

Univerzita Palackého v Olomouci

Filozofická fakulta

Bakalářská práce

Sèveova interpretace „teoretické revoluce“ u Marxe

Sève's interpretation of the "theoretical revolution" in Marx

Jan Bodnár

Katedra filozofie

Vedoucí práce: Mgr. Martin Jabůrek, PhD.

Studijní program: Uměnovědná studia-Filozofie

Olomouc 2024

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci na téma *Sèvova interpretace „teoretické revoluce“ u Marxe* napsal samostatně a za použití materiálů výhradně uvedených v této práci. Zároveň prohlašuji, že tento dokument nebyl využit k získání jiného či stejného titulu.

V Olomouci dne 24.6.2024

Obsah

Úvod

První kapitola – Lucien Sève jako filosof a marxistický psycholog

- 1.1 Důležité tvůrčí milníky Luciena Sèva
- 1.2 Od spekulativního humanismu k vědecky fundovanému marxismu
- 1.3 Destalinizační strategie 60. let jako paradoxní bod obratu
- 1.4. *Marxismus a teorie osobnosti* (1969)
- 1.5 Pozdější vývoj

Druhá kapitola - 'Teoretická revoluce' jako řešení sporu o jednotu

- 2.1 Hegelovské vlivy v raném marxismu
- 2.2 Kritika abstrakce východiskem ke zvědečtění
- 2.3 Omyl spekulativních humanistů i teoretických antihumanistů
- 2.4 Příklady omylů – Roger Garaudy a Louis Althusser
- 2.5 Historický materialismus klíčem k samotné periodizaci Marxe
- 2.6 'Teoretická revoluce'

Třetí kapitola – Sèvova snaha o průnik dialektického materialismu a vědecké teorie jednotlivce

- 3.1 Omezenost buržoazní psychologie ve vztahu ke zkoumání jednotlivce
- 3.2 Neúplnost psychologie osobnosti bez filosofického zázemí
- 3.3 Marxovo pojetí člověka od *Německé ideologie* po *Kapitál*
- 3.4 Erich Fromm a Roger Garaudy – slepá ulička „psychologie roku 1844“
- 3.5 Důležitost základních pojmů pro určení vědecké marxistické teorie osobnosti

4.0 Závěr

Úvod

Francouzský marxistický filosof a psycholog Lucien Sève patří za téměř nevytěžovaného myslitele, obzvláště v českém prostředí. Podíváme-li se na četnost zmínek o díle a myšlenkách tohoto autora, nenalezneme prakticky nic, z čeho by mohl tuzemský diskurs čerpat. Až na letmé zmínky v přednáškách již zesnulého marxisty Miloslava Ransdorfa nemáme doposud o Lucienu Sèvovi žádný zdroj, jež by reflektoval jeho práci.

Přesto však máme k dispozici jeden vzácný primární materiál, a tím je Sèvova kniha *Marxismus a teorie osobnosti*, která vyšla roku 1976 pod hlavičkou nakladatelství Svoboda, jakožto český překlad druhého, rozšířeného vydání této práce, jež poprvé spatřila světlo světa v Paříži o sedm let dříve. Toto dílo patří za Sèvovo stěžejní, neboť se v něm pokusil o naplnění dvou velmi ambiciozních úkolů – jednak se vypořádat s dobovou tendencí rozdělovat dílo Karla Marxe na „nezralé“ a „vyspělé“ s akcentem buď na jednu nebo druhou etapu; jednak se v něm pokusil načrtnout hypotézu skutečně vědecké, protože dialektické, teorie osobnosti.

Oba tyto úkoly, jak uvidíme níže, zaměstnávaly Sèva po celé období 60. let, přičemž rezultátem jeho snažení byla právě kniha *Marxismus a teorie osobnosti*. Každým jedním z těchto úkolů, jež si Sève v knize vytyčil, se také bude zabývat tato bakalářská práce, jež se pokusí za pomoci primárního, ale zejména sekundárního materiálu napříč dějinami marxistického myšlení, podat přehled důkazů o správnosti Sèvových hypotéz.

Ve středu Sèvových úvah o kontinuitě Marxova díla, jež byla dobovými intelektuály (včetně těch marxistického ražení) čile zpochybňována, stojí koncept teoretické revoluce. Jen skrze tento výklad proměny Marxova jazyka a metodologie jeho děl, budeme schopni nahlédnout jeho celoživotní práci jako kontinuální snažení, jež se

ovšem v jistém bodě zlomilo k vědecktějšímu a méně spekulativnímu pojetí, aniž by však došlo k úskoku od primárních Marxových snah analyzovat vztah jedince, společnosti a socio-ekonomické formy, v níž je nucen se pohybovat a rozvíjet. Výchozí body tohoto náhledu na Marxovo dílo, jak Sve věří, nám budou také užitečné při úvahách o tom, jak by měla být koncipována marxistická psychologie, a to jak ve vztahu k řešení interních problémů (kupříkladu doposud nevyřešeného problému vědecké teorie osobnosti), tak i ve vztahu ke konkurenčním myšlenkovým systémům, jejichž limity jsou při užití dialekticko-materialistické metody nabíledni. Tyto dva klíčové Sèvyovy koncepty tedy níže rozvedeme dopodrobna.

První kapitola - Lucien Sève jako filosof a marxistický psycholog

1. 1 Důležité biografické a tvůrčí milníky Luciena Sèva

Francouzský filosof a psycholog Lucien Sève přišel na svět 9. prosince 1926 v západoalpském savojském městě Chambéry. Po zdejším absolvování základního a středního vzdělání přesídlil do nedalekého Lyonu, kde se dovzdělával v prestižním Lycée du Parc, aby v úvodním poválečném studijním roce 1945 získal stipendium na prestižní École normale supérieure v Paříži. Zde o čtyři roky později dokončil studium filosofie.¹

Již během prvního pedagogického angažmá na Francouzské mezinárodní škole v Bruselu mu byla na překážku veřejně proklamovaná marxistická orientace. Po celá padesátá léta Sève nemůže najít stálejší místo pro tvorbu a výzkum; mezi jarem 1952 a 1953 navíc musí absolvovat povinnou vojenskou službu, jíž vykonává ve francouzském Alžírsku. Chvíli nato se usazuje v rodném Chambéry, kde také vstupuje do Francouzské komunistické strany (dále FKS), za kterou je také zvolen do

¹ SÈVE Lucien par Jacques Girault, version mise en ligne le 23 mai 2015, dernière modification le 25 mars 2020; <https://maitron.fr/spip.php?article173192>

městského zastupitelstva. Od poloviny 50. let Sève přesídluje do Talence na předměstí Bordeaux, zde publikuje první texty. Na samém sklonku dekády konečně nachází stabilitu jako středoškolský učitel v Marseille.

Šedesátá léta prožívá již jako angažovaný stranický intelektuál a vycházející hvězda marxistické filosofie.² Rezultátem Sèvova snažení uprostřed důležitých debat doby je práce *Marxismus a teorie osobnosti* vydaná roku 1969. V této knize nalzáme nejen potřebnou koncepci marxistického pojetí jednotlivce, nýbrž i dovršení dílčích myšlenek, jimiž Sève konfrontoval filosofy a psychology v listech *La Nouvelle Critique* či *L'École et la Nation*. V průběhu 70. a 80. let postupně sílil jeho vliv na myšlenkovou doktrínu FKS. Jakožto vedoucí redakční rady stranického vydavatelství *Éditions Sociales* se snažil o nelehký úkol udržet legitimitu stranických myslitelů na levici po (mnohými ukvapené) destalinizaci a zároveň pošramoceném renomé strany během událostí května 1968. V rámci tohoto úkolu vydává roku 1980 filosofický a zároveň programový spis *Une introduction à la philosophie marxiste*, jehož akcent je kladen na otázku dialektiky.³

Později zažívá jakožto člen Národního etického poradního výboru vzestup zájmu o své myšlenky ze strany veřejného aparátu. Etapu působení v této instituci vystihuje spis *For a critic of bioethical reason*. V novém miléniu vrcholí generační změny v FKS, které Sèva zastihnou jakožto myslitele usilujícího o zachování robustního marxistického přístupu k ideovým otázkám navzdory postupnému přechodu FKS k eurokomunismu. Po roce 2010 ze strany vystupuje a vydává poslední texty, jež se věnují převážně relevanci marxistického myšlení pro 21. století. Umírá 25. března 2020 na onemocnění covid-19 ve věku 93 let.

2 Tamt.

3 Tamt.

1.2 Od spekulativního humanismu k vědecky fundovanému marxismu

V průběhu 60. let se Sève, tehdy již člen ústředního výboru FKS, plně angažoval v programových a ideologických otázkách hnutí. Jeho prvotní snaha najít východisko pro opuštění stalinistických pozic programu FKS prostřednictvím znovuobjevení marxistického nedogmatického přístupu vedla zprvu k určitým sympatiím pro předního stranického myslitele 50. let, Rogera Garaudyho. Jak uvádí klinický psycholog a filosof Carl Shames, oceňoval Sève na Garaudyho přístupu navrácení humanismu do marxistického diskursu.⁴ Co se však Sèvovi přičilo, byl Garaudyho eklektismus a vypůjčování si nejen pojmového aparátu, nýbrž i metod z nemarxistických filosofických přístupů, v důsledku přesvědčení o sblížování marxismu kupříkladu s de chardinovskou koncepcí.

Mnohem koherentnější a analytičtější Sève tedy brzy hledal spojence jinde. Jeden z předních stranických intelektuálů Louis Althusser právě zažíval vrcholné období popularity, když se v rámci teoretické diskuse při zasedání ústředního výboru FKS v Argenteuil v březnu 1966 rozhodl postavit proti deformaci historického materialismu spekulativně humanistickou interpretací.⁵ Althusser argumentoval předvědeckou či dokonce „předmarxistickou“ povahou Marxových spisů do roku 1845. Hovořil také o „epistemologickém zlomu“, jenž nezvratně rozpůlil Marxovo dílo na raně spekulativní, tedy analyticky nepoužitelné, a zrale vědecky relevantní. Již dříve se Althusser vyjádřil v tom smyslu, že zatímco socialismus představuje pojem vědecký,

4 SHAMES, Carl. The Scientific Humanism of Lucien Sève. *Science and Society*. 1981, 45(1), 1-23.

5 SÈVE Lucien par Jacques Girault, version mise en ligne le 23 mai 2015, dernière modification le 25 mars 2020; <https://maitron.fr/spip.php?article173192>

humanismus je označením čistě ideologickým.⁶

Sève v debatě podpořil Althusserovo tažení proti garaudyovské spekulaci a za tvůrčí rozvoj marxismu bez vnějších nemarxovských vlivů (plně v souladu s argumenty představenými ve své knize *La philosophie contemporaine et sa genèse de 1789 à nos jours* z roku 1962). S čím však souhlasit nemohl, byl argument diskontinuity Marxova díla. Byť se althusserovská úvaha „epistemologického zlomu“ později stane Sèvovi inspirací při promyšlení vlastního konceptu „teoretické revoluce“, připadala mu Althusserova periodizace nesmyslná vzhledem k promyšleným analýzám člověka ve „zralém“ Marxově díle, které operují se zvědečtělou formou humanismu a propracovanějším konceptem lidské praxe a podstaty.⁷

Právě prohloubení marxistické nauky o individuu stalo se již v 60. letech Sèvovým zájmem. Aby se marxista vyhnul plochému odmítání Marxových spisů první poloviny 40. let 19. století jakožto výstřelků filosofické spekulace, nutno nahlížet jeho pojmový aparát nikoliv jako co do definic jednou uzavřený, avšak přístupný kvalitativnímu přechodu k více vycizelovanému a zvědečtělému. Tuto ambici plně představil v knize *Marxismus a teorie osobnosti*.

1. 3 Destalinizační strategie 60. let jako paradoxní bod obratu

Roku 1964 se musela FKS vypořádat s klíčovou ztrátou, ve čtyřiašedesáti letech zemřel její úřadující předseda Maurice Thorez. Ten patřil ke křídlu, jež se snažilo udržovat při životě myšlenku „ortodoxie“ z hlediska zásad státní ideologie Sovětského svazu, marxismu-leninismu. S koncem jeho vlivu však byla otřesena i pozice dalších dříve narozených intelektuálů, kteří formulovali francouzský marxismus skrze poučky nabyté v moskevské Mezinárodní Leninově škole. Sovětská

6 ALTHUSSER, Louis. *Marxism and Humanism* [online]. [cit. 2022-11-29]. Dostupné z: <https://www.marxists.org/reference/archive/althusser/1964/marxism-humanism.htm>

7 Sève, Lucien. 1976. In *Marxismus a teorie osobnosti*, 88-90. Praha: Svoboda.

strana, eventuelně strany východního bloku, započaly destalinizaci již roku 1956. Západoevropským stranickým konzervativcům hrála do not setrvačnost. Přesto se tomuto procesu, v případě FKS vlivem smrti úřadujícího partajního lídra, nevyhnuli. Nastalo erenburgovské „tání“, a to i z hlediska marxistického myšlení.

Přístup marxistů nejen západních, ale i mnohých z východního bloku, tendoval dvěma cestami: jednak zde byla snaha o vyvázání leninismu jakožto legitimního marxistického směru, z přímé souvislosti se stalinismem, a tedy jeho záchrana; jednak se objevilo úsilí marxismus ze stalinistické izolace vymanit spojením s výchozími tezemi kupříkladu existencialismu či moderní teologie osvobození, s úmyslem jej oživit. Ve Francii se druhému z přístupů dařilo zejména kvůli osobám Louise Aragona a Rogera Garaudyho. Vývoj Luciena Sèva však neodráží ani jednu tendenci, ač zprvu sympatizuje s určitými momenty Garaudyho filosofie. Podmínkou destalinizace je znovuobjevení Marxova myšlení, ovšem nikoliv v symbioze s buržoazními myšlenkovými směry, nýbrž studiem jeho klíčových konceptů. Záhy poznáváme rozhodující teoretickou disciplínu, marxistickou politickou ekonomii. Její studium navíc dává rozhršení sporu spekulativních humanistů s teoretickými antihumanisty a umožňuje vědecky řešit otázku lidského individua.

1. 4 *Marxismus a teorie osobnosti (1969)*

V tomto klíčovém spisu se Sève, ač „pouhý“ marxistický filosof, pouští do formulace zdánlivě nefilosofického problému. Zpočátku se může zdát, že východiska psychologie a marxismu nemohou stát dále od sebe – marxistický primát hmoty, jejíž všestranné zkoumání má přednost vůči její pouhé součásti, individualizovanému vědomí. Dále je zde primát materiálního bytí určujícího individuální i společenské vědomí, nebo rozpor třídní struktury společnosti vůči vrtochům jednotlivce.⁸ Marxista by však neměl vůči psychologickým otázkám intelektuálně zlenivět, neboť ačkoliv společenská praxe prokázala teze marxismu, a kdežto psychologové dosud

⁸ Sève, Lucien. 1976. In *Marxismus a teorie osobnosti*, 17. Praha: Svoboda.

tápou v problému osobnosti, situace není tak jednoduchá.

Psychologie se neobejde bez filosofického zázemí. Co jí chybí, to' výmluvnější definice jejího předmětu, tedy lidského subjektu. Pojmy, jež navíc užívá, představují tedy vědecky nerelevantní abstrakce. Marxistům nesmí chybět ambice vytvořit skutečně vědeckou psychologii, poněvadž přijímají zodpovědnost za stav vědních disciplín ve světle aktuálně panujícího společenského řádu a jeho ideologií, které idealisticky a nesprávně posuzují klíčové problémy bádání.⁹

Neméně naléhavou Sèvovou ctižádostí je v daném spise zasáhnout do sporu o periodizaci Marxova díla. Jak již bylo naznačeno, argument raného a zralého Marxe nemá u něj zastání, neboť existuje kontinuita problémů Marxem zkoumaná, která s jeho postupným zdokonalováním se v politické ekonomii docházela cizelovanějších a méně spekulativních formulací a řešení. Dle Sèva nastala tedy v polovině 40. let u Marxe 'teoretická revoluce', již nutno osvětlit.

Ač v době rodícího se marxismu neexistovala vědecká psychologie, spatřuje Sève v marxistických spisech základ teorie osobnosti. Velkou část knihy tedy tvoří argumenty pro rozvinutí marxistické nauky o individu, kterou položil již filosof Georges Politzer. Sève se nebojí ani vytyčit několik originálních hypotéz majících inspirovat pokrok psychologie osobnosti.

⁹ Tamt., 69

Druhá kapitola - „Teoretická revoluce“ jakožto řešení sporu o jednotu

2. 1 Hegelovské a feuerbachovské vlivy v raném marxismu

Dle mnohdy využívané chronologizace Marxova filosofického vývoje se má za to, že prošel třemi fázemi. V mladistvém období do roku 1842 platil za hegeliana „bez poskvrny“ s vůdčí ideou abstraktního hegelovského sebevědomí. Posléze, vlivem šéfredaktorských zkušeností a zejména praktického boje s mocí i mnohými reakčními hegeliany, se stává feuerbachovcem a Hegelův systém naprosto zavrhuje. Vydáním publikace *Svatá rodina* (1844) již společně s Engelsem poté začíná fáze, v níž Marx synteticky smiřuje Hegelův idealismus a Feuerbachův humanismus a materialismus, čímž dává vzniknout historickému a dialektickému materialismu.

Toto členění obsahuje jisté problémy. Nehledě na Marxovu kantovskou orientaci v době gymnaziálních a částečně i univerzitních studií,¹⁰ nelze vymezit bezrozporně již hegelovské období. V disertační práci pocházející z jara 1841 se sice přidržuje Hegelova systému, který mu je pomůckou ke zpochybnění obecného paradigmatu Epikúrovy filosofie jakožto pouhého rozvedení Démokrita, a ukazuje na deklinaci úchylky atomu od přímé linie (vedle pádu v přímé linii a bez střetnutí atomů) jistou „individualitu atomů“, jež jsou i „pro sebe“, a v rámci tohoto sebevědomí již nepotřebují bohy.¹¹ (Odtud také kvalitativní odlišení Epikúrovy filosofie, která je již ateistická.)

Ono údobí v Marxově myšlenkovém vývoji však bylo ovlivněno podstatně liberálně poupravenou interpretací Hegela, k níž se Marx dostal skrze dílo právníka a filosofa

10 Riedel, Gustav. 1962. „Ludvík Feuerbach a mladý Marx“. In , 36-38. Praha: Státní pedagogické nakladatelství.

11 Marx, Karl. 2013. In *The Difference Between the Democritean and Epicurean Philosophy of Nature*, 33-45. Progress Publishers. <https://rowlandpasaribu.files.wordpress.com/2013/09/karl-marx-the-difference-between-the-democritean-and-epicurean-philosophy-of-nature.pdf>.

Eduarda Ganse. Ten platil na konci 30. let za autoritu u berlínských studentů, neboť se mu ještě jako mladíkovi podařilo docházet během studií v Heidelbergu na Hegelovy lekce. Roku 1838, pouze pár měsíců před svou smrtí, obnovil na Humboldtově univerzitě přednášky zaměřené na aktuální politické a společenské problémy, jichž se velmi pravděpodobně účastnil i Marx.¹² Zkušenost svobodného ducha vyštvaného z akademického prostředí a veřejného diskursu (v polovině 30. let byl nucen přerušit přednáškovou činnost z důvodů šíření podvratných idejí) z něj učinily politického radikála liberálního stříhu, vážícího si sice Hegelových myšlenek, ovšem aktualizujícího jejich racionální jádro pro potřeby překonání pruské despotie.

Nemohl kupříkladu nechat bez odezvy Hegelovu tezi z *Přednášek o základech filosofie práva*, dle které je stát naplněním mravní ideje. Tuto Gans rozvíjí ve světle rozporu mezi státem a občanskou společností, který je pro něj reálný a pro obě strany konfliktu platí odlišná kritéria toho, co je mravné. Jestliže liberálové usilují o zrušení cenzury a zrovnoprávnění kritických postojů k režimu, přičemž se berou za práva utlačovaných, jde o důkaz pokroku mravní ideje, která „je rozumná, protože je skutečná“, a musí být mocí akceptována a posléze přijata. V opačném případě rozpor vyvrcholí revolucí.

Postava Eduarda Ganse měla na Marxe silný ideový vliv. Když zkraje roku 1842 povolily pruské úřady vydávání novin *Rheinische Zeitung*, zapůsobila navíc novinářská práce a každodenní boj s cenzurou na prohloubení Marxova politického radikalismu. Ve člancích z této etapy lze číst kritiku institutu cenzury, již obstarávají lidé obdaření privilegiem rozhodovat o postojích a charakteru jednotlivých spisovatelů či publicistů, aniž by disponovali „vědeckou způsobilostí“, kterou se sice ohánějí ve vztahu k ostatním, ale sami ji odmítají projevit.¹³ Pochopitelně se tato ironická kritika týká toho, že byrokracie jen prohlubuje antagonismus moci a intelektuálů středověkým „způsobem, kterým by se daly zhudebnovat lettres de

12 Hosfeld, Rolf. 2013. „Karl Marx: Životopis intelektuála”. In , 19-20. Praha: Nakladatelství Paseka.

13 Marx Karl, Engels Friedrich. 1956. „Spisy, sv. 1”. In , 38. Praha: SNPL.

cachets“.¹⁴

Zároveň v tomto období již vidíme i zárodky pozdějšího historického materialismu. Ve člancích o debatách stran tiskové svobody si Marx všímá, že každý stav hájí své stanovisko v souladu se stavovskými, to jest třídními zájmy, a to od reakčních snah odpůrců tiskové svobody po liberální buržoazii. Součástí stati o debatě kolem zákona o krádeži dříví z října 1842 se již rýsuje materialistické proniknutí do struktur pruské společnosti. Dle poměru k soukromému vlastnictví se souhrn jednotlivců dělí na třídy nadřazené, jež si ochočují i právní stát a tisk, skrze který provádí ideologickou indoktrinaci, a podřízené, žijící pod tíhou státu vyjadřujícího třídní zájem bohatých.¹⁵

Pravdou však také zůstává, že Marxovi jsou v tomto období známy veškeré zásadní Feuerbachovy texty, v nichž se ztotožňuje s činným, praktickým přístupem filosofie ke světu. V doktorské práci ostatně lze nalézt působivý aforisticky pojatý výrok, dle něhož je zfilosofičtění světa zesvětštěním filosofie. Jde o manifestaci svobodného ducha, používajícího filosofii jako zbraň ke hledání pravdy a přetváření skrze ni svět v rámci sociální síly. To je daleko za hranou hegelianství „bez poskvrny“. Blízká byla Marxovi v tomto období také feuerbachovská kritika náboženství, a to nejen křesťanské dogmatiky, nýbrž náboženského světónázoru vůbec. Explicitně se Marx staví za Feuerbacha v článku *Luther jako rozhodčí mezi Straussem a Feuerbachem* z počátku roku 1842, v němž se odvolává na jeho nespekulativní úvahy o kategoriích křesťanské dogmatiky, které dle Marxe jasně definují rozdíl mezi mladohegelovci, stále věrnými „absolutní ideji“, a Feuerbachem.¹⁶

Mladohegelovci interpretovali hegelianské poznávání absolutní ideje, respektive absolutna-boha v člověku, jakožto pouhé stádium lidského poznání v určité historické formě, to jest náboženské. Feuerbachův postoj byl však odlišnější. Narozdíl od Bruno

14 Tamt., 29

15 Riedel, Gustav. 1962. „Ludvík Feuerbach a mladý Marx“. In , 83-84. Praha: Státní pedagogické nakladatelství.

16 Marx Karl, Engels Friedrich. 1956. „Spisy, sv. 1“. In , 45. Praha: SNPL

Bauera rozebírajícího křesťanskou a Davida Friedricha Strausse analyzujícího dogmatickou teologii obecně, se ptá po prameni křesťanského náboženství vůbec. Dle Feuerbacha spočívá atraktivita náboženství právě v tom, že dbá na „totalitu člověka“, a je každodenním prožíváním náboženské praxe člověku ještě blíže než pouhá teoretická praxe filosofie. Náboženství tedy přitahuje zejména kvůli lnutí k rodové podstatě, avšak ve skutečnosti k ní skrze religiozitu člověk tíhne ve formě sebeodcizené, ryze fantaskní.¹⁷ Subjekt se v náboženství „podstatně vztahuje k předmětu, jímž je koneckonců jeho vlastní předmětná podstata“.¹⁸

Feuerbach se ohrazoval vůči čtení jeho *Podstaty křesťanství* jako výkladu Hegelovy filosofie náboženství. Zdůrazňoval naopak jejich vzájemné antagonismy v otázce podstaty i výrazu. Tento přístup Marx cenil, avšak vyčítal mu nedostatečný akcent na sociálně-politický význam náboženství. Feuerbachovo pojetí lidské podstaty sice spočívá v sociabilitě jednotlivců, ovšem pojímané pouze abstraktně jako vztah jednoho člověka ke druhému skrze emoci lásky, proto také Feuerbachovo pojetí náboženství jako lnutí k „totalitě“, byť falešné. Nahlíží sice dějiny člověka jako rozvoj jeho samého, tedy konkrétního subjektu a nikoliv jako vývoj absolutního ducha, v němž jedinec platí za pouhý objekt. To vše ale v silně spekulativní formě, kterou bude později Marx kritizovat v *Tezích o Feuerbachovi* či *Německé ideologii*.

Ač si Feuerbacha velmi vážil kvůli prohloubení socialistických myšlenek,¹⁹ od roku 1843 na něj Marx již spíše reaguje, než že by se jím nechával teoreticky ovlivňovat. Ve spise *Svatá rodina* sice kritika na Feuerbachovu adresu vyznívá umírněně, lze to ovšem považovat za taktický manévr upozorňování na Feuerbachův materialismus, který Marx vytěžuje při kritice bauerovců. Marxův přerod do materialisty nezpůsobila ani tak Feuerbachova teorie, jako novinářská aktivita v roli šéfredaktora *Rheinische Zeitung* a po zákazu listu od roku 1843 také dopisovatele *Německo-*

17 Sobotka, Milan. 1964. „Člověk a práce v německé klasické filosofii“. In , 139. Praha: NPL.

18 Tamt., 140

19 Hosfeld, Rolf. 2013. „Karl Marx: Životopis intelektuála“. In , 59. Praha: Nakladatelství Paseka.

francouzských ročenek. Jak již bylo řečeno, syrová politická praxe a bezprostřední zkušenost s mocí v období kolem poloviny 40. let byly podmínkami, v nichž Marx filosoficky dozrával. Z tohoto období pocházejí spisy, ze kterých ještě zřetelněji než ze článků let 1841-42 lze vyčíst zárodky pozdějšího historického materialismu. Spis *K židovské otázce* obsahuje úvahu, v níž Marx oponuje představě zavedení volnosti vyznání jakožto prostředku k emancipaci židů v politickém státě. Dokazuje, že formálně-demokratická ústava neodstraní základní rozpor měšťanského státu, kterým je právě nadvláda měšťanstva nad institucemi a pomalu ale jistě i ve vlastnické struktuře. Abstraktní buržoazní „obecný zájem“ je dle Marxe jen konkrétním třídním zájmem.

2.2 Kritika abstrakce východiskem ke zvědečtění

Karl Marx a Friedrich Engels se poprvé potkali již na podzim roku 1842 v redakci *Rheinische Zeitung*. První z nich platil za šéfredaktora listu a ve svých čtyřiatvaceti už téměř dva roky disponoval doktorátem z filosofie, druhý byl idealistickým synem velkotovárníka, a přijel z anglické emigrace do Berlína sbírat rozumy od německých radikálů. Engels se setkal mimo jiné s Mosesem Hessem, autorem tehdy populárního spisu *Evropská triarchie*, v němž tento formuloval recept na úspěšnou revoluční teorii, jež musí vycházet z německé klasické filosofie, děl francouzských utopických socialistů a reflexe anglické sociální praxe, respektive třídních bojů anglického dělnictva.²⁰ Ačkoliv měl Hess blízko i k Marxovi, který jej, kromě jejich přátelství, respektoval jako myslitele a publicistu, nedokázal ještě zajistit společnou řeč dvou mladých filosofů.

K té došlo až během Engelsovy návštěvy Paříže v létě 1844, kde Marxe – nyní již také emigranta, byť politického – oslovil za účelem diskuse nad svou esejí *Nástín kritiky politické ekonomie*. Ten byl prací nadšen a pojal o dva roky mladšího Engelse

²⁰ Riedel, Gustav. 1962. In *Ludvík Feuerbach a mladý Marx*, 78-79. Praha: SPN.

za přítele a spolupracovníka, s nímž vybudoval pověstný vztah, který přetrval po zbytek jejich životů.²¹ Z teoretického hlediska lze určit, že počátkem tvůrčí spolupráce s Friedrichem Engelsem se datují také Marxovy první preciznější pokusy o rozvedení filosofického pozadí abstrakce. Ačkoliv v jeho myšlení před rokem 1844 nacházíme dostatek důkazů svébytné konkrétní analýzy poměrů spojené s požadavkem společenské akce a lpění na hmotných podmínkách individuí, až v období po zahájení spolupráce s Engelsem přemýšlí Marx obsírněji nad samotnými epistemologickými kořeny idealismu.

Již ve spise *Ke kritice Hegelovy filosofie práva* lze najít kritiku abstrakce jakožto prostředku k řešení společensko-politických rozporů. Abstrakce zde plní úlohu redukcionismu, jehož vlivem nepředstavují řešené problémy reálně existující rozpory v konkrétních podmínkách, nýbrž empirii převedenou na logický, respektive myšlenkový rozpor v jednotě.²² K tomu náleží problematicky dominantní ideologický vliv, například řeší-li Hegel otázku státu, vydává jeho současné kontury za dovršenou formu státu, která je v rozporu sama se sebou a překonává se ve vztahu sama k sobě.²³ Naproti tomu, jak se zmiňuje i Sève, materialistické pojetí rozporu vidí způsob existence, který, zmizí-li, zároveň „s sebou bere protiklad i se svou jednotou“. Jde tedy o klasický problém absolutní ideje, která nepředstavuje konkrétní abstrakci, nýbrž „abstrakci vůbec“, na níž jsou posléze roubovány pojmy vycházející „ze sebe“, čímž má být dokázána souvislost mezi věcmi, jak vycházejí z absolutní ideje. Tato podivná rozmanitost je ovšem cele vyspekulována.

Pro výše uvedené nelze představit výmluvnější aplikaci, než v prvním společném díle Marxe a Engelse, nazvaném *Svatá rodina* a sepsaném na podzim roku 1844. Zde je zevrubně kritizován mladohegelovský myslitel Franz Szeliga. Marx se v jemu věnované pasáži pokouší prokázat šarlatánský ráz abstraktní filosofické spekulace.²⁴

21 Hosfeld, Rolf. 2013. „Karl Marx: Životopis intelektuála“. In , 82-85. Praha: Nakladatelství Paseka.

22 Marx Karl, Engels Friedrich. 1956. „Spisy, sv. 1“. In , 310-311. Praha: SNPL

23 Sève, Lucien. 1976. In *Marxismus a teorie osobnosti*, 106-107. Praha: Svoboda.

24 Marx Karl, Engels Friedrich. 1956. „Spisy, sv. 2“. In , 73-75. Praha: SNPL

Činí tak tím, že nejprve postuluje substancialitu „ovocných plodů o sobě“, jíž jsou konkrétní druhy ovoce jen podmnožinami bez podstaty, pouhé formy existence „plodu vůbec“. Diverzita jednotlivých plodů plyne jen ze smyslové detekce živé, pohyblivé podstaty, která pouze mění jsoucno. Marx ukazuje, že záměrem abstraktní spekulace je dát vyšší, metafyzický význam obyčejným a profánním předmětům, přičemž v pozadí všeho stojí snaha o vyvýšení rozumu jakožto tvůrce všech těchto předmětů, nikoliv recipienta jejich existence v objektivním světě živé přírody. Zde se setkáváme s neomluvitelným problémem hegelovské metody, totiž lnutím k subjektivnímu idealismu, v němž zdánlivě fixní a nadpozemské kategorie nemají své pevné místo a je s nimi nakládáno libovolně, dle potřeb „absolutního rozumu“, až ad absurdum.

Ačkoliv jde v případě výše zmíněné pasáže o výmluvnou ilustraci, pořád jde o vypořádávání se s mladohegelovským přístupem k filosofické abstrakci. Větší výzvu představovalo rozebrání koncepcí Ludwiga Feuerbacha, jež se vyznačovaly důmyslnějším a sofistikovanejším pojetím abstraktní filosofické spekulace, na první pohled snad i přijatelné pro materialistické intelektuály. Jedenáct *Tezí o Feuerbachovi* představuje kvalitativní posun Marxovy kritiky abstrakce, dochází zde k uvedení myšlenek o praktickém pojmání smyslového vnímání a odsouzení abstraktní dialektiky vývoje lidské podstaty, která musí být nově pojímána jako souhrn společenských vztahů.²⁵ Kritérium praxe musí doprovázet veškerou reflexi konkrétní minulosti, nově již nelze spoléhat na vřezahrnující filosofické abstraktní principy.²⁶ Pokračování těchto tezovitých pokusů o „převrat vědy“ pokračuje ve spise *Německá ideologie*. Zde se Marx s Engelsem zaměřují na konkrétnější aspekt feuerbachovské filosofie, totiž jeho filosofický humanismus, rovněž silně abstraktní pokus o filosofii dějin. Nejde ovšem o to jej zatratit, nýbrž dialekticky překonat, a sice zároveň s jeho druhem, spekulativní antropologií.²⁷ V pasážích tohoto díla z roku 1846 (často

25 Marx Karl, Engels Friedrich. 1956. „Spisy, sv. 3“. In , 18. Praha: SNPL

26 Tamt., 19

27 Sève, Lucien. 1976. In *Marxismus a teorie osobnosti*, 95-96. Praha: Svoboda.

pojímaného za první „zralý“ marxistický spis, vedle o rok mladší *Bídy filosofie*) čteme kritiku nejdříve Feuerbachova pojetí lidské podstaty, která je zkoumána jako vývoj v lůně emocí lásky a přátelství, a nikoliv reálných sociálních, hospodářských či politických vztahů. Postupem času se fokus přenáší na myšlenky Maxe Stirnera, respektive jeho duální pojetí autonomních individuí a společenských vztahů, která je kritizována z hlediska nemožnosti pochopení jednoho i druhého bez vzájemného dialektického propojení.

Dle Sèva je to právě *Německá ideologie*, která otevírá prostor pro postupné zvědečtění marxismu, zde poprvé silnějším pojetím materialistického pojetí dějin a aplikované politické ekonomie. Celým jejím textem se line kritika filosofické spekulace, jež nedbá na reálné vztahy skutečných historických individuí.²⁸ Marx s Engelsem dokazují, že relace mezi jednotlivci probíhají skrze výrobní síly rozvíjené právě konkrétními dějinnými lidmi, což plodí zkodonalení dělby práce. Právě tento prvek ustavuje strukturu výroby, z níž plynou mezilidské vztahy. Růst produkčních sil, rozšiřující a měnící se dělba práce, toť objektivní veličiny působící na společenské vědomí lidí, toť přechod k Sèvem jmenované nespekulativní antropologii, vědečtějšímu nahrazení všech idealistických a spekulativních teorií minulosti nejen ve vztahu k předmarxistickým myslitelům, nýbrž i stadiu marxismu před rokem 1845.²⁹ Vyvrácení teorie odcizení se děje jejím překonáním (a tedy nahrazením) „vědeckou teorií rozporu a historických podmínek rozvoje individuí“.

Navzdory tomu však Marx nenechal zmizet pojmosloví svých raných prací, kupříkladu teorii odcizení. Jen všechny jeho objektivní slabiny podrobil radikální kritice, která se stala novým „teoretickým potvrzením“ těchto konceptů. Obecně lze říci, že kritika abstraktního člověka byla plně zpracována v *Německé ideologii*, zatímco kritika abstrakce vůbec se line napříč Marxovým dílem.

28 Sève, Lucien. 1976. In *Marxismus a teorie osobnosti*, 106-107. Praha: Svoboda.

29 Tamt., 100-101

Je však přesto nutno dle Sèva ocenit rozumnou Hegelovu abstrakci, tedy teoretické problémy v dialektickém pohybu jakožto odraz objektivní reality. Marx v díle *Ke kritice politické ekonomie*, noetickém a ekonomickém spisu pro marxisty první důležitosti, dále rozpracovává kritiku abstrakce a formuluje konkrétno jakožto rezultat spousty rozmanitých určení, které však nelze brát jako východisko, ačkoliv jimi pro rozum jsou. Směšování abstraktní obecnosti s reálnou podstatou – například úvahy buržoasních ekonomů o výrobě vůbec, které sice popisují určité společné rysy všech epoch výroby, zároveň je zde však moment vpisování současných rysů výroby a jejich apologie do rámce, který má popisovat obecné zákony všech epoch výroby, ačkoliv popisuje a obhajuje nynější, buržoasně-kapitalistickou. Dále Marxovy práce z let 1857-59 přinášejí prohloubení kritiky abstrakce do velmi vážných antropologických konsekvencí, dle nichž již neexistuje jev nebo činnost ve výrobě, který by nebyl dílem lidí. Je tedy nutno přistoupit zcela seriózně ke zkoumání velkých dějinných epoch a způsobů výroby jakožto k pokroku ve společenském vědomí a praxi jednotlivců.³⁰

2.3 Omyl spekulativních humanistů i teoretických antihumanistů

Jak již bylo výše zmíněno, dobový marxismus osciloval dle Luciena Sèva mezi dvěma polohami, spekulativním humanismem a teoretickým antihumanismem. Každý z těchto proudů, jež vyrašily po období destalinizace ve francouzských komunistických strukturách, pojímal marxistickou filosofii skrze odlišné priority, jež měly určovat další směr jeho budoucího rozvoje. Humanističtí marxisté se vraceli k autoritě *Ekonomicko-filosofických rukopisů z roku 1844* či mnohem dřívějších textů spolu s nerevidovaným filosofickým pojmoslovím,³¹ což mělo chránit marxistickou tradici z osočení stran ekonomického redukcionismu či technologie stalinského teroru. Teoretičtí antihumanisté zase nedokázali vnímat marxismus jinak než jako

30 Tamt., 103-105

31 Tamt., 76-77

metodu, která se neobejde bez jasně vymezených definic vědeckosti a spekulace, přičemž výsledkem tohoto přístupu bylo zavržení textů před epistemologickým obratem *Tezí o Feuerbachovi*.³²

Jablkem sváru marxistů 60. let byl výklad lidské podstaty v dílech klasiků. Sève ukazuje, že v *Ekonomicko-filosofických rukopisech* (a částečně i *Svaté rodině*) byl tento postaven ještě na hlavu, neboť Marxovo přesvědčení o odcizení jakožto formě nadvlády kapitalistického vykořisťování nad člověkem způsobované primárně lidským zvnějšňováním, a posléze vzájemným působením obou aspektů, se nese v duchu spekulace.³³ Jak Marx zjišťuje mnohem později, příčinou alienace je působení konkrétní socio-hospodářské formy.

Marx užívá i ve zralém období pojmu lidské přirozenosti, avšak vždy v kontextu biologických daností individua před jeho vržením do procesu socializace. Naopak se vysmívá kupříkladu malthusiánství, které v 18. století považovalo historické individuum konkrétního společenského vědomí v konkrétní fázi výrobního způsobu za přírodní individuum, což si nezadá s Benthamovým vymezením utility ve vztahu k anglickému šosákovi z 19. století jakožto „přirozenému“ člověku. Tento přírodní člověk, stejně jako kterákoliv jiná ideologická spekulace, existuje pouze v malthusiánských (respektive utilitaristických) hlavách, nikoliv v objektivní společenské realitě.³⁴ Nelze si však nevšimnout, že určité popisy degradace jednotlivce v kapitalismu obcházejí celým Marxovým dílem.

Sève je přesvědčen, že omyl všech spekulativních humanistů vystihl Marx v šesté tezi o Feuerbachovi. Jde o pasáž, v níž přistupuje ke kritice silně abstraktního pojetí vztahu člověka ke člověku jen skrze city lásky a přátelství. Zde se teoretik odkloňuje od proměření zásadní role společenských vztahů, do nichž jednotlivci vstupují, a

32 ALTHUSSER, Louis. *Marxism and Humanism* [online]. [cit. 2023-03-08]. Dostupné z: <https://www.marxists.org/reference/archive/althusser/1964/marxism-humanism.htm>; srv. Sève, Lucien. 1976. In *Marxismus a teorie osobnosti*, 88-89. Praha: Svoboda.

33 Sève, Lucien. 1976. In *Marxismus a teorie osobnosti*, 78-79. Praha: Svoboda.

34 Marx Karl, Engels Friedrich. 1958. "Spisy, sv. 3". In , 416-423. Praha: SNPL; srv. Sève, Lucien. 1976. In *Marxismus a teorie osobnosti*, 130. Praha: Svoboda.

kteřé jsou zase určovány aktuálním stavem společenských, respektive produkčních výrobních sil. Tento proces tedy určuje primární praxi individua, společenskou práci, a její akcent rozhodně nepatří mezi výmysly marxistických fetišistů práce, nýbrž platí za výstup bádání, ze kterého vychází společenská práce jako základní moment seberealizace individua.

Na okraj, v platnosti však také zůstává dialektika základny a nadstavby. Jak Friedrich Engels sám podotknul roku 1890, nikdy s Marxem netvrdili, že hospodářský moment je „jedině určující“³⁵. Aby nedošlo k účelovému ideologickému zkreslení, nutno dodat, že důležitost uvědomění platnosti této analýzy platí pro veškeré lidi veškerých dějinných epoch. Kritici marxismu často poukazují na účelový akcent společenské práce, jež má ospravedlnit argumenty třídního boje ve prospěch socialistického převratu, avšak vztáhneme-li rezultat z předchozího odstavce na sféru kapitalistického způsobu výroby jako celku, platí i pro kapitalistu – tvorba nadhodnoty a zisku není důsledkem jeho chtěné a za každých okolností racionální aktivity, jde o zákony kapitalistické výroby, jež nutí kapitalistu „proměňovat nadhodnotu v nadkapitál“, stejně tak jako dělník nejdříve tuto nadhodnotu vyprodukoval skřze společenskou práci.³⁶ I pro kapitalistu platí rozpor mezi jeho individuální vůlí a objektivně společenskou realitou, která jej mnohdy dokonce nutí dávat své bohatství na odív.

Dle Sèva však pravdu nehlásá ani teoretický antihumanismus³⁷, jenž hovoří o tom, že z filosofického hlediska může existovat vymezení konkrétního individua, avšak pro vědecké účely zralého marxismu nelze s teorií individuality počítat jako s příliš spekulativní a odtrženou od těžiště marxismu, přesněji historického materialismu jakožto metody. Právě historický materialismus představuje vědu o dějinách jakožto vývoji společenských rozporů, výrobních sil, vztahů a třídním boji,³⁸ a snad

35 “Letters: Engels to J. Bloch.”, https://www.marxists.org/archive/marx/works/1890/letters/90_09_21.htm.

36 Marx, Karl. 1978. In *Kapitál I*, 6. ed., 566-568. Praha: Svoboda; srv. 580-581

37 Sève, Lucien. 1976. In *Marxismus a teorie osobnosti*, 78-79. Praha: Svoboda.

38 Bedřich Engels, Karel Marx. 1950. In *Výbrané spisy ve dvou svazcích: Svazek II.*, 138. Praha: Svoboda.

nejzávažnější Althusserova obžaloba humanistů zněla v tom smyslu, že místo akcentu na tyto segmenty marxistické teorie, které mohou ústít v praktické poznání úkolů komunistického hnutí, dopřává se sluchu idealistům pracujícím s pojmovým aparátem měšťáckých filosofů, jejichž ambicí je čechrat si peří krasodušnosti namísto prošlapávání cesty socialistické revoluci.

Částečně antihumanistům dávají za pravdu určité citace z *Kapitálu*, prohlašující produkty námezdního výrobního způsobu, kapitalistu a dělníka, jakožto personifikovaný souhrn společenských vztahů, jako zosobnění hospodářských kategorií sice s empirickým předobrazem v sociální realitě, avšak pro účely analýzy vždy abstraktní charaktery.³⁹ Závěr antihumanistů tedy může znít, že lidé nedělají dějiny, nýbrž historie vytváří charaktery lidí. Zde však nutno nesklouznout ke svodu spekulativních humanistů prezentujících lidskou svobodu jako odpoutanost od objektivních přírodních zákonů či historických forem, jež lidi determinují, a obrátit se na pomoc k dialektice. Lidé tvoří dějiny, avšak za předem určených podmínek, tedy s dědictvím předchozích pokolení,⁴⁰ které je materiálního rázu (rozvoj výrobních sil, hospodářská formace atd.). Akcentem na tuto ahistorickou svobodu jednotlivce tedy nelze antihumanistický argument přebít.

Je však jasné, že Marx i v *Kapitálu* hovoří o odcizené práci individua v nespekulativním slova smyslu. Tyto a jiné úvahy jdoucí nad rámec analýzy hospodářských kategorií narušují antihumanistický přístup, neboť se věnují osobnímu životu lidí velmi explicitně, jak jsme zmínili výše. Pravdou tedy je, že Marx se nikdy nevzdal analýzy člověka, nesmí se však „zaměřovat abstraktní pojem člověk za pojem abstraktního člověka“,⁴¹ stejně tak, týká-li se jeho podstaty, jež je nyní chápána konkrétně, nikoliv abstraktně, dějinně a nikoliv přírodně, materiálně a nikdy více již ideálně. Nemají proto pravdu antihumanisté, když na základě myšlenky, dle níž

39 Sève, Lucien. 1976. In *Marxismus a teorie osobnosti*, 78-79. Praha: Svoboda; srv. Marx, Karl. 1978. In *Kapitál I*, 6. ed., 19. Praha: Svoboda

40 Bedřich Engels, Karel Marx. 1950. In *Výbrané spisy ve dvou svazcích: Svazek I*, 138. Praha: Svoboda.

41 Sève, Lucien. 1976. In *Marxismus a teorie osobnosti*, 152-153. Praha: Svoboda.

lidská podstata není vlastní izolovanému jednotlivci, nýbrž souhrn společenských vztahů, kapitálů atd., což je pravda, soudí o nemožnosti vybudování teorie osobnosti, respektive o neadekvátnosti psychologie pro marxismus vůbec, neboť ony společenské vztahy jsou pořád vztahy mezi lidmi.

Zde Sève vymezuje svobodu v rámci těchto vztahů, které jednotlivce determinují a on je později schopen je přetvářet, totiž že to vše je možné díky inherentnosti těchto vztahů lidem, tvořícím jejich životní proces pouze díky tomu, že jsou „to vztahy mezi nimi, to jest lidmi“, představují však objektivní fakt vzpírající se veškerým vrtochům abstraktně míněné svobody jednotlivce, jak solipsistické, tak ahistorické či apolitické. Sève dále argumentuje ve prospěch marxismu jakožto vědecké antropologie,⁴² neboť základem historického materialismu je analýza společenských vztahů, jež jsou reálně vztahy mezi lidmi, Marx ostatně, analyzuje konkrétní dopady hospodářského způsobu výroby, dochází až k individuální demonstraci těchto poměrů, jako když v *Kapitálu* upozorňuje na případ šičky zemřívší kvůli nadměrnému množství práce, marxistická antropologie je tedy vědou o vývoji lidí zapojených do společenských vztahů.

Marxismus je však také vědeckým humanismem, neboť se zabývá člověkem v konkrétních společenských formách, od starověku až po budoucí rozvinutou komunistickou společnost. Nebezpečí plynoucí z pojmu humanismus, který často používají idealističtí filosofové, jasně překlenuje dialektické pozvednutí na vyšší kvalitu, humanismus pojímá člověka již jako dějinnou bytost uprostřed rozvoje výrobních sil a přeměn výrobních vztahů, žádný člověk o sobě pro něj neexistuje.⁴³

42 Tamt., 131-134. Praha: Svoboda; dále 151-153

43 Tamt., 160-164

2.4 Příklady omylů – Roger Garaudy a Louis Althusser

Šedesátá léta ve francouzském marxistickém prostředí znamenala boj o podobu budoucího hegemonního proudu. Jak již bylo výše nastíněno, nastává pro marxisty po Stalinově smrti paradoxní situace – filosofie se sice probouzí z „hlubokého dogmatického spánku“, na druhou stranu nedochází k reflexi stalinismu jako takového, nýbrž k jeho maskování pomyslným návratem ke kořenům. Francouzská komunistická strana dlouho setrvala v konzervativních pozicích, nemohla je však od druhé poloviny 60. let držet navzdory dění v samotné vůdčí straně třetí internacionály, Komunistické straně Sovětského svazu. Chruščovovská éra zosobňuje teoretický obrat k marxistickému humanismu, což vyvrcholí přijetím doktríny „Vše ve jménu člověka“ dvaadvacátým sjezdem KSSS.

Pro mnohé francouzské marxisty jde o manévr velmi vítaný, je-li pro ně ovšem dobový étos v Sovětském svazu vůbec relevantní. Již předválečná díla Henriho Lefébvreho upomínají na nové čtení Marxe ve světle *Ekonomicko-filosofických rukopisů* z roku 1844, které souborně vyšly roku 1932 v Berlíně dlouhé dekády po Marxově smrti.⁴⁴ Ačkoliv Lefébvre neplatí za jediného „humanistu“ v dobovém diskursu, opravdový zájem o jím předvedenou rekonfiguraci marxismu nastává až v polovině padesátých let.

Filosof Roger Garaudy, původně mluvčí stranických intelektuálů neochvějně hájících stalinismus, přichází roku 1959 s radikální knihou *Perspektivy člověka*. V ní neochvějně hájí tezi, dle níž marxismus primárně představuje radikální kritiku odcizení, které nutno chápat jako překážku ve vytvoření komplexně vyvinutého lidského individua, jež se zmocňuje světa kolem sebe skrze kolektivní vládnutí produkčními silami a nehledě na dělbu práce.⁴⁵ Právě z důvodu degradace

44 Garaudy, Roger. 1965. In *Perspektivy člověka*, 339-343. Praha: NPL.

45 Tamt., 325-327

mezilidských vztahů na vlastnické, marxisté musí sahat po autoritě humanistických tezí, ty svým revidovaným materialistickým a kolektivistickým pojetím jediné mohou vzdorovat filosofickým výzvám doby.⁴⁶

Ačkoliv se Garaudy v *Perspektivách člověka* nezřikává zralých děl klasiků, přičemž mezi obdobím *Ekonomicko-filosofických rukopisů* a *Kapitálu* vidí pojítka snah o postižení základních rozporů kapitalistické společnosti a způsobu výroby spolu s vytyčením cílů pro komunistické hnutí, později v šedesátých letech již prohlašuje autoritu Marxova raného filosofického vývoje vrcholícího *Rukopisy* za nezpochybnitelnou. Sève kritizuje tento dle něj neudržitelný postoj, který má u Garaudyho specifické důvody.⁴⁷

Hlavní důvod představuje Garaudyho pochybný eklekticismus. Sám později přiznává, že již na konci padesátých let sledoval sblížení marxismu s řadou dobových filosofických směrů (kupříkladu fenomenologie či existencialismu nebo křesťanství) pro účely obohacení tohoto myšlenkami, které sice vznikly v jiných souvislostech (a Sève dodává, že však bohužel na marxismu vzdálených axiomech), avšak mohou dobový marxismus obohatit a přispět ke snížení nebezpečí eroze nauky v dogmatickou teologii. Dle Garaudyho je nutno „věřit s otevřenýma očima“, a k ideologiím minulých věků nepřístupovat macešsky jako k bláznovství stojícímu vůči moderní racionalitě. Naopak je nutné hledat v nich pravdivé momenty a vnímat celé ideologické konstrukce jako jevy vlastní dobové společenské praxi. Problém u Garaudyho však je, že tyto jevy (kupříkladu koncept víry u křesťanských humanistů) povyšuje na doplněk k marxistické metodě, čímž podemílá snahu o vyrovnání se s metafyzikou očekávání.

Dalším subverzivním Garaudyho aktem je nejspíše cílená dezinterpretace šesté teze k Feuerbachovi. Garaudymu uniká nuance mezi „lidskou podstatou“, která tvoří souhrn

46 Tamt., 328; dále 329-331

47 Sève, Lucien. 1976. In *Marxismus a teorie osobnosti*, 79-82. Praha: Svoboda.

společenských vztahů, a „individuem“, jimž původní formulaci komolí. Důsledkem Garaudyho „pseudoteze“ není nic jiného, než dávno překonaná filosofie intersubjektivní nemající pranic společného s reálným, materialistickým významem šesté teze.⁴⁸ Jak bylo vysvětleno výše, lidská podstata je vždy podřízena konkrétní historické situaci v rámci konkrétního způsobu produkce a společenských vztahů, je vázána na objektivní proměnné a nesnese nic než přibližné črty. Individuum zato představuje pojem abstraktní, lze jej naplnit ideologickým obsahem, přičemž hrozí nebezpečí kontaminací předmarxovskou, nedialektickou definicí. Právě takového omylu se Garaudy dopouští, když ze své „pseudoteze“ vyvozuje koncentraci veškerých rozporů lásky jakožto emoce v jednom člověku, konkrétně v postavě jednoho Aragonova románu. Umělecká spirituální nadsázka je Garaudym podávána jako sociologický fakt.

Marxistický humanismus však nepředstavoval jediný proud, který se pokoušel v prostředí francouzských komunistů zdomácnět. Druhým, a neméně silným, byl teoretický antihumanismus. Ten představuje, jak píše český filosof Michael Hauser, noetické vodítko pro marxisty, jež požadují plně vědecký systém využitelný v organizaci politického boje či propagandistických otázek (neplést s vulgárním sociopolitickým antihumanismem vlastním pravicovým teoretikům společenského darwinismu či fašismu).⁴⁹

Za osobnost tohoto směru, jež byla hodna Sèvovy kritiky a přezkoumání, platil Louis Althusser. Pro intelektuály tohoto typu, kteří museli sledovat implementaci humanistického obratu ve svých domovských komunistických stranách, však neznamena návrat k „mladému Marxovi“ žádný kvalitativní přelom. Ba právě naopak, akcentem na abstraktní „člověčenost“, tedy představu, že to, co rozumíme pod pojmem člověk, existuje bezprostředně, dochází k návratu před Marxovu teorii,

48 Tamt.

49 Hauser, Michael. 2011. „Teoretický antihumanismus a dialogický subjekt: Althusser a Machovec.“

<https://sok.bz/clanky/2011/michael-hauser-teoreticky-antihumanismus-a-dialogicky-subjekt-althusser-a-machovec>.

neboť význam člověka-jednotlivce nelze určit bez determinace vnějšími produkčními a reprodukčními faktory společnosti. Althusser akcentuje zejména teoretickou praxi.

Své současníky Garaudyho či Ericha Fromma kritizoval Althusser z pozic vědecky fundovaného myslitele, který nemá pochopení pro užívání pojmů jako „podstata“ nebo „člověk“, neboť užívání těchto pojmů je kontaminováno buržoazní ideologií a předmarxistickým esencialismem. Snahou o postihnutí nešvarů kapitalistických společnosti sice humanisté činí dobrou práci v rovině deskriptivní, avšak jejich východiska opřená o zastaralé představy společenského vědomí či lidské podstaty jakožto bezprostředně daného souboru funkcí a sil nepřispívají k použitelným výstupům pro praxi, neboť operují s velmi abstraktními nároky na jednotlivce, dalo by se říci až morální antropologií či imperativy.⁵⁰ Ty však nezohledňují empirickou skutečnost a proces subjektivace, představují tedy ideál jednotlivce izolovaného a imunního vůči determinaci kolektivním způsobem výroby či společenskou formací.

Althusser považoval za nejzásadnější Marxův objev to, že člověk jakožto předmět společenské vědy a filosofie je překonán společenskou strukturou, respektive že lidská podstata jakožto soubor společenských vztahů jasně implikuje dějiny jakožto pohyb velkých celků. Z tohoto důvodu každá psychologie překáží poznání reálných pohnutek v jednání lidí a je v pravdě ideologická, falešná, zatemňující. Marxovo objevení politické ekonomie - a později formulace historického materialismu - učinila přítrž spekulativním teoriím roku 1844; nyní již je dokonce možné z vědeckého pojmového aparátu úplně vyškrtnout pojem člověk.⁵¹

Jak ovšem Sève prokazuje, ani přesto není antropologie u teoretických antihumanistů nemožná. Althusser osciluje mezi dvěma metodologickými výklady, přičemž první z

50 Tamt.

51 ALTHUSSER, Louis. *Marxism and Humanism* [online]. [cit. 2022-11-29]. Dostupné z: <https://www.marxists.org/reference/archive/althusser/1964/marxism-humanism.htm>; srv. Sève, Lucien. 1976. In *Marxismus a teorie osobnosti*, 92. Praha: Svoboda.

nich naprosto zavrhuje veškerá abstraktnější určení a hodlá zkoumat jen konkrétní struktury, jejímiž zástupci posléze mohou být konkrétní jednotlivci; druhý výklad však umožňuje přijmout existenci individuí, ba dokonce začít popis či analýzu pohledem na individuum, avšak musí být zohledněna jeho strukturální příslušnost, respektive stav jeho objektivních potřeb a z toho vyplývající socio-ekonomická determinace. Jak jsme výše zaznamenali, althusserovští autoři by zde nejspíš dále argumentovali Marxovou tezí, již otevírá spis *18. brumaire Ludvíka Bonaparta*, tedy že lidé nedělají dějiny, nýbrž historie vytváří jejich charakter. Opět připomínáme, že i v takovémto případě nelze odbočit od dialektického náhledu na realitu takových historických lidí, tedy metodu historického materialismu.

Vrátíme-li se k šesté tezi o Feuerbachovi, vidíme odvrhnutí abstraktního náhledu na lidskou podstatu, tedy člověka jakožto souhrn obecných vlastností; nově jej zkoumáme jakožto souhrn sociálních vztahů. Od objevu oné dialektické, historické skutečnosti nás již nic nedrží v mezích čistého strukturalismu (tedy veskrze ahistorického objektivního idealismu) či spekulativního humanismu (ahistorického individualismu). Tento rozpor si nakonec musel dle Sèva uvědomit i sám Louis Althusser, neboť úplně vyčerpávající a rozhodující náhled na řešení problematiky člověka v marxismu neudal.⁵² Proto se ve výše nastíněném sporu nelze jednoznačně vydat ani cestou Garaudyho, ani Althussera.

2.5 Historický materialismus klíčem k periodizaci Marxe

Marx již roku 1845 jasně deklaroval, co činit nechce – stavět se britkým kritikem a revolucionářem, a zatím ve svých konceptech jen reprodukovat dominantní ideologii. Právě proto byla učiněna zevrubná kritika soudobých radikálních hegelianů, kteří vycházeli z Hegelova systému, aniž by zkoumali dějinně-materiální podmínky jeho vzniku. Pro Marxe jsou pojmy jako „rod“ nebo „morálka“, užívané Bauerem či Feuerbachem, jen zaměněnými hegelovskými kategoriemi a substancemi, jimiž tito

52 Sève, Lucien. 1976. In *Marxismus a teorie osobnosti*, 92-94. Praha: Svoboda.

nerozbívá starý svět, nýbrž jen jeho fráze.⁵³

Ačkoliv byl Hegel idealistou a myšlenky pro něj neznamenal abstraktní zobrazení reálných dějů (ba právě naopak), vytýčil znovu úkol promyslet přírodu, dějiny a duchovní svět ve stálém progresu či regresi, respektive změně a pohybu. Znovu musíme vzdát hold Hegelovu pojetí abstrakce, které ze svého objektivně idealistického pojetí nazírá problémy dialekticky, jakožto rozpory žité sféry.⁵⁴

Jak připomíná Engels, základ materialistického pojetí dějin nalzáme v poučce, dle níž výroba a směna zboží tvoří fundament sociálního řádu, přičemž členění na stavy a třídy je určováno způsobem hospodářské produkce a směny.⁵⁵ Bazálním předpokladem je existence živých lidských individuí, vyrábějících prostředky pro svou obživu, čímž ve skutečnosti reprodukuje poměry, které zde byly před nimi. Tato vědomá činnost se stává formou projevu či dokonce způsobem života.⁵⁶

Proces dále vede k rozšiřování materiálu, nástrojů a produktů práce, tedy k rozvoji produkčních sil, jehož úroveň zase odpovídá za určitou podobu výrobních vztahů. V těch se manifestuje postavení jednotlivých individuí ve vztahu k provozu zemědělské, později i průmyslové a obchodní práce. Individua, jež platí za produktivně činná, vstupují do vzájemných procesů a vztahů jak hospodářských, tak společenských a politických. Z toho dále vyplývá, že i produkce idejí, představ a komplexních ideologických rámců (morálka, zákony, náboženství) se prolíná s materiální činností.⁵⁷ Jak tedy bylo naznačeno výše, lidé dělají své vlastní dějiny, avšak vlivem objektivních materiálních faktorů nikoliv libovolně a za okolností, které si sami zvolili, nýbrž za okolností předem daných a zůstavených.

53 Marx Karl, Engels Friedrich. 1958. "Spisy, sv. 3". In , 34. Praha: SNPL

54 Bedřich Engels, Karel Marx. 1950. In *Výbrané spisy ve dvou svazcích: Svazek I.*, 138. Praha: Svoboda.

55 Tamt., 138.

56 Marx Karl, Engels Friedrich. 1958. "Spisy, sv. 3". In , 34-35. Praha: SNPL

57 Tamt., str. 50-51

Ústředním dějinným činem, respektive stránkou dějinné činnosti, je vytváření prvních potřeb k reprodukci života. Tyto zmnožené potřeby, vyprodukované určitými nástroji, poté vedou k rozšiřování okruhu potřeb a posléze i lidské populace. To má za důsledek vznik nejstarších společenských vztahů, tedy rodiny, přičemž pozorným studiem množování produkčních sil a rozšiřování okruhu potřeb jsme schopni objevovat součinnost mezi těmito a stupněm společenského rozvoje. Výše uvedené nese implikace i pro kulturu, která je podmíněna pokrokem lidské praxe ve vztahu k produkci životních prostředků.

V počátcích existuje společenské vědomí na nízké úrovni. Stádní vědomí se však růstem produktivity stále vyvíjí a dochází k rozvoji dělby práce dle přirozených vloh. Tato však platí za zdroj rozporů (výroby a spotřeby, požitku a práce), přičemž flagrantní je zejména onen mezi individuálním a obecným zájmem, jenž si podržuje univerzální platnost a vyvstává napříč dějinami vždy za daných podmínek společenské produkce. Každá generace přijímá jako dané materiální podloží vytvořené předchozím pokolením. Smyslový svět tedy představuje sled předchozího vývoje, který již za malý okamžik bude jiný, než je nyní. Dějiny tedy nelze vykládat jako historii sebeuvědomění či světového ducha, nutno mít na zřeteli podmínky, za nichž došlo k produkci myšlenek, které určitá třída o sobě má. Tyto ideje příslušníci tříd jako tvůrčí smyslové bytosti pochopitelně vměstňávají do produktů duševní práce (jimiž mohou být instituce, právní předpisy, ale i ideologické dokumenty předních teoretiků či politiků doby), a implementaci jim umožňují podmínky třídního panství, v níž díky své dějinně-materiální síle hrají prim. Lze tedy bez výhrad uplatnit postup, kdy nevykládáme praxi z ideje, nýbrž ideové výtvořiny z materiální praxe.⁵⁸

Týká-li se materiálních výrobních vztahů jakožto kategorie, již nutno zkoumat pro porozumění dějinnému procesu, nutno vidět Marxovo a Engelsovo zaujetí celým komplexem výroby a jejích nástrojů, které musí být interpretovány i z hlediska právě

58 Tamt., 51

produkčních vztahů.⁵⁹ Nelze abstrahovat vynález či široké uplatnění technologické inovace od ekonomického základu, podmínek společenské produkce, jež umožňují pokrok typu parního stroje či manufaktury. Lidé jsou v produkci pracovních nástrojů plně odkázáni na objektivní nároky doby, nemohou se plně vyvázat z determinace předchozím vývojem, jsou nuceni naplňovat či rozšiřovat okruhy potřeb, a tedy již v přítomnosti vytvářet svou budoucnost. Zásadní podmínkou obecného výzkumu (v případě Sèva teorie osobnosti) musí být uznání společenské práce pro formování jedince, neboť dle marxistické definice je člověk bytostí obstarávající si základní životní potřeby v materiální směně s přírodou a druhými lidmi. Výrobní vztahy jsou nutnými vztahy, do nichž individua vstupují, a sice na různých dějinných hmotných úrovních výroby; jejich vědomí patří jejich třídě.⁶⁰ Toť poučka historického materialismu a zásadní výstup, klíč k periodizaci Marxe.

2.6 'Teoretická revoluce'

Z výše uvedeného je patrné, co Sèva jakožto marxistického teoretika pátilo nejvíce – jak ve své době nejzásadněji přispět k rozřešení problému marxistického pojetí člověka. Onen problém v 60. letech vyvstával čím dál naléhavěji, jak musela každá z předních stran marxistického diskursu – humanistická a antihumanistická – čelit otázce kontinuity Marxova myšlení. Příklon k jednomu přístupu a upozadění druhého navíc znamenal politické určení směrem ven z marxistické komunity. Zatímco humanisticko-filosofická frakce, prohlašující autentickým marxismem rané spisy konce *Ekonomicko-filosofickými rukopisy z roku 1844*, často mísila jejich východiska s elementy nemarxistických myšlenkových škol, ba dokonce horovala za dialog s křesťanstvem; skupina druhá, snižující počátek Marxovy intelektuální dráhy jakožto nezralý a předvědecký, tíhla k semknutějšímu pojetí intelektuální komunity, vůči

59 Sève, Lucien. 1972. "Reply to Maurice Godelier." In *International Journal of Sociology*, 286-289.

60 Marx, Karel. 1946. In *Námezdní práce a kapitál*, 28-29. Praha: Svoboda.

marxismu odporujícím či konkurujícím naukám navrhovala opozici a nedokázala si například představit politická spojenectví s křesťanskými církvemi za účelem namíchání ideového koktejlu, který měl veřejnosti představit „jiný“ marxismus, proklamativně se odstříhující od scientistické deformace „marxismem-leninismem.“

Lucien Sève neplatil na konci 60. let za výlučného příznivce ani jedné z výše jmenovaných frakcí, ač ve svých nárocích na rozvoj marxistické teorie pod patronátem vědeckého jazyka či důrazem na historický materialismus a ekonomickou stránku marxismu měl mnohem blíže ke skupině intelektuálů kolem Althussera.⁶¹ Právě Althusserova teze o „epistemologickém zlomu“ roku 1845 podnítila Sèvovo rozvinutí vlastní periodizace, a ač po plném vytěžení původní myšlenky dokázal Althusserův omyl, nelze nevidět metodologické pojitko obou filosofů, tedy kritické přezkoumání veškerého primárního Marxova materiálu nespekulativním, vědeckým jazykem a neúprosností historického materialismu aplikovaného na samotné původní dílo.

Ve své práci *Marxismus a teorie osobnosti* (1969) přináší Sève pestrou škálu argumentů, jimiž chce dokázat kontinuitu Marxova díla a přitom odmítnout binární dělení na „mladého“ Marxe filosofického humanismu a „zralého“ Marxe scientisticky orientovaného, náchylného k redukci na vulgární epistemologii, která má mnohem blíže k pozitivismu než historickému materialismu.⁶² Jakákoliv rigidita v marxistickém přístupu je Sèvem vnímána jakožto vstup cizích elementů, rázu idealistického, do komplexního celku zbaveného spekulativních iluzí, vytvořeného po roce 1845 a započatého *Tezemi o Feuerbachovi a Německou ideologií*. Sève, jenž v daném spise vyjadřuje ambici vytvořit vědeckou psychologii na marxistické bázi, upíná své argumenty pro potvrzení této „teoretické revoluce“ zejména k Marxovým úvahám o pojetí člověka a lidské podstatě. Jejich proměna od období *Ekonomicko*

61 Sève, Lucien. 1976. In *Marxismus a teorie osobnosti*, 88-89. Praha: Svoboda.

62 Tamt., 76-77

filosofických rukopisů z roku 1844, přes výše zmíněná díla zlomu z let 1845-46, po spisy následující tento zlom, jimiž jsou *Bída filosofie, Námezdní práce a kapitál*, ale také *Osmnáctý brumaire Ludvíka Bonaparta* či *Kapitál*.⁶³

Již v *Ekonomicko-filosofických rukopisech* z roku 1844 čteme, že práce platí za materiální směnu mezi člověkem a přírodou. Dialektika člověka a přírody se má tedy tak, že člověk jako zpracovatel neorganické přírody je rodovou bytostí, která svůj zájem činí na rozdíl od zvířete předmětným a vyjma sama sebe reprodukuje celou přírodu, jíž je sama segmentem. Tento základní postulát posléze Marx užívá k objasnění zvnějšněné práce v kapitalistické společnosti, z níž vzniká odcizení producenta vůči svému výrobku a celému pracovnímu procesu. Dle Sèva je ovšem problém už jen v tom, že analýza z roku 1844 zaměňuje příčinu a následek – pohyby soukromého vlastnictví, původce odcizené práce, spojuje s formou lidské podstaty. To je však abstraktní a obrácené pojmání dialektiky lidské podstaty a produkčních vztahů, neboť jsou to právě strukturální záležitosti typu ekonomických institucí napříč dějinami, které působí na vývoj lidské podstaty.

Ačkoliv je pravda, že se v *Rukopisech* z roku 1844 snaží Marx poprvé skutečně rozebírat kapitalistickou exploataci slovníkem politické ekonomie, zůstává trčet ve vodách spekulace.⁶⁴ I zde se však objevuje, sice v rovinách empirických postřehů, ale přesto již, několik zásadních závěrů. Individuum například nelze abstraktně fixovat do protikladu vůči společnosti, neboť je společenskou bytostí. Člověk produkuje sociální interakce stejně, jako tyto produkují jej. Praktická materiální činnost musí být o krok před teoretickou abstrakcí; není-li kupříkladu ateismus potvrzen skutečným zasazováním se o jeho hodnoty v každodenním životě společnosti, a není-li rozvíjen v souladu s poznáním své dějinné úlohy stát jako ideová opora revoluční třídy, zůstane jen katederním výstřelkem bez reálného dosahu. Pozdějšími slovy,

63 Tamt., 80

64 Tamt., 79

nutno prokázat ateismus jakožto pozemskou pravdivost v praxi, jinak jde o scholastiku (o čemž hovoří druhá teze o Feuerbachovi). Tyto myšlenky Marx uchopí nedlouho poté, co sezná limity svých úvah roku 1844 a začne tvořit zralejší texty.

Důležité jsou v této souvislosti *Teze o Feuerbachovi*, napsané Marxem v Bruselu roku 1845. Zejména v šesté tezi dochází k obratu v marxistické teorii individuality. Jestliže ještě roku 1844 pojímal Marx jedince jakožto abstraktní „rodovou bytost“, o rok později nezůstal z tohoto předvědeckého postulátu kámen na kameni. Už se nelze odvolávat na člověčenství, které „má zdroj v lidské individualitě posuzované obecně“, ale na takový jeho fundament, který tvoří souhrn společenských vztahů. Jak ukazuje Sève, po tomto obratu těžko hovořit o člověku v singuláru, těžko jej pojímat jako abstraktní individuum a ne jako příslušníka druhu, který je obklopen a formován sociálními vztahy. Ačkoliv se jedinec může nad tyto vztahy povznést, jak o mnoho let později Marx upozorňuje v předmluvě k prvnímu dílu *Kapitálu*, nepřestává být jejich produktem ve společenském smyslu.⁶⁵

Jak jsme již výše naznačili, celými *Tezemi* se táhne kritika feuerbachovského nazíravého materialismu. Zopakujme jen, že právě změna nazírání na člověka Marxe přiměla k solidnější kritice pasivního přístupu Feuerbachova, neboť tvořit práci znamená zároveň tvořit lidské dějiny, a to nejen fyzickou, ale zároveň i duševní. Právě proto je Feuerbachova kritika náboženství jen intelektuální cvičení, poněvadž vychází ze subjektu, který není sociálně podmíněným fenoménem, a u něhož ani religiozita není společenským produktem. Překonat určitou sociální formu s jejími ideologickými předsudky lze výhradně praxí.⁶⁶

Zjara roku 1846 byla hotova taktéž druhá formativní práce teoretické revoluce,

65 Sève, Lucien. 1976. In *Marxismus a teorie osobnosti*, 80. Praha: Svoboda; srov. Marx, Karl. 1978. In *Kapitál I.*, 19. Praha: Svoboda.

66 Marx Karl, Engels Friedrich. 1958. „Spisy, sv. 3“. In , 18-19. Praha: SNPL

obsáhlý spis *Německá ideologie*. Tu Marx sepsal již v součinnosti s Friedrichem Engelsem, přičemž je zde ke zralosti přivedena distinkce představená šestou tezí k Feuerbachovi, týkající se formy individuality a lidské podstaty. To, co filosofové minulosti nazývali „substancí“, není nic jiného, než soubor produkčních sil, kapitálů a sociálních interakcí, tedy okolností, které novým generacím zanechala pokolení předešlá. Lidské dějiny poté představují neustálou generační obměnu, přičemž každá generace nová pokračuje za působení odlišných faktorů v „tradiční činnosti“, tj. práci, rozvoji produkčních sil, jimiž přeměňuje i náhled na okolnosti staré.⁶⁷ Lidské individuum, toť konkrétní historický člověk, osoba určité epochy, která svým stavem produkce, průmyslu a ideologických systémů stojí na ramenou těch předešlých. Nahlížet na člověka, byť smyslově, jakožto jedince o sobě, znamená pád do idealistických předsudků, redukci vztahů mezi konkrétními dějinnými osobami na intersubjektivitu, spekulativní psychologickou robinsonádu.

Právě tento spis, v jehož hodnocení se Sève shoduje s Althusserem (tedy že zde se Marx definitivně rozešel s abstraktním filosofickým humanismem),⁶⁸ stál u zrodu zvědečtění marxismu, jak jsme o něm hovořili v předešlých kapitolách. Proměny úvah o lidské přirozenosti či podstatě měly počátek u studia politické ekonomie či obecně hospodářského podloží společnosti; dělba práce je prohlášena za příčinu nejzásadnějšího rozporu, mezi soukromým a obecným zájmem. Každý jedinec, účasten hospodářského provozu, upadá do zajetí jeho logiky postavené na dělbě práce, a je tedy specifickým okruhem činnosti, kterému se nedobrovolně musí věnovat, okrádán o požitky ze skutečného uspokojování potřeb. Ačkoliv zde můžeme ještě spatřovat reziduum abstraktní teorie odcizení z roku 1844, výstup je odlišný – rozvoj dělby práce považuje Marx za jev světového průmyslu, za objektivní výslednici předchozího rozšiřování výrobních sil, s nímž se nelze vypořádat

67 Tamt., 59

68 Sève, Lucien. 1976. In *Marxismus a teorie osobnosti*, 88-89. Praha: Svoboda; srov. ALTHUSSER, Louis. *Marxism and Humanism* [online]. [cit. 2022-11-29]. Dostupné z:

<https://www.marxists.org/reference/archive/althusser/1964/marxism-humanism.htm>

filosoficky, snižováním míry „sebeodcizení“, nýbrž využít tento princip kapitalistické konkurence k organizaci těch, na které nejvíce doléhá, a budovat politickou nejen teoretickou alternativu, ale hlavně praktický politický výhonek, tedy komunismus jako „reálné hnutí“, k překonání poměrů.⁶⁹ Zde již máme blízko ke koncepci Marxova historického materialismu, a k jedné z poznámek pozdějšího díla zralého marxismu, *Bídy filozofie*, že nyní již netřeba vymýšlet abstraktní koncepty a filosoficky apelovat na svědomí vládnoucí třídy, nýbrž stát se mluvčím toho, co se reálně děje.

Potvrzením oné tendence je právě spis *Bída filozofie (odpověď na „Filozofii bídy“ pana Proudhona)*, vydaná v létě 1847 a jak jsme uvedli, Sèvem považovaná za první dílo zralého marxismu. Zde vyzvednětě pasáže z druhé části spisu, nazvané *Metafyzika politické ekonomie*, kde se Marx poznámkami vypořádává s filosofickou abstrakcí Pierra-Josepha Proudhona aplikovanou na politickou ekonomii. Marx kritizuje Proudhonovo hegelianství, nedostatečný přezkum vzniku a tvorby poměrů, v jejichž intencích jsou buržoazními politickými ekonomy vykládány pojmy jako dělba práce, směna či zisk. Proudhon dle Marxe přijímá za svůj strnulý výklad národohospodářů a vynakládá snahu jej rozumově odůvodnit. Tvoří však spíše logická cvičení než filosofii – obecných i hospodářských - dějin, a metafyzické pseudoteorie namísto analýzy.⁷⁰ Proudhonova realita existuje pouze v jeho hlavě, neboť není schopen, vlivem idealistického přístupu, pobrat základní skutečnosti. Tvoří hospodářsko-společenské poměry z pojmů a kategorií, ačkoliv mu nedochází, že utvoření konkrétních poměrů předchází vzniku teoretického aparátu, kterým je popisujeme. Poměry produkují lidé stejným způsobem, jako jednotlivé druhy věcí (např. zboží); s rozvojem lidského zmnožení produktivních sil dochází k přeměně produkčního způsobu, což vede k jiným vztahům k práci, výrobním prostředkům, a tedy k odlišnému typu sociálních vztahů. V intencích těchto vztahů jsou produkovány ideje, kategorie a další výrazy poměrů, stejně přechodné a historické jako poměry

69 Marx Karl, Engels Friedrich. 1958. “Spisy, sv. 3”. In , 49. Praha: SNPL

70 Marx, Karl. 1979. In *Bída filozofie: Odpověď na "Filozofii bídy" pana Proudhona*, 90-91. Praha: Svoboda.

samy.

Proudhonovi dále Marx vytýká naivní dialektiku „dobré“ a „špatné“ stránky jevu, určené jak jinak než jakýmsi „předporozuměním“. Proudhon nenechává střetávat se dva antagonismy, ale sám chce svým rozumem očistit každý z nich očistit od špatného nánosů a nechat splývat jejich „kladné“ stránky. Touto ahistorickou spekulativní výstavbou se Proudhon pokouší dokázat ideu prozřetelnosti táhnoucí se dějinami, jejímž cílem je rovnost, o níž tedy jde v celém historickém zápase. Neuvědomuje si však, že podobné závěry představují ahistorický nonsens, neboť i sama buržoazie byla donedávna na „špatné“ straně dějin, než se bojem za své kolektivní zájmy vyšvihla na pána historické situace.⁷¹ Ve stejných okolnostech nyní vězí proletářská třída, a Proudhon pro ni má ideu rovnosti jakožto zákon, dle něhož jednou dobude moc. O podobné naivní konstrukce se však dávno netřeba snažit. Byly totiž výsadou socialistických ekonomů a filosofů („vědeckých reprezentantů“ proletariátu) v časech, kdy boj vůči buržoazii ještě neměl bezprostředně politický charakter; dokud se v lůně buržoazní společnosti nevyvinuly objektivní materiální podmínky takové, aby vůbec bylo za co boj vést. Již odzvonilo precizujícím teoretikům, vymýšlejícím revoluční myšlenky „od stolu“; nově postačí, když pochopí, co se kolem nich děje a stanou se mluvčími toho, se vší komplexitou pozorovatelného. Právě tehdy „věda, která je produktem historického pohybu a spojuje se s ním s plným vědomím, přestává být doktrinářskou a stává se revoluční.“⁷² Jak vidno, tyto formulace patří do ranku historického materialismu, jak jej později popisoval Engels,⁷³ přičemž nalézáme je v textech z let 1845-47.

Neméně precizní formulace zralého historického materialismu nalézáme v *Manifestu komunistické strany*, tedy dokumentu publikovaném z kraje revolučního roku 1848. Zejména první část *Manifestu* přináší do té doby nejucelenější pohled na

71 Tamt., 104

72 Tamt., 107

73 Bedřich Engels, Karel Marx. 1950. In *Výbrané spisy ve dvou svazcích: Svazek II.*, 121-122. Praha: Svoboda; dále 129, 136-138, 156-158

marxistickou filosofií dějin. Dočítáme se vůbec poprvé otevřeně, že dějiny všech dosavadních společností jsou dějinami třídních bojů, neboť v každé epoše existovaly stavy stojící v protikladu a bojující spolu, přičemž pokaždé ze souboje vzešel stav či stavy nové.⁷⁴ Nemluvě již o spisech z počátku 50. let 19. století, zejména *Třídní boje ve Francii 1848-1850* a slavný *Osmnáctý brumaire Ludvíka Bonaparta*, které již plně stojí na půdě marxismu jasně vymezeného „teoretickou revolucí“. Přesto však tento proces proběhl v souladu s kontinuitou Marxova díla.

Třetí kapitola – Sèvova snaha o průnik dialektického materialismu a vědecké psychologie jednotlivce

3.1 Omezenost nemarxistické psychologie ve vztahu ke zkoumání jednotlivce

Abychom zjistili Sèvův postoj k soudobé psychologii, musíme se opět obrátit ke knize *Marxismus a teorie osobnosti*. Sève zkraje tohoto díla glosuje stav psychologie jako vědy, respektive jejího pokroku v prvních dvou poválečných dekadách, přičemž si uvědomuje rostoucí zájem o dle něj emblematickou disciplínu uvnitř daného diskursu – teorii osobnosti.⁷⁵ Tato klade nejpodstatnější otázky stran lidského prožívání, nevyjímaje při tom ani problémy související s hospodářským a sociálním podložím společnosti, v nichž se lidská psýcha formuje. Sève nemá obavy vyjádřit hlavní ambici psychologické vědy – ačkoliv prozatím spíše neuvědomovanou až skrytou – tedy otázky dialektického působení jedince a sociální struktury. V reflexi vývoje psychologické vědy posledních let shledává, že ačkoliv jí jde o postihnutí tohoto zásadního rozporu dneška, činí tak silně neuvědoměle. Co však psychologie potřebuje nejvíce, je právě uvést na pravou míru diskusi o velmi rozporném stavu „významu teorie osobnosti a vědecké nezralosti této teorie“.

74 Marx Karl, Engels Friedrich. 1958. “Spisy, sv. 4”. In , 428-429. Praha: SNPL

75 Sève, Lucien. 1976. In *Marxismus a teorie osobnosti*, 16-18. Praha: Svoboda.

Diskuse nad hlavním předmětem psychologické vědy je rozličná, přičemž ani hlavní kapacity nenacházejí shodu nejen nad vymezením předmětu psychologie, tedy osobnosti, nýbrž i samotnou její existencí. Pro vypracování teorie osobnosti nelze prozatím spoléhat, vlivem objektivní nezralosti psychologie projevující se výše zmíněnými symptomy tápání a definičního vakua, pouze na aparát této vědy; nutno spoléhat na teoretické zázemí odlišných disciplín. Ačkoliv se Sèvově ambici vysvětlit nutnost interdisciplinarity psychologie, či prohlásit za její fundament filosofické úvahy budeme zabývat později, uveďme zde alespoň, že o této vědě nemůžeme mnoho kloudného říci, nemáme-li vyjasněny základní epistemologické otázky. Marxistické pojetí celého náhledu na psychologii tedy počíná vymezením materiální jednoty světa, odmítnutím nepoznatelnosti věci o sobě a taktéž zavržením oddělování jevu od toho, co se jeví. Pro Sèva jakožto marxistu platí, že za základ jevové reality určuje přesvědčení o existenci člověka, jeho vědomí a fyzického těla na jedné straně, a objektech vnějšího světa na něm nezávislých na straně druhé.⁷⁶ Pouze materialistický přístup umožní rozeznat svody fyziologismu či starého metafyzického triku duality „duše a těla“. Takovéto pojetí musí hájit teorii založenou na jednotě „fyziologického a psychologického, subjektivního a objektivního“; dokázat nemožnost abstrakce psychologie od kupříkladu neurofyziologie a naopak, prosazovat zkoumání celku a celistvého předmětu vědy z různých úhlů.

Odvolává se dále na postoj Jeana Piageta, dle něhož pojí psychologii s fyziologií pouto dvou jazyků, z nichž je nutno neustále překládat. Právě švýcarského velikána vývojové psychologie si bere jako příklad moderního mezioborového přístupu s jeho akcentem na prolínání neurologie a psychologie. Těžkosti dle Seva totiž nastávají i proto, že jsme si sice vědomi jednoty psychiky zároveň chápané dialekticky, doposud ovšem výzkum nepokročil k jasnému kvalitativnímu rozlišení té její vlastnosti, která by nebyla nervovou činností, ačkoliv nepředstavuje nic jiného, než právě tuto

76 Lenin, Vladimír Iljič. 1972. In *Materialismus a empiriokriticismus*, 4. ed., 64-65. Praha: Svoboda.

rozdílnou činnost.

Další potíže mohou nastat – a v případě nemarxistického přístupu k nim reálně dochází - při zkoumání osobnosti na poli sociálních věd. Lze buďto osobnost vytrhnout ze sociálních podmínek a přiřknout jí ahistorickou a abstraktní formu individuality (což činí psychologismus), nebo jí prohlásit za nic než soubor faktorů způsobených ryze vnějšími vlivy, čímž však sklouzáváme do sociologismu neberoucího ohled na jedinečnou kvalitu každého konkrétního a historického individua. Právě tyto problémy brání ve vytvoření teorie osobnosti přístupné dalšímu serióznímu vědeckému bádání.

Vedle jiných limitů se zde vyskytuje i nedostatek základních pojmů, resp. existuje v psychologii osobnosti mnoho bazálních pojmů falešných, zato málo reálných. Nekráčí pouze o nejednoznačnost mnoha pojmů typu přání, instinkt atd., Sève dokazuje, že ani intuitivně bezproblémový (a to i pro marxisty) pojem „potřeby“ neplatí za skutečný základní pojem teorie osobnosti – jak napovídá Marxova dějinná analýza, prvky určující jistou historickou formu nejsou primárně nositeli přeměny ve formu následující. Jinak řečeno, hledat pojmové či ideologické vysvětlení určité dějinné epochy uvnitř ní samé, představuje jednak klam, jednak nesprávnou metodu společenskovední analýzy, včetně psychologického zkoumání stran potřeby člověka.

Platila-li potřeba za primární biologický faktor v raných stádiích lidství, neznamená přejímání tohoto faktu pro vyspělou lidskou osobnost automaticky správné vysvětlení primární motivace, a tedy klíč k pochopení lidského jednání. Lidské potřeby se zmnožují a diferencují, z toho je tedy patrné, co jim předchází - aktivita, práce, která teprve dává schopnost uvědomovat si potřebu. Základ je třeba tedy hledat v praktické činnosti, nikoliv v abstraktních biologismech, ostatně ani pojem přání už se, jak upozorňuje francouzský psychoanalytik Jacques Lacan, nevztahuje k „organické potřebě“. Dodejme také, že moderní průmyslová společnost a její způsob produkce

vymodelovala přání subjektu na zcela odlišném principu, než jak tomu bývalo v předkapitalistických společnostech. Soudobý producent vyrábí zboží, jemuž uděluje charakter spotřeby nutný k jeho vlastní životní reprodukci, v naprosto odlišném poměru k produkci minulosti; objektivní užitek spotřebního zboží je již při jeho výrobě formován jinými faktory a rozvojem výrobních sil, které jsou čím dál méně omezené. Jak výroba, tak i jí podmíněná spotřeba, prodělávají v novodobých dějinách nebývalou dynamizaci.⁷⁷ Zúžovat tedy problém ať již na rozpor mezi biologickými fakty a sociálním podložím, nebo mezi sociálními fakty zřejmými a implicitními, které mají ideologickou podobu biologismu, neřeší správné analytické uchopení obecného rozvoje teorie osobnosti.

Ve vztahu marxistů k psychologii upozorňuje Sève na oceňování pavlovismu. Platí sice, že pokrok mnoha vědeckých odvětví – mimo jiné i směru ruského fyziologa a psychologa Ivana Petroviče Pavlova - vděčí za svůj vývoj dialektickému materialismu, chybou by však bylo domnívat se, že vědecké pravdy lze vylohouvat z jistých dialektikomaterialistických tezí, neboť tento pokrok se odehrál na poli praxe, nikoliv abstraktního lpění na poučkách. Příkladem budiž Sèvem zmiňované sympozium z roku 1953, jež prohlašovalo jakýsi „paralelismus“ mezi marxismem a pavlovismem, ačkoliv sám Pavlov se s Marxovými myšlenkami seznámil až téměř před svou smrtí. Ve vědě nejde tedy o dolování ušlechtilých pravdivých teorií z hlavy, nýbrž o detekování pravdy ve faktech.⁷⁸

Na příkladu fyziologie, a sice pavlovské, demonstruje Sève poctivý přístup marxisty k odlišnému vědnímu oboru – fyziologie byla do Pavlova příchodu přece také pod vlivem spousty idealistických teorií, jež se podařilo odsunout na vedlejší kolej zpřesňováním a zráním teorie samé skrze inovátorský, vědečtější přístup. Z tohoto důvodu nelze psychologii z marxistického pohledu považovat za pavědu, marxističtí badatelé naopak musí přijmout zodpovědnost za soudobý nezralý vývoj této vědy a

77 Marx, Karl. 1971. In *Rukopisy Grundrisse I.*, 46-48. Praha: Svoboda.

78 Sève, Lucien. 1976. In *Marxismus a teorie osobnosti*, 54-55. Praha: Svoboda.

revolucionovat ji.

Důležitost vědecké psychologie na poli praxe Sève demonstruje politickým bojem vůči implementaci vzdělávacího plánu ve Francii první poloviny 60. let, přičemž snaha více podřídít jednotlivé děti a studenty zájmům monopolů byla nesena rádobou vědeckou argumentací stran „přirozené“ nerovnosti vloh, která se musí odrážet ve vzdělávacím programu. Konkrétní politické a mocenské rozhodnutí se tedy schovávalo za „přírodní“ a „biologické“ nezměnitelné vlivy, přičemž bez poznatků vědecké psychologie, která již dekády objasňuje vliv sociálních podmínek na vlohy individua, by nebylo možno vést boj za demokratizaci školství; nahrazení pedagogiky rozpoznávání vloh pedagogikou rozvíjení schopností, o níž pro změnu hovořil Langevinův-Wallonův plán, by nebylo možné bez politického uplatnění poznatků vědecké psychologie.

Propojenost marxismu a vědy o lidské osobnosti má také své limity. Marxismu je doposud vyčítána nedostatečná argumentace ve věci zprostředkování mezi individuálním prožíváním a dějinným pohybem či nutností. Z tohoto důvodu nutně vyvstávají otázky kritiků, ale i apologetů marxismu, jak dané problémy řešit, přičemž často se tak děje buď návratem ke spekulativnímu humanismu (idealismu) či antihumanistickému (a konečně strukturalistickému) náhledu, který totálně neguje relevanci pojmu „člověk“. V obou případech jde o nezdravé upínání se do směrů, jež marxismus do jisté míry redukuje, jak jsme o problému pojednali výše. Důležitost vědy o lidské osobnosti má totiž význam i pro budoucnost: komunismus, dopřávající člověku „dle jeho potřeb“, nesnese ekonomická, politická či morální měřítka s žádnou společenskou formací minulosti, a proto i individuální potřeby a svobody člověka doznají nevídaných rozšíření a aktualizací. K tomu je nutně potřeba propracovávat argumenty vědecké psychologie, aby člověk, v budoucnu žijící v podmínkách dovolujících maximální rozvíjení sil přírody i své vlastní, konkrétní historické podstaty, měl oporu v poznání.

3.2 Neúplnost psychologie osobnosti bez filosofického zázemí

Jestliže Sève oceňuje Piagetovo stanovisko stran inderdisciplinarity moderní psychologie, neshodne se s ním ve věci primátu psychologie v tomto vztahu; tedy alespoň ne v situaci, kdy tato věda platí za velmi mladou a nezralou, u níž mnozí ještě ani nespátřují vědecký fundament a která ještě nemá vyjasněny veškeré bazální pojmy.⁷⁹ Abychom se však vyhnuli jednostrannému a neobjektivnímu náhledu na vztah speciálních věd a filosofie, to nezbytně vyžaduje mnohem subtilnější analytický přístup, než-li nutit jednotlivé vědní disciplíny, aby přistoupily na námi vymezené filosofické diskursivní pole, a na základě jejich adaptability je buď přijímat, nebo vylučovat. Co je v moci marxistů, toť posuzovat jednotlivé vědní obory a jejich teorie skrze metodu historického materialismu a marxistickou teorii poznání.

Přesto však nelze učinit radikálnější krok, než poměřovat koncepty a teorie výše uvedenými způsoby. Jak plyne z marxistického přístupu, neexistuje žádná „dvojí věda“, tedy méně a více správná poznatelnost světa. Ta je vždy na konkrétním dějinném historickém stupni a vývoji výrobních sil nejvyšší možná; co však prochází neustálým vývojem, jsou ideologické systémy, v jejichž rámci je svět poznáván. Zkušenost poznání obsahuje vždy objektivní realitu (např. kategorie času, prostoru, kauzality atd.), proto nelze než zaujmout pozitivní poměr k poznatelnosti světa. Onou poučkou se řídí pochopitelně i marxisté. Kulminací výše uvedeného přístupu je metoda historického materialismu, vědecká metoda vzešlá z marxistické filosofie, která stojí v opozici k veskrze ideologickým soustavám, jež z původně přínosného a pokrokového rázu poznání degradovaly na zastaralé a zaostalé doktríny, jakmile jejich dějinný čas došel naplnění. Marxisté nenutí vědní obory akceptovat výhradně svá pravidla hry, jejich úkol spočívá v kritickém – a nemoralizujícím - objasňování spekulativních omylů minulosti a narovnávání skutečně vědeckého diskursu současnosti. Tento úkol v sobě zároveň obsahuje i politický moment, neboť se nelze s

⁷⁹ Sève, Lucien. 1976. In *Marxismus a teorie osobnosti*, 33. Praha: Svoboda; srov. str. 52

doktrínami utkávat pouze na katedrách, nýbrž převážně ve společensko-politickém zápase. Proto marxisté lpějí na filosofickém fundamentu vědecké psychologie, podobně jako i dalších věd.

Hovoříme-li o tomto fundamentu, je to proto, že kterýkoli vědecký čin je více či méně spjat s gnoseologií. Způsob, jakým poznáváme svět a jevy uvnitř něj, předjímá metodologické postupy a formování pokročilejších závěrů o jejich povaze. Filosofická pravda marxistického poznání spočívá předně v tezi, která vymezuje poznání jakožto činnost vysoce organizované formy hmoty, tedy lidského mozku, jeho subjektivní snahu o uchopování okolního světa, společensky a materiálně podmíněnou.⁸⁰ Pokud se týká toho, jakým způsobem pro objektivní realitu platí pojem hmoty, vezme, že tato filosofická kategorie označuje člověku imanentní, smyslovým ústrojím umožněné zkoumání toho, co je mu vnějškové, resp. na něm nezávislé.⁸¹ Hmota je jediným zdrojem našeho poznání, neboť nejde jen o její odraz v našich pocitech, nýbrž i v myšlenkách a teoriích. To implikuje existenci objektivní pravdy nezávislé na subjektu a smyslovou praxi jako jediný možný způsob přetváření empirické objektivní skutečnosti sociálního i přírodního rázu. Vnějšího světa je tedy nutno se zmocňovat, aby bylo možno jej měnit, přičemž logika celého procesu spočívá ve smyslovém odrazu reality, následně momentu abstrakce v myšlence či teorii a vrcholící praxi.⁸²

V souladu s těmito postuláty potom platí tzv. teorie odrazu, tedy kopie objektu v myšlence. Jde-li o konkrétní odraz, musíme mít na paměti jeho soulad se subjektem, jemuž se naskýtá. Kupříkladu jak kus horniny existující miliony let, tak vysoce organizovaná forma hmoty zvaná lidské vědomí, tvoří jednotu světa, jež je ryze materiální. Nelze se proto odvolávat na závislost objektu na vědomí či předpokládat dokonalost vnějšího ustrojení světa mimo vědomí, neboť materiální jednotu světa

80 Černík, Václav. 1987. In *Teória poznania*, 12. Bratislava: Pravda.

81 Lenin, Vladimir Iljič. 1972. In *Materialismus a empiriokriticismus*, 139-140. Praha: Svoboda.

82 Černík, Václav. 1987. In *Teória poznania*, 17-18. Bratislava: Pravda.

nám skýtá poznání rozporuplné skutečnosti, jež vykazuje kvantitativní a kvalitativní přeměny v závislosti na rozvoji hmoty. Vědeckému vysvětlení skutečnosti předchází tento filosofický postoj, a v souladu s výše vyloženou epistemologickou poučkou lze jediné dospět k pokroku v moderních speciálních vědách.

Dialektický materialismus, jak onen právě vyložený postoj nazýváme, bývá dle Sèva doposud v psychologii podceňován. Nelze jej však banalizovat či rovnou ignorovat dlouho, neboť se osvědčil při tvorbě vědy o společenských formacích, jakou je marxismus, a ani jeho ozvuk ve vědě psychologické neunikl pozornosti předních badatelů. Jak si povšiml francouzský psycholog a filosof Henri Wallon, úvahy o člověku nejsou nikdy zcela úplné a relevantní, je-li pojednáváno buď o čistě izolovaném jedinci (subjektu engelsovske „robinsonády“), anebo v souladu s pozitivistickým a mechanistickým diskursem o zcela vypočitatelném abstraktním kolečku ve stroji přírody či dějin. Jak dokazují pokroky speciálních věd humanitních, jako je antropologie či archeologie, či přírodních, tedy zejména fyziologie a neurologie, milníky v dějinách představují vždy dílčí proměny konkrétního historického člověka. Nelze kupříkladu vysvětlit vznik řeči, resp. její přeměnu z čistě svalové činnosti v prostředek pokročilého teoretizování, aniž by nedošlo k reorganizaci mozkových postupů, a nebyly zároveň zachovány obě tyto funkce. Podobně vidíme kontrast emocionality a intelektuálních reflexí, který dodnes můžeme sledovat v méně vyvinuté formě u domorodých kmenů, jejichž socioekonomické uspořádání bylo prozatím ušetřeno překotných revolucí ve výrobě.⁸³

Úroveň jazyka a myšlení nebo zpracovávání okolního světa závisí na člověku jakožto biologické konstantě i jeho sociálním prostředí, které je jím prakticky proměňováno a zpětně na něj působí. Wallon podotýká, že metoda dialektického materialismu obsahuje solidní průpravu pro základy psychologického myšlení, které cílí na organickou jednotu subjektu a objektu pro co možná nejpřesnější popis – avšak i

83 Wallon, Henri. “Psychology and Dialectical Materialism.”
<https://www.marxists.org/archive/wallon/works/1951/ch16.htm>.

možný normativní výklad – lidského jednání. Jsou-li současné tendence v psychologii rozkročeny od pozitivistických a substancialistických poučekách na straně jedné, a metafyzického antivědeckého blouznění (kupříkladu bergsonovská posedlost „bezprostřední realitou prožívání“) na straně druhé, poslouží dialektický materialismus jakožto vodítko pro základ vědecké psychologie.⁸⁴

Právě takovýto možný základ dle Sèva představuje ambici marxistické intervence v psychologii či v teorii jednotlivce. Může se zdát, že zde máme co do činění s vytvořením striktně marxistické psychologie, či snad zrušení psychologie vůbec, to nás však nesmí napadnout. Námi preferované pojetí člověka se zakládá na materialistickém světovém názoru, jehož sofistikovanějším projevem je marxistická filosofie, potažmo dialektický materialismus jako metoda a historický materialismus spolu s politickou ekonomikou jakožto nejpreciznější rozvinutí této metody v jednotlivých speciálních odvětvích. Psychologie jakožto věda má svou autonomii, neboť jejím subjektem je konec konců lidský jedinec. Co je úkolem marxistů, toť zužitkovat pokrok v metodologii za účelem ozřejmit cíle psychologie a poskytnout jí teoretický materiál pro tvorbu použitelných konceptů ve světle nejmodernějších poznatků například historické či ekonomické vědy. Zároveň nám však nesmí unikat dialektika konkrétních poznatků o lidské individualitě a obecného modelu člověka, osobnosti. Právě takový přístup nabízí marxismus psychologii, která, jestliže není schopna se v daném historickém okamžiku chopit svého „zakladatelského projektu“, tedy vědecky a nespekulativně pojednat o lidském individuu, se neobejde bez pomocné ruky dialektického materialismu, resp. obecného filosofického pozadí výkladu světa.

Nesmíme totiž zapomínat na to, že otázky poměru jedince k prostředí či základu a počátku vývoje nejsou bezprostředně otázkami psychologickými. Již jejich kladení vyžaduje filosofické zázemí, a o to fundovanější musí být, týká-li se zodpovězení

84 Tamt.

těchto otázek. Tvrdí-li Georges Politzer, že psychologie nechová tajemství faktů o člověku, neboť toto „tajemství“ není psychologického rázu, vyjadřuje v kostce naše přesvědčení o nutnosti filosofického fundamentu v řešení otázek psychologické vědy. Marxisté se tedy chápou tohoto úkolu z hlediska jimi preferovaného dialektického materialismu.

3.3 Marxovo pojetí člověka od *Německé ideologie* po *Kapitál*

Jestliže jsme výše pojednali o teoretické revoluci v marxistických textech, upozornili jsme zároveň na proměnlivost a vědecké zpřesnění koncepce člověka. V tuto chvíli se blíže podívejme na tento teoretický vývoj optikou marxisticky orientované psychologie jednotlivce a užíjme metodu dialektického materialismu k posouzení vyspělosti a pravdivosti Marxových výpovědí o člověku a lidské podstatě napříč jeho dílem.

Období těsně před teoretickým zlomem z let 1845-46 můžeme pojednat jako formativní, předvědecké pokusy o náhled na člověka a lidskou přirozenost. Vedle spekulativní teorie rodového člověka, implicitně předpokládající stálou lidskou podstatu ve formě čínorodosti a vůle ke sebezpředmětnování, zde vidíme již člověka jako přírodní bytost, nevázanou metafyzickými kvalitami, která je součástí společenských procesů a interakcí jako jejich aktér i oběť. V kapitalistickém způsobu výroby dělník podléhá pracovnímu provozu a jeho místo mu vytyčuje zákon nabídky a poptávky; stejně tak kapitalista je určen svou rolí vlastníka kapitálu a věcí, tedy akumulované lidské práce.

Co však v těchto textech absentuje, toť přesvědčivější uvedení do problematiky jednotlivce jakožto historického individua a jeho určenosti výrobními vztahy. Čteme sice, že odcizení není zaviněno pouze kapitalismem, nýbrž veškerými typy zřízení se

strukturou soukromého vlastnictví; zcela se však nám nedostává třídní analýzy, která by mohla osvětlit roli jednotlivých aktérů kupříkladu v buržoazně-kapitalistické společnosti či dříve. Binarita dělník-kapitalista, jak je představena v *Ekonomicko-filozofických rukopisech z roku 1844*, totiž Marxovi slouží spíše jako demonstrace teorie odcizení, která však obsahuje ještě bílá místa stran „duševní bytosti“ jedince, který odcizenou prací proti sobě staví „druhého člověka, tedy sebe samého, a stejně i produkt své práce.“ Byť můžeme uznat intuitivně dialekticko-materialistický ráz podobných formulací, stojíme pořád na půdě vysvětlování společenských procesů skrze filosoficky humanistickou hantýrku, která v klíčových otázkách (např. poměru odcizené práce k historickému vývoji či konkrétní lidské přirozenosti v kapitalismu) neuspokojuje naše analytické nároky.

Teze o Feuerbachovi z roku 1845, jimiž počíná výše rozebraná teoretická revoluce, však přinášejí zásadnější vymezení povahy jednotlivce. Dočítáme se zde o primátu praktické smyslové činnosti, jíž nutno osvobodit od duality myšlení vůči jednání. Jestliže si nepřipustíme, že teoretické abstrakce ověřujeme společenskou praxí, nežijeme v reálném světě. Ten se však skládá ze sociálních interakcí vyššího typu, jež dávají za vznik institucím, společenským konvencím, zpětně působícím na jedince. Vyhnout se však pasivitě čistého strukturalismu je nutno taky, neboť veškeré funkční a etablované vzorce společenského jednání jsou konec konců tvořeny jednotlivci, který je taktéž může měnit (neboť sám vychovatel musí být vychován). Lapidárně shrnuto v šesté tezi, místo abstrakta vlastní jednotlivci je lidská podstata souhrnem společenských relací. V *Tezích o Feuerbachovi* se nám prohlubuje dialektika abstraktního a konkrétního v lidské situaci; jsme svědky obecnějšího vymezení toho, co představuje každá fáze člověčenství, zároveň nás Marx upomíná na nejednoznačnost, napětí mezi tím, co aktuálně existuje a je výslednicí minulého, a co je prakticky možné do budoucna měnit. Jedinec je součástí praktického společenského života, navíc má možnost jej revolučně měnit.

O rok mladší spis s názvem *Německá ideologie* nám skýtá rozvedení teze o výše uvedených myšlenek ve velmi zajímavý pokus o teorii člověka z hlediska materialistické dialektiky. Jestliže jsme v *Tezích* četli o individu u jakožto souhrnu společenských vztahů, *Německá ideologie* již nepřipouští jiný výklad individuality, než empirické propojování sociálně-politické struktury se způsobem produkce. Individua, po celé dějiny vstupující do vzájemných interakcí na produkční bázi, je třeba analyticky vymežit jakožto historicky se vyvíjející, činit o nich závěry na základě těchto obecných zkoumání, která ruší vědomí a nahrazují jej reálným věděním. Již jsme se zmiňovali o determinaci jednotlivce předchozími generacemi, resp. jejich odkazu z hlediska rozvoje výrobních sil a stavu společenských institucí; dodejme jen, že objektivní poznání situace u individua *Německé ideologie* vždy závisí na jeho možnostech daných podmínkami jeho historického materiálního rozvoje, přičemž dějinný přehled v díle prezentovaný dospívá do bodu, kdy v buržoazně-kapitalistické společnosti působí co možná nejsilněji ideologický nátěr reálných jevů. Co poznává moderní subjekt, toť na jedné straně bída a anarchie ve výrobě z hlediska reálných vztahů, avšak na straně druhé silně působící ideologie občanských svobod, přičemž zdání o perspektivních možnostech rozvoje individua mnohdy zatlačuje povědomí o limitech dominujícího způsobu výrobních vztahů vzhledem ke třídní pozici subjektu. Jestliže pro jeden druh lidí (pozvednutých na vládnoucí třídu) již nastává říše svobody, u hierarchicky níže postavených jedinců naopak dochází k čím dál silnější degradaci jejich smyslového světa. Existence se jeví nahodilou, uspokojování potřeb je sice rozšiřováno rozvojem produkčních sil, avšak jejich saturace není samozřejmá a úměrná tomuto rozvoji. Subjekt však není schopen uvědomit si svou pozici a východisko z ní, jestliže tuto zkušenost nezpracovává skrze ideologii. Ta ovšem není jedna jediná, navíc ta nejsilnější je vždy „souhrnem myšlenek vládnoucí třídy“. Prostředí buržoazně kapitalistické společnosti tak představuje nejživnější půdu pro ideologii jakožto falešné vědomí.

Týká-li se *Bídy filosofie*, opět jsme svědky rozpracování předchozí látky. Zde již

můžeme hovořit o lidské podstatě jakožto hospodářsko-společenské, plně poplatné konkrétnímu třídnímu vymezení subjektu a vsazenosti do historického procesu. Již nezbyl ani náznak duality člověk-společnost, resp. hegelovská představa o uvědomění subjektu jakožto možnosti, která abstrahuje od svého já, aby se podílela na absolutní ideji, kterou ještě v *Rukopisech* tlumočila raně materialistická teorie rodového člověka. Marxovské postižení situace jednotlivce v Bídě filozofie nevynechává dialektiku základny a nadstavby, nedopouští se již ani rétoricky hantýrky filosoficko-humanistické. O něco málo pozdější Manifest komunistické strany přetavuje filosofický pokrok dřívějších textů v agitační materiál, kterým – sice ne úplně poprvé – se formuje vize marxistické revoluční praxe na bázi historického a dialektického materialismu, který již má jasno v základních otázkách teorie jednotlivce, resp. dialektiky jednotlivce a sociální struktury. Jak praví sám Marx, dochází ke „zúčtování s jeho vlastním filosofickým svědomím.“ Řečeno se Sevem, marxismus je od teď na hony vzdálen jak tendencím psychologismu, tak „strukturálnímu“ sociologismu.

Pojednejme v tomto přehledu ještě pojetí člověka, jak se objevuje v Marxově nejrozsáhlejším díle, tedy *Kapitálu*. Zde Marx přiznává tomu, co se konstituuje jako člověk, podíl na dějinách přírody, které skrze technologický pokrok člověk pohání vpřed jako bytost pracující, vstupující do směnných vztahů s jinými lidmi, a zajišťující tak postupný chod společenských formací, jak jsou podmíněny rozvojem výrobních sil.⁸⁵ Proměna přírodního prostředí a podmínek platí za hnací motor lidské touhy ovládat přírodu a rozšiřovat své potřeby a tím rozvíjet průmysl. Preciznost historického materialismu v *Kapitálu* vyniká způsobem, jakým Marx analyzuje lidskou individualitu kapitalistické epochy, podmíněnou třídním postavením jednotlivců. Jedinec připomíná zboží, respektive v jistém smyslu zbožím sám je, a to zejména jako „dělník svobody“, tedy osoba disponující svobodnou pracovní silou, kterou může svobodně prodat na trhu „svobodnému“ obchodníkovi.

85 Marx, Karl. 1978. In *Kapitál I.*, 367-68. Praha: Svoboda.

Subjekt *Kapitálu* je určen společenskou dělbou práce, jež platí za vůbec nejrozvinutější v dějinách. Kapitalistická epocha rozbila veškeré limity dřívější historické produkce, vlivem zmnožení výrobních postupů dochází ke dříve nevídanému rozčleňování pracovních kompetencí, které se směňují na globálních trzích. Dále nejvyspělejší nástroj směny, peníze, dávají vzniknout logice směnné hodnoty, do níž spadá právě lidská práce a snažení. Jestliže zde však máme hodnotu zboží, tedy akumulované práce, jež je dvojitá – směnná a podmíněna reálnou lidskou prací – musíme si uvědomit, že ta první představuje společenský vztah, který nemožno abstrahovat od hodnoty skutečné, jejímž nositelem je společensky činný člověk. Zahalovat tuto pravdu je úkolem převládající ideologie, jejíž součástí je zbožní fetišismus. V *Kapitálu* vidíme užití nejen materialistické dialektiky, nýbrž i na této bázi vytvořené teorie osobnosti. Ta se zakládá na jednotě vnějšího i vnitřního světa jednotlivce, historické a materiální podmíněnosti jevů tvořících procesy společenské i individuální a primátu politické ekonomie jakožto klíče k pochopení skutečnosti.

3.4 Erich Fromm a Roger Garaudy – omyly psychologie z roku 1844

Jestliže jsme výše vyložili proměny marxovského pojetí člověka a lidské podstaty napříč celým Marxovým dílem, a sice od raného vlivu hegelovské abstrakce a feuerbachovského materialistického antropologismu až ke zvědečtělé a dialekticko-materialistické teorii jednotlivce, zabývali jsme se tématem v jeho obecnosti. Nyní je načase prozkoumat toto téma v komparaci s přístupy, které nazírají marxistické pojetí člověka a jeho podstaty z hlediska psychologické teorie z roku 1844, resp. období před teoretickým zlomem, jež vytyčil Sève, a takovými postoji k daným otázkám, jež zplodil „zralý“ marxismus.

Pro nadcházející případovou studii nám poslouží dva autoři, hájící v níže analyzovaných dílech pozice „humanistického marxismu“. Prvním z nich bude německý filosof a sociolog Erich Fromm, představitel takzvané kritické teorie, jenž spojil svou tvorbu s první generací badatelů *Institutu pro sociální výzkum* ve Frankfurtu nad Mohanem. Druhým myslitelem, jehož marxovská teorie subjektu již byla výše částečně kritizována, je francouzský filosof Roger Garaudy.

Erich Fromm platil v marxistickém myšlenkovém ranku za solitéra s významným přesahem do neofreudiánské psychoanalýzy. Vyjma vlivu marxistických klasiků podléhal i koncepcím Søreny Kierkegaarda či Friedricha Nietzscheho.⁸⁶ Tento triumvirát nejvlivnějších filosofů 19. století, z nichž každý přislušel jedné velké myšlenkové tradici, měl však dle Fromma jedno společné – primát odcizení jakožto základní rys lidské situace, z něhož vychází veškerá další analýza jednotlivce i společnosti. Jak Fromm tvrdí, všichni tito tři autoři zasvětili svůj život filosofickému protestu proti odcizení, které v podmínkách kapitalistické industriality dostává doposud nejděsivější podobu.

Z tohoto důvodu považuje Fromm za nejdůležitější Marxův spis *Ekonomicko-filosofické rukopisy*.⁸⁷ Jak si ukážeme posléze, představuje tento bod velký analytický problém; co však zdůrazněme předem, toť Frommovo nepřilíš pozorné nakládání s marxistickou metodou jako takovou. Považuje sice za základní parametr lidské situace odcizení, avšak nakládá s ním ve zcela spekulativním smyslu, kterým mnohdy dezinterpretuje i samotný Marxův prvotní materiál. Pro Fromma odcizení představuje vnitřní konflikt jednotlivce, neschopného vnímat svou existenci jakožto ekvivalentní své podstatě, že tedy „není tím, čím by být měl, a že by měl být tím, čím být může“. Člověk, který vždy představuje rod, tedy komplexní lidství, neunáší tuto vnitřní tenzi a utíká se ke zbožnému fetišismu a jiným náhražkám skutečně naplněného vnitřního

86 Gedó, Andreas. 1972. In *Odcizený Marx*, 14. Praha: Svoboda.

87 Fromm, Erich. 2004. In *Obraz člověka u Marxe*, 4. Brno: L. Marek.; dále 12

života a potřeb, jež tkvějí v lidské přirozenosti.

Onen výklad, jakkoliv nám nevyhovuje z hlediska primárního akcentu na teorii odcizení, působí problematicky i z hlediska toho, že Fromm až příliš jednoznačně posouvá odcizení do krajně individualistické polohy, přičemž naprosto ztrácí ze zřetele jeho historičnost a třídní charakter. Odcizení již v *Rukopisech* představovalo pro Marxe kategorii, která je sice společná všem individuíům kvantitativně, avšak není totožná kvalitativně. V odcizené společnosti a výrobních vztazích se dělník může cítit nepatřičně; příslušník jiné třídy však méně nebo nikoliv (vzpomeňme na dialektiku pána a raba v Hegelově *Fenomenologii ducha*, jež silně ovlivnila mladého Marxe a která popisuje podobný problém na úrovni idealismu). Základní problém, který byl s teorií odcizení, tedy přílišná spekulativnost a operace s nepříliš průkazně ozřejmenými pojmy jako „rodový člověk“ nebo „lidská podstata“, nesoucí ještě dědictví feuerbachovské spekulace, u Fromma znásobuje svou problematičnost naprostým zahazením racionálního materialistického jádra přítomného u Marxe již v roce 1844.

Další velmi sporný bod představuje Frommova představa o materialistické povaze marxismu. Tu sice uznává, avšak výhradně jako rétorickou pomůcku při Marxově popisu nelidskosti společenských poměrů. Pro Fromma neexistuje důvod, proč být filosofickým materialistou, neboť jde jen o vyjádření „základních podmínek lidské existence“, kterými se Marx chtěl odlišit od vulgárního buržoazního materialismu své doby.⁸⁸ Dle Fromma lze mnohem příhodněji mluvit, místo o materialistické, spíše o antropologické filosofii dějin, mající vyjadřovat lidské autorství i aktérství. Problémy původního materiálu *Rukopisů* k podobné interpretaci na některých místech sice svádí (jestliže vzpomeneme Marxovy formulace stran Feuerbachova naturalismu a humanismu jakožto metod zkoumání politické ekonomie, které přináší pokrok oproti

88 Tamt., str. 14-15

buržoazním teoriím a které on sám hodlá užívat), avšak prohlašovat na tomto základě marxismus za výhradně naturalistickou a antropologickou filosofii, znamená minout se s původním kontextem *Rukopisů* i pozdějším vývojem marxismu – ve světle teoretické revoluce z let 1845-46 – vůbec.

Výše nastíněný exkurs do Frommových představ o povaze marxistické filosofie nám pomůže objasnit subjektivistické omyly, pokud se týká názorů na lidskou podstatu a jedinečnost individua. Jak jsme již uvedli, základní lidská situace u Fromma znamená odcizení. Skrze jeho vliv se subjekt nezmůže na víc, než pasivně přijímat cizí podněty. Co je však u Fromma důležité, toto odcizení je součástí lidské podstaty, která předchází dějinám a společenskému vývoji. (Nehledě na to, že mu pojem „odcizení“ užívaný Marxem přijde totožný s „modloslužbou“, jak o ni hovořili starozákonní proroci, a sice ve smyslu porušení zaangažovanosti na nekonečném a éterickém potenciálu pravého Boha).⁸⁹ Teprve na celistvý obraz člověka s jeho psychologickými a fyziologickými konturami lze uplatnit historickou metodu; jedinec však již před námi stojí plně zkonstruován a vybaven. U Fromma se jedná o užití koncepce „člověka vůbec“, jejíž překonanosti si byl vědom již Marx v roce 1844. Jestliže do středu dějin postavíme tohoto „člověka vůbec“, jehož lidskou podstatu svírá pocit odcizení a vnější svět jej mrzačí, můžeme rezignovat na veškerá historická zkoumání a výklad přeměny společensko-ekonomických formací, neboť nám tyto pokusy vždy rezultují do výchozího stavu, tedy člověka pochroumaného „přirozenou“ lidskou podstatou, která tvoří „nezdravou“ společnost.

Frommův primární problém kví v tom, že problém odcizení vnímá jako konflikt jedince, tedy rodového „člověka vůbec“, a společnosti. Ačkoliv kritizuje vulgární materialismus a ekonomický redukcionismus, brání vytvoření harmonické socialistické utopie, sám se dopouští esencializace lidské podstaty v tom směru, který vylučuje jakýkoliv pozitivní krok kupředu skrze vědu nebo revoluční politickou

89 Fromm, Erich. 2009. In *Cesty z nemocné společnosti*, 111-12. Praha: Earth Save.

praxi. Jak sám přiznává, psychologie může člověka vymežit jen negativně, jako tak činí on, avšak jakoukoliv syntézu u vědeckých metod zavrhuje. Kritika odcizení mu poté ústí v na první pohled radikální princip, jehož středem je právě alientace jakožto nadpřírodní zlo, které možno překonat jen jakousi nekokrětně postiženou postupnou „humanizací“. Ta se ve Frommově podání ovšem také nedá považovat za praktický návod, jde mnohem spíše o Frommovo přání a morální apel (zde narážíme na slabinu morální normativnosti marxistického humanismu stojící nad vědeckou analýzou, jak nám ve své kritice připomněl Louis Althusser). Rádoby radikální stanovisko, které stojí na převodu veškerých mezilidských vztahů na problém odcizení „člověka vůbec“, tak nabízí stejně pompézní – a pro vědeckou syntézu či revoluční teorii nepoužitelné – řešení situace, mající ve svém jádru jen abstraktní psychologismus.

Výše jsme již pojednali o omylech Rogera Garaudyho, a to převážně kritikou jeho silně sporného čtení šesté Marxovy teze o Feuerbachovi. Tu představil Garaudy v polovině 60. let ve spise *Marxismus 20. století*, jež je prodchnut snahou „skoncovat se scientistickou a dogmatickou deformací marxistické filosofie“,⁹⁰ avšak podléhá svodům podobně chybného přístupu k marxismu, a sice vytěžováním převážně období před teoretickou revolucí z let 1845-46. Sám Garaudy platil v 50. letech za myslitele marx-leninského typu, poplatného sovětskému filosofickému ovzduší. (Aniž bychom chtěli snižovat teoretický přínos mnohých sovětských marxistů přelomu 40. a 50. let, upozorněme na skutečnost, že ve své první velké teoretické práci, disertaci s názvem *Materialistická teorie poznání* z roku 1956, sahá Garaudy při výkladu klíčových otázek kupříkladu marxistické epistemologie spíše k výzkumům těchto autorů, než ke klasikům marxismu.) Obrat v následující dekádě však Garaudyho přivedl k tezím založeným na negaci tohoto údobí marxistického myšlení, jež zpětně hodnotil jako falešné a manichejské, ba rovnou teologické. Nově, tvrdil, je nutno „věřit s otevřenýma očima“,⁹¹ což pro něj naplňoval marxistický filosofický humanismus.

90 Sève, Lucien. 1976. In *Marxismus a teorie osobnosti*, 33. Praha: Svoboda; srov. str. 52

91 Garaudy, Roger. 1968. In *Marxismus 20. století*, 13. Praha: Svoboda.

Objektivní potíže při aplikaci nově nalezené teoretické jistoty se však Garaudy nevyhly, a to zejména stran teorie jednotlivce a lidské podstaty. Ačkoliv uznával východisko moderního socialismu, přecházejícího „od spekulace ke kritice“,⁹² zůstával z hlediska otázek psychologie často v zajetí první kategorie. Garaudy vnímá výzkum člověka jako nejradikálnější marxistický počin, neboť kořen věci je v jeho případě člověk sám, člověk o sobě, „člověk vůbec“. Tento základ nás upomíná na staré dobré metafyzické abstraktum, z něhož u Fromma vychází přirozeně odcizený, svou podstatou zdegenerovaný člověk. Garaudyho pozice vyznívá přeci jen optimističtěji; jedinec je tvůrce významu dějin a sociálních vztahů, jeho podmíněnost konkrétní historickou situací nelze brát za pouhý a výslovný účel lidské existence. Zde vidíme výsledek Garaudyho interpretace šesté teze, jež v jeho podání proti sobě staví individuum a společenské vztahy, resp. považuje společenské vztahy za výtvar abstraktního individua. Tento předvědecký moment Garaudyho pojetí napovídá, že dále už se nemůže dít nic jiného, než obrana marxistické psychologie z roku 1844, a to přes proklamativní ukotvení v teoretické jednotě vývoje marxismu.⁹³

Garaudyho výchozí postoj tak nemůže uniknout z pasti spekulativního humanismu, neboť tímto se přihlásil k vědě, jež má záclonou pojednávat o lidských individuích, čímž jí chybí podstata, ležící mimo individua, tedy ve společenských vztazích. Tímto pavědeckým způsobem pojednává Garaudy i další otázky psychologie jednotlivce, případně dialektiky jednotlivce a sociální struktury. Když se pokouší vyjasnit problém subjektivismu, tedy pojetí člověka jakožto samo-demiurga vlastních myšlenkových či morálních soustav, a dogmatismu, čili redukce člověka na podmínky, jež jej stvořily, odvolává se na „dílčí zkušenost“, jakožto část totality lidské zkušenosti.

92 Tamt., 39

93 Tamt., 34-35

Tento pohled se nám lépe podaří vysvětlit na poslední indicii, jejímž vyložením zakončíme výměr zásadních omylů Rogera Garaudyho. Týká-li se nejzákladnějšího pojetí vztahu subjektu a objektu, bere si inspiraci z husserlovského „obratu“ v metodě poznání. Dle Garaudyho je nutné překonat iluzi, dle níž je jedinec „pouhou oblastí přírody, spojenou s ní pouty příčinnosti.“⁹⁴ Veškerý poznávací proces se mu však tímto obratem mění na problém prožívání, které se zvrhává v abstrakci samodemiurga. Absentuje jakákoliv snaha o postižení reálné konstituce poznání v podmínkách neustále se vyvíjejícího světa přírody, jejímž kýženým výsledkem je poznání nabyté a posléze interpretované vědeckou dialektickou metodou. Garaudymu zbyly jen emoce a jejich binarita ve smyslu buďto jejich uvědomělého projevování či naopak jejich absence.

Celý problém Rogera Garaudyho tak tkví v nesprávném uchopení šesté teze, což přináší výše zmíněné mystifikace. Jestliže z této teze totiž lze něco vyvodit o lidské osobnosti, pak nemožnost konstruovat její univerzální topologii. Dialektika sociálních vztahů a forem individuality nepřipouští správnější výklad, než odraz společenské základny ve fundamentech konkrétních osobnostních profilů. Máme zde co do činění s aplikací historického materialismu na psychologii jednotlivce, což představuje přesný opak Garaudyho metody, a sice užití své idealistické předvědecké a ahistorické koncepce lidské podstaty na dějiny.

Jak jsme se zmínili ve druhé kapitole, byl Garaudy v 60. letech minulého století vášnivým eklektikem, jenž hrál v marxistickém intelektuálním prostředí roli „spojky“ s nemarxistickými proudy. Během následující dekády Garaudy marxistický ráz svého myšlení opustil i proklamativně, když se přihlásil nejdříve k idejím křesťanské teologie a posléze islámu. Kritice nacházející se v této kapitole a práci vůbec, posloužila pouze ta jeho díla, která vyprodukoval v době, kdy se k marxismu

94 Garaudy, Roger. 1965. In *Perspektivy člověka*, 29. Praha: NPL.

otevřeně hlásil a přes veškeré tehdejší výhrady svých oponentů byl pořád považován za marxistického myslitele. Takových jako Roger Garaudy bylo v oné době více, přesto jim marxistická myšlenková orientace vydržela navzdory přimíchávání „cizích“ segmentů (v Československu šlo kupříkladu o Egona Bondyho). Za cíl této podkapitoly jsme si vytyčili odhalit Garaudyho omyly ve světle pojetí marxistické psychologie jednotlivce a teoretické revoluce Luciena Sèva, a nezpochybňujeme určité inspirativní momenty Garaudyho myšlení, které rozvinul ve výše citovaných pracích.

3.5 Důležitost základních pojmů pro určení vědecké marxistické teorie osobnosti

Poslední podkapitulu věnujeme nástínu Sèvova řešení problému marxistické teorie osobnosti, což nám pomůže ještě lépe pochopit určité aspekty jím postulované teoretické revoluce. Sève klade požadavek psychologie nezabývající se pouze omezeným, vyňatým aspektem psychična, avšak důsledným „souhrnem struktury a vývoje reálných lidských osobností“. Základní axiom objektivity zní poté takto: psychologie osobnosti je vědou o reálném životě individuí; v opačném případě se jedná pouze o ideologický přelud.

Jako marxistický filosof má Sève nárok zpochybňovat předmět psychologie osobnosti, neboť v jejím případě nejde o obor přístupný pouze vyprofilované skupině odborníků pracujících se skutečnostmi známými úzké skupině učenců, nýbrž klade za předmět lidskou osobnost, tedy veskrze politicko-ideologický subjekt. Lze se inspirovat postupy kádrové práce *Francouzské komunistické strany*; tato jistě posuzuje konkrétní případy konkrétních jednotlivců v psychologických kategoriích. Psychologický experimentalismus, lidová psychologie, může představovat přínos pro nové hypotézy vědecké psychologie, ačkoliv nelze tímto experimentátorstvím

nahradiť vedecký výzkum.

Sève se pokouší formulovat hypotézu, jež by vedla k přísně vědeckému pojetí teorie osobnosti. Touží nahradit v rámci psychologie osobnosti typologie za topologie, neboť dle něj působí již přežitě neustálé omílání analyticky bezcenných rozdílů mezi např. „zapomnětlivým“ a „roztěkaným individuem“. Tato východiska mají mnohem menší význam, než zkoumání chování individua jakožto procesu (o což se pokoušel již Antonio Gramsci), které je determinováno společenskými vztahy a zpětně v ní intervenuje. Budeme-li konkrétní, například psychologie práce pozbývá významu, není-li forma práce zkoumání ve vztahu individuu spolu s její dělbou. Tato hypotéza rezultuje v požadavek konkrétní (respektive materialistické) psychologie.

Akt jakožto konkrétní aktivita subjektu nikoliv ve vztahu k psychice, nýbrž k „životopisu“, toť bazální pojem nové vědecké nauky o individuu, obsahuje však i moment sociálních vztahů. Tento rozpor skvěle vyjádřil Marx, když považoval kosti za fixní kapitál v rámci ekonomie lidského těla, to vše z hlediska tělesné a pracovní reprodukce.⁹⁵

Touha po zbohatnutí, zprostředkována penězi, tvoří pro individuum kvalitativně odlišné pojetí touhy, které již neobohacuje o konkrétní předmět biologické potřeby, nýbrž o abstraktní potřebu neomezeně vlastnit, proto nelze potřeby v kapitalismu považovat za jev přírodní, alébrž společenský, neboť jsou zprostředkovány penězi, tedy společenským vztahem. Taktéž pojetí práce nutno vysvobodit z tenat spekulativního nazírání či dokonce marxistického vyvyšování jakožto primární potřeby subjektu napříč dějinami, práce existuje ve dvou významech, tím prvním je práce jakožto podřízení se objektivní potřebě, tudíž prostředkem obživy, s tímto pojetím práce tudíž nelze operovat jako se substancí lidského individua, neboť jde o práci odcizenou, vedle ní však existuje práce zprostředkovaná, v dějinách také hrající často důležitou roli, avšak zbavena nátlakového charakteru (v nynější kapitalistické

95 Marx, Karl. 1974. In *Rukopisy Grundrisse II.*, 270. Praha: Svoboda.

společnosti beroucího na sebe podobu práce námezdní), tato práce spolu s novou formou práce v komunistické společnosti bude jistě denním chlebem individua, půjde však již o činnost nepodmíněnou negativním sociálním tlakům, o projev aktivních sil jednotlivce, pro rozvinutou teorii osobnosti však nelze základní funkci práce použít.

Heslo „každému dle jeho potřeb“ nelze zavrhnout ve jménu současného uvažování o potřebách v kapitalistické společnosti, potřeby komunistického subjektu, odvislé od naprosto odlišné struktury vlastnictví, dělby práce a distribuce společenského bohatství, nebudou kopírovat současný dějinný model.⁹⁶

Sève tedy za výchozí pojmy určil akt a schopnost, jež se dialekticky podmiňují, neboť akt předpokládá určitou schopnost, a schopnost zase předpokládá akt (rozdělený na manifestaci a produkci schopností), dialektikou poměru produktu k potřebě vzniká třetí bazální pojem. Reálnou základnou psychologie osobnosti se poté stává časová struktura aktivity, v níž se dialekticky snoubí funkce všech tří základních pojmů, fundament základny je temporální, neboť pouze časová logika dle Seva dokáže pojmut jednotu jedincova vývoje, praxe i reprodukce veškerých činností.

Dřívější omyl spočíval v předpokladu neměnné povahy osobních psychologických charakteristik biologické povahy, jež byly vystaveny vnějšímu proměnlivému klidu, nicméně při praktických výzkumech kupříkladu v sociální psychologii se ukázalo, že takto pojednaná psychologická základna může přinášet jen vnějškové poznatky o historické dynamice lidské psýchy. Prokázala se tedy jako naprosto nedialektická, zatímco úkolem vědecké psychologie osobnosti musí být taková struktura aktivity, jež znamená „jednotu fungování a zákona historického vývoje“. Časové rozvrhy aktivit individua jsou věci objektivní, resp. předpokládá se takový jejich výzkum, který se nezastaví u jevové stránky časového rozvrhu individua, u čistého subjektivismu, nýbrž postoupí k empiricky doložitelnému vztahu objektivních forem

⁹⁶ Sève, Lucien. 1976. In *Marxismus a teorie osobnosti*, 372. Praha: Svoboda.

aktivity individua, základem budiž politická ekonomie a věda o dějinách.

Jestliže se na tyto časové rozvrhy podíváme blíže, zjistíme spřízněnost s jedním z klíčových marxistických postulátů, tedy toho o ekonomii času. Zaměříme-li se na časový rozbor aktivit individua v kapitalistické společnosti, vidíme zde jeho uvěznění ve společenské práci, která je přínosná jen toliko, zůstává-li prostředkem sebezhodnocování kapitálu, tedy je-li abstraktní prací. Veškerá práce mimo tuto logiku poté spadá do činnosti konkrétní, jestliže je tedy mnohými vyjadřovaná potřeba „žít“ jde o potřebu uplatnit změnu ve struktuře časových aktivit, požaduje omezení abstraktní práce, která, byť intelektuálně či jinak prakticky užitečná, nepomáhá-li kapitalistickým vztahům, neznamena nic.

Rozpor psychologie jednotlivce v kapitalismu se tedy má tak, že konkrétní osobnost se všemi rozmanitostmi svých konkrétních podmínek přichází do styku s produktivními silami a sociálními vztahy v odcizené podobě, ačkoliv právě toto dějinně-sociální dědictví by měla brát za fundament své konkrétní podstaty, ocitá se však v prostředí časového rozvrhu činností takového způsobu výroby, kvůli kterému je společenská práce individua v zajetí logiky abstraktní práce.

Juxtastrukturální postavení individua vůči společnosti bylo vlastní každé historické osobnosti, neboť sociální základna a systém vztahů je vždy určován úrovní pokroku produktivních sil, toť objektivní stránka tohoto postavení, ovšem v kapitalistické společnosti přechází toto do krajní podoby, neboť navzdory růstu kompetencí historického člověka moderního kapitalismu je pro něj zdaleka nejtěžší vymanit se z rozvrhu časových aktivit, neboť objektivní logika způsobu produkce a na ní navázaných relací jej tlačí do co možná největší redukce možného uplatnění či rozvíjení všestranných dovedností nutným podílem na společenské nadpráci, toto se přenáší i do ryze psychologického ústrojí jakožto vnitřní a vnější tlak.

Ve světle předchozích zjištění tedy můžeme se Sèvem prohlásit dvojí. Předně, pakliže existují vývojové zákony osobnosti, lze hovořit pouze o obecných formách, jež nám pomohou chápat konkrétní nutnost vývojového procesu konkrétního individua. Z toho plyne na jedné straně jejich dějinná podmíněnost jakožto základ pro zkoumání unikátního systému vývojových nutností u konkrétní lidské bytosti, na druhou stranu ovšem nelze tomuto systému porozumět, jestliže abstrahujeme od bazálních vazeb založených na formě individuality, která, jak bylo již dříve vyloženo, stojí na základech společenských vztahů a jejich objektivním rázu.

Zadruhé, tyto vývojové zákony lze zkoumat ve třech sférách, a sice psychologické teorii osobnosti, psychobiologické a psychosociální, přičemž prolínáním těchto oblastí vzniká to, co Sève vměstává do hypotézy obecného zákona „závazného souladu mezi úrovní schopností a strukturou časového rozvrhu aktivit“. Stojíme-li před problémem, jak vysvětlit provázanost psychobiologických daností (souvisejících například s procesem učení) a psychosociálními faktory (tedy podmínkami, v nichž tento proces nabývá menší či větší efektivity), musíme čelit faktu, dle něhož chronologické rozvržení aktivit je pevně svázáno se sociálně determinovanou složkou osobnosti. Tato složka je pevně svázána se společenskými vztahy, a proto dochází ke kolizi s vnitřními potřebami rozvoje individua a tím, co daný stav představuje ve vnějších podmínkách.

Narážíme zde však na mnohem složitější vzorec, než-li jen vulgární převedení rozporu mezi produkčními silami a vztahy na úroveň psychologie jednotlivce. Celá věc se nám dále ukazuje jako podstatně zamotanější v tom, že mnohé psychobiologické determinace jsou subjektivní (a jako takové určující) pouze v konkrétnosti, avšak obecně jsou spíše výsledkem objektivních sociálních faktorů. Sève hovoří o dění uvnitř kapitalistických společností, která se vyznačují nedostatečným psychologickým pokrokem; schopnosti, které si jedinec internalizuje v průběhu vývonu v kapitalistické společnosti, jsou víceméně stálou a

kapitalistickému způsobu produkce poplatnou sumou schopností, jež ve velmi nízkém věku znamenají sice rozšiřování obzorů a umu, avšak současně s dovršením určitého vzdělávacího či kompetenčního rámce znamenají naopak stagnaci, či jak Sève tento fenomén nazývá, sestupnou tendenci míry pokroku. V praxi se tedy nelze spoléhat na to, že individuum si správným rozvržením časových aktivit zajistí neustálý posun v rozvoji svých kompetencí; tyto jeho kompetence jsou již dopředu formátovány společenskými a výrobními vztahy, jimiž je součástí, a jestliže neustálé zvyšování schopností jde ruku v ruce s kornatěním osobnosti, která čím dříve si osvojí vše potřebné pro své místo ve struktuře socio-ekonomických vztahů v kapitalismu, tím rychleji kornatí a sebereprodukuje svou vyžilost a zaostalost. Je tedy nutno se podívat na skutečné příčiny tohoto vztahu, které jsou relativní povahy co do příčin, avšak objektivní co do důsledků.

V podmínkách kapitalistického výrobního způsobu musí drtivá většina individuí obhájit svůj nárok na přežití a zreprodukovat svou existenci tím, že se stává „nečinným sebeuplatněním“ ve společenském životě, a veškerá další dynamika se přesouvá do sféry soukromé, kde ovšem uplatnění nenachází. Jak ovšem víme ze šesté teze k Feuerbachovi, rozvoj lidské osobnosti implikuje proměnu společenských vztahů; od toho poté se odvíjí skoncování s rozporem mezi abstraktní a konkrétní prací atd.⁹⁷

Fond daného individua zůstává vždy kvalitativně mezerovitý, avšak protože jej prakticky nelze vyčerpat, dokud nedojde k biologickému kolapsu jednotlivce, může se rozšiřovat obděláváním dalších a dalších oborů a činností, a tím tak přispívat ke kultivaci doposavadního společenského dědictví, či jeho rozšiřování. K tomu však nutno takovou úroveň rozvoje výrobních sil a společenských vztahů, jež nekladou progresivnímu osobnostnímu přístupu žádné překážky. Zde nutno pokročit ze stadia socialismu ke komunismu.

97 Sève, Lucien. 1976. In *Marxismus a teorie osobnosti*, 408-09. Praha: Svoboda;

Historický materialismus dává návod k uskutečnění tohoto modelu rozvoje osobnosti proto, že odpovídá na otázky dějinného pohybu dělby práce. Ta nejeví tendenci ke zpomalování či regresi, naopak skýtá nutnosti dalšího rozrůžňování, vedoucí ovšem zároveň k simplifikaci a přeměně forem práce. Všestranný rozvoj individuí v budoucnu zajistí právě tento rozpad dělby práce v socialistických či komunistických výrobních vztazích, jež nebudou plně rozlišovat mezi prací tělesnou či duševní, ba naopak si budou vědomy výchovy individua k tomu, aby rozličné pracovní a sociální funkce přijal jakožto základ své životní praxe. Z tohoto přístupu konečně vyplyne základní teze *Manifestu*, dle kterého by komunistický výrobní způsob měl garantovat svobodný rozvoj jednotlivce jakožto podmínku svobodného rozvoje všech. Kýžený stav dle Sèva lze dosáhnout prolnutím společenské aktivity jednotlivce s jeho konkrétní životní náplní, což ve třídních společnostech bývá vyhrazeno pouze úzkým skupinám lidí.

Nelze tedy uvažovat o vyřešení „dichotomizace mimo podstatnou základnu (infrastrukturu) osobnosti“. Ačkoliv v kapitalismu existuje doposud nejrozevřenější rozpor mezi abstraktní společenskou prací, v níž individuum přichází do styku s výrobními silami a vztahy, a prací konkrétní, může si první jmenovaná zachovávat svůj konkrétní moment a sloužit především vykonavateli. Tak ukazují příklady lidí, kteří i v podmínkách kapitalistických vztahů pociťují vůči své pracovní pozici náklonnost, a proto svůj osobnostní fond rozšiřují takovým způsobem, který je prakticky obohacuje, přičemž tento rozšířený fond svou pracovní činností vkládají do společenské aktivity.

Vzato do důsledků, Sèvovy postoje stran možnosti skutečné vědecké teorie osobnosti se překrývají s jeho řešením problému stádií Marxovy tvorby, jak jsme jej

prezentovali ve druhé kapitole. Jestliže bychom se pokusili sestavit profil individua na základě ryze humanistického náhledu, budeme se zákonitě potýkat se spíše spekulativními východisky, v nichž bude absentovat historičnost a dostatečná analýza socio-ekonomických podmínek individua. Ve jménu „znovuobnovení“ zájmu o člověka se tyto postupy dopouštějí deformace, spočívající v přimíchávání nemarxistických prvků do teorie jednotlivce, jež si kladou za cíl sloučit neslučitelné. Idealistická snaha vykoumat lidskou esencialitu o sobě, totiž rezignovat na infrastrukturální pojetí teorie jednotlivce na úkor psychologismu a předmarxistického měšťáckého individualismu, vede k nepoužitelným závěrům a tedy celkově mylné praxi. Správná však není ani snaha antihumanistů, kteří nepovažují životopis jednotlivce za látku vhodnou k analýze, a dopouštějí se redukce marxismu na sběr faktů o nadindividuálních strukturách, z nichž musí jakýmsi logickým vyústěním vzejít revoluční věda. I zde dle Sèva platí, že východiska tohoto směru jsou kontaminována nemarxistickými dobovými směry, zejména přístupem strukturalistů.

Jak Sève opakuje, jediná skutečná vědecká teorie osobnosti, a tedy i psychologie vůbec, musí spočívat na uznání teoretického přelomu u Marxe v letech 1845-46. Výše jsme dokázali, že přijetím důsledků této teoretické revoluce získáme ucelený návod k tomu, jak se vyvarovat jednak redukcí idealistického rázu a pojednávat o individuu „o sobě“, tak odmítnout i vulgární představu o neexistenci biografie každého jednotlivce, resp. jejího popření pro účely ryze strukturálního náhledu na člověka a jeho dějiny. Znovu zde máme co do činění s významem šesté teze k Feuerbachovi, jak jsme si její správné uchopení popsali výše. Nelze nevidět, že v jejím základu stojí přístup k individuu, které již nebude ani prázdnou abstrakcí, ani pasivním příjemcem vnějších okolností. Textem, jimž započala teoretická revoluce, přichází na svět zralý, historicko-materialistický náhled na jedince a jeho dějiny, který jedině může stát v základu vědecké teorie jednotlivce. Odmítnutí mechanické příčinnosti, stejně jako vulgárního psychologismu či ryze strukturálního rámce úvah o společnosti, toť východisko, jež dle Sèva nutno přijmout. Jak jsme se již výše přesvědčili, odpovídá

hledisko historického materialismu náročnosti, kterou nám nemarxistická analýza poskytnout nemůže. Časový rozvrh aktivit jednotlivce a jeho struktura představuje společensky objektivní faktor, v němž se utváří individuum, jež přese všechno neztrácí svůj konkrétní ráz a vývoj. Jak vidíme, těžko zde dojde k redukci na ryzí psychologismus či přecenění struktury; nutno však uznat primát společenských vztahů jakožto prvku, který co možná nejvíce ovlivňuje dialektiku konkrétního individua.

V úvahách Luciena Sèva nad představenými problémy nacházíme konsistentní program, který svými závěry přesahuje dobový vliv. Diskuse nad periodizací díla Karla Marxe a jeho správným uchopením a pochopením je pořád živá; Sèvovy argumenty se zakládají na přesvědčivém rozboru primárních marxistických textů, který rezultuje v poznání primátu historického materialismu jakožto metodologické pomůcky při určování toho, co Marxovo dílo sjednocuje. Vědecká, protože dialektická, teorie osobnosti pak může být budována pouze na tomto teoretickém podloží.

4.0 Závěr

V této práci se nám povedlo představit – dle našeho mínění - zásadní koncepce francouzského marxistického filosofa a psychologa Luciena Sèva a vybudovat dostatečně silnou argumentační linii, jež bude čtenáři tohoto textu analyticky přínosná. Exkursem do dějin marxistického myšlení jsme se v rámci zpracování problému vyváženě opírali nejen o primární, nýbrž také sekundární zdroje.

Postupovali jsme tak, abychom akcentovali význam zejména dvou výše diskutovaných problematik ve druhé a třetí kapitole, ačkoliv si uvědomujeme, že Sèvovo dílo (i ta část, s níž jsme se zde kriticky vypořádali) svou obsažností a

obsáhlostí přesahuje rámec této práce. To stejné lze prohlásit o veškerém dalším užitém materiálu, jehož kritický potenciál se nám ani zdaleka nepodařilo vyčerpat. Přesto se však domníváme, že jsme dokázali podat důvodné doklady toho, proč se zabývat Sèvovým konceptem 'teoretické revoluce' u Marxe, ba jak jej dokonce využít jakožto analytický nástroj ve věci filosofické antropologie.

Doufáme, že tato práce alespoň částečně vyplní bílé místo ve filosofickém diskurzu, kde povědomí o díle francouzského myslitele Luciena Sèva citelně schází. Vybrali jsme si téma této práce, abychom Sèva představili a přiblížili tuzemskému intelektuálnímu prostředí, neboť se domníváme, že jeho práce může být přínosem pro diskutování důležitých filosofických problémů dnešních dní. K tomuto účelu necht' slouží výše napsané řádky.

Anotace

Tato bakalářská práce pojednává o klíčových koncepcích francouzského marxistického filosofa a psychologa Luciena Sèva. Vzhledem k dosavadnímu minimálnímu povědomí o tomto mysliteli v tuzemském diskursu má tato práce za sekundární cíl také uvést Sèvův profil jakožto autora. Akcent je ovšem kladen na jeho pojetí periodizace díla Karla Marxe, pro něž vypracovává koncept takzvané 'teoretické revoluce'. Tento záměr, tedy překlenout dělení na „raného“ Marxe filosofického humanismu a „zralého“ Marxe, fundovaného čistě sociologicky a vědecky, se pokouší uskutečnit exkursem do dějin marxistického myšlení. Všímá si epistemologického zlomu u Marxe v období let 1845-46, který souvisí se vznikem metody historického materialismu. Klíčovým momentem je vznik *Tezí o Feuerbachovi* a poté *Německé ideologie*, jež Sève považuje za přelomové ve smyslu zvědečtění marxismu. Právě historický materialismus aplikovaný na samotné dějiny marxistické filosofie nám pomůže vyvarovat se chybných stanovisek stran analýzy Marxova díla. Pro Sèva nelze upozadřovat jak ranou Marxovu tvorbu, navzdory vlivům feuerbachovsko-hegelovské antropologie, tak i jeho tvůrčí etapu následující, jež započala 'teoretickou revolucí' z let 1845-46. Jedině ve světle takto komplexního náhledu na Marxovo dílo nehrozí kontaminace marxismu těmi vlivy, jež by oslabovaly primát historického materialismu. Ten je koneckonců užitečný i pro vznik skutečně vědecké, protože dialektické, teorie jednotlivce.

Summary

This bachelor's thesis discusses the key concepts of the French Marxist philosopher and psychologist Lucien Sève. Because of the minimal awareness about this thinker among academics in inland discourse so far, this work also has a secondary goal of introducing Sève's profile as an author. The emphasis is, however, on his concept of

the periodization of Karl Marx's work, for which he develops the concept of the so-called 'theoretical revolution'. This intention, i.e. to overcome the division between the "early" Marx of philosophical humanism and the "grown" Marx, founded purely sociologically and scientifically, attempts to make excursions into the history of Marxist thought. He is aware of the epistemological break in Marx in the period of 1845-46, which is related to the emergence of the methods of historical materialism. The key moment is the emergence of the *Theses to Feuerbach* and then the *German Ideology*, which Sève considers to be groundbreaking in the sense of witnessing Marxism. It is historical materialism applied to the very history of Marxist philosophy that will help us avoid erroneous positions on the part of the analysis of Marx's work. For Sève, it is impossible to leave behind both of Marx's phases, first that is influenced by Feuerbach-Hegelian anthropology, and second his subsequent creative stage, which began life with the 'theoretical revolution' of 1845-46. Only in the light of such a comprehensive view of Marx's work, there is no danger of contamination by the influences that are sort of contra-Marxist, and which would weaken the primacy of historical materialism. After all, this is also useful for the emergence of a truly scientific, because dialectical, theory of the individual.

Bibliografie a ostatní zdroje dle abecedního pořadí

“Letters: Engels to J. Bloch.”,

https://www.marxists.org/archive/marx/works/1890/letters/90_09_21.htm

Althusser, Louis. *Marxism and Humanism* [online]. [cit. 2022-11-29]. Dostupné z:

<https://www.marxists.org/reference/archive/althusser/1964/marxism-humanism.htm>

Bedřich Engels, Karel Marx. 1950. *Výbrané spisy ve dvou svazcích: Svazek I*. Praha: Svoboda.

Bedřich Engels, Karel Marx. 1950. *Výbrané spisy ve dvou svazcích: Svazek II*. Praha: Svoboda.

Černík, Václav. 1987. *Teória poznania*. Bratislava: Pravda.

Fromm, Erich. 2004. *Obráz člověka u Marxe*. Brno: L. Marek.

Fromm, Erich. 2009. *Cesty z nemocné společnosti*. Praha: Earth Save.

Garaudy, Roger. 1965. *Perspektivy člověka*. Praha: NPL.

Garaudy, Roger. 1968. *Marxismus 20. století*. Praha: Svoboda.

Gedő, Andreas. 1972. *Odcizený Marx*. Praha: Svoboda.

Hauser, Michael. 2011. "Teoretický antihumanismus a dialogický subjekt: Althusser a Machovec." <https://sok.bz/clanky/2011/michael-hauser-teoreticky-antihumanismus-a-dialogicky-subjekt-althusser-a-machovec>

Hosfeld, Rolf. 2013. *Karl Marx: Životopis intelektuála*. Praha: Nakladatelství Paseka.

Lenin, Vladimír Iljič. 1972. *Materialismus a empiriokriticismus*, 4. ed., Praha: Svoboda.

Marx Karl, Engels Friedrich. 1956. *Spisy, sv. 1*. Praha: SNPL.

Marx Karl, Engels Friedrich. 1956. *Spisy, sv. 2*. Praha: SNPL.

Marx Karl, Engels Friedrich. 1956. *Spisy, sv. 3*. Praha: SNPL.

Marx Karl, Engels Friedrich. 1958. *Spisy, sv. 4*. Praha: SNPL

Marx, Karel. 1946. In *Námezdní práce a kapitál*. Praha: Svoboda.

Marx, Karl. 1971. In *Rukopisy Grundrisse I*. Praha: Svoboda.

Marx, Karl. 1974. In *Rukopisy Grundrisse II*. Praha: Svoboda.

Marx, Karl. 1978. In *Kapitál I*, 6. ed. Praha: Svoboda

Marx, Karl. 1979. In *Bída filozofie: Odpověď na "Filozofii bídy" pana Proudhona*. Praha: Svoboda.

Marx, Karl. 2013. In *The Difference Between the Democritean and Epicurean Philosophy of Nature*. Progress Publishers.

<https://rowlandpasaribu.files.wordpress.com/2013/09/karl-marx-the-difference-between-the-democritean-and-epicurean-philosophy-of-nature.pdf>

Riedel, Gustav. 1962. *Ludvík Feuerbach a mladý Marx*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství.

SÈVE Lucien par Jacques Girault, version mise en ligne le 23 mai 2015, dernière modification le 25 mars 2020; <https://maitron.fr/spip.php?article173192>

Sève, Lucien. 1972. "Reply to Maurice Godelier." In *International Journal of Sociology*, 286-289.

Sève, Lucien. 1976. *Marxismus a teorie osobnosti*. Praha: Svoboda.

SHAMES, Carl. The Scientific Humanism of Lucien Sève. *Science and Society*. 1981, 45(1), 1-23.

Sobotka, Milan. 1964. *Člověk a práce v německé klasické filosofii*. Praha: NPL.

Wallon, Henri. "Psychology and Dialectical Materialism."

<https://www.marxists.org/archive/wallon/works/1951/ch16.htm>