

KAREL MÁCHA

K MARXISTICKÉMU POJETÍ JEDNOTLIVCE

Poněvadž je absolutně nutno,
abychom se ztotožnili s érou mas,
musíme si jednou pro vždy objasnit
otázku poměru individua k masám.
Měli bychom vyrýt na svůj štít
dva verše Lu Hsiünovy:
„Opovržlivě pozdvihni obočí a
chladně čel
tisícům napřažených prstů,
pokorně hlavu skloň
a dř
jak tažné zvíře
pro děcka.“ (Mao Ce-tung)

Předmětem této úvahy je rozbor některých základních myšlenek marxistického pojetí společenského dění, se zvláštním zřetelem k problému vztahu jednotlivce a společnosti. Aby bylo možno předejít případným nedorozuměním, je třeba, aby bylo předem poukázáno na meze tohoto rozboru.

Ptáme-li se po marxistickém, dialekticko-materialistickém pojetí vztahu jednotlivce a společnosti, neznamená to především to, že vlastní věcný problém, který se tím vytyčuje, byl by pro marxistickou teorii společenského dění něčím novým; tato otázka směřuje pouze k *vyzvednutí* vlastního, marxistického a leninského materialistického pojetí společenského dění ve zmíněném ohledu. To budiž první mezi našeho rozboru. Dále je pak třeba říci, že si neklademe za úkol podat po všech stránkách vyčerpávající rozbor původního, klasického marxistického pojetí společenského dění, neboť tento úkol by nutně přesáhl rámec této stati. Naopak, úkolem stati je spíše poukázání na to, že marxismu je mnohem více zapotřebí používat ve vlastní, konkrétní teoretické práci, nežli se zabývat jeho pouhým výkladem. Úkolem stati tedy budiž pouze precisace některých podstatných stránek marxistického pojetí vztahu jednotlivce a společnosti. Přitom je třeba ihned dodat, že tento vztah byl vyřešen Marxem a Engelsem po všech svých podstatných stránkách, což je už samo o sobě významné nejen vzhledem k potřebám marxistické teorie dnešní doby, ale především ve srovnání s předmarxistickými koncepcemi materialistického pohledu na společenské dění, které zpravidla setrvaly buď u té či oné stránky.

Vědomi si těchto skutečností, můžeme pak poukázat na dva rysy klasického marxistického řešení daného problému, jichž není možno při našem rozboru pustit se zřetele, a jež lze chápat jako metodologická vodítka statě.

1. Předně to, že Marxův a Engelsův přístup a zpracování problematiky společenského dění bylo dialektické a že hlavním rysem jejich pojetí společenského dění

byla příměřenost všestranné vzájemné souvislosti a všestrannému vzájemnému působení společenských dějů, tedy *konkrétnost*.

2. Za druhé to, že charakteristickým rysem marxistického pojetí vztahu jednotlivce a společnosti je postižení daného vztahu v jeho skutečné rozpornosti (—nebo, což je totéž: v *objektivní* dialektické konkrétnosti). Tyto rysy, jež jsou nezbytné pro pochopení vlastní historičnosti každého společenského jevu, vedou k pochopení dialektické jednoty jednotlivce a jeho společenského prostředí. Tato dialektická jednota má pak nejméně dvě podstatné stránky, jež je třeba prozkoumat: předně — úlohu společensko-historické praxe vzhledem k bytí daného jednotlivce; za druhé — aktivitu jednotlivce jako jeho reagování na působení příslušného společenského prostředí.

Rozbor těchto stránek budíž úkolem našeho dalšího zkoumání.

*

Objektivní zákonitostí společenského pohybu je všestranné vzájemné působení. Podstatou všestranného vzájemného působení ve společnosti je společensko-historická praxe, tj. souhrnné působení masy individuí na jejich existenční podmínky, jež je vyvoláváno zájmy těchto individuí a v tom smyslu zájmy celé společnosti.¹

V celkovém procesu všestranného vzájemného působení ve společnosti existují různé stupně, různé vrstvy společenských vztahů jako důsledek existence různých stupňů společensko-historické praxe (kromě výrobní praxe existuje mj. politická, ideologická, ba i teoretická atd. praxe). Jinými slovy řečeno: jde o různé stránky, momenty téhož komplexu vzájemných společenských vztahů. V této stupňovitosti a vzájemném sepětí společensko-historické praxe je její všestrannost. Z hlediska historičnosti lze pak říci, že uvažujeme společensko-historickou praxi vždy ve smyslu souhrnné činnosti dané společnosti za dané historické období.

Chápeme-li proces společensko-historické praxe z hlediska historického materialismu, pak je třeba především vyjasnit dvě otázky: jednak materiálnost této praxe, jednak dialektický charakter společenských vztahů, jež jsou jejím obsahem. Pokud jde o materiálnost společensko-historické praxe, je předem třeba odmítnout zakouřenou představu, jakoby proces praktického života byl totožný s procesem výroby materiálních hodnot. Naopak, v procesu praktické činnosti společnosti vznikají a zanikají nejen hmotné statky, ale i vztahy mezi lidmi — vznikají a zanikají společenské skupiny a třídy, probíhá neustálý pohyb strukturalisace a restrukturalisace společnosti. A vznikají a zanikají pochopitelně i lidé jakožto jednotlivci, a to nejen v biologickém slova smyslu, ale především v tom smyslu, že se formují, rostou a upadají jejich individuality, že rostou a hynou jakožto lidé. Materiální charakter procesu společensko-historické praxe neznamená současně nic jiného, než že skutečná výrobní a existenční činnost lidí probíhá nikoliv jako uskutečňování předem

¹ Aby nedošlo k nedorozumění, podotýkám, že termínu „praxe“ používám v Marxově smyslu „předmětné smyslovosti“.

Nemůžeme se na tomto místě zabývat všemi stránkami společensko-historické praxe. Je třeba jen podotknout, že problém praxe je dnes pohřbíván téměř výlučně chápán jako problém vztahu *teorie a praxe*, což je úzké (jde konec konců o projev toho, že v soudobém stavu marxistické filosofie převažuje gnoseologická problematika). V našem smyslu je však pro obecné řešení vztahu jednotlivce a společnosti důležitějším problémem vztah individuální a společenské praxe.

vzniklých úmyslů, nikoliv jako uskutečňování celospolečenských záměrů, ale naopak, jako činnost vcelku na lidském vědomí nezávislá.

Pokud jde o dialektickou náplň procesu společensko-historické praxe, je pro naše tema důležitá především otázka vztahu jejího objektivního a subjektivního momentu. Objektivní ráz společensko-historické praxe je v tom, že je činností, kterou vyvíjejí jednotlivé společenské skupiny, třídy, vrstvy a konec konců i jednotlivci, sledující své vlastní existenční zájmy.² A proto, že konec konců jde o základní materiální zájmy lidí, je objektivita společenské praxe v její materiálnosti. Jestliže objektivitou rozumíme nezávislost na vědomí; přesněji: na vědomé činnosti³ jednotlivce, společenské skupiny, společnosti, pak je objektivní ráz společensko-historické praxe nejméně dvojího druhu: jednak je objektivní vzhledem k jednotlivci, jednak je objektivní k vědomým zájmům celé společnosti.⁴ Otázka stupně závislosti či nezávislosti jednotlivce na společnosti tak není jen otázkou vědomí této závislosti či nezávislosti, naopak, existence tohoto jednotlivce je umožněna jen v rámci společnosti, v rámci daného komplexu společenských vztahů: jednotlivce jako subjekt existuje jako „uzel“⁵ těchto vztahů. Na druhé straně, společnost je jen souhrnem (i když všestranně spjatých a vzájemně na sebe působících) jednotlivců. A stejně jako je jednotlivce jen momentem, „atomem“ komplexu společenského dění a jeho

² Z Marxova *Kapitálu* je patrné, že chaotičnost kapitalistické společnosti jako celku vzniká právě z ukojování individuálních potřeb individuální směnou, resp. konsumpcí (*Kapitál* I, 1. kap.). Na jiném místě Marx, když ukazuje na příčiny krise, podotýká, že jednou z hlavních příčin je to, že lidé si neuvědomují společenské důsledky svých individuálních činů.

Pokud pak jde o složitost problematiky vztahu objektivní působení společenského prostředí a subjektivní iluze jednotlivce, že je na společnosti nezávislý, resp. že jedná podle příkazů vlastního vědomí, osvětluje ji dobře příklad, jež uvádí Marx: „Nepovažujeme doktora Kuhlmana z Holštýna za úplně ordinárního šarlatána a zehytralého podvodníka, který sám nevěří v léčivou moc svého elixíru života a s celou svou makrobiotikou zamýšlí jen udržet na živu svou vlastní osobu; ne, my velmi dobře víme, že tento inspirovaný doktor je *spirituální* šarlatán..., který si však jako všichni lidé jeho druhu nepočíná příliš svědomitě při volbě prostředků, protože jeho osoba s jeho svatým cílem těsně roztla. Svaté cíle srůstají totiž vždy se svatými osobami co nejtěsněji, protože jsou *čisté* idealistické a existují *jen v hlavách*. Všichni idealisté, filosofičtí i náboženští, staří i moderní, věří v inspirace, ve zjevení, ve spasitele, v záračné muže, a záleží jen na stupni jejich vzdělání, zda tato víra přijme podobu hrubou, náboženskou, nebo vzdělanou, filosofickou; stejně tak závisí i na míře jejich energie, jejich charakteru, jejich společenského postavení atd., zda se staví pasivně či aktivně k víře v zázrak, tj. zda jsou ovčáky nebo ovcemi zázraků...“

Marx K., Engels B., *Die deutsche Ideologie*; in: MEGA, I/5, 519—521; česky v *Marx—Engels o náboženství*, Praha 1954, 170—171.

³ Tato stránka věci je často komolena a marxismu je často idealisty láno za „fatalismus“ právě v tomto bodě; tak činí na př. i „socialista“ Stammelr (*Sozialismus und Christentum*, Leipzig 1920) a domnívá se, že jeho řešení (i když všechna přání, zájmy a snahy vyrůstají z historických podmínek, přesto „... wir haben unter ihnen zu wählen...“ L. 66) překonává tento „nedostatek“, avšak sám zapomíná dodat, že tato volba není svobodná. V čem je falešnost této předhůzky marxismu a v čem je dialektický charakter závislosti a současně nezávislosti jednotlivce žijícího ve společnosti, vyplývá z dalšího.

⁴ Jestliže chceme dovést tuto myšlenku do konce — což však v daném případě má pro vyřešení našeho problému druhořadý význam — je třeba říci, že nejen společnost je objektivní ve vztahu k sobě samé, ale že dokonce i individuum je samo k sobě v určitém „objektivním vztahu“: jak podotýká Hegel, individuum je ve vztahu k sobě samému už proto, že je individuem, určeností, neboť každé určení je negací, totiž toho, co je ne-individuem. (Viz: *Wissenschaft der Logik* — I, Leipzig 1951, 100). Přeloženo do řeči materialismu to znamená, že individuum je tímto způsobem „ve vztahu k sobě samému“ už proto, že existuje.

⁵ Velmi přiléhavý termín Garaudyho.

činnost jen momentem společensko-historické praxe, je i společenská praxe souhrnem (tedy i výsledkem) mnoha individuálních činností. Její objektivita jakožto celkového historického procesu je založena na subjektivitě těchto mnoha „individuálních praxí“. Objektivita dané individuální praxe je dána konkrétní historičností daného jednotlivce,⁶ a v tom smyslu se projevuje v činnosti tohoto jednotlivce třídnost jako rozhodující stránka jeho činnosti, a v našem slova smyslu jakožto stránka společensko-praktické souvislosti tohoto jednotlivce s ostatní společností.

Řekli jsme, že ve společensko-historické praxi jako celku se projevují různé stupně konkrétní společenské činnosti lidí. Tyto různé stupně, vrstvy společensko-historické praxe jsou různými stupni společenské podstaty, tj. dané nutné tendence společenského vývoje. Nejohecnější podstatou společenských vztahů je pak vztah dané společnosti (společensko-hospodářské formace) k přírodě; další podstaty projevující se ve společenském pohybu jsou z této základní podstaty odvozeny, jsou v menší či větší míře jejími projevy. V tom je konec konců nejzákladnější objektivita společenských vztahů. Protože vzájemné vztahy podstat různých stupňů tvoří zákonitosti různých stránek společenského pohybu, tvoří tyto vzájemné vztahy podstat a vzájemné vztahy zákonitostí různých stránek společenského pohybu *konkrétnost* toho jednotlivého společenského jevu, v němž se prolínají, tedy i konkrétnost daného individua. V tom je z našeho hlediska pochopení Marxova výroku, že „společenský život je v *podstatě praktický*“ (K. M.).

*

Pojednáváme-li o vztahu jednotlivce a společnosti, nemáme tím na mysli jakéhosi pomyslného Jednotlivce a jakousi pomyslnou Společnost, ale máme vždy na mysli určitý, konkrétní typ takového vztahu. Tato určitost vyplývá ze dvou podstatných souvislostí existence daného jednotlivce v dané společnosti:

1. Předně — jednotlivce „souvisí“ se společností (jakožto souhrnem všech existujících individuí) prostřednictvím příslušné společenské skupiny, resp. skupin.

Parafrazujeme-li Hegela, lze říci, že není vůbec žádného mezičlánku mezi jednotlivcem a společností, poněvadž není ničeho, co by nebylo tímto středním článkem, mezičlánkem. (Viz H e g e l, *Wissenschaft der Logik* I, 91.) V tom smyslu není ani jednotlivce pouhým jednotlivcem, ale momentem daného společenského prostředí, společenské skupiny. Ani společenská skupina není však existující jako takovou, ale jen momentem vyšší společenské skupiny atd. až konec konců momentem společnosti. *Tím* je i jednotlivce momentem společnosti. Na druhé straně, společnost neexistuje jinak, leč jako celek vnitřně rozlišený na společenské skupiny, a konec konců na jednotlivce. Tím způsobem se vztahuje daný jednotlivce prostřednictvím společenských skupin ke společnosti a společnost k jednotlivci; současně však tyto mezičlánky mají existenční i logické odůvodnění *jen jakožto umožňující* vztah jednotlivce a společnosti.

Jednotlivce a společnost tvoří tak *konkrétní* dialektickou jednotu.⁷

⁶ Byl jsem upozorněn na potřebu pečlivějšího odlišování a) objektivní reality, b) objektivity, c) objektivisace; činím tak touto poznámkou. K bodu c) ve stati v tomto ohledu nepřihlížím (v doslovném znění); k bodu a) podotýkám, že neztotožňuji proces objektivní společenské praxe s objektivní realitou (jako to na př. činil Bucharin): společenská praxe hraje ve vztahu k předmětu lidské praktické činnosti relativně subjektivní roli; pokud jde o bod b), poznamenávám, že objektivitou v naposled zmíněném smyslu nerozumím jen nezávislost dané materiální existence společnosti na jejím příslušném vědomí, ale — ve zmíněné souvislosti — nezávislost (ovšem relativní) daného celospolečenského pohybu na dané individuální činnosti.

⁷ Z tohoto hlediska se mi zdá být nesmyslným takové vytyčování otázky po vztahu

2. Vztah jednotlivce a společnosti je třeba chápat nikoliv jako vztah jednotlivce vůbec a společnosti vůbec, ale jako vztah jednotlivce a společnosti daný určitou společensko-hospodářskou formací. Tento rys, jak praví Lenin, odlišuje marxistické pojetí vztahu jednotlivce a společnosti od každé, i té nejrealističtější sociologie.⁸ Vztah jednotlivce a společnosti je tedy třeba chápat třídně. Společensko-hospodářská formace je základem, z něhož vyrůstají všechny další vztahy mezi jednotlivci, mezi jednotlivcem a společností. Souvisí-li jednotlivce se společností prostřednictvím společenských skupin, prostřednictvím třídy, pak svrchovanou determinantou všech těchto vztahů je příslušná společensko-hospodářská formace.

Vztah jednotlivce a společnosti prostřednictvím dané třídy není však totožný s obdobným vztahem prostřednictvím určité sociální skupiny. V čem je rozlišnost obou? Odpověď na tuto otázku dává Marx,⁹ když naráží na mechanistický názor na strukturu společnosti, který chápe společnost jako „složenou“ ze tříd, třídy jako „složené“ z jednotlivců. „Co tvoří třídu?“ ptá se Marx. Na první pohled totožnost důchodů a zdrojů důchodů. Jsou to tři velké společenské skupiny, jejichž komponenty, jedinci, z nichž se skládají, žijí ze mzdy, ze zisku a z pozemkové renty, ze zhodnocování své pracovní síly, svého kapitálu a svého pozemkového vlastnictví.

Ale z tohoto stanoviska by na př. lékaři a úředníci tvořili také dvě třídy... Totéž by platilo i o nekonečném roztržštění zájmů a postavení, vzniklém dělbou společenské práce jak mezi dělníky, tak mezi kapitalisty a pozemkovými vlastníky...¹⁰

Marx ukazuje na rozdíl mezi třídami a společenskými skupinami.¹¹ Jednotlivci se rozdělují v různé (a protikladné) třídy podle svého postavení ve výrobním procesu, podle poměru k vytváření a využívání užitečných hodnot (a podle stupně vlastnictví výrobních prostředků, jak později dodává Lenin). To je základní měřítko odlišující vzájemně jednotlivce kapitalistické společnosti. To je základní vztah, jímž jsou k sobě navzájem spoutáváni. Kromě toho existuje celá řada odlišných znaků jednotlivců, které vyplývají z jejich odlišných existenčních podmínek, podle nichž se jednotlivci dělí ve společenské skupiny (při čemž ovšem každý jednotlivce je současným příslušníkem několika společenských skupin). Třída je zvláštním, specifickým případem společenské skupiny; ne každá společenská skupina je třída.¹² Při tom třída je současně podstatným typem společenské skupiny. Ty vztahy, které existují mezi jednotlivci daných společenských skupin a mezi jednotlivými společenskými skupinami, vyplývají konec konců z oněch základních, třídních vztahů. Ale nejsou na ně redukovatelné.¹³ To je další moment vztahu jednotlivce a společ-

jednotlivce a společnosti, které se ptá: co je *první*? Jednotlivec nebo společnost? Antropologové předpokládají primární existenci skupiny příslušných lidských bytostí; ale tím přece není řečeno, že to byla *společnost*, stejně jako to, že členové této skupiny byli jednotlivci; bylo to prostě něco, pro co bychom v sondě mluvě těžko hledali výraz.

⁸ Lenin V. I., *Kdo jsou přátelé lidu?* v *Sebrané spisy* I, Praha 1951, 145.

⁹ Marx K., *Kapitál*, III/2, Praha 1956, 52, 432 a d.

¹⁰ Tamtéž, 432—433.

¹¹ Na základě toho říká později Lenin: „...teorie třídního boje... povyšuje sociologii na úroveň vědy. Toho bylo dosaženo materialistickou definicí pojmu „skupina“...“

Lenin V. I., *Ekonomický obsah národnictví v Sebrané spisy* I, Praha 1951, 426.

¹² Marx poznamenává, že odpověď na otázku: co tvoří třídu? vyplyne, jakmile vyřešíme předběžnou otázku: co dělá z dělníků, kapitalistů a pozemkových vlastníků činitele, kteří tvoří tři velké společenské třídy? (Tamtéž, 432).

Odpověď svého druhu na tuto otázku viz: Marx K., *Řeč na jubilejní slavnosti listu People's paper* 14. dubna 1865; *Vybrané spisy* I, Praha 1950, 365.

¹³ Je obdivuhodné, jak správně a v podstatě materialisticky vyřešil problém společenské

nosti. Jednotlivec je „částí“ společnosti právě jen prostřednictvím své existence v dané společenské skupině a třídě.

Jestliže marxistické pojetí vztahu jednotlivce a společnosti uznává individuální existenci jednotlivce jen jakožto zprostředkovanou skrze jeho existenci ve společenských skupinách, pak tomu nelze rozumět v tom smyslu, že konec konců existují jen společenské skupiny a jednotlivci jen jako jejich znaky. Jestliže marxismus zdůrazňuje proti buržoasnímu individualismu přirozenou kolektivitu společenského dění, pak proti vulgárnímu kolektivismu fašistického typu je právě tak třeba zdůrazňovat „nezadatelné právo“ lidské osobnosti na individuální existenci. V určitých okamžicích převažuje ovšem ta či ona stránka věci; ale to nás ještě neopravňuje k tomu, abychom příslušnou stránku zdůrazňovali potlačováním druhé stránky. Jednotlivec existuje ovšem jakožto člen určitých společenských skupin; jiným způsobem není možná jeho existence *ve společnosti*. Ale jakožto člen těchto společenských skupin existuje především jako jednotlivec; jiným způsobem totiž není možná jeho *individuální* existence. Zdůraznění tohoto rysu se bude možná zdát formalistickým. Ale není tomu tak: právě v něm je dialektické specifikum historického materialismu.

*

V čem je význam tohoto *dialektického* marxistického pojetí pro pochopení druhé stránky věci — aktivity jednotlivce — vysvětlí jedna historická poznámka.

Společnost není prostým součtem jednotlivců, není ani harmonickým celkem, v němž případné rozpory plynou z nevědomosti lidí, ale je celkem vnitřně rozporným, je jednotou protikladných společenských skupin, tříd, dialektickou jednotou protikladných tendencí a pohybů.¹⁴ Proto hledisko společensko-historické praxe nalézá své nejhlubší pochopení v marxistické tezi o třídním boji, i když to je ovšem jen nejpodstatnější, nikoliv nejobsažnější tendence společenského pohybu. Vztah jednotlivce a společnosti může být tedy řešen jen v rámci a na základě marxistické teorie třídního boje. Lenin řešení tohoto problému formuloval takto: „... třídy jsou *především* „skupiny osobností“ (nepřesně řečeno) lišících se od sebe postavením ve společenském řádu výroby a lišících se tak, že jedna skupina si může přisvojovat práci druhé skupiny.¹⁵ V tomto řešení není na první pohled nic problematického.

skupiny už Rousseau: „Každá politická společnost se skládá z jiných menších společností nejrůznějšího druhu, z nichž každá má své zájmy a zásady. Avšak tyto společnosti... nejsou jediné společnosti, které fakticky ve státě existují. Jsou zde i jiné společnosti, trvalé nebo dočasné, které tvoří jednotlivci, sdružení nějakým společným zájmem. I když tyto společnosti vystupují navenek méně zjevně, jejich skutečná síla není o nic menší. Jejich vzájemné vztahy a styky nám dávají poznat, pozorujeme-li dobře, jaké jsou skutečné mravy. Všechny tyto společnosti, ať zjevné nebo méně zjevné, působí nejrůznějšími způsoby na to, jak se projevuje veřejná vůle, a ovlivňují ji svou vlastní vůlí. Vůle těchto jednotlivých společností se projevuje vždy ve dvou vztazích: pro členy společnosti samé jako vůle obecná, a pro velkou společnost menší společnosti správná, z hlediska velké společnosti je však přímo nebezpečná a škodlivá... Je pravda, že tyto užší soukromé společnosti jsou vždy podřízeny velkým společnostem, v nichž jsou utvořeny... Avšak na neštěstí osobní zájem je vždy protichůdný veřejné povinnosti a roste úměrně k tomu, jak se společnost stává užší...“ Rousseau J. J., *Rozprava o politické ekonomii*, Praha 1956, 27—28.

¹⁴ „... je absolutní jednotou rozlišeného“. Hegel G. V. F., *Úvod k dějinám filosofie*, Praha 1952, 30.

¹⁵ Lenin V. I., *Poznámky ke knize M. I. Bucharina: Ekonomika přechodného období in: Leninskij sbornik*, XI, Moskva—Leningrad 1929, 357.

Lze ho však srovnat s jiným marxistickým vymezením, týkajícím se téhož problému: „... třídy jsou především skupiny osobností, spojených společenskými podmínkami a společnou rolí ve výrobním procesu, se všemi důsledky vyplývajícími z toho pro proces rozdělování“...¹⁶ Na této ukázce je jasně vidět rozdíl dvou typů marxistického pojetí téhož problému. Nikoliv obecně sociologické pojetí společnosti jako celku, ale třídní pojetí; nikoliv třídy jako „skupiny osobností“, ale jako vnitřně rozlišené společenské celky (existující ovšem na základě vzájemných vztahů individuí, avšak vztahů na těchto individuích do jisté míry nezávislých); nikoliv třídy totožné se společenskými skupinami vůbec, ale třídy jako rozdílné (v čemž už je kořen jejich protikladnosti) společenské skupiny; nikoliv důsledky vyplývající z jejich „společné“ úlohy, ale z konkrétní možnosti vykořisťovat jedna druhou. Jedno pojetí je Bucharinovou „marxistickou sociologií“, druhé je historickým materialismem.

Bucharinova formulace nápadně připomíná Plechanovovu koncepci materialistického pojetí dějin. Jde nejen o sám termín „skupiny osobností“,¹⁷ který je podle Lenina „nepřesný“, ale nápadná podoba je v mechanistickém pojetí vztahu jednotlivce a společnosti.¹⁸ Z Bucharinova i Plechanovova hlediska lze pochopit, proč se za určité „společenské“ situace, působením určitých „společenských“ sil stává daný jedinec díky svým vynikajícím, znamenitým vlastnostem „velkou osobností“. Hůře lze však z tohoto hlediska pochopit, které společenské okolnosti a poměry „... umožňují průměrné a groteskní personáži sehrát roli hrdiny“.¹⁹

Tyto okolnosti nevytváří „společnost“, protože „jako taková“ neexistovala a neexistuje; tyto okolnosti vytváří třídní boj. I když ponecháme pro tento případ otázku historické souvislosti názorů Plechanovových a Bucharinových stranou, přece jen nelze popřít jejich podobnost. Jestliže Plechanov říká, že „... historický proces přízpůsobování („reálným potřebám společnosti“, K. M.) se děje za zády člověka, nezávisle na jeho vůli a rozumu jednotlivce...“^{20, 21, 22}, pak v této abstraktní formulaci se neprojevuje materialistické pojetí dějin, ale „monistický názor na dějiny“, a to ve své jednostrannosti.

Lenin ukazuje, jak jsou určité skupiny lidí v důsledku svého objektivního postavení stavěny do určitého vztahu k jiným skupinám lidí, a to v kapitalistické

¹⁶ Bucharin N., *Ekonomika přechodného období* in *Leninskij sborník* XI, Moskva—Leningrad 1929, 357.

¹⁷ Viz Plechanov G., *O úloze osobnosti v dějinách*, Praha 1949, 26.

¹⁸ K lepšímu pochopení ne-mechanistického pojetí tohoto stavu srv. Marxovu poznámku o Proudhonově objektivismu; viz Marx K., *18 brumaire*, *Vybr. spisy* I, Praha 1950, 245.

¹⁹ „Já naopak (proti Hugovi a Proudhonovi) dokazuji, jak třídní boj ve Francii vytvořil okolnosti a poměry, které umožňují průměrné a groteskní personáži sehrát roli hrdiny.“ Marx K., *18 brumaire*, *Vybr. spisy* I, Praha 1950, 245.

²⁰ Viz Plechanov G., *Příspěvky k dějinám materialismu*, Praha 1950, 31.

Už Marx (50 let před *Příspěvkami* upozornil, že „Materialistické učení, že lidé jsou produkty prostředí a výchovy a změnění lidé tedy produkty jiného prostředí, změněné výchovy, zapominá, že prostředí je měněno právě lidmi a že sám vychovatel musí být vychován.“

Marx K., *Thesen über Feuerbach*; in Engels F., *Ludwig Feuerbach*, 62, III. These.

²¹ Podobně jednostranný názor zastává Bucharin při srovnání „marxismu Marxova“ a „marxismu Leninova“ (Bucharin N., *Lenin jako marxista*, 14.), když při zdůrazňování vlivu „doby“ na Lenina zapomíná, že Lenin a bolševici byli nejen produkty své doby, ale že tato doba byla současně výsledkem jejich vlastního působení.

²² Tento typ mechanistického omezení vztahu jednotlivce a společnosti umožňoval buržoasním profesorům lacině kritizovat marxismus: „Historie je dialektický proces, který se odehrává nezávisle na vůli lidské.“ (Masarykovo résumé základu materialistického pojetí dějin.) V *Otázka sociální* I, Praha 1948, 135.

společensko-hospodářské formaci do takového vztahu, který umožňuje vykořisťování třídy třídou; v této objektivitě je podstata třídy.

Tím však není popřena aktivita jednotlivce; pochopení společnosti jakožto dialektického souboru jednotlivců je naopak základní podmínkou k pochopení *skutečné* aktivity jednotlivce, zdroje, povahy a mezi této aktivity. Přínosem dialektického materialismu k řešení tohoto problému je pak především zdůraznění objektivně-třídní určenosti *jakékoliv* lidské aktivity (i skupinové i individuální) v třídně antagonistické společnosti; v tom smyslu je marxistická teorie třídního boje nejzákladnějším domyšlením dialektického charakteru společenského dění; v tom smyslu je třídní boj definitivním kritériem pro určení společenského charakteru aktivity daného jednotlivce; a v tom je konec konců smysl Leninova řešení této otázky.

Opačný názor, který by spoléhal na „společnost“, na její automatický chod, důsledně rozveden by vyústil do dvou krajností: buď do kvietismu, nebo by postavil před jednotlivce dilemma: nestaneš-li se „velkou“ osobností, musíš souhlasit s tím, aby dění historie procházelo za tvými zády. Takový názor by však nepomohl pochopit toho, o něhož nám jde: normálního, běžného jednotlivce, člověka.

Tak tomu ovšem není. Historický proces společenského vývoje neprobíhá za zády tříd, nezávisle na nich, ale právě naopak, je výsledkem jejich vztahů; pokud jednotlivec jedná jako příslušník určité třídy, potud se i on svou aktivitou podílí na společenském vývoji. Jeho jednání je ovšem determinováno, ale nikoliv absolutně; ve svých základních tendencích je jednání daného jednotlivce determinováno třídními zájmy té třídy, jíž je příslušníkem; a pokud jedná jako příslušník pokrokové třídy, potud nalézá uplatnění i jeho svobodná aktivita.

*

Z tohoto hlediska je pak třeba chápat Marxovu tezi o jednotlivci jako „průsečíku“, „souhrnu“ společenských vztahů.²³ V každém jednotlivci se prolínají různé společenské zákonitosti, a to právě natolik, nakolik je daný jednotlivec prakticky účasten na společenském životě. Jednotlivec jakožto subjekt není ovšem konglomerátem²⁵ společenských vztahů, ale právě jejich individuálním přetvořením.

Aktivita jednotlivce pak vyplývá konec konců právě z toho, že jeho podíl na společenské praxi je jeho existenčním zájmem.²⁶ V kapitalistické společnosti je

²³ „Lidská podstata není žádné abstraktum vlastní jednotlivému individuu. Ve své skutečnosti je souhrnem společenských vztahů.“ Marx K., *These o Feuerbachovi*, VI. these; Marx, Engels, *O historickém materialismu*, Praha 1949, 105.

²⁴ A naopak, pozří Lenin, „... sociolog-materialista, který zkoumá určité společenské vztahy lidí, již tím zkoumá též reálné osobnosti, z jejichž činů se tyto vztahy právě utvářejí.“ Lenin V. I., *Ekonomický obsah narodnictví*; vid' *Sebrané spisy* I, 422.

²⁵ „Ein Subjekt ist ein Zusammenhang von Elementen, von denen gewisse nur ihm, andere zugleich auch irgendeinem Objekte angehören“, říká F. Adler (Adler Fr., *Ernst Mach's Ueberwindung des mechanischen Materialismus*, Wien 1918, 87) při výkladu machistického pojetí vztahu subjektivního a objektivního. To je ovšem pojetí mechanisující. Subjekt není „Zusammenhang“, ale svébytně existující individualita; formulace v „souvislosti“ předpokládá už roztržitost subjektu (tj. individua); snad by tedy mohla platit jen v určité míře, tj. pro jisté stránky vztahu jednotlivce v období imperialistického kapitalismu.

²⁶ Na tuto stránku problému naráží mj. také Bernstein: „Auf den ersten Blick zwar möchte es als eine Spielerei mit Begriffen erscheinen, wenn das Interesse als idealer Faktor hingestellt wird. Aber erstens muss das Interesse, um als Antrieb zur Teilnahme an einer Bewegung zu wirken, ein *erkanntes* sein, das Individuum muss eine „Idee“ von seinem Interesse haben, um sich zu einer ihm entsprechenden Handlung zu entschliessen.“

k této aktivitě donucován mechanismem výrobní sféry, který si podrobuje všechny společenské vztahy. Socialistická společnost je naopak založena na svobodné aktivitě svých členů. Aktivita jednotlivce vyplývá právě z toho, že je průsečíkem určitých konkrétně společensky určených vztahů mezi jednotlivými složkami společnosti. Druhou stránkou toho je pak to, že je-li průsečíkem určitých společenských vztahů, nevyplyvá z těchto vnějších okolních objektivních společenských vztahů v něm se protínajících, ale i z něho samého. Neboť jeho vlastní životní existence není neustálými akty omezování daného jednotlivce se strany jeho životního prostředí, ale stejně tak je neustálým působením jeho vlastní činnosti na tyto podmínky. Lze tedy říci, že objektivita těch vztahů, jichž je průsečíkem, vyplývá jen z toho, že jsou objektivní vzhledem k němu, jakožto *aktivnímu* individu. ²⁷

Tím je načrtnuto hledisko, z jakého — podle našeho názoru — musí marxista přistoupit ke dvěma základním stránkám vztahu jednotlivce a společnosti (vzhledem k jednotlivci).

*

Neprobíhá-li společenský vývoj za zády jednotlivce, „kde“ tedy probíhá? Jaká je možnost aktivního zásahu jednotlivce do chodu společenského dění? Tato otázka musí být kladena vždy, jakmile se ptáme po příčinách společenského pohybu. Střežme se však krajností při jejím zodpovězení. Je-li v tomto smyslu subjektivismus absolutisací úlohy a významu jednotlivce a v tom smyslu nepochopením míry společenské vázanosti dané každému jednotlivci už v jeho existenci, je zdánlivým protikladem subjektivismu v tomto ohledu fatalismus jakožto krajní objektivismus. Fatalismus je přeháněním momentu společenské vázanosti jednání každého jednotlivce. V tomto smyslu je nepochopením jednoty aktivity daného jednotlivce s pohnutkami této aktivity. V tom smyslu je fatalismus stejně abstraktní jako subjektivismus. Obě tyto zdánlivě jen teoretické krajnosti mohou však mít společenské důsledky, jakmile se stávají ideologickou náplní hlav živých a jednajících lidí.

Ani subjektivismus, ani fatalismus neexistovaly nikdy v čisté podobě, ale jen jako určité ideologické tendence s konkrétním společenským obsahem. A lze říci, že dosavadní společenské podmínky třídních společensko-hospodářských formací, které umožňovaly, jak upozorňuje Engels — vznik fatálního pojetí společenského pohybu, ²⁸ vytvářely podle dispozic daných stávající strukturou daného společenského řádu — alespoň dva typy fatalismu: kolektivistický a individualistický.

Bernstein E., *Das realistische und ideologische Moment*, 269. Bernstein však nemá pravdu; toto vědomí vlastního zájmu se vytváří až průběhem pracovního procesu; se stejným oprávněním by lze říci: napřed se jednotlivce musí seznámit prakticky s tím prostředím, ve kterém pracuje, žije, aby si mohl svůj vlastní zájem uvědomit. Obojí je však příliš povšechné. Řešení je ovšem v relativnosti vztahu jednotlivce a jeho pracovního předmětu — jednotlivce má ovšem už předem jakési vědomí toho, co chce; plně si však svůj vlastní zájem uvědomuje až ve vztahu k svému „ne-já“; při tom však řešení není relativistické: určujícím pro jednotlivce je vztah k jeho životnímu prostředí, neboť to si nemůže vybrat.

²⁷ „Člověk je bezprostředně *bytot* přirozená. Jakožto přirozená bytot a jako žijící přirozená bytot je na jedné straně obdařen *přírodními silami*, *životními silami*, je přirozenou bytotí *aktivní*...“ Marx K., MEGA I, 5, 160—161.

²⁸ „Děláme své dějiny sami, ale, předně za velmi určitých předpokladů a okolností... // ... Za druhé, světové dějiny se tvoří tak, že konečný výsledek vzejde ze srážek vůlí četných jednotlivců, z nichž každý se stal, čím je, vlivem přerozmanitých životních poměrů; z nespočetných vzájemně se křížujících sil, z nekonečných rovnoběžníků sil vychází výsledek — výsledek dějin, kterou možno zase považovati za výsledek *působení síly v celku podvědomé a bezděčné* (K. M.). Neboť to, co jeden chce, druhý mu kazí a nakonec z toho vyjde něco,

Lze konec konců říci, že uplatnění daného typu fatalismu či subjektivismu bylo úzce svázáno s možnostmi rozvoje společenské třídy, jež byla jejím nositelem. Právě proto však ani fatalismus ani subjektivismus nebyl s to pravdivě vysvětlit skutečnou úlohu jednotlivce v dějinách; a vůbec už byl bezmocný proti živelnému chodu přírodních a společenských zákonů; kořenem této neschopnosti byl ovšem *třídní subjektivismus*, jenž pronikal myšlením teoretiků příslušných tříd.

Marxistické pojetí vztahu jednotlivce a společnosti má oproti těmto koncepcím výhodu nejen v dialektickém pohledu na svět; ale především v tom, že je pronikáno takovým druhem třídního subjektivismu, který je v dané etapě historie totožný s jejím objektivním chodem. Právě proto může být toto marxistické pojetí prosto rozporů a bezvýhodnosti jak subjektivismu, tak i fatalismu. V této totožnosti zájmů dělnické třídy se zájmem celého lidstva a tedy totožnosti marxismu s vědeckým pokrokem je těžiště stranickosti marxistického pojetí vztahu jednotlivce a společnosti.²⁰

Z těchto hledisek se odkrývají možnosti pro uplatnění jednotlivce v životě společnosti, možnosti rozvinutí jeho aktivity. Společenský vývoj je totiž v podstatě vždy lhostejný k činnosti jednotlivce, pokud tato činnost není ve shodě s určitými třídními, společenskými potřebami dané etapy společenského vývoje. Základní podmínkou možnosti uplatnění daného jednotlivce je tedy to, aby pochopil tuto lhostejnost *a proto* sám nebyl k dané společenské potřebě lhostejným. Poněvadž však činnost daného jednotlivce může být významná pro společenský vývoj jen za velmi určitých podmínek, musí činnost tohoto jednotlivce být vedena určitým vědomím o nutnosti poznání společenského pohybu jeho nutnosti. Neboť ne ještě každá forma aktivity jednotlivce je popřením fatalismu, ale jen aktivita vědomě zaměřovaná. Není třeba stupeň cílevědomosti přehánět: obvykle to bývá nanejvýš vědomí zájmů dané společenské skupiny nebo třídy. Subjektivně-objektivní ráz činnosti daného jednotlivce je určován *společenským* obsahem jeho jednání; subjektivní vědomí této úlohy je pochopením daného společenského obsahu — v existenci i možnosti — jednání daného jednotlivce. Vycházíme-li z toho, že jednotlivce je předně průsečíkem — a v tomto smyslu i produktem — určitého souhrnu společenských vztahů, za druhé, že tedy existuje jakožto součást společnosti jen v důsledku existence těchto vztahů, za třetí, že tedy existuje společensky jen jako člen určité společenské skupiny (skupiny), pak teprve vyvstává ve své problematice otázka reálnosti možnosti uplatnění daného jednotlivce v životě společnosti.

Může-li se tedy daný jedinec jakožto společensky aktivní uplatnit jen v oblasti těch společenských vztahů, v nichž sám existuje, je stupeň možnosti jeho společenského uplatnění závislý na stupni objektivních možností společenského uplatnění té spo-

čemu nikdo nechtěl. (K. M.) Tak probíhaly dosavadní dějiny jako jakýsi *přírodní* (K. M.) proces, a v podstatě podléhají i stejným zákonům. — Potud možnost fatalismu; K. M.) Ale, ač vůle jednotlivců, z nichž každý chce to, k čemu ho pudí tělesné ustrojení a vnější, konec konců hospodářské poměry (buď osobní nebo celkové, sociální) — nedosáhnou, co by chtěly a slijí se v jakýsi průměr ve společnou výslednici, nesmí se z toho usuzovat, že nic neplatí. Naopak, každý přispívá ke konečnému výsledku, je v něm zahrnut.“

Engels F., *Dopis Blochovi*, 21. září 1890; viz Fr. Engels, *K filosofii dějin*, Praha 1946, 6—7.

²⁰ Tuto stránku věci dobře vysvětluje Lenin na rozdíl materialistického pojetí společnosti od objektivistického; podle Lenina materialista se neomezuje na tvrzení, že „... (daný společenský — K. M.) proces je nevyhnutelný, nýbrž vysvětluje, jaká společensko-ekonomická formace dává obsah tomuto procesu, jaká třída určuje tuto nevyhnutelnost.“

Lenin, *Ekonomický obsah národnictví; Sebrané spisy I*, Praha 1956, 417.

lečenské skupiny, k níž přísluší. Nezáleží tedy na tom, co daný jednatel chce, ale na objektivních podmínkách předmětu i způsobu tohoto chtění a především na sloučitelnosti tohoto individuálního chtění se zájmy příslušné společenské skupiny. V případě vztahu jednatelce k dělnické třídě záleží pak na tom, do jaké míry se daný jednatelce subjektivně ztotožní s jejím bojem za socialismus, do jaké míry pochopí, že kolektivní zájem lidu je i jeho zájmem. To je první rovina, na které lze překonat fatalismus chodu společenského dění. Je-li určitá společenská vázanost daného jednatelce nezbytnou podmínkou jeho společenského jednání, pak na druhé straně příčinou, příčinami společenského vývoje jsou jedině jednatelci, jejich činnost (jednatelce chápeme ovšem především jako společenského jednatelce).

Z toho hlediska viděl Lenin možnost překonání tohoto fatalismu v jiné, vyšší a účinnější formě: v činnosti revoluční strany. V tomto případě je situace poněkud jiná. Možnost účinného zásahu do společenského vývoje je větší; také možnost vědomě pochopit dané klíčové problémy společenského vývoje i způsob jejich řešení je větší. Těto síly je možno v daném okamžiku využít a učinit ji na určitou dobu ohniskem společenského vývoje a tím zaměřit mechanismus společenského života potřebným směrem. Předpokládáme-li určitou skupinu jednatelců zaměřujících své jednání cílevědomě stejným směrem, pak je v jistém smyslu tato skupina — i její jednotliví členové — jednou z příčin společenského vývoje té oblasti společenských vztahů, kde uplatňuje svůj vliv. Dialektika společenského vývoje chce však tomu, že může být příčinou společenského vývoje jen do té míry, do jaké míry působí ve směru obecného společenského vývoje, tedy do jaké míry je si vědoma této objektivní společenské vázanosti svého jednání; ovšemže i každý její člen.³⁰ Možnost společenského uplatnění daného jednatelce je tu dána objektivními potřebami dané etapy společenského vývoje, a to v té míře, ve které je příslušná společenská skupina daného jednatelce objektivně uzpůsobena jednat ve směru společenského vývoje.

Tato základní Leninova myšlenka je nesporně správná a vývojem dělnického hnutí posledního půlstoletí prakticky potvrzená. V ní je obsažena druhá, podstatnější možnost překonání fatalismu společenského vývoje, zahrnující v sobě i dříve uvedenu možnost. Neboť fatální je právě takový chod dějin, který je lhostejný sám k sobě; překonání tohoto fatalismu je možno právě překonáním této lhostejnosti; prvním krokem k tomu je samo toto poznání: mozky a svědomím dané společnosti se tedy musí stát ta společenská skupina, která k tomuto poznání dojde a je schopna ho využít ve směru pokrokové tendence společenského vývoje. To je fatální stránkou překonání historického fatalismu.

*

Konečně třetím úkolem — vyplývajícím z předchozího — jež je třeba řešit, je problém svobody jednatelce.

Chápeme-li vztah jednatelce a společnosti z hlediska historického materialismu a snažíme-li se v tomto smyslu proniknout do vnitřního obsahu jeho dialektických

³⁰ V určitém momentu historického vývoje připadá někdy průběh dějin společnosti jako slepé skládání společenských sil; tak tomu však není. Poněvadž každý jednatelce jedná s určitým vědomím, jde jen o to, do jaké míry toto vědomí odpovídá skutečné povaze probíhajícího společenského procesu. Jestliže pak mluvíme o *vývoji* společnosti, máme na mysli její skutečný vývoj, ne zdánlivý. Jako pokrokového označujeme pak takového člověka, který jedná ve smyslu tohoto vývoje; jen tak lze pak o vývoji vůbec uvažovat; neboť jestliže by v něm nebyl zahrnut moment (relativně) skutečného vědomí, jakým právem by bylo možno mluvit o něm jakožto o vývoji?

souvislostí, začne se nám tento pojem jevit jako proložený různými rovinami souvislosti společenského dění. Zkoumáme-li tento vztah za účelem pravdivého poznání existence jednotlivé lidské bytosti, začne mezi těmito souvislostmi vynikat ta rovina, na níž se řeší problém svobody jednotlivce; a není náhodou, že je to problém, na jehož řešení vznikly a rozvinuly se nejvýznamnější koncepce společenského dění — nejen filosofie buržoasie v období před francouzskou buržoasní revolucí, ale v jistém smyslu dokonce i marxismus.

Otázka svobody jednotlivce není samostatným problémem; její vyřešení je závislé na vyřešení širšího komplexu problémů, které se zabývají společností jako dynamickým komplexem procesů.³¹ K vyčerpávajícímu rozboru problému svobody jednotlivce by bylo zapotřebí uvést jej do souvislosti se všemi významnými kategoriemi, v nichž je vyjádřeno společenské (a v jistém smyslu i přírodní) dění; z hlediska potřeb našeho tematu se toto hledisko bude týkat jen některých z těchto souvislostí.

Marxistické řešení problému svobody jednotlivce lze pochopit alespoň z těchto předpokladů: předně — jednatel existuje jakožto živoucí komplex materiálních (i jiných) společenských vztahů; to je nezbytnou podmínkou jeho existence jakožto jednotlivce. Nezbytnou podmínkou jeho svobody je pak to, aby stupeň jeho determinovanosti příslušnými společenskými vlivy tvořil dialektickou jednotu se stupněm jeho relativní nezávislosti na jeho bezprostředním společenském prostředí (i když ovšem jako primární faktor figuruje v daném ohledu vzájemná souvislost individuí a konec konců závislost celé společnosti na přírodních podmínkách její existence). Nezbytnou podmínkou je dále to, aby si daný jednatel uvědomil příslušným způsobem svou vlastní existenci: aby si je uvědomil jako stránku a součást určitého nutného společenského procesu; svoboda jako „vědomí nutnosti“ je v tomto smyslu svobodou jen potud, pokud je předpokladem a součástí, momentem tohoto osvobozovacího procesu. To vše jsou pak jen předpoklady jeho skutečné svobody: sama

³¹ Zde nebude bez užítu načrtnout osnovu možnosti systematického zpracování problému vztahu jednotlivce a společnosti z tohoto hlediska. Jestliže vycházíme z dosavadní struktury historického materialismu (— herouce v úvahu pochopitelně i to, co se z něho soudobě vyděluje do oblasti vědeckého komunismu —), pak podle našeho názoru připadá v úvahu pro systematické vysvětlení problém vztahu jednotlivce a společnosti (— z hlediska svobody jednotlivce zvláště —) asi tato struktura problematiky:

I.

1. Společenské bytí a společenské vědomí.

a. Základní struktura vztahu společnosti a přírody.

b. Podmínky společenské existence jednotlivce.

2. Společenské dění; jeho stupně, druhy a vzájemné souvislosti.

3. Struktura a strukturalisace společnosti.

4. Nutné a nahodilé, podstatné a nepodstatné ve společenském dění.

5. Pojem společensko-hospodářské formace.

II.

1. Výrobní síly a výrobní vztahy (ve svém filosofickém aspektu).

2. Základna a nadstavba.

a. Ekonomika a politika.

b. Stát a právo, filosofie, věda, náboženství, morálka.

3. Třídy a třídní boj.

4. Teorie proletářské revoluce a diktatury proletariátu.

III.

1. Existence a úloha lidu v dějinách.

2. Historická existence a úloha národa.

3. Jednatel a jeho úloha v dějinách.

svoboda jednotlivce se musí uskutečnit jako splynutí jeho individuálního osvobození s celkovým osvobozením jeho třídy.

Už tím okamžikem, kdy začneme takto chápat svobodu jednotlivce, už tím okamžikem se nám rozplyne v osvobozovacím boji masy. Ale právě jen v tomto rozplynutí je její logické vyvrcholení; neboť neexistuje svoboda jednotlivce jako takového a jako taková, ale jen svoboda ve vztahu jednotlivce a společnosti, jednotlivce a třídy, společnosti, třídy a jednotlivce. Tím se nám současně reprodukuje otázka svobody jednotlivce na vyšším stupni: v čem je svoboda jednotlivce jakožto součástí masy, působícího ve směru nutného vývoje této masy? V čem je svoboda osvobozené a osvobozující se masy, osvobozené společnosti, hájící zájmy jednotlivce?

2. Současně tím přicházíme k druhé závěrečné otázce: v čem je svoboda jednotlivce z hlediska skutečné dialektiky vztahu svobodného bytí a vědomí?

V první části odpovědi na tuto otázku je třeba zdůraznit základní rozlišení dvou pojetí svobody jednotlivce:

- a) svobody jednotlivce jakožto jednotlivce,
- b) svobody jednotlivce jakožto vědomého si příslušnosti k určitému kolektivu.

V prvním ohledu je východiskem protiklad jednotlivce — masa, přičemž masa je chápána jakožto masa individuí; jednotlivec se tu může osvobodit jen v protikladu k mase. Na této rovině úvah se pohybují individualisté všech zaměření.³²

Svobodu jednotlivce lze ovšem vyložit a „dokázat“ pomocí sofistiky i tam, kde jí není; jen však potud, bereme-li jednotlivce jakožto jednotlivce, anebo naopak, jako atom anonymní masy. Nikoliv však tehdy, bereme-li jednotlivce jako příslušníka jeho konkrétního společenského kolektivu, celku. Individualista se ovšem může cítit svobodným i v takových podmínkách, za nichž jeho kolektiv je utlačován: byli lidé, jejichž vědomí svobody nebyla na překážku ani nacistická okupace; avšak právě proto není individualistické řešení přijatelným. Pokud však máme na mysli jednotlivce vědomého si své nutné a závazné příslušnosti k svému kolektivu, a tedy hodnotícího svou svobodu svobodou svého kolektivu, můžeme jeho svobodu určit vždy jednoznačně: buď je svoboděn nebo není svoboděn. Míra svobody daného jednotlivce je určena společensky; v tomto smyslu je měrou svobody jeho kolektiv. To je pak druhý smysl pojetí svobody; a to pak vede k myšlence o možnosti osvobodit jednotlivce jen skrze svobodný celek, o možnosti získat individuální svobodu jen skrze svobodu „typu“ a uvnitř tohoto typu (důležité je ovšem to, aby v typičnosti nezanikla individuálnost). To je cesta vedoucí k dialektickému a materialistickému pojetí svobody jednotlivce; a důležité je v tomto ohledu zejména to, že v rámci tohoto pojetí svobody nelze podvrhnout místo skutečné svobody její ilusorní, individualistickou náhražku.

Důsledkem tohoto hlubšího pojetí svobody je to, že svobodu jednotlivce uvažujeme jako svobodu třídní. A to nejméně ve dvojím významu: záporně — jako odlišení tohoto jednotlivce od určité třídy, kladně — jako svobodu „pro sebe“, tedy

³² Ovšem, ani zde se nelze vyhnout důsledkům, plynoucím z druhé stránky individualismu: stejně jako s hlediska individualisty zaniká jeho svoboda jeho splynutím s masou, stejně má tato svoboda svou druhou mez — tentokrát bez ohledu na individualistův názor — prostě v zániku daného jednotlivce: definitivní mezí svobody je tu zničení tohoto jednotlivce samým sebou, sebevraždou; z hlediska individualisty se pak může zdát vrcholně svobodným výkonem daného jednotlivce provedení sebevraždy. Tak na př. bere Kierkegaard Hegelovu lest vážně a tvrdí, že sebevražda je formou absolutní svobody („negativní výraz pro nekonečnou svobodu“). To je ovšem jen slovní hříčka. Taková svoboda je pro jednotlivce i společnost nepotřebná, taková svoboda je absurdní. Neboť má-li svoboda jednotlivce vůbec — v protikladu k uvedenému tvrzení — nějaký smysl, pak jako svobodná činnost pro život.

pro určitou třídu, jinou třídu; není svobody jednotlivce bez svobody té společenské třídy, k níž náleží. Ale jde tu současně o individuální svobodu: v prvním významu jako svobodu daného individua od třídní skupiny jiných individuí, která daného jednotlivce jeho svobody zbavují; v druhém významu jako svobodu pro tohoto jednotlivce v rámci jeho třídy, dělicího se o svobodu s touto třídou. Neboť není svobody třídní bez svobody jednotlivců a naopak, takové osvobození jednotlivce, které ho zbavuje nadvlády jedněch a které ho současně izoluje od jeho mateřské třídy, není skutečným osvobozením a v kapitalistické společensko-hospodářské formaci umožňuje existenci daného jednotlivce nanejvýš jako zastřešeně nesvobodnou. Záleží tu ovšem velice na třídním vědomí společných zájmů, společných možnostech osvobodit se; záleží tu na tom, má-li daný jednotlivce vůbec toto vědomí: v žádném případě však nestojí mimo celkový třídní antagonismus, ať už je si toho vědom nebo ne. Lze tedy říci, že v tomto smyslu má svobodu ten, jehož zájmy jsou podřízeny celkovým zájmům jeho třídy. V tom případě nepodléhá totiž nějaké síle „mimo“ sebe, ale je v tom smyslu podřízen sám sobě: neboť jeho zájmy se kryjí se zájmy jeho třídy. Je to tedy svoboda nikoliv ilusorní, ale skutečná.

Pokud pak jde o vědomí svobody daného jednotlivce, je třeba rozlišit aspoň tři typy vztahu jednotlivce a společnosti, podle stupně třídního antagonismu a příslušného stupně vědomí tohoto antagonismu. a) V prvním případě jde o svobodu jako vůbec protiklad určité vázanosti na společnost; je to případ takového jednání, které je velmi málo — téměř vůbec ne — uvědomělé. Je to více-méně *živelná* reakce na násilný vliv společenského prostředí. Jde tu o živelný antagonismus, jehož charakteristickým znakem je bezprostřední a krátkodobá reakce na příslušný vliv daného společenského prostředí — zoufalý odpor zajatce, otroka, nevolníka. b) Je to dále „svoboda k něčemu“, tj. takový způsob vyvazování se ze závislosti na daném společenském prostředí, který se uvědoměle snaží uskutečnit stav, v němž by jednotlivce mohl jednat podle své vůle. Není to už bezhlavá, impulsivní reakce jednotlivce, bijícího slepě kolem sebe; vznikl tu nový rys: daný jednotlivce začíná zaměřovat své osvobození cílevědomě. Pokud však současně není objektivními vlivy svého společenského postavení hnán proti společenské síle nutící ho jednat jinak, než jak sám chce, zůstává jeho osvobozovací jednání stát často na půli cesty, neboť osvobozující vývoj tohoto jednotlivce je příliš závislý na něm samém a tedy příliš vystaven vlivu nahodilosti. Pro tento případ je nezbytný jistý stupeň uvědomění schopného rozlišit takový souhrn společenských vztahů, který je nezbytný k existenci daného jednotlivce, od takového komplexu společenské vázanosti, která znemožňuje danému jednotlivci vlastní svobodné jednání a rozhodování o sobě. Tento typ osvobozovacího jednání je prvním krokem k překonání příslušné společenské vázanosti, není však ještě osvobozením důsledným, neboť mu často chybí ten stupeň rozhodnosti, který je nezbytný pro skutečné osvobození, tj. rozhodnost přerhat svazky s dosavadním společenským prostředím tou měrou, aby se daný jednotlivce stal na tomto prostředí nezávislým. Tento typ osvobozovacího jednání je příznačný pro liberály všech dob a všech odstinů, kteří s oblibou zdůrazňují, že chceme-li si zachovat svobodu, musíme se nechat ovládat; dvojsečnost této tese vede k tomu, že lidé, kteří jsou ve svém jednání často i despoticky omezováni, si přesto vytvářejí ilusi vlastní svobody. V tomto případě jde sice o antagonismus mezi svobodou daného jednotlivce a danou společenskou silou, činící ho nesvobodným, ale o antagonismus nevyhraněný: je tu sice možnost, že se stane antagonismem ve vlastním slova smyslu, ale je tu také možnost, že se jím nestane. c) Konečně třetím typem je takový případ, kdy daný jednotlivce uvědoměle — a současně pod tlakem určité vnější nezbytnosti — volí jednu možnost, jedinou možnost osvobození, a to takovou možnost, která je v souladu s povahou daného komplexu společenské vázanosti, z něhož se osvobozuje. V tom případě je podmínkou osvobození tohoto jednotlivce naprosto nekompromisní roztržka s dosavadním společenským prostředím, vytvoření takové situace, která daného jednotlivce postaví do jednoznačné opozice k tomuto prostředí. Tento typ osvobozovacího jednání je příznačný pro vztah jednotlivců třídy pro-

letářů a třídy buržoá. V tomto případě jde o antagonní typ společenských vztahů, ale na vyšším stupni než v předchozích případech: jde o antagonismus uvědomělý, který vědomě směřuje k překonání sama sebe jakožto antagonismu.

To jsou ovšem jen tři typy z nekonečného množství způsobů osvobozování se poznáním. Důležité je to, že každý z těchto uvedených typů je typem *společenského* jednání ve smyslu získání individuální svobody a že v tomto smyslu možnost dosažení svobody je určena společenskými podmínkami existence daného jednotlivce a konec konců třídně. Jestliže bychom tedy chtěli obšírněji pojednat o osvobození poznáním jako stupni celkového procesu svobody jednotlivce, museli bychom *historicky* analyzovat všechny podstatné typy tohoto osvobozování podle složení dané společnosti.

Tolik tedy k problému svobody jednotlivce jako podstatné — z našeho hlediska — stránce vztahu jednotlivce a společnosti.

*

Materialistické pojetí společenského dění spatřuje smysl dějinného vývoje společnosti ve vytvoření komunistického společenského řádu; a samo je pohledem na dějinný pohyb právě z hlediska směřování k tomuto řádu. Tento pohled je oprávněný a v současné době nejpodstatnější pro postžení skutečných hybných sil historie. Při zblžném pohledu lze však spatřovat zdánlivý rozpor mezi tvrzením, které vidí společenskou substanci dějin v činnosti lidových mas, a mezi marxistickým pojetím jednotlivce; z hlediska tohoto rozporu lze dospět i ke krajnostem: buď ke ztotožnění materialistického pojetí společenského dění s mechanistickým a fatalistickým kolektivismem v pojímání společnosti, anebo k odklonu od marxismu ve jménu obrany lidské důstojnosti jednotlivce. Avšak při bližším zkoumání nahlížíme, že zmíněný rozpor je zdánlivý. Vypadá to zdánlivě jako paradox: cílem komunismu je jednotlivec, všestranné rozvinutí jednotlivce (a tím i společnosti), a přece tvrdíme, že marxismus je převážně kolektivistický. A přece to není paradox, ale jen rys objektivní dialektiky společensko-praktického procesu: *právě proto*, že komunismus si stanoví za cíl všestranné rozvinutí jednotlivce, právě proto je kolektivistický:³³ a to jak co do cíle — neboť jen v tom je smysl skutečného kolektivu, a současně jen tím se stává kolektivem, tak i pokud jde o cestu k tomuto cíli — neboť prostředkem k dosažení komunismu je převýchova celé společnosti a její osvobození, a to dokonce bez ohledu na to, zda budou dočasně poškozeny zájmy třídy určitých jednotlivců. Ale *tento* kolektivistický ráz cesty ke komunismu je vysvětlován a ospravedlňován právě zmíněným cílem a smyslem komunistické společnosti — vytvořením všestranně rozvinutých individualit.³⁴

Jestliže materialistická dialektika chápe jednotlivce v jeho vztahu ke společnosti

³³ „Komunismus jako pozitivní zrušení soukromého vlastnictví jakožto lidského sebeodcizení a tím jako skutečné přisvojení lidské podstaty člověkem a pro člověka; tedy proto jako úplný uvědomělý a v celé bohatosti dosavadního vývoje uskutečněný návrat člověka k sobě jakožto *společenského*, tj. lidského člověka... je *opravdovým rozřešením* sporu člověka s přírodou a s člověkem... mezi svobodou a nutností, mezi individuem a druhem.“

Marx K., *Ekonomicko-filosofické rukopisy*; viz Marx K., Engels B., *O umění a literatuře*, Praha 1951, 107.

³⁴ A současně právě v podmínkách komunistické společnosti bude největší možnost rozvoje oné přirozené kolektivnosti, již Lenin kdysi zdůrazňoval jako charakteristický znak proletariátu.

Viz Lenin V. I., *Předislovie k ruskému převodu brošjury Kautskogo*; Sočinenija 11, IV. izd., 375, rusky.

jako jednotlivce aktivního — což plyne ze společenské povahy existence tohoto jednotlivce, pak jeho specifika jako lidského individua je v tom, že jakožto lidské individuum — a jen jako takové může být uvažováno jako smysl komunismu — nemůže vyvíjet jakoukoliv aktivitu, ale takovou, která se projevuje v práci pro společnost. Jen taková aktivita jednotlivce je skutečně lidskou; a tedy i rozumnou, účelnou a v tom smyslu svobodnou. Tím se marxistické pojetí vztahu jednotlivce a společnosti výrazně liší od jakéhokoliv typu individualistické koncepce téhož, tím nabývá jedinec komunistické společnosti svou kladnou specifiku ve srovnání s individuí předchozích společensko-hospodářských formací. Marxismus jde o to výše ve srovnání s předchozími řešeními téhož problému, oč hlouběji ukazuje všestranně rozvinutého jednotlivce jako resultát společenského dění a cíl tohoto dění; a tím také ruší starý rozpor mezi jedinecem a masou; ukazuje, že pro svobodu jednotlivce, která umožňuje aktivitu tohoto jednotlivce plynoucí zevnitř tohoto jednotlivce, nikoliv z vnějších společenských vlivů jeho existence. Tím je zrušen rozpor mezi pohybem mas a růstem jednotlivých osobností; měštácké dočasné zrušení individuality je v tomto ohledu nutným předpokladem k rozvinutí individualit socialistických, a toto rozvinutí přichází se stejnou nutností jako předchozí proces negace. Komunismus ruší rozpor mezi masami a jedincem tím, že ruší obě stránky tohoto rozporu: nejsou už masy a nejsou už jedinci; jsou jen lidé. A jejich individuality nestojí ve vzájemném rozporu, neboť k tomu není objektivně společenského důvodu.³⁵

*

Člověk komunismu bude právě proto sám sebou, že bude svobodně žít a svobodně myslet, svobodně pracovat a svobodně milovat. Že jeho osobnost se bude rozvíjet tím, že bude do sebe pojímat všechnu bohatost svého společenského a přírodního prostředí jako svrchovanou náplň své existence, že dobrovolně splyne s tímto prostředím a stane se jeho částí, že nebude jeho individuality mimo předmětnost jeho života a této předmětnosti mimo jeho individualitu. Jeho svoboda bude spočívat v tom, že jeho aktivita bude zaměřena k přetváření a zdokonalování jeho životní předmětnosti v zájmu člověka, to jest společnosti. Jeho svoboda bude v tom, že nebude jedinec a společnost, společnost a skupin, skupin a jedinec, ale že bude jen člověk. Svobodný člověk. Člověk komunismu.

³⁵ Právem podotýká Maxim Gorkij, že „socialistická individualita se může rozvíjet toliko v podmínkách kolektivní práce...“

Gorkij M., *Z přednášky na sjezdu sovětských spisovatelů*, 1934; viz *Stati o literatuře a umění*, Praha 1949, 194.