

Herbert Marcuse:

O filosofických základech pojmu práce v hospodářské vědě

1.

Pokus o zásadní určení pojmu práce se zdá nadbytečný od té doby, kdy v ekonomické teorii existuje tichá dohoda odhlížet od "definitorického" určení práce jako takové a práci rozumět jen hospodářskou činností, praxi uvnitř hospodářské dimenze. "Získal-li všeobecný pojem "práce" jazykovým užíváním tak neurčitý obsah, že jeho vymezení v jednoznačný pojem není dobře možné, pak právě tato okolnost dává zástupcům hospodářské vědy právo sjednotit se na specificky hospodářském pojmu "práce", který není vyloučen ze všeobecného pojmu "práce", nýbrž je získán jiným postupem." ¹⁾ Zdá se, že takto omezený pojem práce neprejudikuje žádná rozhodnutí o místě, smyslu a funkci práce v souhrnu lidského pobytu (Dasein); ekonomicky relevantní diferenciace práce (jako např. mezi řídicí a řízenou, svobodnou a nesvobodnou prací, mezi druhy práce v rozličných výrobních odvětvích atd.) mohou být všechny podány v dosahu tohoto hospodářského pojmu práce; zdá se, že ekonomická teorie sama od sebe získání "všeobecného" pojmu práce nevyžaduje.

Tento hospodářský pojem práce ("definitoricky" získaný a zajištěný nikoli ze "všeobecného" pojmu práce) se teď ale hned dostává do centra ekonomické teorie: "Pojem práce vešel do národního hospodářství ve třech velkých skupinách problémů: v učení o hodnotě a ceně, v učení o činitelích výroby a v učení o nákladech."²⁾ A to je ve všech třech skupinách problémů pojmem základním, vlastním nositelem celé problematiky: u práce jako "posledního" nebo přinejmenším jednoho z "posledních" faktorů končí jak učení o činitelích výroby, tak učení o hodnotě a ceně a učení o nákladech. A tady se začíná chybění definitorického určení "všeobecného" pojmu práce zřetelně pociťovat.

Stav problému je komplikován ještě tím, že tento hospodářský pojem práce sám zase rozhodným způsobem ovlivnil pojetí podstaty práce vůbec - i mimo ekonomickou oblast: názory o podstatě a smyslu práce jako takové tlačil zcela určitým směrem, a to tak, že primárně, ve vlastním smyslu, platí jako práce hospodářské činnosti, zatím co činnosti např. politika, umělce, badatele, kněze se jako práce označuje jen v přeneseném smyslu a trochu nejistě a v každém případě se uvádí do zásadního protikladu s hospodářskou činností.- Zúžení pojmu práce šlo však ještě dále, a to uvnitř ekonomické teorie samé. Tady se totiž pojem práce omezuje více a více na řízenou, nesvobodnou činnost (jejímž pojmovým modelem je práce námezdního dělníka), - a to i tam, kde má být hospodářsko vědní pojem práce definován výslovně v souvislosti základních ekonomických pojmů. Tak např. Max Weber ³⁾ chce práci rozumět jen "prací orientovanou podle dispozic" (nikoli

1) Elster, Vom Strome der Wirtschaft I., Jena 1931, str.146 an.

2) H.Nowack, Der Arbeitsbegriff der Wirtschaftswissenschaft, v: Jahrbücher für Nationalökonomie ... Bd.131, 1929; str.513.

3) Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen 1921, str.62.

"disponující" činnost); a Gottl ⁴⁾ koncipuje svůj pojem práce už předem jako opačný pojem ke všemu "utvářejícímu působení" (třeba podnikatelovu) jako "vůbec čas vyplňující výkon, jehož zůstává každý schopen" a jehož "výsledky jsou také měřitelné časem", jako "každodenní formu" lidského jednání, jejíž nejvýraznější typ je "provoz plnicí" jednání. ⁵⁾

Tím se však zprvu tak jednoznačný ekonomický pojem práce rozštěpil, aniž tímto rozštěpením a z něho vyplývajícím různým pojmům práce (např. práce jako výrobního faktoru vůbec, práce jako základního pojmu teorie hodnoty a nákladů, práce jako řízené, podle dispoic orientované činnosti atd.) bylo možno porozumět v jejich fundujících souvislostech a aniž je bylo možno odvodit z pojmu práce, který byl vzat za základ. Jakým právem je hospodářská činnost brána v potaz jako práce ve vlastním smyslu? Jaký je, s ohledem na celek lidského pobytu (Dasein), vztah hospodářské činnosti k jiným činnostem? Proč se mezi hospodářskými činnostmi jeví právě řízená, podle dispoic orientovaná činnost jako práce ve vlastním smyslu? Je možné, že toto omezení ekonomické teorie na hospodářskou práci vychází už z předpokladu zcela určitého pojmu práce, že je v něm již vyjadřován zcela určitý způsob jako provozovat ekonomii, celé určité pojetí o podstatě a smyslu hospodářského bytí v celku lidského pobytu, že tedy zdánlivá samozřejmost ekonomického pojmu práce prejudikuje již ta nejtěžší ze všech předběžných rozhodnutí. Všechny tyto otázky je podle našeho mínění možno vyjasnit jen zásadní filosofickou diskusí o pojmu práce, diskusí, která se pokusí spolehlivě vyznačit místo a význam "skutkové podstaty" práce uvnitř lidského pobytu. Právě "neurčitý obsah", jehož se všeobecnému pojmu práce dostalo, vytváří podle našeho mínění povinnost znovu se o tento "všeobecný pojem práce" zajímat. Snad tato diskuse (kterou se tu chceme pokusit jen navodit) přispěje také k tomu, aby byl otevřen pohled do věcné souvislosti mezi filosofií a národním hospodářstvím, do souvislosti, jež naposled působila u Marxe a od té doby už byla ztracena.

Právě v poslední době se opět probudilo silnější porozumění pro nutnost vyhledat znovu vnitřní věcnou spojitost filosofie a národního hospodářství. Programově žádal před více jak třiceti lety Max Scheler ⁶⁾ jako jednu z cest k tomuto cíli filosofickou diskusí o základních ekonomických pojmech a sám začal s filosofickým probíráním pojmu práce.- Ze zcela jiné strany a docela jiných hledisek destruoval Max Weber hospodářský systém různých dob až v nesoucí je "ethos", transcendoval tedy ekonomickou teorii do theologicko filosofického, a to právě veden pojmem práce.

Pokus být práv problému práce v celé jeho plnosti podniká moderní věda o práci (Arbeitswissenschaft). Podniká však tento pokus (všude tam, kde překračuje ekonomicko technickou dimenzi) na přírodovědecko biologickém základě. Pracovní problém je pro ni mimo ekonomicko technickou dimenzi podstatně problémem psychologickým. Avšak psychologie (a zejména přírodovědecko biologicky fundovaná) nemůže být práva problému práce, protože (což doufejme ozřejmíme v následujících vývodech) práce je ontologický pojem, tj. zde pojem chápající bytí lidského pobytu samo a jako takové. Základní charakteristiky práce jsou již předem opomenu-

4) Wirtschaft und Wissenschaft, Jena 1931, str.31 a 446.

5) Arbeit als Tatbestand des Wirtschaftslebens, v: Archiv f. Sozialwissenschaft, L.1923, str.293 a n., 296 a n., 307.

6) V článku Arbeit und Ethik (Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre, 1923/24)

ty, pojednává-li se o nich jako o psychologických fenomenech (k tomu se bude třeba ještě později vrátit u příležitosti charakteru práce jako břemena).- Kvůli tomuto pochybenému či zcela chybějícímu, základu neposkytuje ani Giesesova Philosophie der Arbeit (Halle 1932) to, co v titulu slibuje. V knize se probírá bezpočet možných, "u příležitosti" pojmu práce se vynořujících problémů a problémových skupin, aniž by byla ozřejmena jejich věcně nutná souvislost. Nejasná, z nejrozličnějších disparátních věd a učených mínění se naplňující pojmovost dochází vyjádření už v zásadní definici pojmu práce; práce je "epochální fenomen...., který odpovídá účelně řízené činnosti přes individuum a pospolitost ke kulturním cílům, podmíněným povoláním fenomen, který vyrůstá na půdě biologické a technologicke energetiky, řídí se však teleologickými vodítky" (24).

Uvnitř ekonomické teorie dochází "filosofický osten", spočívající v pojmu práce, vyjádření skoro již jen v tom, že se poukazuje na "ethické" otázky související s prací, zvláště v souvislosti s faktem dělby práce a jejího působení, postihujícího celou existenci pracujících. Pokusy zásadně rozvinout skutečnou povahu "práce" uvnitř celého lidského pobytu zůstávají většinou trčet v začátcích (mluvíme tu jen o ekonomické teorii přítomnosti!); příklady budou uváděny v poznámkách. Ke Gottlovu pojednání o problému práce se ještě dostaneme.

Ve filosofii se radikální povědomí o podstatě práce a její rozvinutí až do konkrétních sfér dějinného pobytu nachází naposled v díle Hegelově. Na nejširší základně je přijímá a dále v něm pokračuje Marx, zvláště ve spisech z let 1844-45; a vchází i do společenského učení Lorenze v. Steina, který začíná rozvíjení sociálního řádu výkladem o "podstatě práce". Na pojem práce těchto tří autorů budeme navazovat v následujících zkoumáních, dříve si ale pro srovnání krátce popíšeme pojem práce v hospodářské vědě.

2.

K pojmu práce, užívanému v ekonomické teorii, shromáždil typické definice (z učebnic atd.) K.Elstner ve svém článku Co je práce⁷⁾; pro naše účely stačí poukázat na příklady, které jsou tam uvedeny. Ať si již definice znějí v jednotlivosti jakkoli rozličně, všechny se shodují v tom, že mluví o práci jako o určité lidské "činnosti", k čemuž je pak ještě rozličným způsobem do definice přibíráán účel, předmět a výsledek činnosti.- Nic se nezdá samozřejmější a nezatíženější teoretickými předpoklady než to, že práce je určitá lidská činnost; neboť která vymezení se ukazují bezprostředně na fenomenu práce než vymezení vůči ne-činnosti všeho druhu a proti každé "nevlastní" (uneigentlich) činnosti jako třeba vůči hře, rozptýlení atd.? Avšak postavíme-li proti těmto definicím ony filosoficky fundované pojmy práce, jež jsou až dosud poslední v dějinách tohoto problému, pak se najednou ukáže pochybnost pojmu práce v hospodářské vědě: právě o práci jako určité činnosti tam není nikde řeč. Hegel chápe práci jako konání (ne činnost, o tomto podstatném rozdílu budeme hned mluvit), v němž "čisté bytí vědomí pro sebe ... vstupuje mimo sebe do živlu trvalosti"⁸⁾ a v tomto živlu zároveň "přichází k sobě" a dává se předmětu práce jako "substance".

7) Jahrbücher für Nationalökonomie, Bd 112, 1919. Znovu v: Vom Strome der Wirtschaft I.- Srv. i Nowack c.d.

8) G.W.F.Hegel, Fenomenologie ducha, čes.vyd., str.160.

L.v. Stein říká: "Práce je ... v každém způsobu samou jednotlivou osobností kladené uskutečňování jejího nekonečného určení", v němž si osobnost "přivlastňuje obsah vnějšího světa a tak jej nutí stát se částí jejího vlastního vnitřního světa" ⁹⁾. Marx v souvislosti se svými výzkumy k novému založení politické ekonomie navazuje na Hegelův pojem práce se všemi jeho podstatnými charakteristikami: "V práci se člověk stává člověkem pro sebe v mezích zvnějšnění anebo jakožto zvnějšněný člověk", práce je "akt sebevytváření člověka" či "zpředměťňování sebe sama" člověkem. ¹⁰⁾ Přirozeně vůči konkrétním analýzám "pracovního procesu" v Kapitálu je to jen "abstraktní" určení práce, jež pro ekonomickou teorii nijak nedostačuje; zůstává však u Marxe základem pro všechny konkrétní pojmy práce a výrazně působí ještě v Kapitálu: "Jako tvůrčiny užitečných hodnot, jako užitečná práce, je tedy práce podmínkou existence lidí, nezávislou na jakýchkoli společenských formách, věčnou přirozenou nutností: bez ní by nebyla možná výměna látek mezi člověkem a přírodou, to jest nebyl by možný lidský život". ¹¹⁾ Práce jako "zprostředkování", "zpředmětnění", přechod z "formy neklidu" do "formy bytí" atd. ¹²⁾ - to jsou momenty pojmu práce filosoficky vykázané Hegelem.

Naznačili jsme filosoficky fundovaný pojem práce, pocházející od Hegela, jen potud, abychom mohli popsat jeho počátek. Podstatný rozdíl oproti pojmu práce v hospodářské vědě je ten, že zde se práce jeví jako základní dění lidského pobytu (Dasein), jako dění, které trvale a stále ovládá celé bytí člověka a v němž se zároveň něco děje se "světem" člověka. Tady práce právě není určitá lidská "činnost" (neboť žádná jednotlivá činnost neuchvacuje a neovládá celek lidského pobytu; každá činnost se týká vždy jen dílčích okrásků tohoto celku a odehrává se jen v dílčích okráscích jeho světa), spíše jest tím, v čem má každá jednotlivá práce svůj základ a kam se opět vrací: konáním. A sice jest konáním člověka jako způsobem jeho bytí ve světě; skrze ně (konání - pozn.překl.) se on teprve stává "pro sebe" tím, čím jest, přichází k sobě, získává "formu" svého po-bytu (Da-sein), své "trvalosti" (Bleiben) a zároveň dělá svět "svým". Práce tu není určována druhem svých předmětů, svým účelem, obsahem, výsledkem atd., nýbrž tím, co se v práci děje s lidským pobytem samým.

Chceme sledovat poukaz, daný v tomto počátku pojmu práce a chceme se pokusit podívat se na samo toto dění: na práci jako specifickou praxi lidského pobytu ve světě. Máme již širší možnost tuto praxi ohraničit, a to ve filosoficky fundovaném pojmu práce vždy zdůrazňovaným vztahem práce a předmětnosti. V práci se děje něco s člověkem a s předmětností, a to tak, že jejich "výsledkem" je podstatná jednota člověka a předmětnosti: člověk se "zpředměťňuje" a předmět se stává "jeho" lidským. A tento vztah konání a předmětnosti neznamena snad jen ten fakt, že každý pracovní postup nachází a "má" před sebou nějakou předmětnost jakožto tu, jež má být zpracována; nýbrž má označovat moment, konstitutivní pro celou praxi lidského pobytu, "úkol", vytýčený před lidským pobytem jako takovým: práci na předmětnosti, jejíž "zprostředkování", "přivlastnění" atd. je mu uloženo, - jenom splněním tohoto úkolu se může lidský pobyt stát de facto "pro sebe", přijít k sobě. Právě tato trojjedinnost konání, předmětnosti a uložnosti spočívá,

9) Gesellschaftslehre, Stuttgart 1856, str.99.

10) K.Marx, Ekonomicko-filosofické rukopisy z r.1845, str.138, 149.

11) K.Marx, Kapitál I., str.59.

12) Tamtéž, str.200.- Marx definuje práci ovšem i jako "účelnou činnost", ale jako taková je pro něj výslovně jen "momentem pracovního procesu" (viz tamtéž) a ne samým celým pracovním procesem.

jak ukazuje Grimmův slovník, již ve významu samého slova práce: ve všech významech mívá k trojímu: k pracování (das Arbeiten), k pracovanému (das Gearbeitete) a k tomu, co má být pracováno (das zu-Arbeitende). Musíme držet proto při zkoumání fenomenu práce stále na zřeteli všechny tři momenty: při zkoumání konání musíme zároveň přihlížet k tomu, co se v tomto konání děje s předmětností a k úkolu, který se v tomto konání klade lidskému pobytu.

3.

A tu se nabízí jakoby samo od sebe k vymezení jiné lidské konání, které je tak často užíváno jako opačný pojem k určování práce: hra.¹³⁾ V dalším shrneme krátce charakteristiky, jimiž se dá aspoň předběžně určit hra, a to již s výslovným ohledem na charakteristiky práce, které bude třeba později rozvinout:

Také ve hře může (nemusí) mít člověk co dělat s předměty, zabývat se předměty. Předmětnost má tu však zcela jiný smysl, zcela jinou funkci než v práci. Když člověk hraje, neřídí se podle předmětů, podle jejich jakoby imanentní (jejich specifickou předmětností dané) zákonitosti, podle toho, co vyžaduje jejich "věcná obsažnost" (Sachhaltigkeit) (tak jako se musí práce při pojednávání o svém předmětu, při používání, formování svého předmětu řídit jeho věcnou obsažností), - ba spíše hra tuto "objektivní" věcnou obsažnost a zákonitost předmětů podle možnosti ruší a na její místo staví jinou, člověkem samým stvořenou zákonitost, již je pak ten, kdo hraje, vázán svobodně z vlastní vůle"; "pravidla hry" (v nejširším smyslu; pravidla hry má i ten, kdo hraje sám; pravidla hry se nepotřebují stát výslovnými a mohou být použita ad hoc pro jediný případ). Ve hře je "objektivita" předmětů a jejich působení, skutečnost předmětného světa, která člověka jinak trvale nutí, aby se s ní vyrovnal tím, že jí uzná, na okamžik jakoby zbavena platnosti: člověk zachází s předměty jenom zcela podle své libosti, nedbá jich, stává se u nich od nich "svobodný". To je to, co je rozhodující: v tomto nedbání předmětností přichází člověk právě k sobě, k dimenzi své svobody, která je mu v práci odepřena. V jediném hráčově hodu míčem je nekonečně větší triumf svobody lidské bytosti nad předmětností, než v nejhroznějším výkonu technické práce.

Vzhledem k smyslu a cíli hry je člověk při hře u sebe sama a ne u předmětů (jako u toho, co je pro něho samého jiné): dává na předmětech najevo svou svobodu, dovádí s nimi a prohání je.¹⁴⁾ Chceme-li v běžné řeči označit funkci hry v životě člověka, pak jmenujeme určité způsoby dění osoby (das Selbst)^{x)} a ne předmětů: mluvíme o rozptylování se, uvolňování se, sebezapomínání, zotavování se člověka.

13) Protože hra se bere v potaz jako opačný pojem k práci, nesmějí se charakteristiky hry primárně rozvíjet ze hry dítěte. Je ještě velmi sporné, zda hra není pro život dítěte právě totéž, resp. zda nekoresponduje s tím, čím je práce pro život dospělého. Srv. H. Lufft, Der Begriff der Arbeit, v: Jahrb. f. Nationalökonomie, Band 123; 1925.

14) Karl Groos mluví o "pocitu svobody", který ovládá hru, o zdání "ipse feci". (Die Spiele der Menschen, Jena 1899, str. 502).

x) Podobně jako i v některých jiných případech uchýlil se tu překladatel k českému ekvivalentu, čerpanému z českého znění Hegelovy Fenomenologie ducha v překladu prof. Dr. Jana Patočky, v přesvědčení, že takové řešení jinak těžko přeložitelných termínů je umožňováno celým hegelovsky zabarveným způsobem Marcuseova uvažování a vyjadřování.

Tím je již naznačena i další charakteristika hry, která poukazuje teď už bezprostředně na práci jako opačný fenomen. Hře nepřísluší v souhrnu lidského pobytu žádné trvání a stálost: děje se podstatně "časem", "mezi" časy jiného konání, které trvale a stále ovládá lidský pobyt. A jak se děje život ve hře, to není žádné v sobě a sebou samým naplněné dění; je bytostně nesamostatné a závislé, samo od sebe poukazuje k jinému konání. Hra je rozptylování se, uvolňování se, zotavování se ze soustředěnosti, napjatosti, námahy, sebevědomosti atd. a je rozptylováním se, uvolňováním se, zotavováním se za účelem nového soustředění, napětí atd. Hra je tedy jako celek nutně vztažena k jinému, z něhož pochází a kam směřuje, - a toto jiné je už i předem pro charakteristiky soustředěnosti, napjatosti, námahy atd. pokládáno za práci.

K. Būcher ¹⁵⁾ vyslovil na základě etnologických studií větu, že hra je prý starší než práce: "Technika se zdokonaluje ve hře a jen velmi pozvolna se obrací od zábavného k užitečnému.... Umění je starší než užitná výroba. Dokonce u výše stojících přírodních národů ... tanec ještě předchází každou důležitější práci nebo ji následuje ..." . Būcherovou velkou zásluhou je, že se vši ostroší poukázal na to, že práce v žádném případě nevzešla výlučně nebo třeba jen primárně z "ekonomických" motivů, resp. že není původně domovem v hospodářské dimenzi (k tomu se budeme muset ještě vrátit); ale jeho formulace vztahu hry a práce mohou vyvolat nebezpečná nedorozumění. Ve strukturálním smyslu, v souhrnu lidského pobytu je práce nutně a na věky věků "dříve" než hra: je východisko, základ a princip hry, pokud je tato právě upuštěním od práce a zotavením k práci. - To definitivní o vztahu hry a práce v sevřené formě vyjádřil Aristoteles ¹⁶⁾: všechna hra není sama v sobě telos, nýbrž ἀναπαύεωρ χάριν, je tedy podle svého telos odkázána na ἀβχολία (ne-volný čas, práci v nejširším smyslu) a k ní přísluší. Παίξειν ὅπωρ βτουδάξη : to je, převedeno do jedné formule, podstatná fundační souvislost mezi hrou a prací.

Z hlediska hry se pracující konání charakterizuje především třemi momenty: svým podstatným trváním, svou podstatnou stálostí a svým podstatným charakterem břemene. Přitom všechny tři momenty poukazují přes jednotlivý pracovní postup (jako jednotlivou "účelnou činnost") k pracovnímu konání jako takovému, k jeho smyslu a funkci v souhrnu lidského pobytu. Tzn. trvání, stálost a břemeno necharakterizují jednotlivý pracovní postup, nýbrž lidské konání, jež v jednotlivých pracovních postupech dochází výrazu, je jejich základem, nechává je vznikat.

Jestliže se mu takto rozumí, znamená trvání práce, že úkol, který je lidskému pobytu dán prací, nemůže být nikdy splněn v jednom nebo více jednotlivých pracovních postupech, - že tedy tomuto úkolu odpovídá trvající "být při práci" (An-der-Arbeit-sein) a "být v práci" (In-der-Arbeit-sein), zaměřování (Ausrichtung) a upnutí celého pobytu na práci (která je tu i pak, když se život naplňuje jen v jediné práci, v jediném činu; neboť trvající zaměření pobytu na práci nelze zaměňovat s trvajícím činností!). - Naopak hra je podstatně ojedinelá, bez trvání; děje se vždy jen občas, časem. S ohledem na dění lidského života je možno mluvit o "životě jako práci", nikoli však o "životě jako hře".

Stálost práce se dá předběžně popsat takto: při práci má "vyjít" něco, co svým smyslem resp. svou funkcí přetrvává jednotlivý pracovní postup, něco, co patří "všeobecnému" dění. To, na čem se pracuje resp. co je vypracováváno, je

15) Entstehung der Volkswirtschaft I., 17 vyd, 1926, str.29.

16) Aristoteles, Eth. Nic.1176b 33 an. - Pol:1339b 16.

zpracováno do "světa" pracujícího, tak jak to bylo také z tohoto "světa" prací dobyt. Má to být buď něco samo "stálého", co i po skončení jednotlivého pracovního postupu ještě je tu a je tu pro jiné: "předmět" (v nejširším smyslu, který je třeba teprve vysvětlit), - nebo to má dodat stálosti pracujícímu samému: vytvořit a udržet mu postavení v jeho světě. O tomto charakteru práce se v dějinách tohoto problému pojednávalo pod titulem "zpředmětnění": práce je předmětné konání; v práci se zpředmětnuje lidský pobyt, - stává se skutečně jsoucí dějinnou "objektivitou", získává objektivní podobu v dění "světa".

Charakter práce jako břemene je nejspíše vystaven nesprávnému výkladu. 17) Je již od základu pochybené, chceme-li jej redukovat na určité podmínky při provádění práce, na společensko technickou úpravu práce, na odpor materiálu atd. Právě tak málo jde o "pocity nechuti", jež se dostávají při určitých pracích a způsobech práce a které mohou být zrušeny nebo paralyzovány technologickým a psychologickým zásahem. Nadto: ještě před veškerým tímto obtížením pracovním způsobem a utvářením práce se setkáváme s prací jako takovou již jako s "břemenem", pokud podřizuje lidské konání cizímu, uloženému zákonu: zákonu "věci" (Sache), kterou je třeba konat (a která zůstává "věcí", něčím jiným než život sám, i tehdy, když si svou práci dává člověk sám). V práci jde vždy především o věc samu (die Sache selbst) a ne o pracujícího, - a to i tehdy, když nebylo ještě žádného totálního oddělení práce a "produktu práce". V práci je člověk vždy odkazován od svého samobyetí (Selbstsein) pryč k jinému, je vždy u jiného a pro jiné.

Bude úkolem následujícího zkoumání vyložit a ukázat tyto charakteristiky práce ze specificky lidského konání, z lidské praxe. Zároveň se tak má stát zřejmým, že práce není vůbec původně fenomen hospodářské dimenze, nýbrž má kořeny v dění lidského pobytu samého, a že právě pojmem práce poukazuje hospodářská věda zpět k hlubším sférám, které ji fundují, - takže každé zásadní hospodářsko vědní pojednávání o pojmu práce vyžaduje návrat do těchto fundujících, hospodářskou vědu samu transcendujících sfér.

4.

Charakteristiky práce, které vystoupily naposledy, redukují otázku po smyslu a funkci pracujících konání na způsob lidského dění ve světě. Je třeba se pokusit

- 17) Právě charakter práce jako břemene byl v ekonomické teorii skoro vždy respektován - vešel dokonce do mnoha definic práce, např. u Roschera a Alfreda Webera (srv. Elster, l.c.). Stejně časté jsou však v ekonomické teorii pokusy označovat tento charakter břemene pro práci každopádně jako nepodstatný. Většinou se tak děje s poukazem na pracovní technicky dosažitelnou proměnu nechuti k práci v radost z práce, - nebo s poukazem na práce, jímž je každý charakter břemen zdánlivě cizí. V základě obou argumentů je naproste podcenění toho, co tento charakter břemene vlastně znamená. "Věda o práci" (Arbeitswissenschaft) se na tomto podcenění účastnila tím, že věřila, že tu nachází psychologickou skutečnost, již je možno dosáhnout psychologicko technologickými metodami. Charakter práce jako břemeno není totožný s "pocíty nechuti", se "zábránami", s "projevem únavy" atd., k nimž dochází při určitých pracích nebo před určitými pracemi. Tyto projevy mohou být zajiště zrušeny změnou utváření pracovního procesu, změnou pracovních podmínek apod. - charakter práce jako břemeno není jejich odstraněním dotčen, neboť spočívá ve struktuře bytí lidského pobytu samého. To mají ozřejmit následující vývozy.

podívat se na toto dění samo, pokud je konáním, praxí (neboť právě toto konání bylo nejdříve akcentováno filosofickým počátkem pojmu práce).

Dění lidského života je praxí v tom význačném smyslu, že člověk musí sám konat svůj pobyt tak, že se ho jako úkolu musí ujmout a naplnit ho. Jeho dění je trvajícím děláním dění (Geschehen-machen), zatímco třeba dění zvířecího pobytu je pouhé nechat se dít (Geschehen-lassen): zvíře nechává svůj pobyt bezprostředně se dít i pak, když něco "koná", např. staví své hnízdo, odráží útoky, hledá potravu. Všechno toto konání je u zvířete - podle přílehlavého Wexbergova 17a) výrazu - "biologicky sankcionováno". Zvíře "nemá" svůj pobyt jako uloženosť (Aufgegebenheit), kterou by mělo splnit způsobem svého bytí.... Člověk nachází stále situaci sebe sama a svého světa, která už není bezprostředně jeho tak, že by svůj pobyt mohl prostě nechat se dít v této bezprostřednosti; musí každou situaci teprve učinit svou tím, že si ji sám "zprostředkuje". Tento proces zprostředkování je označován pojmy "výroba a reprodukce" (jež pak do doby Marxovy byly odňaty svému původnímu podstatnému významu a byly omezeny na hospodářskou dimenzi). Výroba a reprodukce neznamena nikterak jen dění "materiálního pobytu" v hospodářském konání, nýbrž způsob dělání dění (das Geschehen-machen) lidského pobytu jako celku: přivlastnění, zrušení, přetvoření a další provozování (Weiter-treibung) celého pobytu ve všech jeho životních sférách, a to jak bezprostředně nalezené situace "světa", tak pobytu samého v něm, - před-vedení (Vor-sich-bringen) a jakožto před-vedeného ("představeného") vytvoření a další vedení pobytu a jeho světa ve všech oblastech (tedy v oblasti "materiálního" stejně jako "vitálního" a "duchovního" bytí). Toto konání je u člověka podstatně vědoucí konání 18), které má před sebou svůj "účel": vytvoření a další vedení pobytu a jeho světa jako pří-hodnějšího (ange-eigneter - při-vlastnějšího), přiměřenějšího, - a které se tomuto "účelu" přizpůsobuje - účelné konání.

Již v tomto prostředně vědoucím (vermittelnd-wissend) konání, v této trvajícím produkci a reprodukci lidského pobytu má svůj základ (oproti bezprostřednímu nechat se dít (Geschehen-lassen) např. zvířecího pobytu) práce. Již v tomto způsobu dění jsou založeny všechny ty charakteristiky, jež jsme výše naznačili - a v tomto nejvšeobecnějším významu, dotýkajícím se dění lidského pobytu ve světě, nachází se pojem práce právě všude tam, kde má být vypovídáno něco o podstatě práce: od místa v Genesi (zvláště zdůrazňovaného v komentářích Augustinových) a od dopisu sv. Pavla až k Hegelovi. A už tady narážíme na bod, kde začíná jiný výklad pojmu práce, jeho odkázání do hospodářské dimenze. Klade se otázka, proč pak je vlastně dění lidského pobytu bytostně "zprostředkováním", produkcí a reprodukci, proč je mu bytostně odepřeno bezprostřední "nechat se dít" (Geschehen-lassen) a odpověď se dává odkazem na jaksi "přirozenou" situaci člověka ve světě: dění lidského pobytu je práce, neboť svět, tak jak jej člověk vždy nachází, nemůže nikdy stačit jeho "potřebám", takže potřebuje trvalé přípravy (Veranstaltungen), aby se v tomto světě vůbec mohlo žít (oděv, opatrování potravy, obydlí, nástroje atd.).

17a) Viz následující poznámku.

18) K tomuto podstatnému rozdílu mezi zvířecí činností a lidskou prací mluví úvodní vývoď Ed. Wexberga v Arbeit und Gemeinschaft (1932). Zatím co zvířecí činnosti jsou vykonávány instinktivně a jsou proto spojeny s "rozkoší z funkce", práce nepatří "k přírodou daným funkcím člověka", nikdy k ní nedochází "instinktivně" (str. 8 an.)

Tato původní "nedostatečnost" přirozené situace člověka činí "potřebu" pudem jeho konání. Prvním a nutným cílem konání je "uspokojování potřeb", - a tím máme už sféru, v níž se pohybuje tradiční definice hospodářství a práce jako hospodářského konání. "Předmětem národohospodářského bádání je činnost člověka, zaměřená na uspokojování jeho potřeb" (Diehl) ¹⁹, - a účelem každého hospodářství je uspokojování lidských potřeb. Hospodářství je tedy činnost, která směřuje k umožnění takového uspokojování potřeb" (Cassel) ²⁰, - práce ve smyslu hospodářské vědy "se vyznačuje cílem ... opatřovat prostředky k uspokojování potřeb" (Elster) ²¹, - to jsou tři libovoľně vybraná vymezení pojmu. Na jejich typu se nic podstatného nemění, je-li teď ještě blíže určen pojem potřeby a činnosti, vynaložené k uspokojování potřeb.

Všechna tato určení se pohybují na půdě, která pro pojetí podstaty práce není nosná. To je třeba krátce naznačit:

Každá teorie, která vychází z "potřeby" jako z podnětu konání, bere člověka primárně jako organické bytí, jako organický "život" ve smyslu biologie. Neboť náleží k podstatě potřeby být organicky fundován a organicky vázán; potřeby má jen organismus, přírodně-organická jednota. Na tom se nic nemění ani když se vědomou, panující a vedoucí cílevědomostí, svobodou chování apod. rozliší lidské potřeby od zvířecích ²², - potřeba se tak žádným způsobem nedostává do sféry přírodně-organického dění.

Počátek člověka jako přírodně organické bytosti nemůže však dostačovat, jestliže se začne diskutovat o specifickém způsobu jeho bytí ve světě, o praxi jeho pobytu samého (jak jsme s tím počítali jako s hypotézou pro pojem práce). Takový postup by od začátku zabsolutizoval jednu určitou "dimensi" lidského bytí a ostatní dimenze by mohl respektovat jen jako nadstavbu nebo přístavek (Nebengebäude): touto absolutizovanou dimensí by byla právě ta, v níž se odehrává uspokojování potřeb, - svět prostředků k uspokojování potřeb, "svět statků".

Zde není možno zkoumat, zda hospodářská věda může s věcným oprávněním brát za východisko člověka jako přírodně organickou bytost (jak to výslovně či nevýslovně činí základním pojmem potřeby), - zdali hospodářící člověk nehospodářící jaksi i s celým svým bytím a ne jen jako organismus uspokojující potřeby. Je však jisto, že určení práce ze sféry a ve sféře uspokojování potřeb už předem přistřihuje smysl práce na docela určitou dimensi (dimensi materiálního "světa statků"), ba dokonce mu dává v této dimensi zapustit kořeny, takže i na všechny ostatní nehospodářské způsoby práce se primárně pohlíží z této dimenze.

Nemá-li však být lidské bytí pro určení pojmu práce započato (angesetzt) primárně jako přírodně organické bytí - jak má pak být započato? jak je započato ve filosoficky fundovaném pojmu práce? Předběžně je chceme považovat za dějinné bytí; další vývody mají nechat vystoupit práci jako kategorii dějinného bytí.

Uvnitř ekonomické teorie nechyběl názor, že asi tradiční počátek (Ansatz) pojmu práce není zcela práv plnému fenomenu práce. Hned na začátku své knihy *Práce a rytmus* (Arbeit und Rhythmus) poukazuje K.Bücher na to, že práce byla až dosud brána vždy jen "jako absolutní ekonomická kategorie", kdežto všechny

19) Theoretische Nationalökonomie, 1916, str.2.

20) Theoretische Sozialökonomie, Leipzig 1921, str.2.

21) c.d., str.153.

22) Tak Oppenheimer po příkladu MacDougalla: System der Soziologie III.1, Jena 1923, str.18 an.

činnosti, jejichž účel spočívá v nich samých, nemají být prací. Je však prý nejvyšší pochybné, "zda je třeba na všech stupních lidského vývoje vést takovou hranici mezi prací a činností jiného druhu". Bücher však tento plodný počátek dále neznehodnocuje, právě tak jako Th.Brauer ²³⁾, který je problémem práce donucován k výslovné revizi pojmu potřeby. Na místo uspokojování potřeby (Bedürfnisbefriedigung) klade "zásobování spotřeby" (Bedarfsversorgung), která už není zaměřena na "pouhý pobyt" individua, nýbrž na "určité tak-bytí" (Sosein). Tím by byla principiálně dána možnost učinit člověka předmětem hospodářské vědy nejen jako subjekt "světa statků", nýbrž v plném jeho bytí; "zajištění existence" a "rozšíření existence", které Brauer uvádí jako cíl hospodářské činnosti, mají znamenat právě "kvalitativní pobyt" člověka na rozdíl od jeho "pouhého pobytu", tedy jít k celkovosti lidské praxe. Avšak Brauer v průběhu svého zkoumání tyto názory nepodržuje, velmi záhy se uchyluje opět k vysvětlení hospodářského jednání "pudy".

Radikálním způsobem podnikl v nejnovější době pokus získat novou půdu pro určení hospodářského konání Friedrich v.Gottl. Do jeho teorie musíme tu jít jen tak daleko, jak je v bezprostřední souvislosti s pojetím pojmu práce.

Podle Gottla se v hospodářství nejedná primárně o uspokojování potřeb, nýbrž o "krytí potřeb" (Bedarf). Touto změnou má - zhruba charakterizováno - být prologo jednostranné zabsolutnění hospodářské dimenze jako "světa zboží" a má být zavedeno zkoumání "hospodářství jako života", beroucí na zřetel plné lidské bytí. Potřeba (Bedarf) se nevztahuje primárně na jednotlivé hospodářské subjekty (jako by jen jako na ekonomická individua), nýbrž na "útvary" hospodářství jako samy již utvářené životní formy, - a zadruhé se týká vždy celkovosti požadavků, které konec konců nejdou k ničemu jinému, než k určitému "souhlasu" a "podpoře" života samého. "Souhra spotřeby a krytí" vyúsťuje nakonec vždy v "souhlas se životem, podle svého stupně tedy v podporu života". "Tím má být řečeno; hospodářství není zaměřeno na žádné velikostní maximum, nýbrž výslovně na tvarové optimum". ²⁴⁾

Rozhodující je takto nastoupená redukce hospodářského jednání na dění lidského pobytu samého: neboť nejde přece o statky jako prostředky uspokojování potřeb, nejedná se o "výkony" ve službě utváření statků (K.Elster) atd., - jde o to "moci se dít" (Geschehen-können) lidského pobytu v plnosti jeho možností. Význam této téze bude jasnější, podíváme-li se teď, jak Gottl určuje imanentní telos, vlastní "úkol" onoho dění. Je to semknutí dění "v jednotu skutečnosti" tak, "že se jeví spořádáno jako dění v trvání a jako jednota ve stav (Bestand)" ²⁵⁾. Všude, kde se uskutečňuje život jako něco žijícího, je působící jednota samého zjednaného trvání, jednota jakoby vnitřně vypracovaného stavu, přizpůsobená vždy také svému okolí (Umwelt)". ²⁶⁾ Z tohoto posledního aspektu je také nutno vidět hospodářské konání, a "proto platí i každá výměna a každá výroba vždy jako ... příspěvek k tomu, uspořádat všechno dění v podobě jednoty v trvání a stav." ²⁷⁾

Pro problém práce to znamená: hospodářská práce (a jen o ni se přece v hospodářské vědě jedná) má sama sebou a od sebe úkol a cíl, který sám již není hospodářský (ve smyslu uspokojování potřeb uvnitř světa statků). Má pro lidský

23) Produktionsfaktor Arbeit, Jena 1925, str.1 an., 10.

24) Wirtschaft und Wissenschaft, Jena 1931, str. 211 an.

25) l.c., str.441 (proložil H.Marcuse).

26) l.c., str. 754 (proložil H.Marcuse).

27) l.c., str.442.

pobyt jako takový podstatný úkol sebezjednání (Selbsterwirkung), utváření v trvání a stav. Prvním a posledním smyslem práce je "vypracovat" vůbec bytí pobytu samého, "zaručit" mu jeho pobyt v trvání a stavu. Všechny jednotlivé potřeby (Bedarfe) mají nakonec svůj základ v této původní a stále potřebě (Bedarf) pobytu v sobě samém, ve svém plné sebezjednání v trvání a stavu.

Touto charakteristikou mívá Gottl přes hospodářskou dimenzi k bytí člověka, ke specifickému způsobu jeho praxe ve světě. A právě v tomto bytí samém projevuje se již práce i jako trvajících a stále sebezjednání (Selbsterwirkung). Gottl výslovně zdůrazňuje "zásadní" charakter svých určení, který se mimo jiné ukazuje v tom, že totálního krytí potřeby se principiálně (nejen fakticky) nedá nikdy dosáhnout. Původní potřeba lidského pobytu, v níž má hospodářské konání konečně svůj základ, není potřeba "statků" nějakého druhu, nýbrž nikdy "neuspokojitelná" potřeba pobytu v sobě samém: Gottl ji nazývá bída života (Lebensnot). "To zásadní na bídě života se prosazuje tím, že krytí potřeby je si možno myslit v jakémkoli rozsahu a přece jen za tím zůstává opět nekrytá potřeba". 28)

Tak jsme opět i samou ekonomickou teorii přiváděni zpět na tu půdu, kterou jsme se již pokusili zhruba nastínit. "Bída života" mívá na "ontologickou" skutečnost (Tatbestand): základ má ve struktuře lidského bytí samého, které se nikdy nemůže nechat dít (geschehen-lassen) již bezprostředně ve své plnosti, nýbrž se musí trvale a stále samo "zjednávat" (erwirken), samo "konat"; již sama praxe lidského pobytu jako zprostředkující se vědění vyžaduje "práci" jako způsob svého dění.

Pokusili jsme se ukázat, že žádné ekonomické teorie, pokud vycházejí od pojmu "potřeby" (Bedürfnis) a jejího uspokojování ve světě statků, nemohou poznat plnou skutečnost (Tatbestand) práce. Takové teorie by nanejvýš mohly vysvětlit práci jako "materiální" produkci a reprodukci, - nevysvětlují však ani tu. Předpokládáme-li, že by se podařilo totálně krytí potřebu (Bedarf) nějaké společnosti v hospodářských statcích a zaručit její krytí na dohlednou dobu dopředu, - i pak by dále docházelo ke střetávání mezi lidským pobytem a jeho světem jakožto "prací", dokonce i kdyby všechny ekonomické motivy a přinucení k práci odpadly. Jenže toto dění by se dalekosáhle přeložilo pryč z hospodářské dimenze do jiných dimenzí pobytu a jeho světa (čímž by se pak totálně změnilo i místo, utváření a funkce hospodářství v souhrnu lidského života; v takové společnosti by v žádném případě nemohla sloužit hospodářská práce jako "model" práce vůbec). - Podstatná skutečnost práce nemá svůj základ v nedostatku statků, v zastávání světa statků, jež jsou vždy k dispozici (vorhanden) a k použití (verfügbar), za potřebami člověka, nýbrž jakoby naopak v podstatném přebytku lidského pobytu nad každou možnou situací sebe sama a světa: lidské bytí je vždy víc než právě každý jeho pobyt, - přesahuje každou možnou situaci a stojí k ní právě proto v nezrušitelné diskrepanci: diskrepanci, jež vyžaduje trvalou práci na svém překonání, jakkoliv pobyt si nemůže přece nikdy odpočinout v držbě sebe sama a svého světa.

Tento podstatný přebytek bytí nad pobytem vytváří původní a nezrušitelnou "bídu života" člověka (Gottl), - v ní má svůj základ jeho vlastní potřebnost (Bedürftigkeit), jejíž naplnění je posledním smyslem práce: jeho potřebnost v trvajících a stále plnosti, v pobytu sebe sama ve skutečnosti (Wirklichkeit) všech svých možnostech, - úkol, v jehož službách stojí nakonec i hospodářství. -

Další postup na cestě zde naznačené by nutně vedl k ontologii člověka, v níž mohou teprve konkrétní charakteristiky práce projít svým vývojem. Ve vytčeném rámci je tato cesta samozřejmě nemožná. Abychom získali větší konkrétnost pojmu práce a zvláště význam jeho použití v hospodářské vědě, musíme tu postupovat jinak. Navážeme na již zmíněné první základní charakteristiky pracujícího konání (které jsou nyní přinejmenším v nástinu redukovány na dění lidského pobytu) a prozkoumáme nejdříve vztah práce a předmětnosti, zpředmětnění života v práci. Tento směr postupu sleduje charakter "věcnosti" (Sachlichkeit) práce, jež se stal zřejmým už při prvním popsatí fenomenu práce.

5.

Že je všechna práce podstatně vztahena k předmětnosti, to se hned jeví pochybné, pomyslíme-li třeba na "duševní" práci, na politické jednání, na společenské "služby" (Dienstleistungen) (jako je činnost lékaře, učitele aj.). Být předmětný (Gegenständlich-sein) je v souvislosti našeho zkoumání bráno jako opačný pojem k samobytí (Selbst-sein). Předmětnost znamená nakonec jen to jiné (das Andere) než osoba (das Selbst), principiálně je pro osobu vše jsoucí mimo ni samu předmětností, - i jiný člověk, i její vlastní tělo; předmětnost je, byť i různým způsobem, jak dílo vědy, umění atd., tak i dílo techniky, přírody, užitná věc (Gebrauchsding) atd.

Osoba je jen uprostřed svého "světa" ve světě a se světem předmětnosti. Avšak vzhledem k dění osoby má každý tento svět jako celek a každé jsoucno v něm "jiné" dění než osoba, má vlastní "dějiny", které nikdy nespádají v jedno s dějinami osoby. Když osoba začíná s děláním dění (Geschehen-machen) svého pobytu, nachází svět, který je světem jiného pobytu: naplněný a utvářený lidskou živostí (Lebendigkeit), která není jeho, která je vždy již minulá a přece ještě přítomně skutečná - svět veřejných zařízení, ústavů, podniků politické, sociální a hospodářské povahy, výrobních prostředků a spotřebních předmětů, užitných věcí, uměleckých děl atd., všeobecných rozdělení a utváření prostoru a času, - svět, který jako celek zůstává dílem minulého pobytu a to i v každém novém výtvaru (Neuschöpfung).

Který je ten pobyt, co dal danému (vorgefunden) světu jeho čas a jemuž je třeba přičíst utváření a naplnění životního prostoru, to se dá určit právě jen z dějinné situace. Podle stadia dějinné situace se jeví jako "subjekt" "utváření světa" (Weltgestaltung) rodina, čeleď, státy, stavy, třídy atd. Vždy se ale setkáváme s takto utvářeným světem jako se skutečností byvšího pobytu, jako s přítomnou minulostí. A jako je předmětný svět skutečností již byvšího pobytu, tak nese také v sobě budoucnost tohoto byvšího života: je skutečností jeho starostí do budoucna (Vorsorgen) a jeho předvídání, jeho objevů a omylů, jeho přátelství a nepřátelství. A tak není snad nějakým uzavřeným "stavem" (Zustand), hotovou mnohostí použitelného jsoucna, nýbrž je veakrže nehotový, neuzavřený - skrz naskrz pohyb, dění. Pobytom vždy již sastiženém, z minulosti do celé přítomnosti zasahující a ještě budoucnost předjímající dění předmětného světa běží téměř jako nějaké dění s vlastní časovou a prostorovou dimensionalitou vedle dění pobytu; má vlastní imanentní moc a vlastní imanentní zákonitost, díky které se může dokonce "osamostatnit" a vymknout se mocnosti pobytu.

Že pobyt, aby se vůbec mohl dít, musí nejdříve nechat se dít tuto předmětnost, musí ji udržovat, obstarávat a dále se jí obírat, na ní pracovat, - to je první rozhodující zkušenost, kterou činí pracující konání. Teď už můžeme říci: proces "zprostředkování", výroby a reprodukce, začíná zrušením přítomné minulosti. Aby si pobyt mohl dát svou situaci, osvojit si a přizpůsobit svůj svět, musí se vyrovnat s touto dějící se minulostí. Ona je před ním jako předmětné dění, jež samo od sebe klade na dění pobytu určité požadavky. Krajina, otevřená jednou dopravě, - pole, jednou vzdělané, - důl, jednou otevřený, - továrna, uvedená jednou do provozu, - zákon, jednou vyhlášený, - ústava, uvedená jednou v platnost, - umělecké nebo vědecké dílo, vydané jednou na veřejnost, to vše má pak vlastní "dějiny", které nikdy nespádají v jedno s dějinami toho kterého pobytu, nikdy se z nich nedají zcela odvodit. Všechny tyto předmětnosti vyžadují, jestliže se pobyt má vůbec dále dít, vlastní podle nich se řídící obstarávání, udržování, zajišťování, rozmnožování a rušení, - práci, která se nikterak neřídí jen podle potřeb právě přítomného pobytu, nýbrž musí respektovat potřebu, imanentní těmto předmětnostem: nutnosti, které s sebou nese pouhý pobyt již utvářeného a naplněného "světa". 29)

Na tento od předmětnosti vycházející požadavek odpovídá nyní lidské konání oním vědomým řízením se podle předmětu, oním vázáním se na jeho imanentní zákonitost, které dochází výrazu v každém jednotlivém pracovním postupu a které dává "zprostředkování" mezi člověkem a předmětností charakter věcného (sachlich) chování, předmět činí věcí (Sache) (o níž lze věcně (sachlich) pojednat). Při práci jde vždy o věc samu, ať výslovně nebo nevýslovně, dobrovolně nebo nedobrovolně. Když pracuje je pracující "u věci" (bei der Sache): ať už stojí u stroje, navrhuje technické plány, provádí organizační opatření, bádá nad vědeckými problémy, učí lidi atd. Ve svém konání se nechává vést věcí, podrobuje se její zákonitosti a váže se na ni, - i tehdy, když svůj předmět ovládá, volně jí vládne, řídí její a nechává její jít. V každém případě není "u sebe sama", nenechává dít se svůj vlastní pobyt, - spíše se staví do služeb "sobě samému jiného" (des Anderen seiner selbst), je u "sobě samému jiného" - i pak, když toto konání naplňuje právě jeho vlastní svobodně převzatý život. Toto zvnějšnění a odcizení pobytu, toto vzetí na sebe zákona věci (Sache) místo nechání vlastního pobytu, aby se děl (Geschehen-lassen) je principiálně nezrušitelné (jakkoli může během práce a po práci zmizet až k úplnému zapomnění); v žádném případě se nekryje s odporem "látky" a nekončí také se skončením jednotlivého pracovního postupu; pobyt je sám o sobě zaměřen na tuto věcnost (Sachlichkeit).

Můžeme se nyní pokusit pojmut podstatnou věcnost práce v její vlastní "negativitě", čímž bychom měli pak přinejmenším naznačen i principiální význam charakteru práce jako břemene:

29) Tuto "svěráznost" (Eigenständigkeit) dění předmětného světa jako světa dějinného Götzel bystře propracoval: "Utváření ... nevede výlučně zpět k lidskému jednání. Dokonce tu s velkou převahou zaujímá místo sebe-utváření (ein Sich-Gestalten) všech útvarů (Bildungen). Vše jsou a dějící se ve spojení se samo uspořádává v trvání a stav (Bestand). Lidskému jednání pak již jen připadá souhlasit s tím, co takto vzniklo; jednající se s tím spokojuje a hledí to zachovat". A: "Vědomé jednání přichází však již tak dalece pozdě pro utváření, neboť je tu přece vždy již hospodářství, musí tu být ono nebo něco rovnajícího se mu svým účinkem, prostě jako větev, na které sedíme. Kde tedy jednání vědomě zasahuje, zůstává mu vždy jen hodnota přetváření nebo upravování". (Arbeit als Tatbestand des Wirtschaftslebens, l.c. str.291 a 292.)

Protože výkon lidského bytí ve světě je od začátku do konce "sebekonatelnost" (Selbsttätigkeit), děláním dění vlastního pobytu, samobytím (Selbstsein) v každém pobytu, - toto samobytí je ale možné jen jako nechání předmětnosti dít se (Geschehen-lassen der Gegenständlichkeit), jako bytí u jiného a pro jiné (Sein-bei-Anderen und für Andere), - proto má práce na předmětnosti podstatně charakter břemene ještě před každým zatížením jednotlivým pracovním postupem. Tento charakter břemene nevyjadřuje konec konců nic jiného než negativitu, kořenící v podstatě lidského pobytu samého: že člověk může dojít k svému vlastnímu bytí vždy jen projde-li tím, co je jemu samému jiné, že jen projde-li "zvnějšněním" a "odcizením", může získat sebe sama.

6.

Ukázání souvislosti mezi charakterem práce jako břemene, její podstatnou věcností (Sachlichkeit) a původní negativitou pracujícího konání je však vztah práce a předmětnosti odhalen teprve z malé části; po této cestě musíme jít dále a teď se ptát: Co se prací děje s předmětností, a co se prací děje s pracujícími samými.

Načneme problém jaksí od konce a prozkoumáme nejdříve, jak vypadá předmět jako již opracovaný resp. vypracovaný, jako hotový "produkt" práce. Tu se ukáže: způsob jeho "bytí předmětným" (Gegenständlich-sein) se stal totálně jiným. Byl-li, zhruba řečeno, předtím surovinou, materiálem, věcí (Ding) atd., pak se teď stal užitečným (brauchbar) a použitelným (verfügbar) předmětem ("statkem"); je teď ve zcela určitých konkrétních vztazích k lidskému pobytu a jeho dějinám, je svérázným způsobem "oživen". Jeho bytí a dění není už "přirozené" dění, jeho podstata není už materiálnost, věcnost (Dinghaftigkeit) apod., jeho pohnutost nelze už uchopit pojmy a zákony nějaké fyziky. Co se děje s opracovanými a vypracovanými předměty, to se neodehrává už v dimenzi "přírody", "materiálnosti" atd., nýbrž v dimenzi lidských dějin, - a přece je toto předmětné dění jisté než dění lidského pobytu samého. Co se děje se zhotoveným zbožím, s továrnou uvedenou do provozu, s otevřenou krajinou, děje se v prostoru a času dějinného života, je dějinným děním.

Tento zdánlivě triviální stav věcí získává svůj plný význam teprve tehdy, když je dohnán k poznání, že oživení a dějinnost předmětů není snad jen pouhý aspekt, z něhož teorie vidí věci (Dinge), nýbrž že tvoří právě "substancionalitu" předmětů. Tak jako prací předmět vznikl, tak je i skutečný a tak dále působí. Předmětný stav člověka je skutečnost zpředmětněného života. Předměty užívání, požitku, okrasy atd., dům, město, a venkov, všechny ústavy a zařízení, jež člověka denně obklopují, - v nich se upevnila, uskutečnila práce lidského života a v nich zpředmětněný život vyžaduje, ovládá a určuje člověka v každém okamžiku (aniž to kdy potřebuje dojít do vědomí). Lidské konání je v každém okamžiku vyrovnáním s oním dějinným životem, který se uskutečnil ve svých předmětech. 30)

30) Tuto dějinnost předmětného světa nejdále explikoval Dilthey pod titulem Objektivace života (Objektivationen des Lebens) (zvl. ve formulacích VII. sv. Sebraných spisů). - Srv. i F. Krueger, Die Arbeit des Menschen als philosophisches Problem, v: Blätter f. Deutsche Philos. III, 2, 1929, str. 159: "Cožkoliv znamená skutečnost pro rozvinutého člověka, je závislé na lidské práci..." - Blicher používá k vyjádření dějinnosti práce "Prinzip der Werk-fortsetzung" Fr. Lista: je to "všeobecný historický princip sociálního vývoje, jímž se lidstvo odlišuje od světa zvířat. S každým zvířetem začíná nový pohyb stejného druhu... Avšak každá generace lidí přejímá vymoženosti ušlechtilosti mravů všech předcházejících generací, aby je rozmnožily zanechala potomkům". (Entstehung d. Volksw., 1. c., str. 268.)

Tím, že předmět práce již tím, že se s ním člověk setkává ve světě utvářeném určitým způsobem, podrobuje člověka určité dějinnosti tohoto světa, činí i dějinnost pracujícího samého skutečnou. Tím, že člověk pracuje, staví se "actu" do zcela konkrétní situace dějin, vyrovnává se s její přítomností, přijímá její minulost, pracuje na její budoucnosti. Toto "praktické" zhistoričtění (Geschichtlichwerden) člověka se táhne celým pracovním procesem: začíná velmi určitou předběžnou daností předmětu jako "materiálu" (daností, která je sama již s ohledem na výběr a formu dějinně tradovaná), zmocňuje se metodiky, prostorovosti a časovosti pracovní (das Arbeiten) a dochází výrazu ještě ve smyslu a cíli práce.

Teprve v práci a jen v ní se člověk stává skutečným jako člověk dějinný, získává svůj určitý stav (Stand - stanoviště) v dějinném dění. Kdo stojí u stroje, těžší v dole uhlí, obsluhuje za pultem, je jako úředník zařazen do byrokratického aparátu, učí jako vědec - v každém případě vystoupil s jen jemu vlastní sféry své osoby (Selbst) na zcela určité místo již rozděleného, rozčleněného, utvářeného, podle různých stavů, povolání, tříd atd. rozštěpeného okolního světa (Umwelt), jako jehož člen se nachází na určitém stanovišti (Standort). Tato předem daná situace práce (a teprve ona) sakořňuje jednotlivce v jednom jediném nezměnitelném "stavu" (Stand) uvnitř dějinného světa a jeho dění, z něhož je mu předem dána možnost jeho pobytu, přijetí a změny jeho situace. Před prací a mimo ni tj. před praxí a mimo praxi ve službách výroby a reprodukce, může se lidský pobyt udržovat v mnoha možnostech a žádnou nemůže uskutečnit, prací se postavil do určitého okruhu možností: jeho pobyt dostal dějinnou stálost (Ständigkeit). Pracující je teď tovární dělník, zaměstnanec, úředník, intelektuál apod. (tyto tituly tu mají jako příklad opsat jeho skutečné dějinné stanovisko) a tak převzal všechny konkrétní poměry, podmínky a možnosti těchto "stavů"; stal se teď skutečnou dějinnou mocí resp. bezmocností: částí vrstvy, třídy, stavu atd., vystaven mocnostem resp. bezmocnostem těchto skupin.

Že se člověk prací "actu" stává dějinným, - právě to dochází výrazu ve zpředmětnění práce. Tím, že se pracující takřka vpracovává do předmětu své práce, stává se v předmětu, na němž pracuje resp. který vypracovává, něčím zůstávajícím (ein Bleibendes), něčím, co je k dispozici (Vorhandenes), něčím "objektivně" skutečným a působícím uprostřed dějinného pole i dějinného životního času. Tento stav věcí Marx při charakteristice pracovního procesu ostře vyzvedl: "Práce se spojila s pracovním předmětem. Práce je zpředmětněna a předmět je zpracován. Co se jevílo u dělníka ve formě pohybu (Unruhe), jeví se nyní u výrobku ve formě spočívání (ruhende Eigenschaft), ve formě bytí". "Během pracovního procesu přechází práce ustavičně z formy činnosti (Unruhe) do formy bytí, z formy pohybu do formy předmětnosti". 31)

Nyní se snad již ozřejmilo, jak dalece je práce specificky dějinnou kategorií, kategorií lidského pobytu jakožto dějinného. Práce předpokládá zcela určitý vztah k času, ovládající lidský pobyt a vedoucí jeho praxi. Některé způsoby tohoto vztahování se k času byly již naznačeny. Lidská praxe je práce na přítomném a v přítomném přetvářejícím "ručením" (Aufhebung) minulosti v předbíhající starosti o budoucnost. Pracující se udržuje trvale v časovosti sebe sama a předmětného světa, a tento vztah se vyjadřuje rozmanitým způsobem: v opatrování pracovního materiálu, v nakládání s ním a v jeho hodnocení, v rozdělování a správě

31) K.Marx, Kapitál I, str.200 a 208.

pracovních prostředků a zvláště ve všeobecně řízeném rozdělování času ³²⁾, jemuž je více či méně podroben každý pracující (a to jak uvnitř jednotlivých pracovních postupů samých, tak v rozdělení pobytu na práci a "volný čas", v regulaci trvání pracovního dne atd.). Jednotlivec sám může rozdělovat čas jen ve velmi úzkých mezích; vlastním "subjektem" životního času je vždy dějinná pospolitost (resp. ta "skupina", která se v té dějinné pospolitosti konstituovala jako "panství" (Herrschaft). ³³⁾

Tím je vrženo světlo na otázku úlohy práce v životě takzvaných primitivů. Vždy znovu se zdůrazňovalo, že u primitivů má práce, jak se zdá, podstatně jiný význam než u tak zvaných kulturních národů ³⁴⁾, ba že se u nich na určitém stupni vývoje o práci v přísaném slova smyslu nedá vlastně vůbec mluvit. Práce tu není žádné "pravidelné konání", krytí potřeby nevychází za to, co "je okamžitě nutné" (a to ani tehdy, když tito lidé dobře vědí, že v budoucnu např. v zimě budou trpět nouzí), čas věnovaný práci je v nápadném "nepoměru" ke hře, tanci, zhotovování ozdob atd. Tváří v tvář těmto skutečnostem se zcela bezprostředně vnucuje souvislost mezi vztahem pobytu k času (dějinností) a prací jako způsobem praxe pobytu. Primitivové nemají onen vztah k času, který dělá teprve pobyt dějinným, a který je také konstitutivní pro práci jako praxi pobytu. Jejich pobyt je podstatně předdějinný, - a to i tehdy, setkáme-li se s ním "v" našich dějinách, ba i v naší přítomnosti. (Hranici mezi dějinným a před-dějinným pobytem nelze udat žádným "letopočtem" uvnitř naší historické chronologie: je to "bylostná mez", již se liší různé způsoby pobytu).

Zda přístup dějinného vztahu k času a tím přechod k práci jako praxi pobytu je možno vysvětlit rostoucí potřebností pobytu, narůstajícím zužováním světa použitelných statků - tato otázka tu musí zůstat otevřena. Zdá se, že ekonomická teorie o tom skoro všeobecně pochybuje (jako právě uvedení autoři); považuje pokrok od "předhospodářského" k "hospodářskému stavu" z "čistě hospodářských motivů" za nevysvětlitelný (Gurewitsch).

7.

Teď můžeme zkusit aspoň v hrubých rysech naznačit "místo" práce v souhrnu lidského pobytu. Práce v nejpůvodnějším a nejširším smyslu má svůj základ ve způsobu lidského bytí jakožto dějinného: v dělání dění (Geschehen-machen) vlastního pobytu vědoucně zprostředkující (wissend-vermittelnde) praxí výroby a reprodukce. Pokud pak tato praxe (jako praxe dějinného pobytu) nachází vždy už určitým způsobem rozdělený, utvářený, naplněný předmětný svět, s nímž se má ze svého stanoviska vyrovnat, rozvíjí se práce v časové a prostorové mnohosti jednotlivých pracovních postupů s různými pracovními předměty, různými způsoby práce a různými pracovními cíli. Podle dějinné situace pracujícího a podle situace jeho světa

32) Zvláště důrazně poukázal na význam všeobecné časové regulace ve společenském řádu Schäffle: Bau und Leben des sozialen Körpers, 2.vyd. Tübingen 1896, II., str.101 an.

33) Srv. dále část 8.

34) Bücher, Entstehung der Volkswirtschaft l.c., str.30 an.- Eliasberg, Arbeit und Psychologie, v tomto "Archivu..." sv.L, 1922, str.113.- Grosse, Die Formen der Familie..., Jena 1896, str.38 an.- Gurewitsch, Die Entwicklung der menschlichen Bedürfnisse... 1901, str. 37 an.

probíhají jednotlivé pracovní postupy v různých dimensích pobytu: v "materiální" výrobě a reprodukci nebo v "duchovní", - v praxi čirých nutností nebo v praxi toho, co leží vně za těmito nutnostmi. Všechny jednotlivé pracovní postupy - ne sice jako tyto jednotlivé činnosti, ale jako práce vůbec - mají poslední intenci dát lidskému bytí skutečné trvání, stálost a plnost pohybu, zabezpečit je a dále v něm pokračovat.

Odtud může být také už zřejmé, že práce jako taková není "samoučel", není dovršena sama v sobě a není "cílem". Neboť je sama v sobě nedostatečná, negativní: zaměřená na něco, co tu ještě není, co má teprve opatřit a co také ne-
spočívá už v ní samé. Vlastní naplnění tohoto nedostatku, cíl a konec práce je právě ona skutečná plnost pobytu v jeho trvání a stálosti.- Mluvíme-li však o tom, že cíl práce leží mimo ni samu, pak je toto "mimo" v nebezpečném smyslu dvojznačné. Pokud je jejím cílem plná skutečnost pobytu samého, nesmí to "mimo" žádným způsobem znamenat něco mimo pobyt sám: nějaký pobyt transcendentní účel, nějakou předmětnost ať už jakéhokoli druhu. Cílem práce je pobyt sám a nic mimo něj: Mluvíme-li však o nějakém "mimo" vzhledem k podstatné předmětnosti práce, pak máme právo říci: veškerá práce podstatně transcenduje každý jednotlivý pracovní postup, vše "jiné", u čeho se zdržuje, ve směru k pobytu pracujícího samého.

Vzdor podstatné všeobecnosti a trvání práce v pobytu, vzdor určení pobytu jako práce, není rozhodně každé lidské konání prací, - ba dokonce ani takové konání, které je zdaleka za práci pokládáno a jako práce oslavováno. Každé pouhé zabývání se (Sich-beschäftigen), každé "konání a počínání" (Tun und Treiben), odtržené od dělání dění pobytu, od jeho "sebekonatelství" (Selbsttäterschaft) nemůže platit jako práce. Oba póly zde popsaného všeobecného pojmu práce, které téměř ukazují jeho dosah a oba jsou jím ještě chápány, jsou: na jedné straně konání ve službě "materiální" výroby a reprodukce, pořizování, obstarávání, udržování atd. čirých nutností pobytu. (Tady je třeba si všimnout: nezáleží na tom, co pracující - pro jiného - zhotovuje, nýbrž co touto jeho prací "vzchází" pro něj samého. Ve společnosti vyrábějící zboží nepatří hotový produkt pracovních postupů už výrobě a reprodukci pracujícího pobytu samého, ale i tovární dělník zhotovující luxusní zboží pracuje pro čiré nutnosti pobytu). Na druhé straně je veškerá práce mimo tyto nutnosti, která je a zůstává zavázána dělání dění (Geschehen-machen) pobytu.- Diferenci mezi oběma způsoby praxe, diferenci, která je pro smysl práce rozhodující, je třeba teď ještě krátce prozkoumat.

Naznačili jsme již, že svět dějinného pobytu je rozštěpen ve dvě oblasti: v to, co musí být nutně k dispozici (vorhanden) a k použití (verfügbar), aby se pobyt jako takový mohl vůbec dít, a v to, co není už jen nutné, nýbrž v sobě dovršené a naplněné (nevidíme žádné lepší všeobecné označení obou oblastí, než aristotelovskými pojmy "anagkhaia" a "kala").³⁵⁾ Toto nutné není samo v sobě již kalón a kalón s sebou bezprostředně nenese; je, jak jsme viděli, v sobě nedostatečné, vzhledem k celku pobytu ne-dovršené, není "samoučel": má teprve přinést

35) Podle své idey neznamena toto rozštěpení snad společenské rozdělení životního prostoru a životního času ve způsobu přivlastnění obou oblastí různými stavy, třídami apod. Spíše je každý jednotlivý pobyt rozštěpen uvnitř své vlastní celkovosti v obě oblasti nutného a již-ne-nutného (Nicht-mehr-notwendigen); každý jednotlivý pobyt vyžaduje dění a naplnění v obou oblastech, a roztržení této celkovosti právě uvedeným ekonomicko společenským přivlastněním je teprve výsledkem určité formy "dělby práce". K tomu se vrátíme v poslední části.

a zajistit to, u čeho a v čem se pobyt může dít v pravdě a plnosti svých nejvlastnějších možností. V hrubé charakteristice se dá oblast "anagkēia" ztotožnit s oblastí materiální výroby a reprodukce. Pro oblast mimo materiální výrobu a reprodukci, pro to, co leží vně za pouhými "nutnostmi", chybí označení, které by jako termín bylo vhodné. Marx nazval kdysi tuto sféru "říši svobody"; tento název tu přejímáme, neboť dobře charakterizuje právě to, oč v naší souvislosti jde: totiž specifický způsob praxe pobytu mimo materiální výrobu a reprodukci a zároveň vyjadřuje vztah fundace mezi oběma oblastmi. Jako to, co mění první a bezprostřední bídu pobytu, je materiální výroba a reprodukce podmínkou veškerého plnosti a dovršení pobytu; teprve když je pobyt svobodný od této bídy, může se stát svobodným ke svým nejvlastnějším možností. I mimo nutnosti zůstává dění pobytu praxí: i tady je třeba konat "práci", - avšak její charakter se změnil. Teď už není ve službách dělání dění pouhého pobytu, není už trvalým a stálým uspořádáním k získání a zajištění životního prostoru. Její směr jako by se změnil: nemíří už k utváření a naplňování pobytu jako k něčemu, co má teprve přivodit a zajistit, nýbrž děje se z podoby a plnosti pobytu jako jejich uskutečnění. Tak má tato praxe svůj cíl a konec v sobě samé; chybí jí ono býti vydán (Ausgeliefertsein) "cizí" předmětnosti, ona trvalá a stálá zapraženost do uloženého (auferlegtes) dění, jemuž se musí zodpovídat, aby pobyt mohl vůbec být. Co tu má pobyt na sebe vzít a co má dělat, aby se to dělo, to je on sám ve své autentičnosti (Eigentlichkeit - v podobě sobě vlastní. Pozn.překl.): má rozvířít pravdu a plnost svého bytí a držet se v takto rozevřené pravdě a plnosti, - být tím, čím v posledním smyslu bytí může. Tak je praxe v "říši svobody" vlastní praxí, na niž je zaměřena veškerá ostatní práce jako na svůj "konec": svobodný rozvoj pobytu v jeho pravých možnostech.

Zásadně se každý způsob praxe může stát "svobodným" podle možnosti a mohutnosti (Mächtigkeit) pobytu, který se v něm uskutečňuje. Ale protože to, co pobyt "vlastně" je, nezáleží v libovůli individua nebo souhrnu individuí, je idea "pořadí" způsobů praxe s ohledem k imanentní jím pravdě a plnosti pobytu vyžadována tímto pobytům samým. Pro Řeky, kteří poprvé v západním světě vytvořili a vykazali takové "pořadí" (pod jehož vlivem jsme ještě dnes), byla nejvyšším způsobem praxe "theorie". Jsme náchylní (byť i ne už s tak dobrým svědomím!) přidržovat se ještě tohoto pořadí a klást možná "duchovní práci" v umění, vědě atd. nad jiné způsoby praxe. Otázkou oprávněnosti a zdůvodněnosti takového pořadí se tu nemůžeme zabývat.

Věříme, že tímto jsme tak dalece popsali všeobecný pojem práce, že jeho dimensionalita transcendingící hospodářskou vědu se stala zřejmou, - dimense, která vzdor této transcendenci trvale přechází do hospodářské vědy. Že se ekonomická teorie nemusí ze své strany o tento filosofický charakter pojmu práce starat, to by bylo možné jen pak, je-li metodicky myslitelný projekt ekonomické dimense jako zásadně v sebe uzavřeného pole předmětu (Gegenstandsfeld) vědeckého bádání, který neobsahuje tématicky lidskou praxi jako takovou (asi projekt čistého "světa statků", odpovídající přibližně projektu "přírody" jako zásadně matematisovatelného pole předmětu v moderní přírodovědě). Této možnosti je ale zabráněno tím, že se v ekonomické teorii jedná právě o dimenzi lidské praxe samé, - o dimenzi, jejíž bytí a dění se konstituuje bytím a děním dějinného lidského pobytu, jeho "ontologickým místem" v totalitě jsoucna (das Seiende). Smysl práce, mající základ v tomto ontologickém místě člověka, nemůže tedy, jsa kon-

stitutivní pro veškeru lidskou praxi, být vyřazen ze žádné její dimense. 36)
Proto je také každá pravá ekonomická teorie výslovně nebo nevýslovně spojena s ontologií člověka, jež ji transcenduje, a která má přinejmenším na zřeteli projekt dějinného lidského pobytu jako takový a na něj zaměřuje vlastní ekonomickou teorii. 37)

8.

Abychom teď mohli porozumět zatlačení pojmu práce do hospodářské dimense a jeho upevnění v ní a s tím spojené změně smyslu práce, musíme osvětlit jeden již několikrát naznačený fakt: fakt dělby práce.

Výraz dělba práce je mylný potud, že v oblasti dějinného života nebylo nikdy jednoty a celkovosti "práce", jež by pak později byla v nějakém časovém bodě bývala rozdělena. Spíše je dějinná práce vždy už rozdělená - je sama v sobě dílčí a nepotřebuje teprve dělbu. Praxe každého pobytu se rozvíjí v jednotlivých pracovních postupech, které mají vždy co dělat jen s určitými předměty v určitých dimensích pobytu a jeho světa. Čeho potřebuje (v širokém smyslu potřeby, vztahující se k celkovosti života) jednotlivý pobyt ke svému dění, toho se mu dostává od jiných a z minulosti, která není jeho vlastní, a končí to u jiných a v-budoucnosti, která není jeho vlastní. Pobyt se děje v prostoru utvářeném jinými a v čase časovaném jinými; ze svého stavu (Stand) přispívá k tomuto utváření a časování svým dílem každý jednotlivý pobyt.- Tato bytostná partikularita (Teilhaftigkeit) "končí" teprve u té které dějinné pospolitosti (rodiny, příbuzenstva (Sippe), polis, státu atd.) jako vlastního "subjektu" toho kterého světa. Jen ona "má" totalitu všeho toho, co potřebuje pobyt ke svému dění. V mezích jejího životního prostoru a jejího životního času se provádí každá praxe dělání předmětného světa použitelným, jeho utváření, zajišťování, obstarávání, z ní si jednotlivý pobyt vypracovává svou potřebu a do ní ji opět zapracovává. Dění jednotlivého pobytu je samo v sobě děním s jinými, u jiných a pro jiné, a jeho praxe je uvnitř totality dějinné pospolitosti dílčí.

Teprve uvnitř této partikularity leží teď dělby práce, tradičně rozlišované jako "přirozená" a "společenská". Jako přirozená dělba práce se označuje rozdělení prací podle pohlaví, konstituce, vloh atd. nebo s ohledem na ně; vznikla v rodině jako v první dějinné pospolitosti, ale působí ještě v jistých mezích i na každém stupni historického vývoje; jejím prototypem je "pohlavní" dělba práce mezi mužem a ženou.- Jako společenská dělba práce platí dělba práce podle stavů, tříd, povolání atd., společensky upevněné přivlastnění určitých prací určitými skupinami,- vycházející od procesu "materiální" výroby a reprodukce a odtud zachvacující všechny dimense pobytu. Oběma způsoby dělby práce se tu můžeme zabývat jen

36) "To rozdělení funkcí, podle něhož by hospodářství čím dál více vedlo vlastní pobyt (Eigendasein), jehož zákony by bylo izolovaně možno poznat, se ukázalo jako nedostatečné... - Lidská práce s takovou vládou stojí uprostřed duševně mravního světa, že žádná empirická věda... není pro sebe ani s to popsat i jen příslušné jevy v jejich skutečném spolubytí (Mitsammensein)" (F.Krueger l.c., str.164).- Srv. Giese l.c., str.161 an.

37) Zcela zřetelně se to ukazuje např. u Marxe. Není nic platné odčínovat jeho založení ekonomické teorie, jak je uloženo zvláště v Ekonomicko-filosofických rukopisech z.r.1844 a v Německé ideologii, jako později p řekonáné filosofické hříchy mládí: působí obecně ještě v Kapitálu a výslovně přichází ke slovu na rozhodujících místech.

potud, jak je to nutné, abychom učinili srozumitelným společenské a ekonomické upevnění práce, její přivlastnění určitým způsobem pobytu.

Přirozená a společenská dělba práce se (při vší rozdílnosti příčin a zásad dělby práce) spouje v tom, že se rozdělená práce uskutečňuje v protikladu práce vládnoucí a ovládané (disponující a orientované podle dispozic). Protiklad jako takový (podíváme-li se na něj před jeho realizací a upevněním v ekonomicko společenských vztazích) spočívá v podstatě práce samé jako praxe dějinného pobytu. Práce jako vědoucí konání vyžaduje držet se (Sich-halten) a vztahovat se (Ver-halten) k možnostem sebe sama a své předmětnosti: určitou obezřelost (Umsicht) a prozíravost (Voraussicht) v tom, co se v práci a prací má stát, vyznat se v tom, co je s předměty a s pobytem "třeba dělat". A pokud je každá práce dílčí prací ve společném životním prostoru a ve společném životním čase ³⁸⁾, zahrnuje tato obezřelost a prozíravost vždy i pobyt jiných a jejich prací: počítání s jiným pobytem, s jeho možnostmi a nutnostmi. V hloubi, šíři a síle této obezřelosti a prozíravosti spočívá, za podmínek "přirozené" a ekonomicko společenské situace pobytu, první záruka pro získání, zajištění a další pokračování pobytu ve všech jeho životních sférách. Protože pak každá praxe nachází jedinou nezaměnitelnou situaci pobytu, jediný nezaměnitelný okruh možností a nutností, je i každá obezřelost a prozíravost již od začátku různě "rozdělena". Rozhodně však tato původní různost, daná dějinností pobytu, vázanou na situaci, neznamená už ekonomicko společensky upevněnou a tradovanou různost "stavů", "tříd" apod. a ekonomicko společensky upevněné a tradované přivlastnění prací těmito "stavy", "třídami" atd. Ba mohutnost pobytu, mající základ v míře své obezřelosti a prozíravosti by teprve mohla ze své strany určit jeho (tj. pobytu pozn.překl.) "stav" ve světě, aniž by se upevnila v pouze ekonomicko společenském přivlastnění.

Tu však nyní působí společenská dělba práce a právě platné společenské "výrobní poměry" rozhodujícím způsobem při každé "podstatné" (tj. podle nejvlastnějších možností pobytu zaměřené) dělbě práce. ³⁹⁾ Tady musíme začít od stavů věcí, které nemohou být na tomto místě vykázaný, přihlížíme k nim však jen tud a ponecháváme je v takové obecnosti, že mohou být dobře přijaty jako základ pro diskusi každou teorií.

Každá dějinná pospolitosť (každé relativně samostatné, ekonomicko společensky fundované a vybudované společenství, o němž lze mluvit jako o "subjektu" zvláštního dějinného životního prostoru a zvláštního dějinného životního času) se konstituuje v základním vztahu panství a rabství. Každá pospolitosť se konstituuje v (politickém, hospodářském nebo sociálním) boji, jako jehož výsledek vítězná strana drží poraženou jakožto rabstvo pod svým panstvím. ⁴⁰⁾ - Pojmy

38) "Každá činnost je prvkem v pracovně rozděleném procesu výroby. Činnost žádného člověka není už vůbec jeho vlastní činností, nýbrž je dána jen tak, jak se začleňuje do rámce společnosti dělby práce (arbeitsteilige Gesellschaft)". (Lederer, Grundzüge der ökonomischen Theorie, 1923, str.41).

39) Ve své kontroverzi s W.Jerusalemem nerespektuje M.Scheler rozdíl mezi "podstatnou" a společensko ekonomickou dělbou práce. (Kölner Vierteljahrshefte f. Sozialwissensch. I.Heft 3, 1931, str.36).

40) Srv. např. Schäffle, l.c.I., str.326 ad.- Schmoller, Das Wesen der Arbeitsteilung..., ve Jahrb.f.Gesetzgebung usw., XIV,1890, str.49 a 83.- Herkner, Arbeit und Arbeitsteilung, v: Grundr.d.Sozialökonomie II,1, str.279.- Gumplovic, Grundriss der Soziologie, Innsbruck 1926, str.103 ad.- Oppenheimer l.c.I,1, str.307 ad., 174 ad.

panství a rabství, užívané Hegelem jako kategorie dějinného pobytu, mají tu označovat všeobecný dějinný stav věcí: rabství znamená trvalé a stálé vázání praxe celého pobytu na materiální výrobu a reprodukci, ve službě a pod vedením jiného (právě "panského") pobytu a jeho potřeb.- Dějinná pospolitosť je jako "subjekt" dění konstituována teprve tehdy, když je panství trvalé a je zajištěno a úměrně tomu když rabství nabylo trvání a stálosti celého způsobu pobytu. Co do svého smyslu a cíle je dějinná pospolitosť dovršena teprve takovým totalitním pobytům objímajícím řádem, který už předem rozděluje a obstarává její potřebu. Tento řád je vždy určitá dělba práce, neboť právě v práci se uskutečňuje a zaručuje přece trvání, stálost a plnost pobytu.

Uskutečnění dělby práce v ekonomicko společensky vybudovaném a zajištěném vztahu panství a rabství je základní podmínkou každé další dělby práce ve stavu, třídě, povolání atd. s ekonomicko společenským přivlastněním prací. Předně se praxe podrobeného pobytu omezuje na obstarávání pouhých nutností potřeby pospolitosťi a je na ně vázána (jakými prostředky a jakými cestami, to tu není předmětem zkoumání): materiální výroba a reprodukce se upevňuje ve způsob bytí, ovládající celý pobyt (rabství).

Viděli jsme, že každá práce vyžaduje určitou míru vědouceí obezřelosti a prozíravosti. Praxe v říši svobody mimo materiální výrobu a reprodukci si žádá obezřelost a prozíravost, jaká je možná jen za zcela určitého stavu pobytu uvnitř jeho světa: stav, v němž pobyt už může používat to, co je nutné (das Notwendige), v němž má odstup od těch nejbližších a rejněutnějších věcí (Dinge). Jen v takové situaci se může přes to, co je právě k dispozici a co je nutné třeba obstarávat, stát zřejmou celkovost a plnost jsoucna, jejíhož poznání se pobyt musí držet, aby se mohl dít skutečně svobodně.- Je jedním z nejhlubších názorů Hegelových a Marxových, že vázání celého pobytu na materiální výrobu a reprodukci sám tento pobyt zvětšuje a zamezuje mu v přechodu do dimenze svobodné praxe. Lidská práce nemůže být jako způsob lidského bytí oddělována od člověka - a to ani ve svém "produktu". Jestliže se předmět práce osamostatní a oddělí se od bytí pracujícího, zpředmětní se nutně i samo bytí pracujícího: jeho pobyt se zvnějšňuje a odcizuje a stává se proti němu stojící, jeho vlastní svobody zbavenou cizí předmětnou mocí. Či pobyt je postaven do služby "věci" (Dinge), tomu se stávají věci okovy, z nichž se už nemůže osvobodit, aniž vůbec zruší svůj pobyt. Trvalá a stálá vazba pobytu na materiální výrobu a reprodukci už od kořene zamezuje vzniku vědouceí obezřelosti a prozíravosti, odpovídající nejvlastnějšímu možností; "stav" a jeho přivlastňování si práce se už neurčuje možnostmi pobytu (mající základ v jeho obezřelosti a prozíravosti), nýbrž stává se ekonomicko společenským poutem, do něhož se jednotlivec rodí nebo které je mu vnušeno.

Práce, podle své podstaty a smyslu vztahená k dění celku pobytu, k praxi v obou dimenzích (nutnosti a svobody), se překládá do hospodářské dimenze a upevňuje se v ní, v dimenzi výroby a reprodukce nutného, od toho okamžiku, kdy se dvojdimensionálnost nutnosti a svobody uvnitř celku pobytu stala dvojdimensionálností různých celkovostí pobytu, ekonomicko společensky fundovanou a tradovanou růzností způsobů pobytu. Teď teprve spadá celé břemeno a námaha práce (pokud má základ v předmětnosti práce) do dimenze materiální výroby a reprodukce, do praxe nutného, zatím co dimenze svobody je současně co do pobytu břemeno oné praxe zbavována a od ní oddělována. ⁴¹⁾ Ekonomicko společenská dělba práce

41) "Spojování hospodářské zóny s praxí vede k ontologickému zkreslení" (Giese l.c., str.293).

v základním vztahu panství a rabství přetíná podstatnou spojitost obou dimenzí pobytu a obou základních způsobů jeho praxe, která jediná může naplnit plný smysl práce jako dělání dění celku pobytu a zbavuje tak práci v materiální výrobě a reprodukci positivity, jež ji teprve dovršuje. 42) Skutečně, trvalé a stálé dělání dění pobytu připadá teď zcela praxi materiální výroby a reprodukce, která zůstává od začátku do konce přivlastněna určitými ekonomicko společenskými stavy a třídami, zatím co praxe v dimenzích mimo tuto sféru se stejně jeví jako ekonomicko společenské přivlastnění a není již jakožto vlastní a svobodná možnost otevřena každému pobytu jako něco, co může a musí být vypracováno.

Rozhodujícím fenoménem teď je, že oddělení materiální výroby a reprodukce od dovršujících ji dimenzí "svobody" se teď znovu odráží zpátky do těchto dimenzí samých a do praxe v nich. Oddělena jednou od sfér, jež ji naplňují a zároveň omezují, vtahuje naprázdno běžící praxe "hospodářské dimenze" do sebe celek pobytu a zpředmětnuje i svobodnou praxi pobytu, - proces, kterým se tu už nemůžeme zabývat, k němuž však dochází před očima nás všech. I mimo materiální výrobu a reprodukci je teď práce zbavena svého vlastního smyslu: není už podstatně svázána se skutečným děním, se skutečnou praxí pobytu, nemůže už naplňovat svou nejvyšší možnost: udáváním smyslů a vytyčováním cíle zasahovat do dění celku pobytu. Když byla zbavena své plné skutečnosti jako praxe, došlo to nyní skutečně tak daleko, že v posledním smyslu není už vůbec praxí, jen ještě práci doprovází, následuje nebo (bez pevného podkladu) předbíhá.

Zrušení ekonomicko společensky upevněného rozdělení celku pobytu v protikladné způsoby pobytu, proměna osamostatněné, naprázdno běžící a od dimenzí, které ji naplňují, oddělené materiální výroby a reprodukce v omezenou a dovršenou praxi, ovládanou z těchto dimenzí, je podmínkou možnosti pro to, aby byla pobytu vrácena jeho vlastní práce a aby se práce, osvobozená z odcizení a zvěcnění, stala znovu tím, čím je podle své podstaty: plným a svobodným uskutečněním celého člověka v jeho dějinném světě. "Říše svobody se začíná ve skutečnosti teprve tam, kde se přestává pracovat pod tlakem nouze a vnější účelnosti; leží tedy podle povahy věci mimo sféru vlastní materiální výroby.... Svoboda na tomto poli může spočívat pouze v tom, že zespolečenštěný člověk, sdružení výrobců řídí tuto svou výměnu látek s přírodou racionálně, podržují ji své společné kontrole, místo aby jí byli sami ovládáni jako slepou silou; uskutečňují ji s nejmenším vynaložením sil a za podmínek, které jsou jejich lidské přirozenosti nejdůstojnější a nejprůměrnější. Ale přesto to vše spadá stále do říše nutnosti. Za ní se začíná rozvoj lidských sil, který je sám sobě účelem, pravá říše svobody, která však může vykvést jen na této říši nezbytnosti jako na své základně". 43)

- - - -

Přeloženo z knihy "Kultur und Gesellschaft 2", ^{Su} Jährkamp 1965

42) Zdržování se ve vlastních "naplňujících" dimenzích mimo materiální výrobu a reprodukci je pro pracujícího nyní omezeno na malý "zbytkový okruh" jeho osoby a na nejmenší dobu: na večerní volno, na neděle atd. Tímto zatlačením a zakrněním rozhodujícího životního dění v pouhý "volný čas" se nedosáhne ničeho jiného než zvěcnění i tohoto "zbytkového okruhu". Srv. k tomu Giese l.c., str.183 an.

43) K.Marx, Kapitál III, 2, str. 368.

Předmluva

Články vycházející v této publikaci byly napsány v letech 1934-1938. Jsou výsledkem mé práce v Institutu pro sociální výzkum v New Yorku a byly formulovány v diskusích s přítelem Maxem Horkheimerem, tehdejším vedoucím institutu, a s jeho spolupracovníky. Žádné přepracování nepřeklene propast, která dělí tehdejší periodu od současné. Tehdy ještě nebylo jednoznačně zřejmé, že militaristické a administrativní zvládnutí fašismu zmodernizuje a učiní výkonnějšími společenské struktury, z nichž vyšel, ale že je také neodstraní. Nebylo ještě jisté, zda toto zvládnutí bude překonáno progresivními a obecnějšími historickými silami; stará, modernizovaná společnost ještě neukázala celé své úsilí a všechny svůj rozum a osud dělnického hnutí byl ještě "nejistý". V této nejistotě končí první z těchto článků a všechny jsou jí poznamenány. Avšak s touto nejistotou se pojí naděje, že fašismus přece jen bude poražen silami (nebo lépe, že jeho zhroucení osvobodí síly), které umožní lidštější a rozumnější společnost. Neboť o čem autor těchto článků a jeho přátelé v institutu nebyli na pochybách, bylo to, že fašistický stát byl fašistickou společností a že totalitní násilí a totalitní rozum vzešly ze struktury dosavadní společnosti, která chtěla překonat svou liberální minulost a přivtělit si její historickou negaci. Z toho vyplynul pro kritickou teorii úkol identifikovat tendence, které spojovaly liberální minulost s jejím totalitním překonáním, jež se v žádném případě neomezilo pouze na totalitní státy a také se od té doby uskutečnilo v mnohých (a právě v nejvyvinutějších) demokraciích. Současnost se nejevila v nezprostředkovaném protikladu k minulosti a bylo tedy třeba poukázat na zprostředkování, kterým se mohla stát buržoazní svoboda nesvobodou; bylo ale také třeba ukázat síly, které se postavily proti této proměně. A tak první článek určuje téma všech ostatních.

Těžiště je v interpretaci některých nosných idejí intelektuální kultury - ideologie. Tendence, které v politické ekonomii spojovaly liberální minulost s její totalitní likvidací, byly ve svých základech objasněny v Marxově teorii.- Pokusil jsem se sledovat tyto tendence v kultuře, a sice v její reprezentativní filosofii. Neboť duch, rozum, vědomí, "čisté" myšlení měly v tradované kultuře konstituovat autonomii subjektu, podstatnou svobodu člověka; zde byla sféra negace, odporu proti existujícímu řádu, sféra odmirání, disociace, kritiky. Protes-tantismus a buržoazní revoluce proklamovaly svobodu myšlení a vědomí: byly sankcionovanými formami odporu - často jediné a vzácné útočiště naděje. Buržoazní společnost se odvážila jen zřídkakdy a jen za mimořádných okolností dotknout se tohoto útočiště. Duch a duše pro ni byly (alespoň oficiálně) svaté a záhadné. Duševně a duchovně měl být člověk tak autonomní, jak jen bylo možno - to byla jeho vnitřní svoboda, vlastní a podstatná; o tu ostatní se starala ekonomie a stát. Společnost obvykle neměla zapotřebí, aby zasahovala do této sféry; totální začlenění individuí nebylo nutné. Produktivní síly nedosáhly ještě onoho stadia vývoje, v němž by odbyt produktu společenské práce vyžadoval systematickou organizaci potřeb, a to i těch intelektuálních. Trh reguloval prostě a jednoduše činnost pracovního aparátu, který ještě nebyl ovlivňován nepřetržitým konzumem. Na nižším stupni výrobních sil ještě ani neměla buržoazní společnost prostředky, aby vzala pod svou správu duši a ducha, aniž by tuto správu nediskreditovala teroristickým násilím. Dnes je totální správa nutná a má k dispozici dostatečné

prostředky. Uspokojování mas, výzkum trhu, industriální psychologie "computer mathematics" a tak zvaná "science of human relation" obstarávají neteroristickou, demokratickou, spontánně automatickou harmonii individuálních a společensky nutných potřeb, harmonii autonomie a heteronomie - svobodnou volbu toho a těch, kteří musí být zvoleni, má-li tento systém i nadále trvat a prosperovat. Demokratické odstranění myšlení, k němuž dochází u "common man" samo od sebe a jím samotným je dovršeno (v práci, v používání a užívání výrobního a spotřebního aparátu), obstarávají při "vyšším vzdělání" pozitivisticky pozitivní směry filosofie, sociologie a psychologie, které ze systému daného řádu učiní nepřekročitelný rámec pro tvorbu a rozvoj pojmů.

Avšak jestliže společenská organizace a správa ducha se mohla tak rychle rozvíjet, pak je nasnadě otázka, zdali duch sám nebyl spoluvinen na tomto vývoji. Jinými slovy: Připravila intelektuální kultura sama svou likvidaci? Byla její autonomie niternost, čistota, byly štěstí a naplnění, které slibovala, samy již proniknuty nesvobodou, přizpůsobením, neštěstím a rezignací? Měla tato kultura afirmativní charakter i tehdy, kdy byla negací dosavadního řádu? Vzhledem k těmto otázkám jsem zkoumal některé základní pojmy idealismu a materialismu. Ideje, jako např. idea podstaty, štěstí, teorie, vyjevovaly svou vnitřní rozpornost; chápaly autentickým způsobem vlastní možnosti člověka a přírody jako rozpor s danou realitou člověka a přírody; tak byly eminentně kritickými pojmy - zároveň však oslabovaly tento rozpor, protože jej ontologicky stabilizovaly. To byla specifická situace idealismu, která byla dovršena v Hegelově filosofii. Rozpor se stává sám podobou pravdy a pohybu a je pak zahrnut do systému a zniterněn. Ale tím, že idealismus trval na vymezení rozumu jako síly negativního, vykoupil nárok myšlení být podmínkou svobody. Klasické spojení mezi německým idealismem a marxistickým dělnickým hnutím bylo skutečně platné, a nejen jako fakt dějin myšlení.

V člancích z oné doby šlo tedy o dědictví idealismu, o to, co bylo pravdivé v jeho represivní filosofii; šlo však také o dědictví a pravdu materialismu - a nejen materialismu historického. Myšlení, trvajícím na odstranění ubohosti a strádání, na štěstí a elasti jako obsahu lidské svobody byly uchovány tabuizované úkoly revoluce, úkoly, které i v socialistické teorii a praxi byly již dávno potlačeny nebo odsunuty. Čím "materialističtější" se stala společnost v rozvinutých průmyslových zemích, tzn. čím více vzrostla životní úroveň širokých vrstev, tím jasněji se ukazovalo, v jaké míře tento pokrok stabilizoval bídu a neštěstí, jak tato produktivita v sobě nesla ničení, v jak velké míře změnila technologii z nástroje osvobození v nástroj nového zotročení. Vůči společnosti, v níž blahobyt jde ruku v ruce s intenzivnějším vykořisťováním, zůstává bojovný materialismus negativní a revoluční (i tehdy, když je vykořisťování nesitelnější a nevniká do vědomí); jeho idea štěstí a uspokojování se může realizovat jen politickou praxí, jež má za cíl kvalitativně nové způsoby lidské existence.

To vše bylo napsáno před Osvětím, a proto je to hluboce odděleno od současnosti. Co na tom bylo správné, to se snad nestalo od té doby nesprávným, stalo se to ale minulostí. Zabývat se filosofií, která je vyjadřována v těchto člancích, to zajisté znamenalo již tenkrát, v třicátých letech, zabývat se minulostí; je to upamatování se na něco, co kdysi ztratilo svou realitu a co bylo možné opět oživit. Společenské síly, v nichž se spojovaly svoboda a revoluce, byly právě tenkrát vydány existující mocí jako poražené nebo zrazené. Na bojištích a poprávištích španělské občanské války se naposledy vedl boj o svobodu, solidaritu, lidskost v revolučním smyslu ¹⁾. Zpěvy, které zněly v tomto boji a opěvovaly jej,

jsou podnes pro mladou generaci jediným a trvalým odleskem možné revoluce. Zde končila jedna historická epocha a současný průběh občanské války ve Španělsku a moskevských procesů ohlašoval hrůzu epoch dalších.

V nové epoše jsou potlačovány, zbavovány moci a usměrňovány třídy a síly, které vzhledem ke svým skutečným zájmům ztělesňovaly naději na konec nelidskosti. V rozvinutých průmyslových zemích se děje zařazení utlačovaných totální správou výrobních sil a vzrůstajícím uspokojováním potřeb, jež uzavírá společnost proti její nutné změně. Produktivita a prosperita spolu s technologií, jež slouží monopolistické politice, jako by zabezpečovaly imunitu vyvíjející se průmyslové společnosti v její dosavadní struktuře.

Je také tento pojem imunity ještě dialektický? Znamená pro kritickou teorii pouze smutek z toho, že se zabývá něčím, co zmizelo (to je tenor článku Filosofie a kritická teorie) nebo obsahuje také naději, že v něm pojaté společenské tendence slibují něco jiného než to, co jsou? Možná, že právě rozchod s minulostí, který se projevuje v usměrňování a likvidaci opozice, je indicií.

Ve zmíněném článku se říká "Kritická teorie se v míře dosud nebyvalé zabývá minulostí, a sice právě potud, pokud jí jde o budoucnost". Dosáhl snad společenský vývoj stadia, kdy upamatování se na minulost a její překonání vyžaduje radikálnější pojmy než ty, které byly vytvořeny před totalitní epochou? Kritická teorie je dnes podstatně abstraktnější než byla tenkrát; stěží může pomýšlet na to, že "astrhne masy". Avšak není abstraktní "nerealistický" charakter teorie dán tím, že byla ještě příliš svázána se společností, kterou potíhla, že jí ve svém pojmu negace ještě dost nepředstihla - řečeno jinými slovy: že její pojem svobodné a rozumné společnosti nesliboval příliš mnoho, ale naopak příliš málo? Neměla být "první fáze" socialismu vzhledem ke kapacitě a produktivitě organizovaného kapitalismu jiná a něco víc, než jak byla projektována v Marxově teorii - jiná ve smyslu kvality? Nepatří do této souvislosti také skutečnost, že socialismus má svou afinitu a úspěchy v předindustriálních a méně industriálních společnostech? Marxovy pojmy kapitalismu a socialismu jsou ještě podstatně určovány funkcí lidské práce, fyzickou prací ve společenské reprodukci; jeho obraz říše nutnosti už neplatí pro dnešní vysoce vyvinuté průmyslové země. A jeho představa říše svobody mimo říši nutnosti se musí jevit "romantickou" tvář v tvář prudce se rozvíjejícím totalitním masovým demokratiím: individuální subjekt práce, autonomie tvůrčí činnosti a volného času, dimenzi panenské přírody - a to všechno bylo narůstajícím panstvím a industrializací již dávno likvidováno. Ukazuje snad tento pokrok, že odpor a negace nebyly dostatečně radikální, že příliš málo zavrhovaly a příliš málo považovaly za možné, že podcenily kvalitativní rozdíl mezi tím, co je reálně možné, a tím, co jest? Nepředstihla pozdní industriální společnost špatným způsobem ideu socialismu, např. špatným plánováním, špatným rozvojem produktivních sil, špatnou organizací dělnické třídy, špatným rozvíjením potřeb a uspokojováním? Samozřejmě, že veškeré bohatství, veškerá technologie a produktivita této společnosti nemohou dostihnout ideje skutečné svobody a skutečné spravedlnosti, jež tvoří podstatu socialistické teorii, avšak tyto ideje se projevují v podobách, které byly substancionálně pojaty jako možnost a negace ještě plně nerozvinutého kapitalismu. Rozvinutá průmyslová společnost získala již velmi mnoho pro sebe za základ, na němž měla vzejít nová svoboda; přivlastnila si kdysi ještě relativně nepoškozené dimenze vědomí a přírody; dokonce svůj protějšek zformovala podle svého vlastního obrazu a rozpor urovnala a učinila snesitelným. Tímto totalitně demo-

kratickým okupováním člověka a přírody byl okupován i subjektivní a objektivní prostor pro říší svobody.

Avšak v samotné říši nutnosti působí síly totální proměny. Je to právě matematizace a automatizace práce a kalkulovaná veřejná správa existence, které směřují k tomu, aby udělaly ze společnosti a z přírody, jež si ona přivlastnila, jediný aparát - objekt experimentování a kontrolování v rukou těch, kdo vládnou. A přesto se tento aparát vyvíjí a lidé se od něj mohou odloučit tím snáze, čím je kalkulatelnější a automatictější. Zde se objevuje šance zvratu kvantity v kvalitu, akoku v kvalitativní přeměnu. Marx popsal tento zvrát jako explozivní tendenci v poslední proměně kapitalistického pracovního procesu: kapitál "zkracuje" pracovní dobu... v podobě nutné, aby ji prodloužil v podobě přebytečné; klade tedy ve vzrůstající míře přebytečnou pracovní dobu jako podmínku - question de vie et mort. Na jedné straně přivolává kapitál k životu všechny mocnosti vědy a přírody, společenské kombinace a společenského provozu, aby učinil tvorbu bohatství nezávislou (relativně) na pracovní době, kterou k tomu potřebuje. Na druhé straně chce takto vytvořené obrovské společenské síly měřit pracovní dobou a vtěsnat je do hranic, které jsou potřebné, aby hodnota již vytvořená byla uchována jako hodnota." 2)

Vzrůstající automatizace pracovního procesu a tím získaný čas proměňují samotný subjekt a člověk vstupuje jako jiný subjekt "pak také do bezprostředního výrobního procesu". Ten je zároveň disciplínou vzhledem k utvářejícímu se člověku a praxí, experimentální vědou, materiálně tvůrčí a zpředmětňovanou vědou vzhledem k hotovému člověku, v jehož hlavě existuje akumulované vědění společnosti" 3).

Ukazuje se, že právě ty nejprehnanější, "eschatologické" koncepce Marxovy teorie nejadektivněji anticipují společenské tendence: např. idea odstranění práce, kterou sám Marx později zavrhl. Za všemi nelidskými aspekty kapitalismem organizované automatizace se objeví její reálné možnosti: vznik technologického světa, v němž člověk konečně může odstoupit od aparátu své práce, vystoupit z něj a přehlédnout jej, aby s ním pak volně mohl experimentovat. Jakkoli se může zdát neodpovědným tvářit v tvář existující bídě a existujícímu strádání vyvolávat obraz takové svobody, tak je také neodpovědné zamlčovat, do jaké míry jsou existující utrpení a existující bída udržovány vládnoucími zájmy. Vzdor všemu plánování a organizaci se však prosazují proti vůli a intenci individuí základní tendence systému - prosazují se jako slepé síly i tehdy, když jsou vědecky spoutány a propočteny, a tak poslušny požadavků aparátu. Aparát se sám stává v pravém slova smyslu subjektem: je to téměř definice automatu. A v té míře, v jaké se stává aparát subjektem, vytlačuje člověka jako bytost sloužící a osvobozuje v něm člověka myslícího, vědoucejšího, experimentujícího a hravého. Osvobození od nutnosti služebného lidského zásahu - to je zákon technologické racionality. Dnes je v zajetí vládnoucího aparátu, který udržuje onu nutnost, jejíž zrušení racionalita umožňuje. Experimentování a hraní s aparátem je monopolem těch, kteří pracují pro udržení, a posílení dosavadního stavu. Snad jen katastrofa může tento monopol zlomit - avšak katastrofa není jen v konstantním vyhrožování atomovou válkou, ve hře s ničením, ale také ve společenské logice techniky, ve hře s rostoucí produktivitou, jež se stále zřetelněji dostává do rozporu se systémy, jimiž je ovládána. Nic neopravňuje k doměnce, že klasický rozpor ve své nové podobě zůstane natrvalo manipulovatelný, avšak stejně tak neoprávněná je odměnka, že nepovede opět k novým formám potlačování. Více než kdy

předtím je průlom do spravovaného vědomí základní podmínkou osvobození. Avšak myšlení v rozporu musí být schopno pochopit a vyslovit nové možnosti kvalitativního rozdílu; musí být schopno předejít moc technologické represe a zahrnout do tvorby pojmů prvky uspokojování, jež jsou v ní potlačeny a převráceny. Jinými slovy: myšlení v rozporu musí být vůči danému stavu negativnější a utopičtější. To se mi zdá být imperativem současné situace vzhledem k mým teoretickým pokusům z třicátých let.

V totalitní technologické společnosti je svoboda myslitelná již jen jako autonomie nad celkem aparátu a k tomu patří svoboda redukovat jej nebo rekonstruovat jako celek - má-li být uklidněn existenční boj a znovu nalezen klid a štěstí. Odstranění materiální bíd je možnost uvnitř existujícího stavu - nelze odstranit práci, mír a radost. A je také jediná možnost, jak překonat existující stav. Totalitní společnost bere pod svou správu říši svobody mimo říši nutnosti a formuje ji ke svému obrazu. V dovršeném rozporu vůči této budoucnosti je autonomie nad technologickým aparátem svobodou v říši nutnosti. To ale znamená, že svoboda je myslitelná jen jako realizace toho, co se ještě dnes nazývá utopií.

Herbert Marcuse
Newton říjen 1964

Poznámky:

- 1) Naposled v Evropě. Historické dědictví tohoto boje nalézáme dnes v těch zemích, které brání svou svobodu v nekompromisním boji proti nekoloniálním silám.
- 2) Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Berlin 1953, str. 593.
- 3) Tamtéž, str. 599.

Ke kritice hedonismu

Idealistická filosofie buržoazní epochy se pokoušela pod titulem rozumu pochopit obecně, jež by se mělo prosadit v izolovaných individuích. Ve svých pudy, myšlenkách a zájmech se jeví individuum vůči jiným jako osamocené já. Překonání toto osamocení, vytvoření společného světa, znamená redukovat konkrétní individualitu na subjekt pouhého myšlení, na rozumné já. Každý člověk sleduje nejdříve jen svůj zvláštní zájem a zákony rozumu nakonec vytvářejí mezi lidmi určité společenství. Některé formy nazírání a myšlení mohou být přinejmenším vymezeny jako obecně platné a z rozumnosti osoby mohou vyplynout určité obecné maximy jednání. Jestliže by měl jedinec splynout s touto obecností právě jen jako rozumná bytost, bez empirické rozmanitosti svých potřeb a schopností, pak již obsahuje tato idea rozumu obětování individua. Do říše rozumu nemohl být zahrnut jeho plný rozvoj: uspokojování jeho potřeb a schopností, jeho štěstí se jeví jako svévolný subjektivní moment, který nemůže být uveden v soulad s obecnou platností nejvyššího principu lidského jednání. "V čem totiž můžeme spatřovat své blaženství, to záleží na zvláštním pocitu slasti a strasti, a dokonce v jednom a téže subjektu záleží na rozdílnosti potřeb podle proměn tohoto pocitu; subjektivně nutný zákon (jako přírodní zákon) je tedy objektivně dokonce velmi nahodilým praktickým principem, který v různých subjektech může a musí být zcela různý, a proto se nemůže stát nikdy zákonem....¹⁾ Nemůže záležet na štěstí, neboť štěstí nepřesahuje individuum v celé jeho nahodilosti a nedokonalosti. Hegel viděl dějiny lidstva stížené tímto nezrušitelným neštěstím: individua musí být obětována ve prospěch obecnosti, neboť není předem stanovená harmonie mezi obecným a zvláštním zájmem, mezi rozumem a štěstím. Pokrok rozumu se prosazuje na úkor štěstí individua: "Šťasten je ten, kdo svůj život přizpůsobil jeho zvláštnímu charakteru, chtění a libovůli a kdo tedy ve svém životě užívá sám sebe. Dějiny světa nejsou úrodnou půdou pro štěstí. Períody štěstí jsou nepopsané stránky dějin..."²⁾ Obecnost jde svou cestou, míjí individua a zaznamenané dějiny se jeví jako nesmírná kalvárie ducha.

V zájmu historického pokroku bojoval Hegel proti eudaimonismu. Špatný není eudaimonistický princip jako takový. Tento princip - "učinit nejvyšším statkem blaženství požitků" - není podle Hegela sám o sobě špatný. Nízkost eudaimonismu je spíše v tom, že posouvá naplnění touhy individua, jeho štěstí do "sprostého světa a skutečnosti". S ním by se měl člověk podle tohoto eudaimonismu smířit: k ní by měl "pojmout důvěru a bez hříchu se jí oddat".³⁾ Že by to nejvyšší v lidském životě mělo být předepsáno špatnou empirickou realitou a jí by mělo být poskvřeno, právě tím se podle Hegela prohřešuje eudaimonismus na dějinném rozumu.

Hegelovou kritikou eudaimonismu počíná chápání požadované objektivní štěstí. Jestliže štěstí není již bezprostředním uspokojováním zvláštního zájmu, pak obsahuje eudaimonismus nerozumný princip, který připoutává lidi k daným životním formám. Lidské štěstí by mělo být něco jiného než osobní spokojenost; má svůj vlastní nárok, který přesahuje pouhou subjektivitu.

Antický stejně jako měšťácký eudaimonismus chápal štěstí v podstatě jako subjektivní stav. Pokud jej lidé mohou a mají dosáhnout v poměrech, jež jsou jim

předepsány daným společenským řádem, pak obsahuje toto učení moment rezignace a souhlasu. Eudaimonismus se dostává do rozporu s kritickou autonomií rozumu.

Protiklad štěstí a rozumu sahá až k antické filosofii. Odkazování štěstí na náhodu, na to, co je nekontrolovatelné a neovládané, na nerozumnou moc poměrů, které jsou jedinci v podstatě dány zvnějšku, takže štěstí nanejvýš "dojde" ke svým záměrům a cílům - tento rezignující vztah ke štěstí je obsažen v řeckém pojmu *tyché*. Štěstí je v oblasti "vnějších statků", jež nepatří ke svobodě individua, ale jež jsou součástí neproniknutelné nahodilosti společenského uspořádání života. Právě blaženství, naplnění nejvyšších možností individua, nemůže tedy spočívat v tom, co je obvykle nazýváno štěstím. Právě blaženství je nutno hledat ve světě duše a ducha.

Proti tomuto zniternění štěstí, jež přijímá anarchii a nesvobodu vnějších životních podmínek jako nevyhnutelné, protestovaly hedonistické směry. Tím, že spatřovaly štěstí ve slasti, požadovaly zároveň, aby také smyslové možnosti a potřeby člověka došly svého uspokojení, aby i v nich dosáhl člověk požitku svého života, bez hříchu na své podstatě, bez viny a studu. Principem hedonismu byl posunut požadavek svobody individua - v abstraktní a nevyvinuté podobě - do oblasti materiálních podmínek života. Pokud je v materialistickém protestu hedonismu uchován alespoň zlomek jinak zatracovaného lidského osvobození, pak je spjat se zájmem kritické teorie.

Jsou rozlišovány dva typy hedonismu: směr *kyrénský* a *epikurejský*. *Kyrénští* vycházejí z toho, že uspokojování určitých pudů a potřeb individua je spjato s pocitem slasti. Mít pocity slasti co možná nejčastěji je štěstí. "Cílem je jednotlivá slast, blaženství je souhrn jednotlivých pocitů slasti, v němž jsou zahrnuty ty minulé i budoucí. Jednotlivá slast je žádoucí pro sebe samu, blaženství nikoli, o ně usilujeme kvůli jednotlivým pocitům slasti".⁵⁾ Je lhostejné, jakého druhu jsou jednotlivé pudy a potřeby; jejich morální hodnocení nezáleží na jejich "povaze": to je záležitost původu, společenské dohody;⁶⁾ záleží pouze na požitku; je to jediné štěstí, jež je jedinci dopřáno. "Mezi slastí a slastí, říkájí, není rozdíl. A není nic, co by bylo slastnější (než jiná slast)".⁷⁾ A materialistický protest proti zniternění říká: "Mnohem lepší než duševní je tělesná slast a tělesné utrpení je horší (než duševní)".⁸⁾ Je dokonce tradována vzpoura proti tomu, aby se individuum vydávalo všanc osamostatnělé obecnosti: "Je rozumné, aby se neobětoval pro vlast člověk, který má cenu. Neboť člověk nemá právo zničit chytrost ve prospěch hloupých".⁹⁾

Tento hedonismus nejen že nerozlišuje jednotlivé slasti, ale nerozlišuje také mezi jedinci, kteří je požívají. Takoví, jací jsou, se mají ukojit a svět takový, jaký je, má být předmětem možného požitku. Tím, že štěstí je chápáno jako bezprostřední odevzdanost a bezprostřední požitek, sleduje hedonismus stavy, které jsou ve struktuře antagonistické společnosti a jsou zřejmé teprve v její rozvinuté podobě.

V této podobě společnosti se může stát předmětem požitku svět takový, jaký jest, jen tehdy, když všechno v něm, lidé a věci, jsou přijímány tak, jak se jeví, aniž by jejich podstata, tzn. jejich možnosti, považované na základě dosaženého stavu produktivních sil a poznání za nejvyšší, byly zřejmé tomu, kdo je používá. Protože životní proces není určován pravými zájmy individuí, které solidárně utvářejí svůj život v boji s přírodou, nejsou tyto možnosti v rozhodujících společenských vztazích realizovány: lze si je uvědomit jako ztracené, zakrnělé a potlačené. Každý vztah k věcem a lidem, který překračuje bezprostřednost,

každé hlubší pochopení by okamžitě narazilo na jejich podstatu: na to, co by mohly být a nejsou - a strádalo by pak jevem. Jev ve světle neuskutečněných možností už není tak krásným okamžikem mezi jinými, je pomíjivý a nenávratně prchá. Ošklivost a chyby, jimiž jsou poznamenány předměty požitku, jsou stíženy obecnou ošklivostí a obecným neštěstím, zatímco v bezprostřednosti mohly být zdrojem slasti. Nahodilost ve vztazích k lidem a věcem a s tím spojené překážky, ztráty a rezignace se stávají výrazem anarchie a nespravedlnosti celku: společnosti, v níž jsou i ty nejosobnější vztahy určovány ekonomickým zákonem hodnoty.

Vztahy lidí ve společnosti, mimo bezprostřední setkávání, nejsou naplněny štěstím. A vůbec už nejsou šťastné vztahy v pracovním procesu, který se neřídí potřebami a schopnostmi individuí, ale využitím kapitálu a zbožní produkcí. Lidské poměry jsou třídní poměry a jejich typickou podobou je svobodná pracovní smlouva. Ze sféry produkce se tento smluvní charakter lidských vztahů rozšířil na celý společenský život: fungují jen ve své zvěčněné podobě, zprostředkovány třídně rozdělenými věcnými výkony partnerů. Kdyby zde byla prolomena věcnost - ne laskavou srdečností, která zvláště zdrazní vzájemný věcný odstup, ale solidární, vzájemnou péčí, pak by nebylo možné, aby se lidé uchýlovali do své normální sociální funkce a postavení; byla by prolomena smluvní výstavba, na níž tato společnost spočívá.

Avšak smlouva nepostihuje všechny mezilidské vztahy. Společnost uvolnila celou dimenzi vztahů, jejichž hodnota má spočívat právě v jejich nepostižitelnosti smluvními výkony a věcnými službami. Jsou to vztahy, v nichž jsou si lidé navzájem "osobami" a v nichž se má realizovat jejich osobnost. Láska, přátelství, družnost patří k těmto vzájemným osobním vztahům a jim přisoudila západní kultura možnost nejvyššího pozemského štěstí člověka. Ale jsou-li právě tím, čím chtějí být, nemohou poskytnout útulek štěstí. Mají-li zaručovat trvalé lidské společenství, pak musí být naplněny chápajícím porozuměním pro druhého: musí obsahovat nekompromisní poznání. Tomuto poznání není ten druhý vystaven jen v bezprostřednosti smyslového jevu, jenž je žádoucí a vnímán jako krásný, neuspokojuje zdání. Je mu vystaven ve své podstatě: takový, jaký v pravdě jest. Pak ale obsahuje jeho obraz ošklivost, nespravedlnost, nestálost, zmrzačenost a pomíjivost - nikoli jako subjektivní vlastnosti, které by mohly být překonány pochopením, ale spíše jako zasahování společenských nutností do osobních sfér, nutností, které konstituovaly v této společnosti pudy, potřeby a zájmy osoby. Právě podstata osoby se vyjadřuje ve způsobech chování, na něž reaguje ten druhý (nebo osoba sama), zklamáním, péčí, soucitem, strachem, nevěrou, žárlivostí a smutkem. Kulturou nabyly tyto pocity tragickou svatozář; ony již vskutku prolamují věcnost. V chování, na něž rezonuje, chce se individuum osvobodit ze situace - z jejího společenského zákona, kterého byl doposud poslušen: ať je to manželství či povolání, nebo nějaký jiný závazek, v němž akceptoval morálku. Chce se hlásit ke své vášni. Vášně je však v řádu nesvobody hluboce nepořádná, a proto nemravná. Vede do neštěstí, není-li zaměřena na obecně žádoucí cíle.

Nejen proto jsou osobní vztahy spojeny s bolestí a neštěstím. Rozvoj osobnosti znamená i rozvoj poznání: náhled do souvlastí skutečnosti, v níž člověk žije. Tyto souvislosti jsou takové, že každý krok, jímž se člověk vzdaluje od bezprostřední odevzdanosti jevu a od ochotného přijetí ideologie, skrývajících svou podstatu, musí ničit štěstí, jež je mu poskytováno. Jednání, které skutečně vyplývá z tohoto pochopení, vede buď k boji proti tomu, co jest, nebo k odříkání.

Poznání nedopomáhá člověku ke štěstí, a bez poznání klesá zpět do zvěcných vztahů. Je to nevyhnutelné dilema. Požitek a pravda, štěstí a podstatné vztahy individuí se nesnášejí.

Protože konsekventní hedonismus to neskrýval, plnil pokrokovou funkci. Nenamlouval člověku, že v anarchistické společnosti lze nalézt štěstí v rozvinuté, kulturní, harmonické "osobnosti". Hedonismus nelze použít jako ideologie a nedá se žádným způsobem využít k ospravedlňování řádu, který je spjat s potlačováním svobody a obětováním individua. K tomu musí být teprve morálně zniterněn a utilitaristicky přehodnocen. Hedonismus dává všem lidem stejnou měrou právo na štěstí; nehypostazuje obecnost, v níž je bez ohledu na jedince štěstí zrušeno. Má smysl hovořit o pokroku obecného rozumu, který se prosazuje při všem neštěstí individuí, ale obecné štěstí oddělené od štěstí individuí je nesmyslná fráze.

Hedonismus je protipól filosofie rozumu. Oba směry myšlení postihly abstraktním způsobem možnosti dané společnosti, jež uvěštují skutečnou lidskou společnost. Filosofie rozumu rozvoj produktivních sil, svobodné racionální utváření životních podmínek, vládu nad přírodou, kritickou autonomii zespolečenštěných individuí; hedonismus zvěstuje všestranný rozmach a uspokojování individuálních potřeb, osvobození od nelidského pracovního procesu, odevzdанost světa vůči požitku. Oba směry jsou v dosavadní společnosti neslučitelné a stejně tak i principy, které hlásají. Idea rozumu směřuje k obecnosti, v níž jsou odstraněny antagonistické zájmy "empirických" individuí; avšak skutečné naplnění individuí, jejich štěstí je této obecnosti něčím cizím, vnějším, něčím, co musí být obětováno. Mezi obecným a zvláštním zájmem, mezi rozumem a štěstím není harmonie. Když se člověk domnívá, že dospěl k souladu obou zájmů, stává se obětí nutného konejšívého klamu: rozum ho přelstí. Pravý zájem (obecnosti) se vůči individuu zvětčuje a stává se mocí, jež ho přemáhá.- Hedonismus chce v anarchistické a ubohé realitě s ideou štěstí sledovat jeho cíl, rozvoj a uspokojování individua. Avšak protest proti zvěcné obecnosti, a nesmyslné oběti, jež jsou jí přinášeny, způsobují ještě hlubší osamocení a protikladnost individuí, jestliže neuzrály a nejsou pochopeny dějinné síly, které mohou danou společnost přeměnit v pravou obecnost. Pro hedonismus zůstává štěstí něčím výlučně subjektivním. Zvláštní zájem jedince, takový jaký je, je prosazován jako pravý zájem a ospravedlňován proti jakékoli obecnosti. To jsou meze hedonismu, jeho vázanost na individualismus konkurence. Jeho pojem štěstí může být získán jen abstrahováním od obecnosti. Abstraktní štěstí odpovídá abstraktní svobodě monadického individua. Konkrétní objektivita štěstí je pojem, kterým se hedonismus nemůže vykázat. Tuto nevyhnutelnou rozpornost i toho nejradikálnějšího eudaimonismu právem postihuje Hegelova kritika: směřuje zvláštní štěstí s obecným neštěstím. Nepravda hedonismu ne spočívá v tom, že individuum má hledat a nalézt své štěstí ve světě bezpráví. Hedonistický princip naopak rebeluje již dosti zjevně proti tomuto řádu a kdyby mohl zachvátit masy, pak by sotva mohly snášet nesvobodu a byly by ztraceny pro jakoukoli heroickou domestikaci. Ospravedlňující moment v hedonismu tkví hlouběji: v jeho abstraktním pojetí subjektivní stránky štěstí, v tom, že není schopen rozlišovat pravé a falešné potřeby a zájmy, pravý a falešný požitek. Chápe potřeby a zájmy individuí jako něco naprosto daného a o sobě cenného. Avšak již v samotných těchto potřebách a zájmech (a nikoli až v jejich uspokojování) je zakrnění, potlačení a nepravda, se kterou lidé vyrůstají v třídní společnosti. Přisvědčit jednomu znamená také přisvědčit druhému.

Neschopnost hedonismu aplikovat kategorii pravdy na štěstí, jeho hluboký relativismus není logická nebo gnozeologická chyba teorie filosofického systému. Nemůže být korigována uvnitř systému a nemůže být také odstraněna rozsáhlejším a lepším filosofickým systémem. Vyplývá z podoby společenských poměrů, s nimiž je hedonismus spjat, a všechny pokusy vyhnout se jí imanentní diferenciací vedou k novým rozporům.

Druhý typ hedonismu, epikurejský, představuje takový pokus imanentní diferenciaci. Zastává názor, že slast je nejvyšší statek, avšak jeden druh slasti je považován ve srovnání s ostatními, za "pravý". Uspokojování okamžitých potřeb bez rozdílu je často příliš zřetelně spjata s ještě hlubší strastí, která následuje, než aby neměla být dána možnost diferenciaci jednotlivých slastí. Existují potřeby a žádostivosti, jejichž uspokojování má za následek bolest, podněcuje neustále nové žádostivosti a ničí duševní život a zdraví člověka. Proto "se nerozhodujeme pro každou slast bez rozdílu, ale jsou případy, kdy se vzdáváme mnoha příjemností, pokud z nich plyne přemíra nepříjemností, a naopak dáváme přednost mnohým bolestem, když z delšího snášení bolesti nám vzejde ještě větší rozkoš."¹⁰⁾ Rozum, který prozíravě předvídá a odhaluje hodnotu okamžité slasti a pozdější strast, stává se soudcem slasti, sám se dokonce stává nejvyšší slastí. "Život nedělají radostným pitky a bláznivá veselí, styk s krásnými jinouchy a ženami, a také ne požívání ryb a jiné nádherné věci,..., nýbrž střízlivá uvážlivost, která v každém případě pečlivě rozvažuje důvody pro to, co si zvolíme a čeho se vzdáváme, a odvrhne všechny bláznivé přeludy, které jsou hlavním zdrojem porušování duševního klidu".¹¹⁾ Rozum vede člověka k umírněnému požitku, jenž tolik snižuje riziko a dává naději na vyvážené zdraví. Diferencující hodnocení slasti se děje se zřetelem na největší možnou jistotu a stálost slasti. Již sama tato metoda vyjadřuje nepřekonatelnou omezenost požitků, strach z nejistoty a ze špatných životních podmínek. Je to negativní hedonismus: jeho principem je spíše strast, které je nutno se vyhnout, než slast, o kterou by se mělo usilovat. Pravost, která je měřítkem, je pouze uhýbání před konfliktem s daným řádem; je to společensky přípustná, dokonce žádoucí podoba slasti. Cílem je duševní mír "mudrce", - idea, v níž je jak pojem slasti, tak pojem mudrce zbaven smyslu. Slast zakrní, pokud opatrný, uvažující, rezervovaný vztah individua k lidem a věcem neumožní jejich nadvládu nad ním právě tam, kde skutečně přináší štěstí: jako užívající odevzdánost. V antagonistickém řádu jsoucna je štěstí něco, co je autonomií individua odepřeno, co nelze nabýt a kontrolovat rozumem, moment něčeho, co přichází zvnějšku, je nahodilé, co se nabízí, zde padstatně patří ke štěstí. Právě v této vnějškovosti, v tomto nevinném, nezátíženém souhlasném styku individua s něčím ve světě je zdroj požitku. V dosavadní historické situaci individuí se nemůže nazývat štěstím to, co rozum dosáhne a duše prožije (to musí být v této situaci naopak poznamenáno neštětím), ale štěstím je slast, jež se stala "vnějšší": smyslnost. Ve zvěcných společenských vztazích se "orgánem" štěstí nestává rozum, ale smyslnost.

Ve vývoji filosofie, která se zabývala protikladem rozumu a smyslností, byl přisuzován smyslnosti stále více charakter suterénní, nižší lidské schopnosti, té oblasti, která je ještě mimo pravé a falešné, správné a nesprávné, oblasti temných živelných pudů. Jen v teorii poznání se zachovala souvislost mezi smyslností a pravdou. Zde byl také postižen rozhodující moment smyslnosti, otevřená a otevírající se receptivita (která odporuje domnělé temné pudové smyslnosti). Právě pro tuto receptivitu, pro otevřenou odevzdánost objektům (lidem a

věcem), může se stát smyslnost zdrojem štěstí. V ní je zcela bezprostředně zrušena izolace individua, a objekty mu mohou patřit, aniž by pro požitek bylo konstitutivní jejich podstatné zprostředkování společenským životním procesem, a tím i jejich nešťastná stránka. V procesu poznání, v rozumu je tomu právě naopak. Spontánnost individua se zde nutně střetává s objektem jako s cizím předmětem; rozum musí překonat tuto cizotu, musí pochopit předmět v jeho podstatě: ne tak, jak se dává a jak se jeví, ale jakým se stal. Byla to odedávna metoda rozumu objasnit původ a důvod toho, co jest. Odvolávala se na dějiny. A i když nebyly chápány jako skutečné dějiny, ale jen transcendentálně, vešlo přesto do chápajícího poznání, které je hodno titulu rozumu, dost pomíjivosti, nejistoty, dost konfliktů a utrpení reality, aby bylo možné považovat použití termínu "slast" v této oblasti za falešné. Jestliže Platón a Aristoteles spojují rozum se slastí, pak to neznamena, že by byl rozum považován ve smyslu hedonistů za jednu ze slastí nebo za nejlepší z jednotlivých slastí. Rozum je spíše nejvyšší lidská možnost a musí být proto také nejvyšší lidská slast. V boji proti hedonismu je zde pojem slastí vyjímán ze sféry, kterou mu hedonisté vykazali, a je postaven proti celé této sféře.

Situace je jiná, když v samotném hedonismu, například u Epikura, je rozum učiněn slastí nebo slast je považována za rozumnou. Tak vzniká onen ideál užívajícího mudrce, kde jak slast, tak rozum jsou zbaveny svého smyslu. Mudrcem by byl pak ten, jehož rozum (stejně tak jako jeho slast) nejde příliš daleko, nejde až na konec (neboť pak by narazil na poznatky, které ruší požitek). Jeho rozum by byl předem tak omezen, že by se zaměstnával jen propočítáváním rizika a duševní technikou, aby ze všeho vyzískal to nejlepší. Takový rozum se zřídka nároku na pravdu: jeví se jen jako subjektivní chytrost a zvláštní informovanost, která klidně nechá existovat obecný nerozum, ale má také menší požitek z toho, co se jí dostane, než ze sebe sama.

Hedonismus obsahuje správný soud o společnosti. Že zdrojem štěstí se stává receptivita smyslnosti, a nikoli spontaneita rozumu, plyne z antagonistických pracovních vztahů. Jsou skutečnou podobou dosaženého stupně lidského rozumu, v nich se rozhoduje o možné svobodě a možném štěstí. Je-li tato podoba taková, že produktivními silami se disponuje v zájmu nejmenších společenských skupin, že největší část lidí je odloučena od výrobních prostředků a že práce není určována schopnostmi a potřebami lidí, ale požadavky peněžního procesu, pak nemůže být v této historické podobě rozumu štěstí všeobecné. Štěstí zbývá pouze sféra spotřeby. Radikální hedonismus je formulován v antickém světě a vyvozuje morální důsledky z otrockého hospodářství. Práce a štěstí se podstatně rozcházejí: patří k různým způsobům života. Jedni jsou svou podstatou otroci, druhí jsou svobodní. V novější epoše se stal princip práce všeobecným. Každý má pracovat a každý má být odměněn podle míry své práce. Ale protože dělba společenské práce probíhá v neproniknutelné nutnosti kapitalistického zákona hodnoty, není mezi produkcí a spotřebou, mezi prací a požitkem rozumný vztah. Uspokojování se děje jako vzrůstající nahodilost. Rozum vládne jen za zády individuí, v reprodukci celku, jež probíhá vzdor anarchii. Rozum by mohl mít pro člověka význam při sledování jeho osobních zájmů nanejvýš jako osobní propočet a výběr z předem daných možností. A na tuto zakrňelou podobu je skutečně také v ideálu mudrce degradován. Jestliže rozum jako pospolitě rozhodování o životních poměrech uvnitř historických a přirozených podmínek nepůsobí ve výrobním procesu tak samozřejmě, nemůže působit ani ve spotřebním procesu.

Omezení štěstí na sféru spotřeby, jež je oddělena od výrobního procesu, upevňuje partikularitu a subjektivitu štěstí ve společnosti, v níž není vytvořena rozumná jednota výrobního a spotřebního procesu, práce a požitku. Jestliže idealistická etika odmítla hedonismus právě pro podstatnou partikularitu a subjektivitu jeho principu, skrývá se za tím oprávněná kritika: Nepožaduje štěstí se svým imanentním nárokem na stupňování a trvání, aby v něm bylo odstraněno osamocení individuí, zvěcnění lidských vztahů, nahodilost uspokojování, nepožaduje, aby bylo také slučitelné s pravdou? Avšak na druhé straně je v dosavadní společnosti dimenzí štěstí právě osamocení, zvěcnění a nahodilost. Pokud si hedonismus uchovával požadavek štěstí proti jakékoli idealizaci neštěstí, pak právě tehdy byl se svou nepravdou v právu. Pravda hedonismu by znamenala jeho zrušení v novém principu společenské organizace, nikoli v jiném filosofickém principu.

Filosofie různým způsobem usilovala o to, aby zachránila objektivitu štěstí, aby je pochopila pod kategoriemi pravdy a obecnosti. Tyto pokusy nalézáme v antickém eudaimonismu, v katolické filosofii středověku, v humanismu a ve francouzském osvícenství. Jestliže otázka po možné objektivitě štěstí nepronikne až ke struktuře společenské organizace lidstva, musí odpověď na ni ztroskotat na samotných společenských rozporech. Avšak pokud ve filosofické kritice má význam jako úkol historické praxe být i jen odkaz na historický problém, budeme se v následující úvaze zabývat první a největší polemikou s hedonismem.

Platónova kritika hedonismu (na dvou různých stupních v Gorgiovi a ve Filebu) vymezuje poprvé pojem pravé a falešné potřeby, popř. pravé a falešné slasti - pravé a falešné jsou kategorie, které mají být aplikovatelné na každou jednotlivou slast. Východiskem kritiky je podstatné spolu-bytí slasti a strasti: v každé slasti je obsažena i strast, protože slast je zrušení a naplnění nedostatku (nemít, postrádat), který jako takový je pociťován bolestně. Slast nemůže být tedy "dobro" a štěstí, protože obsahuje svůj vlastní protiklad - ledaže by bylo možno nalézt "nezkalenou", od strasti podstatně oproštěnou slast. Ve Filebu (51 B a n.) zůstává nezkalenou pravou slastí nakonec jen radost z krásných linií, tónů a barev, jež jsou "krásné samy o sobě", tedy požitky, omezený na neživé předměty a oproštěný od bolestivé žádosti, který je zcela zjevně příliš prázdný, než aby mohl být štěstím. Označení neživých předmětů jako objektu čisté slasti výrazně poukazuje na to, že v dané podobě životních podmínek je pravá slast oddělena nejen od duše (která jako sídlo žádostivosti a touhy je nutně také zdrojem strasti), ale že je oddělena od všech podstatných osobních vztahů. Nezkalená slast je u věcí, jež jsou co nejvíce vzdáleny společenskému životnímu procesu. Receptivita otevřené odevzdanosti předmětu požitku (kterou Platón považuje za předpoklad slasti), je jen v naprosté vnějškovosti, v níž umlkají všechny podstatné vztahy člověka k člověku. Je to protipól zniternění, niternosti, do něhož je vkládáno štěstí.

Platónovo dřívější řešení otázky pravé slasti se ubírá jinou cestou. V Gorgiovi vede bezprostředně k otázce společenského řádu, ve kterém se má individuum naplnit. O něm jako o nejvyšší normě, již je nutno měřit jednotlivé slasti, se nediskutuje: je akceptován v předem dané podobě. Špatné potřeby a špatné slasti jsou ty, jež ničí správný řád duše a nedovolují člověku dospět k jeho pravým možnostem. O těchto možnostech, a tím o pravosti a falešnosti potřeb a slasti rozhoduje však společnost, v níž lidé žijí a která jediná "uchovává nebe a zem, bohy a člověka" (508 a). Pojem řádu duše se vrací v pojem řádu společnosti, a pojem individuálně "správného" v pojem spravedlnosti (504): zda se lidem

dostane pravé slasti, záleží na spravedlivém uspořádání polis. Obecnost štěstí je chápána jako problém. Uspokojeny směřují být jen ty potřeby, které dělají z člověka dobrého občana. Ony jsou těmi pravými a slast, která je spojena s jejich uspokojením, je pravá slast; ty ostatní uspokojeny být nemají. Je úkolem státníka, aby hájil obecný zájem a aby zájem zvláštní uvedl s tímto zájmem v soulad. Jak je tato harmonie možná, vlastní společenská otázka není v Gorgiovi dále rozzebírána (ačkoliv kritika velkých řeckých státníků společenskou kritiku přinejmenším naznačuje).

Tím, že pravá a falešná slast jsou postaveny proti sobě, je štěstí podrobeno kritériu pravosti. Má-li dojít lidské jsoucno ve slasti svého nejvyššího naplnění, svého blaženství, pak již nemůže být jakýkoli pocit slasti lidským štěstím. Platónova kritika hedonismu vychází z pouhé danosti potřeb a slasti a vrací se k jedincům, kteří je "mají". Skutečnost, že jak zdraví, tak i nemocní, dobří i špatní, šílení, stejně tak jako normální pociťují (co se týče skutečné podstaty slasti) slast stejným způsobem¹²⁾, to samo činí již tento pojmový návrat nutným. Nemůže být nejvyšším to, co je dáno všem bez rozdílu. Musí existovat pravost štěstí, kterou by mohlo být posuzováno blaženství individua. Slast musí být rozlišitelná podle pravosti a falešnosti, práva a bezprávi, jestliže nemá být štěstím lidí (v případě, že slast je štěstím) nerozlučně spojeno s neštěstím. Důvod tohoto rozlišení nemůže však spočívat v jednotlivém (pocitu) slasti, neboť jak zdraví, tak nemocní, špatní i dobří pociťují skutečnou slast. Avšak stejně tak jako může být představa falešná, ačkoliv představování samo o sobě je přece skutečné, tak také může být falešnou slast, aniž by tím byla popřena skutečnost pocitu slasti (Filebos 36). Je to více než pouhá analogie; slasti je zde v přís-
ném smyslu přisouzena poznávací funkce: zjevuje jsoucí jako slastiplné, jako předmět požitku. Pro svůj "internacionální" charakter se stává slast přístupnou otázce pravosti: slast je nepravá, když její objekt, který je jejím zdrojem, není sám slastiplný (podle výkladu ve Filebu: když je tento objekt neodlučně spjat se strastí). Otázka pravosti se týká nejen objektu, ale také subjektu slasti. Toto chápání je umožněno Platonovou interpretací slasti nejen jako pouhé smyslnosti (aistheisis), ale jako pocitu, který přísluší psýše (Filebus 33 n.): ke každému pocitu slasti je zapotřebí duševních sil (touhy, očekávání, paměti aj.), takže slast postihuje celého člověka. Aplikováno na člověka, dospěje otázka pravosti tam, kde byla již v Gorgiovi. Lidé "dobří" mají pravou a lidé "špatní" mají falešnou slast. (Filebos 40 b,c).

Podstatné spojení dobroty člověka a pravosti slasti - a tam ústí Platónův spor s hedonismem - činí ze slasti morální problém. Neboť v tomto spojení rozhoduje nakonec konkrétní povaha "společnosti": slast je podřízena nároku společnosti a vstupuje do oblasti povinnosti vůči sobě a vůči jiným. Pravost zvláštního zájmu a jeho uspokojování je určována pravostí obecného zájmu. Shoda obou zájmů není bezprostřední. Je zprostředkován tak, že zvláštní zájem se podrobí požadavku obecnosti. Ve společnosti, která potřebuje ke své existenci morálku (jako objektivní, obecný, mravní kodex proti subjektivním potřebám a individuálním zájmům), je nemorální postoj neúnosný. Ničí základy společenského pořádku. Nemorální člověk se provinuje proti právu obecnosti, jež zaručuje, byť špatnou formou, zachování společenského života, aniž by se spojoval s lepší pravou obecností, neboť zůstává v předem dané "zkažené" struktuře pudů a potřeb. Morálka je výrazem antagonismu mezi zvláštním a obecným zájmem. Je kodexem těch požadavků, které jsou životně nezbytné pro sebezáchovu obecnosti.¹³⁾ Pokud zvláštní zájmy nejsou

v obecnosti skutečně překonány, jeví se tyto požadavky jako příkazy, které jsou individuu kladeny zvenčí. Slast jako bezprostřední uspokojování pouze zvláštního zájmu, přenechána sama sobě, musí se střetnout s osamostatnělou obecností. Vůči osamostatnělému individuu představuje obecnost dějinné právo. Požaduje potlačení každé slasti, která porušuje rozhodující společenské tabu. Zapovídá uspokojování těch potřeb, které by musely otrástit základy daného řádu.

Moralizování slasti je dáno existencí antagonistické společnosti. Je historickou formou, v níž tato společnost sloučila uspokojování zvláštních zájmů a pudů s obecným zájmem. O pokrokové funkci tohoto činu pro rozvoj společenského pracovního procesu pojednáváme na jiném místě.¹⁴⁾ Hedonistický protest individua, jež je orientováno na svůj zvláštní zájem, je amorální. Amorální postoj, ono mimo dobro a zlo, může být pokrokovější jen v dějinné praxi, která již skutečně přeahuje dosaženou podobu tohoto procesu a bojuje za novou pravou obecnost proti existujícímu stavu. Teprve tehdy představuje víc než pouhý zvláštní zájem. Amorální myšlení a konání se sice může dalekosáhle oprostít od morálky v případě, že jeho subjekt je dostatečně hospodářsky nezávislý, tzn. je-li izolováno od historického boje o lepší organizaci životních podmínek, v němž se individuum musí začlenit do konkrétního společenského rozvrstvení a úkolů a vzdát se tak své amorálnosti. Vládnoucí společenský zákon si ponechává moc nad amorálním individuem jak v potřebách, tak v předmětech jeho uspokojování. Vznikly za tohoto zákona a teprve jeho změna by mohla překonat morálku. Amorální vzpoura se však právě před touto rozhodující sférou zastaví. Univíř daného řádu se jí nechce vymknout. Vyhýbajíc se pouze jejím rozporům zůstává skutečně mimo dobro a zlo; uniká i té morálce, která spojuje daný řád s řádem rozumnějším a šťastnějším.

Pokus zachránit objektivitu štěstí v té podobě, jak byl poprvé uskutečněn v Platónově kritice hedonismu, usiluje ve dvou směrech o objektivní pojem štěstí. Uspokojování individua, jeho co možná nejlepší život, je měreno jednak "podstatou člověka" tak, že nejvyšší možnosti přístupné člověku v jeho dějinné situaci mají přednost a jsou rozvíjeny a uspokojovány před všemi ostatními, v nichž člověk není svobodný, ale v nichž je naopak závislý na "vnějším". Na druhé straně se ale může rozvíjet podstata člověka jen v rámci společnosti: její faktická organizace spolurozhoduje, zda se uskuteční ony možnosti, a rozhoduje tedy i o štěstí. V platónské a aristotelické etice jsou oba momenty, osobní a společenský, ještě vzájemně spojeny. V morálce novější periody, počínající reformací, je společnost dalekosáhle zbavena odpovědnosti za lidské možnosti. Mají být výlučně v individuu samotném, v jeho autonomii. Bezpodmínečná svoboda osoby se stává mírou "nejvyššího dobra". Avšak tak jako je tato svoboda v reálném světě pouze svobodou abstraktní a jde ruku v ruce se společenskou nesvobodou a neštěstím, tak také v idealistické etice je programově odloučena od štěstí, které stále více nabývá povahy nerozumného tělesného uspokojování, pouhého požitku, a tedy také méněcennosti: "Že má hodnotu sama existence člověka, který žije jen proto, aby užíval, ... k tomu se rozum nedá nikdy přemluvit. Člověk dává svému životu jako existenci osoby absolutní hodnotu jen tím, co dělá v hrozné svobodě, bez ohledu na požitky, a nezávisle na tom, co by mu mohla i v utrpení poskytnout příroda, a blaženství s celým svým bohatstvím příjemnosti zdaleka není bezpodmínečné dobro".¹⁵⁾ Přichází ke slovu tvrdá stránka ukáznutí procesu moderní společnosti: štěstí individua je v nejlepším případě bezcenná náhoda jeho života. Při určování nejvyššího dobra je štěstí zcela podřízené ctnosti. Blaženství

smí být jen "morálně podmíněným, ale přesto nutným důsledkem" mravnosti. Teprve předpoklad "čistě intelektuálního důvodu lidského jednání" a "inteligibilního strážce přírody" umožňuje "nutnou souvislost" mezi mravností smýšlení a blaženstvím.¹⁶⁾ Harmonie ctnosti a štěstí patří ke krásným vztahům, k jejichž vytvoření je nutný onen svět.

Avšak teprve bezpodmínečnost, s níž trvá německý idealismus na principu svobody jako podmínce nejvyššího dobra, dává zcela zřetelně vyniknout vnitřní souvislosti mezi štěstím a svobodou. Konkrétní podoba lidské svobody rozhoduje o podobě lidského štěstí. Již antická kritika hedonismu dospívá k chápání souvislosti mezi štěstím a svobodou. Štěstí - jako naplnění všech možností individua - předpokládá svobodu, dokonce samo je nejhlubší svobodou. Ve svém pojmovém vymezení se štěstí a svoboda jeví koneckonců jako jedno a totéž. Protože v materiálních vztazích vnějšího světa svoboda nepanuje, protože štěstí a náhoda jsou zde téměř identické a protože na druhé straně je svoboda člověka považována za podmínku "nejvyššího dobra", proto nemohl být vnější svět domovem blaženství. Tento motiv působí v platónské a aristoteléske etice. Také morální kritika buržoazní periódy odmítla hedonismus z hlediska pojmu svobody. Kant zavrhl princip elasti jako princip pouze nahodilý, odporující autonomii osoby, a Fichte nazval elast podstatně "nedobrovolnou"; protože podle jeho názoru předpokládá soulad "vnějšího světa" s pudy a potřebami subjektu a dosažení této shody není ve svobodě subjektu. Ve štěstí elasti je tedy individuum "samo sobě odcizeno".¹⁷⁾ Je tedy nepopíratelné, že nesvoboda subjektu ve vztahu k "statkům štěstí" vnějšího světa je nezrušitelná a že svobodná osoba je nutně zbavena důstojnosti, je-li její blaženství vkládáno do tohoto vztahu. Avšak zatímco pro antickou kritiku mělo být nejvyšší dobro skutečně také nejvyšším štěstím, je nyní faktická nesvoboda ontologizována a svoboda a blaženství tak zniterněny, že štěstí přitom zůstává vně. Již se upustilo od pokusu pojmut štěstí do autonomního rozvoje osoby; z abstraktní svobody, která jde ruku v ruce se společenskou nesvobodou, je učiněna ctnost.

Uspokojení pudy a potřeb se dostává do špatného světla. V každém případě je pod lidskou sférou, kterou se má zabývat filosofie. Je možné se řídit morálními příkazy, aniž by byly uspokojeny, mimo fyziologické minimum, potřeby individua - touto větou dosáhl ovšem rozhodující čin moderní společnosti svého filosofického uznání. Člověk vychovávaný k zniternění se nedá ani nejkrajnějším zubožováním a nespravedlností tak snadno svést k boji proti danému řádu.

V morálním pojmu nejvyššího dobra má být odstraněna nepravda hedonismu - pouhá subjektivita štěstí. Štěstí zůstává "elementem" nejvyššího dobra, ale je podřízeno obecnosti morálního zákona. Tento zákon je zákonem rozumu: štěstí je spojováno s poznáním a vyjímáno z dimenze pouhého citu. Skutečné štěstí předpokládá poznání pravdy: aby lidé věděli, co je pro ně dosažitelné jako nejvyšší možnost jejich života, co je jejich pravý zájem. Lidé se mohou cítit šťastnými, mohou pociťovat štěstí, ale přesto nemohou být šťastni, protože vůbec neznají skutečné štěstí. Jak máme ale posuzovat skutečnost štěstí? Co je instancí jeho pravosti? V antické kritice hedonismu se stala tato otázka politickou otázkou správné organizace polis; křesťanská etika středověku ji považovala za vyřešenou božskou spravedlností. Rigoristická morálka měšťácké periódy učinila instancí pravosti štěstí svobodu, ale jako abstraktní svobodu rozumné bytosti, vůči níž štěstí zůstalo vnější a nahodilé. Morální interpretace štěstí, jeho podřízení všeobecnému zákonu rozumu ponechalo jak podstatnou izolaci autonomní osoby, tak i její faktické omezení.

Kritická teorie ¹⁸⁾ dospívá k otázce pravosti a všeobecnosti štěstí při upřesňování pojmů, jimiž se pokouší vymezit rozumnou podobu společnosti. Jedna z definic, vymezující asociaci svobodných lidí, obsahuje přece výslovně požadavek, aby na sociálním produktu se podílel každý podle svých potřeb. S všestranným rozvojem individuí a produktivních sil si může společnost napsat na své prapory: "Každému podle jeho schopností, každému podle jeho potřeb". Zde se opět vynořuje stará hedonistická definice, která spatřuje štěstí ve všestranném uspokojování potřeb. Individuální potřeby, jež jsou uspokojovány, mají se stát řídícím principem pracovního procesu. Avšak potřeby osvobozených lidí a požitků při jejich uspokojování budou mít jinou podobu než potřeby a požitky v nesvobodě, i kdyby byly fyziologicky stejné. Ve společenské organizaci, která proti sobě staví třídy osamocených individuí a jejich zvláštní svobodu přenechává mechanismu neovládaného ekonomického systému, působí nesvoboda již v potřebách a zvláště v požitku. Takové potřeby a požitky ani nepotřebují obecnou svobodu. Rozvoj produktivních sil, rostoucí ovládnutí přírody, rozšíření a zušlechťování výroby zboží, peníze, univerzální zvěcnění vytvořily s novými potřebami také nové možnosti požitku. Avšak tyto možnosti požitku jsou poskytovány lidem, kteří jak objektivně, na základě svého ekonomického postavení, tak subjektivně, na základě své výchovy a vedení ke kázi jsou hluboce neschopni požitku. Z této diskrepance mezi tím, co je objektem možného požitku a mezi způsobem, jak jsou tyto objekty chápány, přijímány a používány, vyplývá otázka po pravosti vztahů štěstí v této společnosti. Akty intendující (požitky) nenaplní svou vlastní intenci; i když se naplní, zůstávají nepravými.

Požitky je v chování k věcem a lidem. Věci (pokud jejich všeobecná použitelnost nebyla dána přírodou nebo společenským usměrněním) jsou zboží, které je přístupné úměrně kupní síle. Zdaleka největšímu počtu lidstva připadá jen ta nejlevnější část zboží. Stávají se jako zboží předmětem požitku a zůstává v nich zachován jejich původ: i požitky má ještě třídní charakter. Levné není tak dobré jako to, co je drahé. Vztahy mezi lidmi - právě mimo pracovní proces - jsou v podstatě vztahy mezi příslušníky téže třídy. Pro většinu lidí je společník v požitku také společníkem v bídě téže třídy. Jejich životní okolnosti jsou nutným dějištěm štěstí. Nepřetržitý tlak, jemuž musí být vystavovány velké masy, aby byla reprodukována tato společnost, se stal s monopolistickým nahromaděním bohatství ještě intenzivnější. Každé narůstání požitku by jen ohrozilo nutnou disciplínu a ztížilo by přesné a spolehlivé začlenění do masy, která udržuje v chodu stroj celku. K ekonomické regulaci požitku je používána policie a justice. Slast chce svou podstatou stupňování a zjemňování. Rozvoj osobnosti nemusí být pouze duševní. Industriální společnost diferencovala a zintenzivnila předmětný svět takovým způsobem, že jej může přijímat jen krajně diferencovaná a intenzifikovaná smyslnost. Moderní technika má všechny prostředky, aby zdůraznila pohyblivost, krásu, poddažnost věcí a těl, přiblížila je a učinila dosažitelnými. S potřebami, jež odpovídají těmto možnostem, se vyvíjejí i smyslové orgány, jimiž mohou být tyto potřeby vnímány. Co může člověk v rozvinuté společnosti vnímat, cítit a konat, koresponduje s nově poskytovaným bohatstvím světa. Avšak využití narůstajících schopností a jejich uspokojování je umožněno jen těm skupinám, které jsou nejméně schopnější koupě. Vzdělání smyslnosti je jen částí rozvoje produktivních sil. Nutnost brzdit tento rozmach pramení z antagonistického společenského systému, v němž se uskutečnit. Je mnoho způsobů, jak rozptylovat ovládané vrstvy a poskytovat jim náhražkovité uspokojování. Sport a velké množ-

ství jiných radovánek plní zde svou dějinnou funkci. V autoritářských státech vynalezl sadistický teror pro nepřátele režimu netušené možnosti organizovaného odreagování. Denně mohou ti malí spoluprožívat v kině lesk velkého světa; s vědomím, že to je všechno jen film a že i zde existuje lesk, hořkost a trápení, zločin a trest, triumf dobra. Aby rozvoj smyslnosti u nižších vrstev společenské pyramidy nepřesáhl technicky žádoucí míru, to je zaručováno již pracovním procesem, který má za následek, že orgány dělníka zakrní a zhrubnou. Jaký je pak ještě dovolen bezprostřední požitek, to je popsáno trestním zákonem.

Avšak nejen u nás nemůže požitek dosáhnout toho, k čemu směřuje naplnění všech subjektivních i objektivních možností. Kde je vzájemný vztah lidí jako vlastníků zboží určujícím společenským vztahem a kde je hodnota zboží určována vynaloženou abstraktní pracovní dobou, tam je tento požitek bezcenný. Neboť požitkem je to, co je v této společnosti odděleno od práce. Individuum nevydává a nereprodukuje v požitku žádnou pracovní sílu; chová se a dává se jako soukromá osoba. Jestliže pouze abstraktní práce vytváří hodnotu, podle níž se pak řídí spravedlivá výměna, nesmí být slast hodnotou. Kdyby jí byla, pak by byla společenská spravedlnost sporná, dokonce by byla odhalena jako eklatantní nespravedlnost. Legitimování slasti jako hodnoty by vskutku postavilo na hlavu všechno, co je "dnes prezentováno čtenáři novin". Hodnota věci, to je přece pro každého moderního člověka hodnota práce, která musela být na vytvoření věci vynaložena. Na hodnotě tedy lpí pot dělníka, který kuje planoucí meč přetínající kulturu od ráje. Je nebezpečné uvádět slast a strast do vztahu s hodnotou; neboť pak je nashledně otázka, zda ti, co hodnoty vytvářejí, zakoušejí více slasti nebo více strasti. A mohla by nás napadnout myšlenka, že hodnota je možné v obbáčeném poměru ke slasti".¹⁹⁾ Nebezpečí této souvislosti bylo známo již v počátcích buržoazní společnosti: všemi prostředky byla většpována do vědomí lidí bezcennost pouhé slasti.

Nikde se neprojevuje souvislost mezi znehodnocením požitku a společenským ospravedlněním prací zřetelněji než v interpretaci sexuální slasti. Je racionalizována - pragmaticky nebo morálně - a jako pouhý prostředek k účelu, který je mimo ni, vstupuje do služeb neodporující podřízenosti jedince vůči dané podobě pracovního procesu. Jako hygienická hodnota má přispět k tělesnému a duševnímu zdraví, které podporuje normální fungování člověka uvnitř daného řádu. Podle Spinozy je pouze dovoleno o "smyslovou slast usilovat jako o prostředek", a sice jako o hygienický prostředek: "Člověk nechť se oddává slasti jen do té míry, pokud je nezbytná pro jeho zdraví".²⁰⁾ Leibniz prohlašuje, že "rozkoš smyslů musí být užívána podle předpisů rozumu jako potrava, lék nebo sílicí prostředek".²¹⁾ Fichte uvádí sexualitu do bezprostředního vztahu s obnovováním pracovního procesu: "Vlastní stav, čest a důstojnost člověka, a zvláště pak muž v jeho mravně přirozeném jsoucnu je nepochybně ve schopnosti plodit, jako prvopočáteční tvůrce nové lidí, nové pány přírody: mimo své pozemské jsoucno dává přírodě pro věčnost její vládce... Bylo by tedy absolutní bezectností, zavržením vlastní lidské a mužské cti, kdyby schopnost propůjčená k tomu výsadnímu práci se stala prostředkem smyslné slasti. Co je nad přírodou a je určeno k rozšiřování vlády nad ní, by se stalo něčím druhořadým, podřízeným jednomu z jejích pudů, slasti....". Touto absolutní bezectností je "chlípnost - užití rozmnožovací schopnosti k pouhé slasti, bez ohledu na účel a bez uvědomělého usilování o tento účel".²²⁾ Jen tehdy, když jsou sexuální vztahy vysloveně podřízeny účelu, kterým je plození nových pracovních sil pro proces společenského ovládnutí

přírody, je požitek důstojný člověka a uznáván. Pozdější stoupenci idealistické etiky se odvracejí od této prostoserdečnosti. Hermann Cohen považuje pouhé plození lidí za "animální" proces a požaduje, aby sexuální slast byla posvěcena vpravdě mravním účelem. Teprve věrná láska povznáší pohlavní styk do sféry mravnosti a činí z "pohlavní lásky" "úsilí čisté vůle o utváření mravního sebevědomí".²³⁾ Vázání lásky na formu manželství je v autoritářské fázi buržoazního řádu v otevřeném rozporu s potřebou státu, který chce mít v záloze silnou vojenskou a hospodářskou armádu. "Milostný prožitek" není "bezpodmínečně vázán na manželství". Ale láska má být "předpokladem a podmínkou, aby mohlo být uzavřeno manželství a počato dítě". Není důležité samo plození dětí, ale je důležité plození zdatných a použitelných dětí. "Rasová hygiena, sociální antropologie i jiné lékařsko-antropologické disciplíny" se zamýšlejí "velmi záslužně i nad významnými hledisky lidského plození".²⁴⁾

Neosvícené, neracionální uvolnění sexuálních vztahů by bylo nejsilnějším uvolněním požitku samotného a totálním znehodnocením práce kvůli práci. Napětí mezi vlastní hodnotou práce a svobodou požitku by bylo uvnitř jedné lidské bytosti nesnesitelné: bezúčinnost a nespravedlnost pracovních vztahů by eklatantně pronikaly vědomím individuí a znemožňovaly by jejich pokojné včlenění do společenského systému buržoazního světa.

Funkce práce v této společnosti určuje její postoj k požitku. Nemá mít sám o sobě smysl a nesmí zůstat neracionalizován; musí naopak získat svou hodnotu odjinud. "Slasti... a strasti je odepřeno ospravedlnění a odůvodnění vůlí k práci; dávají spíše vůli podnět k práci", která by pak byla zcela podřízena principu uspokojování potřeb. "Hedonismus je zábranou, aby se ospravedlnila vůle k práci",²⁵⁾ odporuje základnímu zájmu daného řádu. Zniternění a oduševnění, čímž byl požitek vyzdvižen na úroveň kultury, jež pomáhá reprodukovat celek a dokazuje tak svou společenskou hodnotu, je určováno tímto přesvědčením. U bezprostředních výrobců se dochází k omezení požitků, bez morálního zprostředkování přímo pracovním dnem, který poskytuje požitku jen skromné "volno" a je to dáno opět do služeb odpočinku a reprodukci pracovních sil a energie. Uživatelé pracovního procesu jsou postiženi stejným hodnocením. Skutečnost, že něco v požitku vykonávají a něco v něm nalézají, co vlastně nevytváří žádnou hodnotu, vyvolává jakýsi sociální pocit viny, který vede k racionalizaci požitku. Jako reprezentace, odpočinek, vystavování lesku těch, kteří stojí v čele a musí nést největší míru zodpovědnosti, je požitek odbyván téměř jako břímě nebo povinnost.

Vznik společenského pocitu viny je významným činem výchovy. Vládnoucí zákon hodnoty se zrcadlí ve stále znovu vytvářeném přesvědčení, že každý, zcela odkázan sám na sebe, si musí zasloužit svůj život ve všestranném konkurenčním boji, i když jen proto, aby si jej mohl opět zasloužit, a že každý bude odměněn podle míry vynaložené práce. Štěstí si při tom člověk nemůže vysloužit. Cílem práce nemá být štěstí a odměnou nemá být požitek, ale zisk nebo mzda: možnost znovu pracovat. Aby byl uchován tento pracovní proces, musí být odkloněny nebo potlačeny pudy a potřeby, které by ohrožily normální poměr práce a požitku (jako chvíli bez práce) a instituce, které tento poměr zabezpečují (rodina a manželství). Tento odklon a potlačování není vždy spjat s kulturním pokrokem. Mnohé pudy a potřeby se stávají falešnými a ničivými až teprve falešnými podobami, jež jejich uspokojování nabývá, zatímco dosažený stupeň objektivního vývoje by připouštěl jejich pravé uspokojování - pravé, protože by se mohly naplnit v tom, co prvotně zamýšlely, a to je "nezkalená" slast. Je to potlačená krutost, která vede k sa-

distickému teroru, a potlačené sebeuplatnění, které vede k masochistickému podřízení. Ponechány vlastní intenci, jako způsoby sexuálního pudu, mohou končit ve stupňované elastii nejen subjektu, ale i objektu. Nejsou už spojeny s ničením. 26) Avšak právě stupňovaná diferenciacie elastii je neúnosná ve společnosti, která potřebuje právě potlačovanou formu uspokojování těchto potřeb. Stupňovaná elastie by byla bezprostředně stupňovaným osvobozením individua. Vyžadovala by svobodu ve volbě objektu, v poznání a uskutečňování jeho možností, svobodu času a místa. Všechny tyto požadavky narušují životní zákon dané společnosti. Vzhledem k nejniternejšímu sepětí štěstí a svobody bylo tabu elastii uchováváno nejtvrdošíjněji; hluboko v řadách dějinné opozice proti danému řádu důkladně zmátlo otázky a odpovědi. 27)

Vymezení štěstí jako stavu všeobecného uspokojování individuálních potřeb je abstraktní a nesprávné, pokud chápe potřeby v jejich existující podobě jako poslední danost. Potřeby jako takové nestojí mimo dobro a zlo ani mimo pravost a falešnost. Jako dějinné obsahy jsou podřízeny otázce svého "práva": jsou takové, aby jejich uspokojování mohlo naplnit subjektivní a objektivní možnosti individuí? U mnoha forem potřeb, jež jsou charakteristické právě pro dnešní stav lidstva, by musela být tato otázka popřena vzhledem k dosaženému stavu společenského vývoje: umožňuje opravdovější štěstí, než jaké je to, které si lidé sami dnes opatřují. Slast z ponižování druhých a ze sebepokořování před silnější vůlí, slast z nejrozmanitějších surogátů sexuality, z nemyslné oběti, válečného hrdinství, to vše je falešnou elastii, protože pud a potřeby, které jsou tak uspokojovány, činí lidi nesvobodnější, slepější a ubožejší, než musejí být. Jsou to pud a potřeby, jež vznikly v antagonistické společnosti. Pokud by zcela nezmizely s novou formou společenské organizace, byly by myslitelné takové způsoby jejich uspokojování, v nichž by se šťastně rozvíjely, skutečně ty nejzazší možnosti lidí. Toto osvobození možností je věcí společenské praxe; na ní záleží, jak lidé využijí své vyvinuté smyslové a duševní orgány a bohatství, které vytvořili svou prací. Takto chápané štěstí nemůže být pouze subjektivní. Spadá do oblasti společného myšlení a jednání lidí.

Využívá-li společnost rozvinuté produktivní síly jen ve spoutané podobě, jsou zfalšovány již samy potřeby, nikoli až jejich uspokojování. Pokud potřeby překračují existenční minimum, uplatňují se jen podle kupní síly. Odráží se v nich současná situace třídy, a obzvláště situace individua v pracovním procesu: zformovala (tělesné i duševní) orgány a schopnosti lidí a horizonty jejich nároků. Protože se projevují jako potřeby jen ve své zakrnělé podobě, se vším potlačením, odříkáním, přizpůsobováním a racionalizací, mohou být zcela normálně uspokojovány uvnitř daného společenského rámce. Protože samy v sobě jsou již nesvobodné, je falešné štěstí z jejich uspokojování možné v nesvobodě.

Pojem štěstí nemá v kritické teorii již nic společného s měšťáckým konformismem a relativismem. Je částí všeobecné objektivní pravdy, která platí pro všechna individua, pokud je v ní uchován zájem všech. Teprve ve srovnání s dějinnou možností všeobecné svobody má smysl označit i faktické, skutečně pocítované štěstí v dosavadních životních podmínkách za nepravé. Je zájmem člověka, který se vyjadřuje ve svých potřebách, a jejich uspokojování odpovídá tomuto zájmu. Je požehnáním, že je vůbec štěstí ve společnosti, která je ovládána alepými zákony. Člověk se v ní může cítit ještě bezpečný a uchráněn před nejzazším zoufalstvím. Rigoristická morálka se prohřešuje proti skrovné podobě, v níž přetrvávala humanita; ve srovnání s ní je každý hedonismus v právu. Až dnes, na

posledním stupni vývoje existujícího řádu, kdy uzrály objektivní síly, jež směřují k vyššímu řádu lidstva, a teprve v souvislosti s dějinnou teorií a praxí, která je spjata s touto změnou, smí být s celkem daného řádu předmětem kritiky také štěstí v něm. Ukazuje se, že lidé, kteří byli vychováni k tomu, aby se zařadili do antagonistického pracovního procesu, nemohou být soudcem nad svým štěstím. Není jim dovoleno, aby poznali svůj pravý zájem. Tak se může stát, že svůj stav považují za štěstí a že bez vnějšího nátlaku uznávají systém, který je potlačuje. Výsledky novodobého hlasování lidu dokazují, že lidé, kteří nemají přístup k možné pravdě, mohou být přivedeni k tomu, aby hlasovali sami proti sobě. Pokud spatřují svůj zájem jen v úspěchu uvnitř daného řádu, je hlasování v autoritářských aparátech snadné. Klamu, jemuž ovládaní propadnou, napomáhá pak ještě tenor. Ovládat se navzájem je nepravdivé.

Vzhledem k možnosti šťastnějšího reálného pojetí lidstva není už zájem jedince poslední daností: existuje pravý a falešný zájem i vzhledem k jedinci. Jeho faktický bezprostřední zájem už není jeho pravým zájmem. To neznamená, že by pravý zájem byl ten, který by vyžadoval z důvodu menšího rizika a větší šance požitku obětování bezprostředního zájmu. Taková kalkulace štěstí se přidržuje obecného rámce falešného zájmu a může v nejlepším případě usnadnit volbu lepšího falešného štěstí. Pravý zájem člověka nemůže chtít ani své ani cizí omezení. Není to ani v pravém zájmu těch, jejichž moc se může udržet jen za této deformace. Na dosaženém stupni vývoje nemůže již moc užívat svět, který ovládá. V okamžiku, kdy by přestala působit a neobnovovala krvavý a vyčerpávající proces své reprodukce, byla by ztracena. Také ona může ještě něco získat.

To, že pravý zájem individua je zájmem svobody, že skutečná individuální svoboda může vzejít jen ze skutečné svobody všech, že je vůbec možná jen spolu s ní, a konečně že štěstí je ve svobodě - to vše nejsou výpovědi filosofické antropologie o povaze člověka, ale popis dějinné situace, kterou si lidstvo samo vydobylo v boji s přírodou. Individua, která mají využít této situace a o jejichž štěstí zde tedy jde, se stala ve škole kapitalismu lidmi. Vysoké intenzifikaci a diferenciaci jejich schopností a jejich světa odpovídá omezování tohoto rozmachu. Jestliže nesvoboda je již v potřebách, a nikoli až v jejich uspokojování, pak je nutné osvobodit nejprve tyto potřeby. To není akt výchovy, morální obnovy člověka, nýbrž je to ekonomický a politický proces zespoledenštění výrobních prostředků, orientace výrobního procesu na potřeby celku, zkracování pracovní doby, aktivní účast na správě celku patří k jeho obsahům. Zpřístupněním všech existujících subjektivních i objektivních možností vývoje změní se potřeby samy: musely by zmizet ty, které spočívají ve společenském násilí, potlačování nespravedlnosti, špíně a bídě. Avšak nic nevylučuje, že i pak budou nemocní, pomatení a zločinci. Bude trvat říše nutnosti, boj s přírodou a mezi lidmi bude pokračovat. Tak také bude i nadále spjata reprodukce celku se strádáním jedince; zvláště ní zájem nebude bezprostředně totožný s pravým zájmem. Rozdíl mezi zvláštním a pravým zájmem je však něco jiného než rozdíl mezi zvláštním zájmem a zájmem obecnosti, jež potlačuje zájmy individuí. Ve svém vztahu k obecnosti se individuum bude skutečně přidržovat pravdy. V jejích požadavcích a rozhodnutích bude zahrnut jeho zájem a ten přece jen nakonec prospěje jeho štěstí. A i když pravý zájem musí být hájen obecným zákonem, který zakazuje určité potřeby a uspokojování, pak už nebude stát za tímto zákonem partikulární zájem skupin, jež udržují svou moc uzurpováním obecnosti proti ní samotné, ale bude to rozumná dohoda svobodných lidí. Svěprávní lidé se budou muset sami vypořádat se svými potřebami. Jejich odpovědnost bude nekonečně větší, protože již

nebudou mít falešnou slast masochistického bezpečí, chránění heteronomní mocí. Vnitřní, skutečné (nikoli až oním světem vytvořené) spojení povinnosti a štěstí, o němž idealistická etika pochybovala, je možné jen ve svobodě. To měl na mysli Kant, když vytvořil pojem povinnosti u autonomní osoby. Omezuje-li se autonomie na svobodu čisté vůle, omezuje sama sebe ve prospěch společenského řádu, který jí může strpět jen v její abstraktní podobě.

Kdyby svéprávná individua zavrhl určité potřeby a určitou slast jako špatné, pak by je k tomu vedlo autonomní poznání jejich pravého zájmu: zachování všeobecné svobody. Stalo by se tak v zájmu jejich štěstí, protože štěstí může být jen ve všeobecné svobodě, která je naplněním všech rozvinutých možností. Bylo to dávné přání hedonismu ztotožnit pojem štěstí s pojmem pravdy. Problém byl neřešitelný. Pokud o pravdě rozhodovala anarchistická, nesvobodná společnost, mohla pravda být buď jen ve zvláštním zájmu osamocených individuí nebo v nutnostech osamostatnělé obecnosti. V prvním případě se ztratila její forma (obecnost) a v druhém případě se ztratil její obsah (zvláštnost). Pravda, jíž se řídí ve štěstí osvobozené individuum, je jak obecná, tak zvláštní. Subjekt již není vůči ostatním osamocen ve svém zájmu, jeho život může být šťastným i mimo náhodu okamžiku, protože jeho životní podmínky již nejsou určovány pracovním procesem, který vytváří bohatství pouze uchováváním bídy a strádání, ale jsou určovány rozumnou autonomní správou celku, na níž se subjekt aktivně podílí. Individuum se může chovat k druhým jako k sobě rovným a ke světu jako ke svému světu; svět mu již nebude odcizen. Vzájemné porozumění již nebude proniknuto neštěstím, protože pochopení a vášeň se již nedostanou do konfliktu se zvěčněnou podobou lidských vztahů.

Všeobecné štěstí předpokládá poznání pravého zájmu: společenský životní proces má být spravován takovým způsobem, aby za daných objektivních historických a přirozených podmínek byla svoboda jedinců v souladu s uchováním celku. Souvislost štěstí a poznání byla zastřena vývojem společenských antagonismů; abstraktní rozum izolovaných individuí nemá ovšem žádný vliv na štěstí, které je přenecháno náhodě. Avšak tentýž vývoj také vyvolal síly, které mohou onu souvislost znovu vytvořit. U bezprostředních výrobců je odstraněno osamocení ve velké míře již v nesvobodě. Oni nemusí opatrovat vlastnictví, které by mohlo být užíváno jen na úkor ostatních; jejich zájem je nenutí ke konkurenci a k účasti v zájmových skupinách, jež tkví opět jen v konkurenci, ale nutí je k bojové solidaritě. Ta bojuje o to, co je zprvu zájmem zvláštních společenských skupin: o lepší, člověka důstojnější životní podmínky. Avšak není možné sledovat tento zvláštní zájem, aniž by byly zlepšeny životní podmínky celku, aby byly člověka důstojnější, a aniž by byla osvobozena obecnost. V monopolistické fázi buržoazní společnosti, kdy skupiny bojující za změnu výrazně sledují obecný zájem, usiluje uživatel dosavadního stavu o narušení solidarity. Zúředničení, byrokratizace, stupňování mzdového rozdílu a bezprostřední korumpování dělníků mají zasít protiklad i v těchto vrstvách. - Pravý zájem těchto vrstev nevyžaduje změnu toho či onoho, ale přetvoření pracovního procesu. Zde již není přelstěn zvláštní zájem za zády individuí obecným rozumem; právě naopak, zvláštní zájem je spíše aktivní a poznávací silou procesu, který rozvíjí obecnost. Jen na tomto místě společnosti je "pravda zvláštního uspokojování ... pravdou obecnou, k níž směřuje myslící vůle jako k blaženství".²⁸⁾ Hegel poukázal na to, že jen zvláštní zájem může uskutečnit v dějinách obecný pokrok, neboť jen on může individuum přimět k vášni dějinného boje. "Zvláštní zájem vášně je tedy neoddělitelný od součinnosti obecného, neboť obecné plyne ze zvláštního a určitého a z jeho negace".²⁹⁾

Jestliže tato neslučitelnost trvá jen lstí rozumu, je rezultat spjat s neštěstím individuí: vyčerpají a snižují se vášní, s níž sledují svůj zvláštní zájem. Hegel to nazval "děsivou útěchou", že "dějinný člověk neprožil to, čemu říkáme štěstí".³⁰⁾ Není-li možná vyšší podoba dějinného rozumu než antagonistická organizace lidstva, pak si tento děs nemůžeme odmyslit. Je ovšem pravda, že lidé neusilují vědomě o štěstí, ale směřují k určitým cílům, jejichž dosažení pak přináší štěstí. Určité cíle, k nimž směřuje solidární boj o rozumnou společnost, neobsahuje štěstí jen jako průvodní náhodu. Štěstí spočívá v samotném požadovaném novém řádu životních podmínek a přestává být subjektivním pocitem, když již v osvobozených potřebách subjektu působí všeobecná starost o možnosti individuí.

To, že v současnosti se stává boj o vyšší obecnost budoucnosti záležitostí zvláštních jedinců a skupin, způsobuje podle Hegela tragickou situaci dějinných osob. Útočí na společenské poměry, v nichž se reprodukuje - i když špatně - život celku; bojují proti konkrétní podobě rozumu, aniž by již byla empiricky dokázána použitelnost budoucí podoby, o kterou usilují. Rouhají se tomu, co se v určitém omezení pořád ještě osvědčuje. Jejich racionalita nutně působí partikulárně, iracionálně, ničivě. Jejich kritika rozkladu a anarchie působí jako anarchistická a destruktivní. Individua, která se k této ideji přimknou tak těsně, že je jí proniknuta celá jejich existence, jsou nepoddajní a uštinění. Nízké vědomí není schopno rozlišovat mezi nimi a zločinci, a oni jsou v skutku v daném řádu zločinci stejně jako Sokrates v Athénách.³¹⁾ Obecnost a rozum se jim staly vášní. Formalistický konformista, pro něhož je zvláštní potřeba stejná jako každá jiná, je považuje za nebezpečné sobecké charaktery. Vidí, že kritika zdání současné svobody a poznání budoucí skutečnosti svobody jim již nyní dává štěstí, protože překonali příkré oddělování zde a tam, dnes a zítra, výlučný a odpuzující egocentrismus měšťácké existence - a on to není schopen pochopit. Považuje je, a to on vždycky přizná, za exaltované, v nejlepším případě za religiózní, neboť konformista míní, že je v lidské povaze mít na mysli pouze svůj soukromý zájem. Jejich paradoxní situaci pochopí jen málokdo.

Tak jako může být dosažitelná forma štěstí rozvinuta jen ve zvláštním zájmu těch společenských vrstev, jejichž osvobození povede již nejen k panství zvláštních zájmů nad obecností, ale k osvobození všech lidí, tak také v něm může být rozvinuto správné poznání, které tato forma potřebuje. Tento zájem vyžaduje svou ideologii, zakrývající podobu pravdy, aby se ospravedlnil jako zájem obecný. Domýšlení všech realizovatelných možností (jež v buržoazní periodě mělo své společenské meze v nebezpečí materiální změny celku) a setrávání na cíli, jímž je jejich uskutečnění, to je obsaženo v samotném tomto zájmu. Se správným poznáním by se ztratilo i štěstí a nutnost nekontrolovatelné situace by opět nabyla svou náhodilou moc nad lidmi. Svoboda poznání je částí skutečné svobody, která může jít jen ruku v ruce se společným rozhodnutím a následováním toho, co bylo poznáno jako pravé. Podstatná role, kterou má pravda pro štěstí individuí, ukazuje, že je nedostatečné, aby štěstí bylo vymezeno jako slast a požitek. Jestliže poznání pravdy již není spjato s poznáním viny, bídy a nespravedlnosti, nemusí již opomíjet štěstí a přenechávat je bezprostředním smyslovým vztahům. Skutečně nevinnému poznání, jež se týká štěstí, mohou být přístupny i ty nejosobnější vztahy lidí. Snad jsou v skutku v životě oním svobodným společenstvím, od něhož idealistická morálka očekávala nejvyšší rozmach individuality. Poznání už nebude rušit slast; možná, že dokonce samo se může stát slastí, jak se to odvažila vidět antická idea nás jako konečné vymezení poznání. V představě nevázaného požitkáře, který by se

oddával jen smyslovým požitkům, je ještě oddělení duchovních sil od materiálních a pracovního procesu od spotřebního. Překonat toto odloučení patří k předpokladům svobody: aby rozvoj materiálních potřeb byl v souladu s rozmachem duševních a duchovních potřeb. Činnost techniky, vědy a umění se mění s jejich změněným využitím a změněným obsahem. Jestliže nepodléhají nátlaku výrobního systému, který je spojen s neštěstím většiny lidí, a požadavkům racionalizace zničení a sublimace, pak může duch znamenat jen stupňování štěstí. V kritické teorii a praxi je hedonismus zrušen; vládne-li svoboda i v duševních a duchovních oblastech života, v kultuře, a není-li kultura vystavena nátlaku zničení, pak je nesmyslné omezovat štěstí na smyslovou slast.

Skutečnost štěstí je skutečností svobody jako sebeurčení osvobozeného lidstva v jeho společném boji s přírodou. "Pravda zvláštního uspokojování je pravda obecná, kterou si klade jako blaženství myslící vůle za svůj cíl". Avšak toto blaženství je především jen "představovaná, abstraktní obecnost obsahu, která pouze m á b ý t i". Její pravda je "všeobecná určenost vůle sebou samou, tzn. samo její sebeurčení, svoboda". 32) Svoboda byla však pro idealismus také "substancí" a "jedinou pravostí ducha, podstatou a pravdou rozumu". 33) V její dovršené podobě mají blaženství i rozum splynout. Hegel nevěřil, že uskutečnění této podoby a vytvoření tak nové formy společenské organizace lidstva by se mohlo stát úkolem historické praxe. Pod titulem "ideálu" ale vylíčil "světový stav" štěstí, který je zároveň stavem rozumu i svobody, jako zrušení protikladu, který je charakteristický právě pro buržoazní stav světa, protikladu mezi individui, jež jsou izolována svými partikulárními zájmy a osamostatnělou obecností, udržující se obětováním individuí. "V ideálu... má být nerozlučitelný soulad právě zvláštní individuality se substanciálním; a pokud ideálu přísluší svoboda a samostatnost subjektivity, potud nesmí mít okolní svět stavů a vztahů podstatnou objektivitu již sám pro sebe, nezávislou na subjektivním a individuálním. Neboť ideální individuum má být uzavřeno v sobě; objektivní má být ještě své a nemá se pohybovat a uskutečňovat odpoutáno od individuality subjektů, protože pak subjekt ustupuje jako pouhá podřízenost před světem, který je již pro sebe hotový". 34)

Poznámky:

- 1) Kant, Kritik der praktischen Vernunft, I.díl, I.kniha, I.část, § 3, pozn.II. Werke, vyd. E.Cassirer. Berlin 1929, sv.V, str.29.
- 2) Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Werke, původní vydání, sv.IX, str.34.
- 3) Hegel, Glauben und Wissen. Werke. op.cit., sv.I, str. 8 n.
- 4) Aristoteles, Pol.1323 b 27 n, Magna Moralia, 1206 b 30 n., Pol.1332 a 30.
- 5) Diogenes Laertius, Buch II,88; přel.O.Apelt. Leipzig 1921, sv.I, str.101.
- 6) Diogenes Laertius, II,93; op.cit., I, str.103.
- 7) Diogenes Laertius, II,87; op.cit.,I, str.100.
- 8) Diogenes Laertius, II,90; op.cit., I, str.102.
- 9) Diogenes Laertius, II,98; op.cit., I, str.106.
- 10) Epikur, Brief an Menoikeus; Diogenes Laertius X, 130; op.cit.,sv.II, str.246.
- 11) Epikur, op.cit.; Diogenes Laertius X,132; op.cit., sv.II, str.247.
- 12) Gorgias 497/498.
- 13) Srov. Zeitschrift für Sozialforschung, roč.II (1933), str. 169 n.
- 14) Srov. Zeitschrift für Sozialforschung, roč. V (1936), str. 190 n., 201 n.
- 15) Kant, Kritik der Urteilkraft, I.díl, 1.úsek, 1.kniha, § 4. Werke op.cit., sv. V, str.277.
- 16) Kant, Kritik der praktischen Vernunft, I.díl, 2.kniha, 2.část, II. Werke op.cit., sv.V, str. 125 a 129.
- 17) Fichte, System der Sittenlehre, II.část, § 11. Werke, vyd. F.Medicus, Leipzig bez r.vyd., sv.II, str.140.
- 18) Kritickou teorií zde rozumíme teorii společnosti, jak byla vymezena v zásadních příspěvcích Časopisu pro sociální výzkum (Zeitschrift für Sozialforschung) na základě dialektické filosofie a kritiky politické ekonomie.
- 19) Hermann Cohen, Ethik des reinen Willens, 3.vyd. Berlin 1931, str.163.
- 20) Spinoza, Abhandlungen über die Vervollkommenung des Verstandes, přel. J.Stern, Reclam, Leipzig, str. 9 a 11.
- 21) Leibniz, Von der Glückseligkeit. Opera philosophica, vyd. E.Erdmann. Berlin 1840, str.672.
- 22) Fichte, Die Staatslehre 1813. Werke, op.cit., sv.VI, str.523 n.
- 23) Hermann Cohen, op.cit., str.584.
- 24) Bruno Bauch Grundzüge der Ethik. Stuttgart 1933, str.240 n.
- 25) A. Görland, Ethik als Kritik der Weltgeschichte. Leipzig 1914, str.119 n.
- 26) Srov. Zeitschrift für Sozialforschung, roč.V. (1936), str. 229 n.
- 27) Dokonce i u rozhodných stoupenců buržoazní sexuální reformy se ještě skrytě projevuje v jakýchsi etických nebo psychologických racionalizacích tabu slasti.
- 28) Hegel, Encyclopädie § 478. Werke, op.cit., sv. VII, 2, str.372.
- 29) Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Úvod. Werke, op.cit., XIV, str. 40.
- 30) op.cit., str. 39.
- 31) Srov. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Werke. op.cit., XIV, str.101.
- 32) Hegel, Encyclopädie § 478 a 480. Werke, op.cit., sv. VII, 2, str.372.
- 33) Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, úvod. Werke, op.cit., sv. IX, str. 22.
- 34) Hegel, Vorlesungen über die Ästhetik. Werke, op.cit., sv.X, 1, str.232.

Filosofie a kritická teorie

Kritická teorie společnosti se od svých počátků zaměstnávala neustále také filosofickými polemikami. V době svého vzniku, ve třicátých a čtyřicátých letech devatenáctého století, byla filosofie nejprogresivnější podobou vědomí; skutečné poměry v Německu zaostávaly za touto podobou rozumu. Kritika existujícího stavu započala jako kritika tohoto vědomí, protože jinak by uchopila svůj předmět ještě pod úrovní dějin, kterou neněmecké země již ve skutečnosti dosáhly. Když kritická teorie postihla ekonomické poměry jako to, co je odpovědné za celek existujícího světa, a když postihla veškerou společenskou souvislost skutečnosti, stala se tak filosofie jako samostatná věda o této souvislosti nadbytečnou, a ty problémy, které se týkaly možností člověka a rozumu, mohly být rozpracovány z hlediska ekonomie.

Tak se objevuje filosofie v ekonomických pojmech materialistické teorie. Každý z těchto pojmů je víc než ekonomický pojem ve smyslu speciální vědy o hospodářství. Je více vzhledem k totalitnímu nároku teorie, aby byla vysvětlena celistvost člověka a jeho světa ze společenského bytí. Bylo by však chybné, kdyby s ohledem na toto pojetí splynuly ekonomické pojmy s obsahem pojmů filosofických. Filosofické obsahy, které jsou pro teorii relevantní, musí být spíše naopak rozvíjeny z ekonomické souvislosti. Poukazují na vztahy, jejichž opominutí by ohrozilo teorii jako celek.

Podle přesvědčení svých zakladatelů je kritická teorie společnosti podstatně spjata s materialismem. To neznamená, že stojí jako filosofický systém proti jinému filosofickému systému. Teorie společnosti je ekonomický, nikoli filosofický systém. Jsou to především dva momenty, jež spojují materialismus se správnou teorií společnosti: starost o štěstí lidí a přesvědčení, že tohoto štěstí lze dosáhnout pouze změnou materiálních podmínek života. Způsob změny a základní opatření pro rozumnou organizaci společnosti jsou naznačeny vždy odpovídající analýzou existujících ekonomických a politických poměrů. Další uspořádání nové společnosti už nemůže být předmětem jakékoli teorie. To má být svobodné dílo osvobozených individuí. Jestliže bude realizován rozum právě jako rozumná organizace lidstva, pak je také filosofie bezpředmětná. Neboť filosofie, pokud byla víc než zaměstnání nebo obor uvnitř dané dělby práce, žila doposud z toho, že rozum nebyl ještě skutečností.

Rozum je základní kategorie filosofického myšlení, jediná, která je spojuje s osudem lidstva. Filosofie chtěla prozkoumat poslední a nejobecnější základy bytí. Pod titulem rozumu chápala ideu vlastního bytí, v němž se sjednocují všechny rozhodující protiklady (mezi subjektem a objektem, podstatou a jevem, myšlením a bytím). S touto ideou bylo spojeno přesvědčení, že jsoucí nemusí být již bezprostředně rozumné, ale že musí být k rozumu přivedeno. Rozum má představovat nejvyšší možnost člověka a jsoucího samého. Obojí k sobě patří. Jestliže je rozum chápán jako substance, pak to znamená, že na nejvyšším stupni myšlení, jako vlastní skutečnost, nestojí již proti rozumnému myšlení lidí svět jako pouhá předmětnost, ale že je jím pochopen, stal se mu pojmem. Svět je považován svou strukturou za rozumu přístupný, na něj odkázaný a jím ovládnutelný. Tak je filosofie idealismem; podřizuje bytí myšlení. Onou první větou, která filosofii

učinila filosofii rozumu a idealismem, stala se však také kritickou teorií. Jestliže byl daný svět spojen s rozumným myšlením a byl dokonce svým bytím na ně odkázán, pak všechno, co odporovalo rozumu, co nebylo rozumné, bylo považováno za něco, co je nutné překonat. Rozum byl vytýčen jako kritická instance. Ve filosofii buržoazní epochy přijal rozum podobu rozumné subjektivity: člověk, individuum, musí vše, co je dáno, prozkoumat a posoudit silou a mocí svého poznání. Tak zahrnuje pojem rozumu také pojem svobody, neboť toto posouzení a prozkoumání by nemělo smysl, kdyby člověku nebylo svobodně dopřáno, aby jednal podle svého náhledu a to, co existuje, nepodrobil rozumu. "Filosofie nás učí, že všechny vlastnosti ducha trvají jen skrze svobodu, všechny jsou jen prostředky svobody, hledají jen ji a jen ji uskutečňují. Je to poznatek spekulativní filosofie, že svoboda je jedinou pravostí ducha." ¹⁾ Hegel vyvodil pouze důsledek z celé filosofické tradice, když identifikoval rozum a svobodu: svoboda je "vnější podoba" rozumnosti, forma, v níž jediné může být rozum. ²⁾

Zdá se, že s pojmem rozumu jako svobodou dosáhla filosofie svých hranic. To, co ještě zbývá, uskutečnění rozumu, není již filosofickým úkolem. Hegel viděl dějiny filosofie v tomto bodě definitivně ukončené. Ale toto ukončení neznamenalo lepší budoucnost, ale špatnou přítomnost lidstva, která je tím zvětšena. Kant sice zformuloval ideje ke všeobecným dějinám se světoobčanským záměrem a myšlenky o věčném míru. Jeho transcendentální filosofie mohla však vyvolat přesvědčení, že uskutečnění rozumu faktickou změnou není nutné, protože individua se mohou stát rozumnými a svobodnými uvnitř daného stavu. Ve svých rozhodujících pojmech zůstává tato filosofie poplatna řádu buržoazní epochy. Rozum je pouze zdáním rozumnosti v nerozumném světě a svoboda jen zdáním svobodného bytí ve všeobecné nesvobodě. Zdání je způsobeno zniterněním idealismu: rozum a svoboda se stávají úkoly, které individuum v sobě samotném má a může splnit, ať se nalézá v jakýchkoli vnějších podmínkách. Svoboda nemá odporovat nutnosti, ale vyžaduje ji jako svůj předpoklad. Svobodným má být tedy ten, kdo pozná nutné jako nutno, tím překoná pouhou nutnost a nutné povznese do sféry rozumu. Jestliže se někdo narodí jako mrzák a daný stav lékařské vědy mu neposkytuje možnost vyléčení, pak překonal tuto nutnost, když se jeho rozum a svoboda pohybují jen v mezích jeho nemocí omezeného života, to znamená jeho potřeby, cíle a jednání jsou vždy jen potřebami, cíly a jednáním nemocného člověka. Idealistická filosofie rozumu odstranila přejatý protiklad svobody a nutnosti tak, že svoboda nikdy nepřekračuje nutnost, ale jaksi skromně se zařídí v nutnosti. Hegel kdysi řekl, že toto překonání nutnosti je "proměnou nutnosti ve svobodu". ³⁾

Svoboda může být však jen tehdy pravdou nutnosti, když nutnost je již "sama o sobě" pravdivá. Vymezení vztahu svobody a nutnosti charakterizuje vazbu idealistické filosofie rozumu na existující řád. Jen za tuto cenu mohly být její poznatky pravdivé. Je dána již pojetím subjektu v idealistické filosofii. Tento subjekt je rozumný jen tehdy, pokud spoléhá sám na sebe. Všechno "ostatní" je mu cizí, vnější a jako takové především podezřelé. Aby něco mohlo být pravdivé, musí to být jisté; a aby to bylo jisté, musí to být určeno subjektem jako jeho vlastní čin. To platí stejně tak o fundamentum inconcussum u Descarta jako o kvantových apriorních syntetických soudech. A schopnost vystačit sám se sebou, nezávislost na všem ostatním, cizím garantuje jediné svoboda subjektu. Svobodné je to, co není závislé na nikom jiném a ničem jiném, co samo sebe vlastní. Vlastnit znamená vyloučit druhého. Takový vztah k druhému, v němž subjekt skutečně přichází k druhému, spojuje se s ním, znamená již ztrátu, závislost. Když Hegel připi-

soval rozumu jako vlastní skutečnosti pohyb "jenž zůstává u sebe", mohl se odvolat na Aristotela. Od počátku byla filosofie přesvědčena o tom, že nejvyšší způsob bytí je bytí u sebe sama.

Tato identita ve vymezení vlastní skutečnosti odkazuje na identitu, jež tkví hlouběji: na vlastnictví. Něco je vlastní teprve tehdy, když je to soběstačné, když samo se může uchovat a není odkázáno na nic jiného. A pro idealismus je tohoto bytí dosaženo, když subjekt má svět tak, že mu nemůže být odňat, že jím všudypřítomně vládne a že si ho přivlastnil tak, že i ve všem ostatním je subjekt vždy jen sám u sebe. Avšak svoboda, k níž dospívají ego cogito u Descarta, Leibnizovy monády, Já kategorií u Kanta, subjekt prvotního jednání u Fichta a Hegelův světový duch, není svobodou užívajícího vlastnictví, s níž se pohyboval aristotelaký bůh ve svém vlastním štěstí. Je to spíše svoboda nikdy nekončící, klopotné práce. Rozum, který se stává v novější filosofii vlastním bytím, musí vždy znovu vytvářet sebe a svou skutečnost v nepoddajném materiálu: je jen v tomto aktu. Co rozum má vykonat, není nic více a nic méně než konstituce světa pro Já. Má vytvořit obecnost, v níž se setkává rozumný subjekt s jinými rozumnými subjekty. Má být zdrojem možnosti, aby se nesetkávaly pouze soběstačné monády, ale aby vznikl společný život ve společném světě. Avšak i tento akt je takový, že nepřesahuje to, čím již jest: nic nemění. Ještě před faktickou činností individua je konstituce světa již hotova; individuum nemůže mít nikdy ve své moci ani svá nejvlastnější jednání. Tatáž zvláštní pohyblivost, která má jakoby strach, že ze všeho udělá ve skutečnosti něco jiného, ovládá všechna vymezení této filosofie rozumu. Je proklamován vývoj, ale pravý vývoj "není změna, přeměna v něco jiného".⁴⁾ Na svém konci nedospívá k ničemu, co by "o sobě" nebylo již na počátku. Tento nedostatek považovala tato filosofie za nejvyšší zisk. Právě na jejím nejvyšším stupni je zřejmá vnitřní statičnost všech jejích zdánlivě tak dynamických pojmů.

Všechna tato vymezení činí z idealistické filosofie nepochybně filosofii buržoazní. Přesto však, již svým jediným pojmem rozumu, je více než ideologií a zabývat se s ní znamená něco více než bojovat proti ideologii. Pojem ideologie má smysl jen tehdy, když zahrnuje zájem teorie na změně společenské struktury. Není to ani pojem sociologický, ani filosofický, je to pojem politický.⁵⁾ Nevytváří nauku s ohledem na společenskou podmíněnost každé pravdy, nebo absolutní pravdu, ale výlučně ve vztahu k onomu zájmu. Je nespočet filosofických učení, které jsou pouhými ideologiemi a ochotně se začleňují jako iluze o společensky relativních stavech do všeobecného mocenského aparátu. Idealistická filosofie rozumu k nim nepatří, a právě potud ne, pokud je skutečně idealistická. Myšlenka panství rozumu nad bytím nebo ostatně pouze jediným požadavkem idealismu. S neomylným instinktem bojuje autoritářský stát proti klasickému idealismu. Filosofie rozumu viděla podstatné vztahy v buržoazní společnosti: abstraktní já, abstraktní rozum a abstraktní svobodu. Potud je správným vědomím. Čistý rozum má být rozum, který je "nezávislý" na všem empirickém: empirie jako by činila rozum závislým; má povahu něčeho rozumu "cizorodého".⁶⁾ V omezení rozumu na "čistou" teoretickou a praktickou činnost je doznání špatné fakticity. Ale je v tom také starost o právo individua, o to, čím je více než hospodářský subjekt, o to, co přijde příliš zkrátka v universálním směnném provozu společnosti. Idealismus se snažil zachovat alespoň čistotu myšlení. Je to zvláštní dvojí role otevřít jak pravému materialismu kritické teorie společnosti, tak nepravému materialismu buržoazní praxe. V idealismu protestuje individuum proti světu tím, že sebe a

svět učiní v myšlence svobodným a rozumným. Idealismus je ve zcela podstatném smyslu individualistickým. Chápe ovšem jedinou individua vzhledem k jeho soběstačnosti, "vlastnictví", a jakákoli snaha zkonstruovat z takto chápaného subjektu intersubjektívni svět zůstala sporná. Jiné Já mohlo být s ego spjato pouze abstraktně; zůstal problém čistého poznání nebo čisté etiky. I čistota idealismu je dvojnásobná: nejvyšší pravdy teoretického a praktického rozumu mají být čisté, nesmí spočívat na fakticitě; avšak tato čistota je zachráněna za podmínky, že fakticita je ponechána v nečistotě. Individuum je vydáno její nepravdě. Buď jak buď, starost o individuum uchránila idealismus, aby požehnal obětování individua ve službách nepravých společenských skupin.

Protest filosofie rozumu je idealistický protest a její kritika je kritika idealistická: nevztahují se na materiální životní podmínky. Hegel označil setrvalost filosofie v myšlenkovém světě jako její "podstatné určení": "Filosofie má v rozumu smířovat protiklady, avšak jde o smíření v ideálním světě, nikoli ve skutečnosti". 7) Materialistický protest a materialistická kritika vyrůstají v boji utlačovaných skupin za lepší životní podmínky a jsou trvale spjaty s faktickým průběhem tohoto boje. Západní filosofie vyhlásila rozum za vlastní skutečnost. V buržoazní epoše se stala skutečnost rozumu cílem, který svobodné individuum mělo dosáhnout. Subjekt byl místem rozumu: z něho se měla stát objektivita rozumnou. Avšak materiální podmínky života ponechávaly autonomnímu rozumu jeho svobodu jen v čistém myšlení a v čisté vůli. Nyní byla ale dosažena společenská situace, ve které již nemusí být uskutečnění rozumu omezeno na čisté myšlení a vůli. Jestliže rozum usiluje o uspořádání života podle svobodného rozhodnutí poznávajících lidí, pak tedy je požadavkem rozumu vytvoření společenské organizace, v níž si jedinci společně uspořádají život podle svých potřeb. S uskutečněním rozumu by byla v této společnosti zrušena také filosofie. Teorie společnosti musela ukázat tuto možnost a objasnit základní rysy změny ekonomické struktury. Mohla teoreticky vést boj oněch vrstev, které podle své historické situace mají způsobit zvrát. Zájem filosofie - starost o člověka - našla v zájmu teorie svou novou podobu. Vedle této teorie už neexistuje filosofie. Vytvořením rozumné společnosti je ukončena filosofická konstrukce rozumu. Filosofický ideál, lepší svět a pravé bytí, splývá s praktickým cílem bojujícího lidstva. Tak také dostává lidský obsah.

Avšak co když nenastane vývoj, který teorie předpověděla, když síly, které měly způsobit zvrát, jsou potlačeny a zdají se být poraženy? Pravda teorie tím není vyvrácena, a naopak se jeví v novém světle a objasňuje nové stránky a části svého předmětu. Mnoho požadavků a poukazů teorie nabude jinou váhu. Změněnou funkcí v nové situaci nabývá teorie ve výraznějším smyslu povahy "kritické teorie". 8) Její kritika postihuje také uhýbání se před jejími plnými ekonomickými a politickými požadavky tam, kde se na ni odvolávají. Tato situace opět nutí teorii, aby ostřeji zdůraznila starost o možnosti člověka, o svobodu, štěstí a právo individua, starost, která je vyjádřena ve všech jejích analýzách. Pro teorii jsou to výlučně možnosti konkrétní společenské situace. Jsou relevantní jen jako ekonomické a politické otázky a týkají se jako takové vztahů lidí ve výrobním procesu, používání produktu společenské práce, aktivní účasti lidí na ekonomické a politické správě celku. Čím více částí teorie se stalo skutečností, takže nejen vývoj starého řádu potvrzuje předpovědi teorie, ale je poškozen i přechod k novému řádu, tím naléhavější se stává otázka, co považuje teorie za svůj cíl. Neboť na rozdíl od jiných filosofických systémů není lidské

svoboda fantómem nezavazující niternosti, jež nechává ve vnějším světě všechno při starém, ale je reálnou možností, společenským vztahem, na jehož uskutečnění závisí život lidstva. Na daném stadiu vývoje se znovu ukazuje konstruktivní charakter kritické teorie. Odedávna byla více než pouhé registrování a systemizování faktů, vždyť její síla pramenila právě z toho, že vystupovala proti těmto faktům a konfrontovala špatnou fakticitu s jejími lepšími možnostmi. Stejně jako filosofie je proti spravedlnosti reality, proti spokojenému pozitivismu; ale na rozdíl od filosofie stanoví své cíle na základě současných tendencí společenského procesu. Proto nemá teorie strach z utopie, za kterou je označován nový řád. Jestliže pravda není realizovatelná uvnitř daného společenského řádu, má pro něj beztak povahu utopie. Tato transcendence nemluví proti pravdě, ale pro ni. Utopický prvek byl ve filosofii dlouho jediným pokrokovým prvkem, jako např. konstrukce nejlepšího státu, nejvyšší elasti, dokonalého blaženství, věčného míru. Tvrdšínost setrvávat na pravdě navzdory všemu zdání udělala dnes ve filosofii místo vrtkavosti a nezkrotnému oportunismu. Kritická teorie si uchovává tvrdšínost jako pravou kvalitu filosofického myšlení.

Současná situace dává této kvalitě vyniknout ještě ostřeji. Zpětný náraz probíhal ve stadiu, kdy ekonomické podmínky byly zralé pro změnu. Nová společenská situace, jejímž výrazem jsou autoritářské státy, se dala beze zbytku pochopit a předpovědět pojmy, které teorie vypracovala. Důvodem k novému zdůrazňování nároku teorie, aby se změnou ekonomických poměrů se změnil i celek lidského jsoucna, není selhání ekonomických pojmů. Směřoval spíše proti zkomolenému pojetí a použití ekonomie, ke kterému došlo v praxi i v teoretických diskusích. Diskuse se vrací znovu k otázce, čím je teorie více než národohospodářství. Toto více bylo od počátku dáno tím, že kritika politické ekonomie postihovala celek společenského bytí. Ve společnosti, která byla určena ve své totalitě hospodářskými vztahy a byla určena tak, že neovládané hospodářství ovládalo všechny lidské vztahy, tam bylo také v ekonomii obsaženo všechno, co nebylo ekonomik. Když je tato nadvláda zlomena, ukazuje se, že rozumná organizace společnosti, již se kritická teorie týká, je více než nově řízená podoba hospodářství. Toto více postihuje to rozhodující, čím se společnost stává rozumnou: podřízení hospodářství potřebám individuí. Se zrénou společnosti je odstraněn prvotní vztah mezi nadvládou a základnou. V rozumné skutečnosti nemá přece již rozhodovat o životě lidí pracovní proces, ale obecné potřeby mají rozhodovat o pracovním procesu. Není důležité, že pracovní proces je plánovitě řízen, ale je důležité to, jaký zájem sleduje toto řízení, zda je v něm uchována svoboda a štěstí všech. Jestliže je tento prvek zanedbán, pak postrádá teorie něco, co je podstatné: z představy osvobozeného lidstva je tak vyloučena idea štěstí, kterým se mají odlišovat osvobození lidé od svých předchůdců. Bez svobody a štěstí ve společenských vztazích lidí zůstává i sebevětší stupňování výroby a odstranění soukromého vlastnictví výrobních prostředků v zajetí staré nespravedlnosti.

Kritická teorie rozlišovala samozřejmě různé fáze realizace a poukazovala na nesvobodu a nerovnost, jimiž je nová epocha ještě zpočátku provázána. Změněný společenský život má být však již na začátku určen konečným cílem. Tímto konečným cílem nevymyslela kritická teorie v náhradu za teologický onen svět nějaký společenský ideál, který by se v novém řádu pro svůj výlučný protiklad k počátku a stále oddalovanou budoucností jevil opět jen jako onen svět. Tím, že kritická teorie konfrontuje zbabělost a zradu s ohroženými a obětovanými možnostmi člověka, nedoplňuje se jakousi filosofií. Ukazuje jen to, co bylo odedávna základem všech

jejich kategorií: nárok, aby zrušením všech dosavadních materiálních podmínek byla osvobozena totalita lidských vztahů. Jestliže v dnešní beznaději poukazuje kritická teorie na to, že v podobě skutečnosti, kterou má na mysli, jde o svobodu a štěstí individuí, pak sleduje jen požadavek svých ekonomických pojmů. Jsou to konstruktivní pojmy, jež postihují nejen danou skutečnost, ale zároveň její překonání a novou skutečnost. V teoretické konstrukci společenského procesu jsou nutnou částí kritiky současných poměrů a analýzy jejich tendencí i ty prvky, které se týkají budoucnosti. Změna, k níž tento proces směřuje, a život, jenž si má vytvořit osvobozené lidstvo, stanoví již první ekonomické kategorie a určí jejich rozvíjení. Pokud jde o teoretické prvky, které jsou zaměřeny na budoucí svobodu, nemůže se teorie odvolat na žádné skutečnosti. Neboť všechno, co již bylo dosaženo, je pro ni dáno jako zanikající a ohrožované a stává se pozitivním faktem, prvkem budoucí společnosti jen tehdy, když je to pojato do konstrukce jako něco, co má být změněno. Tato konstrukce není ani doplněním ani rozšířením ekonomie. Je samotnou ekonomikou, pokud postihuje obsahy, které překračují rozsah existujících ekonomických poměrů.

Bezpodmínečné trvání na cíli, kterého lze dosáhnout jen společenským bojem, vede teorii k srovnávání toho, co bylo dosaženo, s tím, co ještě nebylo dosaženo a co je znovu ohroženo. Zájem teorie o velkou filosofii je právě v této souvislosti součástí její konfrontace s dosavadní skutečností. Avšak kritická teorie nemá co činit s uskutečněním ideálů, které jsou vnášeny do společenských bojů. Spatřuje v těchto bojích jednak věc svobody, ale také útlak a barbarství. Když se zdá, že ony v realitě zvítězí, pak to může snadno vypadat tak, jako kdyby kritická teorie stavěla proti faktickému vývoji a jeho vědecké analýze filosofický ideál. Tradiční věda byla ovšem vystavena danému řádu ve větší míře než velká filosofie. Spíše ve filosofii, nikoli ve vědě vypracovala tradiční teorie pojmy, které poukazují na možnosti člověka mimo jeho faktický stav. Na konci kritiky čistého rozumu uvedl Kant ony tři otázky, v nichž se "soustřeďuje" "veškerý zájem" lidského rozumu: "Co mohu vědět?" "Co mám dělat?" "V co smím doufat?" ⁹⁾ a v úvodu ke své přednášce o logice připojil otázku čtvrtou, jež zahrnuje i ty předcházející: "Co je člověk?" ¹⁰⁾ Odpověď na tuto otázku není myšlena jako popis dané lidské bytosti, ale jako ukázání existujících lidských možností. V buržoazní periodě zbavila filosofie nejen otázku, ale i odpověď smyslu, protože možnosti člověka byly chápány jako reálné již uvnitř daného stavu. Tak mohly být vždy jen možnostmi čistého poznání a čisté vůle.

Změna daného stavu není ovšem věcí filosofie. Společenských bojů se může filosof zúčastnit jako filosof. I tato "dělba práce" je výsledkem moderního oddělení duchovních výrobních prostředků od materiálních. Nemůže ji zrušit filosofie. To, že filosofická práce byla a je abstraktní, pramení ze společenských životních podmínek. Setrvání na abstraktnosti ve filosofii je přiměřenější stavu věci a přibližuje se pravdě víc, než ona pseudofilosofická konkrétnost, která se z výšin sklání ke společenským bojům. Pravda, která je ve filosofických pojmech, byla získána jen abstrahováním od konkrétního stavu člověka a platí jen v této abstrakci. Rozum, duch, morálka, poznání, blaženství nejsou pouze kategorie buržoazní filosofie, ale jsou to záležitosti lidstva. Jako takové je nutné je nejen uchovávat, ale také znovu o ně usilovat. Zabývá-li se kritická teorie filosofiem, v nichž se ještě smělo mluvit o člověku, musí se zabývat nejprve zastíráním a nesprávnými výklady, v nichž se v buržoazní periodě mluvilo o člověku.

S tímto záměrem byly v tomto časopise vysvětlovány některé základní filosofické pojmy: pravda a ověřování, racionalismus a iracionalismus, úloha logiky, metafyzika a pozitivismus, pojem podstaty. Nikdy přitom nešlo pouze o sociologickou analýzu, o přiřazování filosofických pouček společenským postavením. Nikdy také nebyl učiněn pokus spojit určité filosofické obsahy se společenskými průběhy. Pokud je filosofie víc než ideologie, musí každý takový pokus ztroskotat. Spor kritické teorie s filosofií je veden zájmem o pravdivostní obsah filosofických pojmů a problémů: předpokládá, že pravda je v nich skutečně obsažena. Sociologie vědění postihuje naproti tomu vždy jen nepravdy, nikoli pravdy dosavadní filosofie. Ovšem, řeč nejvyšší filosofické kategorie jsou spjaty se společenskými průběhy - byť by to byl jen onen nejobecnější, že boj mezi člověkem a přírodou nevedlo lidstvo jako svobodný subjekt, ale že se uskutečnil v třídní společnosti. V mnohých "ontologických diferencích", které filosofie stanovila, se tento fakt projevuje. Jsou tím poznamenány snad ještě formy samotného pojmového myšlení, když například logika byla podstatně vymezena jako výroková logika, jako soudy o existujících předmětech, jimž jsou různými způsoby přisuzovány nebo upírány predikáty. Dialektická logika jako první poukázala na nedostatky, které jsou v tomto pojetí soudu: "nahodilost" v přisuzování predikátů, "vnějškovost" procesu usuzování, takže subjekt soudu jako by existoval "vně" pro sebe a predikát v naší hlavě. ¹¹⁾ A víc než to: Mnohé filosofické pojmy jsou pouhé "mlhavé představy" vznikající z panství nezvládnuté ekonomie nad jsoucím a proto je nutné je exaktně vysvětlit z materiálních životních podmínek. Ale ve svých dějinných podobách obsahuje filosofie také náhledy do lidských a předmětových vztahů, jejichž pravda přesahuje dosavadní společnost, a proto také ji nelze beze zbytku vysvětlit z ní samé. Sem patří nejen obsahy zahrnuté v pojmech rozum, duch, svoboda, morálka, všeobecnost, podstata, ale i důležité výdobytky teorie poznání, psychologie a logiky. Jejich pravdivostní obsah, přesahující společenskou podmíněnost, nepředpokládá jakési věčné vědomí, které by transcendentálně konstituovalo individuální vědomí dějinných subjektů. Předpokládá naopak jen ty zvláštní dějinné subjekty, jejichž vědomí se vyjadřuje v kritické teorii. Teprve jemu může být zřejmý tento "překypující" obsah ve své skutečné pravdivosti. Pravda, kterou ve filosofii poznává, není redukovatelná na existující společenské podmínky. Tak by tomu bylo teprve v té podobě jsoucí, kdy vědomí není již odděleno od bytí, kdy z rozumnosti společenského bytí může vyplynout rozumnost myšlení. Až potom byla proti existujícím společenským podmínkám získána a domyšlena pravda, která je více než pouhou pravdou faktů; této negativní podmíněnosti je ovšem podřízena. Společenské podmínky zakrývaly smysl pravdy; tvořily jakýsi horizont nepravdy, který zbavoval pravdu její účinnosti. Uvedme příklad: Pojem obecného vědomí, o který usiloval celý německý idealismus, obsahuje problém vztahu subjektu k totalitě společnosti: Jak může být obecnost subjektem, aniž by se zrušila individualita? Pochopit, že zde jde o více než o problém teorie poznání nebo o metafyzický problém a využít to, je možné jen mimo buržoazní myšlení. Filosofická řešení problému vyplývají z filosofických dějin problému. Není nutná sociologická analýza, abychom rozuměli Kantovu učení o transcendentální syntéze. Obsahuje gnoseologickou pravdu. Interpretace kantovského vytýčení problému ¹²⁾, kterou podává kritická teorie, nezasahuje do vnitřní filosofické problematiky. Spojuje-li otázku obecnosti poznání s otázkou společnosti jako obecného subjektu, pak tím nechce předložit nějaké lepší filosofické řešení. Chce spíše ukázat, které určité společenské podmínky způsobily, že filosofie si nemohla vytýčit důležitější problémy a také že jiné řešení bylo mimo dosah této filosofie. Nepravda,

jež provází každé transcendentální řešení problému, přichází tedy do filosofie jakoby zvnějšku a lze ji překonat jen mimo filosofii. Tímto "mimo" není míněno, že společenské průběhy působí na vědomí, jež má svou samostatnou formu jsoucna, zvnějšku. Poukazuje spíše na oddělení uvnitř právě daného společenského celku. Podmíněnost vědomí společenským bytím je vnější do té míry, v jaké jsou společenské životní podmínky v buržoazní společnosti vnější, individuum jakoby zvnějšku překonávající. Tato vnějškovost právě umožňuje abstraktní svobodu myslícího subjektu. Teprve překonáním této vnějškovosti by zmizela s všeobecnou změnou vztahu mezi společenským bytím a vědomím také abstraktní svoboda.

Aby bylo možno trvat na základní koncepci teorie, pokud jde o vztah společenského bytí a vědomí, musí být toto mimo vzato v úvahu. V dosavadních dějinách neexistuje žádná předem stanovená harmonie mezi správným myšlením a společenským bytím. Ekonomické poměry určují filosofické myšlení v buržoazní epoše především tak, že emancipované, na sebe odkázané individuum myslí. Ale protože se ve skutečnosti neuplatňuje ve svých konkrétních možnostech a potřebách, nýbrž - abstrahováno od jeho individuality, jen jako nositel pracovní síly, užitečných funkcí zpeněžitelného procesu kapitálu, tak se jeví ve filosofii jen jako abstraktní subjekt: je opomíjena totalita jeho lidství. Když se snaží vyjádřit ideu člověka, musí myslit proti fakticitě; když o ní chce uvažovat v její filosofické čistotě a obecnosti, musí abstrahovat od existujícího stavu. Tato abstraktnost, radikální distancování se od toho, co je dáno, otevírá v buržoazní společnosti přece jen cestu, aby nerušeně hledal pravdu a uchovával to, co bylo poznáno. S konkrétností, s fakticitou nechává ovšem myslící subjekt "venku" i její mizerii. Nemůže ovšem vyjít sám ze sebe. Do svého myšlení přijal předpoklad monadické izolace měšťáckého individua a tak dospívá k horizontu nepravdy, který mu uzavře skutečné východisko.

Tento horizont vysvětluje některé charakteristické rysy buržoazní filosofie. Jeden z nich se týká bezprostředně ideje pravdy samotné a zdá se, že tím předem "sociologicky" relativizuje všechny její pravdy. Je to spojení pravdy a jistoty. Má svůj počátek již v antické filosofii, ale teprve v novější době dostává typickou podobu. Pravda se má projevit jako nezrušitelné vlastnictví individua a je dovršena teprve tehdy, když individuum vytváří pravdu jako svůj vlastní čin. Proces poznání není nikdy uzavřen, protože individuum musí v každém jednotlivém aktu poznání vždy znovu "vytvářet svět", kategoriálně formovat zkušenost, avšak nikdy také nedojde dále, protože omezení "vytvářejícího" poznání na transcendentální sféru znemožňuje každou novou podobu světa. Konstituce světa se děje za zády individuí, a přesto je jejich dílem.

Odpovídající společenské průběhy jsou zřejmé. Pokrokové momenty této konstrukce poznání, zakotvení poznání v autonomii individua a poznávání jako čin a úkol, který je třeba vždy uskutečňovat, jsou v životním procesu buržoazní společnosti zbavovány své činnosti. Ale mění sociologická podmíněnost pravý obsah konstrukce, podstatnou souvislost mezi poznáním, svobodou a praxí? Nejen v závislosti myšlení, ale také v (abstraktní) soběstačnosti jeho obsahů se projevuje panství buržoazní společnosti, která určuje vědomí tak, že jeho činnost a obsahy se pohybují v dimenzi abstraktního rozumu. Tato abstraktnost zachraňuje pravdu abstraktního vědomí, jedině ona ji umožňuje. Je pravdou jen potud, pokud nemluví o společenské skutečnosti. A protože to právě nečiní, protože skutečnost transcenduje, může se stát záležitostí kritické teorie. Sociologie, jež se zabývá pouze podmíněnostmi, nemá nic společného s pravdou, její v mnohém užitečná práce

falšuje zájem a cíl kritické teorie. To, co z minulého vědění jde na účet společenské vázanosti, beztak mizí se společností, s níž to bylo svázáno. Není to starost kritické teorie; ta se stará o to, aby se neztratily pravdy, o které již usilovalo minulé vědění.

Tím nechceme říci, že by existovaly věčné pravdy, rozvíjející se v proměně dějinných forem, takže musíme pouze odstranit slupku a dobereme se jádra. Jestliže rozum, svoboda, poznání a blaženství se staly skutečností vskutku až z abstraktních pojmů, pak budou rozum, svoboda, poznání a blaženství také naprosto něco jiného. Budou mít navzájem tolik společného, kolik společného má asociace svobodných lidí s konkurenční společností, jež produkuje zboží. Ovšem v dosavadních dějinách odpovídá identitě společenské základní struktury také identita určitých obecných pravd. Právě jejich obecný charakter patří k jejich pravdivostnímu obsahu. To je skutečnost, kterou jasně ukázal boj autoritářské ideologie proti abstraktním obecnostem. Že člověk je rozumná bytost, že tato bytost žádá svobodu, že blaženství je jeho nejvyšší statek - to jsou obecné soudy, které právě pro svou obecnost mají povzbuzující sílu. Obecnost jim dává téměř převratný nárok: nejen ten neb onen, ale všichni mají být rozumní, svobodní a šťastní. Ve společnosti, jejíž skutečnost všechny tyto obecnosti uvědčuje ze lži, je filosofie nemůže konkretizovat. Za takových okolností má větší význam trvat na obecnosti než ji filosoficky zničit.

Zájem kritické teorie na osvobození lidstva ji spojuje s určitými starými pravdami, na kterých musí trvat. Za přesvědčení, že člověk může být víc, než užítkovatelný subjekt ve výrobním procesu třídní společnosti, je kritická teorie hluboce zavázána filosofii. Jestliže se filosofie ale přitom uklidňovala tím, že ekonomické podmínky doposud skutečně rozhodovaly nad člověkem, pak byla ve spolku s potlačováním. Je to špatný materialismus, který je vybudován na základě idealismu: útěcha, že v materiálním světě je všechno v pořádku (útěcha, která i tehdy, když není osobním přesvědčením filosofa - dostavuje se téměř sama od sebe způsobem myšlení buržoazního idealismu a vytváří jeho vlastní spřízněnost s dobou), že duch nemá mít v tomto světě své nároky a má si vytvořit nějaký jiný svět, který se s materiálním světem nedostane do konfliktu. S tím se může materialismus buržoazní praxe snadno smířit. Špatný materialismus filosofie je překonáván v materialistické teorii společnosti. Ta se obrací nejen proti výrobním vztahům, které jej vyvolaly, ale proti každé podobě výroby, která člověka ovládá, místo aby jím byla ovládána. To je idealismus, který je vybudován na základě jejího materialismu. Také její konstruktivní pojmy mají potud zbytek abstraktnosti, pokud ještě neexistuje skutečnost, ke které směřují. Avšak abstraktnost zde nespočívá v tom, že by se opomíjel daný stav člověka, ale vyplývá z toho, že pohled je zaměřen na jeho budoucí stav. Už nebude zrušena jinou, správnou teorií dané skutečnosti (jako idealistická abstraktnost v kritice politické ekonomie), po ní už nepříjde nová teorie, ale již jen rozumná skutečnost. Propast mezi ní a dosavadním stavem nemůže být překlenuta žádným pojmovým myšlením. Aby měla v současnosti za cíl to, co ještě není současné, k tomu je třeba fantazie. Fantazie podstatně souvisí s filosofií, vyplývá to již z její funkce, která jí byla přisouzena filosofy, zvláště Aristotelem a Kantem, označením "obrazivost". Svou jedinečnou schopností "nazírat" nějaký předmět, aniž by nám byl dán, vytvořit z daného materiálu poznání něco nového osvědčuje obrazivost vysoký stupeň nezávislosti na daném, vysoký stupeň svobody ve světě nesvobody. Protože sahá za to, co je dáno, může předjímat budoucnost. Jestliže Kant vymezuje tuto "základní schopnost lidské duše" jako apriorní základ veškerého poznání¹³⁾, pak je ovšem

tímto omezením na apriori opět odkláněna od budoucnosti k tomu, co už bylo. Obrazivost je postižena všeobecným degradováním fantazie. Uvolnit ji, aby konstruovala krásnější a šťastnější svět, zůstalo výsadou dětí a bláznů. Ve fantazii si člověk může představit všechno možné. Ale v kritické teorii už není nekonečný horizont možností. Svoboda fantazie mizí tou měrou, v jaké se skutečná svoboda stává reálnou možností. Hranice fantazie pak tedy již nejsou nejobecnějšími zákony podstaty (jak je vymezila poslední buržoazní teorie poznání, která si uvědomovala význam fantazie¹⁴⁾), nýbrž jsou ve striktním smyslu technickými hranicemi: jsou předepsány stavem technického vývoje. V kritické teorii však vůbec nejde o vyličení budoucího světa, i když odpověď fantazie na takovou výzvu by nebyla tak docela absurdní, jak by se mohlo zdát. Kdyby bylo na fantazii, aby odpověděla na základní Kantovy otázky a vzala přitom v úvahu dnešní technický materiál, pak by se celá sociologie zhrozila utopického charakteru jejích odpovědí. A přesto odpovědi, které by mohla dát fantazie, by se velice přibližovaly pravdě, v každém případě více než ty, ke kterým se dospělo přísně pojmovou analýzou filosofické antropologie. Neboť co je člověk, to by fantazie určila na základě toho, čím skutečně může být zítra. Její odpověď na otázku: V co smím doufat? by nepoukazovala ani tak na věčné blaženství a vnitřní svobodu, ale spíše na současný možný rozvoj a uspokojování potřeb. V situaci, kdy taková budoucnost je již reálnou možností, je fantazie důležitým nástrojem, který staví cíl stále znovu na oči. K jiným schopnostem poznání není fantazie ve vztahu jako zdání k pravdě (které se vskutku musí jevit budoucnost jako zdání, považuje-li se za jedinou pravdu). Bez fantazie zůstává každé filosofické poznání vždy jen v zajetí přítomnosti nebo minulosti, odtrženo od budoucnosti, která jediná spojuje filosofii se skutečnými dějinami lidstva.

Silný důraz na roli fantazie se zdá být v příkrém rozporu s přísnou vědeckostí, se kterou od počátku buduje kritická teorie svůj pojmový aparát. Tímto požadavkem vědeckosti se materialistická teorie pozoruhodně shoduje s idealistickou filosofií rozumu. Jestliže idealistická filosofie rozumu mohla vyjadřovat starost o člověka jen abstrahováním od daných skutečností, pak se pokusila tuto abstraktnost odčinit tím, že se co nejtěsněji přimkla k vědám. Užitečná hodnota nebyla přece ve vědách brána vážně. Obava o vědeckost spojuje novokantismus s Kantem a Husserla s Descartem. Jak byly vědy aplikovány, zda jejich použitelnost a účinnost zaručovala i jejich vyšší pravdu a samy nebyly opět znakem všeobecné nelidskosti, o to se filosofie beztak nestarala; zajímala se především o metodu věd. Kritická teorie společnosti zastávala zprvu názor, že filosofii zbývá jen zpracovávání nejobecnějších výsledků věd. I ona vycházela z toho, že vědy dostatečně prokázaly svou schopnost sloužit rozvoji výrobních sil a vytvářet nové možnosti bohatšího světa. Avšak zatímco spojení idealistické filosofie s vědou bylo od počátku obtíženo hříchem, který sebou nesla závislost věd na vládnoucích poměrech, předpokládá kritická teorie společnosti, že vědy budou prosty této závislosti. Tak je sice v samém počátku zamezena neblahá fetišizace věd, avšak teorie tím není zproštěna povinností, stále, v každé nové situaci kritizovat vědeckost. Vědeckost sama o sobě není nikdy ještě zárukou pravdy, a už vůbec jí není v situaci, jaká je dnes, kdy pravda tolik odporuje faktům a je za nimi. Vědecká předpověď se nemůže zmocnit její budoucí podoby. Ani v rozmachu produktivních sil a ve vývoji techniky není nepřetržitý pokrok od staré k nové společnosti. I tady má rozhodnout o pokroku člověk sám, ne však "ten" člověk, od něhož duchovní a morální obnovy očekáváme plánování planujících

(přičemž se přihlíží, že plánování, tak jak je zamýšleno, předpokládá, že zmizí jak abstraktní odloučení subjektu od jeho činnosti, tak i subjektu vůbec od každého jednotlivého subjektu); o pokroku naopak rozhoduje solidarita lidí, kteří způsobují změnu. Protože až na nich závisí, co bude z vědy a techniky, nemohou věda a technika apriori sloužit jako pojmový model kritické teorie.

Kritická teorie je v neposlední řadě kritická vůči sobě samé, vůči svým vlastním společenským nositelům. Filosofický prvek v teorii je forma protestu proti novému "ekonomismu": proti izolaci ekonomického boje, proti stálému oddělování ekonomie od politiky. Již zpočátku jí bylo vyčítáno, že rozhodující je vždy okamžitá situace celé společnosti, vzájemné vztahy různých společenských skupin, politické mocenské vztahy. Změna ekonomické struktury by musela změnit situaci celé společnosti tak, aby zrušením ekonomických antagonismů mezi skupinami a jedinci se osamostatnily ve velké míře politické poměry a určily vývoj společnosti. Se zničením státu se musí stát politické poměry v dosud nepoznaném smyslu obecně lidskými poměry: organizací správy společenského bohatství v zájmu osvobozeného lidstva.

Materialistická teorie společnosti je svým původem teorií devatenáctého století. Jestliže kdysi charakterizovala svůj vztah k filosofii rozumu jako "dědictví", tak si představovala toto dědictví v tom stavu, v jakém bylo v devatenáctém století. Na tom se mezitím ledacos změnilo. Tehdy sice teorie dosti hluboce postihla možnost budoucího barbarství, avšak bližší než tato možnost se jí jevilo uchovávatelé překonání toho, co devatenácté století ještě reprezentovalo. Dědictvím se mělo zachránit i to, čím kultura buržoazní společnosti při větší bídě a nespravedlnosti přispěla k rozvoji a štěstí individua. Čeho se dosáhlo a co se mohlo udělat, bylo každému dostatečně zjevné, veškeré podněty teorie pramenily z tohoto zájmu o individuum a nebylo nutné o tom ještě filosoficky diskutovat. Situace dědictví se mezitím změnila. Mezi dosavadní skutečností rozumu a jeho uskutečněním v té podobě, jakou má na mysli teorie, neleží už dnes devatenácté století, nýbrž autoritářské barbarství. Ona kultura, jež měla být překonána patří stále více minulosti. Překryta skutečností, v níž naprosté obětování individua je téměř samozřejmostí a na denním pořádku, tato kultura už natolik zmizela, že zabývat se jí už ani není věcí vzdorující pýchy, ale smutku. A právě pokud jde kritické teorii o budoucnost, zabývá se v dosud nebývalé míře minulostí.- Ve změně podobě se opakuje v současnosti situace, kterou teorie společnosti nalezla v devatenáctém století. Skutečné poměry jsou opět pod obecnou úrovní dějin. Potlačování produktivních sil a omezování životního standardu charakterizuje i ekonomicky nejvyspělejší země. Odraz, který nalezla budoucí pravda v minulé filosofii, ukazuje obsahy, které přesahují anachronické poměry. A tak je spjata kritická teorie ještě s těmito pravdami. Objevují se v ní jako poukazování na možnosti, pro něž dozrála sama historická situace, a uchovává je ve svých ekonomických a politických pojmech.

Poznámky:

- 1) Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, úvod. Werke, původní vydání, sv.IX, str.22.
- 2) Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, úvod. Op.cit.sv. XIII, str.34.
- 3) Hegel, Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, § 158 dodatek, op.cit., sv. VI, str.310.
- 4) Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, úvod, op.cit., sv.XIII, str.41.
- 5) Srov. Max Horkheimer, Ein neuer Ideologiebegriff ? V: Grünbergs Archiv, roč. XV (1930), str. 38 n.
- 6) Kant, Nachlass č. 4728. Vydání Pruské akademie věd, sv. XVIII.
- 7) Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, op.cit., sv. XIII, str.67.
- 8) Srov. Max Horkheimer, Traditionelle und kritische Theorie. V: Zeitschrift für Sozialforschung, roč.VI (1937), str. 245.
- 9) Kant, Werke, vyd. E.Cassirer. Berlin 1911, sv.III, str.540.
- 10) Kant, op. cit., sv. VIII, str. 344.
- 11) Hegel, Encyklopädie 1, § 166. op.cit., sv. VI, str.328.
- 12) Srov. Zeitschrift für Sozialforschung, roč. VI (1937), str. 257 n.
- 13) Kant, Kritik der reinen Vernunft, op. cit., str. 625.
- 14) Husserl, Formale und transzendente Logik. Halle 1929, str. 219.

Poznámky k novému určení kultury

Východiskem mi bude definice kultury, kterou vypracoval Webster. Podle ní rozumíme kulturou komplex specifických názorů, vymožeností, tradic atd., které tvoří "pozadí" společnosti. V tradičním jazykovém vyjádření jsou obvykle vylučovány "vymoženosti" jako ničení a zločiny i "tradice" jako surovost a fanatismus. Budu se přidržovat tohoto jazykového vyjádření, ačkoliv se ukáže možná jako nutné uvést tyto kvality do definice znovu. V této své rozpravě se soustředím na vztah mezi "pozadím" (kultura) a "základem": kultura se takto projevuje jako komplex morálních, intelektuálních a estetických cílů (hodnot), které považuje společnost za účel organizace, dělby a řízení své práce - za "dobro", jehož se má dosáhnout životním stylem, který zavedla. Pod reprezentativními "kulturními hodnotami" pokročilé industriální společnosti lze rozumět například růst osobní a společenské svobody, zmenšení nerovností, které znemožňují rozvoj "individuů" nebo "osobností", právě tak i výkonnou a moudrou správu (popírat je jako hodnoty se odmítá oficiálně jak na západě tak na východě) .

Hovoříme o kultuře jako existující (minulé či přítomné) jen tehdy, když reprezentativní cíle a hodnoty byly (nebo jsou) zřetelně převedeny do skutečnosti. Rozdíly budou asi ve velikosti a přiměřenosti tohoto převedení. Avšak panující instituce a poměry mezi členy existující společnosti musejí vykazovat prokazatelnou afinitu k hlášeným hodnotám: musejí poskytovat bázi pro jejich možné uskutečnění. Jinými slovy řečeno, kultura je více než pouhá ideologie. S ohledem na proklamované cíle civilizace a na nároky je uskutečnit, definovali bychom kulturu jako proces humanisace, který je charakterizován kolektivním úsilím o udržení lidského života, o to, aby boj o bytí byl uspokojen nebo alespoň držen v kontrolovatelných mezích, aby byla upevněna produktivní organizace společnosti, aby se duchovní schopnosti člověka rozvíjely a aby agrese, násilí a bída byly omezeny a sublimovány.

Hned na počátku je nutné vyznačit dvojí omezení: 1. "Závaznost" kultury byla vždy omezena na specifické universum, tak jak se utvářelo prostřednictvím kmenové, nacionální, náboženské nebo jiné identity. (Výjimky byly odsouzeny k tomu, aby zůstaly ideologické). Vždy existovalo "vnější" universum, pro které kulturní cíle neplatily: nepřítel, ten druhý, ten cizí, ten zatracený, - pojmy, které se nevztahují primárně na individua, nýbrž na skupiny, náboženství, "životní styly", sociální systémy. Vůči nepříteli (který se vynořuje také uvnitř vlastního universa), je kultura suspendována nebo dokonce zakázána. Tak se nelidskostí rozevírá brána dokořán. 2. Jen když se vyloučí surovost, fanatismus a nesublimované násilí, je možné připustit definici kultury jako procesu humanizace. Tyto síly (a jejich institování) vůbec mohou být přesto integrální součástí kultury, takže prostřednictvím výkonu surovosti a násilí se daří kulturní cíle dosáhnout nebo se k nim přiblížit. To může vysvětlovat paradox, že "vyšší kultura" západu byla tak velkým protestem vůči kultuře a odvracením se od ní i její obžalobou, - nejen pokud jde o její ubohou realizaci, nýbrž také pokud jde o její vnitřní principy a její obsah.

Vycházíme-li z těchto předpokladů, zahrnuje přezkoumání existující kultury otázku po poměru hodnot ke skutečnostem - nikoliv jako problém logický nebo gnoseologický, nýbrž jako problém společenské struktury. Jaký mají vztah společenské prostředky k účelům, k nimž se samy přiznávají? Účely jsou prý schváleny "vyšší kulturou" (společensky) schválenou. Tím mají být ztělesněny více či méně přiměřené hodnoty ve společenských institucích a vztazích. Otázku lze proto formulovat konkrétněji: Jaký mají vztah literatura, umění, filosofie a náboženství ke společenské praxi? Šíře tohoto problému zde dovoluje rozpravu pouze ve formě jednotlivých hypotéz, které se opírají o současné vývojové tendence.

V tradičních diskusích existuje dalekosáhlý souhlas v tom, že poměr mezi kulturními účely a skutečnými prostředky není žádnou koincidencí (a také jí nemůže být?), že je to zřídka kdy, pak-li vůbec, poměr harmonický. Tento názor byl vyjádřen rozlišováním mezi kulturou a civilizací, podle kterého se "kultura" vztahuje k vyšší dimenzi lidské autonomie a naplnění, zatímco "civilizace" označuje říši nutnosti, společensky nutné práce a chování, říši, ve které člověk skutečně není sám sebou a ve svém vlastním živlu, nýbrž je podroben heteronomii, vnějším podmínkám a potřebám. Říše nutnosti může být omezena (což se také mnohokrát stalo). Pojem pokroku je fakticky použitelný pouze pro tuto oblast (technický pokrok), pro pokrok civilizace. Takový pokrok však neodstranil napětí mezi kulturou a civilizací. Dokonce značně vyostřil dichotomii projevující se v rostoucím rozporu mezi obrovskými možnostmi a znetvořenou realizací. Zároveň ale toto napětí samo je potlačováno stále více tím, že se kultura vtěluje systematicky a organizovaně do každodenního života a práce, - a to tak účinně, že vzniká otázka, zda je správné trvat ještě na rozlišování mezi kulturou a civilizací tváří v tvář tendencím panujícím v pokročilé industriální společnosti. Přesněji: nebylo snad vyřešeno napětí mezi prostředky a účely, kulturními hodnotami a sociálními skutečnostmi, tím, že do sebe prostředky vsály účely? Nenastala "nedozrálá", represivní, ba násilná glajchšaltace kultury a civilizace, která oslabilasíly účinně brzdící ničivé tendence? Společnost tenduje touto integrací kultury k tomu, aby byla totalitní i tam, kde zachovává demokratické formy a instituce.

Některé implikace v rozlišování kultury a civilizace lze uspořádat následujícím způsobem:

<u>civilizace</u>	<u>kultura</u>
hmotná práce	duševní práce
pracovní doba	svátek
práce	volný čas
říše nutnosti	říše svobody
příroda	duch
operativní myšlení	neoperativní myšlení

Tyto dichotomie již jednou našly v akademické tradici svou paralelu v rozlišování mezi přírodními vědami na straně jedné a všemi ostatními společenskými, duchovními vědami atd. na straně druhé. Toto rozlišování mezi vědami je nyní naprosto zastaralé: přírodní věda, společenské vědy a dokonce vědy duchovní se navzájem připodobňují svými metodami a pojmy, čehož příkladem je rozšíření posi-

tivistického empirismu, boj proti všemu, co lze nazvat "metafyzikou", přímé používání "čisté teorie", náchyllost všech disciplín k organizaci v nacionálním a korporativním zájmu. Tato proměna stylu výchovy odpovídá strukturálním změnám v současné společnosti, které negativně ovlivňují celou shora uvedenou dichotomii: technologická civilizace tenduje k tomu, aby odstranila transcendentní cíle kultury (transcendentní s ohledem na cíle etablované ve společnosti), a odstraňuje nebo ubírá tím ony faktory a prvky kultury, které byly vůči stávajícím formám civilizace antagonistické a cizí. Zde není zapotřebí opakovat známou tézi, že snadná asimilace práce a relaxace, odříkání se a zábavy, umění a domácnosti, psychologie a podnikavého vedení změnila tradiční funkce těchto kulturních prvků: stávají se afirmativními. To znamená, že slouží k tomu, aby upevnily násilí existujícího nad duchem - onoho existujícího, co zpřístupnilo lidem kulturní statky. Tito lidé pak přispívají k tomu, aby se posílila nadřazenost toho, co je, proti tomu, co být může nebo co by být mělo - co by mělo být, jestliže kulturní statky obsahují pravdu. Tato téze není žádným zatracováním: širší přístup k tradiční kultuře a zejména k jejím autentickým dílům je lepší než udržování přednostních kulturních práv pro okruh omezený bohatstvím a zrodem. Aby se ale uchoval obsah poznání těchto děl, je zapotřebí tak vysokých duchovních schopností a intelektuálního vědomí, že jsou nepřiměřené právě stylu myšlení a chování, které si žádají civilizace panující v pokročilých industriálních zemích.

Pokrok této civilizace ve své vládnoucí formě a zaměření vyžaduje přizpůsobené operativní styly myšlení převoditelné do chování tak, aby byla akceptována produktivní racionalita stávajících společenských systémů, aby tyto systémy byly obhajovány a zlepšovány, nikoliv však proto, aby byly negovány. Přitom ale (většinou skrytá) náplň vyšší kultury byla dalekosáhle obsažena právě v této negaci: obžaloba institucionalizovaného ničení lidských možností byla poplatna naději, kterou existující civilizace křivě nařkla z "utopismu". Samozřejmě, že vyšší kultura vždy měla tak dalece afirmativní charakter, jak dalece byla zproštěna námahy a bídy těch, kteří svou prací reprodukovali společnost, jejíž právě byla kulturou, - a v té míře se stala ideologií společnosti. Ale jako ideologie se také od společnosti odloučila, a v tomto odloučení měla volnost k tomu, aby zprostředkovávala protiklad, obžalobu a odmítání. Nyní se komunikace zmnožila, do značné míry se ulehčila, velmi se vyplácí, ale obsah se změnil.

Co se týče odstranění kdysi antagonistického obsahu kultury, pokusím se ukázat, že zde nejde o osud nějakého romantického ideálu, který padá za obět technickému pokroku, ani o pokračující demokratisaci kultury, ani o vyrovnání sociálních tříd, nýbrž daleko více o to, že se uzavřela závora životně důležitému prostoru pro rozvoj autonomie a oposice a že se zrušilo útočiště před totalitářismem, závora proti němu. Zde mohu naznačit jen některé aspekty problému, přičemž opět začnu se situací v akademické oblasti.

Rozdělování věd na přírodní, společenské nebo vědy o chování a duchovní vědy se jeví jako nanejvýš vnějškové, protože rozdělení předmětu, přinejmenším mezi obě posledně jmenované, je více než sporné, - akademické rozpaky reflektují všeobecný stav. Fakticky existuje substanční rozlučka společenských věd od věd duchovních x), odluka od toho, čím se duchovní vědy měly kdysi stát: totiž zkušeností dimenze humanitas do skutečnosti ještě nepřevedené; styly myšlení,

x) V angličtině výraz "humanities", pozn.překl.

způsoby představ a vyjadřování, jež nejsou v podstatě operativní a transcendentní a netranscendují existující universum chování směrem k říši duchů a iluzí, nýbrž směrem k historickým možnostem. Vyžaduje snad analýza společnosti, společenského a zvláště individuálního chování v naší současné situaci abstrakci od humanitas? Zamítá snad a znehodnocuje naše kulturní situace, naše universum sociálního chování vědy a nečiní z nich snad vakutku vědy nevztahující se k chování a tím "nevědecké" vědy, které se týkají hlavně osobních, emocionálních, metafyzických a poetických hodnot, které se "vědeckými" teprve stanou, až budou převedeny do operativních termínů? Ale jakmile by to duchovní vědy učinily, přestaly by být tím, čím jsou. Svě skutečně neoperativní pravdy by vydaly napospas pravidlům, které vládnou etablovanou společností; protože měřítko věd o chování jsou měřítka společnosti, na jejíž chování jsou vázána.

Vždyť ale ona dnes znehodnocovaná neoperativní dimenze byla podstatou tradiční kultury, "pozadím" moderní společnosti až do konce své liberalistické periody: zhruba řečeno, éra mezi oběma válkami označuje konečné stadium tohoto období. Kultura mohla tvořit na základě toho, že byla vyňata ze světa společensky nutné práce, společensky užitečných potřeb a stylů chování, - následkem toho, že byla oddělena od každodenního boje o bytí, a tak si mohla podržet duchovní prostor a rozvíjet se v kritickém překračování, v opozici a odmítání. - To je prostor soukromého uchylování se do sebe a prostor autonomie, kde duch našel archimedovský bod vně existujícího. Duch vycházeje z něj, mohl vidět v jiném světle a mohl pojímat v jiných pojmech a mohl odhalovat tabuisované obrazy a možnosti. Zdá se, že tento archimedovský bod zmizel.

Abych se vyvaroval jakéhokoliv chybného romantického výkladu, chtěl bych opakovat: kultura byla vždy výsadou malé menšiny, věcí bohatství, času a náhodného štěstí. Pro zanedbané lidové masy byly "vyšší hodnoty" vždy jen pouhými slovy nebo prázdnými napomenutími, iluzemi, klamy. V nejlepším případě byly nadějami a snahami, které zůstaly nesplněny. Privilegované postavení kultury, propast mezi hmotnou civilizací a duchovní kulturou, mezi nutností a svobodou, byla také propastí, která udržovala trvání říše nevědecké kultury jako "rezervace". Literatura a umění v ní mohly dosahovat a zprostředkovat pravdy, které v etablované skutečnosti byly popírány a potlačovány nebo převáděny do společensky nutných pojmů a měřítek. Filosofie - a náboženství - mohly formulovat a zprostředkovat morální imperativy s obecně lidskou platností - často v radikálním protikladu k společensky nutné morálce. V tomto smyslu lze říci, že nevědecká kultura byla méně sublimována než forma, ve které byla převáděna do skutečných společenských hodnot a stylů chování. Dozajista byla méně sublimována než nezakázaná literatura našich dnů, - méně sublimovaná také proto, že na uzdě držený, zprostředkovaný styl vyšší kultury, zaklínal v negaci nekompromisní potřeby a naděje člověka. Ty představovala dobová literatura ve svém společensky panujícím uskutečnění, proniknutém vládnoucí represí.

Vyšší kultura trvá ještě stále. Je přístupnější než tomu bylo kdykoliv předtím. Čte, vidí a poslouchá ji větší množství lidí než kdykoliv předtím. Společnost však již dávno uzamkla duchovní oblasti, v nichž bylo možné tuto kulturu chápat podle jejího obsahu poznání a její jisté pravdy. Operacionalismus v myšlení a chování odkazuje tyto pravdy do dimenzí osobních, subjektivních, emocionálních. V této formě mohou být snadno přizpůsobeny tomu, co existuje. Kritická, kvalitativní transcendence kultury se odstraňuje a negativní se integruje do pozitivního. Oposiční prvky kultury se odbourávají takto: civilizace přejímá, orga-

nizuje, kupuje a prodává kulturu; neoperativní, na jednání neorientované ideje jsou - podle jejich povahy - převáděny do operativních a jednání přiměřených idejí. Toto převádění není pouze procesem metodologickým, nýbrž procesem společenským ba politickým. Hlavní efekt tohoto procesu lze nyní vyjádřit formulí: integrace kulturních hodnot do existující společnosti ruší odcizení kultury od civilizace a vyrovnává tím napětí mezi "má být" a "jest", (které je napětím reálným, historickým), mezi potencionálním a aktuálním, mezi budoucností a přítomností, mezi svobodou a nutností.

Výsledkem je to, že autonomní, kritické obsahy kultury se stávají pedagogickými, vzdělávacími, - stávají se čímśi, co uvolňuje - stávají se prostředkem přizpůsobení.

Každé autentické dílo literatury, umění, hudby a filosofie hovoří meta-jazykem, který zprostředkuje jiné skutečnosti a podmínky, - jiné než ty, které jsou přístupné jazyku orientovanému na chování. V tom spočívá jejich neredukovatelná nepřevoditelná substance. Zdá se, že jejich nepřevoditelná substance se nyní rozpouští v procesu převádění, který jde na úkor nejen nadlidského a nadpřirozeného (náboženství), nýbrž také na úkor lidských přirozených obsahů kultury (literatura, umění, filosofie): radikální, nesmiřitelné konflikty lásky a nenávisti, naděje a strachu, svobody a nutnosti, subjektu a objektu, dobra a zla se stávají manipulovatelnými, srozumitelnými, normálními, - jedním slovem řečeno - chování přiměřenými. Zmizeli nejen boží, hrdinové, králové a rytíři, jejichž svět byl světem tragédie, romance, písně a slavnosti, ale zmizely i mnohé záhady, které byly neřešitelné, mnohé boje, které se rozhodovaly zbraní, mnohé síly a obavy, s nimiž se museli utkávat. Stále vzrůstající dimenze neporažených (a neporazitelných) sil je dnes porážena technologickou racionalitou i přírodní a společenskou vědou. Psychologové, sociologové, přírodovědci a politici zpřístupnili i mnohé prastaré problémy pro diagnózu a řešení. Skutečnost, že jsou diagnostikovány a řešeny špatně, že jejich stále platný obsah se znetvořuje, redukuje nebo potlačuje, by neměla zakrývat radikálně pokrokové možnosti tohoto vývoje. Lze je shrnout do věty, že lidstvo dosáhlo historického stupně, na němž je s to technicky vytvořit svět míru - svět bez vykořisťování, bídy a strachu. Byla by to civilizace, která se stala kulturou.

Technologický rozklad transcendentní substance vyšší kultury znehodnocuje medium, v němž našla tato kultura vhodný výraz a komunikaci tím, že ovlivňuje úpadek tradičních literárních a uměleckých forem, operativní nové určení filosofie, převedení náboženství ve statutární symbol. Kultura se nově určuje existujícím stavem: slova, tóny, barvy a formy přetrvávajících děl zůstávají stejné, avšak to, co vyjadřují, ztrácí svou pravdu, svou platnost. Díla, která se předtím šokujícím způsobem odlišovala od stávající skutečnosti a povstávala proti ní, byla - jako klasická - neutralizována; takto již nezachovávají dále své odcizení od odcizené společnosti. Ve filosofii, psychologii a sociologii převládá pseudoempirismus, který vyvozuje své pojmy a metody z omezené a potlačené zkušenosti lidí v řízeném světě. Pojmy, které nejsou orientovány na chování, jsou snižovány jako metafyzický zmatek. Tak vznikla historická platnost idejí jako je ideje svobody, rovnosti, rovnoprávnosti, individua právě v jejich nesplněném obsahu - v tom, že nemohly být vztahovány k existující skutečnosti, která je nepotvrzovala a potvrzovat nemohla, protože byly popírány fungováním právě těch institucí, které měly tyto ideje uskutečňovat. Byly normativní - neoperativní, nikoliv kvůli jejich metafyzickému, nevědeckému charakteru, nýbrž v důsledku

otroctví, nerovnosti, nerovnoprávnosti a panství, které se ve společnosti institucionalisovaly. Formy myšlení a bádání vládnoucích v pokročilé industriální kultuře tendují k tomu, aby identifikovaly normativní pojmy s jejich skutečnou společenskou realizací. Daleko spíše berou za normu způsob, jakým společnost převádí tyto pojmy do skutečnosti, při čemž se v nejlepším případě pokoušejí o zlepšení tohoto převádění. Na nepřevoditelný zbytek se nahlíží jako na zastaralou spekulaci.

Protiklad mezi originálem a skutečností je zřejmý a je součástí každodenní zkušenosti; kromě toho, - ve snaze, aby se technickým pokrokem a rostoucím společenským bohatstvím přemohla nouze, strach a tvrdá práce, - se zostřuje konflikt mezi potencionálním a aktuálním. Avšak je to právě tento pokrok a jeho užívání, co brzdí pochopení příčin konfliktu a šancí jeho řešení, - šancí na uspokojení boje o bytí, individuálně i společensky, uvnitř národa i v měřítku mezinárodním. V nejrozvinutějších oblastech industriální civilizace, které předkládají model kultury v současném období, rozmnožuje a uspokojuje průměrná produktivita etablovaného systému potřeby lidových mas prostřednictvím totálního řízení. Toto řízení se stará o to, aby potřeby individua byly právě takové, aby systém zvětšovaly a upevňovaly. Rozumný důvod pro jakoukoliv kvalitativní změnu se vypařuje a s ním zároveň mizí rozumný důvod pro odcizení kultury od civilizace.

Je-li měnící se vztah mezi kulturou a civilizací dílem nové technologické společnosti, jestliže ho tato společnost neustále zachovává v platnosti, pak musí teoretické "nové určení" zůstat tak dalece akademickým (přitom je zcela lhostejné, jak dalece je toto "nové určení" oprávněné), jak dalece směřuje proti trendu, který panuje. Přesto však také zde se může právě vzdálenost a "čistota" teoretického úsilí, jeho zřejmá slabost tvář v tvář realitám, změnit v posici síly, když neobětuje svou abstraktnost tak, že by se skláněla před šalebným pozitivismem a empirismem. Tyto způsoby myšlení jsou potud šalebné, že jsou orientovány na takovou zkušenost, která je ve skutečnosti pouze zkomoleným sektorem zkušenosti, izolovaným od faktorů a sil, které zkušenost determinují. Administrativní vsávnosti kultury civilizací je výsledkem etablovaného zaměření vědeckého a technického pokroku a rozšiřujícího se podřizování člověka a přírody těmi silami, které toto podřizování organizují. Tyto síly používají i rostoucího životního standardu k tomu, aby zvětšily svou organizaci boje o bytí.

Dnes je účinná tato organizace stálou mobilizací lidí pro eventualitu nukleární války a pokračující mobilizací společensky nutné agrese, nepřátelství a odpírání s veškerou záští, vytvářenou bojem o bytí ve "společnosti nadbytku". Je to právě toto universum, které v nejpokročilejších oblastech industriální civilizace determinuje a omezuje zkušenost. Omezuje ji tím, že reálné, nikoliv utopické, alternativy zahaluje. Jsou to kvalitativní alternativy; protože uspokojování boje o bytí, nové určení práce jako svobodného uskutečňování lidských potřeb a talentů předpokládá nejen podstatně jiné instituce, ale také podstatně jiné lidi, - lidi, kteří si již nemusejí zasloužovat svůj chléb odcizenou prací. Tento rozdíl se nemůže prosadit v zužujícím se rámci institucí, které jsou určeny zejména k tomu, aby organizovaly odcizenou práci. Změna etablovaného směru pokroku za těchto okolností by znamenala základní sociální proměnu. Ale sociální proměna předpokládá to, že existuje její vitální potřeba právě tak jako zkušenost nesnesitelných vztahů a jejich alternativ. Avšak v etablované kultuře se zabráňuje vývoji právě této potřeby a zkušenosti s ní. Osvobození této potřeby předpokládá opětovné vytvoření ztracené kulturní dimenze, která (je naprosto lhostej-

né, jak překárně) byla chráněna před totalitním násilím společnosti. Tato kulturní dimenze byla duchovní dimenzí autonomie.

Výchova k intelektuální a osobní nezávislosti - to zní, jako kdyby se vytýčil cíl, který je všeobecně uznáván. Ve skutečnosti zde jde o velmi subverzivní program, který zahrnuje narušení některých z nejsilnějších demokratických tabu. Panující demokratická kultura napomáhá heteronomii pod maskou autonomie, brzdí rozvoj potřeb pod maskou toho, že je potřebuje a omezuje myšlení a zkušenost pod záminkou toho, že je všude šíří a i nadále hodlá rozšiřovat. Většina lidí se těší z pozoruhodné volnosti při nákupu a prodeji, při hledání práce a její volbě; mohou vyjadřovat své mínění a volně se pohybovat. Jejich mínění však nikde netranscenduje etablovaný společenský systém, který determinuje jejich potřeby, jejich volbu a jejich mínění. Svoboda sama působí jako prostředek přizpůsobování a omezování. Tyto represivní a regresivní tendence provázejí přeměnu průmyslové společnosti v technologickou společnost s totálním řízením lidí. Současné změny ve způsobu práce, v mentalitě a politické funkci "lidu" důrazně ukracují základy demokracie. Zde musí postačit výpočet některých známých fenoménů.

Na prvním místě lze zjistit narůstající pasivitu lidí vůči všudypřítomnému politickému a ekonomickému aparátu; - podřizování se jeho bohaté produktivitě a jeho využívání "seshora"; odluka individuí od pramenů moci a informací, které mění příjemce v objekty řízení. Potřeby existující společnosti jsou introjиковány a stávají se individuálními potřebami; společensky žádoucí chování a snahy se stávají spontánními. Tato totální glajchšaltace se daří na vyšších vývojových stupních bez teroru a bez zrušení demokratických pravidel hry.

Naopak, současně narůstá závislost volených vůdců na voličích. Tato závislost se konstituuje na základě veřejného mínění tvořeného vládnoucími politickými a ekonomickými zájmy. Jejich vláda se projevuje jako vláda produktivní a technologické racionality. Vláda je jako taková přijímána a obhajována a lidé ji berou za svou vlastní moc. Výsledkem je stav všeobecných vzájemných závislostí, který zatemňuje skutečnou hierarchii. Pod závojem technologické racionality se akceptuje všestranná heteronomie v podobě svobod a pohodlí, tak jak je poskytuje "společnost nadbytku".

Za takových podmínek musí tvorba (nebo opětovné vytváření) útočiště duchovní nezávislosti nabývat formy ústupu a vědomé izolace, intelektuální "tvorby elity" (praktická, politická nezávislost se efektivně znemožňuje v pokročilé industriální společnosti koncentrovanou mocí a glajchšaltováním). Nové určení kultury by se fakticky přičilo nejmocnějším trendům. Znamenalo by osvobození myšlení, bádání, vyučování a studia od stávajícího systému hodnot a stylů chování, jakož i vypracování metod a pojmů, které jsou s to racionálně překračovat meze etablovaných faktů a "hodnot". Pro akademické disciplíny by to znamenalo přesun těžiště na "čistou" teorii, to znamená na teoretickou sociologii, politickou vědu a psychologii, na spekulativní filosofii atp. Závažnější by byly důsledky pro organizaci výchovy. Tento přesun těžiště by vedl ke zřízení "elitních" universit, oddělených od dosavadních vysokých škol, které by si nadále podržely a upevnily svůj charakter jako školy pro přípravu na povolání v nejširším slova smyslu. Úplná finanční nezávislost by byla podmínkou těchto universit. To je dnes, více než kdy jindy, věcí zdroje materiální podpory. Žádný individuální soukromý mecenáš by nebyl s to financovat výchovu, která by mohla připravovat - byť jen půdu - pro kvalitativně jinou hierarchii hodnot a mocí. Takovou výchovu by bylo možné si představit snad jako záležitost vlády, která by chtěla a také by byla s to,

působit proti vládnoucímu politickému a všeobecně rozšířenému trendu. To je podmínka, jejíž pouhá formulace stačí k tomu, aby se zjevil její utopický charakter.

Již samotná představa universit pro duchovní elitu se dnes denuncuje jako tendence antidemokratická, - zvláště když důraz spočívá na "duchovním", a pojem "elity" označuje výběr, který volí z celkového počtu žáků škol a universit, výběr jen podle zásluhy, - to znamená podle sklonů a schopností teoreticky myslet. Představa je vsutku antidemokratická, když se připustí, že etablovaná masová demokracie a její výchova je uskutečněním demokracie, která věrně odpovídá historicky možným formám svobody a rovnosti. Nevěřím, že by to byl náš případ. Dnes panující pozitivistické a behavioristické myšlení slouží až příliš často k tomu, aby se přesekly kořeny sebeurčování v duchu člověka, - sebeurčení, které dnes znamená (jako v minulosti) kritické odloučení od existujícího universa zkušenosti. Bez této kritiky zkušeností je student oloupen o intelektuální metody a nástroje, které ho činily schopným k tomu, aby chápal svou společnost a její kulturu jako celek v historickém kontinuu, v němž tato společnost splňuje své vlastní možnosti a přísliby, znetvořuje je nebo zapírá. Místo toho se student čím dále tím více zaměřuje na to, aby chápal a oceňoval etablované vztahy a možnosti: jeho myšlení, jeho ideje, jeho cíle se plánovitě a vědecky zužují - nikoliv logikou, zkušeností a fakty, nýbrž (jakousi) očištěnou logikou, zkomolenou zkušeností a neúplnými fakty.

Protest proti tomuto dusivému behaviorismu si ulevuje v četných existencialistických, metapsychologických a neotheologických filosofiích, které se bouří proti pozitivistickému trendu. Jejich opozice je sporná - ba dokonce iluzorní. I ony přispívají k úpadku kritického rozumu tím, že jakmile abstrakce již dosáhla pojmové úrovně, abstrahují od skutečné látky zkušenosti, aniž by se k ní vracely. Existenciální zkušenost, na kterou se odvolávají, je právě tak omezenou, znetvořenou zkušeností, ale oproti pozitivismu se zkušenost znetvořuje nejen souvislostmi etablovaného společenského universa faktů, ale také tvrdošíjným trváním na tom, že existenciální rozhodování nebo volba může toto universum prolomit a dosáhnout dimenze individuální svobody. Samozřejmě, že toto všechno nemůže uskutečnit žádné myšlenkové úsilí, žádný myšlenkový styl. Avšak myšlení může přispívat k vývoji onoho vědomí, které je předpokladem osvobození.

Pojmy kritického rozumu jsou současně filosofické, sociologické a historické. V tomto vzájemném poměru a spjatý s rostoucí mocí nad přírodou a společností jsou duchovními katalyzátory kultury: otevírají intelektuální šanci, která snad povede ke vzniku nových historických koncepcí, nových možností existence. Tato teoretická dimenze myšlení se dnes odbourává od základu. Akcent, který zde byl položen na její rozšíření a opětovné nastolení, se může jevit méně irelevantním, když si připomeneme to, že naši kulturu (a nikoliv pouze naši kulturu duchovní), zvláště pokud jde o její praktické aspekty, navrhla a koncipovala věda, filosofie a literatura. Ještě předtím než se naše kultura stala úplně rozvinutou a organizovanou skutečností, - to byly nová astronomie a fyzika, nová politická teorie, které (v afirmaci a negaci) anticipovaly pozdější empirii a praxi. Osvobození teoretického myšlení od jeho vázanosti na potlačující praxi bylo předpokladem pokroku.

Reorganizace kultury, kterou jsem zde již naznačil, by také narušila tabu, kterým byla obestřena věda. (Používám odpudivého výrazu "organizace" záměrně v této souvislosti, protože kultura se stala objektem organizace; "abstrahovat" kulturu od správy, která ji vládne, znamená především její re- a desorganizaci.) Úlohu vědy v etablované kultuře nelze oceňovat pouze s ohledem na vědecké pravdy (nikdo, kdo je při smyslech, by ji nepopíral ani nezmenšoval její "hodnotu"), ale je nutné brát také ohled na její zjistitelný vliv na situaci lidí. Věda je zodpovědná za tento vliv. Není to však morální a osobní zodpovědnost vědce, nýbrž funkce vědecké metody a pojmů samotných. Vědě nelze ukládat žádnou teleologii, žádné z vnějška přicházející účely. Věda má své imanentní historické účely, od nichž ji nemůže odloučit žádný scientismus a žádná neutralita.

Věda jako duchovní činnost je - před veškerým ostatním praktickým používáním, - především nástrojem v boji o bytí, v boji člověka s přírodou a lidmi. Její vůdčí hypotézy, koncepce a abstrakce vyrůstají z tohoto boje a anticipují, zachovávají nebo proměňují podmínky, za kterých se tento boj odehrává. Říci, že nejhlubší smysl vědy spočívá v tom, aby tyto podmínky zlepšila, - by bylo hodnotovým soudem. Ale nebyl by to ani menší ani větší hodnotový soud než ten, který ze samotné vědy, pravdy činí hodnotu. Toto hodnocení jsme akceptovali, "civilizace" byla jejím pozvolným a bolestivým uskutečňováním. Tato hodnota byla určujícím činitelem ve vztahu mezi vědou a společností. Samy nejčistší teoretické výkony vatoupily do tohoto vztahu, nepoškozené vědomím a úmysly samotné vědy. Právě vyloučení "účelů" z vědy upevňovalo vztah vědy a společnosti a nesmírně zvýšilo nástrojové schopnosti vědy v boji o existenci. Galileovská koncepce přírody bez objektivního Telos, přesun těžiště vědeckého bádání z proč na jak, převedení kvality na kvantitu, vyhnání nekvantifikovatelné subjektivity z vědy, - tato metoda byla předpokladem veškerého technického a materiálního pokroku, kterého bylo dosaženo od středověku. Tato metoda vedla racionální pojmy člověka a přírody a posloužila k tomu, aby se vytvořily předpoklady pro rozumnou společnost - předpoklady humanity. Toto všechno udělala, přičemž zároveň rozmnožila racionální prostředky k rozrušování i k ovládnutí, - to znamená ony prostředky, které mají zamezit uskutečnění humanity. Od samého počátku byla spjata výstavba s rozrušováním, produktivita s jejím represivním využíváním, uspokojování s agresí. Tato dvojnásobná zodpovědnost vědy není nahodilá: kvantifikovaná věda a příroda jako matematizovaná kvantita, jako matematické universum, jsou "neutrální". Jsou přístupné jakémukoliv využívání i transformaci, a jsou omezeny pouze hranicemi vědeckého poznání a odporu surové materie. V důsledku této neutrality se stává věda přístupnou pro cíle a je jím podrobena. Jsou to cíle, které se vznášejí před společností a ke kterým zaměřena se společnost vyvíjí. Stále ještě to je společnost, v níž se uskutečňuje podmaňování přírody prostřednictvím podmaňování lidí, využívání přírodních a duchovních zdrojů prostřednictvím vykořisťování lidí a boj s přírodou prostřednictvím boje o bytí agresivními a represivními formami na úrovni jak osobní tak i národní a mezinárodní. Avšak věda sama dosáhla takové úrovně poznání a produktivity, která ji přivádí do rozporu s touto úrovní: "čistá" vědecká racionalita zahrnuje reálnou možnost toho, aby odstranila nedostatek a nespravedlnost na celém světě. Nejde o to, aby se věda zrušila či zúžila, nýbrž o to, aby byla osvobozena od pánů, kterým věda sama dopomohla k tomu, aby se zde etablovali. Toto osvobození by nebylo žádnou vnější událostí, která by se nedotkla samotné struktury vědeckého podnikání: dotýká se přímo samotné vědecké metody, vědecké zkušenosti a projektu přírody. V rozumné a humaní společnosti by měla věda novou funkci. Tato funkce by naprosto nutně

rekonstruovala vědeckou metodu. Nebyl by to žádný návrat k předgalileovské kvalitativní filosofii přírody, nýbrž daleko spíše vědecká kvantifikace nových cílů, které by vyplývaly z nové zkušenosti humanity a přírody, - cílů uspokojení.

Dnes je nutné klást otázku, zda věda ve "společnosti nadbytku" nepřestala být prostředkem osvobozování, zda na cestě tvorby sloužící destrukci a manipulaci nezvěčňuje a nezintenzivňuje boj o bytí, místo toho, aby jej zmírňovala. Tradiční rozlišování mezi vědou a technikou se stává sporné. Když nejabstraktnější vymoženosti matematiky a teoretické fyziky tak adekvátně uspokojují nároky IBM i Atomic Energy Commission, je na čase se ptát, zda taková použitelnost není vlastní pojmem samotné vědy. ¹⁾ Upozorňuji na to proto, že tuto otázku nelze nechávat stranou tak, že se oddělí čistá věda od jejího užití, a klade se vina pouze onomu používání vědy. Specifická "čistota" vědy ulehčila souhrn výstavby i destrukce, humanity i nehumánnosti při pokračujícím ovládání přírody. V každém případě je nemožné to, aby se stavěly proti sobě destruktivní a konstruktivní snahy vědy. Stejně tak málo je možné, aby se rozlišovalo uvnitř celkového rozsahu vědeckého bádání mezi oblastmi, metodami a pojmy, které (na straně jedné) život udržují a (na straně druhé) životu škodí, - jsou totiž vnitřně navzájem svázány. Věda stvořila svou vlastní kulturu. Tato kultura absorbuje stále větší část civilizace. Pojem "dvou kultur" (C.P.Snow) uvádí v omyl. Avšak ještě větším omylem je za současných podmínek pronášet přímlyvy za jejich opětovné sjednocení.

Nevědecká kultura (na tomto místě se omezím na její reprezentaci v literatuře) mluví svým vlastním jazykem, který se liší od vědy substantčně. Jazyk kultury je potud metajazykem, pokud nepatří etablovanému universu mluvy, která zprostředkuje existující stav. Zprostředkuje "jiný svět", který je poslušný jiných měřítek, hodnot a principů. Onen jiný svět se projevuje v existujícím; proniká do úkonů každodenního života, do zkušenosti, kterou máme ze sebe a od jiných, do sociálního a přírodního prostředí. Tento rozdíl, - nechť ho konstituuje cokoliv, - činí svět literatury něčím podstatně jiným, dělá z něj negaci existující skutečnosti. A tou měrou, jakou se stala věda integrální součástí nebo dokonce hnací silou pracující za existující skutečností, je literatura také negací vědy. Něco takového jako (vědecký) realismus neexistuje v autentické západní literatuře, dokonce ani v Zolově díle nikoliv: jeho společnost Second Empire je negací reality oné společnosti.

Propast mezi vědeckou a nevědeckou kulturou dnes se může stát okolností mnohoslibnou. Neutralita čisté vědy ji učinila nečistou, neschopnou nebo působící proti tomu, aby mohla odmítnout spolupráci s teoretiky a praktiky legalizovaného rozrušování a vykořisťování. Uzavřenost nevědecké kultury může chránit naléhavě žádoucí útočiště a azyl, v němž přezimují zapomenuté nebo potlačené pravdy a vzory. Když společnost (vědeckými prostředky) kormidluje směrem k totální glajchšaltaci a řízení, stává se odcizení nevědecké kultury předpokladem opozice a odmítání. To, zda zná básník nebo spisovatel či klasický filolog druhou hlavní tézi termodynamiky nebo zákony světelného lomu, to je jeho osobní záležitostí: - jistě by mu to neškodilo (právě tak by neškodilo, kdyby se takové znalosti staly součástí všeobecného vzdělání). Také to může být pro to, co říci má, zcela irrelevantní. Protože "příroda" tak jak je určena a řízena kvantifikujícími vědami, není onou přírodou; a "vědecká budova fyzického světa" není ve své

duchovní hloubce, komplexnosti a artikulaci nejkrásnější a nejobdivuhodnější kolektivním dílem lidského ducha".²⁾ Zdá se mi, že oblast literatury, umění a hudby je nekonečně krásnější, podivuhodnější, hlubší, komplexnější, artikulovanější, - a myslím si, že to není jednoduše věcí vkusu. Svět nevědecké kultury je mnohorozměrným světem, v němž "sekundární kvality" jsou neredukovatelné, a kde veškerá objektivita se vztahuje kvalitativně k lidskému subjektu. Vědecká skromnost často zakrývá děsivý absolutismus, bezstarostné odstrkávání nevědeckých, ale v oboru básnictví racionálních stylů myšlení, síly imaginace.

Odvoloval jsem se na dílo *The Two Cultures*, protože se mi zdá, že tenorem knihy není nic jiného než další nabádání ke konformitě, převlečené do vědecké racionality. Sjednocení nebo opětovné sjednocení vědecké a nevědecké kultury může být předpokladem pokroku nad společností totální mobilizace a permanentní obhajoby či zastrahování. Avšak takového pokroku nelze dosáhnout v rámci etablované obhajovatelské a zastrahovatelské kultury, kterou tak účinně věda podporuje. K realizaci tohoto pokroku je zapotřebí, aby se věda osvobodila od fatální dialektiky pána a raba, která mění podmaňování přírody v nástroj vykořisťování a v techniku zvětšení tohoto vykořisťování "vyššími" formami. Nevědecká kultura ochraňuje před takovým osvobozením vědy ideu účelů, kterou věda sama ze sebe nemůže definovat a také ji nedefinuje, totiž ideu humanity. Obecně je známo, že nová orientace vědy zahrnuje společenské a politické změny, to znamená vznik podstatně jiné společnosti, jejíž další trvání se může obejít bez institucí agresivní obhajoby a zastrahování. Uvnitř etablovaných institucí může být příprava takové eventuality pouze negativní. Totiž může redukovat přemáhající tlak, který tísni nekonformní a kriticky-transcendentní styly myšlení tak, aby se působilo proti oligopolu behavioristického pseudoempirismu.

Jestliže má ještě nějaký smysl Kantova téze, že by se nemělo vychovávat pro současnou, nýbrž pro budoucí lepší společnost, pak také musí výchova (a snad především) změnit souhrnné postavení vědy na univerzitách i v oblasti "výzkumu a rozvoje". Nadbytečně velkorysé finanční podporování, kterému se dnes těší přírodní vědy, není podporou jen výzkumu a vývoje v zájmu humanity, nýbrž také v zájmu právě opačném. Jelikož tato fúze protikladů je neřešitelná v rámci existujících společenských systémů, bylo by snad možné dosáhnout nepatrného pokroku politikou diskriminace pokud jde o podpory a poskytování předností. Taková politika by však předpokládala existenci vlád, nadací a korporací, které jsou dostatečně odhodlané a mají dosti moci k tomu, aby rigorózně omezily vojenský sektor, - což je myšlenka velice nerealistická. Je možné mít na zřeteli vytvoření akademické rezervace, kde se provozuje vědecké bádání úplně osvobozené od jakýchkoliv vojenských vztahů, kde organizace, chod a publikace výzkumů se zcela ponechává skupině vědců, beroucích vážně ideu lidství. Dnes zajisté již existují mnohé university a vysoké školy, které odmítají začínat si cokoli s výzkumem podporovaným vládou, který zahrnuje vojenské projekty: stále ještě je možné velebit zařízení, které nepěstují pouze takovouto zdrženlivost, nýbrž aktivně podporují publikaci dokumentů o zneužívání vědy k nelidským účelům.

Dnes se pohrdá právě takovými skromnými i moudrými myšlenkami jako naivními a romantickými, jsou vydány posměchu. Skutečnost, že jsou z hlediska všemocného technického a politického aparátu naší společnosti zatracovány, nemusí ještě nutně rušit hodnotu, kterou snad mají. Na základě neproniknutelného sjednocení politické a technické racionality se projevují dnes ty myšlenky, které se neaklání před tímto sjednocením, jako iracionální a pokroku škodlivé - jako

reakční. Proslýchá se například, že protest proti stále více narůstajícím vesmírným programům, se přirovnává k opozici středověkého aristotelismu proti Koperníkovi a Galileovi. Přesto však není regresivní trvat na tom, že veškerá energie a veškeré peníze, které jsou vynakládány na vesmírný prostor, budou tak dlouho promarněny, pokud budou odnímány humanisaci země. Nepopíratelné technické objevy a zlepšení, které plynou z dobývání vesmíru, je třeba hodnotit jako přednosti: možnost zdržovat se ve vesmírném prostoru (dokonce snad i možnost života v něm) by měla být méně naléhavá než odstranění nesnesitelných životních podmínek na zemi. Představa, že tatáž společnost může sledovat oba projekty současně, je ideologická. Dobývání vesmíru může urychlit a rozšířit komunikaci a informaci; je však zapotřebí klást otázku, zda již nejsou dostatečně rychlé a rozšířené nebo dokonce příliš rychlé a příliš rozšířené pro mnohé z toho, co se komunikuje a vykonává. Antický pojem hybris má dobrý, nikoliv metafyzický smysl, když se použije pro rušení, které neuvádějí do chodu bohové, nýbrž lidé. Racionalita globálního vojenského a politického soutěžení (či daleko více konfliktu) je nutně synonymní s lidským pokrokem. Je-li pokrok vázán na soutěžení, musí protest proti tomuto svazku vypadat jako iracionální regres; ale toto překroucení smyslu je samo dílem politiky. Pojetí výchovy pro lepší budoucí společnost ve společnosti existující je zřejmě rozparem, ovšem takovým rozparem, který se musí řešit, má-li nastat pokrok.

Poznámky:

- 1) O této otázce jsem pojednal ve svém díle *One-Dimensional Man*, Boston 1964, kapitola 6 a 7.
- 2) C.P.Snow, *The Two Cultures: And a Second Look* (The New American Library 1964) str.20.

Poznámky k novému určení kultury (*Remarks on a Redefinition of Culture*), v: *Daedalus*, Journal of the American Academy of Arts and Sciences, zima 1965.

(Přeloženo z německého vydání H.Marcuse: *Kultur und Gesellschaft* 2, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1965.)

Etika a revoluce

Chtěl bych se zabývat vztahem mezi etikou a revolucí, při čemž mne povede otázka: Je možné ospravedlňovat revoluci jako vhodnou, dobrou, či dokonce jako nutnou, a to nejen v politickém smyslu (jako sloužící určitým zájmům), nýbrž také ve smyslu etickém, to jest ospravedlňovat ji s ohledem na pojetí lidskosti jako takové, na potenciál člověka v dané historické situaci? To znamená, že etické pojmy jako "správný" nebo "dobrý" jsou používány pro politická a společenská hnutí, přičemž se hypoteticky předpokládá, že morální hodnocení takovýchto hnutí (ve smyslu, který je třeba definovat) je více než subjektivní a libovolné. Podle této hypotézy "dobrý" a "správný" by znamenalo, že něco slouží tomu, aby se svoboda a štěstí člověka ve společenství vytvářely, prospívaly a rozšiřovaly kdykoliv za jakékoliv formy vlády. Tato předběžná definice spojuje individuální a obecné, soukromé a veřejné blaho. Pokouší se vydobýt znovu základní představu klasické politické filosofie, která byla až příliš často potlačována, - že totiž účelem vlády není pouze co možná největší svoboda, ale také co možná největší lidské štěstí, to jest život bez strachu a bídy, život v míru.

Zde narážíme na první mučivou otázku: Kdo určuje obecný zájem společenství a tím rozsah a hranice individuální svobody a individuálního štěstí i obětí individuální svobody a individuálního štěstí přinášejících ve jméno a zájmu společenství. Kdo a jakým právem to může určovat? Neboť pokud všeobecné a individuální blaho nebude bezprostředně spadat v jedno, potud bude individuální přinucováno k tomu, aby s obecným souhlasilo. A jakmile tuto otázku postavíme, ihned jsme postaveni před problém právě tak vážný jako spleť. Předpokládejme jen to, že svoboda není záležitostí pouze individuální a soukromou, že je daleko více určována společností, státem, v němž žijeme, - jak je tomu potom se štěstím? Je štěstí individuální soukromou záležitostí, nebo podléhá zároveň ve velmi určitém smyslu omezením, ba určením, která mu ukládá společenství? Extrémní pozici, že totiž lidské štěstí je individuální a že by mělo být věcí samotného individua, nelze obhájit, - byť jsme uvažovali o této pozici jen okamžik. Jistěže existují způsoby a formy individuálního štěstí, které každá společnost strpět nemůže. Každopádně to je možné, - a fakticky víme, že tomu tak je, - že často lidé, kteří byli vedoucími mučiteli v hitlerovských koncentračních táborech, nacházeli své štěstí ve výkonu této činnosti. To je jeden z mnoha případů individuálního štěstí, kdy řekneme bez váhání, že individuum nemůže samo být a zůstat soudcem nad svých štěstím. Připusťme tribunál, který je (skutečně nebo morálně) oprávněn k tomu, aby "definoval" štěstí.

Po těchto předběžných vysvětlivkách bych chtěl nyní říci, co rozumím revolucí. Revolucí rozumím pád legálně ustavené vlády a ústavy, způsobený sociální třídou nebo hnutím, jejichž cílem je změna společenské i politické struktury. Tato definice vylučuje všechny vojenské státní puče, palácové revoluce a "preventivní" protirevoluce (jako fašismus a neonacionalismus), protože nemění základní společenskou strukturu. Když jsme takto definovali revoluci, můžeme o krok postoupit a říci, že takováto radikální kvalitativní změna zahrnuje násilí. Pokojné revoluce, jestli vůbec něco takového existuje či existovat může, nejsou

problémem. Proto můžeme výchozí otázku formulovat nově, tak že se ptáme: Lze ospravedlnit použití revolučního násilí jako prostředek k vytvoření nebo podpoře lidské svobody a lidského štěstí? Otázka implikuje velmi důležitý předpoklad, totiž že existují racionální kritéria pro určení možností lidské svobody a lidského štěstí, které společnost má v určité specifické historické situaci. Kdyby nebylo takových kritérií, bylo by nemožné hodnotit politické hnutí podle jeho šancí - dosáhnout ve společnosti větší míry nebo vyššího stupně svobody a štěstí.

Když se ale postuluje, že jsou k dispozici racionální měřítka a kritéria pro posouzení daných možností lidské svobody a lidského štěstí, pak se tím předpokládá, že etická, morální měřítka jsou měřítka historickými. Kdyby tomu tak nebylo, zůstaly by bezvýznamnými abstrakcemi. Aplikováno na naši otázku to znamená, že revoluční hnutí musí být s to uvést racionální důvody pro své šance k tomu, aby byly pochopeny reálné možnosti lidské svobody a lidského štěstí. Teprve potom si může činit nárok na etické a morální právo. Revoluční hnutí musí být zároveň schopno odůvodnit to, že tyto prostředky jsou přiměřené k tomu, aby tohoto účelu bylo dosaženo. Pouze tehdy, když je problém postaven do takového historického souvislosti, stává se přístupným pro racionální diskusi. Jinak zůstávají otevřeny pouze dvě pozice. Totiž - buď a priori odmítat všechny revoluce a revoluční násilí, - nebo je pokládat za správné. Obě pozice jak afirmativní tak negativní jsou prohrávkou proti historickým skutečnostem. Je nesmyslné například říkat, že by byla mohla vzniknout moderní společnost bez anglické, americké a francouzské revoluce. Stejně nesmyslné je říci, že všechno revoluční násilí mělo stejnou společenskou funkci a stejné společenské následky. Násilí občanských válek v Anglii sedmáctého století, násilí první francouzské revoluce měly dosazista účinky a následky, které jsou velmi odlišné od účinků a následků bolševické revoluce a velmi jsou odlišné od kontrarevolučního násilí, vykonávaného nacionálně-socialistickými a fašistickými režimy. Nad to pozice apriorního odmítání nebo schvalování společenského a politického násilí by směřovaly k tomu, aby sankcionovaly každou takto vzniklou změnu. Při tom by bylo naprosto lhostejné, zda by šla tato změna směrem pokrokovým či regresivním, osvobozujícím či zotročujícím.

Diskusi o našem problému může ulehčit zcela kratičký pohled do historického vývoje. V antické politické filosofii se nepohlíželo na revoluci jako na zlom v historickém kontinuu. Platon i Aristoteles věřili, že revoluce prý jsou nabudovány do vnitřní dynamiky politiky, že náležejí k historickému a zároveň k přirozenému oběhu zrodu, růstu a zániku politických forem. Ve středověké a rané moderní filosofii idea přirozeného a božského pořádku buď všechen odpor proti stávající vládě vyobcovala, nebo z odporu proti tyranii učinila nejen právo, nýbrž dokonce povinnost a závazek. Pak se v 16. a 17. století požadovalo prakticky neomezené právo stavět se na odpor proti vládě, ba dokonce ji svrhnout. Protestanti proti katolickým a katolíci proti protestantským režimům si osobovali toto právo naprosto normálně. Nejvýš charakteristickou reakcí na tato učení lze vidět v postoji k revoluci, který nacházíme u tak různých postav jako byl Hobbes a Descartes. Totiž že změna vždy vede k horšímu. Ponechajme existující společenské a politické instituce takové jaké jsou; protože nechtějí i jsou sebesthorší, riziko spojení s jejich porážkou je příliš velké. Descartes, velký revolucionář v myšlení, když pohlížel na "velká veřejná tělesa", byl mimořádně konzervativní. Nemá se na ně rozšiřovat žádná skepse, mají zůstat nedotčena. V téže době se filosofové přikláněli ke schvalování revolucí, když se již jednou prokázaly jako úspěšné. Tento postoj se ukazuje na příklad u Kanta, - který zajisté nebyl žádným vzorem

oportunismu a přispůsobování. Kant odmítal právo na odpor a zatracoval vzpouru proti existující vládě, ale připojoval k tomu, že když už jednou revoluce úspěšně proběhla a nová legální vláda byla zřízena, je člověk nové revoluční vládě povinen svou poslušností, stejně jako dříve té, která byla revolucí svržena.

Politická teorie a praxe na druhé straně uznávají historické situace, v nichž se násilí stává nutným a podstatným prvkem pokroku. Toto pojetí spolupůsobí v politické teorii a praxi totalitní demokracie. Robespierre žádá "despotismus svobody" proti despotismu tyranie. Teror se může stát nutným a závažným, když se bojuje o svobodu v zájmu celku proti dílčím zájmům potlačování. Zde se jeví násilí, revoluční násilí, nejen jako politický prostředek, nýbrž také jako morální povinnost. Teror je definován jako protinásilí: je "legitimní" pro obhajobu boje proti potlačovateli a to tak dlouho, pokud nejsou poraženi. Obdobné je marxistické pojetí proletářské diktatury, přechodné diktatury, která ruší sebe samu proto, že má trvat pouze tak dlouho, pokud moc staré vládnoucí třídy ještě ohrožuje výstavbu socialistické společnosti. Po porážce staré vládnoucí třídy má být potlačovací mašinerie zastavena. Také zde se definuje revoluční násilí jako protinásilí. Marxistická teorie předpokládá, že by se staré vládnoucí třídy nikdy dobrovolně nevzdaly svých pozic, že by ony byly první, které by proti revoluci použily násilí a že revoluční násilí má být ochranou proti kontra-revolučnímu násilí.

Teorie výchovné a přechodné diktatury zahrnuje paradoxní představu, že člověk "musí být ke svobodě donucen". Politická filosofie vždy uznávala morální funkci násilí (donucující moc zákona, který buď stojí nad suverénem nebo je s ním identický), avšak Rousseau uvádí nové radikální ospravedlnění. Donucení se stává nutným z důvodů nemorálních represivních vztahů, v nichž lidé žijí. Základní myšlenkou je: Jak se mohou osvobodit otroci, kteří ani nevědí, že jsou otroky? Jak se mohou osvobodit svou vlastní silou a svými vlastními schopnostmi? Jak si mohou živelně vynutit osvobození? Musí být učení a řízení k tomu, aby se osvobodili a to tím více, čím více společnost, v níž žijí, je potlačovatelská a čím více používá všechny disposibilní prostředky k tomu, aby modelovala a preformovala jejich vědomí a imunizovala je proti možným alternativám. Tato idea výchovné, přípravné diktatury se stala dnes vnitřní součástí revolucí a ospravedlnování revolučního potlačování. Diktatury, které začínaly jako diktatury revoluční a potom se zvětšovaly, tvrdí, že jsou celou svou podstatou a strukturou přechodem a přípravou stupně, na němž se budou moci odstranit silou svých vlastních vymožeností.

Hlavní argument proti pojmu přechodné diktatury se obvykle soustřeďuje do otázky: Kdo vychovává vychovatele? Jakým právem mluví ti, kteří navzájem vykonávají diktaturu, jménem svobody a štěstí jako o všeobecném stavu? Tento argument sám o sobě není dostatečný, protože vystupuje v nepatrné míře také v neautoritativních společnostech, kde není neustále a účinně ze spodu kontrolována politika horní vrstvy, která vykonává moc. Avšak i když připustíme, že většina lidstva dnes ještě není svobodná, a že její osvobození nemůže probíhat spontánně, zůstává přesto otázkou, zda postačí diktátorské metody k tomu, aby se dosáhlo cíle, totiž osvobození. Jinak řečeno, problém přechodné diktatury nelze oddělit od obecné otázky, zda může existovat něco takového jako morální ospravedlnění potlačování a násilí v revoluci. Nyní vyložím krátce tuto otázku.

Historické revoluce se obvykle odůvodňovaly a rozbíhaly ve jménu svobody nebo daleko spíše jménem větší svobody pro více vrstev obyvatelstva. Nyní musíme prozkoumat toto tvrzení na přísně empirické půdě. Lidská svoboda není žádným statickým stavem a nikdy takovým stavem nebyla, nýbrž je historickým procesem, který zahrnuje radikální změnu, ba dokonce negaci ustanovených životních způsobů. Forma a obsah svobody se mění s každým vývojovým stupněm civilizace, který spočívá v rostoucím výkonu moci nad člověkem a přírodou. V obou směrech výkon moci znamená panství a kontrolu. Účinnější kontrola přírody má za následek účinnější kontrolu člověka. Možnosti lidské svobody a lidského štěstí v pokročilé industriální společnosti zřejmě nejsou nikterak srovnatelné s těmi, které byly - také jen teoreticky - na rannějších stupních dějin. Tak máme co dělat, - pokud jde o formu, rozměry, stupeň a obsah lidské svobody, - s přísně historickými a proměnlivými podmínkami. Dokonce lze jít i dále. Měřeno reálnými možnostmi svobody, žijeme nyní ve stavu relativní nesvobody. Velká propast mezi reálnou možností a aktuálností, mezi moudrým a skutečným nebyla nikdy překlenuta. Svoboda vždycky předpokládá osvobození nebo přechod z nějakého daného stupně svobody a nesvobody k nějakému možnému stupni. S rozvojem techniky je poslední stupeň potenciálně (nikterak však aktuálně!) vyšším stupněm, to znamená kvantitativně i kvalitativně. Pakliže ale tomu tak je, - totiž že svoboda vždy předpokládá osvobození od nesvobodných a represivních vztahů, - pak to znamená, že toto osvobození vždy odsouvá a podkopává ustavené a posvěcené instituce a zájmy. V dějinách nikdy neodstupovaly dobrovolně. Tedy, pak-li že je a jak dalece je svoboda procesem osvobozovacím, je-li přechodem od nižších, omezenějších forem svobody k vyšším, pak tento osvobozovací proces se vždy prohřešuje, lhotejno jak, proti danému a legitimnímu stavu. A právě tímto důvodem lze nanejvýš účinně ospravedlňovat revoluční násilí jako protinásilí. To znamená jako násilí, které je nutné k tomu, aby se zajistily vyšší formy svobody proti odporu etablovaných forem.

Etika revoluce se takto ukazuje jako srážka a konflikt dvou historických práv: na straně jedné právo toho, co je, - etablované společenství, na němž závisí život a snad i štěstí individuí, - a na straně druhé právo toho, co být může a snad by být mělo, protože to může zmenšit bolest, bídu a nespravedlnost za předpokladu, že tato možnost může být odůvodněna jako možnost reálná. Takový důkaz musí prokázat racionální kriteria. Nyní k tomu můžeme dodat, že to musí být kriteria historická. Jako takové směřují k "historické kalkulaci", totiž ke kalkulaci mezi šancemi budoucí společnosti s ohledem na lidský pokrok, to znamená, že technický a materiální pokrok bude užíván takovým způsobem, že zvětší individuální svobodu a individuální štěstí. Má-li tedy mít taková historická kalkulace nějaký racionální podklad, musí brát ohled na oběti, které budou vyžadovány jménem etablované společnosti na žijících generacích, všechny ty oběti zákona a pořádku, které stojí obhajoba této společnosti ve válce a míru, v boji o bytí individuální i národní. Kalkulace by dále měla obsahovat duchovní a materiální zdroje, které má společnost k dispozici i způsob, jakým se v přítomnosti využívají, s ohledem na jejich plnou schopnost uspokojovat vitální lidské potřeby a uspokojovat boj o existenci. Na druhé straně by musela historická kalkulace prokázat šance konkurujícího revolučního hnutí k tomu, že zlepší vládnoucí vztahy, - zda totiž revoluční cíl či revoluční program má technickou, materiální a intelektuální sílu k tomu, aby se zmenšilo utrácení sil a počet obětí. Již před tím než se položí otázka, zda je taková kalkulace možná (která, jak si myslím, existuje), bude zřejmý její nelidský, kvantifikující charakter. Ale její nelidskost je nelidskostí samotných dějin, vyvěrá z jejich empirických, racionálních základů.

Žádné pokrytectví by nemělo již předem znetvořovat přeskoumání. Tato brutální kalkulace také není naprosto žádnou prázdnou intelektuální abstrakcí. Dějiny ve svých rozhodujících bodech obratu byly ve skutečnosti takto kalkulovaným experimentem.

Etika revoluce, existuje-li něco takového, bude v souladu nikoliv s absolutními, nýbrž historickými měřítky. Tato měřítka neruší platnost oněch obecných norem, v nichž se vyjadřují požadavky pokroku lidstva k humanitě. Je lhostejné, jak dalece lze racionálně ospravedlňovat revoluční prostředky s ohledem na možné šance dosažení svobody a štěstí pro budoucí generace a přitom si osobovat nárok na poškození existujících práv a svobod i samotného života: Existují formy násilí a potlačování, které nemůže ospravedlnit žádná revoluční situace, protože negují právě onen cíl, pro který je revoluce prostředkem. Takového druhu je svévolné násilí, krutost a nevybíravý teror. Avšak uvnitř historického kontinua budují revoluce svůj vlastní morální a etický kodex, a tak se stávají původcem a zdrojem nových všeobecných norem a hodnot. Většina dnes obecně uznávaných norem skutečně většinou povstala v revolucích, tak například hodnota tolerance v anglických občanských válkách, nezczizitelná občanská práva v americké a francouzské revoluci. Tyto ideje se staly dějinnou silou, nejdříve jako ideje vázané na stranu, jako nástroje revolučního hnutí, k dosažení politických cílů. Jejich uskutečnění původně zahrnovalo násilí; později nabylo etické platnosti zaměřené proti násilí, tedy všeobecné. Tímto způsobem se zařazují revoluce do mravních měřítek.

Vůdce historických revolucí nikdy nedělali z násilí jako takového revoluční hodnotu. Současníci Georgea Sorela zavrhovali jeho pokus přetnout pásku mezi násilím a rozumem, který byl zároveň pokusem o uvolnění třídního boje od všech mravních úvah. Tím, že srovnával násilí třídního boje v jeho revoluční fázi s násilím vojenských operací ve válce, podroboval je čistě strategickým propočtům: cílem byla totální porážka nepřítele, násilí prostředkem toho, aby se tohoto cíle dosáhlo, - poměr mezi prostředkem a cílem byl technický. Sorelova obhajoba násilí mimo dobro a zlo zůstala izolována od revoluční skutečnosti jeho doby. Měl-li Sorel vůbec nějaký vliv, pak to bylo na straně kontrarevoluce. Jinak násilí bylo obhajováno - nikoliv per se (pro ně samotné), nýbrž jako součást racionálního potlačování, potlačování protirevoluční činnosti etablovaných práv a privilegií a toho, co se týkalo společnosti vcelku, jejich materiálních a duchovních potřeb, to znamená provedení úsporných opatření, přidělování potravin, cenzury.

Tak se praktikuje toto potlačování, které zahrnuje násilí, v zájmu revolučních cílů, a tyto cíle jsou označovány nejen jako politické, nýbrž také jako morální, hodnoty, mravní imperativy, totiž: větší svoboda pro větší počet lidí. A v tomto smyslu si činí cíle a účely revoluce samy nárok na obecnou platnost a jsou podrobovány morálním měřítkům a mravnímu posuzování.

Zde jsme postaveni před problém veškeré etiky, totiž před otázku sankcí poslední instance mravních hodnot. Nebo prostěji řečeno: Kdo nebo co určuje platnost mravních norem? Tato otázka se stává aktuální teprve se sekularizací Západu. Nebyla problémem ve středověku, pokud působila transcendentní sankce etiky. Nevěříci mohli být vyhlazováni "podle práva", kacíři po právu upalováni. To byla spravedlnost ve smyslu panujících hodnot, které byly opět hodnotami transcendentní etiky. V čem spočívá dnes sankce mravních hodnot (sankce nikoliv ve smyslu prosazování, nýbrž ve smyslu přijímání mravních hodnot) ? V čem spočívá důkaz jejich platnosti? Zdá se, že dnes sankce spočívá hlavně na jakémsi překárním a

pohyblivém syndromu starých obyčejů, strachu, užitečnosti a náboženství. Pohyblivém proto, že uvnitř syndromu existuje velká šíře variací. Mám na mysli na příklad dalekosáhlou liberalizaci sexuální morálky, kterou jsme zažili v posledních třiceti letech nebo suspendování prakticky všech mravních hodnot v takzvaných nouzových situacích. Sankce a platnost etických norem je takto omezena na normální stav společenských a politických vztahů.

Pak je revoluce podle pojmů normálního stavu ex definitione nemorální; staví se proti právu existujícího společenství, dovoluje a dokonce i vyžaduje klam, lest, potlačování, ničení života a vlastnictví atd. Avšak úsudek, který by se přidržoval této definice, je nepřiměřený. Mravní měřítko transcendují každý stav na základě svých imperativních nároků, a transcendují ho nikoliv v zaměření na nějaké metafyzické entity jsoucnosti, nýbrž uvnitř historického kontinua, v němž daný vztah vznikl, a kterým je každý daný stav určen a v němž se každý daný stav bude měnit nebo bude jinými okolnostmi rušen. V historickém kontinuu, které určuje etice místo a funkci, apeluje etika revoluce na historickou kalkulaci. Může zamýšlená nová společnost, může společnost zamýšlená revolucí nabídnout větší šance pokroku ve svobodě než společnost existující? V historickém kontinuu lze tyto šance kalkulovat pouze tak, že se daný stav překročí. Překročit jej znamená prostě vydat se do abstraktního vakua spekulace, nýbrž kalkulovat jak duchovní tak materiální, jak vědecké tak technické zdroje a projektovat nejracionalnější prostředky k tomu, aby tyto zdroje byly využity. Je-li pak takový projekt možný, pak může poskytnout objektivní kritéria k posuzování revolucí v jejich historické funkci s ohledem na progres nebo regres, s ohledem na rozvoj humanitas.

Předběžná odpověď se nám naskytne, když pohlédneme na samotný historický proces. Historicky vznikala objektivní tendence velkých revolucí novověku v rozšiřování společenského prostoru svobody a v rozšíření uspokojování potřeb. Je naprosto jedno, jak dalece se od sebe odlišují společenské interpretace anglické a francouzské revoluce. Zdá se že souhlasí v tom, že nastalo nové rozdělení společenského bohatství, takže dříve utlačované nebo opomíjené třídy se staly uživateli těchto změn hospodářsky i politicky. Výsledkem a objektivní funkcí této revoluce bylo, - přes poté navazující periody reakce a restaurace -, zřízení liberálnějších vlád, postupná demokratizace společnosti a technický pokrok. Řekl jsem "objektivní funkcí", protože takové ocenění revoluce je zřejmě úsudkem ex post facto. Záměr a ideologie vůdců revoluce a mas měly možná naprosto jiné cíle a motivy. Na základě svých objektivních funkcí tyto revoluce dosáhly pokroku v uvedeném smyslu, totiž prokazatelného rozšíření prostoru lidské svobody. Tím prosadily přes hrozné oběti, kterých si vyžádaly, morální právo a nikoliv prosté politicko-historické ospravedlnění.

Avšak když takové etické ospravedlnění a jeho kritéria vždy a nutně jsou k dispozici teprve post festum, pak nám nemohou posloužit a ponechávají nás iracionální volbě: buď apriori všechny revoluce přijímat nebo zavrhnout. Dávám tedy v úvahu, že, - zatím co historická funkce revoluce může být zjištěna teprve post festum, - předvídané zaměření revoluce, progresivní nebo regresivní, lze vždy s jistotou rozumnou šancí předem prokázat, - a to tou měrou, kterou jsou dokazatelné historické podmínky pokroku. Na příklad by se mohlo poukázat na to, - a také se poukazovalo -, že francouzská revoluce z roku 1789 ve smyslu historické kalkulace by nabídla rozvoji lidské svobody větší šanci než bývalý režim. Naopak by se dalo dokázat - a to právě tak předem, - že nacionálně-socialistické a fašistické

režimy by dosáhly pravého opaku, totiž nutného omezení lidské svobody. Dále (což pokládám za velmi významný bod) se stává takový apriorní důkaz historických šancí stále racionálnější s přibývajícím možností kalkulovat naše vědecké, technické a materiální zdroje, s pokračující mocí vědy nad člověkem a přírodou. Dnes se dostávají možnosti a obsahy svobody stále více pod kontrolu člověka: narůstá jejich schopnost ke kalkulaci. A s tímto pokrokem efektivní kontroly a kalkulace se stává nelidské rozlišování mezi násilím a násilím, obětí a obětí stále racionálnější. Protože celými dějinami se prolíná obětování štěstí a svobody i samotných životů individuí. Jestliže chápeme lidský život per se jako svatý za všech okolností, nemá rozlišování smyslu, musíme doznat, že dějiny per se jsou amorální a nemorální, protože nikdy nerespektovaly posvátnost lidského života o sobě. Fakticky ale přece jen rozlišujeme mezi obětmi, které jsou legitimní a obětmi nelegitimními. Toto rozlišování je historické a s tímto omezením jsou pak mravní měřítko použitelná na násilí.

Nechť mi je nyní dovoleno problém shrnout a nově jej formulovat. Ve smyslu absolutní mravnosti, to znamená ve smyslu nadhistorické platnosti, neexistuje naprosto žádné oprávnění pro potlačování a vyžadování obětí kvůli budoucí svobodě a budoucímu štěstí, ani pro ani proti revoluci. Ale historicky stojíme před rozlišováním a rozhodováním. Protože všechny společnosti vyžadují denně potlačování a přinášení obětí, nelze začít, - a to bych chtěl říci s důrazem co největším, - nelze započnout být morální a etický na nahodilém, nýbrž na účelném bodu: bodu revoluce. Kdo může kvantifikovat oběti požadované určitou existující společností a srovnat je s těmi, které si vyžádá její převrat? Je deset tisíc obětí mravnějších než dvacet tisíc? Tak vypadá ve skutečnosti nelidská aritmetika dějin, a v této nelidské dějinné souvislosti se odehrává historická kalkulace. Kalkulovatelné jsou materiální a duchovní zdroje, které jsou k dispozici, kalkulovatelné jsou produktivní a distribuční možnosti ve společnosti a míra neuspokojených životně nutných potřeb i uspokojovaných potřeb, které k životu nejsou nutné. Kvantifikovatelné a kalkulovatelné jsou množství a velikost pracovní síly a souhrnu obyvatelstva. To je onen empirický materiál, který má k dispozici historická kalkulace. A na základě tohoto kvantifikovatelného materiálu lze stavět otázku, zda se zdroje a kapacity, které jsou k dispozici, využívají racionálněji, to znamená s ohledem na co nejlepši uspokojování potřeb za primátu životních potřeb a za minima těžké práce, bídy a nespravedlnosti. Když nám analýza určité historické situace dává odpověď negativní, jsou-li zde podmínky, za nichž technologická racionalita je ztěžována nebo dokonce potlačována represivními politickými a společenskými zájmy, které definují všeobecné blaho, pak by porážka takových vztahů byla k dobru racionálnějšímu a lidštějšímu využívání disposibilních zdrojů a také maximalisací šance pokroku ke svobodě. Následkem toho politické a společenské hnutí směřující ve smyslu kalkulace by připouštělo předpoklad, že bude historicky ospravedlněno. Pouze jeden předpoklad může být podroben korektuře, - podle toho, jak se hnutí prakticky rozvine, jak se projeví jeho potenciál a jak se budou vytvářet nové skutečnosti, nebo jinak řečeno, podle toho, jak chrání nebo přetrhává vazbu mezi prostředky používanými revolucí a cílem, jehož dosažení hlásá.

A to vede k poslední otázce, kterou bych zde chtěl položit: Může revoluční cíl ospravedlnit veškeré prostředky? Můžeme rozlišovat mezi racionálním a iracionálním, nutným a nahodilým potlačováním? Kdy je možno nazývat racionálním potlačování ve smyslu cíle určité revoluce? Rámec této otázky bych chtěl stručně osvětlit na bolševické revoluci. Prohlášeným cílem bolševické revoluce byl socialismus.

To zahrnuje specializaci výrobních prostředků a diktaturu proletariátu jako přípravný krok k beztřídní společnosti. Ve zvláštní historické situaci, v níž se odehrála bolševická revoluce, vyžadoval socialismus industrializaci v konkurenci s pokročilými kapitalistickými západními zeměmi, vybudování ozbrojených bojových sil a propagandu ve světovém měřítku. Můžeme zde použít rozlišování mezi racionálním a iracionálním na cíle a míru potlačování, které je v nich obsaženo? Ve smyslu revoluce by byla racionální industrializace, vyloučení neproduktivních vedoucích skupin z hospodářství, zostření pracovní disciplíny, oběti při uspokojování potřeb vynucené preferencí těžkého průmyslu na prvních stupních industrializace i zrušení státně občanských svobod, do té míry, do které jich bylo použito k tomu, aby byly sabotovány cíle revoluce. Nelze však ospravedlnit - ani ve smyslu revoluce - moskevské procesy, permanentní teror, koncentrační tábory a diktaturu strany nad třídami pracujících. Bližší zkoumání by si vyžádalo, aby bylo diskutováno o situaci koexistence ve světovém měřítku; to není možné na tomto místě. Také jsme abstrahovali od osobního prvku vedení revoluce, to jest od tak zvaných historických osobností.

K tomu bych chtěl udělat ještě jednu poznámku. Jeví se mi jako charakteristické, že čím více se stává kalkulatelný a kontrolovatelný technický aparát moderní průmyslové společnosti, že tím více závisejí šance lidského pokroku na intelektuálních a morálních kvalitách vůdců i na jejich pohotovosti a schopnosti vychovávat kontrolované obyvatelstvo a přimět je k tomu, aby uznalo možnost a daleko spíše nutnost umírnění a humanizace. Protože dnes je technický aparát pokročilé průmyslové společnosti sám o sobě autoritativní a žádá si výkonu služeb, podrobování, podřizování pod objektivní mechanismus strojového systému, to znamená podrobení se těm, kteří tento aparát kontrolují. Technika se přeměnila v mocný nástroj ultramoderní vlády - tím mocnější, čím více to dokazuje jeho výkonnost sloužit ovládaným i politice vládnoucích.

Docházím ke konci. Vztah mezi prostředky a cílem je etickým problémem revoluce. V určitém smyslu cíl ospravedlňuje prostředky, totiž tehdy, když prokazatelně zajišťují lidský pokrok směrem ke svobodě. Tento legitimní cíl vyžaduje vytváření vztahů, které by ulehčily jeho realizaci a napomáhaly mu. Vytváření těchto vztahů může ospravedlnit oběti, stejně tak jako byly ospravedlňovány oběti v celém běhu dějin. Ale tento poměr mezi prostředky a cíli je poměrem dialektickým. Účel musí být účasten v represivních prostředcích, jimiž ho má být dosaženo. I tak se předpokládají oběti jako důsledek násilí, - společnost bez násilí zůstává možností historického stupně, který je teprve třeba vybojovat.

Poznámka:

Etika a revoluce, přednáška z roku 1964 na universitě v Kansasu.

Přeloženo z německého vydání H. Marcuse Kultur und Gesellschaft 2, nakladatelství Suhrkamp, Frankfurt am Main 1965 - z angl. přeložil Alfred Schmidt.

Herbert Marcuse:

Zastarání psychoanalýzy

Titul se vztahuje k osudu několika základních tézí freudovské teorie a k jejich ortodoxnímu i revizionistickému pokračování. Mám za to, že zastaraly stejně tak jako ve společenské skutečnosti zastaral jejich předmět, totiž "individuum" jako ztělesnění Id, Ego a Super-ego. Vývoj současné společnosti nahradil freudovský model sociálním atomem, jehož duchovní struktura již nevykazuje ty kvality, které Freud připisoval předmětu psychoanalýzy. Psychoanalýza přetrvávala ve svých různých školách a rozšířila se do vzdálených oblastí společnosti. Změna jejího předmětu však prohloubila propast mezi teorií a terapií. Naproti tomu terapie se dostává do takové situace, že se zdá, jakoby pomáhala více existujícímu stavu než individu. Tím se pravda psychoanalýzy neoslabuje. Naopak - zastarání jejího předmětu odhaluje to, do jaké míry byl ve skutečnosti pokrok represí. Psychoanalýza takto vrhá nové světlo na politiku pokročilé industriální společnosti.

Toto pojednání bude rozpravou o přínosu psychoanalýzy k politickému myšlení tím, že se pokusí ukázat společenský a politický obsah samotných základních psychoanalytických pojmů. Psychoanalytické kategorie není zapotřebí "vztahovat" na společenské a politické vztahy, - samy totiž jsou kategoriemi společenskými a politickými. Psychoanalýza se mohla stát účinným společenským a politickým instrumentem, jak pozitivně tak negativně, svou administrativní i kritickou funkcí, protože Freud odhalil mechanismus sociální a politické kontroly v hlubinných dimenzích pudových pohnutek a pudových uspokojení.

Často se říkalo, že platnost Freudovy teorie závisí do značné míry na existenci vídeňské občanské společnosti v desetiletích před fašistickou érou - od zlomu století až do údobí mezi dvěma válkami. Toto přímo se nabízející zařazení obsahuje zrnko pravdy, avšak jeho zeměpisné a historické hranice nejsou správné. Freudovská teorie již v době své zralosti postihla více minulost než přítomnost - obraz člověka spíše blednoucí než všeobecně panující, miznoucí lidskou formu bytí. Freud popisuje dynamickou strukturu duše: boj na život a na smrt mezi antagonističtými silami - mezi Ono a Já, mezi Já a Nad-Já, mezi principem slasti (Lustprinzip) a principem reality (Realitätsprinzip), mezi Erotem a Thanatem. Tento boj zápasí konec konců v individu a skrze individu v jeho těle a jeho duši a skrze ni. Analytik působí jako (němý!) mluvčí rozumu - v poslední instanci vlastního rozumu individua. Pouze aktivisuje a vyslovuje to, co je u pacientovi, jeho duševní vlohy a kapacity. "Tam, kde bylo Ono, má být Já": v tom právě spočívá onen racionalistický, racionální program psychoanalýzy - vítězství nad nevědomím (Unbewusste) jeho "nemožnými" pudy (Trieb) a cíli. Individuum se vzdává nekompromisních nároků principu slasti mocí vlastního rozumu a podřizuje se diktátu principu reality. Naučí se udržovat překerní rovnováhu mezi Erotem a Thanatem, - naučí se probojovávat společností (Freud říká "kulturou"), která se stává čím dále tím více neschopnou učinit jej šťastným, to jest uspokojovat jeho pudy.

Rád bych vybral z této koncepce dva prvky, které charakterizují historický faktor, totiž změněné společenské a politické vztahy.

1. Freud předpokládá, že konflikt mezi individuem a jeho společností je naprosto podstatný;
2. předpokládá, že se v tomto konfliktu individuum konstituuje a - v případě pacienta - má vitální potřebu nějakého uspořádání, což se vyjadřuje neschopností fungovat normálně v existující společnosti.

Konflikt pramení nejen v privátním průběhu pacientovy choroby, nýbrž také (a to v první řadě) ve všeobecném obsáhlém osudu individua pod etablovaným principem reality: ontogenetická historie případu nemoci opakuje ve zvláštních formách fylogenetickou historii lidstva. Dynamika Oidipovy situace je skrytým modelem nejen každého vztahu otec-syn, nýbrž také tajemstvím neustálého potlačování člověka člověkem, - a vítězství i nezdaru civilisace. V Oidipově situaci spočívají individuální pudové kořeny principu reality, který vládne společnosti. Terapie závisí značně na tom, zda bude uznán vnitřní svazek mezi individuálním a všeobecným neštěstím. Úspěšně analyzované individuum zůstává nešťastno, podrží si nešťastné vědomí, - ale vyléčí se, "osvobodí se" do té míry, do jaké uzná vinu a lásku otce, nepravost a právo oněch autorit, v nichž otcova práce pokračuje a nabývá na rozsahu. Libidní svazky takto zaručují, že se individuum podrobí své společnosti; individuum dosahuje (relativní) autonomie ve světě heteronomie.

V čem spočívá historický faktor, který způsobuje zastarání této koncepce? Podle Freuda se nezhoditelný konflikt mezi individuem a společností zakouší a probíjí nejdrůbe a především v konfrontaci s otcem: zde propukává rozsáhlý boj mezi Erotem a Thanatem a určuje vývoj individua. A je to otec, který prosazuje, že se princip slasti podřídí principu reality; vzpoura a dosažení zralosti jsou stupně v boji s otcem. Tak je prvotní "zespolečenštění" individua dílem rodiny, a ať dítě dosáhne jakékoliv autonomie - jeho Já se rozvíjí především v okruhu a útočišti soukromí: stává se přirozeným já s ostatním, ale také proti němu. "Individuum" samo je živoucím procesem zprostředkování, v němž veškeré potlačování a veškerá svoboda "zvnitřněna" se stává vlastní činností a nečinností individua.

Tato situace, - v níž se vytvořilo Já a Nad-Já v boji s otcem jako paradigmatickým zástupcem principu reality, - se tedy stala historickou: přestala existovat se změnami industriální společnosti, která se vyvinula v období mezi dvěma válkami.¹⁾ Vyjmenuji některé ze známých dat: přechod od konkurence volné k organizované, koncentrace moci v rukou všudypřítomného technického, kulturního a politického řízení, automaticky se rozšiřující hromadná výroba a spotřeba, podřízení kdysi soukromé antisociální dimenze bytí metodickému školení, manipulaci a kontrole.²⁾ Pro osvětlení změn, které podkopaly základy freudovské teorie, bych chtěl zdůraznit jen dvě vzájemně spjaté tendence, které se dotkly jak společenské, tak duševní struktury:

1. Klasický psychoanalytický model, - podle kterého byl otec a rodina jím ovládaná činitelem psychického zespolečenštění, - se znehodnocuje tím, že společnost řídí vznikající Já bezprostředně působením masových medií, školních a sportovních skupin, part mládežtých atd.
2. Tento úpadek otcovské role následuje po poklesu soukromého a rodinného podnikání: syn se stává stále nezávislejší na otci a rodinné tradici při volbě a hledání zaměstnání i způsobu dobývání živobytí. Společensky nutné nátlaky

a společensky nutné chování se již neučí - a nepronikají do nitra - v dlouhém boji s otcem, - ³⁾ nýbrž ideální já (Ichideal) je přiváděno k tomu, aby ovlivňovalo Já přímo a "zevně" ještě dříve, než se vyvinulo Já skutečně jako osobní a (relativně) autonomní subjekt zprostředkování mezi vlastním přirozeným já (Selbst) a ostatními.

Tyto změny zužují "životní prostor" a autonomii Já a připravují půdu pro vznik mas. Zprostředkování mezi přirozeným Já a ostatním ustupuje bezprostřední identifikaci. Ve společenské struktuře se stává individuum vědomým i nevědomým objektem a dosahuje svobody a uspokojení ve své roli jako takový objekt. V psychické struktuře zakrňuje Já takovou měrou, že se zdá neschopno udržet se jako přirozené já, odlišné od Ono a Nad-Já. Mnohodimenzionální dynamika, - na jejímž základě individuum dosahovalo a udržovalo rovnováhu mezi autonomií a heteronomií, svobodou a potlačováním, slastí a bolestí, - ustoupila jednorozměrné, statické identifikaci individua se sobě rovnými a s vládoucím principem reality. V této jednorozměrné struktuře již není místa pro rozvoj psychických procesů, které popsal Freud. Následkem toho předmět psychoanalytické terapie již není tentýž. Také společenská funkce psychoanalýzy se mění v důsledku změn v psychické struktuře, kterou tvoří a reprodukuje právě společnost.

Avšak podle Freuda základní duševní procesy a konflikty nejsou "historické", nejsou omezeny na určité období a sociální strukturu, - nýbrž jsou univerzální, věčné a osudové. V důsledku toho tyto procesy nemohou zmizet a konflikty se nemohou řešit, - musejí trvat v jiných formách, které odpovídají jiným obsahům a vyjadřují je. Tak je tomu za podmínek, které charakterizují novou společnost: v chování mas a v jejich vztahu k novým pánům, kteří prosazují nový princip reality, totiž ve vztahu k jejich vůdcům. Výraz "vůdce" zde nemá označovat pouze nositele moci v autoritativních státech, nýbrž také v totalitních demokraciích. "Totalitní" je zde nově určeno a znamená, že existující společnost ruší veškerou účinnou opozici jak terorem tak pluralismem.

Freud tedy sám použil psychoanalýzy na podmínky, v nichž se zdálo, že klasický model utváření Já selže, nebude-li podstatně omezen. V jeho článku Massenpsychologie und Ich-Analyse vykonává psychoanalýza nutný krok od psychologie individuální ke kolektivní, k analýze individua jako člena mas, individuální duše jako kolektivní. Je to nutný krok, protože freudovská teorie narážela od samého začátku na univerzální ve zvláštním, na všeobecné neštěstí v individuálním. Analýza Já přechází v analýzu politickou, ve které se individua spojují v masy a kde se ideální já, svědomí a odpovědnost "vyextrahovaly", byly vyňaty z rozsahu individuální psychy a ztělesněny ve vnějším činiteli. Vůdce je oním činitelem, který tím přebírá některé z nejdůležitějších funkcí Já (Nad-Já). Jako její kolektivní ideální já spojuje individua dvojítm svazkem - identifikací s ním a identifikací individuí mezi sebou. Komplexní duševní procesy, které jsou ve hře při vzniku mas, musí zůstat mimo rámec této stati; zdůrazním pouze ty body, na kterých lze ukázat, zda se zastarání analýzy Já netýká také Freudovy skupinové psychologie.

Podle ní jsou svazky, které spojují individua v masy

1. svazky citové;
2. jsou to vešměs "cílově zadržené" impulzy;
3. patří oslabenému a ochuzenému Já, a znamenají tedy regresí na primitivní vývojové stupně - v poslední instanci na prvotní hordu.

Freud odvozuje tyto rysy z analýzy dvou velkých "umělých" mas, které uvádí za příklad: církve a armády. Je otázka, zda alespoň některých výsledků této analýzy nelze použít také na vznik ještě větších mas v pokročilé industriální společnosti.

Nejobecnějším a zároveň základním prvkem při vytváření mas v rozvinuté civilizaci je podle Freuda zvláštní "regres na primitivní duševní činnost", který vrací pokročilou civilizaci do předhistorických počátků - do prvotní hordy. V ní byli všichni členové stejnoměrně redukováni na pasivní statut synů všemocného, despotického otce, kterým byli stejnou měrou pronásledováni a měli před ním stejný strach. Členové skupiny nemohli rozvíjet své vlastní Já a ideální já. (Pro další diskusi poznamenávám, že se tato rovnost a závislost uskutečňuje jako důsledek sexuální zdrženlivosti prosazované otcem - jinak řečeno: libidinosní svazky vytvořily ze skupiny poslušnou a jednolitou masu, která byla ovládána shora. Tyto svazky byly vytvořeny potlačováním. Vytváření mas, základem jejich původu je "zadržaná" erotická energie, plodí energii destruktivní, která hledá a nalézá svůj cíl mimo skupinu.)

Freud vypočítává tyto rysy charakteristické pro regresi při vzniku mas: "Mizení jednotlivé vědomé osobnosti, orientace myšlenek a citů stejným směrem, převaha afektivnosti a nevědomého duševního, tendence k neprodlenému výkonu vy-nořujících se úmyslů." Tyto regresivní rysy ukazují na okolnost, že se individuum zřeklo svého ideálního já a zaměnilo jej za skupinový ideál, jaký se ztělesňuje ve vůdci.⁴⁾ Tak se zdá, že je skutečně možné pozorovat v pokročilých oblastech industriální společnosti znaky zjištěné Freudem. Zakrňování Já, jeho zmenšený odpor vůči ostatním, se projevuje ve způsobech, které jsou mu zvenčí vnucovány hesly, mezi nimiž se neustále pohybuje. Anténa na každém domě, tranzistorový přijímač na každé pláži, hudební box v každém baru a v každé restauraci, - to jsou samé výkřiky zoufalství - nebýt ponechán o samotě, nebýt oddělen od velikých, nebýt odsouzen k prázdnotě nebo k nenávisti či ke snům vlastního přirozeného já. Tyto výkřiky pak přitahují sousedy. Posléze i ti, kteří mají nebo si ještě přejí mít vlastní já, jsou zatraceni - obluďné zajaté posluchačstvo, jehož velká většina se těší z krysaře.

Ale regrese Já se projevuje ve formách ještě zlostnějších, především v oslabení "kritických" duševních schopností: vědomí a svědomí. (Ty navzájem souvisejí: není svědomí bez vyvinutého vědění, bez znalosti dobra a zla.) Svědomí a osobní odpovědnost se "objektivně" rozpadají za podmínek totální byrokratizace, za nichž je nanejvýš obtížné vyměřit si ještě autonomii, a za nichž fungování aparátu určuje osobní autonomii a přenáší se přes ni. Tato běžná představa zahrnuje však ještě jeden silný ideologický prvek: pojem "byrokracie" zahrnuje (jako onen pojem "řízení") velice různé a dokonce navzájem si odporující reality: byrokracie vládnoucích a vykořisťování je cosi naprosto jiného než "řízení věcí", jehož význam je omezen pouze na plánovité rozvíjení a uspokojování životně důležitých individuálních potřeb. V pokročilých industriálních společnostech se stále ještě řízení věcí vykonává pod vládnoucí byrokracií. Přitom naprosto racionální a pokrokové přenášení individuálních funkcí na aparát je doprovázeno iracionálním přenášením svědomí a potlačováním vědomí.

Názory psychoanalýzy podstatně přispívají k vysvětlení úděsné bezstarostnosti, se kterou si lidé podrobují požadavkům totálního řízení, které zahrnuje přípravu a zkázonosný konec. Syn (dcera ještě doposud méně) osvobozený od autority slabého otce, odrostlý rodině soustředěné kolem dítěte, dobře vybaven představami a aku-

tečnostmi života, tak jak je zprostředkují masová media, vstupuje do konfektně vyrobeného světa, s nímž je zapotřebí správně vycházet. Paradoxním způsobem se projevuje to, že svoboda, které se děti do značné míry těší v rodině bez autority, znamená spíše vydání napospas než požehnání: Já, které se vyvinulo bez velkého boje, se jeví jako bytost značně slabá, málo způsobilá stát se přirozeným já s ostatními i proti nim a stavět se do účinného odporu proti mocnostem, které nyní prosazují princip reality a které se velmi liší od otce (a matky). Zároveň ale se značně liší od vůdčích vzorů, tak jak je dodávají masová media. (V souvislosti freudovské teorie paradox mizí: v represivní kultuře musí oslabení role otce a jeho náhražka vnějšími autoritami oslabovat pudovou energii v Já a tím také životní instinkty.)

Čím je autonomní Já zbytečnější, ba dokonce čím více brzdí a ruší fungování řízeného světa, tím více závisí rozvoj Já na jeho "moci negace", to znamená na jeho schopnosti vybudovat si a ochraňovat osobní, privátní oblast se svými vlastními individuálními potřebami a podle vlastních vloh. Avšak právě tato schopnost se zde zmenšuje ze dvou důvodů:

1. bezprostřední, zevní socializací Já;
2. kontrolou a manipulací volného času - mizením privátní sféry v masu.

Oloupeno o moc negace, vydává se Já ze všeho, ve své snaze "nalézt identitu", často za cenu duševních a charakterových nemocí, které jsou psychologicky ošetřovány, nebo podlehne pohotově vyžadovaným stylům myšlení a chování tím, že se jeho přirozené já připodobní ostatním. Ostatní v roli konkurentů nebo představených vyvolávají pudově řízené nepřátelství: identifikace se svým ideálním já uvolňuje agresivní energii. Zvnějšněné ideální já řídí vydávání této energie: neřídí svědomí jako morálního soudce Já, nýbrž obrací agresi proti vnějším nepřítelům ideálního já. Individua se stávají duševně a pudově predestinována k tomu, aby přijala politické a společenské nutnosti, - aby přijala za své nutnosti, vyžadující neustálou mobilizaci ničivé atomové energie a mobilizaci proti ní, - organizované smíření se smrtí, ukrutenstvím a bezprávím.

Člen této společnosti nechápe a nehodnotí toto všechno sám ze sebe, ve smyslu svého Já a vlastního ideálního já (jeho otec a ideály jím představované), nýbrž prostřednictvím všech ostatních a ve smyslu jejich společného zvnějšňovaného ideálního já: národních a nadnárodních nároků a jejich ustanovených mluvčích. Princip reality mluví en masse: nejen z denních a nočních medií, které koordinují privátní sféru se všemi ostatními, nýbrž také z dětí, kolegů, zaměstnaneckých svazů. Uvědomění Já se kryje s jejich uvědoměním; zbytek je uhýbání, krise identity nebo osobní smůla. Vnější ideální já se přitom neprosazuje brutálním násilím: existuje rozsáhlá harmonie mezi vnějškem a nitrem; - a to proto, že koordinace počala již dávno předtím, než si ji individuum uvědomuje. Individuum se dostává zevně všeho toho, čeho by si jen mohla přát. Identifikace s kolektivním ideálním já se odehrává v dětství, ač rodina již není primárním činitelem socializace. Determinace v rodině je daleko více negativní: dítě se učí, že nikoliv otec, ale druhové ve hře, sousedé, vedoucí party, sport, plátno v kině jsou autoritami pro přiměřené duchovní a tělesné chování. Bylo zdůrazňováno i to, jak je tato rozhodná proměna spjata se změnami v ekonomické struktuře: zhroucení individuálního a rodinného podnikání, tradičních "zděděných" schopností a povolání, potřeba všeobecného vzdělání, stále více životně důležitá a čím dále obsáhlejší funkce organizací povolání, organizací zaměstnavatelských a zaměstnaneckých, - toto všechno pohřbilo roli otce - a psychologickou teorii Nad-Já jako dědice po

otci. V nejpokročilejších sektorech moderní společnosti již není občan vážně skličován otcovskými imagines.

Zdá se, jakoby tyto proměny moderní masové společnosti podkopaly freudovskou interpretaci. Freudova teorie si žádá vůdce jako sjednocující sílu, právě tak jako přenesení ideálního já na vůdce ve smyslu otcovského imago. Nadto libidinosní svazky spínající členy mas s vůdcem a mezi sebou navzájem, mají být "idealistickým přepracováním vztahů prvotní hordy", "v které všichni synové věděli stejně, že jsou otcem pronásledováni a všichni se ho stejně báli" (str.139). Ale fašističtí vůdci nebyli žádnými "otci" a pofašističtí a postalinští nejvyšší vůdci již naprosto nevykazují rysy dědice po praotci ani v nejdůležitější "idealizující" fantazii. Vedení jsou právě tak málo stejně pronásledováni či milováni: tento způsob rovnosti nepanuje ani v demokratických ani v autoritativních státech. Freud samozřejmě bral v úvahu onu možnost, že vůdce "může být nahrazen ideou, abstraktem", nebo že za náhradu může sloužit "všeobecná tendence" ztělesněná v podstatě "sekundárního vůdce" (str.108 a 109). Takovými abstrakty se mohou stát národní snahy, nebo kapitalismus či komunismus, nebo prostě svoboda. Zdá se však, že nemohou poskytovat naprosto žádnou libidinosní identifikaci. Přestože trvá stav permanentní mobilizace, jistě zaváháme před srovnáváním současné společnosti s armádou, pro kterou byl vrchní velitel sjednocující silou. Existuje samozřejmě dosti vůdců a v každém státě také existují vůdci nejvyšší, zdá se však, že se na žádného nehodí obraz, který požaduje Freudova hypotéza. Při nejmenším se zdá, že pokus psychoanalytické teorie mas je v tomto ohledu neudržitelný, - koncepce tedy zastarala také v této oblasti. Zdá se, že jsme postaveni proti realitě - společnosti bez otce -, kterou je možné postihnout v psychoanalýze pouze okrajově. V takovéto společnosti by mohlo dojít k ohromnému rozpořádání rozkladné energie: agresivnost - osvobozena od citových vazeb k otci jako autoritě a svědomí - by se mohla rozšiřovat a vést ke zhroucení skupiny. Je jasné, že nejsme (nebo ještě nejsme) v takovéto historické situaci: Spíše máme společnost, ve které se individuum neřídí tradičními imagines otců, kde ale jejich místo zaujali jiní a zřejmě neméně účinní činitelé principu reality. O které jde?

Určovat je pomocí Freudových pojmů již není možné: společnost přerostla stupen, na němž psychoanalytická teorie osvětlovala průnik společnosti do duševní struktury individuí a tím mohla odhalovat mechanismy sociální kontroly v nitru individuí. Úhelným kamenem psychoanalýzy je představa, že sociální kontroly vznikají z boje mezi pudovými a společenskými potřebami; z boje v Já, který se staví proti osobní autoritě. V důsledku toho sama nejkompaktnější, nejobjektivnější, nejméně osobní sociální a politická kontrola se musí "ztělesňovat" v nějaké osobnosti - musí být "ztělesněna" nejen ve smyslu prosté analogie či symbolu, nýbrž v naprosto doslovném smyslu: citové svazky musí pojít pána k otroku, šéfa k podřízenému, vůdce k vedeným, suveréna k lidu.

Nikdo by přece nechtěl popírat nyní to, že takové svazky ještě existují: volební kampaně to dostatečně dokazují a agenti moci znají více než dobře to, jak se na tyto city hraje. Tím však se nezapřísahá obraz otce: politické hvězdy a hvězdičky, televize a sport jsou nanejvýš funkční. (Fakticky je možné klást si otázku, zda podpora toho, co je, není již marnotratná, - marnotratná natolik, nakolik se výběr zužuje na volbu mezi ekvivalenty statků uvnitř téže třídy.) Jejich funkčnost naznačuje, že jim naprosto není možné přičítat jako osobám či osobnostem významnou roli, kterou by měly hrát při tvorbě sociální

soudržnosti. Tyto vůdčí hvězdy právě tak jako nespočetní podvůdcové jsou opět funkcionáři vyšší autority, která se již neztělesňuje v jedné osobě. Autorita stávajícího aparátu, uvedena jednou do pohybu a pohybuje se výkonně určitým směrem, pohlcuje vůdce i vedené, - aniž by odstranila radikální rozdíly mezi nimi, to znamená pány a sluhy. Tento aparát zahrnuje komplex výroby a rozdělování jako celek, který udržuje užívanou techniku, technologii a vědu, jakož i společenskou dělbu práce a urychluje je. Samozřejmě, že tento proces řídí a organizují lidé, ale jejich účely i prostředky, jimiž jich má být dosaženo, jsou determinovány požadavky po udržení, zvětšení a ochraně aparátu. To znamená ztrátu autonomie, která se zdá kvalitativně odlišná od závislosti na disposibilních "výrobních silách", tak jak to bylo charakteristické pro předcházející historické stupně. V koncernovém systému, s jeho rozsáhlými byrokracemi, je odpovědnost individua a ostatních tak navzájem promíšena a prorostlá jako jednotlivý podnik s národním a mezinárodním hospodářstvím. V této směsi se prosazuje také všeobecné ideální já, které sjednocuje individua v občany masové společnosti. Přitom se prosazuje oproti různým konkurujícím mocenským elitám, vůdcům a šéfům, "ztělesňuje se" ve velice direktivních zákonech, které pohybují aparátem a určují chování jak hmotného tak lidského objektu. Technický kodex, morální kodex a výnosná produktivita se stmelují v efektivní celek.

Zatímco se zdá, že se Freudova teorie vůdce jako dědice otcovského Nad-Já rozpadá tváří v tvář společnosti totálního zvěcnění, přece jen dále platí jeho téze, podle které se nemusí každá trvalá civilizovaná jednota udržovat brutálním terorem nebo nějakými libidinosními vztahy - vzájemnou identifikací. Tedy zatímco "abstrakce" se skutečně nemůže stát předmětem libidního obsazení, může se takovým předmětem stát konkrétní aparát. Význam toho lze ukázat na příkladu automobilu. Jestliže ale automobil či jiný stroj je libidinosně obsazován nad svou užitnou hodnotu jakožto dopravní prostředek, nebo jako příležitost pro nesublimované sexuální uspokojení, poskytuje jednoznačně náhradní uspokojení; mimoto je to náhražka velmi ubohá. Podle Freudových pojmů to musíme chápat tak, že přímé objektivní prosazování principu reality, který se nakládá na bedra oslabeného Já, přináší oslabení životních instinktů (Erotu) a narůstání pudově určené agrese a rozkladné energie. Takto aktivisovaná útočná energie pak za sociálních a politických podmínek - panujících v koexistujících technologických společnostech - nachází svůj velmi konkrétní a personifikovaný objekt ve společném nepříteli mimo skupinu.

Komunismus a imperialismus jsou mocnou hrozbou ideálnímu Já, jsou hrozbou samotného etablovaného principu reality. Tím dávají mocný impuls k identifikaci a k vytváření mas při obhajování etablovaného principu reality. Převaha agresivní energie nad libidinosní se objevuje jako důležitý činitel u této formy společenské a politické soudržnosti. V této formě pak je možné osobní obsazení, které zvěcnělá hierarchie technologické společnosti odpírá individuum, - nepřítel jako zosobněný terč se stává objektem pudového obsazení - "negativního", agresivního obsazení. Obrazy nepřítelů se stávají konkrétními, bezprostředními - lidskými - s každodenně přijímanými informacemi a propagandou. Dochází k tomu, že to, co hrozí, je daleko méně komunismus, - nanejvýš komplexní a "abstraktní" společenský systém, - ale daleko více jsou to ti rudí, komunisté, soudruzi, Castro, stalinisté, Čínani - velice personifikovaná moc -, proti které se masy formují a sjednocují. Nepřítel se tím stává nejen konkrétnějším než abstrakce, která zobrazuje jeho skutečnost. Nepřítel se tak stává více dynamickým, funkčním a tak může ztě-

leaňovat mnohé známé znenáviděné figury jako "narůžovělé", intelektuály, cizince, židy, - podle úrovně a zájmu existujících sociálních skupin. Tento návrat k psychoanalytickým pojmům jako vhodným pro interpretaci politických vztahů nikterak neoslazuje očividně racionální vysvětlování a také ho nezužuje. Prostá existence a narůstání komunismu zřejmě vytváří pro západní systémy nebezpečí zřetelné a přítomné. Západní systémy zřejmě musejí mobilizovat ke své obhajobě všechny duchovní a materiální zdroje, které mají k dispozici. Taková mobilizace ve věku atomové a automatizované techniky zřetelně rozrušuje primitivnější a osobnější formy "socializace", které byly charakteristické pro dřívější stupně. Stejně racionální je komunistická mobilizace proti kapitalismu. K tomu, abychom porozuměli tomuto vývoji není zapotřebí žádné hlubinné psychologie. Přesto však se zdá, že tato psychologie je potřebná tváří v tvář masovému rozšíření a přijímání obrazu nepřítele i jeho vlivu na duševní strukturu lidí. Jinak řečeno: psychoanalýza nemůže osvětlovat politické skutečnosti, ale může objasnit to, čím ublížila těm, kteří oněmi politickými skutečnostmi trpí.

Kvantum aktivisované rozkladné energie je nebezpečím doprovázejícím vznik mas, které je kontrole snad nejméně přístupné. Toto nebezpečí panující v pokročilé industriální společnosti nemohu nikterak popírat ani podceňovat. Závody ve zbrojení totálně ničivými zbraněmi a souhlas velkých částí lidu jsou pouze nejnapadnějšími znaky této mobilizace ničivé energie. Samozřejmě, že se tato energie mobilizuje k udržení a ochraně života. Nejvýzývavější Freudovy téze však projevují svou moc právě zde. Všechno přídatné uvolňování ničivé energie ruší překerní rovnováhu mezi Erotem a Thanatem a zmenšuje energii životních instinktů ve prospěch energie smrti. Tatáž téze platí pro užívání ničivé energie v boji s přírodou. Technický pokrok tou měrou uchovává a rozšiřuje život, jakou je ničivá energie "zahrazována" a je řízena energií libidinosní. Tato převaha Erotu při technickém pokroku by se manifestovala v pokračujícím ulehčování a uspokojování v boji o existenci, a také v narůstání autonomních erotických potřeb a uspokojování. Technický pokrok by byl, řečeno jinak, doprovázen trvalou desublimací, která vzdálena toho, aby vrhala lidstvo zpět na anarchistické a primitivní stupně, by přinesla méně represivní, přece však vyšší formu civilizace.

V pokročilých západních technologických společnostech nyní existuje skutečně dalekosáhlá desublimace (ve srovnání s dřívějšími stupni) v sexuálních mravech a chování, v sociálních poměrech, v přístupnosti kultury (masová kultura je desublimovaná vyšší kultura). Sexuální morálka se do značné míry liberalizovala. Kromě toho se propaguje sexualita jako komerční stimul, jako aktivní obchodní položka a symbol statutu. Ale znamená snad toto plus desublimace převahu života uchovávacího a stupňujícího se Erotu nad osudným sokem? Freudův pojem sexuality může být určitým ukazatelem odpovědi.

Konflikt mezi sexualitou (jako silou principu slasti) a společností (jako institucí principu reality) má v tomto pojmu centrální postavení. Společnost působí nutně represivně proti nekompromisním požadavkům primárních životních instinktů. Eros demonstruje svou nejnižší silou proti "stádnímu pudu". Odmítá "vliv masy" (str.157). Při dnešní komerční desublimaci se zdá, že vládne tendence právě opačná. Konflikt mezi principem slasti a principem reality je řízen kontrolovanou liberalizací, která zvyšuje uspokojení nad tím, co společnost poskytuje. Ale libidinosní energie uvolněná v této formě mění svou sociální funkci: míra, se kterou společnost sankcionuje a dokonce pobízí sexualitu, je také mírou ztráty kvality (nikoliv ovšem "oficiálně", ale vžitými mravy a způsoby chování).

Erotická kvalita je podle Freuda momentem uvolnění od společnosti. V této sféře zdomácněla pod principem slasti nebezpečná autonomie, - svoboda vydobyta lstí. Autoritativní omezení se strany společnosti svědčí o hloubce konfliktu mezi individuem a společností; to jest o míře, jak byla svoboda potlačena. Nyní, kdy se tato sféra integruje do oblasti obchodu a zábavy, je potlačována i represe. Společnost nerozšířila individuální svobodu, nýbrž rozšířila svou kontrolu nad individuem. Tohoto přibývání sociální kontroly se dosahuje nikoliv terorem, nýbrž více méně užitečnou produktivitou a výkonností společenského aparátu.

Před sebou máme vysoce rozvinutý civilizační stupeň, na němž společnost podřizuje individuum svým potřebám tak, že rozšiřuje svobodu a rovnost. Jinak řečeno, - princip reality se prosazuje pomocí dalekosáhlé, ale kontrolované de-sublimace. Pokrok principu reality v této nové historické formě může působit jako nositel represe. Větší a lepší uspokojení je velmi reálné, ale přece ve Freudově smyslu je tak dalece represivní, jak dalece se zmenšují v individuální psychice prameny principu slasti a svobody, - to jest, jak dalece se zmenšuje pudem určovaný - a duchovní - odpor proti principu reality. Také duchovní odpor je oslaben ve svých kořenech: řízené uspokojování panuje i v oblasti vyšší kultury, sublimovaných potřeb a cílů. Jedním z podstatných mechanismů pokročilé průmyslové společnosti je masové rozšíření umění, literatury, hudby a filosofie; - stávají se částí technické výbavy všední domácnosti a každodenního světa práce. V tomto procesu prodělávají rozhodující transformaci; ztrácejí kvalitativní odlišnost od existujícího stavu, od etablovaného principu reality. Touto odlišností se kdysi právě odůvodňovala jejich osvobozující funkce. Nyní se integrují do společnosti, když kdysi existující skutečnost obžalovávaly a transcendovaly, - a moc principu reality se podstatně rozšiřuje. Tyto tendence samotné by již potvrdzovaly Freudovu hypotézu, že s pokrokem civilizace přibývá represe, zatímco její materiální a kulturní přednosti se rozdělují na větší část podmaněných lidí. Uživatelé se neoddělitelně spájejí s množícími se činiteli, kteří produkují a rozdělují užité statky a přitom zároveň neustále rozšiřují ohromný aparát potřebný k tomu, aby se tito činitelé obhájili uvnitř i vně národních hranic. Lid se mění v řízený objekt. Pokud se zachovává mír, zdá se samozřejmé, že jde o řízení blahovolné. Avšak rozšířené uspokojování zahrnuje v sobě agresi a zvětšuje ji. Koncentrovaná mobilizace agresivních energií určuje jak vnitřní tak vnější politiku.

Zde se ukazují výstražná znamení. Vztah mezi vládou a ovládanými, řízením a podřízenými se významně mění, - aniž by v dobře fungujících demokratických institucích byla změna viditelná. Skutečnost, že vláda vyhovuje nárokům a přáním, které vyjadřuje lid, - k čemuž dochází v každé fungující demokracii, - vede často až k reakčnímu extremismu, k zášti a ignoranci nebo k tomu, že se trpí ukrutenství. Tak se zdá, že udržování demokracie a civilizace samo je čím dále tím více závislé na pohotovosti a schopnosti vlády, čelit podnětům k napadání "ze zdola" a činit jim přítrž.

Nyní konečně shrnu politické implikace freudovské teorie:

1. Základní změny v pokročilé industriální společnosti doprovázejí stejné základní změny v primární duševní struktuře. Technický pokrok a globální koexistence vzájemně protikladných sociálních systémů ve společnosti jako celek vedou k zastarávání role a autonomie ekonomického a politického subjektu. Výsledkem je výchova Já v masách a prostřednictvím mas, které jsou závislé na objektivním, zvěcněném vedení technického a politického řízení. Zánik otcova obrazu (imago),

odloučení ideálního já od Já a jeho přenesení na kolektivní ideál i způsob sublimace, který zintenzivňuje sociální kontrolu libidinosní energie, - to poruše tento proces v duševní struktuře.

2. Oslabení Já a kolektivace ideálního já znamenají regres na primitivní vojovské stupně, na nichž se musela "kompenzovat" navršená energie periodickým kračováním. Na současném stupni se zdá, že takové společensky sankcionované kračování bylo nahrazeno normalizovaným společenským a politickým používáním agresivní energie ve stavu neustálé pohotovosti.

3. Aktivizace přebytečné útočné energie, - ačkoliv je pro techniku a národní politiku naprosto racionálně ospravedlněna, - uvolňuje pudové síly, hrozí pohřbit etablované politické instituce. Sankcionování útočné energie, v této situaci potřebné, způsobuje narůstání všeobecného extremismu v masách, - iracionálních sil, které konfrontují své nároky s vedením a chtějí být uspořádané.

4. Na základě této konstelace masy neustále určují politiku vedení, na které závisí. Zároveň vedení zvyšuje jejich moc tím, že závislým masám vychází najevo a reaguje na ně. Vznik a mobilizace mas vytváří autoritativní panství v demokratické formě. To je známý plebiscitní trend, - jehož pudové kořeny odhalil Freud v pokroku civilizace.

5. Toto jsou regresivní tendence. Masy nejsou identické s "lidem", na něž suverenní racionalita měla být vybudována svobodná společnost. Šance svobodné společnosti závisí na síle a připravenosti postavit se proti masovému mínění, zejména se nepopulárních politických praktik, změnit směr pokroku. Psychoanalýza nedává žádné politické alternativy, ale může být přínosem k tomu, aby se společnost stala autonomní a racionální. Politika masové společnosti začíná doma s ním Já a jeho podrobením kolektivnímu ideálu. Odpor vůči tomuto trendu může nastat také doma: psychoanalýza může pacientovi pomoci k tomu, aby žil s vlastním svědomím a s vlastním ideálním já. To může znamenat odmítání a opozici proti existujícímu vůbec.

Tak čerpá psychoanalýza svou sílu z toho, že zastarala, že tvrdošíjně se drží na individuálních potřebách a možnostech, které společenský a politický vývoj předhlonil. To, co zastaralo, proto ještě není nesprávné. Když pokročilá individualní společnost a její politika dopustily pád freudovského modelu individuálního vztahu ke společnosti, když pohřbily sílu individuálního oddělovat se od společnosti, stát se a zůstat přirozeným já, - pak freudovské pojmy nezapřísahají jen minulost ležící za námi, nýbrž také budoucnost nově dobývanou. Freudův nekompromisní odhalení toho, co represivní společnost činí člověku, svou pověstí, že s pokrokem civilizace viny porostou a smrt a ničení budou ohrožovat životní instinkty stále účinnější, - vyslovil obžalobu, která se od té doby jeví utužila: plynovými komorami a pracovními tábory, mučirenskými metodami používanými v koloniálních válkách i policejních akcích, zručností a spěchem člověka připravit se na život "v podzemí". Není to vinou psychoanalýzy, je-li bezmocná, aby bojovala proti takovému vývoji. Právě tak málo může pozvednout svou sílu, že by čerpala z módních směrů jako je zenbuddhismus, existencialismus atd. Pro psychoanalýzu spočívá v tom, že zůstává věrna svým nejvyzývavějším hypotézám.

Poznámky:

- 1) Tyto změny byly osvětleny ve svazku Autorita a rodina (Autorität und Familie), Paříž, 1936, který vydal Max Horkheimer pro Institut für Sozialforschung; viz zejména příspěvky Maxe Horkheimera a Ericha Fromma.
- 2) Tendencemi, které jsou zde jen naznačeny, jsem se zabýval ve své knize One-Dimensional Man: Studies in Advanced Industrial Society (Boston 1964).
- 3) Otec samozřejmě nadále vynucuje primární sexuální odloučení od matky, ale jeho moc později už neupevňuje a neustaluje jeho autoritu.
- 4) S.Freud, Massenpsychologie und Ich-Analyse, v Sebraných spisech svazek XIII., Londýn 1955, str. 137, 142. Všechny další citáty se vztahují na totéž dílo a vydání.
- 5) Podle Freuda se Eros samozřejmě snaží o to, aby se živé buňky sjednocovaly ve stále větší jednoty, ale toto sjednocování by znamenalo pro jednotlivého člověka spíše posílení či transcendenci Já než jeho redukci.

Stať Zastarání psychoanalýzy (Obsolescence of Psychoanalysis), přednáška, konaná v r. 1963 v New Yorku na výroční schůzi American Political Science Association.

Přeloženo z Herbert Marcuse: Kultur und Gesellschaft 2, vyd. Suhrkamp Verlag, 1965, z angl. přeložil Alfred Schmidt.