Univerzita Karlova

Fakulta filozofická

Katedra teorie kultury – obor kulturologie

Kulturní ekologie, kulturní materialismus a marxismus

(Cultural Ecology, Cultural Materialism, and Marxism)

Diplomová práce

Autor práce: Tadeusz Szeryński

Vedoucí práce: PhDr. Václav Soukup, CSc.

Praha 2007

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracoval samostatně a že jsem uvedl všechny použité prameny a literaturu.

Obsah:

Úvod 5

1. Marxovo pojetí člověka a společnosti 7

1.1 Člověk a jeho činnost 7

1.2 Člověk jako společenská bytost 9

1.3 Individuum a předmět jeho činnosti 11

1.4 Odcizená práce a její důsledky 15

1.5 Struktura a vývoj společnosti 21

1.6 Společenská výroba za kapitalismu 27

1.7 Předkapitalistické formace výroby 38

1.8 Dialektika 47

2. Vliv Marxova díla na kulturologii Leslieho Alvina Whitea 68

2.1 Člověk „symbolující" 68

2.2 Kultura jako odcizená činnost 72

2.3 Struktura a princip vývoje kulturního systému u Leslieho Whitea 77

2.4 Evoluce kultury 82

2.5 Individuum a kultura 96

3. Marxismus jako součást kulturního materialismu Marvina Harrise 103

3.1 Pojetí člověka u Marvina Harrise 105

3.2 Epistemologické nástroje kulturního materialismu 109

3.3 Materialismus jako vodítko teorie 115

3.4 Očištění Marxe od dialektiky a zásady jednoty teorie a praxe 126

4. Souvislost Marxova učení a kulturní ekologie Juliana Haynese Stewarda 136

4.1 Člověk jako domestifikované zvíře 136

4.2 Multilineární evoluce sociokulturních systémů 138

4.3 Materiální základna, sociální a duchovní nadstavba a východiska kulturní ekologie 145

5. Marxismus, Whiteova věda o kultuře a současná kulturologie 150

Závěr 161

Shrnutí 164

Summary 165

Použitá literatura 166

Seznam vyobrazení 169

Obrazová příloha 170

Úvod

Předmětem mé diplomové práce je teoretická analýza vztahu mezi pracemi tří zástupců materialistických* směrů v americké kulturní antropologii dvacátého století a dílem Karla Marxe. Zvláštní pozornost jsem věnoval jejich pojetí člověka jako produktu a tvůrce kultury a koncepci struktury a vývoje kulturních systémů. Stavbu mé práce v základě tvoří čtyři relativně samostatné kapitoly, které spojuje fenomén historického a kulturního materialismu.

V první části jsou z kulturologického hlediska analyzovány gnozeologické kořeny materialismu v kontextu díla Karla Marxe. Ve druhé části práce, která tvoří symbolický svorník mezi historickým materialismem a kulturní antropologií Leslieho Alvina Whitea, věnuji pozornost vlivu Marxova díla na Whiteovu kulturologii. Ve třetí části práce obracím pozornost k rozboru marxismu jako součásti kulturního materialismu Marvina Harrise. Ve čtvrté části se pokouším postihnout souvislost Marxova učení s kulturní ekologií Juliana Haynese Stewarda. Ve zvláštní kapitole v závěru textu se zamýšlím nad problémy marxismu a Whiteovy vědy o kultuře a nad jejich možným řešením v kontextu české kulturologie. Nosnou osou, která spojuje všechny části práce, je fenomén člověka, dějin a kultury.

V práci se nesnažím podat definitivní odpověď na otázku: „Co je to marxismus?" Celá řada autorů z různých oborů společenských věd se k marxismu hlásí nebo je za marxisty označována. Přitom mohou přistupovat ke studiu člověka a společnosti z odlišných, často vzájemně protichůdných perspektiv. Nevycházím proto z významu slova „marxismus", ale z díla samotného Karla Marxe. Některá

* Jako „materialistické" označuji teorie a výzkumné strategie, hledající příčiny rozdílů a podobností mezi kulturami i ojedinělých kulturních jevů v oblasti materiálních činitelů výroby životních prostředků a reprodukce.

teoretická stanoviska, jež Marx ve svých pracích předpokládal a uplatňoval, avšak nikde podrobněji nerozvinul (např. dialektiku), přibližuji s pomocí knih autorů, kteří na Marxovo dílo úzce navazovali.

Souvislost mezi teoretickými východisky zmiňovaných amerických antropologů a Marxovou tezí o určujícím vlivu způsobu výroby materiálního života na podobu a vývoj celé společnosti je do jisté míry známa. Ve svém textu se pokouším dotyčnou problematiku podrobněji rozebrat. Mimo ni chci však ukázat, v kterých případech a v jakém ohledu inspirace těchto tří vědců Marxovým dílem může danou tezi přesahovat.

1. Marxovo pojetí člověka a společnosti

1.1 Člověk a jeho činnost

Příroda a člověk v Marxově učení tvoří jeden celek (srov. Marx, 1978, s. 55). Ačkoli je člověk částí přírody, oproti jejím ostatním částem se liší. Zvíře má v přírodě své prostředí, jemuž je fyzicky přizpůsobeno. Z přírody žije jen zde, mimo toto místo by zahynulo. Člověk dokáže žít z mnohem rozsáhlejší oblasti přírody, všude na Zemi a nakrátko i mimo ni. Tím je univerzální bytostí. Příroda se z velké části stává jeho „neorganickým tělem" (příroda, která přímo netvoří jeho tělesné orgány), prodloužením jeho těla. Zpracováním přírodních předmětů člověk získává prostředky fyzické obživy, přizpůsobuje životní podmínky svým potřebám a upravená příroda tvoří jeho duševní náplň, ať už jako předmět věd nebo umění. Příroda představuje předmět i nástroj lidské životní činnosti.

Právě ve způsobu životní činnosti spočívá charakter určitého (živočišného) druhu. Činnost sama je nejvlastnějším projevem života, někdy dokonce Marxovi se životem splývá a je životem (Marx, 1978, s. 54). Člověk se od zvířete liší tím, že jeho činnost je svobodná a vědomá. Zvíře je se svou životní činností totožné, vlastně je činností a jeho fyzická stránka ve svých neustálých proměnách je pouze prostředkem, projevem a následkem této činnosti. Tím vlastně splývá s pohybem celé přírody. Oproti zvířeti však člověk svou činností není a ona k němu pouze přináleží. Činnost hraje v Marxově učení natolik důležitou roli, že ji někteří filosofové označují za podstatu člověka (srov. Petrovič, 1976, s. 59), podle našeho mínění je však spíše základním životním projevem a vztahem ke světu (Marx, 1978, s. 81) a podstatu člověka, přinejmenším v Marxových raných spisech, je

třeba hledat jinde. Člověk tedy dělá samu svou životní činnost předmětem svého chtění a vědomí a proto je bytostí svobodnou. Praktickým zpracováním a přetvářením přírody ve svou vlastní lidskou přírodu, vyráběním předmětného světa si potvrzuje vlastní lidství. „Zvíře sice také produkuje. Staví si hnízdo, obydlí jako včela, bobr, mravenec atd. Avšak produkuje jen to, co bezprostředně potřebuje pro sebe nebo své mládě; produkuje jednostranně, kdežto člověk produkuje univerzálně; produkuje ovládáno bezprostřední fyzickou potřebou, kdežto člověk produkuje sám, bez fyzické potřeby, a doopravdy produkuje teprve v nezávislosti na ní; zvíře produkuje jenom sebe sama, kdežto člověk reprodukuje celou přírodu; produkt zvířete náleží bezprostředně k jeho fyzickému tělu, kdežto člověk vystupuje svobodně vůči svému produktu“ (Marx, 1978, s. 56). Z toho je mimo jiné zřejmé, že Marxovo chápání člověka nepatří k těm pozitivistickým koncepcím, podle nichž člověka determinuje instinkt ukojení hladu (doopravdy produkuje v nezávislosti na fyzické potřebě) (Petrovič, 1976, s. 55).

V pozdější Marxově práci (v *Německé ideologii*, napsané s Engelsem 1845-46, vydané posmrtně 1932) se dočteme, že předmětná, vědomá činnost je způsobem života lidských individuí a jakým způsobem individua projevují svůj život, taková i jsou. „To, čím jsou, spadá tedy v jedno s jejich výrobou, a to jak s tím, co vyrábějí, tak také s tím, jak to vyrábějí. Čím tedy individua jsou, to závisí na materiálních podmínkách jejich výroby“ (Marx; Engels, 1952, s. 17). Tento text jakoby vyvracel předešlé tvrzení o odlišnosti člověka od jeho činnosti. Vztah člověka k jeho činnosti tedy zůstává v Marxově díle nejednoznačný.

1.2 Člověk jako společenská bytost

Člověk svůj charakteristický způsob bytí v podobě vědomé produktivní činnosti neuplatňuje ve vzduchoprázdnu. Způsob výroby jeho životních prostředků závisí do značné míry na tom, jaké již existují výrobní podmínky, na něž navazuje (Marx; Engels, 1952, s. 17). Lidská činnost tím získává podobu tvořivě-sebevytvářející praxe, kterou člověk přetváří a vytváří svůj svět a sebe samého. Společnost produkuje člověka a je jím sama produkována. Jakkoli je člověk, jako individuum, činný, je činný společensky, je k činnosti disponován dosavadní společenskou praxí. Sám Marx uvádí, že i pokud on sám je činný vědecky, což je činnost, kterou zpravidla nemůže provádět v bezprostřední pospolitosti s druhými, je přesto činný společensky. Nejenže řeč, sám živel myšlení, je mu dán jako společenský produkt, ale své vlastní jsoucno považuje za společenskou činnost (Marx, 1978, s. 79). Nejvyšším praktickým činitelem tedy není jednotlivec, ale společnost. Společnost však nelze klást jako abstrakci proti individuu. Individuum je společenská bytost a jeho životní projev, přestože třeba není vykonáván ve skupině s jinými, je projevem a potvrzením společenského života. (Co znamená toto „potvrzení" si vysvětlíme později.) Marx vlastně chápe společnost jako jednotný, činný celek. Zvláštnost, která vyděluje individuum z tohoto celku ho sice činí individuální pospolitou bytostí, samo individuum je však právě tak totalitou, subjektivním jsoucnem myšlené a pociťované společnosti pro sebe a jeho nazírání a požitek je nazíráním a požitkem celé společnosti. To, že individuum je totalitou znamená, že je integrovaným celkem, vzniklým vzájemným podmiňováním, spojováním a slučováním protikladů v integračním a syntetickém procesu společenského vývoje (Cvekl, 1968, s. 71). Jednotlivec představuje lidství v celku,

v jeho všeobecnosti a rozvoj jednotlivce je rozvojem celé společnosti (Fromm, 2004, s. 38). Tím je člověk bytostí rodovou.

V průběhu společenského vývoje lidstvo přetváří přírodu ve svou vlastní, lidskou přírodu. Tento proces je u Marxe chápán jako přivlastňování přírody subjektem, lidskou společností. Problematikou vztahu subjektu k vnějšímu světu Marxovo dílo přímo navazuje na německou klasickou filosofii. Vnější svět přírody lze chápat jako netečný a tajemný svět věcí o sobě, který je nám zprostředkován pouze našimi vlastními, subjektivními smysly. Subjekt, v tomto případě lidstvo, je vědomým činitelem, který si vnější svět postupně přivlastňuje, tzn. přetváří ho, interpretuje ho a přivtěluje ho ke své dynamické podstatě. „Přivlastňuje" znamená „činí ho sobě vlastním", známým, dostupným, tvárným, činí ho sám sebou. Prostředkem přivlastňování vnějšího světa je lidstvu jeho společenská praxe. Jak lidstvo mění vnější svět ve svou lidskou přírodu, mění i samo sebe, materiální podmínky svého života, společenské vztahy i pohled na svět. Tím jsou „ ... dějiny samy ... skutečnou částí dějin přírody, stávání se přírody člověkem" (Marx, 1978, s. 85) a tím dostává lidská praxe svůj tvořivě-sebevytvářející ráz. Světové dějiny tak nejsou ničím jiným, než vytvářením člověka lidskou prací, než stáváním se přírody pro člověka a člověk v nich zrodil sám sebe. Toto pojetí se do jisté míry kryje se současnou představou o vnitřní spjatosti kulturní a biologické evoluce člověka. V raných fázích vývoje člověka, kdy měla výroba loveckých a jiných nástrojů zásadní adaptační význam, se zřejmě dobře šířily geny např. zručných štípačů pazourku s dobře vyvinutou jemnou motorikou. Tím získala kulturní evoluce významný podíl na podobě lidské ruky a potažmo lidského mozku. Obojí vývoj – biologický i kulturní tedy probíhal a probíhá současně, propleteně ve vzájemném působení. Lidské myšlení je samozřejmě produktem historie přírody a

dějin společnosti. Vychází ze zkušeností každodenního života a jednou ze základních z nich je zkušenost s utvářením a přetvářením předmětů, jíž člověk získává každodenně při práci a výrobě (Cvekl, 1968, s. 13). V procesu přivlastňování přírody člověkem se také zakládá a vytváří všeobecně lidská podstata jedince. Jeho „činnost a požitek jsou jak svým obsahem, tak i způsobem existence společenské, společenská činnost a společenský požitek. Lidská podstata přírody je tu teprve pro společenského člověka ..." (Marx, 1978, s. 78). Podle toho, nakolik si jedinec osvojil lidskou přírodu, jako přírodu přivlastněnou lidstvem a tím vzniklý souhrn společenských vztahů, jako svou podstatu, lze určit stupeň jeho vzdělanosti, míru jeho lidskosti.

Jelikož se v lidské podstatě shrnuje dosavadní historie lidské praxe, představuje tím nejen minulost a přítomnost, ale též historicky danou budoucí možnost, která překonává dosavadní skutečnost (Petrovič, 1976, s. 65).

1.3 Individuum a předmět jeho činnosti

Přivlastňování předmětného světa probíhá nejen na úrovni společnosti, ale také na úrovni jednotlivce. Společnost jako celek si může vnější svět přivlastňovat jen prostřednictvím jednotlivce. Individuum si nadto přivlastňuje přírodu již zpracovanou, lidskou, a přivtěluje ji k sobě. Jak si ale individuum předmět přivlastňuje?

Člověk uplatňuje na předmět své lidské vztahy ke světu. „Každý z jeho lidských vztahů k světu, vidění, slyšení, čichání, chutnání, hmatání, myšlení, nazírání, cítění, chtění, činné bytí, milování, zkrátka všechny orgány jeho individuality, tak jako orgány, které jsou bezprostředně svou formou pospolité

orgány, jsou ve svém předmětném chování nebo ve svém chování k předmětu jeho přivlastňováním“ (Marx, 1978, s. 81). (Všimněme si, že mezi vztahy je zařazeno i činné bytí.) Tyto vztahy ke světu, smysly, či tzv. „bytostné síly“, jimiž je jedinec vybaven a jež získal jako společenské produkty, vznikají až jsoucnem svého předmětu v procesu přivlastňování přírody lidstvem. Tak se i utváření dnešní podoby pěti lidských smyslů stalo dílem celých dosavadních světových dějin. K těmto pěti smyslům však dále náleží řada dalších, např. duchovních, či praktických smyslů (vůle, láska, a další již výše jmenované). Teprve předmětným rozvinutím všelidské podstaty, tedy produkcí, zkoumáním, přivlastněním stále dalších smyslových předmětů (nejen hmotných, ale též hudby, pohybu, různých činností) „je zčásti pěstováno a zčásti teprve vytvářeno bohatství lidské smyslovosti, hudební ucho, oko pro krásu formy, krátce teprve smysly schopné lidských požitků ... teprve hudba probouzí hudební smysl člověka, jako nemá pro nemuzikální ucho ani ta nejkrásnější hudba žádný smysl, není mu (žádným) předmětem. ... Rozumí se, že lidské oko zažívá jinak než hrubé nelidské oko, lidské ucho jinak než hrubé ucho atd.“ (Marx, 1978, s. 82-83).

Jedinec, který si do jisté míry osvojil (přivlastnil) společenskou lidskou podstatu a je tím pádem vybaven škálou bytostných sil, si prostřednictvím určité bytostné síly, přiměřené předmětu, předmět přivlastňuje. Jak přivlastnění probíhá, to záleží na přirozenosti předmětu a na přirozenosti jí odpovídající bytostné síly (smyslu pro předmět). „Oku se předmět stává jinak než uchu a předmět oka jest jiný než předmět ucha“ (Marx, 1978, s. 82-83). Přivlastněním předmětu, jeho přivtělením k jedincově podstatě, nastává potvrzení příslušné bytostné síly a potvrzení samotného jedince jakožto společenké, či rodové bytosti, jelikož i původ bytostné síly je společenský. Smysl nějakého předmětu pro jedince přitom sahá

právě tak daleko, kam až sahá jeho bytostná síla, předmětu přiměřená, proto jsou smysly společenského člověka jiné než smysly člověka nespolečenského.

Pro jedince, jenž si přivlastnil smyslový předmět a tím se sobě potvrdil jako rodová bytost, nastává zvláštní situace. Společenský člověk (který si z velké části osvojil lidskou přírodu) vnímá předmětnou skutečnost, k níž se vyvinuly a vyvíjejí všeobecně lidské bytostné síly, jako lidskou skutečnost a tedy i jako skutečnost jeho vlastních bytostných sil. Předmět, náležící k této skutečnosti, se mu přivlastňováním stává společenským předmětem a člověk sám sobě společenskou bytostí. Předmět mu potvrzuje a uskutečňuje jeho individualitu, přivtěluje se k jeho podstatě, stává se zpředmětněním jeho samého, stává se jím samým. Současně se člověku společnost stává prostřednictvím tohoto předmětu podstatou.

V nejzřetelnější podobě nastává u Marxe toto zdvojování člověka, přivlastňuje-li si svůj předmět výrobou, tedy pokud ho přímo vyrábí přetvářením přírody. „Právě ve zpracování předmětného světa se ... člověk skutečně teprve osvědčuje jako rodová bytost. Tato produkce je jeho činný rodový život. Touto produkcí se jeví příroda jako jeho dílo a jeho skutečnost. Předmět práce je tedy zpředmětnění rodového života člověka: tím, že se člověk zdvojuje nejen intelektuálně jako ve vědomí, nýbrž činně, skutečně, a pohlíží na sebe sama ve světě, který sám vytvořil“ (Marx, 1978, s. 56).

Společenský člověk je však také tělesnou bytostí a vedle pestré palety bytostných sil, získaných společensky, v něm existuje řada pudů či bytostných sil daných jeho tělesností. Jakožto tělesná, smyslová, předmětná bytost je člověk tzv. bytostí trpící. Smyslové předměty nepostradatelné k činnému uplatnění jeho bytostných sil (společenských i tělesných), k jeho sebepotvrzení, existují mimo

něj, nezávisle na něm. Být smyslový znamená, že předmětem naší bytosti, našeho životního projevu, jsou smyslové předměty mimo nás a současně jsme sami smyslovým předmětem někomu třetímu. Napětím mezi lidskou bytostnou silou a předmětem potřebným k jejímu uplatnění vzniká potřeba. Potřeba, jež se může stát např. vášní, je bytostná síla člověka energicky usilující o svůj předmět (Marx, 1978, s. 123). Potřeby člověka v různých podobách (city, vášně atd.) se potvrzují jen tím, že jejich předmět pro ně smyslově existuje, a tím potvrzují lidskou přírodu v člověku. Podle Jiřího Cvekla, psychologa, rozvíjejícího Marxovo rané dílo, vyplývá z existence lidských potřeb v člověku dynamika lidského chování. Člověk představuje vůči světu jistých objektů a jistých osob řadu nároků a kdyby nebylo tohoto napětí, nerozvíjela by se ani praktická činnost. Právě prostřednictvím rozvoje svých potřeb člověk neustále překračuje dosavadní hranice přivlastňování přírody. Uspokojení jedné potřeby vede k vytváření potřeb nových, popřípadě k přeměně původní potřeby v potřebu vyšší a náročnější. „Tak vzniká stále komplikovaněší systém praktických činností a tím i systém potřeb, který se v průběhu individuálního a rodového vývoje stává stále složitějším, neboť se nejen zvětšuje počet potřeb, ale mění se kvalita a úroveň ... " (Cvekl, 1968, s. 102). Skutečně lidský člověk, žijící v jednotě s lidským rodem, disponující širokou škálou bytostných sil, je člověk bohatý potřebami a potřebuje celek lidského životního projevu. Jeho vlastní uskutečnění v něm existuje jako vnitřní nutnost, jako nouze.

1.4 Odcizená práce a její důsledky

Zatím jsme popisovali člověka s jeho vztahy ke světu jak by vypadal v ideálním případě, pokud by si dokázal osvojit lidskou přírodu a činně uplatňovat celou škálu svých vztahů ke světu, pokud by se především dokázal potvrzovat produktivní činností. Většina skutečných lidí však taková není. Lidský svět si osvojují jen z ve zredukované podobě a činnost, již vykonávají velkou část svého života, jim často působí spíš utrpení. Na vině však zhusta nejsou oni sami, ale všeobecné podmínky, za nichž jsou nuceni vyrábět a znovu tyto podmínky reprodukovat.

Marx vysvětluje příčiny nerozvinutého lidského potenciálu ve své teorii odcizení. Osnovu jeho výkladu tvoří čtyři vzájemně propojené stránky odcizení člověka v podmínkách kapitalistického výrobního způsobu.

První z nich se týká předmětu výroby. Za podmínek neodcizené činnosti člověk svou činností přetváří přírodní materiál a vytváří z něj předmět. Na předmět uplatňuje svůj nejvlasnější projev života (či život sám), svou činnost. Tato činnost se ve vyráběném předmětu fixuje. Zhotovení předmětu znamená pro člověka jeho přivlasnění, člověku se předmět stane vlastním, náležícím k jeho podstatě, která je všeobecnou lidskou podstatou (lidskou přírodou – tím také zhotovení předmětu lidskou přírodu rozšiřuje). Zároveň znamená potvrzení jedince jakožto společenské lidské bytosti. Člověk se k předmětu vztahuje svou životní činností a cítí ho jako součást sebe, a tím se v něm sám zpředmětňuje, zdvojuje a pohlíží na něj jako na sebe samého. Za podmínek kapitalistické zbožní výroby však vše probíhá jinak. Dělník svou činností vyrábí předmět, jenž mu nepatří, nýbrž vůči němu představuje cizí moc, která ho ovládá. Hotový předmět je mu odebrán, nenastává

přivlastnění předmětu k dělníkově podstatě, ale objevuje se předmět jemu cizí, k němu netečný. Dělník se mu odcizuje, předmět se odcizuje dělníkovi, místo toho, aby se stal jemu vlastním. Místo přivlastnění nastává odcizení. Dělník předmětu věnoval svou činnost, tzn. svůj život a ten teď proti němu vystupuje nepřátelsky a cize. Nenastalo zdvojení, ale zvnějšnění dělníka ve výrobku. Výrobek nepřináleží k němu, spíše jakoby on sám přináležel k výrobku. Čím více dělník těchto předmětů vyrobí přetvořením vnější přírody, tím větší bude nikoli jeho předmětný svět, lidská příroda, kterou k sobě přivtělil, ale cizí předmětný svět, který vytváří dělník proti sobě. Tím se mu stává cizím a nepřátelským nejen nově vytvořený předmětný svět, ale i sama vnější příroda. Výrobou předmětů se dělník nerozvíjí, nýbrž spíše ochuzuje a stále více upadá do područí svého produktu v podobě kapitálu.

S odcizením předmětu výroby přímo souvisí odcizená práce. Jak jsme již naznačili, výrobek je vlastně nahromaděnou prací, a pokud nastává odcizení výrobku, již samotná práce musí být odcizená. Odcizení se neprojevuje jen ve výsledku, ale přímo už v činnosti samé. Činnost totiž nenáleží k dělníkově podstatě, není jeho aktivním vztahem ke světu. Při činnosti nezáleží na tom, zda se mu chce nebo nechce práci vykonávat, během vymezeného času ji dělat musí. Nezáležím na tom, jak ji chce vykonávat, k předmětu se musí chovat určitým způsobem a sloužit mu podle předpisů. Dělník v žádném případě není subjektem, ale objektem činnosti; subjektem je činnost sama a on je jen jejím pasivním přívěskem. Práce je něčím, co se dělníkovi děje a ne co on dělá. Jak si všímá Erich Fromm, člověk se při uchopování světa odcizenou prací nevnímá jako činná hybná síla a svět mu zůstává nadále cizí (Fromm, 2004, s. 35). Jelikož práce není naplněním dělníkova vztahu ke světu, potvrzením jeho bytostné síly, usilující o

svůj předmět, dělník se v ní nepotvrzuje, ale popírá. Práce sama není uspokojováním potřeby, ale prostředkem k uspokojování potřeby mimo ni (potřeby zachování fyzické existence). Pro dělníka se nakonec jeví vnější, protože nepatří jemu, ale někomu jinému a i on sám při ní nepatří sobě, ale jinému. Ztrácí v ní sám sebe.

Základním vztahem lidského rodu ke světu je produktivní činnost, přetvářející vnější přírodu v přírodu lidskou. Tento vztah charakterizuje nejen lidstvo jako celek, ale také samozřejmě člověka jako individuum. Za podmínek neodcizené činnosti představuje výrobek pro člověka zpředmětnění rodového života a sebepotvrzení jako lidské bytosti. Jak jsme si však řekli, odcizená práce odcizuje člověku s předmětem práce i celou vnější přírodu a činí mu cizí i jeho vlastní produktivní činnost. Tím ovšem člověku odcizuje lidský rod, či jeho lidskou podstatu. Odcizená práce způsobuje, že člověk „činí ze své životní činnosti, ze své podstaty jen prostředek své existence" (Marx, 1978, s. 55). (Na tomto jediném místě Marx přímo prohlásil životní činnost za podstatu člověka, čímž jakoby se potvrzovaly výklady některých jugoslávských praxistů. Na té samé stránce však Marx otevřeně říká, že vědomá životní činnost člověka „není ... určenost, s níž bezprostředně splývá", na rozdíl od zvířete. V celkovém Marxově pojetí člověka, jak je vylíčeno v Ekonomicko-filosofických rukopisech, se nám spíše jeví jako podstata člověka jím osvojená lidská příroda spolu se stávajícími společenskými vztahy a praktickou produktivní činnost chápeme jako základní lidský vztah ke světu, vyvěrající z této podstaty.) Svou praktickou činností si tedy za odcizené práce člověk nepřivlastňuje vnější přírodu, ale jelikož o své činnosti ví a činí ji předmětem svého chtění, dokáže (a vlastně musí) ji „používat" jako pouhý prostředek fyzického přežití.

Bezprostředním důsledkem odcizení člověka své lidské podstatě je odcizení člověka člověku. Člověk je bytostí smyslovou, což znamená, že předmětem jeho životního projevu jsou smyslové předměty mimo něj. Každý vztah, v němž stojí člověk sám vůči sobě, je mu předmětný teprve ve vztahu, v němž je člověk vůči druhému člověku. Co potom „platí o vztahu člověka k jeho práci, k produktu jeho práce a k sobě samému, to platí o vztahu člověka k druhému člověku, i k práci a předmětu práce druhého člověka" (Marx, 1978, s. 57). Navíc, dělníkův vztah k předmětu jeho práce se přenáší i na jeho vztah ke kapitalistovi. Jestliže je mu předmět jeho práce cizím, nepřátelským a mocným, na něm nezávislým předmětem, pak člověk, jenž je pánem tohoto předmětu, může být také jen cizím, nepřátelským a mocným. Tak působí vzájemné odcizení lidí ve společnosti na všechny strany.

Ačkoli by se mohlo zdát, že kapitalistické soukromé vlastnictví je příčinou odcizené práce, je naopak pouze jejím důsledkem. Později se tento vztah příčiny a důsledku zvrací ve vzájemné působení. V Marxově pojetí byla totiž dosud veškerá lidská činnost (zdaleka nejen za kapitalismu) sobě samé odcizenou činností (Marx, 1978, s. 84). Veškeré dosavadní lidské dějiny byly dějinami odcizené práce. Dosud lidé svou činností převážně tvořili materiální moc, která stála mimo ně, nad nimi a zhusta proti nim. Nejen materiální výroba, ale i různé společenské útvary a institucionalizované představy o společnosti a o světě, jako náboženství, rodina, stát, právo, morálka, věda, umění jsou jen různé zvláštní způsoby výroby a odcizené práce. Proto zpravidla vždy, když Marx hovoří o komunismu, má na mysli „pozitivní zrušení soukromého vlastnictví jakožto lidského sebeodcizení, ... skutečné přivlastnění lidské podstaty člověkem a pro člověka ... naprostý, vědomý a v celém bohatství dosavadního vývoje uskutečněný návrat člověka pro sebe jako

společenského, tj. lidského člověka“ (Marx, 1978, s. 77-78). Komunismus pro něho znamená zrušení veškerého odcizení, tedy návrat člověka z náboženství, rodiny, státu atd. do jeho lidského, tj. společenského jsoucna.

Jakékoli činné uplatňování lidských vztahů k světu, bytostných sil (vidění, slyšení, produktivní činnost atd.) na předmět je jeho přivlasňováním. Ovšem dnes, ve světle odcizené práce v podobě soukromého vlastnictví, se nám zdá, že předmět je náš, teprve pokud ho máme, např. jako kapitál, nebo pokud ho držíme, jíme, pijeme, nosíme na sobě, či jinak používáme. Přitom si neuvědomujeme, že pro odcizenou práci jsou všechny tyto projevy vlastnictví jen prostředky její existence, jež nám ona vnucuje a jimiž nás v důsledku omezuje. Celou škálu našich fyzických i duchovních bytostných sil a tím pádem i potřeb jsme ochotni vyměnit za nejčistší výraz odcizené, nahromaděné mrtvé práce, peníze. „Čím méně jíš, piješ, kupuješ knihy, chodíš do divadla, na bál, do hospody, myslíš, miluješ, teoretizuješ, zpíváš, maluješ, šermuješ atd., tím [víc] ušetříš, tím víc vzroste tvůj poklad, který ani mol, ani loupež nesežerou, tvůj kapitál. Čím méně jsi, čím méně projevuješ svůj život, tím více máš, tím větší je tvůj zvnějšněný život, tím více své odcizené bytosti hromadíš“ (Marx, 1978, s. 91). Jugoslávská filosofka Zagorka Pešičová – Golubičová identifikuje odcizení člověka ve sféře jeho potřeb jako základ veškerého odcizení. Neodcizená práce je základní lidskou potřebou, protože se člověk jejím prostřednictvím potvrzuje jako lidská bytost. K jejímu odcizení se člověku dochází, když v pracovním procesu přestane být lidskou potřebou. Člověk se odcizuje druhému člověku, protože ztratil potřebu druhého člověka, odcizuje se své rodové podstatě, jelikož se jeho všestranné potřeby omezují na zachování fyzické existence (Pešičová – Golubičová, 1967, s. 333).

Odcizená práce však není v Marxově učení jen příčinou mrzačení člověka, ale je také základním činitelem jeho vzniku a rozvoje. „Sociální síla, tj. znásobená výrobní síla, která vzniká na základě dělby práce součinností různých individuí, jeví se těmto individuím – protože tato součinnost sama není dobrovolná, nýbrž živelná – nikoli jako jejich vlastní sjednocená síla, nýbrž jako nějaká cizí moc mimo ně, o níž nevědí, odkud se bere a kam spěje, kterou tedy již nemohou ovládat a která naopak probíhá postupně zvláštní řadou fází a vývojových stupňů, jež je nezávislá na vůli a počínání lidí, ba dokonce jejich vůli a počínání řídí" (Marx; Engels, 1952, s. 33). Prostřednictvím postupného vývoje různých forem odcizené práce v podobě dělby práce, soustavného a koordinovaného úsilí při rozvoji výrobních prostředků, institucí, jako jsou státy a církve, zajišťujících integritu proti rozvratu společnosti zvnějšku i působením vnitřních třídních konfliktů atd., dokázalo teprve lidstvo plně rozvinout lidskou přírodu, či lidskou předmětnou skutečnost. Dějiny dosavadní lidské činnosti, která byla odcizenou prací, a jimi vzniklé předmětné jsoucno je podle Marxe otevřenou knihou lidských bytostných sil. Až pomocí vyspělého půmyslu, tj. zprostředkováním soukromého vlastnictví, vzniká škála lidských potřeb ve své celkovosti. Nová příroda, vznikající v lidských dějinách prostřednictvím odcizené práce, „je skutečnou přírodou člověka, proto příroda, jak vzniká průmyslem, třebaže v odcizené podobě, je pravou antropologickou přírodou" (Marx, 1978, s. 85). Jelikož přivlastňováním vnějšího světa člověkem se vnější svět stává člověkem, pak v globálním měřítku jsou lidské dějiny částí dějin přírody a procesem stávání se přírody člověkem. Člověk v dějinách prostřednictvím vývoje odcizené práce tvoří sám sebe. Z tohoto hlediska si lze uvědomit, že vlastně hlavním předmětem Marxova výzkumu, sledujícího vývojový sled lidských výrobních způsobů,

v základu tvořených měnícím se poměrem výrobních sil a výrobních vztahů, je odcizená práce. Komunismus má být nikoli završením vývoje člověka, ale uzavřením dějin odcizené práce. Má být přivlasněním lidské skutečnosti člověkem.

1.5 Struktura a vývoj společnosti

Dílo Karla Marxe lze v nejširším smyslu chápat jako rozbor anatomie lidské činnosti, jejích příčin a důsledků. Jeho pojetí struktury a vývoje společnosti rozhodně netvoří oddělený okruh zájmu „zralého" Marxe, ale rozvíjí jeho původní pojetí člověka jakožto tvora nadaného vědomou činností. Souhlasíme tedy s praxistou Predragem Vranickim, že „názor na člověka jako na bytost praxe, vymezování jeho vývoje stupněm materiální a společenské praxe historicky předchází uzavřenou koncepci výrobních sil a vztahů z toho jednoduchého důvodu, že tato koncepce je jen krajním důsledkem původního a nejoriginálnějšího Marxova názoru" (Vranicki, 1967, s. 227).

Z Marxova užívání slova společnost (vždy ve smyslu „lidská společnost") můžeme odvodit, že má na mysli souhrn lidí a jejich vztahů, což zahrnuje nejen instituce, sociokulturní regulativy a ideje, ale také artefakty, jakožto vztahy projevující se jako věci, zpředmětnělé vztahy. Sám označuje společnost za „produkt vzájemného působení lidí" (Marx, 1951, s. 47). Pojem společnost splývá se současným antropologickým pojmem sociokulturní systém. V *Kapitálu* (1867) se vyskytuje též pojem kultura (Marx, 1954, s. 541) a z kontextu jeho užití pro něj vyplývá tentýž význam. V podobném duchu se také mluví o ekonomické společenské formaci či formaci společenské výroby.

Nejvlastnějším vztahem člověka ke světu je produktivní činnost či práce*. Lidé se začnou odlišovat od zvířat, jakmile začnou vyrábět prostředky k svému životu, což však neznamená, že můžeme definovat člověka jen jako „tool-making animal" (živočich vyrábějící nástroje, podle tradice definice člověka od Benjamina Franklina - Leslie White ji však v jeho spisech nenašel). Co člověka dělá člověkem, není jen nějaká hlavní sféra jeho činnosti, ale všeobecný způsob jeho bytí, všeobecná struktura jeho vztahu ke světu a k sobě samému a tou je jeho produktivní činnost jako taková. Tvořivá činnost, či práce, „je především proces, probíhající mezi člověkem a přírodou, proces, v němž člověk svou vlastní činností zprostředkovává, reguluje a kontroluje výměnu látek mezi sebou a přírodou. Vystupuje proti přírodní látce samé jako přírodní síla. Aby si přivlastnil přírodní látku v určité formě vhodné pro svůj vlastní život, uvádí do pohybu přírodní síly, které patří k jeho tělu ... Tím, že tímto pohybem působí na vnější přírodu a mění ji, mění zároveň svou vlastní přirozenost. Rozvíjí schopnosti, které v něm dřímají, a hru těchto sil podrobuje své vlastní moci" (Marx, 1954, s. 196). Člověk, na rozdíl od zvířete, uskutečňuje v předmětu své práce vědomý účel, jemuž během práce podřizuje svou vůli. Uplatnění jeho účelné vůle se stává tím potřebnější, čím méně ho sama činnost upoutává svým obsahem a působí mu bezprostřední potěšení. Práce je podmínkou lidské existence.

Vztah lidí k přírodě a povaha jejich činnosti je samozřejmě určena jejich tělesnou konstitucí, na ní člověk „roubuje" lidskou přírodu (či v antropologii kulturu) jako prodloužení svého těla (srov. White, 1959, s. 11). Také samozřejmě záleží na přírodních podmínkách. Práce na úrovni společnosti vyžaduje určitý počet lidí ve skupině, předpokládá tedy určitou společenskou formu

* Marx původně nazýval neodcizenou činnost člověka „jeho vlastní činností" nebo „vlastní činné uplatnění" a jako „práci" označoval činnost odcizenou (Marx; Engels, 1952, s. 76), v *Kapitálu* se objevuje pojem práce ve smyslu výrobní činnosti vůbec.

rozmnožování, podobu rodiny. Tato forma je ovšem zase určena prací, způsobem výroby – dochází tedy k vzájemnému působení. Způsob produkce životních prostředků závisí především na tom, jaké jsou životní prostředky a vztahy, které už tu byly hotové, a jež lidé reprodukují a přetváří. V lidských dějinách doposud převládal rozkol mezi zájmem jednotlivce a zájmem společnosti a rozdělování práce probíhá nedobrovolně. Vlastní činnost člověka se pak stává cizí, proti němu stojící mocí, která ho ujařmuje místo aby on ovládal ji (Marx; Engels, 1952, s. 16-17, 32). Nejširší zobecnění koncepce společenské struktury, vytvářené způsobem výroby, podal Marx v předmluvě ke své práci *Ke kritice politické ekonomie* (1863). „Ve společenské výrobě svého života vstupují lidé do určitých, nutných, na své vůli nezávislých vztahů, výrobních poměrů, které odpovídají určitému vývojovému stupni jejich materiáních výrobních sil. Souhrn všech těchto výrobních poměrů tvoří hospodářskou strukturu společnosti, reálnou základnu, nad níž se zvedá právní a politická nadstavba a které odpovídají určité společenské formy vědomí. Způsob výroby materiálního života podmiňuje sociální, politický a duchovní životní proces vůbec. Bytí lidí není určováno jejich vědomím, nýbrž naopak, jejich vědomí je určováno jejich společenským bytím. Na jistém stupni svého vývoje se materiální produktivní síly společnosti dostávají do rozporu s existujícími výrobními poměry nebo – což je jen právní výraz toho – s poměry vlastnickými, v jejichž rámci se dosud pohybovaly. Z vývojových forem produktivních sil se tyto poměry proměňují v jejich pouta. Nastává pak epocha sociální revoluce. Se změnou hospodářské základny převrací se pomaleji nebo rychleji celá ohromná nadstavba“ (Marx, 1951, s. 9). Dominujícím základem společenské struktury se stává u Marxe výrobní způsob, který obsahuje výrobní síly a výrobní vztahy. Těžko lze vyčerpávajícím způsobem vyjmenovat prvky,

které by patřily do těchto skupin. K výrobním silám patří samozřejmě nástroje, stroje a suroviny, tedy výrobní prostředky. K těm však také náležejí v širším smyslu všechny materiální podmínky, nutné k tomu, aby mohl pracovní proces vůbec probíhat. Nejdůležitější výrobní silou jsou však sami skuteční lidé a (zde nastává kámen úrazu) dokonce jejich stupeň společenského vývoje, stupeň součinnosti (Marx; Engels, 1952, s. 28). Neměl by však tento stupeň součinnosti patřit spíše k výrobním vztahům? Přece se také mění se vývojem výrobních prostředků. Mezi výrobní vztahy totiž náleží právě způsob dělby práce, distribuce a směna vyrobeného, všechny vlastnické a třídní vztahy atd. Většinou se jedná vztahy mezi lidmi, zprostředkované věcmi. Všeobecně však panují nejasnosti o tom, co vše by mělo náležet k výrobnímu způsobu, a které jeho součásti jsou výrobními silami, a které výrobními vztahy. Řekli bychom, že Marx vymezil tuto abstraktní definici pouze pro ilustraci, jako návod, kterým společenským jevům při výzkumu lidské činnosti, společenské struktury a jejího vývoje, je třeba věnovat výhradní pozornost. V tom samém textu říká, že na úvod nechce předjímat výsledky, které mají být v díle teprve dokázány. Tento jeho všeobecný výsledek vlastně není hlavním obsahem jeho ekonomických studií, je však podstatným orientačním rámcem, z něhož jeho zkoumání vychází.

Tedy s tím, jak lidé získávají nové technologie a výrobní síly, mění svůj způsob obživy a materiálního života, svůj výrobní způsob. S jeho změnou lidé opuštějí staré společenské vztahy a mění je za nové, přiměřené novému výrobnímu způsobu. Určitý vývojový stupeň výroby, směnného styku, spotřeby udává příslušnou formu společenského zřízení, příslušnou organizaci rodiny, stavů nebo tříd. „Ruční mlýn nám dává společnost s feudálními pány, parní mlýn společnost s průmyslovými kapitalisty“ (Marx, 1958, s. 148). Lidé, formující společenské

vztahy podle stupně vývoje své materiální výroby, vytvářejí podle společenských vztahů také své představy o světě a o sobě. Veškeré ideje, právo, morálka, náboženství, filosofie, jsou produkovány a prochází vývojem v závislosti na vývoji výrobního způsobu. Ve svých raných spisech jde Marx ještě dál a označuje je přímo za zvláštní způsoby společenské výroby, práce v odcizené podobě (Marx, 1978, s. 78). Že bytí lidí není určováno jejich vědomím, ale naopak jejich vědomí je určováno jejich společenským bytím, neznamená nic jiného, než že to, jak lidé žijí, co dělají, jak se oblékají a jak uvažují o světě a sobě, není výrazem jejich nezávislého rozhodnutí, ale že škála, ze které si vybírají, pokud mohou, je společenským produktem.

V citovaném Marxově konceptu je zahrnut i princip změny společenské struktury (v měřítku celého lidstva bychom řekli princip kulturní evoluce). Proměnnou, která je ve schematu nezávislá a určující, představují „materiální produktivní síly" (krátce výrobní síly). Jejich jádro tvoří sám člověk a jeho neorganické tělo – přetvořená příroda v podobě technologie. Technologie (vždy ve smyslu „materiální technologie") je v Marxově pojetí „produktivním orgánem společenského člověka" a „odhaluje aktivní postoj člověka k přírodě, bezprostřední výrobní proces jeho života, a tím i jeho společenských životních podmínek a z nich vyvěrajících duševních představ", představuje materiální základnu každé společenské organizace (Marx, 1954, s. 398). Především změna v technologii, při získávání nových výrobních sil a přetváření či opouštění starých, způsobuje pohyb a změnu celé společnosti. Ale, pro někoho třeba i překvapivě, to není jen ona. Jak jsme si řekli, jádro společenských výrobních sil tvoří sám člověk. Zásadním hybným prvkem se vedle technologie stávají i demografické změny. Blíže se o tom dočteme v *Grundrissech* (napsaných v letech 1857-58, vydaných

posmrtně 1939-41): „Když bylo vybudováno město Řím a okolní pozemky byly obdělávány jeho občany, staly se podmínky společenství jinými než předtím. Účelem všech těchto společenství je udržování, tj. reprodukce individuí, která je tvoří, jako vlastníků, tj. v témž objektivním způsobu existence, který zároveň tvoří vztah členů k sobě navzájem, a tudíž samu obec. Tato reprodukce je ale zároveň nutně znovuprodukcí i destrukcí staré formy. Například tam, kde každé z individuí má mít tolik a tolik akrů půdy, je překážkou už zvětšení počtu obyvatelstva. Má-li se tomu čelit, tedy kolonizace, a ta činí nutnou dobyvačnou válku. S tím otroci atd." (Marx, 1974, s. 106). Marx tedy nebyl „posedlý" jen výrobou a uměl si představit změny i jiného typu (srov. Harris, 1977, s. 278; Harris 1980, s. 66). Návaznost dějin člověka se však udržuje především návazností výrobních sil. Každá nová generace nachází výrobní síly nabyté generací předešlou a používá je a rozvíjí jako surovinu pro novou výrobu. Dějiny lidstva se stávají lidskými dějinami (společenskou historií lidí, kteří plně rozvinuli své bytostné síly, své potřeby a tím svou rodovou podstatu) tím více, čím více se rozvinuly produktivní síly lidí a tudíž i jejich sociální vztahy. Společenské dějiny jsou dějiny individuálního rozvoje lidí, odehrávajícího se v rámci lidských materiálních vztahů. Tyto vztahy jsou jenom nutné formy, v nichž se uskutečňuje lidská materiální a individuální činnost. Výrobní síly se však neustále mění a jsou schopny získávat stále více energie z přírody a stále produktivněji tuto energii využívat pro potřeby člověka. V určitém momentě se dostávají do kolize se společenskou strukturou, tvořenou materiálními výrobními vztahy. Pak už určité formy státu, vlastnictví, rodiny atd. brání jejich potenciálnímu rozvoji. Pod starou slupkou společenské struktury pulzuje nové ekonomické jádro, které se dere ven. Aby o své nabyté výrobní síly a jejich možnosti, jež jsou v rozporu s výrobními

vztahy, lidé nepřišli, jsou nuceni staré výrobní vztahy, tedy tradiční společenské formy, rozbít a přeměnit v nové, co nejlépe odpovídající možnostem, doposud dřímajícím ve výrobních silách. Epochy změn výrobních vztahů se projevují jako období sociálních revolucí. Určitá společenská formace však „nikdy nezaniká dříve, dokud se nerozvinuly všechny produktivní síly, pro které je zralá, a nové, vyšší výrobní poměry nikdy nenastupují na její místo, dokud se materiální podmínky jejich existence nevylíhly v lůně staré společnosti samé. Proto si lidstvo ukládá vždy jen takové úkoly, které může vyřešit, neboť se při přesnějším zkoumání vždy ukáže, že úkol sám vzniká tam, kde materiální podmínky jeho řešení jsou již dány nebo kde jsou alespoň v procesu vzniku" (Marx, 1951, s. 10).

1.6 Společenská výroba za kapitalismu

Abychom mohli nastínit Marxovu analýzu kapitalistické výroby, musíme vymezit jeho jednotlivé ekonomické pojmy a spolu s ním postupovat od jednotlivého k obecnému.

Začneme lidskými materiálními potřebami a především prostředky k jejich uspokojení. Předmět, který člověku uspokojuje určitou materiální potřebu a je mu tím v některém směru užitečný, se nazývá **užitná hodnota**. Vždy, když se setkáme s tímto pojmem, můžeme si v prvé řadě představit konkrétní užitečnou věc, ale také službu apod. Z věci činí užitnou hodnotu právě a pouze její užitečnost člověku. Užitná hodnota je produktem konkrétní **užitečné práce**, např. tkalcovství, krejčovství atd. Její užitečnost se zračí v užitečnosti jejího výrobku. Použijeme-li Marxových příkladů, pak kabát a plátno jsou kvalitativně různými užitnými hodnotami a práce, které podmiňují jejich existenci, krejčovství a tkalcovství, jsou

kvalitativně různými pracemi. Pojem užitečná práce charakterizuje práci po stránce její kvality.

Vystupují-li proti sobě dvě užitné hodnoty ve směně, pak se předpokládá, že každá z nich má se svým protějškem něco společného, co umožňuje vzájemně směnit dvě naprosto rozdílné věci. Touto společnou vlastností užitných hodnot je skutečnost, že při jejich výroba stála někoho úsilí, že byla vynaložena práce. Teď už se nejedná o práci konkrétní, ale práci vůbec. Jeden druh užitečné práce je takto převoditelný na jiný. Složitější práce je jen znásobenou jednoduchou prací, takže menší množství složité práce se rovná většímu množství jednoduché práce. Věci ve směně vyjadřují jen to, že při jejich výrobě byla vynaložena lidská práce jako taková a jakožto „krystaly" této jim společné substance jsou **hodnotami**. Věc má hodnotu, protože je v ní zpředmětněna lidská práce. Jestliže jsme abstrahovali od konkrétní užitečné práce a získali práci jako takovou, abstraktní, teď abstrahujeme od věci jakožto konkrétní užitné hodnoty a zjišťujeme, že věc je hodnotou. Jestliže se užitečná práce zračila ve věci po její stránce kvalitativní (zda se jedná o kabát, židli atd.), pak abstraktní práce charakterizuje věc po stránce kvantitativní, tedy – hodnota věci se dá měřit. A čím se měří hodnota věci při jejím porovnávání s hodnotou jiné věci v procesu směny? Měří se množstvím **společensky nutné pracovní doby**, které je nutné k jejímu zhotovení. Společensky nutná pracovní doba je podle Marxovy definice „pracovní doba, které je zapotřebí k zhotovení nějaké užitné hodnoty za daných společensky normálních výrobních podmínek a při společensky průměrném stupni dovednosti a intensity práce" (Marx, 1954, s. 55); její množství se vyjadřuje v časových jednotkách, např. hodinách. Hodnotu věci nelze určit množstvím pracovní doby, která se ve věci skutečně zpředmětnila, ale pouze množstvím pracovní doby, které je ve společnosti průměrně nutné

k jejímu zhotovení. Jestliže má podnik na skladě vyrobené zboží, např. plátno, jehož výroba stála dohromady dvacet hodin společensky nutné pracovní doby a poté je v celospolečenském měřítku zavedena technologie, např. nový typ tkalcovského stavu, umožňující toto zboží vyrobit dvakrát rychleji, padá tím i hodnota již vyrobeného zboží na polovinu (zde na deset hodin). Koncepce hodnoty zboží, určované pracovní dobou, se tradičně nazývá pracovní teorie hodnoty a byla pravděpodobně poprvé vyslovena anglickým klasickým ekonomem Davidem Ricardem.

Společenská pracovní doba, nutná k výrobě určitého předmětu, se mění při každé změně **produktivní síly práce**. Tato veličina je mimo jiné určována průměrným stupněm dělníkovy zručnosti, stupněm rozvoje vědy a její technologické aplikace, společenskou kombinací výrobního procesu, rozsahem a účinností výrobních prostředků a přírodními podmínkami. Přitom přírodní podmínky mají v některých případech zásadní vliv na hodnotu. Totéž množství práce se zračí v příznivém roce v deseti tunách okurek, v nepříznivém jen v pěti. Totéž množství práce dává v bohatých dolech více kovu než v chudých. Výskyt diamantů v přírodě je vzácný, jejich nalezení stojí proto průměrně mnoho pracovní doby a představují tedy mnoho práce v malém objemu. Čím větší je produktivní síla práce, tím menší je pracovní doba společensky nutná ke zhotovení předmětu, tím méně práce je zpředmětněno v předmětu, tím menší je jeho hodnota, a naopak. Velikost hodnoty zboží je přímo úměrná množství společensky nutné práce, potřebného k jeho zhotovení a nepřímo úměrná produktivní síle práce (Marx, 1954, s. 56-57).

Věc, užitná hodnota, nemusí být automaticky hodnotou. Sice uspokojuje lidskou potřebu, ale nebyla zprostředkována prací (např. vzduch, divoce roustoucí

dřevo, krásy přírody). Dále, věc, užitná hodnota, nemusí být zbožím. Je sice třeba zprostředkována prací, ale byla vyrobena pro vlastní spotřebu. Dokonce ani věc, užitná hodnota, vyrobená pro cizí potřebu, nemusí být zbožím – např. dávky pro feudála. Aby se totiž výrobek stal **zbožím**, musí být směnou převeden do rukou toho, jemuž slouží jako užitná hodnota.

Předpokládejme předmět z jakéhokoli trvanlivého materiálu, k jehož nalezení je třeba vynaložit velké množství práce a který uspokojí potřebu jen jednoho člověka (např. zkamenělý dinosauří trus) a je tedy užitnou hodnotou – má pak tak velkou hodnotu i jako zboží? Pouze v tom případě, že onen jediný člověk je schopen vyměnit jiné zboží v téže hodnotě, např. peníze, za tento předmět. Zboží se tedy musí nejprve realizovat jako hodnoty [směnou], než se mohou realizovat jako užitné hodnoty.

Jakmile se ve společnosti začne vyskytovat rozsáhlejší inventář užitných hodnot, směna jedné určité užitné hodnoty za jinou se stává značně problematickou. Každý, kdo by sháněl určitou věc a nabízel by za ni jinou určitou věc, musel by najít majitele toužené věci, ochotného k její směně za věc, kterou iniciátor transakce nabízí. Ve společnosti s širším repertoárem užitných hodnot se proto musel postupem času vydělit jeden druh užitných hodnot, jedno zboží, sloužící jako všeobecný ekvivalent, v němž se vyjadřuje hodnota všech ostatních zboží. Samo musí být hodnotou, tzn. musí se na jeho výrobu vynakládat práce, musí být užitnou hodnotou, tedy uspokojovat potřebu a musí být pokud možno snadno dělitelné, aby se jeho různým množstvím dala vyjadřovat různá množství hodnoty. V lidských dějinách sloužila za všeobecný ekvivalent zboží různá, mezi jinými např. dobytek, či plátno. Postupným vývojem si však toto privilegované postavení vydobylo zlato a spolu s jinými drahými kovy začalo fungovat jako

peněžní zboží. Možná bychom se mohli setkat s námitkou, že vlastně zlato neuspokojuje žádnou skutečnou potřebu a tudíž není užitnou hodnotou. Jako materiál k výrobě šperků ovšem už tradičně uspokojuje estetické potřeby. Především však zlato uspokojuje právě společenskou potřebu všeobecného ekvivalentu. Zračí-li se jedna hodina společensky nutné práce v množství zlata 10 gramů a je-li 200 Kč peněžním názvem 10 gramů zlata, pak se jedna hodina společensky nutné práce zračí v hodnotě 200 Kč.

Zpředmětněná práce, věc, určená ke směně, ožívá svým vlastním životem nezávisle na člověku. Aby se směna stala všeobecnou, musí vůči sobě lidé mlčky vystupovat jako navzájem nezávislí vlastníci zboží. Jejich vzájemné vztahy podléhají vztahům mezi věcmi. Odcizená práce žije nezávisle na člověku a člověka ovládá.

Jakým způsobem však dochází ke zhodnocování peněz? Vezměme klasický příklad peněžního oběhu, v němž majitel peněz nakoupí zboží, které znovu prodá a k původně zálohované částce získá ještě přírůstek. Zdánlivě snadná otázka, kde se tento přírůstek vzal, se při bližším prozkoumání stává nepříjemně zapeklitou. Předpokládáme-li, že se vzájemně směňují zboží nebo zboží a peníze (tedy také jen zboží) stejné hodnoty, pak si nikdo z oběhu nebere více, než do něho vkládá a přírůstek se nekoná. Dejme tomu, že se tedy nesměňují zboží stejné hodnoty. Prodavač třeba prodává zboží nad jeho hodnotou a získává tím určitý přírůstek. Jenže aby mohl prodavač prodávat, musí nakupovat a tu se setkává s jiným prodavačem, který mu prodává zboží rovněž nad jeho hodnotou. Co původní prodavač získal prodejem, ztrácí teď jako kupec koupí. Zkusme ale předpokládat jen jednoho prodavače, který dokáže ošidit všechny ostatní a prodat své zboží nad jeho hodnotou, zatímco ostatní to nesvedou. Vymění například bibli

v hodnotě 1000 Kč za kořalku za 1500 Kč a získá tím přírůstek 500 Kč. Půvab akumulace kapitálu spočívá v tom, že se z určité sumy peněz v celém oběhu vyrábí suma stále větší. To se ale nestalo. Před směnou jsme měli bibli za 1000 a kořalku za 1500, celkovou hodnotu 2500. Tatáž celková hodnota zůstává i po směně, nijak se oběhem nezvětšila. „Je zřejmé, že suma obíhajících hodnot se nemůže zvětšit žádnou změnou v jejich rozdělení ... Třída kapitalistů v jedné zemi jako celek nemůže sama sebe napálit" (Marx, 1954, s. 182). Sám oběh zboží čili směna nevytváří žádnou hodnotu.

Mezi mnoha zbožími figuruje v kapitalistické společnosti jedno zboží svou povahou výjimečné. Spotřeba tohoto zboží totiž sama produkuje hodnotu. Touto zvláštní užitnou hodnotou je lidská **pracovní síla**. Dělník přináší na trh jediné zboží, jehož je majitelem, a tím je právě jeho pracovní síla, čili „souhrn fysických a duševních schopností, jimiž disponuje organismus, živá osobnost člověka, a které člověk uvádí v činnost, kdykoli vyrábí nějaké užitné hodnoty" (Marx, 1954, s. 186). Jako každé jiné zboží i pracovní síla má svou hodnotu. A i její hodnota je určena pracovní dobou, nutnou k její výrobě a v tomto případě též reprodukci. Také pracovní síla představuje jen určité množství zpředmětněné společenské průměrné práce. Hodnota pracovní síly není nic jiného, než hodnota životních prostředků nutných k udržování a v některých situacích i případnému rozvoji života majitele pracovní síly. V případě dělníka u pásu se jedná o náklady na holé přežití, v případě finančního manažera o náklady na vyškolení, cestování, získané zkušenosti a rozvoj jeho pracovních schopností. Pokud se díváme na člověka optikou systému zbožní výroby jen jako na pracovní sílu, pak mají pravdu zastánci školného na vysokých školách v tom smyslu, že vzdělání je především investice do rozvoje vlastní pracovní síly a zvyšuje její hodnotu. Člověk tu existuje pro zbožní

výrobu a zhodnocování kapitálu, tedy pro odcizenou práci tvořící celý systém a systém tu není pro něj.

Lidská činnost, určená k přivlastnění vnější přírody lidským potřebám, k vytváření užitných hodnot, se nazývá **pracovní proces**. V jeho průběhu provádí činnost předem zamýšlenou změnu přírodního nebo předem zpracovaného předmětu pomocí pracovního prostředku, nástroje. Výsledkem procesu je výrobek, užitná hodnota, přírodní látka, přizpůsobená změnou formy potřebám člověka. Pracovní prostředek (nástroj, stroj) i pracovní předmět (přírodní látka nebo surovina) patří k výrobním prostředkům. Pracovní proces je podmínkou výměny látek mezi člověkem a přírodou. Ve své obecnosti je společný všem společenským formám lidského života. V každé společenské formě se však vyskytuje ve zvláštní podobě. Pro kapitalistickou výrobu je charakteristické, že majitel výrobních prostředků kupuje dělníkovu pracovní sílu a platí např. její denní hodnotu. Náleží mu spotřeba její užitné hodnoty ve formě práce. Práce sama nepatří prodavači práce, jako nepatří užitná hodnota prodaného pečiva pekaři. Dělníkovu živou práci přidává kapitalista ke svým výrobním prostředkům, k mrtvé zpředmětněné práci ve strojích a surovinách, aby ji vzkřísil k životu a získal výrobek. Jde mu o to vyrobit užitnou hodnotu určenou ke směně, zboží, jehož hodnota je vyšší než suma hodnoty zboží nutných k jeho výrobě, tedy vyšší než suma hodnoty výrobních prostředků a pracovní síly.

Předpokládejme proces výroby tkaniny. Dejme tomu, že denní hodnota pracovní síly tkalce se rovná 800 Kč. Zračí-li se jedna hodina společensky nutné práce v množství zlata 10 gramů a je-li 10 gramů zlata reprezentováno v oběhu částkou 200 Kč, pak v 800 Kč jsou ztělesněny 4 pracovní hodiny. Množství práce 4 hodiny je zapotřebí k výrobě průměrné sumy tkalcových životních prostředků na

den. Pro začátek necháme tkalce pracovat jen tyto 4 hodiny. Za 1 hodinu přemění tkadlec svou prací 10 kg příze v 10 kg tkaniny. Pro čtyřhodinový pracovní proces bude potřebovat 40 kg příze. V těchto 40 kg příze je již ztělesněno např. 12 hodin práce, což je součet doby trvání různých pracovních procesů vynaložených k její výrobě. Během nynějšího čtyřhodinového procesu výroby tkaniny se spotřebuje určité množství člunků, představující např. 4 hodiny práce. Zpracuje-li tkadlec za 1 hodinu 10 kg příze v 10 kg tkaniny, pak 40 kg příze vstřebá během své přeměny v tkaninu 4 hodiny tkalcovy práce. Pracovní doba 4 hodiny je obsažena v množství zlata za 800 Kč, k přízi byla tedy tkaním přidána hodnota 800 Kč. Užitečným charakterem své práce tkadlec přenáší hodnoty spotřebovaných výrobních prostředků (příze a člunků) na tkaninu. Podíváme-li se na celkovou hodnotu výrobku 40 kg tkaniny, zjistíme, že je v nich zpředmětněno 12 hodin práce v přízi, 4 hodiny práce v člunících a 4 hodiny práce tkalce, dohromady tedy 20 hodin práce. Pracovní doba 20 hodin se zračí v množství zlata za 4000 Kč, bude-li cena tkaniny odpovídat její hodnotě, bude 40 kg tkaniny stát 4000 Kč. Podívejme se na částku, za níž kapitalista nakoupil zboží k výrobě: 40 kg příze za 2400, člunky za 800 a tkalcova pracovní síla za 800, dohromady tedy rovněž 4000 Kč. Zálohovaná částka se nezhodnotila.

Ovšem okolnost, že průměrná suma tkalcových životních prostředků na jeden den stojí 4 hodiny práce, nijak nebrání tomu, aby tkadlec pracoval 8 hodin. S dvojnásobnou dobou tkaní vzroste dvojnásobně i množství spotřebovaných výrobních prostředků. Přemění-li tkadlec za 1 hodinu 10 kg příze v 10 kg tkaniny, přemění za 8 hodin 80 kg příze v 80 kg tkaniny, dvojnásobně vzroste i množství člunků. V přízi bude zpředmětněno 24 hodin práce, v člunících 8 hodin. Dalších 8 hodin práce přidá tkadlec během procesu tkaní. Ve výrobku se tedy ztělesní 40

hodin práce vyjádřených v množství zlata za 8000 Kč. Ale suma hodnot na straně nákladů na zboží, nutná k výrobě, činila: za přízi 4800, za člunky 1600 a za práci jen 800, dohromady tedy 7200. Zálohovaná suma vynesla **nadhodnotu** 800 Kč. „Nakonec se kouzelnický kousek podařil. Peníze se přeměnily v kapitál" (Marx, 1954, s. 213).

Z hlediska směny zboží skutečnost, že v našem příkladu náklady na udržování pracovní síly po jeden den stojí 4 hodiny, a přitom může pracovní síla působit, pracovat 8 hodin, tedy že hodnota, kterou pracovní síla vyprodukuje je dvojnásobná oproti její vlastní hodnotě, je zvláštním štěstím pro kupce, ale žádnou nespravedlností vůči prodavači. Použití části nadhodnoty k nové investici do výroby spolu s původní zálohovanou částkou se nazývá **akumulace kapitálu**. Kapitalismus se oproti jiným formám společenské výroby tím, že kupec pracovní síly ji nekupuje proto, aby jejím působením, nebo jejími výrobky uspokojil své potřeby, ale aby zhodnotil vlastní kapitál, tedy aby vyrobil zboží, které obsahuje více práce, než kolik on zaplatil a tím pádem obsahuje část hodnoty, jež ho sice nic nestála, ale jíž přesto získá on při prodeji zboží. Původ bohatství se nachází v lidské práci (Marx, 1978, s. 73) a nikoli ve směně samotné.

Část pracovního dne, v níž dochází k reprodukci hodnoty pracovní síly, se nazývá nutná pracovní doba a práce, vynakládaná během této doby, **nutná práce**. Další část dne, během níž dělník pracuje za hranicí nutné pracovní doby, se nazývá nadbytečná pracovní doba a práce, v tomto čase vynaložená, **nadpráce**. Nadhodnota je pouze ztuhlá nadbytečná pracovní doba, pouhá zpředmětněná nadpráce. Poměr nadpráce k nutné práci je výrazem **míry nadhodnoty** a stupně vykořisťování pracovní síly. Při stálé pracovní době se poměr nutné práce a nadpráce mění se změnami produktivní síly práce. Hodnota pracovní síly se určuje

hodnotou životních prostředků nutných k jejímu udržení. Zdvojnásobí-li se ve společnosti produktivní síla práce v odvětvích výroby životních prostředků (tzn. je možné tyto životní prostředky vyrobit dvakrát rychleji), hodnota životních prostředků klesá na polovinu. Tím pádem klesá hodnota pracovní síly, zkracuje se na polovinu doba nutné práce a stoupá nadhodnota. Kdyby však popsaný proces probíhal tímto způsobem, postavení dělníků by se postupem času nijak zvlášť neměnilo. Ve skutečnosti, přestože při změně produktivní síly práce například klesne denní hodnota pracovní síly z 800 Kč na 400 Kč, její cena poklesne třeba jen na 600 Kč. Pro dělníka to znamená větší objem životních prostředků, přestože nadhodnota stoupla o 200 Kč a stupeň vykořisťování se zvýšil. Tím se do jisté míry vysvětluje, jak je možné, že se postavení dělníků během minulých sto padesáti let v Evropě mohlo natolik zlepšit, a přitom se stupeň jejich vykořisťování nepředstavitelně zvýšil.

Jak jsme viděli, zdrojem nadhodnoty může být jen lidská práce. Celková **masa nadhodnoty** např. v jedné fabrice je určena poměrem nadpráce k nutné práci násobeným hodnotou průměrné pracovní síly a k tomu násobeným počtem zaměstnaných dělníků. Produktivní síla práce se zvyšuje se zaváděním strojů do výroby. Zvyšováním produktivní síly práce strojová výroba rozšiřuje nadpráci na úkor nutné práce. Míra nadhodnoty stoupá. Postupující technologie a zavádění strojů však snižuje počet dělníků ve fabrice. Užívání strojů ke zvyšování míry nadhodnoty na druhou stranu snižuje přírůstek masy nadhodnoty v poměru ke zvyšujícím se investicím do strojů.

Aby mohlo dojít k přeměně peněz v kapitál, musí jejich majitel najít na trhu svobodného dělníka, tj. dělníka, který svobodně disponuje svou pracovní silou jako zbožím a je svobodnou osobou, a současně nemá na prodej žádné jiné zboží,

je „osvobozen“ od výrobních prostředků, od objektivních podmínek pro vlastní práci. Polarizací trhu zboží na majitele peněz a výrobních prostředků na jedné straně a majitele pouhé pracovní síly na straně druhé se vytvářejí základní podmínky kapitalistické výroby. Člověk, jakožto činný subjekt, se skládá ze svého organického těla a z neorganické přírody, tvořící objektivní podmínky jeho činnosti. Výrobní vztah kapitálu předpokládá dělníka odloučeného od své neorganické přírody. **Kapitál** je výrobní vztah mezi majitelem zpředmětněné práce, ztuhlé v penězích a výrobních prostředcích, tvořící objektivní podmínky živé práce, jakožto kupcem pracovní síly a mezi dělníkem, zbaveným veškerých objektivních podmínek práce, jakožto prodejcem své pracovní síly. „ ... vlastnictví peněz, životních prostředků, strojů a jiných výrobních prostředků nečiní ještě z člověka kapitalistu, chybí-li ono doplnění, jímž je námezdní dělník, druhý člověk, který je nucen dobrovolně prodávat sama sebe. ... kapitál není věc, nýbrž společenský vztah mezi lidmi, zprostředkovaný věcmi“ (Marx, 1954, s. 806). Proces zhodnocování kapitálu (zvětšování zpředmětněné práce) produkuje kapitalisty na jedné straně a námezdní dělníky na druhé. V tomto procesu se zpředmětněná práce vyvíjí souběžně s nepředmětností dělníka. Ve vztahu dělníka ke zpředmětněné práci, jíž dělník produkuje, není aktivním činitelem dělník, nýbrž zpředmětněná práce. Jakožto subjektivita, stojící mimo dělníka, nad ním a proti němu, se stává zpředmětněná práce zároveň kapitalistou. Kapitalistovým motivem není v první řadě uspokojování vlastních potřeb, ale výroba nadhodnoty, čili vytloukání zisku, vzrůstající přivlastňování abstraktního bohatství. On sám je jen kapitál pro sebe, tedy vědomím a vůlí nadaný kapitál. Jeho obsahem není člověk, ale odcizená, zpředmětněná práce, která jeho prostřednictvím funguje a realizuje svůj pud zhodnocovat se – mrtvá práce, která ožívá jako upír jen tehdy, když saje

živou práci, a žije tím více, čím více se živé práce naloká (Marx, 1954, s. 251). Jelikož je kapitalista jen tváří, fasádou nezávislé odcizené práce, je myšlenka některých socialistů, že potřebujeme kapitál, ale ne kapitalisty, naprosto nesprávná (Marx, 1974, s. 127).

1.7 Předkapitalistické formace výroby

Přeměna peněz, zboží, výrobních prostředků a životních prostředků v kapitál může proběhnout jen za zvláštních podmínek. Dva protikladné druhy majitelů zboží se musejí dostat do styku. Na jedné straně majitel zpředmětněné práce ve formě peněz, výrobních prostředků atd., snažící se zhodnotit svou zpředmětněnou práci nákupem cizí živé práce, na druhé straně dělníci, prodavači práce. Dělníci musejí být svobodni ve dvojím smyslu: nesmějí být součástí jiných výrobních prostředků, jakožto otroci nebo nevolníci, ale také žádné výrobní prostředky nesmějí patřit jim. Polarizace trhu na majitele prostředků práce a majitele pouhé pracovní síly představuje základní podmínku kapitalistické výroby. Tento vztah však není společný všem historickým obdobím. Sám je výsledkem dlouhého předešlého vývoje, jenž je především procesem postupné odluky vlastnictví podmínek uskutečnění práce od dělníků.

Formy vlastnictví jsou výrazem společenského výrobního způsobu. Původně vlastnictví znamená vztah člověka k přirozeným podmínkám jeho výroby, k přírodě, jako k jemu náležejícím, jako k předpokladům existence jeho samého, tvořícím jen jeho prodloužené tělo. Člověk se vlastně původně skládá ze sebe, jakožto subjektu a z přirozených neorganických podmínek svojí existence. Izolovaný člověk je produktem historického procesu, původně je bytostí rodovou,

členem společenství. K přirozeným výrobním podmínkám patří jsoucno člověka jako člena společenství a vztah k přírodě, např. k půdě, prostřednictvím tohoto společenství jako ke své (Marx, 1974, s. 104). V různých historických formách společnosti prochází vztah člověka ke společenství a k přírodě různými obměnami. Marxova analýza předešlých forem výroby a vlastnictví nezačíná u prvotního neodcizeného stavu. Činné uplatnění člověka a výroba hmotného života byly od sebe doposud v dějinách vždy odděleny tím, že připadaly různým osobám a teprve až ukončením dějin odcizené práce, komunismem, činné uplatnění s hmotným životem splyne (Marx; Engels, 1952, s. 76.).

Podle Marxe můžeme předpokládat, že první způsobem existence bylo pastevectví. Lidé nejsou od přírody usedlí, nýbrž původně putovali z místa na místo a spásli na co přišli. Jejich usazení závisí jednak na ekologických podmínkách – klimatických, zeměpisných, fyzických, jednak na jejich zvláštním povahovém založení, na jejich kmenovém charakteru. Zde si můžeme všimnout, že konečná determinace způsobem výroby materiálního života rozhodně nevylučuje působení mnoha rozličných náhodných faktorů. Přirozeně vzniklá pospolitost je prvním předpokladem k přivlastňování objektivních podmínek lidského života. Země se stává „velkou laboratoří" pro lidskou životní činnost (loveckou, pasteveckou, zemědělskou) a lidé k ní mají naivní vztah jako k vlastnictví společenství, které produkuje a samo sebe reprodukuje v živé práci (Marx, 1974, s. 87).

K prvním zemědělským výrobním způsobům patří tzv. asijská forma neboli orientální komuna. Jako jediný vlastník půdy se tu jeví shrnující vyšší jednota, ztělesněná v despotovi. Půda byla touto jednotou propůjčena jednotlivým komunám do dědičné držby. Jednotlivci se nikdy nestávají vlastníky, nýbrž jen

držiteli půdy a v podstatě jsou sami vlastnictvím nejvyšší jednoty, jíž náleží jejich nadvýrobek. Základ orientálního despotismu tvoří soběstačné malé obce, obsahující všechny podmínky reprodukce a nadvýrobku. Nadpráce obcí se vynakládá na tribut despotovi a při společných pracích k větší slávě jednoty. Velké, centrálně řízené stavby, jako zavodňovací kanály apod., jsou pak vnímány jako dílo této vyšší jednoty. Asijská forma patří v historii k nejodolnějším. Obecně totiž společenské formace podléhají rozvratu působením vnitřních i vnějších rozporů tím méně, čím méně je fakticky možné, aby vlastnictví jednotlivce bylo zhodnoceno jinak než společnou prací (jako např. v podobě zavodňovacích kanálů). Společenská činnost získává samostatnou tvářnost, vymyká se kontrole jednotlivců a uplatňuje nad nimi moc. Vlastní činost individuí se jim nejeví jako jejich sjednocená síla, ale jako nějaká cizí moc mimo ně. Historik Karl Wittfogel se domnívá, že Marx záměrně neanalyzoval asijskou formu příliš důkladně. Podle Wittfogelova názoru „koncepce orientálního despotismu zřejmě obsahovala prvky, které ochromily jeho hledání pravdy. Jakožto člen skupiny, která zamýšlela ustavit totálně administrační a diktátorský stát a byla připravena použít „despotická opatření" k tomu, aby dosáhla svých socialistických cílů, mohl se Marx jen stěží ubránit odhalení jistých znepokojujících podobností mezi orientálním despotismem a zněním jeho programu" (Wittfogel, 1981, s. 387).

Odlišnou zemědělskou výrobní formu představuje antická obec. Zde se setkáváme se společenstvím drobných svobodných soukromých vlastníků půdy. Jednotlivec má sám k sobě vztah jako k pánu podmínek své skutečnosti. Vedle soukromých pozemků existuje ještě obecní půda neboli „ager publicus", naznačující vývojovou návaznost antické obce na nějakou předešlou formu všeobecného společného vlastnictví, z něhož se jednotliví vlastníci museli vydělit.

Střediskem společenství se stává město jako sídlo zemědělců. Celek města se kvalitativně liší od pouhého součtu domů jednotlivých rodin, je svébytným organismem, reprezentujícím hospodářský způsob existence obce. Obsazenou půdu však bylo třeba zabrat a bránit proti jiným společenstvím. Jednotlivé rodiny se proto organizují k válce jako ke své hlavní společné práci. S válkou se spojuje otroctví. Poražený kmen, jehož půda byla obsazena, se stal nevlastnícím a byl zahrnut k neorganickým podmínkám práce vítězného kmene. Poražení lidé se stali příslušenstvím půdy a výrobním prostředkem a přestali být subjekty své činnosti. Samostatnost pozemkových vlastníků je zaručena jejich vztahem k sobě navzájem jakožto členů obce. Být členem obce zároveň znamená být soukromým vlastníkem půdy. Zemědělství se jednomyslně považovalo za vlastní zaměstnání svobodného člověka. Propuštění otroci se bez občanských práv nemohli stát pozemkovými vlastníky a hledali uplatnění v ochodu a řemeslech, tedy v zaměstnáních, v nichž se shromažďuje bohatství. Proto se také neslušelo, aby se těmto zaměstnáním věnoval svobodný občan.

V germánském společenství nebylo základním ekonomickým celkem město se svým územím, nýbrž oddělené rodinné sídlo. Jednotliví náčelníci rodin se usazovali rozptýleně v lesích a každý dům obsahoval samostatné centrum výroby. Stejně jako antická, i germánská výrobní forma představovala společenství soukromých pozemkových vlastníků. Narozdíl od antické formy však nebylo u Germánů vlastnictví jednotlivce zprostředkováno obcí, naopak, jsoucno obce bylo zprostředkováno volným vzájemným vztahem samostatných subjektů. Obec existovala navenek, při občasných shromážděních rodin z téhož kmene za účelem války, náboženství nebo právního urovnání. I v germánském světě se vyskytovala

veřejná půda, užívaná jako společené loviště, pastviny a zásobárna dřeva. Jednalo se o území mezi pozemky jednotlivých volně hospodařících rodin.

Forma, kterou nabyde výroba a vztah členů obce k půdě poté, co se kmen usadí, závisí jednak na přirozených vlohách kmene a jednak na ekonomických podmínkách, za nichž hospodaří vlastník na půdě a přivlastňuje si její plody prací. Tyto podmínky pramení z klimatu, fyzických vlastností půdy, způsobu jejího využívání, ze vztahu k sousedním kmenům, a závisí také na různých dalších faktorech, k nimž náleží např. i historické prožitky apod.

Obecně lze o popsaných formách říci, že základnu jejich ekonomického uspořádání tvoří zemědělství a pozemkové vlastnictví. Společenství převážně vyrábějí užitné hodnoty, určené pro bezprostřední spotřebu. Individua se reprodukují ve vztazích k obci v nichž tvoří součást její základny. Marx dále vymezuje dva rysy těchto společenství, z nichž však žádný zjevně neplatí absolutně. Za prvé, země jako přírodní podmínka práce není přivlastňována až prací, ale již předem jako předpoklad práce, jako původní pracovní nástroj, předmět činnosti. Země, objektivní podmínka práce, se nejeví jako produkt práce samé, ale existuje tu předem. Jedinec se vztahuje k podmínkám práce jako ke svým, zahrnuje je do sebe, takže subjekt se skládá z individua a jeho neorganické přírody, v níž se jeho subjektivita realizuje. Tento předpoklad se však rozchází s tím, co bylo řečeno o asijské formě, kde spíše jednotlivec patří k všeobecným podmínkám výroby a neosamostatňuje se proti nim. Za druhé, vztah individua k půdě, vlastnictví, je zprostředkováno přirozeně vzniklým jsoucnem individua jako člena obce. Individuum je např. občanem řeckého městského státu, z čehož automaticky vyplývá, že je zemědělcem a pozemkovým vlastníkem. Řečené určení se však neshoduje s popisem germánské obce, která je nezávislými rodinami

uváděna v život spíše příležitostně jako jednotící princip za účelem koordinované akce. Společenství je určeno individui a nikoli individua společenstvím. Přesto má ve starých zemědělských formách existovat vzájemný vztah obce a vlastnictví, kdy vztah individua k objektivním podmínkám jeho práce je zprostředkován jeho jsoucnem jako člena obce, a zároveň je jsoucno obce určeno druhem vztahu individua k objektivním podmínkám práce, tedy vlastnictvím (Marx, 1974, s. 99).

Skutečné přivlastňování vnější přírody lidmi se děje v činném vztahu k objektivním podmínkám. Účelem všech těchto společenství je reprodukce individuí v témž způsobu existence – jako vlastníků půdy a ve stále stejných vzájemných vztazích, v nichž jednotlivci tvoří samu obec. Jenže sama produktivní činnost starou výrobní formu nejen reprodukuje, ale zároveň mění a rozkládá. Výrobou se mění objektivní podmínky produkce samé – z vesnice se stává město, z divokého lesa pole atd. Svou činností se mění i sami výrobci – vytvářejí nové výrobní síly, nové způsoby styku, nové představy, novou řeč. Rozvíjejí své schopnosti a předpoklady, vytvářejí předpoklady nové. Mění-li jednotlivci svůj vztah k obci, mění se tím obec sama a její ekonomická základna se rozkládá. Vedle bezprostřední výroby fungují jako rozkladné faktory další ekonomické jevy, jako otroctví, koncentrace pozemkového majetku, rozšiřující se směna, peněžnictví, válečné výboje apod. Postupem času může nastat odluka individua, jakožto člena obce, od individua, jakožto soukromého vlastníka. Z faktu jedincova členství v obci přestává vyplývat automatický nárok na vlastnictví půdy. Nejdéle přetrvává asijská forma, kde se jednotlivci vůči obci neosamostatňují, ale neustále se rodí do uzavřeného soběstačného okruhu výroby, kde rukodělná výroba funguje se zemědělstvím v úzkém sepětí. Čím déle zůstává nezměněn způsob

přivlastňování vnějšího světa, tím konstantnější jsou staré formy vlastnictví a společenství vůbec.

Značná změna oproti starým zemědělským formám nastala, když se z vlastnictví půdy osamostatnilo vlastnictví výrobního nástroje. Původně vlastníkův díl přírody představoval všeobecný předmět i nástroj jeho práce. Nástroje, vytvořené zemědělcovou prací se spolu s plody země zahrnovaly do pozemkového vlastnictví. Činnost obdělávání půdy konstituovala svůj subjekt jako vlastníka. V procesu tvorby středověkých měst začalo mít značný význam vlastnictví pouhého výrobního nástroje mimo pozemkový majetek. Osamostatněná řemeslná práce počala konstituovat svůj subjekt jako vlastníka. Tomuto stupni vývoje odpovídalo cechovně korporativní zřízení řemesel ve středověkých městech. Ve stavu vlastnictví nástroje mimo pozemek musí být suroviny a životní prostředky řemeslníka teprve zprostředkovány směnou (Marx, 1974, s. 113).

Od pozemkového vlastnictví a vlastnictví nástroje se odlišoval ještě třetí historický stav bezprostředních výrobců, a to pouhé vlastnictví životních prostředků. Nemít vztah ani k půdě, ani k nástroji jako ke svým a dostávat jen životní prostředky, bez nichž se pracující subjekt neobejde, znamená otroctví nebo nevolnictví. Otroci či nevolníci patří k výrobním podmínkám svých pánů a nejsou svobodnými subjekty své životní činnosti.

Aby mohl historicky vzniknout kapitálový vztah, tedy na jedné straně svobodný, bezobjektivní dělník, pouhá subjektivní pracovní síla a na druhé objektivní podmínky práce, jakožto samostatná, pro sebe jsoucí hodnota v majetku kapitalisty, musí dojít k rozkladu popsaných vlastnických a společenských forem. Zaniknout musí jak obě formy, v nichž pracuje samotný vlastník, tedy drobné soukromé vlastnictví půdy a samostatné vlastnictví výrobního nástroje, tak i

otroctví a nevolnictví. Kapitál si nepotřebuje přivlastňovat dělníka, ale jen jeho práci, a to ne bezprostředně, nýbrž směnou (Marx, 1974, s. 111).

Určit časovou posloupnost jednotlivých dějů při vzniku kapitálu nelze, jelikož tyto děje probíhaly naráz ve vzájemné provázanosti. S rozvojem řemesla nastával rozvoj obchodu a směny. Docházelo k rozkladu výroby, zaměřené na produkci užitných hodnot pro přímou spotřebu a jí odpovídajících typů vztahu činného subjektu k objektivním podmínkám práce, tedy forem vlastnictví, založených na práci vlastníka. Velcí pozemkoví vlastníci, např. šlechta v Anglii, přestali spotřebovávat nadvýrobek z půdy se svými družinami a začali směňovat obilí a dobytek za zahraniční zboží. Jejich pachtýři současně počali vyhánět drobné chalupníky. Velkou část zemědělské půdy přeměnili vlastníci na pastviny pro chov ovcí na vlnu určenou pro směnu. Na trhu práce se ocitla masa živých pracovních sil, odkázaných jen na prodej své práce. Dále se však na trh dostávaly životní prostředky, které dříve přímo spotřebovávali členové panských družin. Aby se mohly pracovní síly dostat k životním prostředkům, musely projít směnou, prodat se. K tomuto účelu tu však muselo existovat nahromaděné peněžní jmění, schopné opatřit výrobní prostředky a kupovat uvolněnou pracovní sílu. Původ peněz lze vystopovat až ke středověkému obchodnímu a lichvářskému jmění. Jejich menší část též pocházela z majetků pachtýřů a rolníků. Až v tuto chvíli může nastat tvorba kapitálu, když historický proces umožnil hodnotě v peněžním jmění jednak kupovat objektivní podmínky práce (výrobní a životní prostředky), jednak směňovat pracovní sílu za peníze a užívat její práce k tvorbě nové hodnoty. Kapitálový vztah zpočátku jen spojuje masy rukou a nástrojů již přítomných (Marx, 1974, s. 121-122). Jako za Marxových časů, tak i dnes ekonomická věda spojuje a zaměňuje dvě odlišné formy soukromého vlastnictví, z nichž jedna se

zakládá na vlastní práci výrobce, přičemž druhá na vykořisťování cizí práce. „Zapomíná, že druhý druh nejen tvoří přímý protiklad prvního, nýbrž i roste pouze na jeho hrobě“ (Marx, 1954, s. 805).

Rozdíl starých zemědělských výrobních forem oproti kapitalistické spočívá mimo jiné v účelu samotné výroby. Ve starověku lidé pracovali převážně proto, aby vyrobili užitné hodnoty pro bezprostřední spotřebu. Jejich činnost směřovala k reprodukci jich samých a celého společenství. V kapitalistické formě se vyrábí pro směnu za účelem zhodnocení kapitálu. Dělník, oddělený od výrobních prostředků, vyrábí objektivní bohatství, kapitál, jako cizí moc, která ho vykořisťuje a udržuje v jeho pozici pouhého subjektivního zdroje bohatství, izolovaného od prostředků jeho vlastního zpředmětnění. Akumulace kapitálu přivtělováním další a další nadhodnoty k již existující abstraktní hodnotě zajišťuje neustálou reprodukci tohoto vztahu ve stále se rozšiřujícím měřítku. „ ... dělník existuje jen pro zhodnocovací potřeby již stávajících hodnot, místo aby naopak materiální bohatství existovalo pro potřeby dělníkova rozvoje“ (Marx, 1954, s. 655). Ve starověku se účelem výroby jevil člověk, dnes se jeví výroba jako účel člověka a rostoucí bohatství jako účel výroby. Ovšem pokud odloupneme slupku omezené kapitalistické formy, co jiného pak bude bohatství než univerzalita potřeb, vytvořená univerzální směnou? Slovy Marxe „teprve pomocí vyspělého půmyslu, tj. zprostředkováním soukromého vlastnictví, vzniká ontologická podstata lidské vášně jak ve své totalitě, tak ve své lidskosti“ (Marx, 1978, s. 105) a „teprve předmětně rozvinutým bohatstvím lidské podstaty je zčásti pěstováno, zčásti teprve vytvářeno bohatství lidské smyslovosti, hudební ucho, oko pro krásu formy, krátce teprve smysly schopné lidských požitků, smysly, které se potvrzují jako lidské bytostné síly“ (Marx, 1978, s. 83). Teprve pestrým rozrůzněním

lidských činností a lidského předmětného světa vzniká bohatství lidských potřeb, požitků, bytostných sil. Člověk se stává tím více člověkem, čím více si dokáže svou předmětnou činností přivlastňovat vnější svět a zahrnovat ho do sebe. Rozvinutý kapitalistický průmysl dláždí cestu k všestrannému lidskému rozvoji. Jde jen o to, aby se vývoj totality lidských sil přesměroval od výroby odcizené práce na sebe a stal se sám sobě účelem.

1.8 Dialektika

Marx považoval vývoj odcizené práce v podobě sledu společenských formací za dialektický, tzn. probíhající v souladu s dialektickými zákony. V doslovu ke druhému vydání Kapitálu hovoří o své dialektické metodě v protikladu k metodě Hegelově, v níž je samostatným subjektem skutečna myšlení pod jménem ideje (Marx, 1954, s. 30) a dále v Kapitálu několikrát ilustruje dialektickými zákony své závěry. V *Ekonomicko-filosofických rukopisech* se vyjadřuje k Hegelově dialektice negativity jakožto k hybnému a tvořivému principu (Marx, 1978, s. 118). Při četbě Marxe si však po určité době můžeme uvědomit, jak málo se v textu dialektika zmiňuje, a že se spíše automaticky předpokládá, aniž by na ni byl kladen nějaký zvláštní důraz. Hlavním propagátorem dialektických zákonů v marxismu totiž zjevně nebyl sám Marx, ale daleko více Engels, v jehož spisech se také několikrát populární výklad dialektiky objevuje.

Výraz „dialego" znamená ve staré řečtině rozmlouvám nebo polemizuji. Pojem dialektika se vztahoval k umění rozkrývat rozpory ve výrocích protistrany v diskusi. Ve smyslu umění diskuse se toto slovo užívalo i ve středověké církevní

terminologii. Jako umění dialogu znamená schopnost obsáhnout neustálé plynutí a změnu řeči, dialektika ve filosofii se snaží postihnout pohyb a změnu jsoucna. Statické jevy v tomto pojetí tvoří součást jevů dynamických a pouze vyjadřují souvislou návaznost všech jevů v jejich neustálém procesu změny. Předponu „dia-“, vyskytující se ve slovech jako dialog, diaspora, diachronní apod., lze do češtiny asi nejlépe přeložit předponou „roz-“ a v dialektickém učení se skutečně klade důraz na pojmy jako rozdělení, rozkol atd. a hlavním úkolem dialektických věd je zkoumání rozporu.

Co vlastně je dialektika? V Engelsově pojetí se jedná o „vědu o všeobecných zákonech pohybu a to jak vnějšího světa, tak i lidského myšlení ...“ Tato věda vychází z předpokladu, že „svět musíme chápat nikoli jako komplex hotových věcí, nýbrž jako komplex procesů, kde zdánlivě stabilní věci, neméně než jejich myšlenkové obrazy v naší hlavě – pojmy, prodělávají nepřetržitou změnu stávání se a zániku, v níž se konečně uskutečňuje postupující vývoj ...“ (Engels, 1932, s. 58). Ze zmíněného předpokladu však podle nás vyplývá, že se nejedná o samostatnou vědu, ale spíše o pohled na svět, nebo maximálně o filosofickou, či pomocnou vědu, která se může stát součástí poznávací metody různých věd, např. dialektické antropologie. Dialektiku však lze chápat ještě trochu jinak. Jiří Cvekl ve své příručce o dialektice říká, že „materialistickým předpokladem platnosti této teorie je, že reprodukuje reálnou dialektiku, tj. reálné vztahy a formy pohybu ve světě mimo teorii“ (Cvekl, 1968, s. 35). Engels upozorňuje na všeobecné zákony pohybu světa vně i v nás a činí je předmětem dialektiky jako vědy, výrok Jiřího Cvekla význam našeho pojmu ještě posouvá – reálná dialektika je „tam venku“ i uvnitř nás jako reálné vztahy a formy pohybu ve světě. Převážně však Jiří Cvekl používá pojem dialektika ve smyslu teoretického

zobecnění pohybu skutečného světa a lidkého života a tohoto chápání se budeme držet nadále i my. Dialektika v nejširším smyslu je určitou lidskou úrovní reflexe reality, která připouští, že myšlení a tato reflexe sama je podřízena vývoji, a že tedy nemusí být reflexí konečnou. Okolní svět je pro ni světem dějů a procesů, vytvářejících na určitých místech dočasné, podmíněné struktury a celé vrstvy reality, které se postupem pohybu v toku času opět proměňují, vznikají a zanikají. Každá struktura je souborem prvků a vztahů mezi nimi. Však v tomto chápání prvky a vztahy splývají, neexistují bez sebe odděleně. Ve struktuře může po určitou dobu přetrvávat přibližná rovnováha, což znamená, že napětí mezi jednotlivými prvky, či celými podstrukturami, soustavami prvků a vztahů, zatím nedosáhlo stupně, kdy by strukturu rozrušovalo a prvky a vztahy se vyvíjejí jen pozvolna. Jenže míra napětí se neustále mění a s vývojem celých soustav prvků vždy nakonec dosáhne stupně, kdy zdánlivě stabilní strukturu roztrhá. Trosky starých struktur se stávají materiálem pro tvorbu nových soustav, které do sebe vtělují určité vlastnosti starých, ale současně je celkově překračují. Nemusí ovšem dojít k úplném zničení struktury, ale třeba jen k jejímu přemodelování. Každopádně vývoj probíhá nerovnoměrně, dlouhé období miniaturních změn, narůstání počtu tlaků a tendencí přibližným směrem v procesu „masarykovské mravenčí práce" zakládá na zásadní změnu struktury a jejích vnitřních i vnějších funkcí. Příčina změny se převážně hledá uvnitř struktur v napětí mezi soustavami prvků a vztahů.

Náznaky dialektického pohledu na svět se vyskytují v různých fázích vývoje myšlení. Tradičně se uvádí filosofie řeckého předsokratovského myslitele Hérakleita z Efesu (cca 535 př. n. l.– 475 př. n. l.), známého svým výrokem „Pantha Rhei" (vše plyne) a citátem „nevstoupíš dvakrát do téže řeky". Podle něho

byl pravděpodobně boj pánem a vládcem všech věcí, zdrojem všeho, co existuje a co se děje. Zároveň však přes vnitřní a vzájemnou rozpornost věcí vnímal i jejich skrytou harmonii. V novověké filosofii se s dialektikou setkáváme ve filosofii Johanna Gottlieba Fichteho (1762 – 1814). U něho je rozhodujícím činitelem kolektivní myslící subjekt, který je ve své nejhlubší podstatě nekonečnou činností. Subjekt Já (teze) svými činy tvoří vnější svět - Ne-Já (antiteze) - a reaguje na to co stvořil. Procesy poznání a tvoření u Fichteho spadají v jedno. Poznání vnějšího světa je pro Já prostředkem poznání sebe sama. Spojením Já s vnějším světem (syntéza) dochází k jednotě Já se sebou samým. Svým pojetím role subjektu ve vztahu k vnějšímu světu zřejmě Fichte patří k Marxovým zdrojům. Hlavním systematikem dialektiky v novověké filosofii byl Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770 – 1831). Hegelův svět vzniká a existuje prostřednictvím myšlení ducha (Boha). Duch myslí a rozvinuje svůj obsah. Způsob tohoto myšlení určuje vnitřní logická nutnost, jejímž všeobecným schématem je dialektika. Myšlení probíhá v pojmech. Každý pojem sám je tezí, k níž náleží pojem další, její antiteze. Společně oba pojmy ústí v pojem vyšší, syntézu. Myšlení ducha začíná pojmem „jsoucno", které je negováno antitezí „nejsoucno", a to je znovu negováno syntézou obou pojmů „dění", tedy negací negace původního pojmu „jsoucno". V každém z těchto pojmů je duch cele přítomen, je s ním totožný. Tím, jak sám sebe neguje, umírá a syntézou, negací negace, sám sebe křísí. Pojem určité věci však není negován pouze pojmovou antitezí této věci, ale také tím, že se tato věc objektivizuje a realizuje se v hmotě. Celý hmotný svět a jeho pohyb je tedy přesným obrazem pohybu myšlení ducha a současně jeho negací. Příroda subjektivní (v myšlení ducha) a její negace, příroda objektivní (realizovaná v hmotě), mají svou syntézu (negaci negace) a tou je vědomí, kdy duch, skrze hmotnou přírodu, nahlédne sám

sebe. Duch subjektivní (myslící), negovaný duchem objektivním (přírodou) se stává duchem absolutním. Lidské dějiny tak představují cestu k sebepoznání ducha. Marx ve své koncepci vývoje odcizené práce na Hegela přímo navazuje. Svým východiskem je však jeho pojetí vůči Hegelovu opačné. „U Hegela stojí dialektika na hlavě. Je nutno ji postavit na nohy, aby bylo objeveno v mystické slupce racionální jádro" (Marx, 1954, s. 30). Marxovo chápání dějin odcizené práce nevychází z ducha, ale ze světa jako objektivní reality a z lidské životní praxe v tomto světě. V *Německé ideologii* (napsáno 1845-46, vyšlo posmrtně 1932) se dočteme: „V naprostém protikladu k německé filosofii, která sestupuje s nebe na zemi, stoupáme tedy se země k nebi. To znamená, že nevycházíme z toho, co lidé říkají, co se domnívají, co si představují, ani z lidí, jak se o nich mluví, z lidí myšlených, domnělých, představovaných, abychom od nich dospěli ke skutečným lidem; vycházíme od skutečně činných lidí a z jejich skutečného životního procesu vyvozujeme také vývoj ideologických odrazů a ozvěn tohoto životního procesu" (Marx; Engels, 1952, s. 24). Prvotní je příroda a její pohyb, lidské myšlení a vědomí je pak produktem činnosti člověka v přivlastňování vnější přírody. Hegelovský duch v Marxově naturalismu chybí. Dialektika se stává metodou poznání obecných zákonů pohybu přírody a lidské praxe.

Dialektické zákony lze obecně ilustrovat na ideálním modelu vývoje struktury. Prvotní struktura, původně harmonická jednota prvků a vztahů, se polarizuje – kvantitativním přibýváním nebo ubýváním určitých veličin se některé prvky a vztahy dostávají do rozporu, či stávají se protikladnými jiným prvkům a vztahům (nadále mluvme jen o vztazích, jelikož prvky lze považovat také za vztahy, projevující se momentálně jako věci). Dochází k vývoji těchto vztahů ve vzájemném boji a napětí. V momentě, kdy kvantita určité veličiny na jedné ze

stran dosáhne kritického bodu, nastává prudká změna kvality celé struktury. Působení protikladů vytváří syntézu, vyšší jednotu, novou strukturu vztahů. Ale i tato je časem překonávána neutuchajícím dialektickým pohybem. Stejně, jako tímto způsobem probíhá vývoj jednodušších struktur ve složitější, může tak probíhat i rozklad složitých struktur na jednodušší. Celková linie vývoje se vyjadřuje tzv. zákonem negace negace. Ve sledu kvalitativně odlišných vývojových etap vždy každá následující je negována, tj. popírána, další etapou, ale zároveň zůstává v některých svých vlastnostech uchována, resp. přeměněna v něco odlišného.

Před námi se rýsují tři základní dialektické zákony, působící ve vzájemné spjatosti: zákon jednoty a boje protikladů, zákon přeměny změn kvantitativních ve změny kvalitativní a zákon negace negace.

V rámci každé struktury se vyskytují protikladné vztahy, rozpory, tvořící dialektickou osu. Napětí mezi jednotlivými póly vyvolává pohyb celé soustavy. Pohyb struktury může být způsoben samozřejmě i vnějším stimulem, pak se však nejedná o její dialektický samopohyb či samovývoj, ale o dialektický vývoj vyššího celku, jenž tuto strukturu obsahuje. Zdrojem pohybu je rozpor. Ovšem vyřešení rozporu neznamená vytvoření stavu absolutní rovnováhy, nýbrž přechod na jinou úroveň pohybu, k odlišné struktuře, projevující se jen jako střetávání rozporů jiného typu. Rozpor je nejen zdrojem pohybu a vývoje, ale také jeho produktem. Opakem analytického procesu polarizace, tj. rozrůzňování celku v protiklady, je syntetický proces totalizace, proces vývoje rozporů ve vzájemném sepětí a podmiňování, slučování a tvorba nových celků z protikladných procesů. Jiří Cvekl nás upozorňuje, že „tzv. negativita, kterou jsou nadány všechny jevy, je v podstatě jevem hluboce pozitivním, neboť umožňuje pohyb, vývoj a život. ...

vývoj není možný jinak, než překonáváním určité formy negativity“ (Cvekl, 1968, s. 72).

Dialektický zákon o vztahu kvality a kvantity vyjadřuje závislost zásadních přeměn a zvratů na drobounkých, ponenáhlých změnách. Mluvíme-li o kvantitě, máme na mysli taková určení, jako jsou množství, velikost, intenzita, rozsah, počet atd. Kvalita pro nás znamená souhrn vlastností předmětu, povahu jeho struktury a podstatné pohybové tendence, vyplývající z této povahy. Následkem vnitřního napětí struktury předmětu a tudíž i jejího vývoje kvalita není neměnná, nýbrž právě její změna podstatně charakterizuje dialektický vývoj. Kvantitativní a kvalitativní pohyb se vzájemně podmiňují. Pohyb kvantity v podobě přibývání nebo ubývání, zvětšování nebo zmenšování, růstu, zesilování nebo zeslabování, pozvolné kontinuity plíživě a často skrytě připravuje prudký skok, diskontinuitu, přechod z jednoho stavu do jiného, z jedné úrovně reality do jiné. Kvalitativní zvrat představuje rozhraní mezi různými fázemi dialektického vývoje, různými stupni nebo úrovněmi pohybu. Jako klasický engelsovský příklad přerůstu kvantity v kvalitu můžeme uvést změnu skupenství vody, „která za normálního tlaku vzduchu při 0°C přechází z kapalného skupenství v tuhé a při 100°C z kapalného v plynné, kdy tedy v obou těchto bodech pouhá kvantitativní změna teploty způsobí kvalitativní změny skupenství vody“ (Engels, 1952, s. 108). Zákon o vztahu kvantity a kvality zřetelně ukazuje způsob, jakým probíhá dialektický vývoj. Charakterizuje ho nerovnoměrnost, střídání období relativního klidu s revolučními převraty a po nich nová stabilizace, při čemž toto střídání zasahuje v různém rytmu a různé hloubce nejrůznější úrovně pohybu.

Přechod od jednoho stavu k jinému se v rámci dialektiky interpretuje jako negace. Jednotlivá negace je obsažena již v zákonu o jednotě a boji protikladů.

Jeden pól popírá (neguje) druhý a ve svém vztahu k druhému se sám podstatně transformuje nebo do sebe přímo druhý pól absorbuje. Při tom vzniká celek, nová totalita, obsahující určité vztahy, či soustavy vztahů obou předešlých pólů, avšak současně oba předcházející póly překračující novým uspořádáním své struktury. Dialektická negace zahrnuje tři základní momenty: popření, uchování a vývoj, a to i pokud se jedná o přechod sestupný. Každá dialektická negace je článkem v řetězu nekonečného počtu jiných negací. Sled forem, vzniklých negací forem předešlých, je typický pro pohyb jak přírody, tak lidské praxe. Hegel ukazuje následnost negací na příkladu vývoje rostliny: „Poupě mizí rozvitím květu a mohli bychom říci, že poupě je květem vyvráceno; právě tak prohlašuje plod o květu, že je nepravým jsoucnem rostliny, a plod nastupuje na jeho místo jako pravda květu. Tyto formy se od sebe nejen liší, nýbrž též jedna druhou zatlačuje jako navzájem neslučitelné. Ale jejich plynulý ráz činí je zároveň momenty organické jednoty, v níž si nejen neodporují, nýbrž v níž jedno je právě tak nezbytné jako druhé; a v této stejné nutnosti je teprve veškerý život celku“ (Hegel, 1960, s. 54). Z Hegelova příkladu jasně vysvítá, že každá věc je vztah, či soustava vztahů a každá soustava vztahů je proces. Zaměříme-li se na dvě po sobě jdoucí negace, pak třetí následující je negací dvojtou. První, výchozí stav (který je však nutně negací jiného předešlého stavu, jenž nebereme v potaz) se nazývá teze, negace tohoto stavu je antitezí a negace antiteze znamená vznik vyšší jednoty, kvalitativně odlišného celku, zahrnujícího a překračujícího oba předešlé, syntézy (negace negace původního stavu). České výrazy pro tezi, antitezi a syntézu by zněly: klad, protiklad a sklad. Vývoj na základě negace negace je charakterizován tendencí k cyklickému pohybu. Negace negace se nápadně podobá původnímu stavu, nicméně s ním nikdy není totožná, nýbrž kvalitativně původní stav přesahuje.

Engels rozvíjí námi uvedený Hegelův příklad vývoje rostliny a demonstruje negaci negace na růstu ječmene: „ ... najde-li ... ječné zrno normální podmínky, padne-li na příznivou půdu, tu se s ním udá vlivem tepla a vlhkosti zvláštní změna, vzklíčí; zrno jako takové zajde, je negováno, na jeho místo nastoupí rostlina z něho vzešlá, negace zrna. Avšak jaký je normální běh života této rostliny? Roste, kvete, oplodní se a nakonec opět produkuje ječná zrna, a jakmile ta uzrají, stéblo odumře, je negováno. Jako výsledek této negace negace máme opět počáteční zrno ječmene, ale ne jediné, nýbrž v desateronásobném, dvacateronásobném, třicateronásobném počtu“ (Engels, 1952, s. 117). Původní zrno se však nejen rozmnoží co do kvantity, nýbrž ani genetický kód nových zrn není zcela totožný s kódem původního zrna a změna se může projevit zjevně i po stránce kvality. Tři dialektické články můžeme odhalit i v oblasti lidské praxe. Marx je identifikuje ve vývoji odcizené práce od původně jednotlivého soukromého vlastnictví, založeného na vlastní práci. „Kapitalistický způsob přivlastňování, vyplývající z kapitalistického výrobního způsobu, tedy i kapitalistické soukromé vlastnictví, je první negací individuálního vlastnictví, založeného na vlastní práci. Avšak kapitalistická výroba plodí s nutností přírodně historického procesu svou vlastní negaci. Je to negace negace. Ta znovu vytváří individuální vlastnictví, ale na základě vymožeností kapitalistické éry – kooperace svobodných pracovníků a jejich pospolné držby půdy a jimi vyrobených výrobních prostředků“ (Marx, 1954, s. 804). Zákon negace negace, aplikovaný na vývoj, charakterizuje vztahy mezi jednotlivými fázemi procesu. Stav jedna je negován stavem dvě, reagujícím na stav jedna. Stav dvě zaniká vznikem stavu tři, jenž do sebe vtěluje oba předcházející stavy a současně je překračuje kvalitativní novostí své struktury. Vznik čehokoli nového probíhá právě tímto způsobem. Zákon negace negace lze

vysledovat i v rámci jedné struktury. Celek totiž nutně musí být syntézou nižších úrovní pohybu. Jako dialektický celek chápeme samozřejmě i lidskou kulturu. V ní se syntetizovala anorganická příroda s přírodou organickou a obě byly překročeny a absorbovány svébytnou strukturou kultury. Obě však významným způsobem ovlivňují podobu této struktury. Můžeme však zákon negace negace použít prakticky, tj. negací nějakého stavu založit jeho určitý, námi zamýšlený vývoj? Z Engelsových vyjádření vyplývá, že to možné je, ovšem nikoli zcela libovolně. Nelze např. založit vývoj ječného zrna v rostlinu, negujeme-li ho rozemletím, nebo vývoj kukly v motýla rozšlápnutím. Můsíme totiž první negaci zařídit tak, abychom umožnili negaci další. „Každý druh věcí má tedy svůj zvláštní způsob být negován tak, aby z toho vzešel vývoj, a právě tak každý druh představ a pojmů" (Engels, 1952, s. 121).

Zákon o jednotě a boji protikladů řeší otázku zdroje pohybu, zákon o vzájemné závislosti kvalitativní a kvantitativní změny osvětluje formu a mechanismus vývoje a zákon negace negace celkový směr vývojového procesu. Vývoj probíhá prostřednictvím napětí mezi protikladnými vztahy či strukturami a směřuje k překonání těchto protikladů jejich syntézou ve vyšší struktury. Uvnitř nových celků však probíhá znovu polarizace a vznikají další, kvalitativně odlišné rozpory, ženoucí vývoj dále kupředu. Jsoucno se tím pádem vyvíjí samo ze sebe a nepotřebuje žádný vnější stimul v podobě ducha.

Dialektické myšlení může snadno zbytnět v soubor abstraktních pouček, do nichž se vše vejde a jejichž použitím lze vysvětlit snadno a rychle každou záhadu. V rukou politických vůdců se stávala konstitutivním prvkem ideologií, vysvětlujících nutnost násilných akcí za každou cenu. My však vycházíme z předpokladu, že dialektika je lidskou reflexí vývoje vnějšího světa i lidské praxe

a je si vědoma své vklíněnosti a podmíněnosti tímto vývojem. Lidský svět, či kultura, je z dialektického hlediska konkrétní totalitou. Tzn. že vznikl v procesu totalizace, v procesu vytváření dialektických celků z nižších soustav vztahů, struktur, nebo forem pohybu. Totalitu nazýváme konkrétní proto, že má mnoho pro ni charakteristických, jedinečných stránek a dimenzí, spojitých podstruktur, které jsou však navzájem nepřevoditelné. Z rozporů mezi vnitřními elementy pramení její pohyb. Člověk, jakožto subjekt, nemůže překonat podmíněnost vlastního myšlení konkrétní totalitou, může však konkrétní totalitu nahlédnout a skrze ni poznat i sám sebe. Syntézou svého poznání se dobírá k určitým zákonitostem, vyjadřujícím úroveň jeho poznání obecně. Dialektika je právě takovou úrovní a dost možná bude negována a znovu vtělena do poznání komplexnějšího.

Dialektické zákony předpokládají nekonečný pohyb. Z jejich hlediska může lidské poznání postupovat ke stále vyšším úrovním, aniž by však dosáhlo absolutní, všeobjímající pravdy, za níž se již nebude moci posunout (Engels, 1932, s. 36). Následkem přivlastňování vnějšího světa praktickou činností člověk rozšiřuje i svoje poznání tohoto světa a rovněž sama sebe. Člověk svou praxí postupně proniká do různých vrstev reality a v souladu s tímto procesem řadí své poznání a metody k jeho dosažení do různých oborů. Každý obor má svou metodu právě proto, že předmět jeho zájmu představuje osobitou kvalitu skutečnosti, neredukovatelnou na nižší úrovně. Každá věda se snaží nalézt nástroje poznání přiměřené svému předmětu, této úrovni, a vyložit předmět na jeho vlastním základě. Např. fyzika představuje soubor nástrojů pro poznání zákonitostí fyzikální reality, chemie pro realitu chemickou atd. Dialektické hledisko vylučuje redukcionismus, tj. předpoklad, že složité struktury představují jen kvantitativně

zkomplikované jednoduché struktury a lze je vždy na tyto jednodušší soustavy rozložit. Např. biologické děje by se tímto způsobem daly převést na děje chemické a ty zase dále na procesy fyzikální. Na druhou stranu dialektika předpokládá vývoj kvalitativně různých úrovní pohybu ve vzájemné spjatosti. Tím pádem vylučuje spiritismus, v jehož pojetí lze od sebe odloučit určité vrstvy reality, např. duševno od biologického těla, a zachovat jejich samostatnou existenci. Svébytnou úroveň reality a tím pádem i samostatný předmět lidského poznávání představuje i lidská příroda, neboli kultura. Není proto nic nesmyslného na úsilí amerického antropologa Leslieho Whitea, jenž se snažil založit kulturologii, tedy vědu o kultuře, jako samostatný obor. Lidská kultura obsahuje celou řadu vnitřních vrstev, k jejichž důkladnému probádání se vyvíjejí další vědní disciplíny. Obecně lze říci, že se rozvinuté struktury (např. kultura ve vysokém stupni vývoje) vyvíjejí především na základě vnitřních rozporů, ovšem to platí jen v případě, že okolnosti takový samovývoj neznemožní. Naopak u struktur jednodušších (např. u přírodních kultur) se jakoby dialektické tendence vnitřního vývoje nemohou plně projevit a vnější vlivy hrají v jejich pohybu významnou roli.

Známe-li zákony dialektiky, tj. zákony všeobecného pohybu vnějšího světa i lidské praxe, je tedy možné na jejich základě předvídat budoucnost? Samy dialektické zákony nás v tomto směru upozorňují na zásadní potíže. Jestliže vývoj společnosti probíhá v kvalitativních „skocích", jak by bylo možné předpovědět povahu příští kvalitativní změny, když se musí jednat o vznik nové struktury, pro níž nemáme žádný předobraz? Utopičtí socialisté se snažili zkonstruovat model budoucí komunistické společnosti, ale své projekty nemohli než mechanicky skládat ze vztahů, vyskytujících se tak či onak ve společnostech současných nebo minulých. Ideální státy se jevily, jakoby měly spadnout z nebe. Jiří Cvekl však

určitou možnost předvídat směr toku budoucích dějů připouští. Jsme-li dobře obeznámeni s procesy naší konkrétní totality, můžeme na základě jejího dosavadního vývoje, na základě povahy proběhlých syntéz, v hrubých rysech předvídat směr jejího příštího vývoje. Spíše než předpovědět, co nového se vytvoří, můžeme odhadnout, co již existující nezanikne: „Jestliže se např. v dosavadních dějinách při všech změnách a převratech uchovávaly některé základní dimenze lidského života jako „antropologické konstanty", pak můžeme předpokládat relativní stálost těchto vlastností i pro budoucnost, dokud se v přírodně společenském procesu vývoje člověka neobjeví tak hluboké a zásadní proměny, jež by zasáhly i toto relativně stálé jádro tzv. lidské přirozenosti" (Cvekl, 1968, s. 86). Při snaze odhadnout vývoj našeho poznání a jeho praktického uplatnění musíme mít vždy na paměti, že poznatky jednoho stádia vývoje vědy jsou v dalším procesu začleňovány do širší soustavy poznatků stádia následujícího. Tedy i naše současné vědecké závěry se pravděpodobně stanou částí budoucího pokročilejšího vědění. Co se týče budoucího vývoje lidské společnosti, dialektika nám může naznačit, že zřejmě nenastane úplný návrat k určité předešlé společenské vývojové formě, a to především z toho prostého důvodu, že by jejímu fungování bránily vztahy přenesené z formy současné. Pozitivní předpověď budoucího vývoje na základě zákonů marxistické dialektiky však zůstává rozhodně problematická. Koneckonců, nezdařila se ani Marxovi, ani Leninovi a spoustě dalších revolucionářů.

Od otázky po možnosti předpovědět budoucnost je již jen krůček k otázce, zda je možné na základě znalosti vývojových zákonů určitý budoucí společenský vývoj aktivně založit. Abychom mohli lépe zodpovědět tuto otázku, musíme podrobněji prozkoumat Marxovo a Engelsovo pojetí praxe a její úlohy při

přetváření a poznávání světa a člověka. V Marxových *Ekonomicko-filosofických rukopisech* (napsány 1844, vydány posmrtně 1932) se svobodná vědomá činnost, neboli praxe, představuje jako základní charakter lidského rodu. Je nejvlastnějším projevem lidského života, zajišťuje spojení člověka s vnějším světem. Praxe je dialektickou interakcí mezi člověkem jako jedním pólem a vněším světem jako pólem druhým. Proces interakce se završuje syntézou v podobě vznikající přírody pro člověka, lidské přírody, přivlastněné či přivtělené člověkem, jakožto subjektem. Lidské dějiny jsou dějinami stávání se přírody člověkem. Přivlastněnou, lidskou přírodu člověk přivtěluje ke své všelidské podstatě. V procesu přivlastňování světa praktickou činností člověk zakládá, tříbí a kultivuje své smysly, bytostné síly. Prostředkem přivlastňování světa se vedle činnosti v podobě materiální výroby životních prostředků stává i činnost poznávací (filosofická, vědecká), umělecká, literární atd. Svou praxí člověk rozšiřuje vlastní všelidskou podstatu a tvoří sám sebe. Dějiny se stávají dějinami vytváření člověka lidskou praxí. Jednotlivý člověk je tím více člověkem, čím více si osvojil všelidskou podstatu vznikající v dějinách. Osvojit všelidskou podstatu si může člověk jen ve společnosti. Čím více se stává člověk společenským, žije ve spojení se společností, tím více se stává součástí lidského rodu, tím více se svou činností podílí na rozšiřování všelidské podstaty, tím více je rodovou bytostí, svou činností se potvrzuje jako bytost rodová. Společenské individuum se stává subjektivním, myslícím, činným, jsoucnem společnosti pro sebe. Dějiny jsou dějinami zespolečenšťování člověka. Právě a jedině tento pohled na člověka ve světě je základem marxistického požadavku jednoty teorie a praxe. Člověk si svou praxí přivlastňuje svět a zahrnuje ho do své subjektivity. Praxí vznikají jeho smysly, poznávací mohutnost vůbec, schopná přivlastněnou přírodu poznávat. Kdyby

náhle ustala lidská praxe, teoretické myšlení by zůstalo uzavřeno ve skleněné kouli lidské subjektivity, oddělující to, co už si člověk z vnější přírody přivlastnil a pro co se už vyvinuly jeho bytostné síly, tedy přírodu pro člověka, od netečného vnějšího světa o sobě. Jedině praxí překračuje člověk tyto hranice. Jak můžeme vědět, že něco skutečně je? Tím, že to prakticky zakoušíme, že to k sobě přivtělujeme: „The proof of the pudding is in the eating*" (Engels, 1951, s. 77). Dobrá, praxí poznáváme vlastnosti věci prostřednictvím smyslů, které se praxí pro věc vyvinuly, ale jak se dostaneme k jádru věci samotné, jak poznáme jaká skutečně je kantovská věc o sobě? Podle Engelse „na to již dávno odpověděl Hegel: Známe-li všechny vlastnosti věci, známe i věc samu; nezbývá pak nic než fakt, že zmíněná věc existuje mimo nás, a jakmile vám vaše smysly sdělili tento fakt, postihli jste poslední zbytek této věci beze zbytku, Kantovu proslulou nepoznatelnou věc o sobě" (Engels, 1951, s. 78). Praxe je v marxismu podmínkou veškerého poznání. Jiří Cvekl dokonce považuje poznání určitého jevu za úplné až ve chvíli, kdy je člověk schopen daný jev z příslušných podmínek vytvořit. „Podstata života nemůže být plně pochopena, dokud se nepodaří uměle vytvořit živý organismus z anorganické hmoty. Podobně podstata společenských procesů se plně vyjevuje teprve tehdy, kdy se podle předem promyšleného plánu vytváří „uměle" nová společnost" (Cvekl, 1968, s. 97). V podstatě můžeme poznat jaká bude socialistická a posléze i komunistická společnost, až když je prakticky vytvoříme. Můžeme se tedy zlobit na Lenina, že chtěl praxí překročit zaostalost Ruska a vztoupit do etapy tvorby socialismu? A když, pak se musíme zlobit i na Marxe a Engelse za ústřední roli, jíž přikládali lidské praxi. Možná se spíš můžeme na Lenina zlobit za něco jiného. Ze zkušeností s lidskou praxí při realizaci menších

* Důkaz pudinku spočívá v jeho konzumaci.

úkolů, než je zbudování nové společenské formace, např. při stavbě velkých budov a technických zařízení, či plánování veřejných sociálních a vzdělávacích projektů, si můžeme všimnout, že se dosažený výsledek téměř nikdy zcela přesně nekryje s původně stanoveným cílem. Čím dalekosáhlejší jsou cíle a čím více činitelů se podílí na jejich realizaci, tím zřetelněji se tento rozdíl projevuje. Rozpornost mezi záměry a dosaženými výsledky se nazývá „heterogenie účelů". Na povahu dosaženého výsledkem může mít zásadní vliv volba a užití prostředků. Určité druhy méně podstatných prostředků mohou být pro dosažení konkrétního cíle libovolné. Ovšem od jistých hranic způsob provádění činnosti začíná determinovat její obsah. Zvolíme-li prostředek nepřiměřený cíli, bude se cíl kvalitativně lišit od záměru. Marvin Harris si všímá jistého sklonu velkých myslitelů 19. století. „Marx sdílel s Darwinem a Spencerem onu podivnou víru 19. století ve schopnost násilí a boje přivodit neomezené společenské zlepšení" (Harris, 1968, s. 222). Lenin s nimi patrně tuto víru sdílel. Široké užití násilí, přerůstajícího v podání Čeky v sadistický manýrismus, jako prostředku k budování lepší společnosti, stejně jako zbudování elitářské, odcizené stranické struktury, jednající ve jménu mas a rozbujení administrativního aparátu - v roce 1921 bylo v Rusku dvakrát víc úředníků než dělníků (Figes, 2005, s. 640) – to vše se promítlo do dalšího vývoje Sovětského svazu. Výsledek nejenže se kvalitativně lišil od Marxova ideálu společnosti, kde bude zrušeno odcizení a kde si člověk přivlastní všelidskou podstatu a v souladu s ní bude rozvíjet potenciál svůj i celého lidstva, ale z hlediska svobodného uplatňování praktické činnosti se rovnal téměř jeho opaku. Lenin tedy značně podcenil, pokud vůbec bral v úvahu, dynamickou jednotu prostředku a cíle. Vraťme se ale k otázce, zda můžeme vědomou praxí vytvořit společnost podobnou Marxovu pojetí komunismu. Doposud v dějinách tvořil člověk sám sebe víceméně

nevědomě, teď by se pokusil o vědomé směrování svého vývoje. Marxistické chápání bytostné závislosti poznání na praxi naznačuje, že odpověď se nedovíme, dokud se o to nepokusíme. Navíc, na základě případného krachu, jako např. u Lenina, nelze stále vyloučit kladnou odpověď. Taková úvaha musí nutně způsobit u mnoha lidí nepříjemné mrazení v zádech. Kolik životů a utrpení bude lidstvo stát zjištění, že něco takového jednoduše nelze? My se však snaze vědomě vytvořit lepší společnost bránit nechceme. Antikomunismus patří k folklóru současné státní propagandy z příliš zřejmých důvodů. Skupiny lidí, ovládajících materiální výrobu, poskytují ostatním lidem životní prostředky, produkty jejich vlastní práce, výměnou za další a další odcizovanou práci. Pokud bychom užili marxistické metafory - odcizená práce, zastoupená vlastníky a celým systémem státních aparátů a mezinárodních organizací, vysává živou práci z lidí. Člověk, místo aby si svou činností přivlastňoval svět, vytváří jejím prostřednictvím skutečné monstrum, které si přivlastňuje jeho. Privilegované skupiny nemají nejmenší zájem na tom, aby se situace změnila. Připusťme (spolu s Marxem), že člověk ve svých dějinách díky odcizené koordinované činnosti dokázal skutečné divy, jimiž předčil i vlastní staré fantasie v podobě činů již dávno opuštěných božstev. „Co je Vulkán proti firmě Roberts a spol., Jupiter proti hromosvodu a Hermes proti Crédit mobilier?“ (Marx, 1971, s. 64). Od dob Marxových lidstvo ještě mnohem komplikovaněji rozvinulo svůj předmětný svět a s ním i všelidskou podstatu. Mnohým lidem je však tento svět vzdálen, existuje mimo ně jako neznámý netečný organismus. Ač mu denně obětují svůj život, přece ho za současných podmínek nemohou obsáhnout, tj. vyvíjet se v souladu s ním a podílet se aktivně na jeho rozvoji. Odcizená práce ve formě kapitálu si na spoustě lidech vynucuje jednostrannou otupující činnost, čímž je uvrhuje do celkové pasivity, zatímco o činnost jiných ani

nestojí a nechává je vyhladovět. Navíc, výroba za účelem akumulace stále většího množství odcizené práce, přes určité pokroky, pořád ještě zohledňuje podmínky zachování života v celkové rozmanitosti jeho forem příliš omezeně. Není proto divu, že sen o společenství svobodných tvůrců a správců lidské přírody stále žije a my se mu ani v nejmenším nechceme vysmívat nebo ho ukřičet. Možná nemusí změna společenské formy proběhnout naráz pod jednotným vedením „osvícené" avantgardy. Centrální vedení a centrální plánování výroby přece jen předpokládá centralizovanou moc, přičemž není zřejmé, jak by se taková moc mohla uplatňovat jako neodcizená. I přes důsledné rozhodování zdola by se musel projevovat rozkol mezi zvláštním a obecným zájmem. Vývoj technologie si v jistém stadiu vynutil širokou centralizaci výroby, možná však, že tentýž vývoj v pokročilejším stupni umožní její opětovnou decentralizaci, zcela v souladu se zákony dialektiky obnoví decentralizovanou produkci, ale na vyšší kvalitativní úrovni. Pak by mohla vzniknout výrobní formace se společenským zřízením založeným na federaci malých správních celků. Vývoj výrobních sil, jako hlavního činitele pohybu celé kultury, doposud v dějinách probíhal převážně živelně. Snaha o tvorbu technologií, umožňujících rozptýlení výroby, se ale může stát naprosto vědomou a plánovitou. Aktivním úsilím o decentralizaci produkce se může lidstvo pokusit vědomě usměrnit vývoj společnosti ke svobodnějšímu, sociálně spravedlivějšímu, neodcizenému způsobu zřízení.

S dialektikou, coby způsobem chápání vývoje světa i lidské praxe, se v marxismu spojuje pojem dialektický materialismus. Marx však patrně tento termín nikdy nepoužil (srov. Fromm, 2004, s. 14). Ve svých *Tezích o Feuerbachovi* (napsaných 1845, publikovaných Bedřichem Engelsem v díle *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* 1888)

se o dosavadním materialismu vyjadřuje kriticky. Vytýká mu, že v jeho přístupu „předmět, skutečnost, smyslovost je brána pouze ve formě *objektu* nebo *nazírání*; nikoli však jako *lidská smyslová činnost, praxe*; nikoli subjektivně" (Marx, 1951, s. 99). Materialismus chápe tedy svět jako objektivní souhrn věcí a vztahů o sobě a nedokáže zohlednit proces přivlastňování vnější přírody člověkem, přeměnu vnějšího světa lidskou činností v subjektivní skutečnost pro člověka. Nechápe, že v lidském světě se předměty stávají součástí člověka, vztahem člověka k sobě samému: „věc sama je předmětné lidské chování k sobě samému" (Marx, 1978, s. 82). Věc je lidskou smyslovou činností. Marx s Engelsem oponují v *Německé ideologii* Feuerbachovu pojetí slova „komunista". Podle nich mění Feuerbach toto označení v přívlastek člověka jako takového a snaží se ho tím změnit v pouhou kategorii. Naproti tomu v jejich používání znamená komunista praktického materialistu, jemuž jde o to zrevolucionovat existující svět, zděděné věci prakticky napadnout a změnit je. Komunista je radikálním subjektem, měnícím lidský svět (Marx; Engels, 1952, s. 44). Výraz dialektický materialismus zdomácněl v marxismu díky Engelsovi. Engels rehabilitoval pojem materialismus, aby zřetelně ukázal východisko marxistického chápání světa a člověka v materiálních vztazích a aby vymezil marxismus proti idealismu. Filosofové se podle něho rozdělili na tábor idealistů a materialistů v souladu se svým výkladem problému vztahu myšlení a bytí. „Ti, kteří zdůrazňovali prapůvodnost ducha proti přírodě, tedy v konečné instanci přijímali stvoření světa nějakým způsobem ... – ti tvořili tábor idealismu. Ti druzí, kteří považovali přírodu za původní, náleželi k rozličným školám materialismu" (Engels, 1932, s. 42). Současně si byl vědom soudobých předsudků vůči tomuto slovu mezi německými filistry (šosáky, takzvanými „slušnými lidmi"), které se až zarážejícím způsobem podobají

významu slova materialismus ve slovníku dnešní propagandy. „Filistr rozumí pod jménem materialismus žraní, chlastání, zrakové požitky, choutky a nadutost, chamtivost po penězích, lakomost, hrabivost, prospěchářství a burzovní podvody, krátce všechny ty špinavé neřesti, jimž sám v tichosti holduje; a pod jménem idealismus rozumí víru ve ctnost, všeobecnou lidskou lásku a vůbec „lepší svět", čímž si dělá renomé před ostatními lidmi a v co věří nanejvýš tehdy, když prožívá nutnou kocovinu po svých obvyklých „materialistických" zážitcích anebo když udělal bankrot" (Engels, 1932, s. 49). Engels vymezuje svůj materialismus proti francouzskému mechanickému materialismu 18. století. Francouzští materialisté v jeho výkladu aplikovali zákony mechaniky na chemické a organické pochody, u nichž sice tyto zákony také platí, ale jsou zatlačovány do pozadí jinými zákony, charakteristickými pro úroveň chemickou a organickou. Postup tehdejších materialistů však představoval určitou nutnou fázi ve vývoji materialistického myšlení. K další specifické omezenosti tohoto výkladu patří neschopnost chápat svět jako proces, jako látku, pojímanou v dějinném vytváření. Své pojetí materialismu, aplikovaného na lidskou společnost, Engels popisuje nejvýstižněji, téměř týmiž slovy, v Anti-Dühringu a ve Vývoji socialismu od utopie k vědě. „Materialistický názor na dějiny vychází z teze, že výroba a vedle výroby směna jejích produktů je základnou každého společenského řádu; že v každé společnosti, která vystupuje v dějinách, se rozdělování výrobků a s nimi sociální členění na třídy nebo stavy řídí podle toho, co a jak se vyrábí a jak se vyrobené směňuje. Podle toho nemáme poslední příčiny všech společenských změn a politických převratů hledat v hlavách lidí, v tom, že stále lépe chápou věčnou pravdu a spravedlnost, nýbrž ve změnách způsobu výroby a směny; nemáme je hledat ve *filosofii*, nýbrž v *ekonomii* příslušné epochy" (Engels, 1972, s. 51). Celý

společenský vývoj, stejně jako vývoj přírody, probíhá v souladu s dialektickými zákony. Určitý stav výrobních sil udává formu výrobích vztahů – formu vlastnictví výrobních prostředků, vztahů výrobců a vlastníků, formu směny nebo jiné distribuce výrobků, způsob spotřeby výrobků atd., stav výrobních sil a výrobních vztahů určuje formu společenského zřízení, tj. podobu rodiny, třídního uspořádání, státu, právního systému. Stav výrobních sil, výrobních vztahů a společenského zřízení se promítá do způsobu, jakým lidé vnímají okolní svět, vlastní společnost a sami sebe, tedy do lidského vědomí, do ideologií, filosofie, náboženství. Neustálý pohyb v oblasti výrobních sil a dalších materiálních činitelů způsobuje pohyb celé společnosti. Právě v takovém chápání struktury a vývoje společnosti pravděpodobně Engels spatřoval největší přínos Marxova díla. A nejen on, i dnes patrně většina lidí chápe marxismus a Marxovu teorii jako učení o základně a nadstavbě. V nejmenším nehodláme snižovat význam a opodstatněnost tohoto pojetí stavby a vývoje sociokulturních systémů. Naopak, materiální činitele podle nás představují zásadní klíč k porozumění lidské kultuře. Jen si dovolujeme upozornit, že se názor na soustavu výrobních sil a výrobních vztahů jako na rámcovou determinantu společenského zřízení a lidského vědomí vyskytuje v Marxových pracích ve výslovném znění spíše okrajově a nikoli jako hlavní obsah díla. Marx podle všeho studoval především člověka, jakožto subjekt, přivlastňujícího si vnější svět prostřednictvím své materiální praxe. Zvláštní pozornost věnoval právě lidské životní činnosti. V jeho podání se nám praxe před očima rozvíjí ve své odcizeném stavu v celé lidské dějiny a až zde se stává přímou výrobou životních prostředků nebo transformovanou výrobou v podobě náboženství, rodiny, státu, morálky, vědy, umění atd. (Marx, 1978, s. 78). Že podoba společnosti je podmíněna činností, praxí, výrobou, to je náhle

samozřejmost, jelikož společenská forma je činností samou, ne dost na tom, sama společnost je činností (produktem vzájemného působení lidí) (Marx, 1951, s. 47).

2. Vliv Marxova díla na kulturologii Leslieho Alvina Whitea

2.1 Člověk „symbolující"

Člověk u Marxe tvoří spolu s přírodou jednotu a přesto je vlastně roztržkou přírody samé se sebou. Původně harmonická jednota se vznikem člověka polarizovala a od té doby prochází příroda procesem své přeměny v člověka. Podobně u Leslieho Whitea se člověk od zbytku přírody odlišil. Objevil se v místě, kde v biologické evoluci nastal kvalitativní zvrat. Jako se u Marxe odlišuje člověk od zvířete zvláštní kvalitou své životní činnosti, jejímž prostřednictvím si přivlastňuje a přetváří okolní svět i sebe samého, Whiteův člověk se od zbytku přírody liší také novým způsobem životní činnosti. Je schopen přetvářet okolní svět i sebe jen díky tomu, že svobodně a libovolně vytváří a uděluje dějům a věcem okolního světa významy a zpětně je dešifruje. White tuto aktivitu označuje slovesem *symbolovat* (to symbol), čímž ji odlišuje od významu slovesa *symbolizovat* (to symbolize). Symbolizovat znamená „býti symbolem něčeho" či „představovat něco prostřednictvím symbolu". Kříž, obklopený svatozáří symbolizuje Krista. Naproti tomu *symbolovat* znamená vytvořit, určit a přiřadit věci význam, vytvořit symbol, nebo význam, udělený věci někým jiným, zpětně pochopit. Jedná se o činnost, druh chování (White; Dillingham, 1973, s. 3). White odlišuje symbol od znaku. Symbol je věc nebo děj nesoucí určitý význam, jenž jí byl udělen lidmi. Přidělený význam však nemá žádnou obsahovou souvislost

s fyzickou podobou věci. Nelze ho proto odvodit jen ze smyslového rozboru jeho nositele. Význam symbolu je možné pochopit jen ze symbolického kontextu, nikoli smyslovými, nýbrž symbolickými prostředky. Znak je věc nebo děj, odkazující na jinou věc nebo událost. Přitom význam jejího odkazu je spojen přímo s fyzickou formou věci. Existují dva druhy znaků: U prvního druhu je význam znaku vnitřně obsažen ve fyzické formě a kontextu věci. Například černá dešťová mračna bezprostředně naznačují bouřku nebo výška rtuti teploměru ukazuje teplotu vzduchu. K druhému druhu znaků náleží věci, jejichž význam se pouze spojuje s jejich předmětnou podobou. Mezi ně patří poplašná syréna upozorňující na nebezpečí nebo žlutá karanténní vlajka. Také slovo může fungovat jako tento druh znaku. Můžeme například naučit psa nebo člověka, aby zastavil a přestal se hýbat na jakýkoliv povel. Předtím, nežli určíme spojení mezi slovem jakožto stimulem a požadovanou reakcí, vlastnosti slova nijak nemusí určovat povahu reakce. Avšak poté, co bylo spojení ustaveno, význam znaku se chová, jako by byl obsažen ve fyzické formě slova. Obsah slova jako znaku je tedy přístupný i zvířatům – respektive, zvířata, stejně jako lidé, se dokážou naučit reagovat na určité slovo, ať už vypůjčené z přirozeného jazyka, či uměle vytvořené, určitým způsobem. Člověk, narozdíl od zvířete, dokáže aktivně a libovolně určovat významy, které má hlasový stimul nést. Význam slova jako symbolu obecně nemá přímou souvislost s jeho zvukovou, fyzickou formou a nelze ho pochopit pouze smysly. Aby člověk pochopil symbolický význam slova, musí uplatnit svou specificky lidskou schopnost a činnost *symbolování*. Musí být schopen zasadit slovo do celkového symbolického kontextu sdělení. Význam slov se může v rozličných kontextech lišit, získávat různé odstíny a obsahovat více vrstev. Pro člověka jsou slova znaky i symboly, pro psa pouze znaky. Ve

znakovém kontextu lze význam slova pochopit pouhými smysly, v symbolickém kontextu nikoli. Nejen slova, ale i jiné věci mohou plnit roli symbolů. Například obyčejné víno v poháru je smyslově naprosto totožné s mešním vínem, a přesto mu přikládáme zcela odlišný význam, vyplývající z jeho celkového symbolického kontextu. Lidská činnost *symbolování* však nalezla svůj nejcharakterističtější a nejdůležitější výraz v artikulované řeči (White, 1959, s. 3).

Používání symbolů podle Whitea charakterizuje člověka natolik podstatně, že dítě po narození dokud nezačne *symbolovat*, není lidskou bytostí. Podobně, hluchoněmí jedinci, žijící bez používání symbolů, z definice nejsou lidmi (White, 1949, s. 22, 35). Schopnost používat symboly vznikla jako výsledek biologické evoluce, především na základě vývoje lidského mozku. Postupný kvantitativní růst mozku a zvyšování počtu závitů během vývojového procesu přivodil kvalitativní změnu. White se ve svých příkladech patrně inspiroval dialektikou: „... víme, že v mnoha situacích kvantitativní změny dávají vznik kvalitativním rozdílům. Voda se přidáváním množství tepla mění na páru. Přidání energie a rychlosti zdvihne rolující letadlo do vzduchu a přemění pohyb po zemi v let. ... Stejně tak značný nárůst objemu mozku u člověka mohl způsobit nový druh funkce“ (White, 1949, s. 33).

Symbolické chování dalo člověku možnost rozvinout svébytnou symbolickou komunikaci. Jejím prostřednictvím uchovává a předává významy, uchovává zkušenosti a vytváří stále se rozšiřující tradici. Řeč se patrně vyvíjela v úzkém sepětí s výrobou a používáním nástrojů. Vedle člověka dovedou používat nástroje také jiní živočichové, například lidoopi. Ocitne-li se lidoop v situaci, kdy potřebuje užít nástroj, nejprve vduchu svůj postup zpracuje, poté ho uvede do praxe. Je schopen již ve své hlavě vystavět funkční souvislost mezi sebou,

nástrojem a předmětem činnosti. Avšak poté, co lidoop pochopí situaci, formuluje plán a provede úkol, celý vnitřní zážitek uhasíná. Zkušenost s nástrojem je u něho omezena na zjevné chování a je tvořena řadou nesouvislých epizod. Proces výroby a používání nástrojů u člověka je nejen pojmový a motorický, ale rovněž symbolický. Člověk disponuje vedle nástrojů též slovy pro nástroje a jejich použití. Za pomoci své schopnosti užívat symboly člověk přivlastňuje (činí vlastním) svou praktickou činností vnější svět. Své okolí nabíjí významy a žije tak především ve světě významů. Ke skutečnosti kolem sebe se vztahuje jako ke své lidské skutečnosti, jako k sobě samému. „Proto tím, že se všude jednak stává člověku ve společnosti předmětná skutečnost jako skutečnost lidských bytostných sil lidskou skutečností, a proto skutečností jeho vlastních bytostných sil, stávají se mu všechny předměty zpředmětněním jeho samého, předměty potvrzujícími a uskutečňujícími jeho individualitu, jeho předměty, tj. předmět se stává jím samým" (Marx, 1978, s. 82). Mezi lidmi proudí tradice významů jako nepřetržitý, stále se rozšiřující tok, v němž je obsažen klíč k celému vnějšímu světu. Nutno dodat, že se tento tok může rozšiřovat jen praktickou činností. Jen ona nám poskytuje možnost podívat se na svět novýma očima. Nástrojový proces je u člověka součástí tohoto toku významů, přenášených symboly. Proto je jeho zkušenost nepřetržitá. Zjevné použití nástrojů se stává jen příležitostným výrazem této nepřetržité zkušenosti a myšlenkového života uvnitř člověka (White, 1949, s. 47). Díky používání symbolů se stala výroba a užívání nástrojů procesem kumulativním. Každá lidská generace začíná tam, kde skončila generace předešlá. U lidoopů začíná každá generace vždy v podstatě od začátku. Nositeli nástrojového vývoje jsou samozřejmě živí lidé a uvnitř nich také dochází ke kvalitativním skokům, novým syntézám v podobě nových vynálezů.

Svou produkcí symbolů, obtěžkaných významy, si člověk přivlastňuje a přetváří okolní svět a uvádí v život celou novou třídu jevů, na *symbolování* závislých tzv. *symbolátů*. K nim patří všechny možné věci, chování, zvuky, barvy, tedy cokoli nabité významem. *Symboláty* jsou stavebními kameny lidské přírody. Tvoří materiál společný všem civilizacím a kulturám lidstva (White; Dillingham, 1973, s. 2). Skládají se z nich všechny zvyky, jazyky, víry, nástroje a další prvky lidské extra-somatické tradice, neboli kultury. Stejně jako ostatní živočichové, i člověk usiluje především o zachování jedince a rodu. Neliší se od zvířat v cílech, ale v prostředcích a kultura je jednoduše způsobem života lidského živočicha. Lidské prostředky, *symboláty*, však přece jen člověku poskytují něco více než jen holé přežití. Zakládají jedinci možný obsah jeho existence, možný rozvoj jeho potenciálu do fantastických rozměrů. Plně rozvinutý jedinec, uplatňující totalitu svého životního projevu, je bohatý potřebami, vztahuje se ke světu a všestranně si ho přivlastňuje. „Funkcí kultury je na jednu stranu vytvořit vztah člověka k jeho prostředí – jeho pozemské lokalitě a okolnímu kosmu, na druhou stranu vytvořit vztah člověka k člověku." „Jakožto lidská bytost, člověk uplatňuje extra-somatickou tradici [v Marxově terminologii "neorganické tělo"], jíž nazýváme kultura, za účelem udržet a zachovat svou existenci a dát jí plné vyjádření" (White, 1959, s. 8).

2.2 Kultura jako odcizená činnost

Lidská příroda je v Marxově díle neorganickým tělem člověka, u Leslieho Whitea je kultura v obecném smyslu funkcí struktury a vlastností lidského organismu (White, 1959, s. 11), tedy prodloužením lidského těla. Člověk svým

používáním symbolů přetváří vnější svět v lidskou přírodu, která se zároveň stává novou vrstvou reality. Vedle vrstvy neorganické a organické tu vzniká úroveň superorganická. Podle Leslieho Whitea se tyto úrovně od sebe neliší tím, že by se každá z nich skládala z jiného druhu substance. Celá realita je složena ze stejné látky, jednotlivé vrstvy se však od sebe liší způsobem, jakým jsou jejich součásti uspořádány do soustav nebo forem. Rozdílným uspořádáním vznikají příslušně rozdílné kvalitativní vrstvy. Možno podotknout, že se tímto názorem Leslie White odlišuje od dialektického nesubstanciálního pohledu na realitu. Z nesubstanciálního hlediska nelze realitu chápat jako souhrn věcí, ale jen jako souhrn vztahů v neustálém vývojovém procesu. Každá vrstva se odlišuje od ostatních povahou uspořádání vztahů, projevujících se v určitých fázích procesu jako pomíjející struktury, jež se substanciálnímu pojetí jeví jako látka, či věci. Ve Whiteově teorii odpovídá neorganické vrstvě fyzikální kategorie složená z neživých jevů či systémů, organická úroveň je reprezentována biologickou kategorií živých organismů a superorganická vrstva je tvořena kategorií kulturních jevů, závislých na lidské schopnosti používat symboly. Mezi kulturní jevy patří víry, jazyky, nástroje, náčiní, zvyky, pocity, instituce a další, pro něž se vžil souhrnný pojem kultura (White, 1949, s. 15).

Ačkoli všechny kulturní jevy pocházejí od člověka, jakmile jsou jednou uvedeny v život, získávají existenci na člověku nezávislou. Ve Whiteově pojetí lze třídu věcí a událostí závislých na *symbolování*, posuzovat ve dvou kontextech. Zkoumáme-li je ve vztahu k lidskému organismu, nazývají se tradičně „chování" a stávají se předmětem psychologie. Třídu věcí a dějů, závislých na *symbolování*, tedy *symbolátů*, můžeme studovat na základě kontextu vztahů mezi těmito jevy samotnými. V takovém případě se zabýváme kulturou a její vědecké studium se

nazývá kulturologie. „Definujeme kulturu, jako třídu věcí a událostí, závislých na *symbolování*, produktů *symbolování*, posuzovaných v extra-somatickém kontextu" (White; Dillingham, 1973, s. 29). Můžeme si všimnout, že se v této souvislosti *symboláty* chovají přesně jako předmět, odcizený dělníkovy ve výrobě. Už při výrobě samé je předmět součástí vztahů, existujících nezávisle na dělníkovi a dělník sám je jejich pouhým přívěskem, náhodnou okolností (tzv. akcidentem). „Zvnějšnění dělníka v jeho produktu znamená nejen to, že se jeho práce stává předmětem, vnější existencí, nýbrž že existuje mimo něj, nezávisle, vůči němu cizí, a že se vůči němu stává samostatnou mocí ..." (Marx, 1978, s. 51). I v případě soukromých výrobců za podmínek zbožní výroby jsou jejich vzájemné vztahy zprostředkovány vztahem mezi vyrobenými věcmi. „Výrobcům se proto jeví společenské vztahy jejich soukromých prací jako to, co skutečně jsou, tj. ne jako bezprostředně společenské vztahy osob samých v jejich práci, nýbrž naopak jako věcné vztahy osob a společenské vztahy věcí" (Marx, 1954, s. 90). Kulturní jevy, jako např. odcizený předmět, žijí vlastním životem a vzájemně na sebe působí v souladu se svými principy. Proto představují samostatnou třídu jevů, charakterizovanou jako supra-biologická a extra-somatická. Kulturní jevy jsou supra-biologické, jelikož se přenášejí mechanismem sociální dědičnosti a jsou extra-somatické, protože existují nezávisle na jakémkoli konkrétním organismu a působí na individuální organismy z vnějšku, podobně jako meteorologické síly (White, 1949, s. 122). Člověk uplatňuje činnost používání symbolů, *symbolování*, a za jejího zásadního přispění přetváří vnější svět. Zpředmětněním jeho činnosti je kultura. Ovšem lidská činnost v podobě kultury získává existenci na člověku nezávislou, stává se jevem *sui generis*. Sama naopak člověka ovládá. Whiteovo pojetí kultury se přinejmenším velmi podobá Marxově koncepci odcizené práce.

Neexistují lidé bez kultury a kultura bez lidí. Kultura se pochopitelně líhne v lidských organismech; nemohla by existovat a uchovávat se bez lidské činnosti. Ovšem jakmile je jednou coby soustava kulturních prvků uvedena v život a ustavena jako tradice, chová se, jakoby byla na lidech nezávislá. White uvádí následující příklad: „Uvedení automobilu do moderní americké kultury přímo ovlivnilo mnoho dalších kulturních rysů: průmysl na výrobu postrojů a povozů, ocelářský a gumárenský průmysl, stavbu silnic, městský rozvoj, motely a turistické kempy, sloučené školy atd. Pochopitelně, tyto kulturní procesy by se nemohly odehrát bez existence lidských organismů. Stal by se však náš nástin vlivu automobilu na ostatní kulturní jevy o něco realističtější, pokud bychom do něho tyto organismy začlenili? Ani za mák. Vývoj symfonie nebo neeuklidovské geometrie by se nemohl odehrát bez dýchacích a trávicích procesů skladatelů a matematiků. Zohlednění těchto fyziologických pochodů při vědeckém vysvětlení kulturních procesů by ale nijak nepřispělo k jejich pochopení. Naopak, vyvolalo by pouze zmatek kvůli jejich bezvýznamnosti“ (White, 1949, s. 99). Nejúčinnější způsob, jak studovat kulturu vědecky, je podle Whitea postupovat, jakoby lidské bytosti neexistovaly.

Přes svou odcizenost kultura slouží lidským potřebám, a to jak duchovním, tak materiálním. Představuje lidský nástroj adaptace a rozvoje, s nímž však člověk sám vědomě manipulovat nedokáže. Slouží tedy člověku živelně a jakoby mimochodem. „... je mechanismem, poskytujícím člověku obživu, ochranu, prostředky útoku a obrany, sociální regulace, kosmického přizpůsobení a odpočinku“ (White, 1949, s. 367). Zajišťuje bezpečnost a kontinuitu života skupin lidských bytostí. Aby mohla plnit tyto funkce, musí dokázat získat z vnější přírody energii a usměrnit její účelné vynakládání ve službách člověka. Kultura

představuje termodynamický systém. Roste a vyvíjí se se zvyšujícím se množstvím získané energie. Stupeň vývoje kultury je přímo úměrný množství energie získané na hlavu za rok a výkonnosti prostředků k jejímu využití (White, 1959, s. 56).

Doposud jsme hovořili o kultuře lidstva jako celku. Kultura slouží jako funkce lidského organismu obecně. To však neznamená, že určité skupiny lidí disponují určitými kulturami podle své fyzické a mentální konstituce. Dosud nebyl zachycen žádný vztah mezi rasou, kmenem či národem a konkrétním typem kultury. Proto můžeme považovat lidský druh za jednotný a příslušníka jakékoli rasy či národnosti za člověka obecně. Ve vztahu člověk – kultura chápeme tím pádem člověka, nebo biologický faktor, jako konstantu a kulturu jako proměnnou. Jako řadíme příslušníky rozličných národů a etnik k lidstvu jako takovému, můžeme rovněž shrnout jednotlivé lokální národní a etnické kultury a tradice pod pojem kultury v její obecnosti. Kultura, jako atribut lidského rodu, tvoří celistvý, uzavřený systém, vyvíjející se vlastním samopohybem. Ovšem jednotlivé lokální národní či kmenové kultury rozhodně uzavřené nejsou. Naopak, ve většině případů podléhají neustálému kulturnímu vlivu jiných společenství, působícímu převážně obousměrně. Jednotlivé místní sociokulturní systémy obsahují všechny prvky, nutné pro jejich výrobní a organizační funkci. Kultura celého lidstva prochází stadiální evolucí, kdežto lokální kultury mohou vztřebávat celé soustavy kulturních prvků difuzí a tím určité fáze kulturní evoluce přeskočit. Jejich kulturní historie není v pravém slova smyslu evolucí (White, 1959, s. 18).

2.3 Struktura a princip vývoje kulturního systému u Leslieho Whitea

Aby se kultura mohla vyvíjet, musí tvořit systém. Nesouvislý shluk částí nemůže procházet stadiálním vývojem. „Systém je takovou organizací jevů, v níž vztah části k jiné části je podmíněn vztahem části k celku" (White, 1959, s. 17). Souhrn prvků a vztahů mezi nimi představuje strukturu, proces změny vzájemných vztahů mezi prvky tvoří funkci systému.

Leslie White představuje svůj popis struktury a funkce kulturního systému jako ideální model. Oprávněnost jakéhokoli modelu spočívá v míře s jakou nám je schopen zprostředkovat vhled a porozumění skutečnému světu. Plní tedy především funkci vědeckého nástroje a nečiní si nároky na absolutní zobrazení reality. Whiteův model kulturního systému se může skládat ze tří nebo čtyř subsystémů: technologického, sociálního, ideologického a podle potřeby též postojového. Zda postojový subsystém zahrneme či nikoli, to záleží na účelu k jakému zamýšlíme model použít (White; Dillingham, 1973, s. 44).

Kulturní systém si můžeme představit jako složený ze tří horizontálních vrstev. Nejspodnější úroveň, základnu, tvoří technologický subsystém. K němu se řadí prvky, tradičně připisované Marxově kategorii výrobních sil, především materiální, mechanické, fyzikální a chemické nástroje a prostředky, společně s technologiemi jejich aplikací, jejichž prostřednictvím se člověk jako živočišný druh přizpůsobuje svému přírodnímu prostředí. Technologii lze z hlediska Marxova učení chápat jako rozhraní mezi vnější a lidskou přírodou. Mezi prvky technologického subsystému najdeme nástroje obživy a ochrany člověka, tedy výrobní prostředky (suroviny, náčiní, nástroje, stroje), obydlí, prostředky útoku a obrany. Na technologické úrovni leží vrstva sociální, složená z mezilidských

vztahů vyjádřených ve vzorcích individuálního a kolektivního chování. Tato kategorie se do značné míry kryje s Marxovými výrobními vztahy. Shrnuje dělbu práce v podobě příbuzenských, třídních, politických, vojenských, náboženských, zaměstnaneckých, profesních a rekreačních skupin a vztahů mezi nimi. Svrchní vrstva modelu představuje soustavu na způsob Marxovy nadstavby, takzvaný ideologický či filosofický subsystém, obsahující ideje, víry a znalosti, vyjádřené v artikulované řeči nebo v jiné symbolické formě. Patří sem hlavně veškeré lidské představy o světě v podobě mytologií, náboženství, filosofií, legend, vědy, lidové moudrosti a tzv. zdravého lidského rozumu.

Technologický komponent je základní a všechny ostatní jsou jen jeho výrazem a transformací v jiných oblastech lidské činnosti. Je ústím, jímž proudí energie do kultury a oživuje celý systém. Je dlátem řezbáře, zbíječkou horníka a pluhem rolníka, spolu s jejich fortelem a pracovním postupem. Představuje univerzální nástroj, jímž lidstvo vytesává svůj lidský svět z vnější syrové přírody. Odtud proudí lidská zkušenost a inspirace do ideologické a vědecké vrstvy kultury. Člověk potřebuje jíst, ochránit se před živly a ubránit se nepřátelům. Pokud má jeho život vytrvat, musí tyto tři potřeby uspokojit a k tomu mu slouží technologické prostředky. Na technologické vrstvě závisí život a vývoj lidí i jejich kultury. Změny v materiálních prostředcích obživy mění strukturu ostatních subsystémů kultury.

„Aktivity obživy v podobě lovu, rybaření, chovu zvířat, zemědělství, dobývání nerostných surovin a dalších činností, jimiž se přírodní materiál přeměňuje do podoby vhodné pro lidskou spotřebu, nejsou pouze technologickými procesy, nýbrž rovněž procesy sociálními“ (White, 1959, s. 19). Sociální vrstva je funkcí technologické úrovně a lze ji definovat jako „organizované úsilí lidských

bytostí při použití nástrojů obživy, útoku a obrany ... Technologie je proměnnou nezávislou, sociální systém proměnnou závislou. Sociální systémy jsou tím pádem determinovány systémy technologickými; se změnou jedněch se mění i druhé" (White, 1949, s. 365). Technologický systém ovlivňuje sociální organizaci dvojím způsobem. Přímo se odráží ve způsobu organizace při užití materiálních nástrojů nebo strojových komplexů. Luk a šípy, pluh nebo montážní linka na výrobu válců automobilových motorů produkují určité vzorce chování. V širší souvislosti musí být tyto vzorce zasazeny do celého sociálního systému. Způsob jejich integrace a vzájemného sladění závisí na jejich vlastních strukturách a funkcích, podmíněných technologií. Skrze ně uplatňuje technologie svůj vliv na celý sociální subsystém nepřímo.

Při přetváření vnějšího světa v kulturu svou činností získává člověk zkušenost s přírodou i s ostatními lidmi. Jeho zážitky se prostřednictvím symbolické komunikace kumulují a vytvářejí myšlenkový obraz světa a člověka v něm. Každý způsob interakce s vnějším prostředím má svou ideologii, do značné míry ovlivněnou technologií obživy. Nejrůznější výrobní způsoby, např. pastevectví, zemědělství, lov a sběr atd., nacházejí svůj výraz v rozmanitých ideologiích, filosofiích a vědách. V souvislosti s obživou vznikaly postupně různé interpretace reality. Podle Whitea je např. možné považovat astronomii a matematiku, obzvláště geometrii, do značné míry za vedlejší produkt zemědělství (White, 1959, s. 23). Stejná teze se objevuje i v Marxově *Kapitálu*: „Nutnost vypočítávat období rozvodňování Nilu vytvořila egyptskou astronomii a s ní panství kasty kněží jako vedoucích zemědělství" (Marx, 1954, s. 543). Ideologický, či filosofický komponent jakékoliv kultury se ve Whiteově pojetí doposud skládal z nadpřirozených a přirozených prvků. „V aktivitách

preliterárních kultur, jako lov, rybaření, boj s nemocemi, válečnictví a zacházení s počasím, při nichž je kontrola nad věcmi a událostmi relativně nepatrná, bují nadpřirozenost. S nárůstem kontroly během kulturního vývoje nadpřirozené uvadá" (White, 1959, s. 23). Technologický subsystém determinuje obsah ideologické vrstvy částečně přímo, částečně se jeho vliv filtruje skrze sociální úroveň. Tím pádem se mnohé rysy politických, právních, vojenských a náboženských společenských soustav v ideologii odráží. Pomocí ideologického subsystému, obtěžkaného emocemi, postoji a hodnotami, se člověk vztahuje k přírodě a usměrňuje svůj život kolektivně i individuálně. „Neexistuje způsob, jak vypočítat míru podpory, s níž mytologie, ceremoniály a společenské organizace přispěly k přežití lidského druhu tím, že poskytovaly morálku, pocit významnosti, pocit, že život má smysl a stojí za to ho žít, útěchu a uklidnění při zásahu tragédií" (White; Dillingham, 1973, s. 13). Vědy a filosofie tvoří prostor, kde dochází k syntézám zkušeností a vznikají nové vynálezy a teorie. Tvoří se zpětná vazba, kdy technologický sektor dodává praktické zážitky s vnějším světem a ideologický sektor je zpracovává a využívá k vývinu nových nástrojů, jež se znovu aplikují v technologické oblasti.

Poloha jednotlivých vrstev Whiteova modelu kulturního systému naznačuje jejich příslušné role ve vývoji celé soustavy. Technologický sektor tvoří základnu. Z něj vychází hybná síla celého systému. Sociální subsystém je v zásadě prostředkem, jak koordinovanou činností při dělbě práce uvést technologii do provozu. Ideologie vyjadřují činnou, technickou zkušenost se světem a odrážejí povahu sociálního systému. Technologický sektor tedy určuje obsah a směr vývoje kulturního systému. Udává strukturu a změny sociálního subsystému a spolu s ním určuje podobu a pohyb filosofií. V celém systému samozřejmě existují zpětné

vazby, jimiž sociální subsystém ovlivňuje technologii a rovněž filosofie působí na oba spodní sektory. Jenže, jak říká White: „Ovlivňovat je jedna věc a determinovat je věc zcela odlišná“ (White, 1949, s. 366).

Impulzy k převratu v celém kulturním systému vycházejí výhradně z technologického sektoru. „Technologie je základnou všech ostatních sektorů kultury. Je to technologická změna či vývoj, jež zapříčiňuje změnu či růst v ostatních sektorech kultury. Hybná síla kultury, tak říkajíc, spočívá v technologii, neboť zde se získává energie a uvádí se v činnost. ... Jestliže technologii o určité síle či výkonu stojí v cestě netechnologické kulturní prvky, ať už sociální, ideové nebo emocionální, co se přihodí? Odpověď je zřejmá. Pokud má technologie dostatečnou sílu, překoná tuto překážku; jestliže dostatečnou silou nedisponuje, musí se podřídit. Má-li technologie dostatečnou sílu k rozbití sociálního systému, jenž jí kříží cestu, učiní tak a uvede v život systém nový. Není-li dost silná, musí se podřídit omezením. Totéž platí o vztahu technologie k filosofiím a postojům“ (White, 1959, s. 27).

Whiteovo pojetí struktury a vývoje kulturního systému představuje detailnější rozpracování Marxovy teze o určujícím vlivu způsobu produkce prostředků materiálního života na uspořádání a vývoj společenských forem a myšlení. Dvě části Marxova náčrtu, základnu a nadstavbu (pojmy uvedené zřejmě jen pro ilustraci jako příměr), White přeměnil na tři vrstvy svého modelu. Kategorii výrobních sil, k níž náleží vedle výrobních prostředků patrně řada dalších prvků včetně člověka samého, White očistil a zredukoval na technologický sektor, jemuž přisoudil roli determinanty. Z Marxovy základny vyňal kategorii výrobních vztahů a v zásadě beze změn z ní učinil sociální sektor. Duchovní životní proces se pak v jeho koncepci stal filosofickým či ideologickým sektorem.

Pro své účely musel White Marxovu skicu rozvést a obsah jednotlivých komponentů konkretizovat. Při tom si, řekněme, „zachoval dost soudnosti", aby zůstal, stejně jako Marx, pouze v rovině obrazu nebo modelu. Jednotlivé sektory modelu lze charakterizovat pouze jako podoblasti lidské činnosti, tvořící jeden proces. Bedřich Engels ve svém dopise Josefu Blochovi důrazně upozorňuje, že „podle materialistického pojetí dějin je v *poslední instanci* určujícím momentem v dějinách produkce a reprodukce skutečného života." Ani on ani Marx nikdy více netvrdili. „Překrucuje-li to někdo v tom smyslu, že prý ekonomický moment je jedině určujícím momentem, přeměňuje onu větu v nic neříkající, abstraktní a absurdní frázi" (Engels, 1951, s. 55). Stejně tak White odmítá možnost vysvětlit jakékoli drobné varianty sociálního systému na základě technologie jako determinanty (White, 1959, s. 21).

2.4 Evoluce kultury

Kulturní systém jakéhokoli národa či kmene je kdykoli kompletní, tedy obsahuje všechny prvky kultury jako takové, aby mohl fungovat jako systémová organizace. Prochází svým svébytným vývojem, některé kulturní jevy vznikly v jeho rámci syntézou, jiné byly přejaty difuzí od jiných národů. Vývoj kulturního systému tvoří individuální historii jednotlivých národů. V souladu s vývojem a přejímáním technologií prochází různými fázemi. Podle teorie Leslieho Whitea však vývoj jednotlivého národa neznamená kulturní evoluci. Lokální kultury jsou jen jednotlivými větvemi a místními projevy kultury lidstva jako celku. Pouze kultura lidstva prochází stadiální evolucí. Její evoluční proces je nevratný a neopakovatelný (White, 1959, s. 30).

Vznik kultury byl umožněn vývojem živé hmoty. V určité fázi vývoje mozku se objevila schopnost používat symboly, jež se stala základem veškeré kultury. V tomto smyslu navazuje kulturní evoluce na biologickou, přestože biologická evoluce se vznikem kultury neuzavřela, ale pokračovala dále, zpětně ovlivňovaná růstem a vývojem kultury. White upozorňuje na jedinečnost biologické evoluce v rámci vývoje vesmíru jako celku. Podle druhého zákona termodynamiky, jehož ekvivalentní formulací je princip růstu entropie, vesmír směřuje ke stále nižšímu stupni uspořádanosti struktur a stále rovnoměrnějšímu rozprostření energie. Výsledkem jeho procesu se stane náhodný stav, čili chaos. Vývoj živé hmoty však jakoby směřoval proti trendu pohybu celého vesmíru. Během biologické evoluce se zvyšuje stupeň organizace struktur a energie přechází z nižších na vyšší úrovně koncentrace. Živé organismy dosahují tohoto pohybu tak, že čerpají volnou energii ze svého okolí a vtělují ji do sebe. Veškerý život se tak stává bojem o volnou energii (White, 1959, s. 34). Člověk získává energii pro svůj život z okolí prostřednictvím kultury. Přitom kulturní vývoj postupuje ve směru biologické evoluce od jednodušších forem ke složitějším.

Kultura slouží člověku jako rozsáhlý mechanismus, skrze nějž čerpá energii z vnějšího světa a usměrňuje její využití pro existenci a rozvoj svého života. Energie proudí do kultury skrze technologický sektor, přičemž ostatní subsystémy jsou v zásadě jeho funkcí. Funkci můžeme definovat jako vztah mezi dvěma objekty, v němž změna jednoho je provázena změnou druhého. S novými způsoby získávání většího množství energie v přepočtu na osobu a rok a se zlepšením mechanismů jejího využití, tedy se změnami technologie obživy, rostou a vyvíjejí se všechny ostatní součásti kulturního systému. Etapu kulturního vývoje charakterizuje způsob získávání energie z okolí, jako je např. pastevectví,

zemědělství, využití energie vody, fosilních paliv apod. Se zvyšováním množství energie kulturní systém neroste pouze velikostí, ale rozvíjí se, jeho struktura a podstruktury se rozrůzňují, jeho funkce se rozmnožují a přesněji specializují. Podle vlivu množství energie a účinnosti nástrojů na kulturu lze usoudit, že „kulturní vývoj postupuje v souladu s nárůstem energie získané na osobu na rok, či v souladu se zlepšením výkonu nebo hospodárnosti prostředků k jejímu využití, nebo s obojím" (White, 1959, s. 56). Stupeň vývoje kulturního systému lze posoudit podle množství výrobků a služeb, uspokojujících lidské potřeby, vyprodukovaných systémem na osobu za rok. Koncept kulturního vývoje můžeme vyjádřit vzorcem: E×T=P, přičemž E znamená energii, T účinnost nástrojů a P množství výrobků a služeb, sloužících lidským potřebám. Podle Whitea má však faktor energie převahu nad nástroji. Za nezměněného způsobu získávání energie dosáhne výkonnost nástrojů nakonec vždy určitou mez, za níž se již nemůže posunout. Jakkoli rozsáhlé mohou ještě být např. možnosti vývoje současné technologie, přece jen pokud se zásadně nezmění způsob získávání energie, jenž by znásobil její příliv do kultury, musí nakonec technologie dosáhnout určité hranice maximálního rozvoje, kdy žádný další nárůst jejího výkonu účinně nevynahradí nedostatek či absenci nárůstu získané energie. Způsob získávání energie tedy tvoří rámec možností rozvoje technologie. Nejobecnější zákon kulturní evoluce tedy zní: „... za konstantního stavu životního prostředí je stupeň kulturního vývoje přímo úměrný množství energie získané na osobu na rok" (White, 1949, s. 375).

Leslie White naznačuje souslednost fází kulturní evoluce velmi obecně na základě vývojové posloupnosti různých způsobů získávání energie z různých zdrojů. Všechny lidské společnosti až do určitého stádia ve vývoji zemědělství a

chovu zvířat lze podle něho označit jako *primitivní společnost*. Kulturní systémy těchto společenství spočívají na technologii, využívající převážně energii lidského organismu. Typický způsob jejich obživy představuje lov a sběr. Společnosti jsou zřejmě označeny jako *primitivní*, jelikož jejich sociální subsystémy se organizují na základě příbuzenství a vykazují nízkou míru členitosti struktury a specializace funkcí. Jejich příslušníci mívají svobodný přístup k přírodním zdrojům a těší se značné sociální rovnosti. Na základě příbuzenských vazeb spolu lidé spolupracují a sdílejí životní prostředky v obdobích hojnosti i hladu. White cituje poznatek Lewise Henry Morgana o zákonu pohostinnosti uplatňovaném americkými domorodci. Na jedné straně indiánské vesnice nemohl existovat blahobyt a plýtvání, aby ve stejnou dobu na druhé lidé žili o hladu (White, 1959, s. 250). Základním konstitutivním principem lidské kultury se vedle vzniku schopnosti používat symboly a následného vzniku artikulované řeči stal pravděpodobně i zákaz incestu. Na vysvětlení všeobecně rozšířeného incestního tabu existuje řada teorií. Leslie White odmítá teorie instinktivní, degenetarivní a psychologické a vysvětluje zákaz incestu na základě kultury. Nelze popřít vzájemnou sexuální přitažlivost mezi členy nejužší rodiny. Pokud lidé cítí odpor k představě sexuálního styku s blízkým příbuzným, svou averzi získali až během svého individuálního vývoje působením kultury z vnějšku. Antropoidní rodiny byly patrně silně endogamní. Jediný exogamní rys se projevil ve chvíli, kdy se dospívající syn stal konkurentem svého otce a pokud otec nebyl už starý a syn dostatečně silný, aby ho přemohl a vypudil, byl sám otcem vyhnán. Navíc, dominantní hlavy rodin spolu vzájemně zápasily o sexuální partnerky, což bránilo rozsáhlejší spolupráci. Vznik schopnosti používat symboly, provázený rozšířením arikulované řeči však přivodil zvrat v sociální organizaci. Některé lidské rodinné

skupiny mezi sebou začaly úzce spolupracovat. Svou kooperaci upevňovaly vzájemnými sňatky. Izolované endogamní rody jim dále nedokázaly konkurovat v boji o zdroje a přecházely rovněž k exogamii. Incestní tabu pro úzkou rodinu a posléze i širší exogamní normy počaly fungovat jako záruka spolupráce rodinných skupin v rámci širších lidských společenství. Spolupráce mezi rodinami se definicí incestu ustavila jako povinná, bezpečí lidské skupiny se zvýšilo (White, 1949, s. 328). Partnerský svazek také již dávno přestal uspokojovat potřeby výhradně sexuální a začal plnit ekonomickou roli. Rodina se přeměňuje v téměř soběstačnou ekonomickou jednotku. Obecně existují dva druhy ekonomické směny výrobků (užitných hodnot): mezi přáteli jako potvrzení vztahu a mezi obchodníky. V ekonomických systémech, postavených na prvním druhu směny, definuje jejich povahu vztah mezi lidmi. Ekonomické systémy, fungující na bázi druhého druhu, se určují vztahem mezi věcmi (srov. Marx, 1954, s. 90). V ekonomii primitivních společností převládá druh první.

Přibližně 99% délky života lidské kultury prožil člověk ve společnostech odkázaných na lov a sběr. V poměrně krátkém časovém úseku, řekněme od 10 000 př.n.l. do 2000 př.n.l., velká část světové populace přešla k zemědělství a chovu dobytka. Z jakého důvodu lidé dali přednost novému způsobu obživy a proč tak učinili v tak poměrně krátkém období své historie? Leslie White odmítá představu, že by myšlenka pěstování obilí nebo chovu dobytka někoho „napadla", a poté se zemědělství rozšířilo po světě. Proč se tato událost nestala již dříve? Protože to do té doby nikoho nenapadlo? Lidstvo znalo souvislost mezi semeny v půdě a růstem rostlin a ještě mnohem více o životě flóry i fauny desetitisíce let před počátkem zemědělství. Neexistuje a zřejmě neexistoval žádný přírodní národ, kmen nebo etnikum bez podrobných a přesných znalostí svého prostředí. Mnohá společenství

aktivně rozsévala semena divokých rostlin na svých teritoriích, aby zvýšila výnos z příštího sběru, jiní lidé dokonce území volně rostoucích plodin zavlažovali, aniž by se o ně jinak starali. Příčiny vzniku zemědělství jako výrobního způsobu je patrně třeba hledat jinde, než v náhlé myšlence osamělého genia. Kulturní systém lovců a sběračů zajišťoval rovnováhu mezi lidmi a prostředím jejich obživy. Aby člověk přežil, musí získat ze svého okolí alespoň tolik energie, kolik sám vydává. Většina lovecko-sběračských kulturních systémů umožňovala lidem získat z jejich životního prostoru mnohem více energie, nežli by bylo třeba k holému přežití. Pokud by nenastala změna v prostředí či v kultuře, mohla by rovnovážná symbióza člověka s přítodou trvat do nekonečna. Vycházejme tedy z předpokladu, že došlo k porušení rovnováhy. Nabízí se možnost přelidnění a populačního tlaku v omezených oblastech. Musíme však mít na paměti, že lovecko-sběračské skupiny s pomocí své kultury v kombinaci s biologickými tělesnými procesy dokázali počet příslušníků svých skupin účinně regulovat. Musela tedy nastat situace, jež se od dlouhodobého zavedeného standardu lišila. Leslie White se přiklání k teorii V. Gordona Childea a Roberta J. Braidwooda. Na počátku současné doby meziledové, přibližně před 13 000 lety, došlo v důsledku klimatických změn k ústupu pevninského ledovce ze střední Asie. Obrovské plochy země se proměnily v poušť, což přimělo místní obyvatele k odchodu do příznivějších oblastí. Na nových územích však vzrostla hustota populace a zvýšil se tlak na místní zdroje potravy. Rovnováha mezi obyvatelstvem a prostředím se narušila. Pokud podle Whitea dojde u lovecko-sběračské společnosti ke snížení množství získané potravy na jednotku vynaložené práce, musí nastat jeden z následujících případů: 1) pokles životního standardu, jinak řečeno kulturní regrese, 2) emigrace, 3) přechod k zemědělství, chovu dobytka či obojímu (White,

1959, s. 285). Příležitostná zkušenost s pěstováním rostlin a chovem zvířat se na mnoha místech změnila v ustálenou praxi. Poprvé po shruba milionu let své historie, kdy člověk udržoval svou kulturu v chodu téměř výhradně energií svého vlastního organismu, začal systematicky čerpat nový zdroj: solární energii, nahromaděnou v tělech rostlin a živočichů. Obecně s vývojem kultury procento lidské energie v poměru k celkově využívanému množství energie klesá, tzn. že k lidské energii se přidává stále větší množství energie z jiných zdrojů a produktivita práce stoupá. Následkem změny technologie obživy začalo do kultury proudit větší množství energie na osobu za rok. Celý systém se rozrostl, více strukturálně rozčlenil a jednotlivé části se funkčně více specializovaly. Leslie White označuje přechod od fáze lovu a sběru k soustavnému zemědělství jako zemědělskou revoluci. Evoluce a revoluce se při vývoji kulturních forem v čase vzájemně doplňují. Kvantitativní změny v rámci systému se označují jako evoluční, principiální, většinou relativně náhlé kvalitativní transformace celého systému (jeho struktury a funkcí) jsou revoluční. Přechod k zemědělství, jakožto k nové technologii obživy, přivodil právě tento druh změny. Během předešlých shruba 990 tisic let lidské historie postupoval kulturní vývoj velmi skromně a pomalu. Poté však, několik tisíc let po přechodu k zemědělství a chovu dobytka, nastal masivní rozvoj a růst kultury v Mezopotámii a v údolí Nilu. Lidské skupiny se počaly slučovat: malé kmeny se rozrostly ve velké, sjednocovaly se do konfederací. Posléze se kmenová zřízení rozložila a nahradily je státy a říše. Nárůst produkce potravy na jednotku vynaložené práce umožnil, aby část populace vyráběla potravu pro celou společnost. Určitý počet lidí mohl zanechat zemědělství a věnovat se řemeslu, obchodu, umění nebo společenské správě. Vznikly různé společenské vrstvy. Došlo k rozvoji měst, jako center řemesel, vědy

a politické moci, úředníci státní správy začali užívat písmo. Obdobný proces proběhl s rozšířením zemědělství později v Peru a ve Střední Americe. Teprve v této fázi vývoje kultury se mohlo zavést otroctví jako instituce. Otroctví může fungovat až ve chvíli, kdy způsob obživy umožní člověku vyrobit značně větší množství potravy, než sám potřebuje k holému přežití. Např. ve společenství chudých rolnických rodin, hospodařících v podmínkách nepříliš příznivých pro zemědělství, by skupina otroků měla co dělat, aby uživila sama sebe. Naopak, v kapitalistických podmínkách výroby, postavených na nákupu a spotřebě svobodné pracovní síly, by dost možná bylo nákladnější přivlastňovat si celého člověka, nežli si jen přivlastňovat směnou jeho práci (White, 1949, s. 128; srov. Marx, 1954, s. 540; Marx, 1974, s. 111). Starý rodový sociální subsystém nebyl schopen pojmout a účinně uplatnit novou technologii obživy. Nastal jeho rozklad a přeměna. Společnost se rozdělila do rozličných profesních spolků a horizontálně se rozvrstvila na dvě hlavní třídy: úzce vymezenou, bohatou vládnoucí třídu a rozsáhlou ovládanou a vykořisťovanou třídu. Rodovou a klanovou strukturu společenství nahradila struktura postavená na základě vlastnických vztahů a teritoriální organizace. Rozvoj řemesla znamenal růst trhu a výroby zboží výhradně za účelem směny. Jestliže dříve určovaly povahu společenského systému vztahy mezi lidmi, teď ji vymezují vztahy mezi věcmi. White při svém popisu hodnoty zboží a vzniku peněz přejímá definice z *Kapitálu*. Zboží má dvě formy hodnoty: užitnou hodnotu a směnnou hodnotu. Užitná hodnota znamená, že zboží uspokojuje lidskou potřebu. Směnná hodnota vyjadřuje, že zboží je hodnotou, jejíž velikost se měří množstvím společensky nutné práce, potřebné k jeho výrobě (White, 1959, s. 338; srov. Marx, 1954, s. 52-57). Dále White rozděluje média směny na dva druhy: 1) zboží, jež funguje jako směnná jednotka, protože samo

svou povahou uspokojuje lidské potřeby, odlišné od směny, např. kakaové boby, rýžové svazky nebo dobytek; 2) jedná se o médium, vyrobené speciálně pro směnu. Druhý druh představuje vyvinutější formu prostředku směny, nesmíme však zapomenout, že základem hodnoty obou druhů je společensky nutná práce, vynaložená na jejich výrobu (White, 1959, s. 340; srov. Marx, 1954, s. 87). Rozvinutá struktura a specializované funkce nově vzniklé společnosti vyžadovaly jednotící mechanismus. Nalezly ho v instituci státo-církve, slučující profánní i náboženskou stránku. Státo-církev měla za úkol koordinovat jednotlivé společenské segmenty a integrovat je do koherentního a výkonného celku. Zabraňovala rozkladu společnosti zevnitř a její destrukci nepřátelským zásahem z vnějšku. Produkovala státní ideologii, v níž utlačovaným třídám vysvětlovala, jak by bylo zavrženíhodné narušovat harmonii božího díla vzpourou proti jejich osudu. Ve válečných kampaních dokázala vyburcovat obyvatele (opět především z ovládaných skupin) k obraně či ospravedlnit posvátnou nutnost útoku (White, 1949, s. 241).

Masivní vzestup kulturního vývoje po zemědělské revoluci vystřídalo dlouhé období stagnace. Nová technologie uvedla v život komplikovaný sociální subsystém, jenž ji postupně sevřel ve svém objetí a zamezil jejímu dalšímu rozvoji, aniž by se přiblížila hranicím svých možností. Podle Whiteova názoru by se vývoj kultury nedostal na znatelně vyšší úroveň, než dosáhl již před křesťanskou érou a mohl by stagnovat nekonečně dlouho, pokud by kulturní systém nedokázal změnit způsob využívání energie. Její množství na osobu na rok se nakonec v 17. a 18. stol. podařilo zvýšit čerpáním nových zdrojů v podobě fosilních paliv. Nastala epocha palivové revoluce. Energie, uvolňovaná spalováním uhlí, nafty a zemního plynu, prostřednictvím nových technologií

znovu přeformovala celý kulturní systém. Těžiště výroby se přesunulo z venkovských aristokratických panství, kde se produkovaly potraviny pro bezprostřední spotřebu, do městských průmyslových center, vyrábějících zboží za účelem prodeje se ziskem. V období od konce 17. do začátku 20. století zažila Evropa populační explozi. Podle Whiteových údajů žilo v roce 1650 v Evropě přibližně 100 miliónů lidí, v roce 1800 již 187 miliónů. Ovšem roku 1900 Evropa čítala 400 miliónů obyvatel. V Anglii, matce průmyslové revoluce, došlo mezi lety 1700 a 1800 k nárůstu populace o 50%. Mezi lety 1800 a 1900 se počet jejích obyvatel zvýšil o 260% (White, 1949, s. 384). Třídní dichotomie ve struktuře společnosti zůstávala zachována. Stále existovala menšinová bohatá vládnoucí třída a většina populace setrvávala v pozici vykořisťovaných. Nicméně složení těchto tříd se radikálně proměnilo. Starou pozemkovou šlechtu vystřídali průmysloví magnáti a finančníci, nevolníci a poddaní byli vystřídáni městským a zemědělským proletariátem. Třídní konflikty nadále urovnávala instituce vzniklá srůstem či přinejměnším úzkou spoluprácí státu a církve. Znovu sloužila k zamezení vnitřnímu rozvratu a k mobilizaci zdrojů společnosti k obraně a útoku. Na mezinárodním poli vznikla ohromná koloniální panství.

Tempo kulturního vývoje však neustále narůstá. White cituje amerického fyzika Arthura Holly Comptona, podle jehož názoru se život Američanů roku 1940 lišil od života jejich předků před dvěma generacemi více, než život těchto lidí před dvěma generacemi od civilizovaného života na úsvitu psané historie (White, 1949, s. 386). Sám Leslie White vidí perspektivu kulturního vývoje v čerpání energie z nového zdroje, z jaderné reakce. Využití jaderné energie podle něho může znamenat další revoluci v kultuře. Ovšem, stejně jako v případě zemědělské revoluce, i sociální subsystém vytvořený revolucí palivovou působí jako brzda

dalšího technického a tím pádem i kulturního vývoje. Pouto rozvoje leží v samotné podstatě kapitalistické zbožní výroby. „... naprostý základ systému průmyslového zisku spočívá v přebytku hodnoty výrobku nad výrobními náklady, vzniklého na bázi mezd vyplácených průmyslovým dělníkům“ (White, 1949, s. 387). Dovolujeme si předpokládat, že má Leslie White na mysli přebytek, vzniklý odečtením hodnoty dělníkovy mzdy od hodnoty, kterou dělník přidal k výrobku svou prací, tedy krátce řečeno Marxem objevenou nadhodnotu (srov. Marx, 1954, s. 209-213). Vedle pojmů užitná hodnota a směnná hodnota se ve Whiteově díle objevuje, byť skrytě, další pojem z *Kapitálu*, nadhodnota. White však svou myšlenku pojal shruba takto: Jelikož je hodnota přidaná dělníky určitého národa k výrobkům vyšší než hodnota jejich mzdy v penězích, nemá národ dostatečnou kupní sílu, aby pojal vlastní výrobky, a musí proto exportovat. Pokud se však industrializují i další národy, a rovněž budou nuceny vyvážet, vznikne nadvýroba v celosvětovém měřítku. Musíme konstatovat, že se Leslie White v této představě mýlí. Pokusme se vystavět modelovou situaci pro jediný národ. Za jeden den dělníci tohoto národa vyrobí určitý objem výrobků. Každý dělník vyrobil výrobky, tedy přidal svou prací určité množství hodnoty k hodnotě spotřebovaných surovin a strojů. Suroviny a stroje však zase představují zpředmětněnou společensky nutnou práci jiných dělníků. Můžeme tedy abstrahovat od užitečného charakteru výrobků a shrnout je do jedné masy zboží v níž se nahromadilo určité množství společensky nutné pracovní doby. Do této masy samozřejmě zahrneme i peníze, či zlato, jako jen jeden z mnoha druhů zboží. Dělník při své výplatě po práci dostane denní hodnotu své pracovní síly vyjádřenou v penězích, tedy v jiném druhu zboží, než sám vyráběl. My ale předpokládáme jen jedno, abstraktní zboží, takže náš dělník dostane hodnotu své pracovní síly, vyjádřenou v tomtéž zboží, co sám

vyráběl. V Marxových příkladech bývá nadpráce v poměru k nutné práci 1:1, takže dělník dostane přesně polovinu z celkové hodnoty, jíž přidal během práce k výrobku. Jelikož předpokládáme všechno zboží vyrobené za tento den jako abstraktní masu, v níž se zpředmětnila práce všech dělníků národa, můžeme říci, že každý dělník dostane v průměru polovinu svého výrobku. Druhá polovina putuje ke kapitalistovy jakožto zpředmětněná nadpráce, čili nadhodnota. Takto to bude se všemi dělníky a všemi kapitalisty. Jen pro ilustraci, jestliže v národě žije 100 000 dělníků a 100 kapitalistů, připadá na všechny dělníky jedna polovinu výrobků, na kapitalisty pak druhá polovina. Jelikož kapitalisté budou dále vyrábět nadhodnotu, vymění valnou většinu svých výrobků znovu za suroviny (v našem případě abstraktní boží) a pracovní síly a celý proces se bude opakovat s tím, že celkový objem výrobku zase povyroste o nadhodnotu. K nadvýrobě sice nakonec patrně dojde, ale z jiných důvodů, než White předpokládá. Problém nespočívá ve skutečnosti, že dělníci nemají dost peněz na koupi vlastních výrobků. Zboží nekupují jen dělníci, ale spousta dalších lidí, žijících buď z vlastní práce, nebo tak či onak z práce dělníků a v neposlední řadě i sami kapitalisté. Expandovat na zahraniční trhy kapitalisté skutečně časem musí, nikoli však proto, že jejich vlastní dělníci nemají peníze na výrobky. Akumulace kapitálu jim nejen umožňuje, nýbrž přímo přikazuje rozšiřovat výrobu, jelikož jejich konkurence ji rovněž rozšiřuje. Pokud s ní chtějí držet krok a nechtějí se nechat od konkurence koupit a stát se její pobočkou, musí se snažit vyrábět stále ve větším objemu. Aby dokázali svými výrobky soutěžit s ostatními na trhu, musí vyrábět co nejlevněji – tedy zvyšovat produktivní sílu práce. Viděli jsme dříve, že zvyšování produktivní síly práce vede na jedné straně k růstu míry nadhodnoty a tím pádem i míry vykořisťování, na druhé straně však i ke zvyšování objemu dělníkových životních prostředků.

Výroba v kapitalismu, alespoň do určitého období, probíhá nekoordinovaně a snadno nastane např. situace, kdy se na trhu objeví velký objem určitého druhu zboží, jehož spotřeba trvá příliš dlouho na to, aby se příslušný objem prodal v požadovaném tempu. Výrobce zboží zkrachuje, propustí dělníky a teprve v tuto chvíli dojde ke snížení kupní síly národa a úbytku spotřeby životních prostředků apod. Kapitalisté jsou kvůli konkurenci nuceni zaplavovat trh co nejlevnějšími výrobky. Krize z nadvýroby nezačíná situací, kdy si dělníci chtějí koupit výrobky, ale nemají na ně peníze, nýbrž spíše u zákazníků, kteří už výrobky mají a po dalších neprahnou. Marx v prvním dílu *Kapitálu* krátce předjímá fázi po zrušení kapitalistického způsobu produkce: „Odstranění kapitalistické formy výroby dovolí omezit pracovní den na nutnou práci. Ale přitom musí nutná práce, za jinak stejných podmínek, rozšířit svůj rozsah. Jednak se životní podmínky dělníka musí stát bohatšími, jeho životní potřeby musí vzrůst. Jednak by se musela k nutné práci připočíst část nynější nadpráce, a to práce nutná k vytvoření společenského reservního a akumulačního fondu“ (Marx, 1954, s. 558). Předpokládejme, že by v tomto stádiu ještě fungovala peněžní směna. Část nynější nadpráce by proudila do reservního a akumulačního fondu. Jestliže by krize z nadvýroby pramenila z toho, že hodnota dělníkovy mzdy je nižší než hodnota, již svou prací přidal k výrobku, musela by nastat i tentokrát. Každopádně je pravda, že periodické krize z nadvýroby alespoň v dřívějších obdobích představovaly vážnou překážku společenského rozvoje a zřejmě patřily i k příčinám mnohých válečných konfliktů. Jejich průběh popisuje následovně Engels: „Styky váznou, trhy jsou přeplněny, výrobky zůstávají hromadně ležet a není pro ně odbyt, hotové peníze mizejí, úvěr se ztrácí, továrny stojí, pracující masy mají nedostatek životních prostředků, protože jich vyrobily příliš mnoho, bankrot stíhá bankrot, dražba dražbu. Stagnace

trvá léta, výrobní síly i výrobky se hromadně promrhávají a ničí, až nahromaděné spousty zboží, víceméně znehodnocené, konečně zase odplynou, až se výroba a směna dostanou pozvolna do chodu. Tempo se postupně zrychluje, mění se v klus, průmyslový klus přechází v cval, a ten se zase stupňuje až v nezadržitelný trysk, v dokonalé průmyslové, obchodní, úvěrové a spekulační steeplechase, a nakonec se po nejkrkolomnějších skocích zase octne – v příkopu krachu. A tak stále znovu" (Engels, 1972, s. 61). Alternativa k takovému stavu existuje podle Whitea dvojí: buď se sociálnímu subsystému podaří účinně zkrotit palivovou technologii a konkurenční a třídní boj, což by vedlo ke stabilizované formě více méně stagnujícího průmyslového feudalismu, nebo síly technologie budou schopny překonat současná omezení zbožního a parlamentního systému a kultura postoupí na vyšší úroveň. Podle mnoha příznaků lze odhadout, že se vývoj kultury ubírá spíše druhým směrem. Technologická fáze industriální revoluce už proběhla, teď se nacházíme v její etapě sociálně – politicko – ekonomické. V současných podmínkách kapitalistických monopolů svobodné, individuální podnikání prakticky vymřelo. Parlamentní systém, vytvořený pro svobodný růst průmyslového a finančního podnikání, dnes již zastaral a význam občanských práv pro růst obchodu se poznenáhlu vytratil. Konflikty mezi koncentrovanou mocí v rukou majitelů obrovského bohatství a organizovanou prací narušují jednotu národů, jíž potřebují v soutěži s ostatními národy. Proto porostou státy jako integrativní a regulační mechanismy. White v roce 1949 s obavami pohlíží do budoucnosti. Očekává nevyhnutelný příchod další ničivé války, v níž by mohlo dojít k použití jaderných zbraní. Zemědělská a palivová technologie nahradily staré sociální systémy novými, jaderná může kulturu vysoko pozvednout nebo totálně zničit. Mohla by ji též zmrzačit do té míry, že by jí trvalo tisíce let, než by

se navrátila na současnou úroveň. Jako jistou naději v neštěstí vidí možnost, že se z příští války vynoří jediný vítěz, jenž bude dostatečně silný na to, aby pojal celou planetu do jednoho sociálního systému. Tím by se mělo zamezit dalším válečným katastrofám a člověku by se v jeho dalším vývoji naskytla možnost plnějšího a bohatšího života (White, 1949, s. 390). V textu příručky *Pojem kultura* z roku 1973 vyjadřuje Leslie White naději, že pokud nebude civilizace zničena válkou, její pohyb by mohl směřovat k dokončení další politické revoluce. Palivová revoluce dosud nerozvinula svůj potenciál. Změny sociálního subsystému vždy zaostávají za inovacemi v sektoru technologie. Podle Whitea však politická revoluce evidentně probíhá. Měla by se završit vznikem nového typu společnosti. Nastávající společnost ze sebe setřese administrativu státo-církve a spíše se začně soustředit na správu věcí, nežli na vládu nad lidmi. Organizace na bázi vlastnických vztahů se rozpadne a lidé se znovu vrátí ke správě na základě vztahů osobních, tentokrát však na mnohem vyšším stupni vývoje. Výroba za účelem zisku se znovu změní ve výrobu pro uspokojování lidských potřeb. „Toto není pouze přání, naděje nebo fantasie. Společnost tohoto typu se uskutečnila již v dávných dobách. Lidstvo původně žilo bez základny v soukromém vlastnictví po 99% času své existence" (White; Dillingham, 1973, s. 66).

2.5 Individuum a kultura

V Marxově pojetí člověk jako individuum splývá s lidským rodem jako celkem. V žádném případě to však neznamená, že by byl člověk pouhou abstraktní kategorií. Pokud Marx mluví o člověku, má na mysli skutečnou, tělesnou lidskou bytost, stojící na pevné kulaté zemi, vydechující a vdechující všechny síly přírody

(Marx, 1978, s. 121). Člověka však nelze oddělit od společnosti. Jestliže se individuum vyvíjí odděleně od ostatních lidí, jako v případě vlčích dětí, nerozvíjí se jeho kapacita ke kultuře a pro Marxe (stejně jako pro Whitea) není skutečným člověkem. Lidská bytost je organický proces, v němž se zpracovávají celé dosavadní společenské dějiny, reagují spolu výsledky rozličných dějů a syntetizují ve škálu smyslů, citlivých k nejrafinovanějším podnětům a v paletu dalších činných vztahů ke světu, všech tzv. bytostných sil, jimiž si člověk přivlastňuje lidskou skutečnost i vnější přírodu. Společenské děje v lidské bytosti ústí ve stálou činnost, tvořící a přetvářející svět i samotné lidstvo. Společnost člověka produkuje a jeho tvůrčími akty je znovu produkována. Jednotlivec představuje společnost v malém. Jeho činnost je činností společenskou. „Člověk – jakkoli je tedy zvláštním individuem a právě jeho zvláštnost ho činí individuem a skutečnou individuální pospolitou bytostí – je právě tak totalitou, ideální totalitou, subjektivním jsoucnem myšlené a pociťované společnosti pro sebe – je tu i ve skutečnosti jednak jako nazírání a skutečný požitek společenkého jsoucna a zároveň jako totalita životního projevu“ (Marx, 1978, s. 80). Dosud však lidé převážně upadali do područí vlastní činnosti. Jejich sjednocené úsilí se zpředmětňovalo v různých formách společenských zřízení, náboženství, morálky, dělby práce atd., stojících nad nimi a žijících svým vlastním životem. Zajisté to však nemůže znamenat, že by všichni lidé v dějinách byli jen pasivními loutkami vlastní práce. Různí jedinci v různých obdobích měli možnost si osvojit značnou oblast lidské přírody a stát se v jistých mezích subjekty své činnosti. Vývoj odcizené práce v podobě průmyslu a nových technologií dost možná zakládá na společenský systém, v němž dojde k rozkladu odcizené práce v podobě soukromého vlastnictví, zmizí rozkol mezi zvláštním a obecným zájmem, lidé více

opanují svou činnost a stanou se správci vlastní skutečnosti. Každopádně Marx vychází z člověka, jehož charakteristickým životním projevem je svobodná vědomá činnost. Uplatňováním své činnosti se sám sobě potvrzuje jako příslušník lidského rodu. Člověk je subjekt, jenž si svou praxí přivlastňuje vnější svět, je vztahem přírody k sobě samé, vnitřním napětím a hybnou silou procesu její vnitřní přeměny v člověka. Jestliže lidé doposud převážně nebyli subjekty své praxe, jsou jimi alespoň potenciálně. Sebeodcizení představuje pouze určitou nutnou vývojovou etapu v sebevytváření člověka vlastní prací na cestě k realizaci lidských možností.

White lidem podobnou naději nedává. Jeho člověk se nikdy nestane subjektem své činnosti a rozhodně nikdy neovládne vlastní kulturu. Naopak, vždycky byl a vždy zůstane v jejím pevném mateřském objetí. Dítě se (stejně jako u Marxe) stává člověkem v procesu enkulturace, působením kultury z vnějšku. Kulturním vlivem se v něm vytvářejí schopnosti myšlení, cítění a jednání, u Marxe spadající do kategorie bytostných sil. Ačkoli můžeme připustit, že povaha těchto sil je společenská a tedy i jejich uplatňování bude probíhat ve společenském kontextu, a převážně předvídatelně, Marx nechává člověka zacházet s bytostnými silami více méně svobodně. Ve Whiteově pojetí však „události a procesy, které technicky označujeme „myšlení, cítění a jednání" jsou, do míry v níž se nacházejí na lidské, symbolické úrovni, funkcemi sociokulturních systémů" (White, 1949, s. 172). Skoro se zdá, že člověk je člověkem nikoli pro svou svobodnou vědomou činnost, ale protože je funkcí kulturního systému. Do značné míry jde možná jen o odlišný úhel pohledu. Spolu s Marxem nepochybujeme o tom, že lidský obsah je převážně společenský, a že, jak říká White, jsou city, pocity a názory pouze průvodními jevy kultury. V nejzoufalejší podobě se tento fakt projevuje na

modelování postojů a vkusu pod vlivem masové kultury a propagandy, přičemž je ale samožřejmě lidská bytost utvořena kulturou i v mnohem subtilnějších detailech. Marx však chápe člověka, jenž do své podstaty zapracoval rozsáhlou oblast lidské přírody (kultury), jako bytost disponovanou k plnému životnímu projevu. Takový člověk je spojen s lidským rodem svým dynamickým obsahem a potvrzuje se svou činností jako rodová bytost. Jeho aktivita stojí na společenském základě a je aktivitou nejen jeho, individuální, ale také všeobecně lidskou. Co je však hlavní, je *aktivitou*, pramení z iniciativy individua, byť společensky podmíněné. Není to aktivita vnější kultury skrze jedince jako médium, je to aktivita člověka. White si naproti tomu dává velmi záležet, aby zdůraznil podmíněnost člověka jeho kulturou až do té míry, že se mu jedinec stává jakýmsi přívěskem svého kulturního systému.

Stejně jako u Marxe, i ve Whiteově pojetí způsob lidského společenského bytí určuje lidské vědomí. White tuto tezi dále rozšiřuje a v jeho podání bytí určuje v jistém rozsahu i nevědomí. Oidypovská situace se např. mění s kulturou. Ve společnostech, kde otec není hlavou rodiny a vrchní autoritou, nýbrž tato role přísluší matčině bratrovi, se synův vztah k otci i k matce liší od typického vztahu chlapce k rodičům v podmínkách patriarchální rodiny (White, 1949, s. 155). Lidské chování je složenina dvou činitelů: biologického, či psycho-somatického a kulturního. Mezikulturní obměny reakcí lidského organismu na okolí, lidského chování, jsou spíše funkcí obměn kulturních činitelů, nežli biologického faktoru, jenž může být považován za konstantu. Jednotlivec není pro kulturní proces bezvýznamný. Kultura vlastně existuje na třech místech: uvnitř lidských organismů, v mezilidském chování a v objektech (White; Dillingham, 1973, s. 31). Individuum se stává součástí procesu, ten však není možno vysvětlit na základě

jedincova chování . Naopak, chování individua lze vysvětlit na kulturním základě. Jednotlivec je místem děje a nosičem projevu kultury.

Leslie White se v jednu chvíli blíží Marxovu chápání člověka jako tvůrce, jenž pracuje s materiálem dodaným lidskou společností a jejími dějinami. „Individuum nepřijímá kulturní materiál z vnějšku čistě pasivním způsobem, jako šálek, do nehož se nalije káva, ani pouze neodráží tento materiál jako dokonalé zrcadlo. Lidský organismus je *dynamický* systém. Nejenže přijímá kulturní podněty z vnějšku, on s nimi zachází. Jen vlivem jeho nervově-senzoricko-žlázního-atd. systému na kulturní elementy jsou tyto jevy pohnuty k vzájemné interakci, k novým kombinacím a syntézám. ... Ovšem, specifická povaha reakcí v lidském chování není určena organismem, ale kulturními prvky, fungujícími jako podněty" (White, 1949, s. 174). Klasickou explanační disciplínou, na níž White i Harris demonstrují vývoj kultury a oponují idealistickým pojetím, je problematika vynálezů. Předpokládejme určitý vývojový stupeň kultury. Ten je určen množstvím získávané energie z okolní přírody, tedy především způsobem jejího čerpání. V rámci tohoto způsobu čerpání, jenž znamená i maximální dostupné množství energie pro kulturu, se vyvíjí technologie: za prvé, technologie bezprostředního čerpání energie, za druhé, rozličná technická zařízení a nástroje k jejímu využití. Rozvíjející se technologii je možno využívat jen v celospolečenském měřítku. Lidé se živelně rozdělují do rodin, profesních skupin, kast, tříd atd. a vytvářejí členitou síť dělby práce k patřičné aplikaci dosažené technologie. Na půdě technického zázemí rozkvétá věda jako institucionalizovaný soubor znalostí o vnějším světě i člověku. Vše se nachází v určitém stupni vývoje: dosažená technologie, dělba práce, znalosti, či vědomostní materiál. S tímto materiálem pracuje mnoho hlav současně. A ejhle! V několika z nich nezávisle na

sobě v se v krátkém časovém období vylíhne podobný nápad. Pak z nebe prší stejné vynálezy a podobné vědecké teorie: Darwinova a Wallaceova evoluční teorie nebo vynález autooscilujícího dynama, nárokovaný nezávisle šesti učenci. Hlavy lidí fungují jako reaktory, či silážní kontejnery, v nichž kvasí a syntetizuje dobová škála kulturních podnětů. Vynálezy vlastně přicházejí na svět nutně. „Pokud se vynález stane možným, stane se zároveň nevyhnutelným. Je nesmyslné tvrdit, že vynález možný byl, ale nestal se. V jakém smyslu pak byl možný? Vynález je jako dešťová sprška. Pokud určití meteorologičtí činitelé jsou přítomni a nacházejí se ve správné konstelaci, pršet začne; pokud přítomni nejsou, nebo se nevyskytují ve náležité konjunkci, nezaprší. V tomto případě neexistuje žádný rozdíl mezi možností a nevyhnutelností. S vynálezi je to stejné. Pokud určité kulturní prvky jsou přítomné a ve správné vzájemné poloze, k vynálezu dojde; pokud nikoli, vynález se nevyskytne" (White, 1959, s. 16). Z hlediska kulturního systému a jeho interpretace je individuum pouze katalytickým činitelem interaktivního kulturního procesu *sui generis* a médiem výrazu tohoto procesu. A tu jsme u toho! Individuum je katalyzátorem! To neznamená nic jiného, než že vstupuje do procesu, umožňuje syntézu a nakonec vystupuje z procesu *nezměněno*. U Marxe člověk není dnes stejný jako zítra a podobná syntéza by velmi kultivovala jeho dynamickou podstatu a obohatila ho. Stalo by se tak, jelikož děje uvnitř člověka jsou tímto člověkem, resp. člověk je těmito ději. Jeho fyzická schránka je pouze skořápkou, v níž se neustále líhne pospolitá podstata člověka. Po jejím zániku se její obsah neztrácí, ale přivtěluje se k procesu, jenž stojí v jádru lidství vůbec. Vynálezce je člověk, jenž zhotovil věc z dostupného společenského materiálu tvůrčím aktem. Jak by po svém výkonu mohl zůstat stejným člověkem? Z hlediska Whiteova zkoumání je naopak jen činitelem reakce kulturního procesu.

Není jeho hybnou silou. *Kultura je něco, co se člověku děje*, co se na něm projeví, jako vyrážka (White, 1949, s. 173). Toto je podle našeho mínění nejpodstatnější rozdíl mezi Marxovým a Whiteovým pojetím člověka. „Jaký může mít význam tvrzení, že „je to vždy individuum, které věří na čarodějnice, bojí se jich a bojuje s nimi? ... Bylo by realističtější říci, že jeho myšlení a cítění jsou věci, které kultura *způsobuje* jednotlivci, nežli že se jedná o věci, jež *jednotlivec činí*. Jedincovo myšlení, cítění a chování jako lidské bytosti je pouze jeho účast v sociokulturním procesu. Jeho myšlení, cítění a zjevné chování jsou pouze výrazy kulturního systému, kulturních procesů skrze médium jeho organismu" (White, 1949, s. 184). Žádná svobodná vědomá činnost, člověk je jen forma, skrze níž protéká chladná a netečná kultura.

Aby se člověk mohl skutečně činně uplatňovat jako rodová bytost, tj. aby jeho praxe vycházela z toho, co lidstvo během své historie získalo přivlastňováním vnějšího světa a z toho, v co se tímto procesem vyvinulo, také aby se sám stal plnohodnotným podílníkem na všelidském vývoji, musel podle Marxe ze sebe společně s ostatními lidmi v průběhu dějin vydat všechny své bytostné síly a chovat se k nim jako k samostatným, na sobě nezávislým předmětů, což bylo možné jen ve formě odcizení. Odcizená práce je bolestivým a krkolomným, avšak patrně jediným možným prostředkem člověka k rozvoji jeho možností a vytvoření sebe samého. Její proces se má završit komunismem, tj. vědomým výstupem člověka ze svého odcizení, tentokrát již člověka společenského, tj. lidského. Máme dojem, že se Leslie White ve svém pojetí kultury velmi inspiroval Marxovou odcizenou prací. Jeho kultura, ač vzniká lidskou činností, žije a vyvíjí se na lidech nezávisle. Lidská činnost ale nepatří k lidem, není jejich činností na základě kultury. Je činností nezávislé kultury prostřednictvím lidí. Nikdo nedělá svou

kulturu, kultura dělá člověka. Kultura prostřednictvím člověka dělá samu sebe. Jediná naděje na zlepšení lidského života může nastat, uvědomí-li si člověk, díky vědě, svou závislost na kultuře. Jestliže se mu díky vědě o kultuře podaří zvýšit svou schopnost předvídat, může se rozumně, účinně a lidsky vlastní kultuře přizpůsobit a vzájemně sladit některé její segmenty. Ale kdo dosáhl tohoto poznání? Člověk? Nikolivěk, to kultura skrze člověka nahlédla sama sebe (White, 1949, s. 356).

3. Marxismus jako součást kulturního materialismu Marvina Harrise

V šedesátých letech dvacátého století se v Americe zformovala precizní antropologická strategie s názvem kulturní materialismus. Její teoretické i výzkumné zázemí je převážně výsledkem úsilí jediného vědce, antropologa Marvina Harrise. Základní teoretické principy strategie kulturního materialismu vycházejí z předpokladu, že materiální podmínky života lidí rámcově určují podobu jejich společenského uspořádání a způsob jejich myšlení. Změny materiálních životních podmínek a způsobu jejich využití k lidské obživě vedou ke změně celé kultury. Slovo „materialismus“ v názvu strategie otevřeně odkazuje na její souvislost s materialistickou metodou Karla Marxe a Fridricha Engelse, vzájemné shody a rozdíly však teorie důkladně vymezuje. Přídavné jméno „kulturní“ naznačuje, že působení materiálních vlivů na sociokulturní jevy se zásadně liší od materiálních vztahů v rámci anorganické a organické sféry. Teoretické východisko kulturního materialismu, tedy předpoklad určujícího vlivu materiálních činitelů na ostatní oblasti kulturních jevů, se podle Harrise implicitně vyskytovalo již dříve v pracích různých vědců, mezi nimi též Leslieho Whitea,

Juliana Stewarda nebo Karla Wittfogela. Marvin Harris pak toto východisko teoreticky rozvinul a pojmenoval.

Obecným cílem vědy je podle Harrise v maximální míře odkrýt uspořádanost univerza v různých oblastech zkoumání. Určitá vědecká strategie se má snažit vysvětlit zkoumatelné entity, události a jejich vzájemné vztahy prostřednictvím účinných, vzájemně souvisejících a úsporných teorií, podrobovaných opravám a zlepšením v průběhu empirického testování. Cílem kulturního materialismu je vysvětlit vznik sociokulturních rozdílů a podobností a zjistit příčiny divergentních, konvergentních a paralelních drah evolucí sociokulturních systémů. Jako prostředek k dosažení tohoto cíle slouží soubor epistemologických postupů a teoretických principů na jejichž základě vzniká soustava vzájemně se prostupujících teorií, jež lze uplatnit na širokou oblast zkoumání (Harris, 1980, s. 25-26, 75).

Pojem *společnost* označuje v teorii kulturního materialismu maximální skupinu lidí obou pohlaví a všeho věku, vykazujících širokou škálu vzájemného chování. Lidskou *kulturu* tvoří naučený repertoár myšlení a chování, jenž je uplatňován členy společenské skupiny a mimogeneticky se přenáší z generace na generaci. Všeobecně se jedná o společensky naučené způsoby života zahrnující všechny stránky lidské existence. Kontinuita společenského života skupiny je zajišťována právě prostřednictvím jejího kulturního repertoátu. Sepětí určité společenské skupiny s její kulturou se označuje jako *sociokulturní systém*, jakožto spojení populace, společnosti a kultury v soustavu lidí, myšlení a chování (Harris, 1980, s. 46, 129). Událost, při níž se sociální učení vymanilo z přímé genetické kontroly, je podle Harrise stejně významná, jako vznik života z anorganické hmoty (Harris, 1999, s. 107).

Myšlení a chování tvoří v Harrisově pojetí zpětnou vazbu. V krátkých časových úsecích lidé řídí své chování na základě svých myšlenek. To jim umožňuje vykonávat denní rutinu i čelit výjimečným situacím. Avšak ustálená soustava hodnot, představ o správném životě, morálních zásad atd. se vytváří v dlouhých časových úsecích na základě chování. Např. při nutných změnách způsobu obživy si lidé nejprve zvykají na novou činnost, teprve poté se po čase dostaví nová soustava idejí, v níž se činnost kodifikuje a zasadí do celkového orientačního rámce a tyto ideje se stanou východiskem k novému pohledu na svět (Harris, 1999, s. 28). Stejně jako u Marxe tedy způsob společenského bytí určuje lidské vědomí.

3.1 Pojetí člověka u Marvina Harrise

Marvin Harris patří k antropologům, o nichž by asi Leslie White řekl, že je pro ně rozdíl mezi myslí člověka a myslí zvířete spíše otázkou různého stupně nežli rozdílu typu – tedy, řečeno slovy současných studentů antropologie, že „zvíře je pro ně vlastně poněkud hloupější člověk". Podle Harrise člověk není tvorem, u něhož by vývojem došlo k naprosté reorganizaci mysli. Kultura existuje v zárodcích mezi mnoha druhy obratlovců. Objevuje se v podobě variací zpěvu ptáků a volání savců, variací letových drah a stezek, míst k dvoření, hnízdišť, používání nástrojů u primátů atd. Mezi zvířecími druhy se adaptivní chování, jež nemělo genetický původ, dostává prostřednictvím zpětné vazby do genetického kódu druhu. Zjednodušeně lze říci, že pokud se společenství jedinců jednoho druhu naučí určité chování (technologické postupy apod.), významně přispívající k jeho bezpečí a přežití, pak nově narození jedinci, kteří náhodou budou mít

předpoklady k novému chování v genech, budou reprodukčně preferováni a rozšíří své geny ve skupině. Zpětná vazba tohoto druhu se zřejmě do značné míry též podílela na formování fyzické podoby druhu Homo sapiens. Nové nástroje a techniky jejich používání mezi pliocenními a pleistocenními hominidy patrně podpořily vývoj lidské ruky a především palce směrem k posílení a zpřesnění úchopu a pochopitelně i rozvoj mozkové kapacity, potřebné ke koordinovanému a inteligentnímu užití ručních nástrojů. Rovněž rozvinuté řečové schopnosti postupně nalézaly své místo v genetické výbavě druhu, jelikož se zřejmě dostalo reprodukční výhody jedincům, schopným předávat, přijímat a uchovávat stále komplexnější sdělení. Harris upozorňuje, že s těmito vlastnostmi se však stále zvyšovala schopnost se novému chování učit. Tím se postupně značně snížil význam genetické zpětné vazby pro uchování a šíření inovací. Postupně se repertoár naučeného kulturního chování zcela oddělil od genetického kódu, čímž vznikla vůbec největší adaptační výhoda rodu Homo. Kulturní evoluce umožňuje vyvíjet adaptační zlepšení v podobě svých nadbiologických prostředků a mechanismů mnohonásobně rychleji, než biologická evoluce prostřednictvím lepšího tělesného přizpůsobení nebo geneticky kódovaného chování. Biologické specializace druhů na různé způsoby obživy se musely vyvíjet milióny let, tatáž přizpůsobení se v rámci kulturní evoluce vyvíjela méně než sto tisíc let (Harris, 1980, s. 122-125).

Není třeba složitě dokazovat, že konkrétní naučené myšlení a chování není součástí genetické výbavy jedinců. Jeden kulturní repertoár lze získat a podstatnou část jiného ztratit v průběhu života jedné generace bez genetického přenosu. „Děti anglicky mluvících amerických bělochů vychované čínskými pěstouny vyrostou a budou umět perfektně čínsky. S bezchybnou zručností zvládnou používání hůlek a

nazachvátí je žádná náhlá potřeba jíst hamburgery u McDonalda“ (Harris, 1980, s. 124).

Jakákoli diskuse o lidské přirozenosti podle Harrise stojí a padá se skutečností, že přírodní výběr v případě člověka upřednostnil takový soubor dědičných instrukcí (genotyp), v němž vliv genetických změn na lidské chování byl převážen vlivem učení. Význam této stránky lidského biogramu zastiňuje jakékoli jiné možné charakteristické rysy druhu Homo sapiens. Rozhodujícím faktorem, jenž umožnil, aby se učení vymanilo z genetické kontroly, se stala artikulovaná řeč. Předpoklady pro ni se pravděpodobně dostaly do lidské genetické výbavy prostřednictvím vlivu zpětné vazby mezi chováním a genetickým kódem. Její zformování je podle Harrise přinejmenším stejně významné, jako vznik prvních řetězců DNA. Řeč umožňuje mimogenetický přenos širokého spektra naučeného chování uvnitř druhu. Kultura existuje v zárodečné podobě i mezi jinými živočichy, avšak není kumulativním procesem a prakticky se nevyvíjí (Harris, 1980, s. 134; srov. White, 1959, s. 7). Pro Harrise tedy člověk mezi ostatními živými tvory vyniká především rozsahem své schopnosti učit se širokému repertoáru chování. O zvýšené kapacitě ke kultuře, jako produktu biologické evoluce, se sice nikdy nevyjadřuje ve smyslu, že by šlo o zvrat kvantity v kvalitu, nicméně přirovnává vznik společenského učení nezávislého na genetické kontrole ke vzniku živé hmoty. Jeho člověku však ve vývoji celé přírody nepřipadá žádná určitá úloha, případně vyplývající z jeho schopnosti učit se. Otázka již nestojí, zda člověk svou činností animuje a přivlastňuje si vnější svět a přetváří ho na svět lidský. Vývoj přírody je samozřejmě lidskou činností ovlivněn, nicméně nemá určitý předem daný směr a konečné završení ve stavu, kdy se celá vnější příroda změní ve člověka. Ani vývoj člověka samého nemá předem daný směr.

Pokud by nedošlo ke klimatickým změnám před 13 000 lety, dost možná by člověk setrvával i nadále ve způsobu obživy lovem a sběrem. Rozhodně evoluce člověka nutně neprobíhá ve směru stále narůstající svobody a blahobytu. Proti představě stálého pokroku hovoří mnoha tisíciletá existence obrovských říší v Egyptě, Mezopotámii, Indii a Číně, jejichž způsob obživy se zakládal na intenzivním zemědělství, využívajícím síť zavlažovacích kanálů. „Tyto pradávné říše byly změtí plnou negramotných rolníků, kteří se dřeli od rána do noci, jen aby získali vegetariánskou stravu chudou na proteiny. Měli se jen o málo lépe než dobytek a nebyli o nic méně podřizováni rozkazům nadřazených bytostí, jež dovedly pořizovat záznamy a jako jediné držely právo vyrábět a používat zbraně k válečným a donucovacím účelům. Skutečnost, že společnosti poskytující takto mizernou odměnu přetrvaly tisíce let – déle než kterékoli jiné státní systémy v historii světa – platí jako chmurné memento, že v lidských záležitostech neexistuje nic, z čeho by vyplýval materiální a morální pokrok“ (Harris, 1977, s. 235).

Přes dominující schopnost učení je člověk zčásti determinován také tzv. biopsychologickými konstantami. Marvin Harris je stanovuje především proto, aby mohl vysvětlit vztah mezi přírodními podmínkami a podobou způsobu obživy a reprodukce v sociokulturním systému. Jeho základní lidské biopsychologické potřeby jsou následující:

„1. Lidé potřebují jíst a obecně se rozhodují pro stravu poskytující více spíše než méně kalorií, proteinů a jiných živin.

2. Lidé nemohou být naprosto nečinní, ovšem při konfrontaci s daným úkolem dávají přednost takovému způsobu jeho realizace, při němž budou muset vynaložit méně, spíše než více energie.

3. Lidé jsou vysoce sexuálně založení a obecně nacházejí v sexuálním styku posilující uspokojení – častěji ve styku heterosexuálním.

4. Lidé potřebují lásku a náklonnost, aby se mohli cítit bezpečně a šťastně, a za předpokladu jiných faktorů jako konstantních, budou vždy jednak tak, aby zvýšili lásku a náklonnost, jež k nim proudí od ostatních lidí" (Harris, 1980, s. 63).

Navzdory tomu, že člověk žije v kultuře, jejíž podoba je rámcově podmíněná materiálními faktory, Marvin Harris mu neupírá možnost svobodné volby. Samo materiální ohraničení vymezuje možnosti pro inovace, jež mohou rozšířit a prohloubit blaho společenského života lidí. Směr příštího vývoje bude právě záviset na zvolených možnostech. V zodpovědném a účinném uplatňování svobodné volby by nám měla pomáhat reflexe materiální podmíněnosti našeho života rozvinutá v systematickou vědu o kultuře.

3.2 Epistemologické nástroje kulturního materialismu

Strategie kulturního materialismu využívá ke zjišťování příčin sociokulturních rozdílů a podobností metody induktivní i deduktivní. Induktivní postupy se týkají především sběru empirických dat a jejich třídění na základě epistemologických principů, dedutivní vyhodnocování dat se provádí na základě obecných teoretických principů. Epistemologické, neboli poznávací, principy

vlastně znamenají klasifikaci dat do kategorií, aby nedocházelo k jejich směšování, vzájemnému zaměňování a desinterpretaci při jejich vyhodnocení. Jedná se tedy o nástroje, s jejichž pomocí lze „proniknout" do kultury. Těmito nástroji operuje tzv. transkulturní komunita vědeckých pozorovatelů. K ní patří jakýkoli člověk, jenž přijal zásady vědeckého výzkumu, tzn. jeho výzkumy musí být veřejné, opakovatelné, testovatelné, aplikovatelné na širokou oblast jevů a schopné vysvětlit s pomocí co nejmenšího počtu teoretických předpokladů co nejširší spektrum jevů. Zároveň musí souhlasit, že existuje reálný rozdíl mezi pozorovatelem a pozorovaným (Harris, 1999, s. 34).

Kultury lze zkoumat dvojím způsobem, jedním zaměřeným na hledisko účastníka (studovaného), druhým zaměřeným na hledisko pozorovatele (studujícího). Při výzkumu orientovaném na účastníka vzniká emický popis a interpretace, při výzkumu orientovaném na vidění pozorovatele vzniká etický popis a vysvětlení. Emický postup chápe účastníka jako poslední instanci, rozhodující o přiměřenosti pozorovatelova popisu a rozboru. Pozorovatel se snaží osvojit si znalost kategorií a pravidel domorodého myšlení. Emická analýza má ústit v závěr, jenž účastník přijme jako smysluplný a založený na skutečnosti. Pokud se tak nestane, analýza se nezdařila. Naproti tomu při etickém postupu posuzuje pojetí a správnost závěru sám pozorovatel. Spíše než kategorie domorodého myšlení, snaží se uplatnit vědecké pojmy a principy. Správnost sdělení se neurčuje shodou s hlediskem účastníka, ale mírou jeho schopnosti vytvořit vědecky produktivní teorii o příčinách sociokulturních rozdílů a podobností. Vědecká hodnota výsledku etického postupu není nijak snížena, pokud ho domorodý informátor shledá jako nepřiměřený a nesmyslný (Harris, 1980, s. 32).

Pojmy „emický“ a „etický“ zavedl lingvista Kenneth Pike a pocházejí z rozlišení fonemických a fonetických aspektů jazyka. Pikeovo pojetí těchto pojmů se však od Harrisova používání liší. Podle Harrise Pike za etický považuje přístup člověka z vnějšku k vnitřnímu systému, do něhož si vnější člověk s sebou přinese svou vlastní strukturu, překryje svým pozorováním hledisko vnitřních účastníků a interpretuje vnitřek systému v souvislosti se svým vlastním vnějším východiskem. Pro Pikea by tak etické hledisko bylo z části emickým hlediskem pozorovatele, nesprávně použitým na cizí systém. Harris považuje takovou redukci etického hlediska na emické v důsledku za napadení legitimity vědy jako specifického způsobu poznání. Etické hledisko se podle něho opírá o autoritu komunity vědeckých pozorovatelů. V tomto smyslu představuje velmi speciální druh emického pohledu – pohled z perspektivy lidí, kteří bez ohledu na vlastní příslušnost k určité kultuře přijali kánon vědeckého výzkumu. Pro výzkumné účely Harris prosazuje vymezení a používání pojmů „emický“ a „etický“ ve výše popsaném smyslu (Harris, 1999, s. 32-33).

Strategie kulturního materialismu při výzkumu rozlišuje vedle emických a etických kategorií ještě mentální a behaviorální oblasti jevů. Mentální oblast zahrnuje kognitivní procesy, myšlení a pocity zakoušené lidmi uvnitř jejich mysli. Popis obsahu utajeného světa lidských mentálních zkušeností lze snad v určitých případech odvodit z konkrétních souvislostí. Behaviorální oblast zahrnuje lidské chování, tj. tělesné pohyby a jejich důsledky v okolním prostředí. Kulturní materialismus se snaží vysvětlit vztah emických a mentálních sdělení ke sdělením behaviorálním a etickým (Harris, 1999, s. 42). Chování a myšlenky se v sociokulturních systémech vzájemně ovlivňují zpětnou vazbou – v krátkých

časových úsecích myšlenky ovládají chování, v dlouhých časových úsecích vývoje sociokulturního systému chování řídí a utváří myšlenky (Harris, 1999, s. 28).

Propojením emického a etického hlediska s mentální a behaviorální oblastí jevů vniknou čtyři rozdílné způsoby etnografického záznamu: emický popis mentálního života, emický popis chování, etický popis mentálního života a etický popis chování. Marvin Harris uvádí příklad těchto záznamů ze svého výzkumu v okrese Trivandrum ve státě Kerala v Indii. Každý rolník mu zde tvrdil, že by úmyslně nikdy nezkrátil život žádnému ze svých dobytčat, tedy žádné by nezabil ani nenechal umřít hlady. Každý z nich též horlivě souhlasil se správností hinduistické normy, která zakazuje zabíjení dobytka. Ze sběru dat však očividně vyplývalo, že úmrtnost telat býků je mnohem vyšší než u telat krav a u dospělého dobytka vede k poměru 67 býků na 100 krav. Rolníci to přičítali určité slabosti telat býků jež podle některých z nich způsobuje jejich častější onemocnění. Na otázku, proč tomu tak je, několik rolníků odpovědělo, že býčci jedí méně než kravky. Jen jeden nebo dva z nich uvedli, že býčkům není umožněno zůstat u matčina vemena déle než pár sekund, a proto tedy méně jedí. Jelikož v Kerale není potřeba tolik tažných zvířat, počet býčků se zde redukuje a kravky se zachovávají. Nikdo z rolníků to však nechtěl přiznat přímo. Z emického hlediska má tedy každé tele právo na život. Z etického hlediska se poměr pohlaví u dobytka v Kerale systematicky přizpůsobuje ekologickým a ekonomickým podmínkám přednostním zabíjením telat býků. Z emického hlediska zdejší systémové vztahy mezi poměrem pohlaví dobytka a lokálními ekologickými a ekonomickými podmínkami vůbec neexistují. Přitom důležitost těchto vztahů z hlediska výzkumu vyplývá ze skutečnosti, že v ostatních částech Indie, kde převažují jiné ekologické a ekonomické podmínky a potřeba tažných zvířat je zde vysoká, týká se zabíjení

telat více kravek než býčků, což například ve státě Uttar Pradesh vede k poměru býků ke kravám 200 ku 100 (Harris, 1980, s. 32-33). Spojením emického a etického popisu s mentální a behaviorální oblastí jevů vznikly při tomto výzkumu čtyři následující etnografické záznamy:

> „Emický popis mentálního života: Všechna telata mají právo na život.
> Emický popis behaviorální oblasti: Žádné tele nikdy není umořeno hladem.
> Etický popis mentálního života: Při nedostatku krmiva nechejme pojít hlady telata býků.
> Etický popis behaviorální oblasti: Telata býků jsou pravidelně ponechávána smrti hladem" (Harris, 1999, s. 44).

Poněkud zvláštní se může jevit snaha zaznamenat etický popis mentálního života účastníků. Jak může pozorovatel vědět, co se ve skutečnosti děje v účastníkově mysli? Harris si je tohoto úskalí vědom. Podle něho se lidé mohou sami klamat mylnou představou o svých vlastních záměrech. K sebeklamu může dojít potlačením určitých myšlenek do nevědomé či alespoň vedlejší oblasti mysli. Záznam: „Při nedostatku krmiva nechejme pojít hlady telata býků.", lze odvodit ze stálé asymetrie poměru býků ke kravám. Jeho obsahu napovídá i odpověď jednoho či dvou rolníků na otázku, proč telata býků méně jedí. Etický popis mentálního života má sloužit jako pomůcka při zkoumání mysli informátora ve vztahu k jeho potlačeným a nevědomým představám a pravidlům (Harris, 1980, s. 39).

Aby Marvin Harris dokázal nutnost své klasifikace dat, uvádí příklad epistemologicky nesprávného postupu při vytyčení vědeckého cíle. Vybral si citát z *Německé ideologie*: „V naprostém protikladu k německé filosofii, která sestupuje

s nebe na zemi, stoupáme tedy se země k nebi. To znamená, že nevycházíme z toho, co lidé říkají, co se domnívají, co si představují, ani z lidí, jak se o nich mluví, z lidí myšlených, domnělých, představovaných, abychom od nich dospěli ke skutečným lidem; vycházíme od skutečně činných lidí ... Při prvním způsobu nazírání vychází se z vědomí jako z živoucího individua, při druhém způsobu, který odpovídá skutečnému životu, vychází se od skutečných živých individuí a vědomí se pojímá jen jako jejich vědomí" (Marx; Engels, 1952, s. 24). Marx a Engels nevycházejí z lidských představ o lidech, ale z lidí skutečných, jenže, v tom je právě podle Harrise háček. Jsou snad lidské představy méně skutečné, než lidé? Marx s Engelsem se v citované pasáži především snaží vymezit svůj postup proti německé klasické filosofii, vycházející z ducha či z ideje jakožto subjektu, jenž vše hmotné tvoří svou činností. Všimněme si, že Marx ve svých filosofických východiscích přesazuje tuto roli subjektivního tvůrce světa z ducha na člověka. Člověk sice už netvoří svět jen sám ze sebe, existuje tu již před ním jakási vnější syrová příroda. Lidským úkolem je ztvořit z tohoto vnějšího a původně neznámého světa svět pro člověka. Tak vniká vnitřní náboj přírody, ženoucí její vývoj ku předu. Člověk si činností přírodu stále více přivlastňuje, až se nakonec stane celá jeho součástí a tím pádem se přemění na člověka. Člověk je hybatelem, nikoli duch, a z člověka chtějí Marx s Engelsem vycházet. Jenže, tento rozměr problému je Harrisovi trochu cizí. Pro něho není otázka, zda je základem reality hmota či idea, vlastně otázkou epistemologickou, nýbrž ontologickou a to ještě navíc pěkně zbytečnou (Harris, 1980, s. 30). Celá situace se přesouvá do jiného světla, a my máme dojem, že většina neshod mezi Marxovým a Harrisovým pojetím pochází z rozdílu jejich perspektiv. Marx v jádru není pozitivista a za veškerým děním vidí všeobjímající proces, směřující k určitému cíli. Každý dílčí jev má v rámci

dotyčného procesu svou určitou úlohu, jíž musí hůře či lépe sehrát. Harris naproti tomu otevřeně na pozitivismus navazuje. Jeho východisko není světonázor. Otázka po podstatě či povaze světa a dění se ho netýká. Vychází čistě z jevů indukcí a ze zkušeností se vzájemnými vztahy mezi jevy dochází dedukcí k příčinám jejich vývoje a uspořádání. Veškerá jeho kritika Marxe pochází z tohoto rozdílu. Vlastně určitou pasáž z Marxova učení (rámcově determinující vliv způsobu obživy na podobu a vývoj společnosti) převádí do pozitivistického tvaru a poněkud Marxe (a nejen jeho – Whitea např. také) peskuje za to, že také není pozitivista.

Pro Marvina Harrise není hmota o nic méně reálná než myšlenky a s oběma zachází systematickým, tzv. operacionalizovaným (tj. podřízeným soustavě předem určených operací) způsobem. Rozdělení jevů na emické, etické, mentální a behaviorální slouží k tomu, aby bylo možno čistě oddělit myšlenky a představy o věcech a událostech od věcí a událostí samých.

3.3 Materialismus jako vodítko teorie

Jako znamenají epistemologické principy skalpel k průniku do kulturní vrstvy skutečnosti, představují teoretické principy rámcovou pomyslnou mapu její struktury a vývoje. Na základě teoretických předpokladů napadají antropologa hypotézy k vysvětlení sociokulturních rozdílů a podobností, jež se potvrzují, korigují či vyvracejí výzkumem. Na základě teoretických principů se vyhodnocují získaná data a jednotlivé kulturní jevy se zasazují dedukcí do širšího rámce. Samy teoretické principy podléhají korekci, vyplývající indukcí ze získaných dat. Teorie vlastně tvoří celkovou představu o sociokulturním systému, o jeho struktuře a funkci. Jako slouží epistemologické nástroje ke klasifikaci dat, coby

nejkonkrétnějšího východiska, teorie reprezentuje nejobecnější východisko ve zkoumání kultury. Střetem těchto dvou směrů se výzkum dobírá k jednotlivým výsledkům.

Model sociokulturního systému se v pojetí kulturního materialismu dělí do tří hlavních sektorů. Prvním z nich je infrastruktura, zahrnující způsob výroby a způsob reprodukce jedinců. Při rozboru způsobu výroby se zkoumá technologie zajišťování materiálních statků pro život populace, vztah technologie k přírodnímu prostředí, sám ekosystém a lidská práce. Ke způsobu reprodukce náleží faktory zapříčiňující růst, omezování a udržování velikosti populace, tedy partnerské chování, plodnost, porodnost, úmrtnost, péče o potomky, lékařská péče, antikoncepce, potraty, zabíjení dětí a další demografické údaje.

Druhý sektor, struktura, představuje způsob společenské organizace, rozdělený na domácí a politickou ekonomii. Domácí ekonomie znamená organizaci reprodukce, základní domácí výroby, směny a spotřeby v rámci tábořišť, domů, bytů apod. Patří sem rodinná a příbuzenská struktura, domácí dělba práce, domácí výchova a vzdělávání, role spojené s věkem a pohlavím, domácí disciplína, hierarchie a systém odměn a trestů. Politická ekonomie reprezentuje organizaci reprodukce, výroby, směny a spotřeby uvnitř tlup, vesnic, kmenů, států a říší i mezi nimi navzájem. Sem spadá politická organizace, dělba práce, instituce soukromého či veřejného vlastnictví, daňový a důchodový systém, společenská socializace a enkulturace, společenské vzdělávání, třídní a kastovní hierarchie, hierarchie města a venkova, společenská disciplína, policejní a vojenská moc a způsob vedení války.

Poslední sektor sociokulturního systému, superstruktura, se skládá z vědy, právních a politických teorií a ideologií, morálky, umění, literatury, sportu, her, rituálů a dalších symbolických systémů a idejí (Harris, 1980, s. 52-54).

Ekonomický faktor se vyskytuje v infrastruktuře v podobě výrobních prostředků a výrobní činnosti a i ve struktuře jako způsob organizace ekonomického úsilí na lokální i celospolečenské úrovni, tedy např. průmyslová továrna patří do infrastruktury, zatímco organizace práce v továrně do struktury (Harris, 1999, s. 142).

Stránky sociokulturních jevů závislé na emickém popisu mají emickou povahu, jevové aspekty popsatelné eticky mají povahu etickou. Stejně tak aspekty náležející do oblasti myšlení a citů mají mentální povahu a aspekty z oblasti chování zase povahu behaviorální. Při členění sociokulturního systému do sektorů patří podle kulturně materialistického pojetí všechny emické a mentální stránky jevů do superstruktury. Ta také zahrnuje aspekty etické a behaviorální, jako např. průběh vědeckého výzkumu, umělecké artefakty, knihy, taneční, divadelní a jiné umělecké performace, sportovní výkony, průběh rituálů, hry, koníčky apod. Sociokulturní systémy mají tedy čtyři hlavní součásti: etickou a behaviorální infrastrukturu, strukturu a superstrukturu a emickou a mentální superstrukturu (Harris, 1980, s. 54).

Základním teoretickým východiskem kulturního materialismu je předpoklad kauzální priority infrastruktury stanovující, že: „... inovace vzniklé v infrastruktuře se pravděpodobně ujmou a rozšíří, pokud přispívají ke zvýšení výkonnosti výrobních a reprodukčních procesů, zodpovědných za udržování zdraví a prosperity a za uspokojování základních lidských biopsychologických potřeb a pudů. Adaptivní inovace (tj. zvyšující výkonnost výroby a reprodukce) budou

pravděpodobně vybrány i v případě jejich nápadné neslučitelnosti (protikladnosti) s určitými existujícími stránkami strukturálního a symbolicko-ideového sektoru. Nejen to, řešení jakékoli hluboké neslučitelnosti mezi adaptivní inovací v infrastruktuře a existujícími rysy ostatních sektorů předvídatelně vyústí v zásadní přeměnu těchto ostatních sektorů. Naproti tomu inovace strukturální nebo symbolicko-ideové povahy pravděpodobně vybrány nebudou, pokud tu existuje jakákoli hluboká neslučitelnost mezi nimi a infrastrukturou, to znamená pokud snižují výkonnost výrobních a reprodukčních procesů, které udržují zdraví a prosperitu, a které uspokojují základní lidské biopsychologické potřeby a pudy" (Harris, 1999, s. 142). Z předpokladu kauzální priority infrastruktury vyplývá, že ve společnostech s podobně vyvinutým způsobem výroby materiálních statků a reprodukce populace, lze očekávat podobné strukturální organizační vztahy a podobné symbolické a ideové systémy. Naopak v případě společností s rozdílnými infrastrukturami se pravděpodobně budou odlišovat i rysy jejich obou dalších sektorů. Při výzkumu příčin sociokulturních rozdílů a podobností proto kulturní materialisté věnují hlavní pozornost demografickým, technologickým, ekonomickým a environmentálním faktorům, jejich vzájemným vztahům a jejich vlivu na podobu a vývoj celého sociokulturního systému.

Strategie kulturního materialismu slovy Marvina Harrise říká, že: „K nejmohutnějším zobecněním, co se týče historie, lze dojít studiem vztahu kvalitativních a kvantitativních stránek energetických systémů kultury jakožto činitele nezávislého a kvantitativních a kvalitativních stránek ostatních oblastí sociokulturních jevů jako činitele závislého" (Harris, 1968, s. 651).

Výzkum sociokulturního systému by měl probíhat podle Harrise takto: „... ve snaze o co nejplnější možné pochopení ekonomické produkce a jejích

průvodních emických rysů ve vztahu k této proměnné vytrvejme ve zkoumání etických proměnných nejprve v infrastruktuře, poté ve struktuře. Dokud nepodnikneme vážný pokus vysvětlit změnu v ekonomické produkci na základě etických a behaviorálních infrastrukturálních a strukturálních činitelů a dokud se neukáže, že emické a mentální faktory příslušné situace nemohou být vysvětleny na základě těchto činitelů, odložme konstatování, že každý určitý emický superstrukturální činitel je podstatný pro pochopení změny v ekonomické produkci" (Harris, 1980, s. 299). Harris však důrazně odmítá, že by všechny ekonomické události a procesy mohly být chápány jako pouhé odrazy způsobu výroby a reprodukce. Kulturní materialismus prosazuje při výzkumu strategickou prioritu etických a behaviorálních podmínek a procesů nad emickými a mentálními podmínkami a procesy, rozhodně však neodmítá, že superstrukturální a strukturální součásti mohou dosáhnout určitého stupně autonomie a nezávislosti na etické infrastruktuře (Harris, 1980, s. 65).

V infrastruktuře, struktuře a superstruktuře působí vztahy udržující systém, čili negativní zpětné vazby a vztahy měnící systém, neboli pozitivní zpětné vazby. Podle kulturního materialismu počínají transformace systému na pravděpodobnostní bázi vznikem a rozšířením změny uvnitř infrastruktury. Tento proces obvykle vyvolá další změny a jejich rozšíření uvnitř a mezi ostatními částmi systému. Pokud změna vznikne ve struktuře a omezí se pouze na tento sektor, není pravděpodobné, že by zapříčinila zásadní přeměnu systému, pokud vznikne a rozšíří se v sektoru superstruktury, její vliv na transformaci celého systému se pravděpodobnostně ještě sníží. Tím však není popřen vliv zpětných vazeb, působících mezi superstrukturou, strukturou a infrastrukturou, na udržování či odklánění směru a zrychlování či zpomalování tempa transformačních procesů,

započatých v infrastruktuře (Harris, 1980, s. 160). Kauzální priorita infrastruktury působí v sociokulturním systému na principu pravděpodobnosti. Teorie, postavené na tomto předpokladu, neztrácejí svou platnost při výskytu negativních příkladů, pokud se pozitivní příklady vyskytují s četností vyšší než náhodnou. Přes předpoklad, že v historii působí příčinné determinující procesy, a že infrastrukturální podmínky ovlivňují lidskou vůli a vědomí, kulturní materialismus nesnižuje vědomou snahu individuí řídit svůj osud a nevyvrací jejich možnost vytvořit progresivní společenský řád (Harris, 1999, s. 151).

Inovace v sociokulturním systému podléhají zákonitosti, kterou Marvin Harris nazývá pojmem, převzatým od B.F.Skinnera, „výběr podle důsledků". Inovace vznikají z různých důvodů, vědomých či nevědomých, a neustále se podřizují testu zda, a do jaké míry, přispívají ke zdraví a prospěchu populace. Některé se ujmou, jiné vymizí, ale předem lze často těžko určit, jakým směrem se bude jejich vývoj ubírat. Evoluce sociokulturního systému, fungující na základě výběru podle důsledků, tak nemá předem stanovený teleologický směr (Harris, 1999, s. 144).

Ne všechny kulturní rysy lze vysvětlit na základě propočtu jejich nákladů a zisků. Inovace často nemusí být ku prospěchu ani na škodu. Adaptivní význam mnoha rysů může mít také mnoho funkčně rovnocenných alternativ. Existuje více než jeden způsob tvarování upotřebitelného nádobí, projektování počítačového programu apod. Kulturní znaky mohou být samozřejmě též maladaptivní či disfunkční v tom smyslu, že snižují obecné zdraví a prospěch populace. Musíme však rozlišovat znaky, které jsou maladaptivní pro určité skupiny populace (pohlaví, třídy, minority atd.) a pro jiné působí produktivně, např. otrokářství vykořisťuje otroky a přináší zisk otrokářům, a znaky, jejichž negativní dopad

působí bez ohledu na tyto skupiny, např. různé sebevražedné kulty, otrava životního prostředí apod. Kulturní materialismus neodmítá existenci maladaptivních znaků a chápe je jako průvodní jevy kulturní evoluce. Z jeho stanoviska lze však ztěží očekávat, že by se nějaký sociokulturní systém skládal z maladaptivních znaků do velké míry. Takto postižené společnosti se buď změní, nebo zaniknou (Harris, 1999, s. 145-146).

Strategie kulturního materialismu při vysvětlování divergentní, konvergentní a paralelní evoluce sociokulturních systémů uplatňuje obecné epistemologické zásady vědeckého výzkumu, tedy jeho zveřejnění, opakovatelnost, testovatelnost, širokou aplikovatelnost a úspornost. Jejím předmětem je výzkum příčinností v sociokulturních systémech a v podstatě vychází z předpokladu, že pokud jsou hominidní kultury konfrontovány s podobnými techno-environmentálními podmínkami, vykazují sklon vyvíjet se v zásadě podobným způsobem, tedy že podobné příčiny za podobných podmínek vedou k podobným důsledkům (Harris, 1968, s. 683). Kulturní materialismus zastává stanovisko procesuálního holismu, tedy multidisciplinárního pojetí, které zohledňuje mentální i behaviorální oblast lidského života, emické i etické stránky sociokulturních jevů, podporuje aplikaci komparativní metody k testování hypotéz o obecných procesech a studium kultury diachronickou i synchronickou metodou. Při tomto studiu kulturní materialismus využívá poznatků různých vědních disciplín, v případě synchronické metody např. etnografie, biologie člověka, medicínské antropologie, deskriptivní lingvistiky a jiných, při použití diachronické metody např. archeologie, historie, paleodemografie, historické lingvistiky a dalších. Procesuálně holistické pojetí má podle Harrise klíčový význam při řešení hlavních otázek lidské existence (Harris, 1999, s. 137-138).

Pokud chce nemarxistický sociální vědec použít ke studiu marxistické principy, musí podle Harrise vysvléci Marxe z hegeliánských a politických nánosů, které na něm ulpěly při jeho putování spletí houštin hegelovské filosofie a během jeho politické kariéry, založené na představě bezprostředně se blížící proletářské revoluce. To, co z něho zbude, má pro společenské vědy podobný význam, jaký má pro biologii Darwinova koncepce principu přírodního výběru (Harris, 1968, s. 219).

Kulturní materialisté považují za Marxův největší přínos stránku jeho díla, kterou vyzdvihl Fridrich Engels ve svém proslovu na Marxově pohřbu: „Jako odhalil Darwin zákon vývoje organické přírody, tak odhalil Marx vývojový zákon lidských dějin; jednoduchý fakt, skrytý dosud v ideologickém býlí, že lidé musí především jiným napřed jíst, pít, bydlet a odívat se, než mohou provozovat politiku, vědu, umění, náboženství aj.; že tedy výroba bezprostředních hmotných potřeb životních a s tím vždy současný hospodářský stupeň vývoje některého národa nebo některého období tvoří podklad, z něhož se vyvinula státní zřízení, právní názory, umění, ba i náboženské představy dotyčných lidí, a z něhož tedy také musejí býti vysvětlovány – nikoliv, jako se dálo dosud, opačně“ (Mehring, 1924, s. 451). Engels zde upozorňuje na objev, jenž se v kulturním materialismu uplatňuje jako závislost struktury a superstruktury na bezprostředních materiálních prostředcích obživy (Harris, 1980, s. 141-142).

Východisko kulturního materialismu předznamenal Marx v již citované předmluvě své práce *Ke kritice politické ekonomie*. Marxova teze zde odkazuje na výrobní způsob (způsob výroby materiálního života) sestávající z výrobních sil (materiální produktivní síly) a výrobních vztahů (výrobní poměry). Výrobní síly, nehledě na jejich nejednoznačnost, shruba korespondují v kulturním materialismu

se vzájemným působením etických, behaviorálních, techno-environmentálních proměnných a náleží jim, i podle uvedené teze, kauzální priorita. Výrobní vztahy však v Marxově pojetí zahrnují etické i emické soustavy, jež regulují přístup ke zdrojům, kontrolují výrobní činnost a distribuci vyrobených statků a zahrnují pojmy jako vlastnictví, kapitál, třída apod. i s jejich ideovou stránkou. Harris považuje za rozhodující pro transformaci systému změnu v etické a behaviorální infrastruktuře. Nemůže proto souhlasit s interpretací vnitřní dynamiky kapitalismu podle klasického marxismu, protože ten přikládá důležitou roli v jeho dalším vývoji emické a mentální kategorii kapitálu a zisku. Podle kulturního materialismu ve vývoji rozhoduje především spolupůsobení etických a behaviorálních proměnných a zvláště zpětná vazba mezi politickou ekonomií a infrastrukturou (Harris, 1980, s. 65). Jelikož základna klasického marxismu obsahuje výrobní vztahy, nekryje se s infrastrukturou. Teze: „Způsob výroby materiálního života podmiňuje sociální, politický a duchovní životní proces vůbec. Bytí lidí není určováno jejich vědomím, nýbrž naopak, jejich vědomí je určováno jejich společenským bytím.“, v níž se v podstatě nachází jádro kulturního materialismu, podle Harrise mimo nejasností kolem výrobního způsobu také vynechává „způsob reprodukce“ a nerozlišuje emické činitele od etických a mentální od behaviorálních. Kulturně materialistická reformulace tedy zní: „Etické a behaviorální způsoby výroby a reprodukce pravděpodobnostně určují etickou a behaviorální domácí a politickou ekonomii, která zas pravděpodobnostně určuje behaviorální a mentální emické superstruktury“ (Harris, 1980, s. 55-56)

Způsob, jakým Marx a Engels prováděli rozbor společnosti, lze podle Harrise chápat jako kauzální diachronický funkcionalismus. Na rozdíl od funkcionalismu 20. století, zaměřeného především na synchronický výzkum,

dovoluje marxistický model synchronický i diachronický postup. V diachronické perspektivě nám umožňuje vysvětlit měnící se míru funkčnosti různých částí systému a také problém, jak je možné, že se na cestě evoluce povalují různé zvětralé, odumřelé formy, které však byly svého času svrchovaně funkční. Tlak směrem k společenské soudržnosti zajišťuje vztah příčiny a následku mezi základnou a nadstavbou. Nepanuje tu představa, že by všechny části systému měly přispívat rovnou měrou k jeho udržování. Ač jinak Harris dialektiku kritizuje, připouští v tomto případě její progresivní vliv na funkcionalistický model. Dysfunkční složky zde nejsou totiž pouze zapracovány, ale některým z nich je určena role proměnných transformujících systém, to znamená, že působí funkčně v diachronické perspektivě a zodpovídají za vznik nového adaptivního systému ze starého. Rozhodující přednost marxistického modelu však podle Harrise nespočívá v tom, že je dialektický, ale že je diachronický a evoluční (Harris, 1968, s. 235-236).

Z hlediska kulturního materialismu pokročili Marx a Engels oproti svým současníkům nejdále směrem k formulaci principu kulturní evoluce. Jejich širší přínos shrnuje Harris v pěti bodech: 1) rozčlenění sociokulturních systémů do tří sekcí: na techno-ekonomickou základnu, sociální organizaci a ideologii; 2) vysvětlení ideologie a sociální organizace jako reakcí na techno-ekonomické podmínky; 3) formulace funkcionalistického modelu, jenž zahrnuje vzájemné působení mezi všemi částmi systému; 4) rozbor proměnných, které systém udržují, i těch, které ho ničí; 5) přednost významu kultury před významem rasy (Harris, 1968, s. 240).

V Engelsově pohřebním proslovu zaznělo srovnání Marxova pojetí vývoje lidských dějin s Darwinovým pojetím vývoje organické přírody. Pokud mají být

tyto dvě koncepce srovnávány, musí být podle Harrise řečeno, že v obou případech se nejedná o zákony, ale o vědecké strategie. Darwinův princip přírodního výběru představuje tedy, více než cokoli jiného, hlavní výzkumný plán pro vysvětlení směru biologické evoluce. Aplikace této strategie v každém určitém případě ústí v izolovanou teorii, jejíž přijetí či zavržení závisí na použitých logických a empirických operacích. Konkrétní pojmy a nástroje těchto operací však nelze přímo odvodit z obecné strategie. Stejně tak i Marxovy principy, vyložené v předmluvě díla „Ke kritice politické ekonomie", Harris chápe jako obecnou strategii, která stanovuje, že „... vysvětlení kulturních rozdílů a podobností se nachází v techno-ekonomických procesech, zajišťujících produkci materiálních statků k uspokojení potřeb biosociálního přežití. Tvrdí, že techno-ekonomické proměnné sociokulturních systémů vyvíjejí selektivní tlaky ve prospěch určitých typů organizačních struktur a na přežití a rozšíření určitých typů ideologických soustav. V zásadě stanovuje, že všechny hlavní problémy sociokulturních rozdílů a podobností mohou být vyřešeny určením přesné povahy těchto selektivních proměnných ..." (Harris, 1968, s. 241). Jakožto obecný princip však tato strategie neposkytuje konkrétní vysvětlení žádného určitého sociokulturního typu nebo soustavy institucí. Lze ji tedy přijmout, aniž bychom přijali jako bezchybnou kteroukoli Marxovu konkrétní analýzu jevů kapitalistických či feudálních společností. To pro Harrise neznamená, že by Marxovy rozbory měly být snižovány nebo ignorovány. Vědecká strategie, použitelná ke studiu tří tisíc sociokulturních systémů, má však větší význam, než její konkrétní aplikace na jeden nebo dva z nich (Harris, 1968, s. 241).

Marvin Harris se brání nařčení z mechanického materialismu především tím, že žádné deterministické tvrzení nevyslovuje jako absolutní, ale jako dané

pravděpodobností, tedy vyšším než náhodným výskytem dokazujících příkladů. Podle něho ani Marx s Engelsem nepřijímali zjednodušující vysvětlení a odmítali, že by determinismus, působící od základny k nadstavbě, měl čistě mechanické účinky. Harris to dokladuje dopisem Fridricha Engelse Josephu Blochovi: „Podle materialistického pojetí dějin je v *poslední instanci* určujícím momentem v dějinách produkce a reprodukce skutečného života. Ani Marx, ani já jsme nikdy více netvrdili. Překrucuje-li to někdo v tom smyslu, že prý ekonomický moment je *jedině* určujícím momentem, přeměňuje onu větu v nic neříkající, abstraktní a absurdní frázi. Ekonomická situace je základem, avšak rozličné momenty nadstavby: politické formy třídního boje a jeho výsledky – ústavy stanovené vítěznou třídou po vyhrané bitvě atd. – právní formy a pak zejména reflexy všech těchto skutečných zápasů v mozcích zúčastněných, politické, právní, filosofické theorie, náboženské názory a jejich další rozvedení v systém dogmat, také působí na průběh dějinných zápasů a v mnoha případech převážně určují jejich formu“ (Engels, 1951, s. 55-56). Podle Harrise zde Engels použil slov „v poslední instanci“, aby blíže určil povahu selektivního vlivu výrobního způsobu na ideologii, stejně jako kulturní materialismus blíže určuje svá deterministická tvrzení na pravděpodobnostním základě, tedy při dostatečném počtu příkladů a za jejich dlouhodobého působení (Harris, 1968, s. 244-245).

3.4 Očištění Marxe od dialektiky a zásady jednoty teorie a praxe

Marxův předpoklad, že „na jistém stupni svého vývoje se materiální produktivní síly společnosti dostávají do rozporu s existujícími výrobními poměry“, tedy „z vývojových forem produktivních sil se tyto poměry proměňují v

jejich pouta“ (produktivních sil) a „nastává pak epocha sociální revoluce“, kdy se „převrací ... pomaleji nebo rychleji celá ohromná nadstavba“, odkazuje podle Harrise nikoli k životu lidské společnosti obecně, ale výhradně k třídní společnosti. V této formulaci podle něho převážila hegeliánská a revoluční stránka Marxe nad snahou po obecnější strategii (Harris, 1980, s. 229). Strategická východiska Karla Marxe pochopitelně nesou dědictví Hegelovy romantické, idealistické filosofie. V očích Marvina Harrise je to dědictví neblahé, snižující věrohodnost a použitelnost těchto předpokladů pro antropologii 20. století (Harris, 1980, s. xi, preface).

Marx v předmluvě ke *Kapitálu* hovoří o své dialektické metodě jako o protikladné k metodě Hegelově: „Moje dialektická metoda je v základě od Hegelovy metody nejen odlišná, nýbrž je jejím přesným opakem. Pro Hegela je proces myšlení, jejž pod jménem ideje přeměňuje dokonce v samostatný subjekt, demiurgem [tvůrcem] skutečna, které představuje jen jeho vnější projev. U mne naopak není ideálno nic jiného než materiálno přenesené do lidské hlavy a v ní přetvořené“ (Marx, 1954, s. 30). Jak jsme si již řekli, u Marxe má k onomu tvůrci skutečna, tedy lidské skutečnosti, velice blízko sám člověk, když si svou činností přivlastňuje vnější svět a přetváří ho na lidskou přírodu. Většina jednotlivců však dosud neměla možnost si tuto, na vnější přírodě vydobytou, lidskou skutečnost přivlastnit, přivtělit ke své podstatě, jelikož jejich činnost byla a stále je činností odcizenou. Odpovědí na otázku: „Proč byla doposud činnost většiny lidí odcizená?“, se můžeme přiblížit Marxovu chápání dějin. Člověk na začátku svých dějin představuje pouze potenciál vlastního rozvoje. Aby se přehoupl přes počáteční fázi svého vývoje, za níž už bude člověkem všestranným, totálním, s rozvinutou škálou smyslů, vztahů ke světu či bytostných sil, musí projít etapou dějin, během níž k rozvoji jeho potenciálu dojde. „Skutečné, činné chování

člověka k sobě jako k rodové bytosti anebo jeho činné uplatnění jak skutečné rodové bytosti, tj. jako lidské bytosti, je možné jen tak, že ze sebe vydá skutečně všechny své rodové síly – a to je opět možné jen společným působením lidí, jen jako výsledek dějin – a že se k nim zachová jako k předmětům, což je zprvu možné zase jen ve formě odcizení" (Marx, 1978, s. 118). Člověk, jako rodová bytost s předmětně rozvinutým bohatstvím své podstaty (člověk s vyvinutými smysly pro pestrou paletu počitků, pro vztahy k jiným lidem, ke světu i k sobě), může vzniknout jen tak, že projde svízelnými dějinami odcizené práce. Dějiny odcizené práce se odvíjejí v souladu s dialektickými zákony a objevují se ve formě zřetězení společenských formací výroby, z nichž každá v sobě obsahuje vnitřní rozpor a líhnoucí se zárodek formace příští. Během těchto dějin si člověk stále více svou činností, byť odcizenou, přivlastňuje vnější přírodu a rozvíjí tak svou podstatu (= lidskou přírodu, lidskou skutečnost), jež však zatím existuje jaksi mimo jednotlivá individua. „Vidíme, jak dějiny průmyslu a vzniklé předmětné jsoucno průmyslu je otevřenou knihou lidských bytostných sil ... Příroda, vznikající v lidských dějinách – v aktu vznikání lidské společnosti – je skutečnou přírodou člověka, proto příroda, jak vzniká průmyslem, třebaže v odcizené podobě, je pravou antropologickou přírodou" (Marx, 1978, s. 84-85). Poslední fáze dějin odcizené práce na sebe bere podobu kapitalistické formace výroby, v níž dominuje kapitál jako výrobní vztah mezi proletářem, disponujícím pouze svou pracovní silou a majitelem výrobních a životních prostředků (zpředmětněné práce, odcizené proletáři). Odcizená práce v této své finální fázi na sebe bere podobu soukromého vlastnictví. Během této fáze dosahuje objem odcizené práce i redukce člověka na „malé hloupé děladlo" svého vrcholu, za nějž již dále jíti nelze. Může následovat buď smrt člověka i jeho upíra nebo jen smrt upíra (odcizené práce) a

skutečný život člověka. „Komunismus jako pozitivní zrušení soukromého vlastnictví jakožto lidského sebeodcizení, a proto jako skutečné přivlastnění lidské podstaty člověkem a pro člověka; proto jako naprostý, vědomý a v celém bohatství dosavadního vývoje uskutečněný návrat člověka pro sebe jako společenského, tj. lidského člověka. ... je opravdové vyřešení roztržky člověka s přírodou a s člověkem, pravé vyřešení sporu mezi existencí a podstatou, mezi zpředmětněním a sebepotvrzením, mezi svobodou a nutností, mezi individuem a rodem. Je vyřešenou záhadou dějin a ví o sobě, že je tímto řešením" (Marx, 1978, s. 77). Po dějinách odcizené práce následují dějiny člověka a jeho svobodné, vědomé činnosti, jako pokračování dějin přírody, stále více člověkem přivlastňované a polidšťované, jíž do sebe člověk stále více vztřebává, až se nakonec stane sama celá člověkem. Lidské dějiny „jsou skutečnou částí dějin přírody, stávání se přírody člověkem" (Marx, 1978, s. 85). Marxovo dílo lze vykládat patrně více způsoby. Je pravdou, že jen na základě jeho raných spisů, v podobě několika fragmentů, vzniklo v Evropě i v Americe po druhé světové válce několik filosofických škol. Abychom však mohli konfrontovat Harrise s Marxem, musíme přeložit vlastní výklad a nastíněný světonázor je tedy naší „exegezí" Marxe.

Komunismus má být momentem emancipace a sebezískání člověka, společenským útvarem, ne však cílem lidského vývoje (Marx, 1978, s. 88). Přesto znamená konec dějin odcizené práce a Harris cítí, že „V Marxově historické dialektice, ne méně než v Hegelově, je každá epocha či sociální formace tlačena kupředu směrem ke své nevyhnutelné negaci tajemnou teleologickou silou" (Harris, 1980, s. 66). Marx tak obrátil Hegelův velký proces ducha v následnost výrobních způsobů, z nichž každý obsahuje vnitřní rozpor, v pohyb následných negací směrem k beztřídní „komunistické utopii" (Harris, 1980, s. 143). Podle

Harrise Marxova politická kariéra a hegeliánství snižovaly jeho schopnost založit skutečnou vědu o historii (Harris, 1968, s. 219). Např. aby Marx dostál za každou cenu pojetí rozporu mezi výrobními silami a výrobními vztahy jakožto hybné síly sociokulturní evoluce, a tím zůstal věrný hegelovské dialektice, výrobní způsob musí mít podle něho sklon k maximálnímu uskutečnění svých možností: „Společenská formace nikdy nezaniká dříve, dokud se nerozvinuly všechny produktivní síly, pro které je zralá ...“ (Marx, 1951, s. 10). V Harrisově pojetí to však nemusí být záhadný dialektický tlak, co nutí výrobní síly k expanzi, také demografický činitel může vysvětlit jejich rozvoj (Harris, 1980, s. 66).

Pro kulturní materialismus má dialektická epistemologie ústřední slabinu v nedostatku operačních pokynů pro určení kauzálně rozhodujících negací. Pokud ke každé události náleží její negace, každá součást této události má také vlastní negaci. Ovšem každá událost obsahuje těžko určitelný počet součástí, tedy i těžko určitelný počet negací. Která negace představuje rozhodující rozpor? Jestliže neexistuje způsob, jak určit předem rozhodující negace, lze události posuzovat pouze zpětně, a proto dialektické vztahy nemohou být nikdy vyvráceny (Harris, 1980, s. 145). Jak jsme již viděli, v Engelsově výkladu není možné negovat věc jakýmkoli způsobem. Nelze například negovat hmyz tím, že ho rozšlápneme, jelikož tento čin nepředstavuje základ pro budoucí vývoj. Způsob negace má být určen obecnou i zvláštní povahou procesu. Chceme-li negovat, musíme negaci opět zrušit, tedy zařídit první negaci tak, aby se druhá stala možnou. Aplikujeme-li tento předpoklad na proces sociokulturní evoluce, ústí podle Harrise Engelsův vývoj v tautologii. Vyvine se tedy to, co je negováno podle svého zvláštního způsobu tak, aby se vyvinout mohlo. Proces, který zahrnuje kontinuitu i diskontinuitu, v němž se věc mění i nemění, je negována avšak potvrzována,

ničena a přitom uchovávána, znamená pro kulturní materialismus evoluci. Nazývat evoluční změny dialektickými o těchto změnách nic nevypovídá. Engels navíc tvrdí, že když Marx provedl určitou historicko-ekonomickou analýzu (vývoje soukromého vlastnictví od malovýroby přes velkovýrobu až ke svému úplnému zrušení), charakterizoval zkoumaný proces jako dialektický dodatečně a nebylo jeho záměrem dokázat jej jako dějinně nutný (Engels, 1952, s. 115-116). Na tomto příkladu Harris ukazuje: „... že dialektické principy nepředstavují zvláštní způsob bádání; že znalost dialektické logiky neposkytuje ani objevování zákonných vztahů, ani nepřispívá k testování určitých hypotéz" (Harris, 1980, s. 147). Pochopení věcí jako procesů se podle něho vyvinulo v rámci darwinismu a pozitivismu přinejmenším stejně dostatečně jako v dialektickém materialismu (Harris, 1980, s. 152).

Snaha vysvětlit vývoj jiných společností, než feudální a kapitalistické, s pomocí dialektiky, se Harrisovi zdá jednoznačně planá. Např. Marxův pokus nalézt dialektickou logiku v přechodu z antického světa ve feudalismus považuje za jedinečně neúspěšný. Jako ještě větší selhání dialektické metody vidí jeho pojednání o asijských formách. Jestliže velké orientální despocie typu Egypta či Babylonu v sobě měly obsahovat zárodek vlastní zkázy, pak tento zárodek zůstával netečný pozoruhodně dlouhou dobu (Harris, 1968, s. 230). Dialektický rozpor mezi stupněm vývoje výrobních sil a výrobními vztahy také např. nijak neosvětluje přechod lovecko-sběračských společností k zemědělství na začátku neolitu. V jejich případě brzdila produktivitu spíše příroda a nízká technologická úroveň, než výrobní vztahy. Popudem ke změně výrobního způsobu u nich byly zřejmě klimatické změny (Harris, 1980, s. 85-88). Ani v případě přechodu feudální společnosti v kapitalistickou nepovažuje Harris rozpor mezi výrobními silami a

výrobními vztahy za vyčerpávající vysvětlení. Vedle techno-ekonomických změn připojuje k rozhodujícím faktorům i v tomto případě podmínky ekologické a demografické (Harris, 1999, s. 166-174).

Co udělal s Marxovým učením Harris, je už docela zřejmé. Pracovně bychom mohli rozdělit Marxovo dílo do tématických okruhů na: 1) pojetí člověka a jeho odcizení, 2) tezi o rámcově determinujícím vlivu způsobu materiální výroby na podobu a vývoj lidské společnosti (na vývoj odcizené práce), 3) užití dialektiky (ovšem jen zpětně pro ilustraci), a 4) politickou ekonomii s jeho objevem nadhodnoty. Nezávislé užití těchto okruhů jako metody různých filosofických a společensko vědních oborů naznačuje, že se tyto okruhy nutně vzájemně nepodmiňují. Harris tedy z celého Marxova učení „vypreparoval" jeden jeho okruh a užil ho jako východisko své teorie. Dále jen ukázal, jak musel tento okruh pro své účely přeformulovat a jak se ostatní okruhy pro jeho pozitivismus nehodí.

Nejvíce Harrisovi na marxismu vadí tzv. zásada jednoty teorie a praxe. Je pravda, že tento princip vyvěrá přímo z jádra Marxova chápání člověka. Praxí člověk tvoří z přírody svůj svět i sám sebe. Jedině praxí je možno překročit hranice dosavadního poznání. Harris by jistě neprotestoval proti tvrzení, že celá dosavadní vědecká teorie je teprve výsledkem předešlé lidské činnosti (nakonec, i v jeho pojetí v dlouhých časových úsecích chování řídí a formuje ideje). Veškeré objevy a vynálezy mimoto vznikají syntézou dosavadního poznání získaného praktickým kontaktem s vnějším světem. Bylo by však pokrytecké tvrdit, že měl Marx pouze na mysli poznání na základě styku s přírodou nebo nabyté praktickými experimenty v laboratoři. Snažil se, zajisté v souladu se svým viděním světa, praxí pomoci dějinám odcizené práce k jejich konci. „Filosofové svět jen různě vykládali, jde však o to jej změnit" (Marx, 1951, s. 101). Harris celkem správně

identifikuje toto hledisko jako takové, dle nehož je hodna úsilí pouze teorie o historii, která umožní člověku historii tvořit. Nejpádnější důkaz vlastního předpokladu podáme, pokud náš předpoklad uskutečníme. Ovšem ve většině nelaboratorních věd jednota teorie a praxe není použitelná. Nikdo nemůže chtít po geologovi, aby na důkaz své teorie způsobil pohyb pevninských ledovců. V historických vědách se tato zásada stává nadbytečnou, jelikož můžeme svou hypotézu podrobit testu minulosti a nemusíme se jí snažit naplnit skutkem. Úskalí zásady jednoty teorie a praxe však tkví především v případě, kdy je věda spjata s politickým programem. Zde neustále hrozí, že hodnoty tohoto programu získají převahu nad hodnotami vědy (Harris, 1968, s. 220). Marx sám sice vyzdvihoval vědeckou odpovědnost nad třídní zájem, Karl Wittfogel mu však vyčítá porušení jeho vlastních vědeckých zásad. Podle něho Marx úmyslně zanedbal výzkum orientálního despotismu, protože v něm nacházel znepokojující podobnost se státním uspořádáním, obsaženým v jeho vlastním politickém programu. Pokud se etika sociální vědy odvozuje z třídního boje, informace se stává, jako v každé válce, důležitou zbraní. Informace, snižující revoluční potenciál hnutí, není radno zveřejňovat. Marxističtí vědci jakoby tak získávali kompetenci upravovat a zkreslovat data za účelem jejich lepšího využití při procesu změny světa. Proto je doktrína jednoty teorie a praxe Harrisovi podezřelá, a především z toho důvodu jí odmítá. Pro něho není důvěryhodný ani výzkumník, kázající stranickost vědy, ani ten, který se prohlašuje za zcela apolitického. Základem výzkumu musí být věrnost datům. Výzkum v oblasti sociálních věd však má být podle Harrise směrován hypotézou, jejíž politické a morální důsledky musí výzkumník pochopit a také zveřejnit (Harris, 1968, s. 219-222).

Člověkem, který zajistil dialektice v marxismu rozhodující postavení, byl v Harrisově interpretaci až Lenin. Až pod jeho záštitou „dialektický ocas zavrtěl materialistickým psem" (Harris, 1980, s. xi, preface). Lenin nezaútočil na empirismus z důvodů vědeckých, ale politických, aby potvrdil a posílil revoluční aktivitu zaměřenou na zničení kapitalismu a vybudování socialismu. Dialektika, podle níž měl komunismus nastat nutně (srov. Marx, 1978, s. 88), byla pro něho „vědeckým" prostředkem, dokazujícím, že historie stojí na straně revoluce (Harris, 1980, s. 150).

Harris chápe dialektický materialismus především jako politickou strategii, určenou ke zničení kapitalismu a vybudování socialismu. „Je to romantizovaný, mysticizovaný, stranický materialismus, vhodný pro lidi, kteří chtějí rozdmýchat revoluci, založenou na třídní struktuře a ideologii poloviny devatenáctého století" (Harris, 1968, s. 230). Pro potřebu objektivní vědy je však nutné věnovat pozornost Marxovým obecnějším materialistickým formulacím.

Harris osobně odmítá Fukuyamovu tezi, že kapitalismus je koncem dějin. Pád sovětského bloku ji také nedokazuje, protože ačkoli poruchy neokapitalistických systémů se ukázaly být méně katastrofické, než poruchy sovětského systému, zůstávají nicméně zdrojem velké nestability a tlaku směrem ke změně. Oba systémy trpěly podobnými neduhy, které si s sebou kapitalismus nese dál. K nim patří např. vyčerpávání přírodních zdrojů a ničení životního prostředí, etnické a rasové konflikty, bezdomovost, ohrožení života na planetě jadernými zbraněmi a ohromné plýtvání lidskou energií a talentem, které se v kapitalismu zvlášť projevuje v opakovaných krizích nezaměstnanosti a nadvýroby, na něž tento systém zatím nenašel lék. Pokračování evoluce nových sociokulturních forem a zřízení se projevuje v masivních změnách v kapitalistické

infrastruktuře. Ty jsou spojeny např. s poklesem porodnosti, stárnutím populace, ohrožením životního prostředí, s expanzí služeb, s rozvojem nových výrobních, komunikačních a dopravních technologií. Změny v infrastruktuře vyvolávají dalekosáhlé transformace v politické ekonomii i symbolicko-ideovém systému. K nim patří bezprecedentní rozšíření všeprostupujících nadnárodních korporací, vývoj nadnárodních obchodních zón, jako je např. Evropská unie, rozšíření konzumerizmu coby nejpopulárnější ideologie či prohlubování krize a nerovnoměrnosti ve vývoji zemí bývalého třetího světa. Fukuyamova teze Harrisovi připadá otevřeně hegeliánská. Harris nesouhlasí s představou, že nemůže být nic racionálnějšího a svobodnějšího, než liberální ekonomika a politika. Poznání kauzální priority infrastruktury pak podle něho nesnižuje význam vědomého lidského jednání, jelikož vedle limitujících faktorů jsme schopni určit i reálné možnosti změn a vybírat z nich. K tomu však také potřebujeme silnou teorii o sociokulturních systémech, která by nám pomohla identifikovat optimální volbu. Harris si je otevřeně vědom poučení, vyplývajícího z historie sovětského bloku, totiž že vědomé zásahy do sociokulturního vývoje prováděné podle neadekvátně vystavěných makroteorií snadno vedou k nezamýšleným katastrofickým následkům. Vědění je podle něj vždy zpochybnitelné a samo o sobě svobodu nezaručuje, avšak sama svoboda bez vědění vzniknout nemůže (Harris, 1999, s. 188-190).

4. Souvislost Marxova učení a kulturní ekologie Juliana Haynese Stewarda

4.1 Člověk jako domestifikované zvíře

Pokud bychom chtěli uchopit poměr člověka k lidstvu a lidstva k přírodě podle Marxe, mohli bychom snad říci, že lidský rod je vztahem přírody k sobě samé, člověk jako individuum je vztahem společnosti k sobě samé a znovu příroda v podobě přírodního předmětu – věci nebo člověka – je vztahem individua k sobě samému. Činnost individua je činností samotné přírody, součást jejího velkého vnitřního procesu polidšťování. Můžeme vidět, do jaké míry je ještě Marxův člověk–sebetvůrce obalen placentou německé klasické filosofie. Člověk přece jen není na světě pro nic za nic. Představuje vědomí, vzešlé z přírodního procesu, jež se šíří jako inkoustová skvrna tkání vnější přírody, oduševňuje ji a mění na člověka. Nikoli duch, ale příroda skrze člověka poznává samu sebe. Lidský rod v dějinách napíná své rodové síly, aby předmětně rozvinul vlastní podstatu a za svůj rozvoj platí odcizenými životy jednotlivců. Výsledkem však má být skutečná jednota individua i rodu, plný rodový život jednotlivých lidí. Rozvoj lidské podstaty se může pravděpodobně ubírat různým směrem a závisí na mnoha okolnostech, z nichž jednou z nejdůležitějších je iniciativa samotného individua. Člověk se v dějinách stává subjektem svého vlastního zrodu (srov. Marx, 1978, s. 87).

V Marxově pojetí zřetelně cítíme, že člověk má ve vývoji přírody splnit určitý účel, v antropologii dvacátého století se však jakákoli teleologie vytrácí. Lidé se objevily na Zemi jako výsledek biologické evoluce, procesu náhodných

genetických mutací, z nichž většina zanikne a přežijí jen ty, jež jsou shodou okolností jakž takž přizpůsobeny prostředí. Souhrou náhody na straně mutací se selekčním vlivem prostředí se patrně u člověka vyvinula rozšířená kapacita ke kultuře. Americký antropolog Julian Steward však o původu kultury nespekuluje. Při jejím definování se omezuje na nejobecnější formulaci: „Pravděpodobně se nesetkáme s širším nesouhlasem s holým tvrzením, že kultura se skládá z naučených způsobů chování, které se společensky přenášejí z generace na generaci a z jedné společnosti či individua na další" (Steward, 1972, s. 44). Stejně jako Harris, ani Steward nepochybuje o vlivu kultury na utváření lidské fyzické schránky. Podle něho se člověk stal „domestifikovaným zvířetem", tj. v průběhu vývoje působením kultury neovlivnil jen tělesnou formu dnešních domácích zvířat, ale i svou vlastní. Celá evoluce hominidů se odehrála v těsném sepětí s fenoménem kultury a vznik druhu Homo sapiens Steward považuje za důsledek spíše kulturních nežli fyzických příčin. Přitom vedle vlivu materiálních kulturních faktorů, jako např. používání nástrojů, ohně, příbytků, oblečení atd., z jeho hlediska není možné opomíjet ani sociální zvyklosti. Podobu sociálních uskupení určují vedle ekonomických aktivit také sňatkové tradice apod. a jejich vliv se prostřednictvím způsobu života společenských skupin podepsal na rozrůznění lokálních populací a mohl se odrazit i na rozmanitosti lidských plemen (Steward, 1972, s. 31). Primární kauzální význam tedy u Stewarda spolu s materiálními činiteli získávají i společenské subsystémy a organizace, jejichž podoba je u Whitea i Harrise určená především prostředky společenské výroby.

4.2 Multilineární evoluce sociokulturních systémů

Julian Steward získal svůj doktorát v roce 1931 na univerzitě v Berkeley, kde studoval pod vedením dvou žáků Franze Boase, významných antropologů Roberta Harryho Lowieho a Alfreda Louise Kroebera. Vědci z okruhu Boasova historismu se stavěli velmi kriticky k evolucionismu devatenáctého století. Lowie např. ve své práci *Primitivní společnost* (1920) vyvrátil Morganovu koncepci skupinového manželství a prokázal existenci monogamie u preliterárních společností. Historičtí partikularisté a difuzionisté odmítali představu unilineárních evolucionistů, že jednotlivé kultury procházejí stejnými paralelními vývojovými stádii. Univerzální stádia používali klasičtí evolucionisté ke klasifikaci všech kultur. Historičtí partikularisté oproti nim považovali vývoj kultur za zásadně divergentní, přičemž některé sociokulturní rozdíly mohou být částečně vyrovnány difuzí kulturních prvků či komplexů. Základní klasifikační kategorií partikularistů se stal pojem „kulturní oblast", rozpracovaný americkým difusionistou Clarkem Davidem Wisslerem. Kulturní oblast označuje území, pro něž jsou typické určité kulturní prvky a komplexy. Dělí se na „kulturní centrum", označující území s největší koncentrací nejtypičtějších kulturních prvků, z něhož se difuzí prvky paprskovitě šíří do všech stran a na „kulturní okraj", kde se typické prvky pomalu ztrácejí a prolínají s kulturou sousedních oblastí. Steward pojem kulturní oblasti přímo nezavrhuje, nevyhovuje mu však způsob zkoumání kultur na základě pouhého popisu výskytu jednotlivých jevů v čase a prostoru, jedinečnosti každé jevové soustavy a éthosu či hodnotového systému každé kulturní oblasti. Takový postup není v jeho pojetí v pravém slova smyslu vědecký. Skutečná věda se má snažit systematizovat jevy do uspořádaných kategorií, identifikovat jejich

vzájemné vztahy, ustavit zákony jejich pravidelností a formulovat tvrzení s prediktivní hodnotou. Steward se pokusil vyvinout „metodologii k identifikaci pravidelností formy, funkce a procesu, které se vyskytují napříč kulturami mezi společnostmi různých kulturních oblastí" (Steward, 1972, s. 3).

K dosažení svého záměru Steward navrhl koncepci kulturní ekologie. Podle encyklopedie Britannica se „ekologie zabývá vzájemnými vztahy mezi organismy a jejich prostředím. ... Empirický základ ekologie spočívá v obecném pozorování, že živé organismy se mění se změnou prostředí; její hlubší základy spočívají ve skutečnosti, že život a prostředí tvoří neoddělitelné části většího celku" (Preece, 1972, s. 912). Kulturní ekologie studuje procesy, jimiž se společnost adaptuje na své prostředí (Steward, 1977, s. 43). Podle našeho názoru Steward nepovažoval kulturu, tedy super-organický faktor v prostředí, přímo za mechanismus lidské adaptace na přírodu. Činitelem, jenž se v jeho pojetí kulturní ekologie adaptuje na přírodní podmínky není člověk prostřednictvím kultury, nýbrž sama kultura, či společnost jako celek. Steward vlastně především studuje, jak je kultura ovlivněna svým způsobem adaptace na prostředí. Pojem „kulturní ekologie" však neoznačuje pouze teoretickou koncepci či subdisciplínu v rámci kulturní antropologie. Jeho význam se vztahuje přímo k adaptačnímu procesu. „ ... adaptace, důležitý tvořivý proces, se nazývá *kulturní ekologie* ..." (Steward, 1972, s. 5).

Univerzitní prostředí, z něhož Steward vzešel, se převážně klonilo k partikularismu a difuzionismu. Pro něho samého se však důležitým metodologickým vodítkem při výzkumech stal předpoklad kulturní evoluce. Dle jeho názoru se mohly podobné formy a funkce vyvinout jako výsledek historicky nezávislých sekvencí nebo kulturních tradic. Tyto paralely přitom patrně vznikají

coby důsledek nezávislého působení stejných kauzálních procesů. Metodologie, vycházející z evolučního postoje, se především zabývá paralelami a podobnostmi, jež se vyskytují napříč kulturami. Přitom se snaží rozpoznat opakující se vzorce a procesy a formulovat vzájemný vztah mezi kulturními jevy na bázi zákonů. Její závěry proto nutně směřují k zobecňování a neulpívají na historizujícím popisu jednotlivostí. Steward se ovšem nespokojuje s teorií unilineární evoluce z devatenáctého století. Jednotlivé kultury nelze „napasovat" do předem připravených vývojových stádií. Preliterární společnosti by se vlastně z tohoto hlediska projevovaly jako zakrnělé, nedovyvinuté. Unilineární evoluce přitom nedokáže skutečně vysvětlit genealogii konkrétních kulturních jevů. Jeho stanovisko se rovněž odlišuje od pojetí kulturního vývoje u jeho současníků, Gordona Childea a Leslieho Whitea. Úskalí jejich názoru ze Stewardova hlediska spočívá ve snaze popisovat kulturu lidstva jako jeden celek bez ohledu na místní zvláštnosti. Svým pojetím kultury jako jednotné entity, procházející sledem vývojových sekvencí, se podobají klasickým evolucionistům. Oba antropologové abstrahují od konkrétního prostředí čímž se údajně připravují o možnost podat určitější informaci o vývoji charakteristických rysů jednotlivých kultur. Nejschůdnější cestu, jak využít předností evoluční perspektivy a přitom se věnovat způsobům adaptace jednotlivých kultur, představuje podle Juliana Stewarda koncepce tzv. „multilineární evoluce". Jednotlivé sociokulturní systémy sice mají procházet jistými vývojovými fázemi, avšak metodologie výzkumu se soustředí především na hledání paralel s omezeným výskytem spíše než na univerzálie. Její aspirace jakoby chtěly být oproti unilineární evoluci skromnější a opatrnější. Postoj multilineární evoluce předpokládá, že vlivem podobných podmínek se určité typy kultur mohou vyvinout podobně, ovšem jen málo jejich konkrétních

aspektů vznikne u všech společenství v pravidelných sekvencích. Nemá vlastně předem připravená schemata a zákony. Bere na vědomí částečnou či úplnou rozdílnost kulturních tradic různých oblastí a pouze si klade otázku, zda mezi určitými kulturními jevy a jejich vzájemnými vztahy existují mezi jednotlivými kulturami významné paralely či podobnosti a jestli by bylo možné je nějak formulovat (Steward, 1972, s. 19-29).

Při identifikaci významných podobností mezi jednotlivými sociokulturními systémy pomáhá kulturní ekologii heuristický nástroj nazvaný „kulturní jádro". Jelikož kulturní ekologie uplatňuje na sociokulturní systém holistický pohled, všechny kulturní prvky považuje za funkčně provázané a vzájemně na sobě závislé. Ovšem stupeň vzájemné závislosti různých prvků není ve všech případech stejný. Některé prvky mají pro celkovou podobu kultury větší význam než jiné. Nejvýznamnější jsou prvky s nejbližším vztahem k činnostem obživy a k ekonomickému uspořádání systému. Jejich soustava tvoří kulturní jádro. Vzájemná závislost prvků kulturního jádra dosahuje maxima. Čím je vazba kulturních prvků na způsob obživy vzdálenější, tím jejich podmíněnost klesá. Jakmile přesáhne vztah kulturního rysu k jádru určitou míru zprostředkovanosti, stane se na něm relativně nezávislým a jeho podoba bývá převážně určena kulturně-historickými faktory, jako např. náhodnými inovacemi či difuzí. Takové prvky propůjčují odlišný vnější vzhled i kulturám s velmi podobnými jádry. Kulturní ekologie se empirickou analýzou snaží proniknout clonou sekundárních rysů a vystihnout ty prvky, jež mají nejužší vztah ke kulturnímu zužitkování přírodního prostředí. K nim však mohou vedle technologických a ekonomických soustav patřit i vzorce sociální, politické, vojenské, náboženské a dokonce i estetické (Steward, 1972, s.37, 93).

Pro určení vzájemných kulturních paralel je nezbytný ještě další pojem, komplementární ke kulturnímu jádru. Historický partikularismus a difuzionismus vnímá jednotlivé sociokulturní systémy jako kvalitativně jedinečné soustavy kulturních prvků a vzorců. Vývoj systémů spočívá v kumulativním nárůstu prvků a vzorců difuzí a inovacemi. Podle Stewarda dochází z partikularistického hlediska pouze ke kvantitativnímu nárůstu složitosti. Naproti tomu evoluční názor předpokládá, že sociokulturní systémy procházejí určitými stádii vývoje. Každé vývojové stádium se od předchozích liší nejen kvantitativním nárůstem kulturních prvků, ale především jejich kvalitativně novým a jedinečným uspořádáním do vzorců a organizačních typů. Sociokulturní systém se v určitém stádiu vývoje může podobat jinému systému v podobném stádiu více, nežli sám sobě ve své předchozí vývojové fázi. Při výzkumu je nutné zohlednit postupný vznik nových forem organizace kulturních jevů a pro tento účel slouží pojem „úroveň sociokulturní integrace". Biologická i kulturní evoluce znamenají vývoj od jednodušších forem ke složitějším. Přitom v rámci obou nedochází při přechodu na kvalitativně vyšší fázi k pouhému zániku či zbytnění předchozích forem, nýbrž k jejich začlenění do nových, složitějších struktur. Jako součásti nového systému vykonávají v modifikované podobě do různé míry pozměněné funkce. Příkladem různých úrovní sociokulturní integrace může být rodina, lidové společenství nebo stát. Tyto úrovně představují následné fáze a každá z nich se během vývoje může stát funkční součástí sociokulturního systému na vyšším stádiu integrace, existují však společnosti integrované pouze na úrovni rodiny, jako např. Šošoni. Vedle uvedených nejběžnějších příkladů se vyskytuje ještě celá řada různých dalších úrovní, např. patrilineální tlupa, složená lovecká tlupa apod. Jednotlivé kultury na stejném integračním stupni se však mohou vzájemně velmi lišit, jelikož jejich

charakteristické prvky a vzorce prošly různou historií vzniku, difuze a ekologických adaptací. Pojem úrovně sociokulturní integrace slouží jako analytický nástroj pro výzkum vývojových změn v rámci jednotlivých sociokulturních systémů. Každý systém se skládá z částí, vzniklých v určitých fázích jeho vývoje, jejichž funkce se během následného procesu postupně měnily až tyto části zaujaly svou současnou polohu a integrační úlohu v dané soustavě. Za předpokladu následných fází integrace lze ve Stewardově pojetí vybudovat vývojové typologie, platné pro více než jednu kulturní tradici, jež by usnadnily hledání pravidelně se opakujících jevů. Na základě studia vztahu těchto jevů k jejich kulturním celkům je možné určit jejich podobnost s jinými jevy napříč kulturami (Steward, 1972, s. 63, 101).

Spojením kulturního jádra a úrovně sociokulturní integrace vzniká klasifikační kategorie „kulturní typ". K jednomu kulturnímu typu lze přiřadit sociokulturní systémy s podobnými, nezávisle na sobě vzniklými kulturními jádry a na podobné úrovni sociokulturní integrace. Tento pojem představuje průnik synchronické (funkcionální) a diachronické perspektivy. Svým způsobem tvoří určitý protipól k difuzionistické koncepci kulturní oblasti. Byl totiž vyvinut za účelem zkoumání mezikulturních paralel a pravidelných jevů a nikoli ke zdůraznění jedinečnosti kultur a rozdílů mezi nimi. Kulturních typů však může být značné množství. Nelze třeba říci, že by se všechny lovecko-sběračské společnosti daly zařadit do jednoho typu. Jejich kulturní jádra se utvářejí pod vlivem specifických kulturních ekologií, neboli interakcí mezi technologiemi a prostředím (srov. Steward, 1972, s. 134) a často představují zcela unikátní způsoby adaptace. Steward uvádí, že „i pokud by všechny skupiny lidstva začaly svou kulturní evoluci jakožto sociokulturní jednotky integrované pouze na rodinné úrovni, což je

pochybné a jistě neprokazatelné, neznamenalo by to, že všechny měly stejnou kulturní konfiguraci, tedy totožný kulturní typ, jako Šošoni. ... Podle dosavadních důkazů ... představují Šošoni specifickou a neopakující se vývojovou linii ve schématu multilineární evoluce" (Steward, 1972, s. 120).

Odkud se však bere kulturní změna? Stewardova kniha *Teorie kulturní změny* (1955) nás v tomto ohledu zanechává poněkud na pochybách. Rozvíjí sice podrobně metodologii ke zkoumání paralelního kulturního vývoje a opakovaně se vyskytujících kulturních jevů, ovšem principu vzniku samotné změny se podrobněji nevěnuje. Hned na začátku se objevuje věta: „... žádná kultura nedosáhla natolik perfektního přizpůsobení, aby byla statická" (Steward, 1972, s. 5). Jakoby tedy změna pramenila z rozporu mezi adaptační nedokonalostí a možnostmi využití prostředí. Ve složitějších společnostech převážně kontroluje vývoj v oblasti technologie, vzdělání, medicíny, umění a dalších výsledků individuálního i celospolečenského úsilí vyšší třída. Se vzestupem produktivity práce, životního standardu a s rozšiřováním masové komunikace pronikají společenské vymoženosti postupně i k nižším vrstvám. Steward však nepovažuje za ohnisko vzniku kulturní změny pouze vyšší třídy. Někdy se sociokulturní systém ocitne ve vnitřní nerovnováze následkem přelidnění, koncentrace bohatství, změnou uspořádání společenské a ekonomické struktury nebo vznikem neuspokojených tužeb u nižších a středních vrstev. Tyto faktory vedou ke srážkám a konfiktům, které někdy vyústí v revoluci a celkovou přeměnu mocenské struktury i socioekonomického systému. V širokém plánu má významné slovo technologie. Zásadní změny kultur v různých prostředích v průběhu několika tisíciletí lze podle koncepce kulturní ekologie vystopovat až k novým adaptacím, jež byly vyžádány změnami technologie a výrobního uspořádání. Pro kulturní

ekologii však nemá hlavní význam samotný vznik nebo difuze jednotlivých technologických prvků či vzorů, ale jejich úloha ve vztahu ke konkrétnímu prostředí. Určité nástroje, stroje a výrobní postupy se mohou dočkat v odlišných prostředích odlišného způsobu využití a jejich zapracování do kultury následně vyústí v různé druhy společenského uspořádání (Steward, 1972, s. 37-38, 71).

Julian Steward vypracoval kulturní ekologii jako metodologickou pomůcku ke zkoumání změn v kultuře, způsobených její adaptací na prostředí. Systematická aplikace této metody by měla vést ke zjištějí, zda se v podobných prostředích vyskytují podobné adaptace. Pro svou metodu navrhl tři základní postupy:

1) Začněme rozborem vztahu výrobní a užitné technologie k životnímu prostředí.
2) Analyzujme vzorce chování obsažené ve způsobu využití určité oblasti určitou technologií.
3) Určeme, do jaké míry tyto vzorce chování ovlivňují ostatní části kultury (Steward, 1972, s. 40-41).

4.3 Materiální základna, sociální a duchovní nadstavba a východiska kulturní ekologie

Jak jsme již řekli, z Marxovy formulace o rámcově určujícím vlivu způsobu obživy na podobu a vývoj společnosti, jak je podaná v předmluvě díla *Ke kritice politické ekonomie*, nelze přesně vyčíst, jaké faktory náležejí k výrobnímu způsobu či k základně. Celkové souvislosti užití této teze v Marxově a Engelsově

díle naznačují následující schema: výrobní síly a výrobní vztahy spolu dohromady tvoří výrobní způsob, čili základnu. Uspořádání vztahů v základně rámcově, tzv. „v poslední instanci", určuje uspořádání vztahů v nadstavbě. K výrobním silám patří především nástroje a stroje, suroviny, dopravní a distribuční prostředky, v širším smyslu pak veškeré materiální podmínky, nutné k tomu, aby mohl proces výroby probíhat. Rozhodně z nich nelze vynechat ani lidi, samotné výrobce. Výrobní vztahy zahrnují dělbu práce, dále rozdělování výrobků, směnu a všechny vlastnické a třídní vztahy. V podstatě v širším měřítku představují společenskou organizaci přeměny (přivlastňování) přírodních předmětů prostřednictvím výrobních sil na předměty lidských potřeb. Nadstavbu podle Marxe tvoří struktury právní a politické, jimž odpovídají určité společenské formy vědomí (Marx, 1951, s. 9). Obsahuje právo, morálku, politické teorie a ideologie, vědu, umění, literaturu, filosofii a všeobecně sdílený orientační rámec či myšlenkový pohled na svět za určitého způsobu materiální existence. Otázkou zůstává, zda společenské zřízení v podobě organizace rodiny, veřejných institucí, státního aparátu, tříd, stavů atd. náleží k výrobním vztahům základny, coby forma dělby práce a spotřeby (závislá na stupni výrobních sil) nebo k nadstavbě jako závislé sociální a politické součásti celé společenko-výrobní soustavy. Jistým návodem, přestože velmi nejednoznačným, nám může v tomto problému být základní formulace kulturě materialistického principu: „Způsob výroby materiálního života podmiňuje sociální, politický a duchovní životní proces vůbec" (Marx, 1951, s. 9). Sociální životní proces by mohl být součástí výrobních vztahů, čímž by patřil k výrobnímu způsobu, čili k základně, a výrobní způsob by tak částečně podmiňoval i sám sebe. (Nutno přiznat, že z Marxových formulací nutně ani nevyplývá totožnost výrobního způsobu se základnou.) Marvin Harris cituje antropologa Jonathana

Friedmana, dle něhož výrobní vztahy znamenají soustavu sociálních vztahů, určujících vnitřní logiku ekonomiky společenského systému. Jedná se o organizaci užití výrobních prostředků a rozdělení úhrnného pracovního času a produktu práce. Výrobní vztahy předstátních společností spočívají v různých vzorcích přístupu k přírodním zdrojům vymezených pro určité společenské skupiny, rody atd. Naproti tomu např. v kapitalistických společnostech dominují vztahy typu soukromého vlastnictví prostředků společenské výroby, na jehož základě dochází k vykořisťování cizích pracovních sil (Harris, 1980, s. 220). Jako provizorní východisko se nabízí společenské zřízení rozdělit. Jeho aspekt celoplošné dělby práce, směny, dělby výrobku a třídních vztahů, tedy stránku spojenou s celkovým způsobem využití výrobních prostředků, s rozdělením pracovní činnosti a s distribucí výrobku pak lze zařadit k výrobním vztahům a všeobecnou organizaci rodiny, státního aparátu, veřejných institucí atd. můžeme přidat k nadstavbě. Dynamický prvek struktury celé socioekonomické formace je tvořen vývojem výrobních sil, hlavně v oblasti technologie, nicméně, jak jsme viděli, svou roli mohou hrát i demografické změny apod. Jakmile se výrobní síly vyvinou nad rámec stávajících výrobních vztahů, tedy způsob organizace výroby již silně kontrastuje s nově dostupnými prostředky a brání jejich rozsáhlejšímu využití, konstrukce směny, organizace, distribuce, způsobu vlastnění atd. se sesype a z jejích fragmentů vzniká syntézou nová struktura, lépe odpovídající novému společenskému způsobu obživy. Obsah výrobního způsobu se nezrcadlí mechanicky v hlavách lidí, nýbrž určuje rámec jejich pohledu na svět a tvoří důležitý materiál k myšlenkové syntéze. Myšlenkový rámec nelze překročit, tj. není možné v kterékoli době, za jakýchkoli materiálních podmínek výroby přijít na cokoli.

Představitelé historického partikularismu dávali přednost idiografickému přístupu k popisu kultury. Každý kulturní jev na určitém místě považovali za výsledek zřetězení nepředvídatelných historických událostí, jež k sobě jinde a jindy nemají skutečnou paralelu. Nomothetické zkoumání se naproti tomu soustředí na hledání opakujících se typů podmínek, příčin a následků vzájemně podobných kulturních jevů, jež se vyskytují v různých dobách v odlišných oblastech světa. Sleduje např. obecné příčiny vzniku válek, písma, závlahového zemědělství atd. Zkoumání se nemusí týkat jen opakujících se jevů. Na základě vlivu určitého typu podmínek lze např. vysvětlit vznik jednotlivých světových náboženství. Vývoj kulturních fenoménů za působení určitého typu okolností se odvíjí po rámcově předvídatelných trajektoriích. Uvedená teze o přibližně určujícím vlivu výrobního způsobu na strukturu a vývoj sociokulturního systému reprezentuje nomothetickou esenci, pod níž se bezděčně podepsal i Julian Steward. Pro společenské vědy teze stanovuje obecnou metodu k vysvětlení příčin a následků ve vývoji lidské společnosti a kultury. „Interakce mezi technologií luku, kopí a kyje a potravy v podobě nemigrujících stád zvěře inklinovala k produkci patrilineální tlupy. Tento typ tlupy byl normálním výsledkem adaptivních procesů kulturní ekologie, a ačkoli různé faktory neustále pracovaly k rozkladu ideálního vzorce, ... interakce mezi technologií a prostředím ho obnovovala. Pouze zásadní změna prostředí nebo technologie mohla eliminovat patrilineální tlupu“ (Steward, 1972, s. 124). Způsob obživy určoval pro společenství formu patrilineální tlupy. Rovněž popsaný postup při zjišťování vývojových paralel podobných kulturních jevů umisťuje jejich důležité možné příčiny do oblasti výrobní technologie a prostředí.

Koncepce kulturního jádra nevyhnutelně evokuje srovnání s Marxovou základnou. Jak si všímá Marvin Harris, vzájemná podobnost je však pouze zdánlivá (Harris, 1968, s. 660). Pro Stewarda jádro představuje soubor „diagnostických rysů", nástroj, s jehož pomocí lze jednotivé kultury přiřadit k jednomu kulturnímu typu. Není vlastně řečeno, že prvky v jádru nějak určují ostatní jevy v systému. Samy jádrové elementy mají mít nejbližší vztah k aktivitám obživy a ekonomickému uspořádání. Jsou do značné míry určeny způsobem výroby. Z celkové souvislosti by mohlo též vyplývat, že i jejich vzájemná podmíněnost dosahuje vysokého stupně. Čím zprostředkovanější vztah má prvek k interakci mezi technologií a prostředím, tím jeho podmíněnost způsobem obživy klesá a patrně i vzájemná závislost mezi ním a ostatními prvky slábne. Jeho podoba se stává více výsledkem působení nahodilých historicko-kulturních činitelů, např. inovací a difuzí. Tyto sekundární prvky se pak „vznášejí" v prostoru kultury relativně volně a propůjčují jí vnější jedinečnost. Pojem kulturního jádra nenaznačuje, jak lze rozpoznat prvky kauzálně významnější od méně významných. Můžeme jen předpokládat, že vzhledem k postupu při určování vývojových paralel by jimi mohli být právě součásti výrobního způsobu.

Text knihy *Teorie kulturní změny* (1955) se při formulacích kulturně ekologických tezí vyjadřuje velmi opatrně, až bázlivě. Patrně snaha vyhnout se odsudku pro podjatost a nařčení z environmentálního či ekonomického determinismu nebo marxismu vede až k neurčitosti. Kulturní ekologie však přesto zjevně věnuje primární pozornost činitelům materiální výroby a jejich kauzálnímu vlivu na paralely v kulturní evoluci. Proto tvoří důležitý článek tzv. „nomothetického revivalu" v přechodu od partikularismu ke kulturnímu materialismu.

5. Marxismus, Whiteova věda o kultuře a současná kulturologie

Co vlastně znamená „býti marxistou"? Sám Marx v dopise Josephu Weydemeyerovi zhodnocuje své učení následovně: „Můj přínos spočívá jen v tom, že jsem dokázal: 1) že existence tříd je spjata toliko s určitými historickými vývojovými fázemi výroby, 2) že třídní boj vede nutně k diktatuře proletatiátu, 3) že sama tato diktatura je jen přechodem k zrušení všech tříd a k beztřídní společnosti" (Marx, 1951, s. 52). Lenin z tohoto textu odvozuje definici marxisty: „Marxista je pouze ten, kdo do svého uznávání boje tříd *zahrnuje* i uznávání *diktatury proletariátu*" (Lenin, 1987, s. 65). Marxistou pro Lenina ve skutečnosti není ten, kdo diktaturu proletariátu jen přijímá, ale hlavně ten, kdo o ni usiluje. Výsledkem Leninova úsilí byla spíše ditatura byrokracie a vedla nikoli ke zrušení všech tříd, nýbrž k jejich restauraci. Bez ohledu na to se musíme přiznat, že ani myšlenka diktatury proletariátu (narozdíl od beztřídní společnosti) nás nijak zvlášť neuvádí v nadšení. Co však z Marxova vyjádření zřetelně čiší, je hegeliánská teleologie. Marx Hegelovu filosofii nazýval *idealismem*. Jejím výchozím bodem byla čistá idea, která skrze člověka nahlédne samu sebe. Sám se o svém učení nepřímo zmiňuje jako o *naturalismu*. Proč? Jeho výchozím bodem je příroda. Vědomí se objevuje jako výsledek přírodního vývoje. Nositelé vědomí, lidé, si přírodu postupně přivlastňují a mění ji na lidský svět. Vědomí se šíří tkání přírody a polidšťuje ji, mění ji na člověka. Příroda skrze člověka nahlédne samu sebe. Dějiny odcizené práce v podobě sledu historických fází výroby až ke konci odcizení tvoří *nutnou* součást tohoto procesu přeměny přírody na člověka. Máme za to, že právě z tohoto pohledu na člověka a přírodu pramení Marxovo *nutně*. Nástin Marxova pojetí člověka a dějin odcizené práce tvoří jediný eventuální

přínos našeho textu. Rozdíl mezi Marxovou antropologií a americkou materialistickou antropologií spočívá právě zde. Marvin Harris uvádí názor marxistického antropologa Eugena Ruyelea na kapitalistické společnosti, jež řeší své vnitřní rozpory mnohonásobnými kompromisy a nikoli negací negace. Podle něho v těchto státech vládnoucí třídy zasahují do revolučního procesu, aby udržely boj dělnické třídy v přijatelných mezích. Takové vysvětlení se zdá Harrisovi naprosto logické. Ruyele však myšlenku uzavírá v hegeliánském duchu – vládnoucí třída může takto boj pouze prodloužit, nikoli však změnit jeho výsledek. Harris navazuje: „Jinými slovy, nezáleží na tom, kolik vyvracejících faktů se nahromadí, není třeba považovat teorii, která je nedokáže předpovědět, za zralou ke změně. Beztřídní společnost vzniknout z kapitalismu *musí*. Co se mne týče, doufám že se tak stane; ale nevidím žádný důkaz, jenž by její vznik činil věcí jistoty" (Harris, 1980, s. 157).

Vraťme se k otázce: Co to znamená „být marxistou"? Je k tomu skutečně nutné usilovat o diktaturu proletariátu? Petr Uhl o sobě svého času říkal, že je stále marxistou, ale už ne revolučním (Kalenská, 2006). Je to vůbec možné? Tuto otázku musíme nechat otevřenou. Jak jsme již řekli, Marxovo učení lze rozdělit do několika okruhů, přibližně na: 1) pojetí člověka a jeho odcizení, 2) rámcově determinující vliv způsobu výroby materiálních statků na podobu a vývoj společnosti, 3) politickou ekonomii, a 4) dialektiku. Jestli znamená „býti marxistou" přijetí byť jen jednoho z nich, je jím kde kdo; pokud je nutné přijmou všechny, není jim téměř nikdo. U našich antropologů lze ale shruba určit míru, do jaké se inspirovali Marxovým učením nebo nakolik s ním jejich teorie a metody souvisejí. Začněme Julianem Stewardem. Jeho metoda hledání paralel sociokulturního vývoje má velmi blízko k Marxovu předpokladu o zásadním vlivu

výrobního způsobu na celou společnost. Akcentuje sice především typ vztahu mezi technologií a prostředím, nicméně tím se s Marxem výrazněji do konfliktu nedostává, jelikož Marxova propozice je natolik všeobecná, že se do ní Stewardova metoda vejde. Zda si ovšem Steward uvědomoval metodickou příbuznost kulturní ekologie s vodítkem Marxova historického zkoumání, to nedokážeme říci.

Jinak je to s Marvinem Harrisem, jenž se k souvislosti své teorie s Marxem otevřeně hlásil. Zároveň přesně vymezil vzájemné shody a rozdíly. Jeho kulturní materialismus stojí na teorerickém předpokladu pravděpodobnostně určujícího působení materiálních faktorů na sociokulturní systém. Analýza struktury a funkce systému představuje detailní přepracování základny a nadstavby. Mezi základnové prvky přibyli demografičtí a environmentální činitelé, i když nemůžeme s jistotou prohlásit, že by u Marxe úplně chyběli. Naopak z ní byly vyňaty výrobní vztahy. Jejich etické jevy se přidaly ke struktuře, neboli vrstvě společenské organizace práce a reprodukce, emické jevy putovaly k jiným emickým soustavám (filosofiím, vědám apod.) do superstruktury. Harris dále zavrhl dialektickou metodu a doktrínu jednoty teorie a praxe. Z jeho vyjádření jasně nevyplývá, jestli si uvědomoval Marxovo pojetí člověka jako subjektu, jenž si přivlastňuje přírodu. Každopádně identifikoval souvislost jeho světonázoru s Hegelovou filosofií jako významný handicap, jenž omezoval Marxovu schopnost založit skutečnou vědu o historii. Výsledky Marxova výzkumu v oblasti politické ekonomie, oddělené od dialektiky, Harris a priory nezavrhoval: „Kulturní materialisté mohou doprovodit marxistické analýzy kapitalismu krok za krokem od vykořisťování práce po klesající míru zisku, a přesto na posledním velkém předělu nemusí podniknout přeskok na stranu víry, jenž si vyžaduje dialektika“ (Harris, 1980, s. 150).

Leslie White cituje Marxe jen příležitostně. Přitom ve své době patřil k několika málo antropologům, kteří znali jeho dílo skutečně podrobně. Ještě jako doktorand zastával boasovské postoje. Po získání doktorátu na univerzitě v Chicagu začal v roce 1927 učit na univerzitě v Buffalu, čímž se ocitl v irokézském teritoriu a byl nucen poprvé číst práce Lewise Henryho Morgana. Patrně proti vlastnímu očekávání ho nadchly. Morgan vzbudil jeho zájem o Engelsovu práci *Původ rodiny, soukromého vlastnictví a státu* (1894) a odtud už scházel k Marxovi jen krůček. Leslie White ho dovršil roku 1929, kdy vycestoval do Sovětského svazu a blíže se zde seznámil s pracemi Engelse i Marxe. Obecně se má za to, že se zabýval především pasážemi o povaze a vývoji civilizace. Podle našeho názoru však nevynechal ani Marxovy rané práce. *Ekonomicko-filosofické rukopisy* (napsány1844, vydány posmrtně 1932) vyšly poprvé v angličtině až v roce 1958 (v češtině 1961). Jejich vliv však lze vysledovat již ve Whiteově *Vědě o kultuře* (1949). Leslie White pochopil Marxova člověka jako vědomého činitele, jenž si svou činností přivlastňuje vnější svět. Individuum žije jako projev lidského rodu a na základě svého společenského jsoucna se vztahuje ke světu prostřednictvím společenských bytostných sil. Společenský člověk prostupuje přírodní okolí svou činností. Sám je v přírodě jen vztahem v procesu neustálé přeměny a na tento svůj proces, činnost, vědomě napojuje součásti (další procesy) okolní přírody. Tím je příroda jeho tělem, tím si ji přivlastňuje. Nezůstává však nikdy stejným, povahou svého procesu (vědomou činností) v celospolečenském (rodovém) plánu mění sám sebe. Dispozice k přivlastňování, sama povaha vědomé činnosti se s ním rovněž rozvíjí. Každé nové praktické přivlastnění v něm vytváří novou bytostnou sílu, řadící se k, a pozměňující ostatní bytostné síly na úrovni rodu. Jeho přivlastněný předmět je chování jeho společenských bytostných sil

k němu samému. Společnost se mu v předmětu stává podstatou. O novém předmětu se dozví tolik, kolik mu o něm řeknou jeho bytostné síly (čímž se může dozvědět dost i sám o sobě). Prostředkem k jejich inovaci a růstu je mu uchopení předmětu praktickou činností. Celé lidské dějiny přivlastňování okolní přírody praktickou činností jsou dějinami růstu rodových bytostných sil a tím dějinami sebevytváření člověka. Leslie White k bytostným silám jako k vztahům ke světu, vyjmenovaným Marxem (vidění, slyšení, čichání, chutnání, hmatání, myšlení, nazírání, cítění, chtění, činné bytí, milování) přidává *symbolování*. To se stává základním předpokladem pro lidskou praxi přivlastňování a přetváření vnější přírody – pro kumulativní proces vývoje technologie a tím pádem celé kultury. Aby lidé mohli plně předmětně rozvinout svou rodovou podstatu, museli nechat působit svou činnost jako sjednocenou sociální sílu, jež se vymyká kontrole individuí. Jejich společná činnost se projevuje jako odcizená práce, jež na sebe bere podobu vývoje formací společenské výroby. Přivlastňování světa prací se mění v jeho odcizování. Výrobek, zpředmětněná práce, putuje od člověka kamsi mimo a stává se součástí cizího mocného světa, společenské výrobní formace. Stejně tak Whiteovy předměty závislé na *symbolování*, produkty lidské činnosti – *symboláty* – ožívají nezávisle na člověku, začleňují se do kultury, kde na sebe působí v souladu se svými vlastními, super-organickými zákony a člověka si podmaňují. U Marxe společenské bytí individua, tedy jeho začlenění do systému odcizené práce, určuje jedincovo vědomí, u Whitea kultura determinuje chování, vědomí i nevědomí. Podle Marxe se odcizená práce v podobě společenské formace strukturuje na způsob materiální výroby, čili základnu a na právní, politickou a ideologickou nadstavbu. Výrobní způsob je tvořen výrobními silami, k nimž patří především technologie (také však lidé sami) a výrobními vztahy –

společenskou organizací používání technologií k obživě (dělba práce, vlastnické a třídní vztahy atd.). Do nadstavby lze zahrnout organizaci rodiny a státního aparátu, náboženství, právo, vědu, umění atd. jako jen zvláštní formy výroby. Způsob materiální produkce rámcově určuje podobu a vývoj celé společnosti. Změna nastává hlavně rozvojem výrobních sil, jež posléze přerůstají dosavadní výrobní vztahy a zapříčiňují jejich rozklad a transformaci. Nová organizace produkce, směny, distribuce a spotřeby lépe odpovídá nově nabytým technologiím. Se změnou způsobu výroby se proměňují i právní, umělecké, filosofické, náboženské a vědecké názory na svět. Kulturní systém ve Whiteově pojetí sestává ze tří subsystémů: technologického, sociálního a ideologického. Technologická sféra se skládá z nástrojů a strojů společně s technikou jejich použití a představuje rozhraní mezi člověkem jako živočišným druhem a přírodou, přes něj proudí energie do kultury. Sociální subsystém lze chápat jako organizované úsilí při použití nástrojů za účelem obživy, obrany, útoku a ochrany. Náležejí do něho příbuzenské, ekonomické, etické, politické, vojenské, náboženské, zaměstnanecké a další vzorce chování. Ideologická vrstva zahrnuje různé filosofie, náboženství, vědy a lidové moudrosti, krátce všechny systémy idejí, věr a znalostí, vyjádřené v artikulované řeči nebo jiné symbolické formě. Technologie hraje v kulturním systému primární úlohu a determinuje formu i obsah sociálního subsystému a přímo i skrze sociální sféru podobu ideologické složky. Vývojové změny v oblasti technologie vyvolávají proměnu části sociální i ideologické. V pozdější variantě Whiteova modelu kulturního systému lze zařadit do jeho struktury i postojovou složku, jež je rovněž determinována technologií. Jednotlivé komponenty se sice mezi sebou vzájemně ovlivňují, nicméně rozhodující slovo má vždy technologie. Whiteovo pojetí struktury a principu vývoje kulturního systému představuje teoretické

rozpracování Marxova nástinu přibližně určujícího vlivu způsobu materiální produkce na podobu a vývoj společenských formací výroby. Přímá vazba mezi ideologií a technologií mohla nalézt inspiraci v zásadě jednoty teorie a praxe. Viděli jsme rovněž, že Leslie White převzal z *Kapitálu* pojem užitné a směnné hodnoty, teorii o vzniku peněz a nepřímo i pojem nadhodnoty. Jistý vliv na jeho teoretické názory patrně měl i dialektický zákon o zvratu kvantity v kvalitu (White, 1949, s. 33). Zřetelně se však vymezil proti představě diktatury proletariátu jako nutné fáze společenského vývoje (White, 1949, s. 178). Podle našeho mínění Marxovu filosofii prostupuje hegeliánská teleologie. Duch byl nahrazen původně nevědomou přírodou, v jejímž lůně se zrodilo vědomí v podobě člověka. Ten přírodou postupně prostupuje a mění ji sám v sebe. Z jejího živelného pohybu se stává pohyb vědomý. Skrze člověka příroda poznává sebe samu. Důležitou součást dějin přírody tvoří dějiny odcizené práce. Během nich si lidstvo za cenu mnoha odcizených životů přivlastňuje vnější svět a rozvíjí svůj rodový potenciál bytostných sil. V bodě, kdy odcizená práce dostoupí vrcholu, dojde k jejímu zrušení. Lidská individua si přivlastní svou rodovou podstatu (stanou se totálními lidmi) a s ní doposud polidštěnou přírodu. Pokud není moment zániku odcizené práce přímo přivlastněním již veškeré přírody člověkem, pak představuje přinejmenším důležitý mezník na cestě k jejímu úplnému polidštění. Člověk v pojetí Leslieho Whitea nikdy neovládne svůj vlastní produkt, kulturu. Může jen rozvíjet její vědecké zkoumání. Jelikož ale kultura determinuje lidské chování, myšlení, cítění atd., je to zas jen ona sama, jež se skrze člověka realizuje a v určitou chvíli jeho prostřednictvím nahlédně sebe samu. Whiteova teorie z této stránky rovněž získává hegeliánské vyznění, akcentované skutečností, že by se zřejmě kultuře měla stát prostředkem jejího sebepoznání právě kulturologie.

V nejobecnější rovině je příroda zřejmě vskutku procesem. Materiální struktury v ní existují skutečně dočasně, ve vzájemné podmíněnosti, jakožto proměnlivé soustavy vztahů, projevující se momentálně jako věci. Člověk není ničím jiným, než právě takovým vztahem v procesu neustálé změny. Být živý znamená být činný, měnit své okolí i sám sebe. Mezi jevy dosud známé živé přírody je člověk nadán nebývalou schopností sebereflexe. Díky ní je jeho činnost do určité míry vědomá. Lidská činnost nemůže existovat bez přírodních dějů, v nichž probíhá. Žije jen ve spojení s nimi a z přírody činí prodloužené lidské tělo, s nímž člověk musí zůstat spojen v jednom procesu, aby nezmřel. Napojuje se na původně živelné přírodní procesy a účelně je usměrňuje. Na úrovni společností tvoří lidská činnost ve spojení s přírodou komplikovaný celek. Díky své vědomé povaze dokáže neustále překračovat svou dosavadní formu i obsah, rozvíjí se a stále více prorůstá tělem přírody. Opravdu ji lze vnímat jako vztah přírody k sobě samé, dynamický činitel její vnitřní přeměny. Až k tomuto bodu bychom mohli následovat Marxovo uvažování. Marx ve svém učení zbavil svět Hegelova ducha. Namísto jeho procesu dosadil proces přírody. Člověku však jakoby zůstal jeho úkol – stát se prostředkem vývoje vyšší entity. Zbavme tedy člověka tohoto úkolu. Nechme ho volně žít v přírodě bez vyššího účelu. Nechť se stane účelem sám sobě. Společenská činnost ve spojení s přírodními ději tvoří tzv. lidskou přírodu neboli kulturu. Ožívá vlastním životem a lidé k ní přispívají svou individuální činností podle stanovených pravidel. Je lidmi produkována, současně je produkuje. Po většinu doby trvání lidské historie si ji lidé neuvědomovali, byli schopni reflektovat jen individuální praxi a činnost společenskou považovali za danost. Ve specifických podmínkách vývoje společenské praxe v Evropě za posledních pět set let ji postupně lidé začali vnímat. Po vzniku přírodních věd se objevovaly vědy o

lidské společnosti a kultuře. Oproti kompaktnějšímu vývoji přírodních věd došlo v oblasti věd společenských k široké diferenciaci přístupů. I v rámci jednotlivých vědních oborů se jejich linie rozštěpily na mnoho směrů. Věda, předmětem jejíhož studia je kultura lidských společenství, tedy kulturní antropologie, se rozčlenila během svého zhruba sto třicetiletého vývoje na celou řadu proudů a jen dnes se významně prosazují minimálně čtyři způsoby studia kultury a v mezích oboru se specializovalo obrovské množství podoborů – téměř každá oblast lidské činnosti se stala předmětem antropologického bádání. Jako každá oblast skutečnosti, i kultura má několik svébytných kvalitativních vrstev, jež není možno vzájemně převádět jednu na druhou. Každý úzce vymezený obor vyvinul metodické nástroje jen pro určitou kvalitativní stránku kultury a jen o ní může přinést poznatky. Zdálo by se, že stačí poznatky jednotlivých podoborů mechanicky spojit, a tím že získáme komplexní popis jednotlivých vrstev. Jenže závěry výzkumů jednotlivých podoborů se velmi často míjejí či přímo vzájemně vylučují. Problém spočívá především v izolovaném přístupu k jednotlivým kvalitativním aspektům kulturní reality. Žádná z těchto stránek, jak by nás poučila např. dialektika, nefunguje nezávisle na ostatních - naopak , je s ostatními ve vztahu vzájemné závislosti, je jimi podmiňována a sama je podmiňuje. Výzkum jen jedné izolované stánky kultury nejenže nám neřekne nic o ostatních, nýbrž i jeho výsledky pro daný předmět budou pravděpodobně značně zkreslené. Možné řešení problému zkoumání kultury jako mnohovrstevné oblasti reality představuje myšlenka syntetické vědy o kultuře. V českém prostředí byl tento přístup realizován a vzniklý obor nese název kulturologie. Označení přirozeně evokuje projekt vědy o kultuře, kulturologii Leslieho Whitea. Ten založil kulturologii jako vědu o kultuře, coby zvláštní nadpsychologické kategorii jevů, determinující lidské chování

(White, 1949, s. 76). Vymezil ji tímto způsobem proti sociologii, jako vědě o nadindividuálních psychologických determinantách chování. Whiteova kulturologie má jednotné teoretické zázemí a metodologická východiska. Přesto pojímá jednotlivé sociokulturní systémy jako složené ze tří (či čtyř) vrstev kulturních jevů, přičemž každá reprezentuje kvalitativně svébytnou oblast kulturní reality s neredukovatelnou strukturou. Vzájemné vztahy mezi vrstvami proto nemohou probíhat na mechanické bázi jako v hodinovém strojku. Výzkum v mezích každé z vrstev přitom vyžaduje rozbor vrstev ostatních a hledání možných vzájemných vazeb podle metodických předpokladů. White pojímá kulturu lidstva (na úrovni rodu) jako jeden celek a místní sociokulturní systémy jako její rozmanité projevy. Výzkumný záběr jeho studia zahrnuje i oblast individuálních postojů a pocitů jako speciální čtvrté součásti, jíž lze přidat k modelu struktury sociokulturních systémů. Postoje a pocity jednotlivců jsou především chápány jako výsledek interakce mezi konstantní biologickou složkou a determinujícím vlivem vnější kultury. Česká kulturologie se nechala inspirovat Whiteovým globálním přístupem a studuje kulturu na třech strukturálních úrovních: jako obecný atribut člověka – na úrovni rodu Homo; dále její lokální manifestace v podobě jednotlivých sociokulturních systémů, jakožto konfigurací artefaktů, sociokulturních regulativů, idejí a institucí; a na úrovni jednotlivce, jako zásadní vliv na osobnost a její vývoj u individua v procesech socializace a enkulturace, jako determinantu lidského chování a prožívání (Soukup, 2000, s. 194-197). Od Whiteova přístupu se však české pojetí liší po stránce teorie a metody. Spojuje poznatky různých vědních disciplín, transformovaných pro účely syntézy do subdisciplín kulturologie, jež se předmětem svého studia vztahují vždy k některé ze strukturních úrovní kultury. Tím dokáže překročit omezené možnosti

jednotlivých oborů, zkoumajících vždy jen jednu izolovanou vrstvu kulturních jevů a dospět ke kvalitativně novému pohledu na sociokulturní realitu.

Závěr

Ve své práci jsem se pokusil provést rozbor vztahu mezi dílem tří zástupců americké antropologie dvacátého století a učením Karla Marxe. Můj postup byl zahájen interpretací Marxova chápání člověka a přírody, jež se v syrové podobě nachází v jeho *Ekonomicko-filosofických rukopisech* z roku 1844. Zde nastíněná úloha člověka jako vztahu přírody k sobě samé a jeho sjednocené činnosti ve formě odcizené práce jako nutného prostředku sebetvorby lidských bytostí a současně polidštění přírody, její přeměny na člověka, podle mého názoru logicky přechází v Marxovu koncepci struktury a vývoje lidské společenské praxe, vylíčené v jeho pozdějších dílech. Na úrovni společnosti se odcizená práce začíná projevovat jako socio-ekonomické formace, jejichž zřetězení v čase tvoří lidské dějiny, odvíjející se v souladu se zákony dialektiky.

Marxův obraz člověka a společenské praxe jsem postupně porovnal s pojetím člověka a rovněž s popisem struktury a vývoje kulturního systému v dílech Leslieho Alvina Whitea, Marvina Harrise a Juliana Haynese Stewarda.

Při analýze souvislosti mezi Marxovým dílem a Stewardovou kulturní ekologií se ukázala spřízněnost obou přístupů ohledně aplikace materialistických principů při výzkumu lidských kultur. Marx i Steward vycházejí ve svém společenskovědním bádání z materiálních faktorů společenské výroby. Narozdíl od Marxe však Steward zdůrazňuje téma adaptace lidské kultury na přírodní podmínky a soustředí se především na rozbor interakce materiální technologie s prostředím. Nelze s jistotou určit, zda byl Steward ve svém pojetí vlivu hmotných činitelů na kulturu Marxem přímo ovlivněn. Spíše se zdá, že k němu dospěl více méně nezávislou cestou.

Nástinem vztahu kulturního materialismu Marvina Harrise k marxismu jsem měl v úmyslu ukázat, jak se Harris snaží rozporcovat Marxův ucelený teleologický světonázor a použít z něj určité komponenty, vytržené ze souvislostí, při výstavbě své pozitivistické výzkumné strategie. V podstatě svou metodu opřel o Marxovu tezi o určujícím vlivu materiálních činitelů výroby životních prostředků na podobu a vývoj společenské činnosti, přetavenou ve formulaci modelu struktury a principu změny sociokulturního systému. V souladu s anti-teleologickým postojem spolu se snahou oddělit vědu od politického programu Harris zavrhl dialektickou epistemologii a revoluční doktrínu jednoty teorie a praxe. Marxova metoda historického výzkumu, vycházející z rozboru materiálních podmínek společenské výroby, postavená na pozitivistickou bázi, má však pro něho stejný význam, jaký má pro biologii Darwinova koncepce principu přírodního výběru.

Při zkoumání vztahu Whiteovy vědy o kultuře k Marxovu učení jsem dospěl k závěru, že se Leslie White inspiroval Marxovým pohledem na člověka a lidskou společenskou praxi mnohem šířeji než oba další zmínění antropologové. Člověk ve Whiteově koncepci disponuje specifickou schopností, jež se u jiných živočichů nevyskytuje. Dokáže udělovat jevům kolem sebe významy a již určené významy znovu dešifrovat. Jakoby tím ke vztahům Marxova člověka ke světu přibyla další bytostná síla, podmiňující jeho schopnost přivlastňovat si okolní svět a přetvářet ho v lidskou přírodu. Člověk podle Whitea produkuje svět *symbolátů*, předmětů, jejichž existence závisí na lidské schopnosti používat symboly. Tyto jevy však ožívají svým vlastním, nezávislým životem a dohromady se slučují v kulturu, jež z valné části z vnějšku determinuje lidské chování, prožívání, vědomí i nevědomí. Chovají se přesně jako Marxovy produkty odcizené činnosti,

začleňující se do systému odcizené práce, která jednotlivá individua ovládá a jejíž vývoj tvoří dosavadní lidské dějiny. Odcizená práce se projevuje jako sled socio-ekonomických formací. Strukturu a vývoj těchto systémů v procesu neustálé změny určuje způsob výroby materiálního života. Dynamický faktor výrobního způsobu představují především rozvíjející se společenské výrobní síly - převážně materiální technologie. Stejně tak ve Whiteově koncepci má technologie a její vývoj zásadní vliv na podobu a evoluci kulturního systému. White dále od Marxe přebírá několik pojmů z oblasti politické ekonomie. Člověk v Marxově podání nakonec dospěje v průběhu svých dějin ke zrušení odcizené práce, přivlastní si lidskou skutečnost a dovrší polidštění vnějšího světa, čímž naplní svou úlohu činitele přeměny přírody na člověka. Stane se prostředkem oduševnění původně nevědomé, živelné přírody a jejího sebepoznání. White svému člověku takovou svobodu nikdy nedopřeje. Pokud lidé za pomoci vědy vlastní kulturu zevrubně prozkoumají a pochopí její moc, mohou se jí pouze přizpůsobit. Jelikož sami jsou však z větší části pouze produkty své kultury, jen jejím živoucím projevem, stanou se vlastně prostředkem jejího sebepoznání.

Na závěr jsem se pokusil naznačit určité hranice marxismu a Whiteovy vědy o kultuře v chápání člověka a kultury a poukázat na jejich možné překonámí za pomoci kvalitativně nového pohledu na lidskou skutečnost v kontextu současné kulturologie.

Shrnutí

Ve své práci se snažím přiblížit vztah díla tří významných zástupců americké antropologie dvacátého století k učení Karla Marxe. Strukturu textu tvoří čtyři poměrně nezávislé oddíly, spojené tématem aplikace materialistických principů při rozboru fenoménu člověka a jeho kultury.

V prvním z nich předkládám svou interpretaci obrazu člověka a přírody v učení Karla Marxe. Vedle Marxova pojetí individua a jeho aktivity věnuji rovněž pozornost jeho koncepci struktury a vývoje lidské činnosti na společenské úrovni, kde tato praxe získává podobu socio-ekonomických formací, jejichž sled tvoří lidské dějiny, odvíjející se v souladu s dialektickými zákony.

Ve druhém oddílu práce zkoumám vliv Marxova díla na pohled na člověka a kulturu v pracích Leslieho Alvina Whitea. Inspiraci Marxovými teoriemi lze identifikovat nejen ve Whiteově pojetí struktury a vývoje kulturního systému, ale i v jeho chápání vztahu člověka ke kultuře a v některých pasážích, týkajících se politické ekonomie.

Třetí část pojednává o kulturním materialismu Marvina Harrise. Snažím se zde vystihnout, jak Harris využil určité fragmenty Marxovy metody historického bádání při výstavbě své výzkumné strategie. V zásadě zavrhl dialektickou epistemologii spolu s revoluční doktrínou jednoty teorie a praxe a otevřeně přejal v pozměněné podobě Marxovu tezi o určujícím vlivu materiálních faktorů výroby životních prostředků na podobu a vývoj společenské praxe. Rozdíl mezi kulturním a historickým materialismem je v podstatě rozdílem mezi pozitivistickým a teleologickým vnímáním reality.

Ve čtvrté části práce obracím pozornost k souvislosti Marxova učení s kulturní ekologií Juliana Haynese Stewarda. Stejně jako Marx, i Steward vychází při zkoumání lidských kultur z materiálních činitelů společenské výroby. Oproti Marxovi však klade důraz především na interakci technologie s podmínkami životního prostředí. Podle mého názoru nelze s jistotou stanovit, zda byl Steward Marxovou koncepcí struktury a vývoje lidské společenské činnosti přímo ovlivněn. Spíše se zdá, že ke svému chápání vlivu hmotných faktorů na kulturu došel více méně nezávislou cestou.

Ve zvláštní závěrečné kapitole se pokouším nastínit určité limity marxismu i Whiteovy vědy o kultuře v pojetí lidské společenské praxe a poukázat na jejich možné překročení za pomoci kvalitativně nového pohledu na člověka a kulturu v kontextu současné kulturologie.

Summary

In my thesis, I attempt to outline the relation of the work of three prominent representatives of the 20th century American anthropology to Karl Marx's teachings. The text consists of four relatively independent parts joined by the subject of the application of materialist principles in the analysis of man and culture.

In the first part, I advance my interpretation of the picture of man and nature in Karl Marx's writings. Besides Marx's approach to an individual and his activity, I also pay attention to his conception of the structure and development of human activity on the social level, where this practice acquires the complexion of socioeconomic formations, the succession of which constitutes human history unfolding in accordance with dialectical laws.

In the second part, I examine Marx's influence on the concept of man and culture in the writtings by Leslie Alvin White. Not only is it possible to identify the inspiration by Marx's theories in White's approach to the structure and development of a cultural system, but it is also obvious in his understanding of the relation of man to culture, and in certain passages on political economy.

The third part deals with Marvin Harris's cultural materialism. I hope to show here the way that Harris employed certain fragments of Marx's method of historical inquiry in the development of his research strategy. In principle, he dismissed dialectical epistemology together with the revolutionary doctrine of the unity of theory and practice and openly took over, but in modified version, Marx's formulation of the determining influence of production and other material processes. Basically, cultural and historical materialism differ as positivist and teleological views of reality do.

In the fourth part, I draw attention to the possible connection between Marx's work and cultural ecology of Julian Haynes Steward. Along with Marx, Steward sets forth from material factors of social production to understand human cultures. Contrary to him, however, he emphasizes the interaction between technology and habitat. In my opinion, it is not possible to say with any certainty whether Steward was directly influenced by Marx's concept of the structure and development of human social practice. It seems more likely that he arrived at his understanding of the influence of material factors on culture along more or less an independent pathway.

In a separate closing chapter, I attempt to sketch certain limits of Marxism and White's science of culture in their conception of human social practice. I also indicate possible transcendence of those limits by means of a qualitatively new approach to man and culture in the context of contemporary culturology.

Použitá literatura:

Cvekl, J.: Úvod do dialektiky, Státní pedagogické nakladatelství, Praha 1968)

Engels, B.: Ludvík Feuerbach a vyústění německé klasické filosofie, Nakladatelství K. Boreckého, Praha 1932

Engels, B.: Anti-Dühring: Pana Evžena Dühringa převrat vědy, Nakladatelství Svoboda, Praha 1952

Engels, B.: Vývoj socialismu od utopie k vědě, Nakladatelství Svoboda, Praha 1972

Figes, O.: Lidská tragédie: Ruská revoluce 1891-1924, Beta - Dobrovský a Ševčík, Praha - Plzeň 2005

Fromm, E.: Obraz člověka u Marxe, L. Marek, Brno 2004

Harris, M.: The Rise of Anthropological Theory: A History of Theories of Culture, Thomas Y. Crowell Company, New York 1968

Harris, M.: Cannibals and Kings: The Origins of Cultures, Vintage Books, a Division of Random House, New York 1977

Harris, M.: Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture, Vintage Books, a Division of Random House, New York 1980

Harris, M.: Theories of Culture in Postmodern Times, Altamira Press, New York 1999

Hegel, G., W., F.: Fenomenologie ducha, Nakladatelství Československé akademie věd, Praha 1960

Kalenská, R.: Rozhovor týdne Lidových novin, Lidové noviny 22. 4. 2006, dostupné na: http://www.petr.uhl.cz/clanky/19.htm

Lenin, V., I.: Stát a revoluce, Sebrané spisy sv. 33, Nakladatelství Svoboda, Praha 1987

Marx, K.: Dopis Josefu Weydemeyerovi, In.: Marx, K.; Engels, B.: O historickém materialismu, Nakladatelství Svoboda, Praha 1951

Marx, K.: Dopis P. V. Anněnkovu, In: Marx, K.; Engels, B.: O historickém materialismu, Nakladatelství Svoboda, Praha 1951

Marx, K.: Předmluva ke spisu Ke kritice politické ekonomie, In: Marx, K.; Engels, B.: O historickém materialismu, Nakladatelství Svoboda, Praha 1951

Marx, K.: These o Feuerbachovi, In: Marx, K.; Engels, B.: O historickém materialismu, Nakladatelství Svoboda, Praha 1951

Marx, K.: Kapitál, sv. 1, Státní nakladatelství politické literatury, Praha 1954

Marx, K.: Rukopisy "Grundrisse", sv. 1, Nakladatelství Svoboda, Praha 1971

Marx, K.: Rukopisy "Grundrisse", sv. 2, Nakladatelství Svoboda, Praha 1974

Marx, K.: Ekonomicko-filosofické rukopisy z roku 1844, Nakladatelství Svoboda, Praha 1978

Marx, K.; Engels, B.: O historickém materialismu, Nakladatelství Svoboda, Praha 1951

Marx, K.; Engels, B.: Německá ideologie, Nakladatelství Svoboda, Praha 1952

Marx, K.; Engels, B.: Spisy, sv. 4, Státní nakladatelství politické literatury, Praha 1958

Mehring, F.: Karel Marx: Dějiny jeho života, Ústřední dělnické knihkupectví, nakladatelství a antikvariát, Praha 1924

Pešičová – Golubičová, Z.: Socializmus a humanizmus, In: Kopčok, A. (Ed.): Človek a odcudzenie, Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, Bratislava 1967

Petrovič, G.: Marxovo chápanie človeka, In: Kopčok, A. (Ed.): Človek a odcudzenie, Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, Bratislava 1967

Preece, W., E. (Ed.): Encyklopædia Britannica, vol. 7, William Benton, Chicago 1972

Soukup, V.: Přehled antropologických teorií kultury, Portál, Praha 2000

Steward, J., H.: Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution, University of Illinois Press, Urbana and Chicago 1972

Steward, J., H.: Evolution and Ecology: Essays on Social Transformation, University of Illinois Press, Urbana, Chicago, London 1977

Vranicki, P.: O historickom determinizme a ľudskej svobode, In: Kopčok, A. (Ed.): Človek a odcudzenie, Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, Bratislava 1967

White, L., A.: The Science of Culture: A Study of Man and Civilization, Grove Press, Inc., New York 1949

White, L., A.: The Evolution of Culture: The Development of Civilization to the Fall of Rome, McGraw-Hill Book Company, Inc., New York 1959

White, L., A.; Dillingham, B.: The Concept of Culture, Burgess Publishing Company, Minneapolis 1973

Wittfogel, K., A.: Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power, Vintage Books, a Division of Random House, New York 1981

Seznam vyobrazení:

1. Karel Marx, dostupné na: http://www.malaspina.com/jpg/marx.jpg

2. Marvin Harris, dostupné na:

http://clasnews.clas.ufl.edu/clasnotes/clasnotes/0112-0201/images/harris.jpg

3. Leslie Alvin White, dostupné na:

http://www.nndb.com/people/327/000099030/leslie-a-white-1.jpg

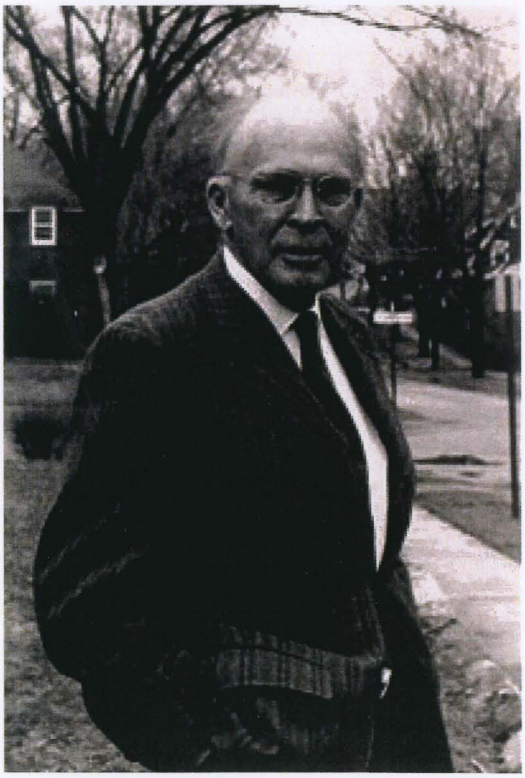
4. Julian Haynes Steward, dostupné na:

http://www.mnsu.edu/emuseum/information/biography/pqrst/images/steward_julian.gif

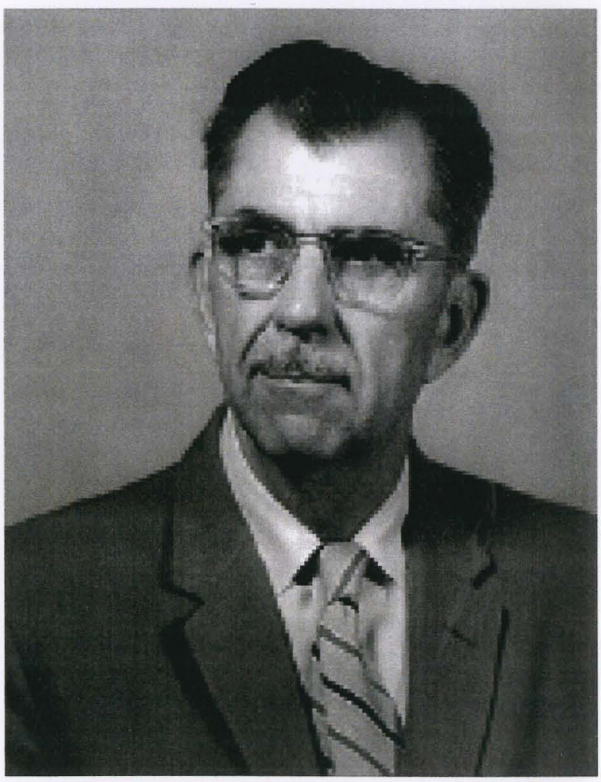
Obrazová příloha

1. Karel Marx

2. Marvin Harris



3. Leslie Alvin White



4. Julian Haynes Steward