. „Nepředmětná bytost je něco nejsoucího, obludného“.⁸¹ Tím Marx určitě nechce říci, že přirozenost člověka je být mrtvým předmětem nebo že je přirozené chovat se k druhým jako k mrtvým věcem. Předmětnost je vymezena široce jako to, co mám před-sebou a co je jakožto má potřeba smyslové, omezené, určité; a je to vlastně opozice proti Hegelovu rušení předmětu jeho poznáváním, kdy „vědomí – vědění jakožto vědění – myšlení jakožto myšlení – o sobě tvrdí, že je bezprostředně tím, co je *jiné* než ono samo, že je skutečností, smyslovostí, životem – že je myšlením překonávajícím se v myšlení“.⁸² Jsou-li pak předměty touhy člověka spolu s procesem jeho vzniku člověku odcizovány, je s ním odcizována člověku jeho (předmětná) podstata.

Tato věta by se dala chápat tak, že člověku upíráno to, co je dnes nazýváno konzumem. Z výše uvedeného však vyplývá, že může jít například o to, že jedu do továrny před rozbřeskem, vracím se po setmění a *slunce* vidím jen na pět minut o přestávce.⁸³ Odcizená práce „z rodové bytosti člověka, a to z přírody i

⁸⁰ tamtéž, s. 69

⁸¹ tamtéž, s. 142

⁸² tamtéž, s. 145

⁸³ Tento příklad není autorem této práce vymyšlený. Tyto podmínky osobně zažíval při práci v továrnách kolem Glasgow v roce 2005

z jeho duchovní rodové způsobilosti, dělá bytost člověku cizí, prostředek jeho individuální existence. Odcizuje člověku jeho vlastní tělo, přírodu mimo něj i jeho duchovní bytost, jeho lidskou podstatu.“⁸⁴

Čtvrtý a poslední moment odcizené práce je vztah k druhému. Stejně tak je každý vztah člověka vůči sobě samému je vyjádřen-uskutečněn jen ve vztahu vůči druhým. Produkujeme vždy s druhými. Marx se vysmívá „robinsonádám“, kdy společnost tvoří agregát původně atomizovaných jedinců – v Grundrisse argumentuje, že proces je opačný a člověk individuální svobodu teprve v dějinách získává.

Žijeme ve vztazích s ostatními lidmi, sebe vnímáme skrze vztahy k jiným lidem a jiné lidi skrze svůj vztah k sobě – toto tvrzení je dnes obecně přijímáno, je však často redukováno pouze na sféru bezprostředních osobních a rodinných vztahů, vnímaných jakoby v izolaci od vnějšího světa a bez zprostředkování vztahy produkčními. Produkční vztahy jsou mezilidskými vztahy zásadního významu – klame nás snad právě to, že se jako lidské vztahy často nejeví.

Neznamená to pouze zkoumat např. vztahy k mým kolegům na mém pracovišti, ačkoli je to místo, kde vynakládám podstatnou část energie, kterou mám ten den k dispozici. I po skončení pracovní doby, tím, že si koupím v supermarketu tričko, tedy směním čas, který jsem strávil v práci, za čas, jenž strávili v práci lidé, kteří vyprodukovali tričko, s nimi vstupují do určitého vztahu. Mnohdy si nemusíme uvědomit, že to mohou být např. děti, které pracují v tzv.

sweatshopech, tj. podnicích, které otvírají velké nadnárodní firmy v zemích třetího světa za otřesných pracovních podmínek. Při této koupi vstupují dále do vztahu například k pokladní, která právě končí dvanáctihodinovou směnu a přesto se na mě musí usmívat⁸⁵, ke grafíkům, kteří navrhli motivy na tričko, psychologům, kteří se podíleli na vymyšlení reklamy, a k člověku, který je

⁸⁴ Marx, K.: Ekonomicko-filosofické rukopisy, s. 71

⁸⁵ Jak pak může vypadat takový úsměv zobrazuje nedávný český film „Skřítek“. Proč se pokladní ve filmu na své spoluobčany, kteří jí přece nic neudělali, tak šklebí. lze vysvětlit tím, že se směje nikoliv na ně, ale na své peníze. Viz následující kapitola této práce.

zaměstnává. Večer pak jdu do divadla, do kina nebo do hostince s kamarády – to znamená, že zde vstupuji do určitého vztahu s uvaděčem, kameramanem a číšníkem. Do té míry, do jaké jsou válečné konflikty podmíněny soupeřením o ekonomický vliv, odbytiště či suroviny, např. ropu, je třeba i vztah člověka, jenž stojí tváří v tvář druhému člověku se zbraní v ruce, zařadit do kategorie produkčních vztahů. Produkční vztahy jsou tedy mezilidské vztahy, a s odcizenou prací jsou tyto vztahy též odcizené: „stojí-li člověk naproti sobě samému, stojí proti němu druhý člověk. Co platí o vztahu člověka k jeho práci, k produktu jeho práce a k němu samému, to platí o vztahu člověka k druhému člověku, i k práci a předmětu práce druhého člověka.“⁸⁶ Tyto vztahy jsou v posledku zprostředkovány penězi.

3.6 Peníze

Peníze István Mészáros nazývá „zprostředkováním všech odcizených zprostředkování“⁸⁷.

Zde je nutno opět upozornit na to, že Marx, považovaný někdy za technokratického myslitele, který pro ekonomická čísla nevidí člověka či bytí, mluví na začátku kapitoly o lidských citech, které nejsou pouhými antropologickými kvalitami, ale jsou přímo „ontologickými afirmacemi podstaty (přírody)“.⁸⁸

Právě autentická citovost člověka je penězi ničena. To proto, že každá citovost, vášně potřebuje předmět, na kterém by se projevila – jinak se jedná o pouhé snění, pouhou „svobodu v okovech“. Jakožto prostředník mezi city člověka a jejich předmět vstupují právě peníze. Peníze určuje Marx jako:

⁸⁶ Marx, K.: Ekonomicko-filosofické rukopisy, s. 70

⁸⁷ Ontologicky prvotním zprostředkováním člověka s přírodou je produktivní aktivita jako taková. Ta je však dle Mészárose v kapitalismu nahrazena „zprostředkováními druhého řádu“, tj. dělbu práce, soukromým vlastnictvím a směnou. Viz Mészáros, Marx's Theory of Alienation, s. 78-84

⁸⁸ tamtéž, s. 124

1. nejvyšší dobro, božské, všemohoucí. Peníze *jsou* svobodou, protože pokud je nemám, nemohu si zvolit např. afirmaci své potřeby spánku v člověku přiměřeném prostředí a jsem pak maximálně svobodný žebrat pod mostem. Peníze jsou láskou, neboť působí (pozn.: což je rozhodující – nezapomeňme, že to, co se neprojevuje, je dle Feuerbacha „bytí, jež podle jeho účinků nelze rozeznat od nebytí.“), například stav, kdy se krásné ženy oddávají šeredným mužům. Ošklivé tedy proměňují v krásné, peníze jsou pak krásou – protože „účinek ošklivosti, její odstrašující síla, je ničena penězi“⁸⁹. Hlupáky proměňují v duchaplné lidi – protože „jsem duchaprázdný, ale peníze jsou skutečným duchem všech věcí, jak by tedy mohl být jejich majitel duchaprázdný? Navíc si ještě může koupit duchaplné lidi, a co je moc nad duchaplnými, je přece ještě duchaplnější než duchaplný!“⁹⁰

2. *Zároveň* peníze člověka „vrhají v zmar“, „matou“, tedy lžou, člověk se stává jejich „otrokem“, „by zvěř ovládla svět“ – to jsou soudy, jež najdeme v Shakespearovi, jehož Marx v kapitole cituje a rozebírá. V druhém citátu Shakespeara jsou nazývány „kletým kovem“, „nevěstkou lidstva“. Peníze jsou „kuplířem“.

Jak může svoboda člověka zotročovat, krása být prokletá, duch zvířecí a božské lhát? Tuto záhadu nám může pomoci osvětlit obraz z Passoliniho filmu „Salo, aneb 120 dnů Sodomy“. V jedné scéně dva muži od sebe odtrhnou milující se pár, mladé lidi, které chvíli předtím donutili pro své potěšení ke svatbě, a znásilní je. V jiné scéně donutí oběti, aby se pro jejich potěšení chovali jako zvířata. Muži jsou v těchto chvílích absolutně svobodní: mohou vyhovět jakékoliv své žádosti, ale svoboda je jen pro ně. Dům je prodchnut duchem a

⁸⁹ tamtéž, s. 126

⁹⁰ tamtéž, s. 128

krásou, na stěně jsou obrazy moderního umění, muži jsou kultivovaní, na jednom místě se přou o citát, zda je z Baudelaira, Nietzscheho, Dopisu Římanům sv. Pavla či prostě dada. I zotročení lidé jsou krásní. Zároveň je celý film neuvěřitelně silným zobrazením nelidskosti a barbarství, bezcitnosti k potřebám druhých.

Absolutní moc ve vile je ekvivalentní „božské síle“⁹¹ peněz. Ty mohou „zrušit a spojit všechny svazky“, tvrdí Marx.⁹² Peníze „nutí rozpory, aby si padly do náručí“⁹³, ve filmu např. nevinnost a chlípnost. Popsané vztahy, kdy jsou „bratřeny nemožnosti“⁹⁴, jsou poměrně zjevné u fenoménu prostituce, která je podle Marxe pouze extrémním výrazem kapitalismu („prostituce je zvláštní výraz obecné prostituce dělníka“⁹⁵) Prostitutka nejedná svobodně, z vlastní vůle a potřeby, je ke svému jednání donucena především ekonomickými tlaky, stejně jako každý, kdo tráví podstatnou část svého dne na místě, kde „moří svou tělesnost a ruinuje svého ducha“⁹⁶, jež se projevuje tak, že „jakmile tu není žádný fyzický ani jakýkoli jiný nátlak, utíká před ní jako před morem.“⁹⁷

Podotýkám, že film je zasazen do reálií fašistické republiky Salo, režisér, který byl ovlivněn Marxem, však o něm mluví jako o kritice současné konzumní společnosti.⁹⁸

Když se v kapitalismu vztahují k druhému člověku, nejsou to podle Marxe lidské vztahy, ale jedná se o jakýsi manipulativní akt, kdy si reakci partnera vykalkulují, sám se chová sobecky a zároveň při tom „hrají“ na jeho sobectví. Marx cituje Adama Smitha, který odůvodňuje dělbu práce:

⁹¹ tamtéž, s. 127

⁹² tamtéž, s. 126

⁹³ tamtéž, s. 129

⁹⁴ tamtéž, s. 127

⁹⁵ tamtéž, s. 90

⁹⁶ tamtéž, s. 66

⁹⁷ tamtéž

⁹⁸ Je třeba samozřejmě podotknout, že jedná o metaforu, tedy hledání podobného v nepodobném. V kapitalismu například neexistuje tak jednoznačné rozdělení na pány a oběti jako v Passolinioho podobenství, i prostitutka si kupuje služby někoho jiného, je tedy obětí i konzumentem. A především, ovládaní zároveň systém tvoří, s ovládajícími tvoří jednotu protikladů, a z tohoto důvodu jsou také schopni účinného odporu, např. formou stávků.

„Člověk ustavičně potřebuje, aby ho druzí podporovali, a marně by očekával, že by to učinili jen z laskavosti. Bude mnohem jistější počítat s jejich osobním zájmem a přesvědčit je, že jejich vlastní prospěch vyžaduje, aby učinili to, co se od nich přeje. U druhých lidí se neobracíme na jejich *lidství*, nýbrž na jejich egoismus; nikdy jim nevykládáme o *našich potřebách*, nýbrž o jejich prospěchu.“⁹⁹

Jak tento manipulativní vztahy mezi lidmi, kdy člověk používá „podstatu druhého“ jako prostředek, aby získal věc – peníze, probíhají, popisuje Marx na jiném místě textu: „Subjektivně se to zase jeví tak, že rozsah výrobků a potřeb se stává *vynalézavým* a ustavičně *kalkulujícím* otrokem nelidských, rafinovaných, nepřirozených a *smyšlených* choutek – soukromé vlastnictví nedovede udělat z primitivní potřeby potřebu *lidskou*; jeho *ideály* jsou *smyšlenka, svévole, rozmar*, a eunuch se nelichotí podleji svému despotovi a nesnaží se vydráždit hanebnějšími prostředky jeho otupělou schopnost požitku, aby se sám podloudně domohl přízně, než průmyslový eunuch, výrobce, aby se podloudně domohl stříbrňáčků, aby z kapsy souseda, kterého miluje křesťanskou láskou, vylákal zlaté ptáčky – (každý výrobek je vnadidlo, kterým chce jeden člověk k sobě přivábit podstatu druhého, jeho peníze, každá skutečná nebo možná potřeba je slabost, která přivede mouchu na mucholapku – všeobecné vykořisťování společné lidské podstaty, tak jako každá nedokonalost člověka znamená svazek s nebem, stránku, kterou je jeho srdce přístupné knězi; každá nouze je příležitost, jak s nejlíbeznější tváří přistoupit k sousedovi a říci mu: Milý příteli, dám ti, co potřebuješ; ale znáš *conditio sine qua non*; víš, jakým inkoustem se mi musíš zapsat; beru tě na hůl tím, že ti opatřuji požitek) – vyhovuje jeho nejzvrhlejším nápadům, hraje úlohu kuplíře mezi ním a jeho potřebou, vzněcuje v něm chorobné choutky, číhá na každou jeho slabost, aby potom vyžadoval počinek za tuto službu z lásky.“¹⁰⁰

⁹⁹ citováno v Marx, K.: Ekonomicko-filosofické rukopisy, s. 118

¹⁰⁰ tamtéž, s. 106

Mají-li být vztahy lidské, musí být založeny na vzájemnosti, na směně sobě adekvátních kvalit: „Předpokládáš-li člověka jako člověka a jeho vstah ke světu jako vztah lidský, pak můžeš lásku vyměnit jen za lásku, důvěru jen za důvěru atd. Chceš-li vnímat umění, musíš být člověkem umělecky vzdělaným; chceš-li ovlivňovat druhé lidi, musíš být člověkem působícím na druhé lidi opravdu podnětně a povzbudivě.“¹⁰¹ Jsou-li lidské city ontologickou veličinou a nejsou-li směnovány adekvátně své povaze, pak může být odcizení citů totálním odcizením bytí, jak jsme je zahlédli v „převráceném světě“¹⁰² ve vile v Salo.

3.7 Marx po Rukopisech

Názory na to, jak interpretovat Marxovu práci po období Rukopisů, se různí. István Mészáros tvrdí, že ačkoli se samotné slovo „odcizení“ vyskytuje v pozdějších Marxových textech s podstatně menší frekvencí, samotný koncept odcizení zůstává jádrem jeho teorie až do jeho zralého období.¹⁰³ Podobně hovoří Erich Fromm v knize „Obraz člověka u Marxe“.¹⁰⁴

¹⁰¹ tamtéž, s. 129

¹⁰² tamtéž, s. 128

¹⁰³ viz kapitola „ ‚Young Marx‘ versus ‚Mature Marx‘, Mészáros, István,

Marx's Theory of Alienation, s. 217-227

¹⁰⁴ „Chceme-li Marxe správně pochopit, je nanejvýš důležité si uvědomit, že pojem odcizení byl a vždy zůstal hlavním tématem jak „mladého“ Marxe *Ekonomicko-filosofických rukopisu*, tak „starého Marxe“ *Kapitálu*. Tuto kontinuitu Marxova myšlení by měly kromě již uvedených příkladů ozřejmit následující úryvky, jeden z *Rukopisu*, druhý z *Kapitálu*:

„Tento fakt nevyjadřuje nic víc než předmět, který práce produkuje, její produkt, vystupuje proti ní jako nějaká *cizí bytost*, jako *moc nezávislá na výrobcí*. Produkt práce je práce, která se v nějakém předmětu fixuje, zvěcnila se v něm, je to *zpředmětněná* práce. Uskutečnění práce je její zpředmětnění. Toto uskutečnění práce se v ekonomickém stavu jeví jako *odskutečnění* dělníka, zpředmětnění jako *ztráta a poroba předmětu, přivlastnění jako odcizení, jako zvnějšnění.*“ (EFR 62)

A v *Kapitálu* Marx píše: „Za kapitalistického systému se všechny metody zvyšování společenské produktivní síly práce uskutečňují na úkor individuálního dělníka; všechny prostředky k rozvoji výroby se mění v prostředky ovládnání a vykořisťování výrobce, mrzačí dělníka v neceleho člověka, degradují ho na přívěsek stroje, stupňují úmornost práce a tím zbavují obsahu, odcizují dělníkovy duchovní potence pracovního procesu v té míře, jak se do pracovního procesu zařazuje věda jako samostatná síla.“ (Kapitál I., s 628n.)“ Fromm E., Obraz člověka u Marxe, s. 40

Chris Harman tvrdí: „Ve skutečnosti je cílem Kapitálu vysvětlit způsob, jímž se jakožto nelidská síla, která dominuje lidským bytostem, rozvíjí celý svět „odcizené práce“.“¹⁰⁵

Na opačném pólu pomyslného diskusního panelu o významu odcizení u Marxe by stál Louis Althusser, jež ve svém díle dokazuje, že v tomto ohledu existuje propast mezi raným a zralým Marxovým dílem. Jak jsem již uvedl v úvodu této práce, spor o interpretaci teorie odcizení zralého Marxe, která je někdy nazývána také teorií reifikace, zůstává mimo rámec tohoto textu.

4. Místo závěru: Globální odcizení

John Berger ve své nejznámější knize „Způsoby vidění“ píše o recepci obrazu F. Halla. Portrét na nás působí emoční silou, protože přijímáme způsob, který použil autor v sedmáctém století. Přičemž „to je možné, protože žijeme ve společnosti porovnatelných sociálních vztahů a morálních hodnot.“¹⁰⁶ Jinak řečeno, do obrazu se zapisuje životní zkušenost jeho tvůrce a při jeho čtení (rekonstrukci) spolupůsobí jak koncepty které do té doby zastáváme, tak naše předchozí životní zkušenost. „Minulost se nikdy nenalézá někde, kde by čekala, až bude objevena a poznána jakožto něco, čím přesně je. Historii vždy utváří vztah mezi současností a její minulostí,“ tvrdí Berger.¹⁰⁷

Marx je v České republice znám především jako myslitel identifikovaný s minulým režimem. Jeho dílo jako celek nebo některé jeho části je vnímáno skrze interpretační mřížku negativní zkušeností s tímto režimem a následně apriori odmítáno. A to přesto, že se, jak jsem se snažil ukázat v této práci, jednalo o dílo muže, jehož stěžejní myšlenkou byla od roku 1844 myšlenka sebe-emancipace, tj. sebe-osvobození vlastní aktivitou zúčastněných aktérů.

¹⁰⁵ Harman, Chris. *Economic of the madhouse*. Bookmarks, London, 1999, s.15

¹⁰⁶ Berger, John: *Ways of seeing*, s. 14

¹⁰⁷ tamtéž, s. 14

Režim, který se námezdně pracujícími zaštiťoval, ovšem oni námezdně pracující v revolucích roku 1989 svrhli. Otázkou tedy je, co bylo svrženo.

Můžeme poukázat na fakt, že v režimech Východního bloku o žádnou sebe-emancipaci námezdně pracujících nešlo. V ČSSR byl v roce 1948 proveden de facto puč v režii tajné policie s oněmi námezdně pracujícími v roli statistů.

Do Polska byl „socialismus“ dovezen na hlavních tanků Rudé armády.

Demokracie byla pouze na papíře. Svoboda kritiky byla potlačována, mezi nejvíce pronásledovanými byli právě ti, kteří poukazovali na to, že minulý režim je v rozporu s myšlenkami, jimiž se zaštiťuje. Trockista Petr Uhl byl z disidentů z ČSSR z období normalizace nejdéle ve vězení, způsob poprav y Závěš

Kalandry, trockisty a člena surrealistické avantgardy, který před válkou

kritizoval režim v SSSR, byl podle svědectví účastníků ze všech odsouzených v procesech s Horákovou nejkrutější. Proces, který vedl „reálný socialismus“

s undergroundovou skupinou „Plastic People on the Universe“, pro níž psal texty marxista Bondy, byl jedním z impulsů pro vznik Charty 77. Právě tyto

Bondyho texty či další básně je možno v obecné rovině vnímat právě jakožto výkřik, protestující proti beznaději *odcizeného* života v době minulého režimu.

Marxovo dílo bylo v těchto režimech zneužíváno jakožto protidemokratický represivní mocenský prostředek, tudíž nutně dezinterpretováno.

Vidíme-li minulý režim jako marxovský socialismus, celá Marxova kritika

odcizení ztrácí smysl. Jaký byl totiž kvalitativní rozdíl mezi odcizenou prací

v podnicích v padesátých letech nebo sedmdesátých letech ve Východním nebo

v Západním Německu? Vidí-li Marx jako aktéra pracující třídu, dává naopak smysl označit tyto režimy jako odcizené a pracující třídu identifikovat jakožto

revoluční právě v okamžicích, kdy se proti němu bouří, ne ve chvílích, kdy je pasivní nebo se s ním identifikuje. Jako příklad takových bouří námezdně

pracujících proti „jejich“ státům můžeme uvést nepokoje a stávky v NDR

v roce 1953, polské odborové hnutí Solidarita, revoluci v Maďarsku 1956 a

odpor lidí proti okupaci ČSSR v roce 1968. Stejně tak dává lidem, hlásícím se

k teoriím Marxe, smysl přihlásit se k revolucím zdola, které svrhly režimy Východního bloku koncem devadesátých let.

Interpreti, na které v této práci odkazuji, vycházejí z marxistické metody a zároveň patří do proudů vůči režimům Východního bloku kritickým. Někteří interpreti, jako například Erich Fromm, pak tyto režimy označují za státní kapitalismy.¹⁰⁸

Tvrzení, že určité sociální jistoty zaručoval dříve stát, neznamená, že minulý režim byl socialismem – i v Západním bloku od 30. do počátku 70. let vládl keyensiánský model státní intervence a s ním spojený sociálně demokratický model sociálního státu. Stejně tak jako argument, že některých místech světa jsou dnes námezdně pracující lépe zajištěni než v době, kdy psal Marx Ekonomicko-filosofické rukopisy, nemusí popírat platnost jeho analýzy.¹⁰⁹

Podle Marxe je mzda jen důsledkem odcizené práce. Její zvýšení tedy problém odcizení neřeší – bylo by podle Marxe jen „lepší odměnou otroků“¹¹⁰ Ten dokonce tvrdí, že ani Proudhonem navrhovaná rovnost mezd není řešením - Marxova věta „společnost je pak chápána jako abstraktní kapitalista“¹¹¹ jako by předjímala vznik „reálných socialismů“.

Jak jsem již hovořil v úvodu k této práci, snažíme-li nahlédnout myšlení Marxe, je nutno se současně zamýšlet nad perspektivami člověka a jeho výhledů ve stoletím jednadvacátém.

Erich Fromm se domnívá, že situace se v některých ohledech dokonce vyostřila: „Marx mohl stěží předvídat, do jaké míry se věci a okolnosti, jež jsme vytvořili, stanou našimi pány. Pravdivost jeho proroctví nedokazuje nic drastičtější než to,

¹⁰⁸ S tímto názorem se osobně ztotožňuji, přičemž nejbližší mi připadá analýza palestinského trockisty Tonyho Cliffa „Státní kapitalismus v Rusku“, která vyšla v roce 1955. Viz stručný přehled kritických marxistických analýz minulého režimu, který podává M. Hauser v poznámce ke knize E. Fromma Marxův koncept člověka na stranách 5-8

¹⁰⁹ Marx cituje německého levicového publicistu Schulze. Ten zaprvé hovoří o tom, že chudobu je možno měřit ve vztahu k aktuálním potřebám. Člověk, který se živí jen tukem a ztuchlými rybami není v uzavřené společnosti, kde mají všichni stejné potřeby, chudý. Absolutní chudoba tak může klesat, zatímco relativní chudoba může vzrůstat. Marx, K.: Ekonomicko-filosofické rukopisy, s. 31

¹¹⁰ Marx, K.: Ekonomicko-filosofické rukopisy, s. 73

¹¹¹ tamtéž

že celý rod je dnes zajatcem jaderných zbraní, které sám vytvořil, a politických institucí, jež rovněž jsou jeho vlastním výtvorem. Vyděšené lidstvo s úzkostí vyhlíží, zda bude zachráněno z moci věcí, které samo vytvořilo, a zbaveno zaslepené činnosti byrokracie, kterou si samo zřídilo.“¹¹²

Mluvil-li na počátku devadesátých let dvacátého století F. Fukuyama o „konci dějin“, stává se dnes zřetelné, že s pádem stalinských režimů Východního bloku a s koncem bipolárního uspořádání světa takové vyústění zdaleka nenastalo.

Můžeme se domnívat, že svět je dnes naopak méně stabilní. Od roku 2001 se mluví o „globální a nekonečné válce proti terorismu“, v jejímž rámci byl například proti stávajícímu mezinárodnímu právu okupován Irák.

Jedna miliarda lidí na světě žije za 1 dolar za den, další miliarda za 2 dolary na den. Každý den umírají lidé hlady, podvýživou a na snadno léčitelné nemoci. Je paradoxní, že zároveň v některých vyspělých zemích je farmářům placeno za to, že neosejí pole. Globalizované nadnárodní koncerny obcházejí demokracii a sociální stát, který je zároveň demontován. Tento proces je zesílen v chudších zemích „třetího světa“, kterým jsou Mezinárodním měnovým fondem, Světovou bankou a dalšími podobnými institucemi v rámci „programu strukturálních přizpůsobení“ vnucována pravidla neoliberalismu, tedy více volného trhu a méně sociálních a ekologických výdajů. Ekologické důsledky činnosti člověka hrozí přes stále upozorňování odborníků zničením samotných podmínek jeho existence.

Abychom zahlédli takovéto rozpory současné společnosti, nemusíme se hlásit k Marxově analýze:

„Západní model Růstu je hluboce nemorální, jeho neetičnost je nenapravitelná... za mého mládí se říkalo „stará struktura“ tomu, kdo jen *fungoval* uvnitř systému, nikdy se na nic neptal, sloužil růstu moci, bez skrupulí a bez výhrad. Všichni politici jsou dnes „staré struktury“, pouzí funkcionáři ekonomického růstu, v úzkém spojení s bavičským mediálním komplexem, který systematicky zastírá

¹¹² Fromm, Erich, *Obraz člověka u Marxe*, s.43

rozkol mezi individuální racionalitou a kolektivním šílenstvím. Může dnes někdo uniknout této mašinérii totálního pokrytectví?“¹¹³

Zelený proud, ke kterému se Václav Bělohradský hlásí, je jeden z mnoha vzájemně diskutujících proudů nového celosvětového hnutí, které samo sebe nazývá alterglobalizační nebo antikapitalistické. Toto hnutí je velice pestré a různorodé – kromě ekologů zde můžeme najít odboráře či křesťany, protiválečné aktivisty v USA či imigranty „bez papírů“ ve Francii, chudé pěstitele koky v Bolívii nebo zapatistické povstalce v Mexiku.¹¹⁴ Některé myšlenkové proudy, které jsou součástí tohoto hnutí, se inspirují právě kritikou, kterou vypracoval Marx, jeden z prvních kritiků globálního odcizení.

¹¹³ Bělohradský, Václav: Nepodpořil jsem Stranu zelených, ale kauzu, kterou zastupuje, rozhovor v Právu 12. srpna 2006, s. 16

¹¹⁴ V České republice byly dosud jeho největším projevem v ČR protesty proti zasedání Mezinárodního měnového fondu a Světové banky v Praze v září 2000. Zprávy drtivě většiny etablovaných médií se však od počátku soustředily na násilí částí účastníků, nikoli např. na přednášky a diskuse o stavu globalizovaného světa, jež probíhaly na aktivisty pořádaných paralelních fórech.

Použitá literatura:

- Berger, John: *Ways of seeing*, BBC & Penguin, London, 1977
- Bondy, Egon: *Útěcha z ontologie*, Dharma Gaia, Praha 1999
- Brecht, Bertold: *Básně*, Odeon, Praha, 1979
- Callinicos, Alex: *The revolutionary ideas of Karel Marx*, Bookmarks, London 1995
- Cox, Judy: *An Introduction to Marx's Theory of Alienation*, in International socialism č. 79, možno nalézt na <http://pubs.socialistreviewindex.org.uk/isj79/cox.htm>
- Feuerbach, Ludwig: *Podstata křesťanství*, SNPL, Praha, 1954
- Fromm, Erich: *Obráz člověka u Marxe*, nakl. L. Marek, Brno, 2004
- Harman, Chris: *Economic of the madhouse*, Bookmarks, London, 1999
- Hegel, G.F.J.: *Fenomenologie ducha*, nakl. Československé akademie věd, Praha, 1960
- Löwy, Michael: *The Theory of Revolution in The Young Marx*, Haymarket Books, Chicago, 2005
- Marcuse, Herbert: *Reason and Revolution – Hegel and the Rise of Social theory*, Oxford University Press, New York, 1941
- Marx, Karel: *Ekonomicko-filosofické rukopisy*, SNPL, Praha, 1961
- Marx, Karel: *Prozatímní stanový sdružení*, in: K. Marx - B. Engels, Spisy, sv. 16, NPL, Praha, 1956
- Marx, Karel: *Rukopisy „Grundrisse“ I.*, Svoboda, Praha, 1971
- Marx, Karel: *Teze o Feuerbachovi*, in Odcizení a emancipace člověka, Mladá fronta, Praha, 1967
- Marx, Karel: *Úvod ke kritice Hegelovy filosofie práva*, in „Odcizení a emancipace člověka“, Mladá fronta, Praha, 1967
- Mészáros, István: *Marx's Theory of Alienation*, Merklin Press, London, 1986
- Sartre, Jean Paul: *Marxismus a existencialismus*, Svoboda, Praha, 1966

Schiller, Friedrich: *Estetická výchova*, Votobia, Olomouc, 1995

Sobotka, Milan: *Schillerovy listy o estetické výchově a Francouzská revoluce*, in
Jazyk revoluční doby – sborník příspěvků mezioborové konference k 200 výročí
Francouzské revoluce, Praha, 1990

Znoj, Milan: *Mladý Hegel na prahu moderny*, Univerzita Karlova, Praha, 1990