

**Univerzita Pardubice
Fakulta filozofická**

Karel Marx: Člověk a náboženství

Ondřej Malík

**Bakalářská práce
2008**

Univerzita Pardubice
Fakulta filozofická
Katedra religionistiky a filosofie
Akademický rok: 2006/2007

ZADÁNÍ BAKALÁŘSKÉ PRÁCE

(PROJEKTU, UMĚLECKÉHO DÍLA, UMĚLECKÉHO VÝKONU)

Jméno a příjmení: **Ondřej MALÍK**

Studijní program: **B6101 Filozofie**

Studijní obor: **Religionistika**

Název tématu: **Karel Marx: Člověk a náboženství**

Z á s a d y p r o v y p r a c o v á n í :

Student diferencovaně představí pojetí náboženství a jeho role ve společnosti v pojetí Karla Marxe v konfrontaci se zjednodušujícími výklady odvolávajícími se na Marxe (či marxismus) nebo polemizujícími s marxismem. Vystihne vývoj Marxova přístupu k náboženství od raných spisů po spisy posledního období včetně společných textů s Friedrichem Engelsem. Metodou bude analýza Marxových děl a interpretací Marxova pojetí náboženství u vybraných autorů.

Rozsah grafických prací:

Rozsah pracovní zprávy:

Forma zpracování bakalářské práce: **tištěná/elektronická**

Seznam odborné literatury:

Pramenná literatura:

Marx Karl, Ekonomicko-filosofické rukopisy z roku 1844, Státní nakladatelství politické literatury, Praha 1961

Marx Karl – Engels Friedrich, Německá ideologie, Svoboda, Praha 1952

Marx Karl - Engels Friedrich, O náboženství, Státní nakladatelství politické literatury, Praha 1957

Marx Karl, Kapitál I, Státní nakladatelství politické literatury, Praha 1953

Sekundární literatura:

Fromm Erich, Obraz člověka u Marxe, nakl. L.Marek, Brno 2004

When Francis, Karl Marx, BB Art, Praha 2002

Vedoucí bakalářské práce:

doc. ThDr. Ivan Štampach
Katedra religionistiky a filosofie

Datum zadání bakalářské práce:

30. dubna 2007

Termín odevzdání bakalářské práce:

31. března 2008



prof. PhDr. Petr Vorel, CSc.

děkan

L.S.



doc. ThDr. Ivan Štampach

vedoucí katedry

V Pardubicích dne 30. listopadu 2007

Abstrakt:

Tato práce se zabývá Marxovou kritikou náboženství především z hlediska jeho antropologického rozměru. Jejím ústředním motivem je, že „člověk tvoří náboženství – nikoli náboženství člověka“ a že kritika náboženství je základem veškeré kritiky.

Soustředí se na Marxovu kritiku Feuerbachova „náboženství abstraktního člověka“ a následně Hegelova „absolutního Ducha“, který by měl utvářet dějiny. Odhaluje, že pro Marxe je opravdovým subjektem lidských dějin člověk. Člověk nikoli abstraktní, ale vždy konkrétní ve svých materiálních vztazích s přírodou a jinými lidmi. Upozorňuje na falešně jednostranné vykládání intencí Marxe a jeho nahlížení člověka v dějinách pouze z materialistického hlediska.

Jeden z hlavních momentů je také kritika vztahu náboženství-ideologie, která vede k výkladu sepětí forem náboženství s aktuální formou lidské produkce ve společnosti. Další oblastí je kritika sebezvnějšnění a následného sebeodcizení člověka v náboženství. Náboženský svět je zde jen odrazem světa reálného.

Závěrem je interpretace Marxovy filozofie jako zájmu o člověka a uskutečnění jeho možností.

Klíčová slova:

Karel Marx, Fridrich Engels, Ludwig Feuerbach, náboženství, kritika.

Obsah:

Úvod.....	6
1. Lidský původ náboženství.....	8
2. Náboženství a ideologie.....	21
3. Činnost člověka – produkce.....	29
3.1. Peníze a cit.....	36
4. Ztráta okovů.....	39
Závěr.....	44
Bibliografie.....	46

Úvod

Tato práce si klade za úkol základně prozkoumat význam a kritiku náboženství v díle Karla Marxe. Samozřejmě bez nároků na překvapivé a objevné závěry, protože toto téma bylo již v různých dobách zpracováváno.¹

Originalita této práce se projeví v jejím užším zaměření na ty oblasti vztahu “člověk-náboženství“, které pro seznámení s Marxovým dílem můžeme považovat za určující.

Budeme hledat odpověď na to, jakým způsobem Marxe přivádí oblast Feuerbachova antropologického původu a významu náboženství (člověk jako skutečný prvek lidských dějin) ke kritice Hegela a jak tato kritika vede ke zkoumání vztahu náboženství a ideologie, jaké by mohly být důvody takového vztahu. Tím se pokusíme ukázat, co jej vedlo k výkladu sepětí forem náboženství s aktuální formou lidské produkce. Nemůžeme tedy minout Marxův materialismus ovšem nahlédneme že není nijak “nadřazen“ Marxovu humanismu.² Ani ten však není plochý a bez rozporů. Slovy Ericha Fromma:

„Marxova filosofie je radikální kritikou všech ‘odpovědí’ na otázku lidské existence, které se ji pokoušejí rozřešit tím, že popírají nebo zastírají rozpory lidského bytí. /.../ Vlastním jádrem Marxovy filosofie je starost o člověka a uskutečnění jeho možností.“³

Tím pádem se jaksi mimoděk může přihodit, že budeme vyvracet určité stereotypní a zjednodušené výklady některých Marxových přístupů k věci.

¹ I když v širším kontextu, nebo naopak se zaměřením na určité oblasti –např. dílo T. Linga, který se soustředí na Marxovu kritiku “státních náboženství“ a poté konkrétně na prostor Anglie, Indie, v historických souvislostech včetně příkladů moderních duchovních hnutí. Mimochodem, zaměření na prostor Indie je přímo inspirováno Marxovým přehledem v této oblasti, který uplatňoval jako evropský dopisovatel *New York Daily Tribune*.

Srv. LING, Trevor, *Karl Marx and Religion in Europe and India*, Macmillan, London 1980.

² Něco jiného je materialistické zkoumání Engelsovo. Ten se přímo zabýval hmotou jako takovou – bral ji jako prvotní, věčný, princip (viz. jeho *Dialektika přírody*). V tomto je na rozdíl od Marxova zkoumání *člověka* jakožto hlavního, bytí (nejen) materiálně podmíněného principu dění vůbec, omezen přírodovědnými poznatky své doby – viz. dnešní teorie “Velkého třesku“, rozpínání vesmíru, které hmotu jako takovou na počátek nestaví.

³ FROMM, Erich, *Obraz člověka u Marxe*, nakl. L.Marek, Brno 2004, s. 4.

V našem zkoumání využijeme i námi vybrané spisy Engelse –v průběhu našeho zkoumání jsme nespátřili důvod, pro který bychom se měli domnívat, že by některé Engelsovy komentáře a výklady Feuerbacha a Marxe byly s dílem Marxovým v rozporu.⁴

Také je důležité upozornit na určité technické záležitosti. V průběhu práce jsme získali přístup k anglickým překladům Marxových děl v přepisu do elektronické formy. Tyto přepisy jsou pro práci praktičtější, dávají ještě více prostoru pro upozornění na různé Marxovy škrty a poznámky. Abychom si byli jistější správností naší četby, tak jsme některé prameny zachovali v českém vydání s přihlédnutím k těm anglickým, a naopak k nim přihlíželi při překladu některých Marxem používaných pojmů. Citace považujeme za natolik důležité (a psané v určitém “stylu“), že k našemu překladu je v poznámkovém aparátu uvádíme v anglickém originále, aby tak nedocházelo k “překladu z překladu“. Odkazy na tyto elektronické prameny jsou uvedeny co možná nejpřesněji, bohužel u nich nebylo zachováno původní stránkování, takže nelze odkazovat na konkrétní stránky “papírové“.

S odvoláním na poznámku M. Hausera⁵ také musíme upozornit, že Marxův výraz “Produktion“ byl většinou překládán (do češtiny) pouze jako “výroba“, což je významově omezující. “Produkce“ zahrnuje jak hmotnou, tak i duševní činnost člověka, kdežto “výroba“ zahrnuje jen materiální stránku jeho konání.

Obdobně i v anglickém překladu se používá výraz “production“, který je většinou upřesněn jako “material production“ nebo “mental production“. Překládáme podle výslovného významu, anebo podle toho, jaký vyplývá z kontextu (či v závorkách upřesníme).

⁴ Odlišnost Engelsovu vidíme v jeho je v jeho extrapolaci dialektiky na přírodu, jeho samostatný vývoj spočívající ve snížení důrazu na dialektiku, rozpornost, dějin a určování všeho jako evolučního procesu .

⁵ Ediční poznámka Michaela Hausera v FROMM, Erich , *Obraz člověka u Marxe*, nakl. L.Marek, Brno 2004 s. 150.

1. Lidský původ náboženství

Předem musíme zmínit Ludwiga Feuerbacha. Zejména jeho dílo *Podstata křesťanství* (1841), které, jak píše Engels, mělo „osvobozující účinek“, „kouzlo bylo zlomeno“. I Marx jej přijal s ohromným nadšením; „všichni jsme se najednou stali Feuerbachiany“. ⁶ Ostatně i T.G.Masaryk pokládal vliv Feuerbacha na Marxe za značný (konkrétně se jedná o Feuerbachův antropomorfismus, naturalismus a materialismus).⁷ To se nám v následujícím zkoumání nejen potvrdí, ale také ukáže v šíři rozvinuté Marxem.

Jako první moment vzniku náboženství určuje Feuerbach cit závislosti, který „jest příčinou náboženství. Původním však předmětem tohoto citu závislosti je příroda, příroda tedy prvním předmětem náboženství.“⁸ Když se staří Řekové podivovali pravidelnému běhu nebeských souhvězdí, sílila tendence k přetvoření tohoto údivu nad přírodou na *cit závislosti a cit konečnosti*. Nejstarší náboženství člověka je tedy náboženství přírody, které vyjadřuje jeho závislost na ní.⁹ S citem závislosti však souvisí pocit strachu, jaký ze svých fetišů pociťují různé pronárody; ohrožení neštěstím a nemocí.¹⁰ Naopak po pomnutí nebezpečí od neznámého živlu se dostavuje pocit radosti, vděčnosti a lásky.¹¹ Cit obecně je nejvyšším orgánem náboženství.¹²

Křesťanství se však liší tím, že hrůzyplné vlastnosti pohanských bohů přičítá *zvláštní vlastnosti* svého Boha. Moment *citu* je v náboženství tak zásadní, že Spinozovi mělo být vytýkáno, že jeho pantheistický bůh není žádným bohem, protože není předmětem lásky či strachu, ale jen bezcitného rozumu.¹³

Ovšem co se týče nějaké formy náboženské služby, Feuerbach tvrdí, že

⁶ ENGELS, Frederick, *Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy*, [online] <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1886ecgp/lf1.htm> (5 of 6).

⁷ Srv. MASARYK Tomáš G., *Otázka sociální I.*, Masarykův ústav AV ČR, Praha 2000, s. 43-44.

⁸ FEUERBACH Ludwig, *Podstata náboženství*, Ústřední dělnické knihkupectví a nakladatelství, Praha 1920, s.18.

⁹ Srv. tamt., s. 28-29.

¹⁰ Srv. tamt., s. 18-20.

¹¹ Srv. tamt., s. 25.

¹² Srv. tamt., s. 247.

¹³ Srv. tamt., s. 22.

samotná útěcha z činu, oběti pro náboženství jej ale ještě nečiní pravdivým.¹⁴

Podstatný moment u Feuerbacha je, že na počátku náboženství není žádný kvalitativní či podstatný rozdíl mezi bohem a člověkem; jak se náboženství vzdaluje svému počátku, tak je v tomto méně upřímnější, méně opravdovější. To se děje, když se z náboženství stává teologie.¹⁵

Theismus, tedy teologie člověka z přírody vytrhává k nějaké vyšší bytosti; tím však může rušit jeho *cit souvislosti* s přírodou, se světem.¹⁶

Poměr člověka k předmětu náboženskému je takový: smyslový předmět tu je mimo člověka, předmět náboženství je v něm, je vnitřní. Čím více člověk zapírá smyslové, tím smyslovější je bůh, kterému je takto obětováno. „Člověk popírá u sebe jen to, co vkládá do boha.“¹⁷ Ale člověk je nejsoucňější jsoucno, nejpozitivnější princip reality. Myšlenku tvoří ze smyslové matérie – ne naopak!¹⁸

„Člověk, jakoby z podstaty zlý, vyznává nejvyšší dobro v bohu. Bůh je člověku cílem, člověk je v něm sám sobě účelem, snaží se činit dobře, v bohu je mu předmětem jen jeho vlastní činnost. Feuerbach shrnuje: „Ale protože na svou vlastní činnost pohlíží jen jako na činnost předmětnou, od něho samého odlišnou, protože na dobro pohlíží pouze jako na předmět, pak také nutně přijímá podnět, popud ne ze sebe, nýbrž z tohoto předmětu.

Pohlíží na svou podstatu mimo sebe a za tuto podstatu pokládá dobro; rozumí se samo sebou, že je to jen tautologie, jestliže popud k dobru dostává z toho, do čeho vkládá dobro.“¹⁹

Bůh je takto odlidštěnou a vyděděnou nejvlastnější podstatou člověka, člověk tedy nemůže jednat ze sebe, všechno dobro pochází z boha.

Tohoto Feuerbachově momentu *sebezvnějšnění a odcizení* člověka v náboženství se později Marx drží i v jeho díle zásadním vyjádřením, že „v náboženství lidé přetvářejí svůj smyslový svět na bytost, která je pouze

¹⁴ Srv. tamt., s. 210.

¹⁵ Srv. FEUERBACH Ludwig, *Podstata křesťanství*, Státní nakladatelství politické literatury, Praha 1954, s. 253.

¹⁶ Srv. FEUERBACH Ludwig, *Podstata náboženství*, s. 29.

¹⁷ FEUERBACH Ludwig, *Podstata křesťanství*, s. 83.

¹⁸ Srv. tamt., s. 48.

¹⁹ Tamt., s. 86-87.

koncipována, představována, tak, že před nimi stojí jako něco cizího.“²⁰

Toto se dá vysvětlovat pouze dosavadním způsobem produkce, činnosti člověka.²¹ Tomu se budeme věnovat ve třetí kapitole.

Navíc harmonie náboženství a vlastně náboženství obecně mizí tam, kde se mezi člověka a boha vkrádá představa světa –prostředkujících příčin. Řešením je očekávat čas zániku přírody, hmoty, těla, který navrátí člověka k podstatě –bohu. V opačném případě je příroda uznána jako příčinná, předmětná, zatímco bůh se stává bezpředmětným...²²

Obsah náboženství vidí Feuerbach jako naprosto lidský –tajemství teologie je antropologie.²³ Pro Engelse je Feuerbach realistický když klade na počátek člověka, jenže se vůbec nezmiňuje o světě, ve kterém člověk žije; proto tento člověk zůstává tím samým abstraktním člověkem, který obsadil pole filosofie náboženství.²⁴

Feuerbach buduje kult abstraktního člověka, ten by ale měl být nahrazen vědou a historickým vývojem reálných lidí.²⁵ Engels mu dále vyčítá, že náboženství nechce zrušit, ale zdokonalit (samotná filosofie jím měla být pohlcena).²⁶ Hlavní věc pro Feuerbacha není to, že nějaké čistě lidské vztahy existují, ale to, že by měly být chápány jako nové, opravdové náboženství (hodnoty nabývají až pod hlavičkou náboženství).²⁷

Feuerbach ve své kritice náboženství netvrdí, že bůh, slovo boží, není nic (čímž by si to dle svých slov usnadnil), ale že takové věci nejsou tím, čím jsou v domnění teologie - že taková mystéria nejsou cizokrajná, ale zdejší; tajemství lidské přirozenosti. Náboženství pokládá povrchní představu přírody a lidstva za jejich pravou a proto jejich pravou podstatu určuje jako nějakou jinou, zvláštní.²⁸

Vyjádřením Marxovým k příkladu křesťanství: Jediný důvod, proč nás křesťanství chce osvobodit od nadvlády těla a “tužeb jakožto řídicích sil“, je ten,

²⁰ „In religion people make their empirical world into an entity that is only conceived, imagined, that confronts them as something foreign.“

MARX Karl, *The German Ideology*, [online]

<http://www.marxists.org/archive/marx/works/1845-gi/ch03.htm> (3 of 18).

²¹ Srv. tamt.

²² Srv. FEUERBACH Ludwig, *Podstata křesťanství*, s. 245-246.

²³ Srv. tamt., s. 322.

²⁴ ENGELS Frederick, *Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy*, [online]
<http://www.marx.org/archive/marx/works/1886ecgp/lf3.htm> (3 of 6).

²⁵ Srv. tamt.

²⁶ Srv. tamt.

²⁷ Srv. tamt.

²⁸ Srv. FEUERBACH Ludwig, *Podstata křesťanství*, s. 51.

že tyto věci považuje za něco nám cizího; chtělo nás osvobodit od determinace přírodou protože považovalo naši vlastní přirozenost („přírodu“) za k nám nepatřící. Jestliže nám naše přirozenost a touhy nepřísluší, pak nám všechna určení podle přirozenosti případnou jako „heteronomie odporující autonomii ducha“.²⁹

Feuerbach nad jednotlivým člověkem vidí jen jednotu rozumu, lásky a vůle. Jinak ve zbožňování dochází k sebeodcizení, „neboť člověk odlidšťuje sebe od svého ducha, od své hlavy, od svého srdce, jako by byl něčím bez nich.“³⁰

Duch, tedy Bůh, není ten či onen duch, vlastní či cizí. Je to personifikovaný rodový pojem člověka. Rod existující, na rozdíl od jedinců.³¹

A kritika vytváření takových „duchů“ vedla Marxe ke kritice „Ducha“ Hegelova.

Ještě musíme upřesnit chronologii Marxových spisů. Feuerbachem se zabýval v *Německé ideologii* (1845), kritikou Hegela ovšem dříve – v *Kritice Hegelovy Filosofie Práva* (1843) a v *Kritice Hegelovy dialektiky a filosofie vůbec* (1844). Jeho vnitřní vývoj je samozřejmě jiná věc a nebudeme se pokoušet jej chronologicky popisovat. Feuerbachův materialismus a antropomorfismus jako základ vzniku a vývoje náboženství zkoumáme na prvním místě. Zmíněné sebeodcizení člověka v náboženských představách je jedním ze základních a opakujících se momentů v Marxově zkoumání náboženství. Proto se jej držíme i my, i když třeba „Marxův filosofický základ, /.../ jeho filosofická kostra, je ve filosofii Hegelově.“³²

Hlavním momentem Marxovi kritiky Feuerbacha a zároveň počátečním rozvíjením myšlenek, kterým je základem, jsou jeho Teze o Feuerbachovi (1845). Ty teď budeme částečně citovat³³ a zároveň se je interpretací pokusíme rozvinout, abychom si vytvořili přehled o počátcích Marxova důrazu na životní praxi člověka a definování podstaty člověka jakožto souhrnu společenských vztahů.

²⁹ MARX Karl, *The German Ideology*, [online]
<http://www.marxists.org/archive/marx/works/1845-gi/ch03.htm> (3 of 18)

³⁰ FEUERBACH Ludwig, *Podstata křesťanství*, s. 53.

³¹ Srv. tamt., s.344.

³² MASARYK, Tomáš, *Otázka sociální I.*, s. 52.

³³ z MARX, K., ENGELS, B.: *Spisy*. Sv. 3, SNPL, 1958, s. 17-19.

První tezí Marx prohlašuje, že:

„Hlavním nedostatkem veškerého dosavadního materialismu - včetně Feuerbachovského - je, že předmět, skutečnost, smyslovost se pojímá jen ve formě *objektů* čili *nazírání*, nikoli však jako *lidská smyslová činnost, praxe*, nikoli subjektivně. Proto se stalo, že *činnou* stránku, v protikladu k materialismu, rozvíjel idealismus - ale jen abstraktně, protože idealismus samozřejmě nezná skutečnou, smyslovou činnost jako takovou.“

Vytvářel-li idealismus abstrakcí od skutečné lidské činnosti představu činného prvku dějin a společnosti, vytvářel opět jen člověku odcizený nekonkrétní objekt. To se pak odráží v Marxově kritice Hegela, které se budeme věnovat níže. „Otázka, zda je lidskému myšlení vlastní předmětná pravdivost, není otázkou teorie, je to *praktická* otázka. člověk musí pravdivost, tj. skutečnost a moc, pozemskost [*Diesseitigkeit*] svého myšlení prokázat v praxi.“

Pravdivost (a my při výkladu této, druhé, teze dodáme také spravedlnost) tedy musí být naplňována skutečnou lidskou činností, která ji bude utvářet. Bez ní by tyto pojmy zůstaly zásvětné a prázdné. Cítí-li člověk potřebu naplňovat je, pak by je neměl nechat v držení náboženských systémů či teologizování obecně.

Čtvrtou tezí je kritika toho, že Feuerbach sice vidí sebeodcizení člověka ve světě náboženství, ale náboženský svět jen převádí na světský základ. Chybí tedy moment uvědomění si, že odpoutává-li se od sebe světský základ a tvoří-li si nějakou „říši v oblacích“, je to tím, že je sám se sebou v rozporu, že nemůže být sám o sobě a musí být tedy změněn. „Tedy například, když byla jako tajemství svaté rodiny objevena pozemská rodina, musí být /.../ podrobena teoretické kritice a prakticky zničena.“ Člověk si svou představu o ideálním způsobu (spolu)bytí přenesl do náboženského světa. Toto uvědomění ale ještě musí vést ke zničení takové představy. Teprve pak může dojít k svobodnému rozhodnutí nezatíženém ideou, která by člověka v jeho praktickém životě jinak převyšovala.

„Feuerbach, nespokojený s *abstraktním myšlením*, se dovolává *smyslového nazírání*; nepojímá však smyslovost jako *praktickou*, lidsky smyslovou činnost.“ Ta je činěna jedinci s konkrétními, tedy fyzicky a psychicky danými vlastnostmi, ne nějakou abstraktní společností, která stejně abstraktně nazírá jednotlivé jevy. Jak jsme viděli u Feuerbachova “abstraktního člověka“,

Engelsova kritika vychází z této Marxovy (šesté) teze o Feuerbachovi, kritizující převod náboženské podstaty na lidskou podstatu. Ta zde ovšem podle Marxe „není nějaké abstraktum vlastní jednotlivému individuu. Ve své skutečnosti je to souhrn společenských vztahů.“

A jak Marx pokračuje sedmou tezí: „Feuerbach proto nevidí, že samo „náboženské cítění“ je *společenský produkt* a že abstraktní individuum, které analyzuje, ve skutečnosti přísluší určité formě společnosti.“

Výše jsme již zmínili Feuerbachovu představu citu, jako nejvyššího orgánu náboženství. Feuerbach ale již nezkoumá projev takového citu, jenž je vždy určen tím, jak ta či ona forma společnosti učí jednotlivce cit projevovat.

„Společenský život je v podstatě *praktický*. Všechna mystéria, svádějící teorii k mysticismu, jsou racionálně řešena lidskou praxí a chápáním této praxe.“ (Osmá teze.)

Pokud se nesoustředíme na praxi samotnou, ale odbíháme k nějakým zásvětným skutečnostem, nemůžeme svou činnost nikdy plně pochopit, natožpak v ní podávat největší možný výkon.

Podle třetí teze „Materialistické učení, že lidé jsou produkty okolností a výchovy, že tedy změnění lidé jsou produkty jiných okolností a změněné výchovy, zapomíná, že okolnosti mění právě lidé, a že sám vychovatel musí být vychován.“ Dosavadní materialismus totiž vykládá roli jednotlivých lidí ve společnosti příliš pasivně, ve svém teoretizování nenachází prostor pro konkrétní praxi. Ta může vzniknout v jiném vnímání (a uspořádání) společnosti. Společnost sice bude mít vždy vliv na jednotlivce, ten si toho ale bude vědom stejně jako toho, jak se konkrétně na takové společnosti podílí, jak v této formě vznikla a jak se může měnit.

„To nejvyšší, čeho dosahuje *nazíravý* materialismus, tj. materialismus, který chápe smyslovost ne jako praktickou činnost, je nazírání jednotlivých individuí v „občanské společnosti“, odhaluje devátá teze. Proto v tezi desáté Marx pokračuje: „Stanovisko starého materialismu je „občanská“ společnost; stanovisko nového materialismu je *lidská* společnost čili zespolečenštěné

lidstvo.“ To se utváří vědomě činností jednotlivců a není omezeno tím, jak je pojmenováno, tedy ze sebe abstrahovaným ideálem který by mělo naplňovat.

Pro z Ernsta Blocha Marxových 11 Tezí k Feuerbachovi „vypovídá o socializované lidskosti, spojené s přírodou, která je tímto zprostředkována; je rekonstrukcí světa do *domoviny*.“³⁴

I filosofie je věcí konkrétních jedinců, má být činností, nejen popisem stavu věcí. Proto dle jedenácté teze „Filozofové svět jen různě *vykládali*, jde však o to jej *změnit*.“ Tímto se Marx přesouvá od výkladu vývoje a aktuálního stavu společnosti k popisu budoucího vývoje vyplývajícího ze stávajících podmínek, ale již konkrétním člověkem, Marxem, předznamenáno a zároveň již vědomě pro budoucnost měněného.

V *Kritice Hegelovy dialektiky a filosofie vůbec*³⁵ určuje chybu dosavadní německé kritiky v tom, že sice obsah starého světa vykládala, ale nedokázala se vymanit z jeho zajetí. Její kritika (založená na Hegelově dialektice) byla k sobě nekritická. Jediný Feuerbach se k ní staví vážně, kriticky, a dokazuje, že „filosofie není nic jiného než náboženství vnesené do myšlenek a v myšlení rozvedené“ .³⁶ Pro kritiku je rozhodující moment, že Hegel vychází z odcizení (z nekonečna) substance, tedy z náboženství a teologie. Na rozdíl od Hegela, tvrdí Marx, nechápe Feuerbach absolutní pozitivno jako negaci negace; pozitivno je založeno na sobě samém (nedopouští se tedy toho, že by náboženství zrušil a následně nastolením abstrakce obnovil).

Jak ještě uvidíme, Marxovi bylo cizí používání toho, co bylo umístěno na vzdálenou nebeskou klenbu, bez možnosti být dotýkáno, bez základů na pevné zemi, kam se on naopak snažil dosavadní myšlení o společnosti uchytit.

Marx pak v kritice Hegelova *Absolutního vědění* postupuje takto: Protože způsob, jakým vědomí jest je *vědění* - jeho jediný akt (pro vědomí se něco něčím stává, pokud o tomto *něčem ví*) - vztahuje se k předmětu jako ke svému

³⁴ Thus, the totality of the "Eleven Theses" testifies: socialized humanity, allied with a nature that is mediated with it, is the reconstruction of the world into homeland.“ BLOCH, Ernst, *The principle of hope*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts 1996., s.286.

³⁵ MARX Karl, *Ekonomicko-filosofické rukopisy z roku 1844*, Státní nakladatelství politické literatury, Praha 1961, s. 130.

³⁶ Tamt., s.132.

sebezvnějšnění. Samo sobě se pak vědění *jeví* jako předmět; anebo to, co se mu *jeví* jako předmět, je jen samo vědění.

Pro Hegela platí ještě druhý moment, a sice „že vědomí zrovna tak zrušilo a pojalo zpátky do sebe toto zvnějšnění a tuto předmětnost, že tedy ve svém *jinakém bytí jako takovém je při sobě*“. Ale Marx vědomí o sobě tvrdí, že je tím, co je *jiné* než ono samo, vidí jako iluzi. Také z toho vyplývá, že odstranili člověk náboženství, když nahlédl náboženství jako produkt sebezvnějšnění, přesto shledává, že náboženství jakožto náboženství jej potvrzuje (*sebevědomý* člověk duchovní svět, jakožto zvnějšnění sebe sama, ruší a přesto zase nastoluje a vydává za své pravé jsoucní).³⁷

„*Vím-li, že náboženství je zvnějšnělé lidské sebevědomí, pak tedy v náboženství jakožto náboženství nevím o svém sebevědomí, nýbrž vím, že je v náboženství potvrzeno mé zvnějšnělé sebevědomí. Potom tedy vím, že mé sebevědomí, náležící sobě samému, své podstatě, není potvrzeno v náboženství, nýbrž ve zničeném, zrušeném náboženství. /.../ Proto tu má zvláštní úlohu zrušení, překonání, v němž je spojeno popření i uchování, afirmace.*“³⁸

V jejich skutečné existenci je skryta pohyblivá podstata, zjevující se teprve v myšlení, ve filosofii, „a proto mým pravým náboženským jsoucnem je moje jsoucní ve *filosofii náboženství, /.../ mým pravým lidským jsoucnem je mé jsoucní filosofické*“. Zrovna tak je pravou existencí náboženství *filosofie* náboženství. Ale jestliže je pro mne pouze ona pravým jsoucnem náboženství, pak jsem opravdu nábožný jen jako *filosof náboženství* a zapírám *skutečnou* religiozitu a skutečně *nábožného* člověka.

„Ale zároveň je *potvrzují*, jednak v rámci vlastního jsoucní nebo v rámci cizího jsoucní, které stavím vůči nim, neboť to je jen jejich *filosofickým* výrazem; jednak v jejich svérázné prvotní podobě, neboť pro mne znamenají jen *zdánlivé* jinaké bytí, alegorie, ve smyslových slupkách ukryté tvary jejich vlastního pravého jsoucní, tj. mého *filosofického* jsoucní.“³⁹

Zrušené náboženství se tak rovná *absolutnímu vědění*. Jsoucní, které Hegel *ruší* ve filosofii není *skutečným* náboženstvím, ale zase jakožto předmět

³⁷ Srv. tamt., s. 145.

³⁸ Tamt., s. 146.

³⁹ Tamt., s. 147.

vědění *dogmatikou*. Hegel je touto kritikou dán do rozporu s běžnými *pojmy* podstaty, což Marxe vede k výroku, že náboženský člověk může u Hegela dojít svého posledního potvrzení.⁴⁰

V rámci určení odcizení Marx postihuje *pozitivní* momenty Hegelovy dialektiky. *Rušení* jako předmětný pohyb⁴¹, který zpátky do sebe pojímá zvnějšnění, je poznatek vyjádřený v rámci odcizení; je postojem *teoretickým*, jak si teď přiblížíme.

V kapitole "Soukromé vlastnictví a komunismus" Marx nahlíží, že náboženské odcizení se týká *vědomí* lidského nitra, ale ekonomické se týká *skutečného života*. Zrušení tohoto pak zahrnuje obě stránky odcizení člověka – vnější, ve které sebe člověk nahlíží v instituci *soukromého vlastnictví*, a vnitřní, která je *sebevědomá* jen v *náboženství, rodině, státě...*⁴²

Ateismus zůstává abstraktní lidumilností, lidumilnost komunismu je od počátku jeho uvědomění reálná (a dodáme konkrétní).⁴³

Ateismus popřením *nepodstatnosti* člověka a přírody už takto nemá smysl – popírá boha „a tímto klade jsoucnost člověka“⁴⁴, ale pohled *socialistický a komunistický* takové zprostředkování nepotřebuje, protože z přírody a člověka jakožto *podstaty* přímo vychází.⁴⁵

Nemá už ve srovnání s *praxí* komunismu smysl i proto, že ruší boha, tedy pohybuje se stále na teoretickém poli a dává vzniknout humanismu pouze teoretickému; „komunismus jakožto zrušení soukromého vlastnictví znamená osvojení skutečného lidského života jako vlastnictví člověka, znamená vznik praktického humanismu, čili ateismus je humanismus zprostředkovaný se sebou s pomocí zrušení náboženství, komunismus je humanismus zprostředkovaný se

⁴⁰ Srv. tamt., s. 148.

⁴¹ E. Fromm upozorňuje na nutnost nepojímat princip pohybu mechanicky, spíše jej chápat „jako puzení, tvůrčí vitalitu, energii. Lidská vášeň je pro Marxe ‘podstatnou silou člověka, silou usilující energicky o svůj předmět’.“ Fromm Erich, *Obraz člověka u Marxe*, nakl. L.Marek, Brno 2004, s. 27.

Srv. též: Marx Karl, *Ekonomicko-filosofické rukopisy z roku 1844*, s. 143.

Ovšem *Aufhebung* – zrušení může u Hegela také znamenat *Aufheben*, které má význam i jako uschování, uchování, srv. tamt., s. 146.

⁴² Srv. tamt., s. 93.

⁴³ Srv. tamt., s. 94.

⁴⁴ Srv. tamt., s. 104.

⁴⁵ Tamt.

sebou pomocí zrušení soukromého vlastnictví“.⁴⁶

V kontextu Kritiky Hegelovy dialektiky a filosofie vůbec pak

„ateismus, komunismus neznamení útěk, abstrakci, ztrátu předmětného světa vytvořeného člověkem, jeho bytostných sil, zrozených k předmětnosti, nejsou chudobou vracející se k nepřirozené, nevyvinuté prostotě. Jsou naopak teprve skutečným vznikáním, pro člověka uskutečněným uskutečněním jeho podstaty a jeho bytosti jakožto bytosti skutečné.“⁴⁷

Člověk si musí svět *přivlastnit*, má-li ho *poznat*, určuje Fromm.⁴⁸

Jde tedy o to, že pro člověka, který žije v neodcizeném světě a plně rozvíjí svou bytost (to je to pozitivní, skutečné, kladení člověka) nemá ani ateismus význam neboť je *teoretickým* výrazem lidského života.

Máme-li potřebu definování termínů socialistický a komunistický, můžeme je z latinského jazyka, vzhledem k více významům přibližně, určit jako *socialis* – společenský a *communis* – společný, obecný; přičemž přihlédneme ke kontextu Marxova popisu společnosti: socialismus – pozitivní *sebevědomí* člověka ve společnosti, komunismus – pozitivní, skutečné, vytváření svého (materiálního) života jako forma lidské společnosti. Naopak Marxem kritizovaný „hrubý komunismus“ může znamenat pokus o „návrat k *nepřirozené prostotě chudého člověka* bez potřeb, který se nedostal nad soukromé vlastnictví, nýbrž k němu ještě ani nedospěl“.⁴⁹

Soukromým vlastnictvím Marx, dovolíme si tvrdit vycházejíce z oné kapitoly „Soukromé vlastnictví a komunismus“⁵⁰, myslí materiální způsob bytí (ve) společnosti, ne vlastnění soukromých předmětů „denní potřeby“.

Máme ale také možnost přijmout Masarykovo vyjádření, že „Marx pojmy socialismus a komunismus ztotožňuje.“⁵¹ Nicméně, rozhodli jsme se pokusit o vlastní interpretaci problematiky.

⁴⁶ Srv. tamt., s. 148.

⁴⁷ Tamt., s. 149.

⁴⁸ Srv. Fromm Erich, *Obraz člověka u Marxe*, s. 25.

⁴⁹ MARX Karl, *Ekonomicko-filosofické rukopisy z roku 1844*, s. 91.

⁵⁰ Tamt., s.89-104.

⁵¹ MASARYK Tomáš G., *Otázka sociální II.*, Masarykův ústav AV ČR, Praha 2000, s. 18.

Toto se týká myšlení „mladého Marxe“ – s tímto označením se občas můžeme setkat. Pro nás je rozhodující, s odvoláním na zkoumání Masarykovo,⁵² vývoj (nejen) ekonomického myšlení Marxe, které sice trvalo delší čas, než po sobě následují jeho spisy, ale zde v Ekonomicko-filosofických rukopisech (1844) je ještě „mladý“.

Masaryk tento jeho vývoj popisuje dle svého odvolání na Marxovu předmluvu ve spise *Zur Kritik der politischen Oekonomie* (1859), my podobně čteme v anglickém překladu - *A Contribution to the Critique of Political Economy*.⁵³

A sice že Marx začal ekonomiku studovat v roce 1843 protože se musel ve svém popisu společnosti vyjádřit k tomu, co je nazýváno „materiálními zájmy“⁵⁴, přičemž v roce 1844 při psaní *Kritiky Hegelovy filosofie práva* dospěl k tomu, že právní a politické formy nejsou určovány vývojem lidské mysli, ale pocházejí z materiálních podmínek života - je tedy důležité studovat politickou ekonomii.⁵⁵ Podle výňatku z Masarykova popisu zde Marx „vyznává, že roku 1842 neznal ani ekonomiky, ani socialismu. /.../ k historickému materialismu dospěl prý roku 1845.“⁵⁶ I když odhlédneme obratu „vyznává“ (není příliš na místě, protože je to jen popis důvodů které vedly k sepsání onoho díla), případně nám Masarykův popis matoucí neboť Marx zde obrat „historický materialismus“ vůbec nepoužil. Přestaneme být zmateni v okamžiku, kdy se dozvíme, že se Marx na historickém materialismu podle Engelse prý ustálil až v letech 1846-1847⁵⁷ a když si uvědomíme, že tento pojem pochází od Engelse⁵⁸ a sloužil k označení způsobu nazírání dějinného vývoje se kterým se, pravda, můžeme setkat ve výše uvedeném Marxově díle (ale upozorňujeme - je typický pro Engelse, ne Marxe). Masaryk navíc nemohl plně poznat humanistické jádro Marxova myšlení („mladého Marxe), neboť pro seznámení s

⁵² MASARYK Tomáš G., *Otázka sociální I*, s. 51.

⁵³ MARX Karl, *A Contribution to the Critique of Political Economy*, [online] <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1850/pol-econ/preface.htm> (1 of 3).

⁵⁴ Tamt.

⁵⁵ Srv. tamt.

⁵⁶ MASARYK, tamt.

⁵⁷ Srv. tamt.

⁵⁸ Obdobně můžeme číst i v Masarykovi, s. 53, že „historický materialismus je oficiální název marxismu, jež Engels v úvodě ke svému spisu o Feuerbachovi emfaticky prohlašuje za nový názor na svět.“

tímto jeho rozměrem zásadní *Ekonomicko-filosofické rukopisy z roku 1844* byly poprvé vydány až ve 30. letech 20. století.⁵⁹

Stanovíme si tedy období, kdy končí "mladý Marx" jako přechod k jeho zaměření se na problematiku ekonomie, způsobů lidské materiální produkce (způsobů výroby) které bylo nutno zkoumat -na to se později zaměříme i my.

U Hegela je pojetí odcizení *formální a abstraktní* zároveň. Tento pohyb (odcizení) tedy sám sebe vytváří a odcizuje jakožto poslední projev samoučelného lidského života dospívajícího v sobě ke své podstatě. A protože je to přeci jen abstrakce, platí za božský proces člověka. Musí tu být nějaký nositel tohoto procesu, který je *absolutním duchem, Bohem, ideou vědoucí o sobě samé*, která se navrácí sama k sobě ze svého zvnějšnění. Skutečný člověk a příroda se stávají pouze predikáty. Subjekt a predikát jsou jeden k druhému v převráceném poměru.⁶⁰

Takže pokud je například náboženství jen odcizenou skutečností lidského zpředmětnění, u Hegela se jeví jako duchovní bytost, protože *duch* je zde opravdovou podstatou člověka.⁶¹ Člověk tak nemá žádný předmět mimo sebe a sám předmětným není. Stává se nepředmětnou, *nejsoucí, obludnou (Unwesen)* bytostí.⁶² V takovém odcizení sobě samému jsou jeho myšlenky „fixní duchové potloukající se mimo přírodu a mimo člověka“⁶³ v kategorii ducha absolutního. Ten ale pro Marxe není nositelem dějinného pohybu. Dějiny jsou vědomým aktem vzniku člověka, aktem který se sám vědomě ruší, který je nesen člověkem jako lidskou přirozenou, předmětnou, bytostí - bytostí konkrétní. „Dějiny jsou opravdovým přírodopisem (*Naturgeschichte*) člověka.“⁶⁴

Německá filosofická kritika však půdu Hegelova systému (narozdíl od Marxe, "hegelovské levice", "mladých hegelianů") neopustila – dokonce ani při kritizování Hegela. Omezila se na kritiku náboženských představ; zařadila vědomí a koncepce politické, právní apod. pod třídu náboženství, a dominanci

⁵⁹ Srv. MARX, Karl, *Ekonomicko-filosofické rukopisy z roku 1844*, s. 15.

⁶⁰ Srv. tamt., s. 150.

⁶¹ Srv. tamt., s. 136.

⁶² Srv. tamt., s. 142 – mohli bychom přeložit spíše jako *nestvůrnou*.

⁶³ Tamt., s. 152.

⁶⁴ Tamt., s. 143.

náboženství v tom chápala jako zaručenou⁶⁵, což je jev častý u akademické "hegelovské pravice".

Německou filosofií byl jako ideál určován "Člověk" – hnací síla dějin. Mělo jít o proces sebeodcizování člověka:

„na místo individua dřívějšího vývojového stupně podstrčili průměrné individuum pozdějšího stupně a dřívějším individuí podstrčili pozdější vědomí. Takovým převrácením, které je od začátku abstrakce z aktuálních podmínek, bylo možné proměnit dějiny na proces evoluce vědomí.“⁶⁶

Nyní se pokusíme kapitolu krátce shrnout, závěrečně zjednodušit: Marxova kritika náboženství vychází z kritiky Feuerbachovy. Tedy, že člověk tvoří náboženství a v něm pohlíží na svou podstatu mimo sebe. Dochází u něj k sebeodcizení, protože náboženstvím tvoří bytost, která se proti němu v tom okamžiku staví jako něco cizího.

Feuerbach sice na počátek klade člověka, ale ten zůstává abstraktním, skutečně nečinným, bez životní praxe a bez uvědomění si toho, že i náboženské cítění je společenský produkt. A společenský život, který jej tvoří je *praktický*. Jde tedy o to chápat tuto praxi, svět nejen vykládat, ale uvědoměle jej měnit.

Marx v Hegelovi nachází potřebný důraz na dějinný proces, ale ten je přikládán za produkt obecného *ducha dějin*. Tím je opomíjen pozitivně existující člověk který je *podstatný*. Praktická činnost člověka nepotřebuje (tak jako Hegel) *teorii* ateismu. Dějinný vývoj je pak vědomým aktem, je nesen člověkem – konkrétní bytostí utvořenou konkrétními podmínkami společnosti, které i on vědomě utváří.

Tento Marxův vývoj se můžeme pokusit interpretovat také s pomocí Masaryka. A to tak, že pod vlivem Feuerbacha se Marxův historismus hegelovský stává historismem materialistickým.⁶⁷

⁶⁵ Srv. MARX Karl, *The German Ideology*, [online]

http://www.marxists.org/archive/marx/works/1845-gi/part_a.htm (2 of 12).

⁶⁶ „and this was essentially due to the fact that the average individual of the later stage was always foisted on to the earlier stage, and the consciousness of a later age on to the individuals of an earlier. Through this inversion, which from the first is an abstract image of the actual conditions, it was possible to transform the whole of history into an evolutionary process of consciousness.“

MARX Karl, *The German Ideology*, [online]

http://www.marxists.org/archive/marx/works/1845-gi/part_d.htm (8 of 10).

⁶⁷ Srv. MASARYK, *Otázka sociální I*, s. 52.

2. Náboženství a ideologie

Marx v předmluvě ke své disertační práci požaduje svobodu filosofie, což zdůrazňuje prohlášením Epikura, které by mohlo být mottem této kapitoly a nejspíš i celého Marxova díla: „Bezbožní nejsou ti, kteří odmítají bohy mas, nýbrž ti, kteří mínění mas připisují bohům.“⁶⁸

Opět začneme Feuerbachem, abychom si pro téma vytvořili podobný základ jako Marx. Feuerbach jako princip náboženství (a také teologie) vidí lidský egoismus.⁶⁹

Také spatřuje nacionální rozměr přírody, rozměr daný kulturou aktuální společnosti který určuje formu uctívání božstev své země (půdy) a představy o nich.⁷⁰ Řekové se Egyptským bohům smáli, protože neodpovídali bytosti a potřebám Řeků.⁷¹ Jde také do jisté míry o věc vkusu (to platí i o přáních a představách křesťanů).⁷²

Pravý ateismus („neštítící se světla“) je potvrzováním – popírá pouze bytost od člověka abstrahovanou. Teismus je popíráním – „popírá přírodu, svět, lidstvo: *před bohem není svět a člověk ničím.*“⁷³ Ateismus je liberální, štědrý, přeje každé bytosti její vůle (i vůle k náboženství). Ale jako popírání *onoho světa* v důsledku potvrzuje tento svět (odstraňuje lepší život na nebi a požaduje lepší život na zemi). Ale co když jedni mají všelijaké „pozemské“ požitky, zatímco druhí nemají ani potravu? Kvůli nedostatků soudů na zemi si nemá cenu tvořit nové nebi...⁷⁴

Bůh vnucuje přírodě svou vůli jako despota vnucuje lidem nadpřirozené.⁷⁵ Díky lidské neznalosti přírody si představu boha vládnoucího, udržujícího,

⁶⁸ FROMM E., s. 47.

⁶⁹ FEUERBACH L., *Podstata náboženství*, s. 61.

⁷⁰ Srv. tamt., s. 34.

⁷¹ Srv. tamt., s. 52.

⁷² Srv. tamt., s. 53.

⁷³ Tamt., s. 309.

⁷⁴ Srv. tamt., s. 310.

⁷⁵ Srv. tamt., s. 145.

člověk odvodí z politického zřízení, které přenáší na přírodu,⁷⁶ svá politická přání proměňuje v bohy.⁷⁷

V *Úvodu ke kritice Hegelovy filosofie práva*, který byl připraven v r.1844 pro *Deutch-Französische Jahrbücher* a předznamenal *Ekonomicko-Filosofické rukopisy* Marx přistupuje ke kritice náboženství jako celku, neboť „kritika náboženství jako takového je předpokladem veškeré kritiky.“⁷⁸

Důležitá je zde nenáboženská kritika. Jejím základem je: „člověk dělá náboženství, náboženství nedělá člověka“.⁷⁹ Náboženství je sebeuvědomění člověka, které buďto ještě nenašel, nebo už zase sám sobě ztratil.

„Ale člověk, to je svět člověka, stát, společnost. Tento stát, tato společnost produkují náboženství, *převrácené vědomí světa*, protože jsou samy *převráceným světem*. Náboženství je všeobecná theorie tohoto světa, jeho encyklopedické kompendium, jeho logika v populární formě, jeho spiritualistický point d'honneur /*věc cti*/ , jeho entuziasmus, jeho morální sankce, jeho slavnostní dovršení, jeho povšechný důvod útěchy a ospravedlnění. Náboženství je *fantastickým uskutečněním* lidské podstaty, protože pravou skutečnost *lidská podstata* nemá. Boj proti náboženství je tedy nepřímo bojem proti *onomu světu*, jehož je náboženství duchovním *aromatem*.

Náboženská bída je jednak *výrazem* bídy skutečné, jednak *protestem* proti skutečné bídě. Náboženství je povzdech utlačeného tvora, cit bezcitného světa, duch bezduchých poměrů. Je to *opium* lidu.

Zrušit náboženství jako *ilusorní štěstí* lidu znamená žádat jeho *skutečné štěstí*. Požadavek vzdát se ilusí o svém postavení je *požadavek vzdát se postavení, ve kterém je zapotřebí ilusí*. Kritika náboženství je tedy *v zárodku kritikou tohoto slzavého údolí*, jemuž náboženství tvoří *svatozář*.

Kritika strhla z okovů imaginární květy, ne proto, aby člověk vlekl dál své bezútešné okovy, nezkrášlené fantasií, nýbrž aby tyto okovy odhodil a utrl živý květ. Kritika náboženství zbavuje člověka ilusí proto, aby mýšlil, jednal, tvořil svou skutečnost jako člověk, který se zbavil ilusí a přišel k rozumu, aby se pohyboval kolem sebe, a tím kolem svého skutečného slunce. Náboženství je jen ilusorní slunce, které se točí kolem člověka, dokud se člověk nepohybuje kolem sebe.

Je tedy *úkolem dějin*, kdy zmizela *pravda onoho světa*, nastolit *pravdu tohoto světa*. A prvním *úkolem filosofie*. Která slouží dějinám, je, aby poté, když byla odhalena *posvátná podoba* sebeodcizení člověka, odhalila toto odcizení v jeho *neposvátných podobách*. Kritika nebe se takto mění v kritiku země, *kritika*

⁷⁶ Srv. tamt., s. 147.

⁷⁷ Tamt., s. 274.

⁷⁸ MARX, ENGELS, *O náboženství*, Státní nakladatelství politické literatury, Praha 1957, s. 39.

⁷⁹ Tamt.

*náboženství v kritiku práva, kritika theologie v kritiku politiky.*⁸⁰

Ted' již vidíme, že jde o kritiku vzorce společnosti, která je „převráceným světem“, tedy může produkovat pouze převrácené vědomí světa. To je jeho falešnou obhajobou, hojně používanou, ale prožívanou jen jako „povzdech utlačeného tvora“. Tady Marx ukazuje pochopení ducha člověka zmítaného v proudu společnosti, v níž si jedna část podrobuje druhou (to je „onen svět“) a aby nevypadala tak krutě, halí se do šatu „náboženství“. Podrobený člověk pak vidí v takovém hávu příslib věcí budoucích. Marx tady nepožaduje, aby byl šat pouze stržen a lidé se museli dívat na nehezku skutečnost, ale aby začali hledat krásu v sobě („živý květ“). A je-li náboženství i protestem, formou kritiky poměrů ve společnosti, nemusí znamenat jen apologetickou ideologii, může pravdivě vyjadřovat touhy v životě každého člověka které ale ve stávající společnosti nemohou být uskutečněny. Ty by ale mohly (a měly!) být vyjádřeny bez náboženství.

Ernst Bloch ve svém díle *Princip naděje* (1959) takové vyjádření viděl právě v *naději*, jejíž praktický obsah je v její *pozitivní utopické funkci*.⁸¹ Tedy ve skutečném požadavku k budoucnosti. Její dějinný obsah, nejdřív vyjádřen idejemi, je v odkazu (vztahování se) lidské kultury na její horizont. Ten měl být Marxismem rozšířen, ale zároveň přiblížen svou konkretizací.⁸² Což mohlo být zapříčiněno přesunem socialismu od utopie k vědě.⁸³

Neboli, jak Bloch na začátku závěrečné kapitoly cituje Maxima Gorkého, „Nestačí vykreslit již existující, je nezbytné přemýšlet o tom co je přáno a co je možné.“⁸⁴

Blochova *naděje* je tím Autentickým, esenciálním, které ještě *není*, ale v jádru všech věcí k sobě směřuje v očekávání své *geneze*⁸⁵, která není na

⁸⁰ Tamt., s.39-40.

⁸¹ BLOCH Ernst, *The principle of hope*, s.146.

⁸² Srv. tamt.

⁸³ Srv. tamt., s. 147.

⁸⁴ „It is not enough to portray what exist, it is necessary to think of what is wished for and what is possible.“ tamt., s.1354.

⁸⁵ Srv. tamt., s. 1373.

počátku, ale na konci.⁸⁶ Společnost tedy paradoxně má dojít své *geneze* (u Blocha domoviny)⁸⁷ uchopením svých kořenů. Marxovi je vlastní pojímat rozpornost dějin – viz. jeho výše zmíněné určení komunismu jako teprve skutečného vznikání.

I Masaryk reflektoval tento rozměr socialismu. Socialismus dle něj budí u svých stoupenců naději a důvěru do budoucnosti (což Masaryk kategorizuje jako hlavní znaky víry náboženské).⁸⁸

Marx teď potřebuje rušit (falešnou) kategorii náboženství (boha), aby mohl být myšlenkově vně předmět, který chce kritizovat; aby mohl být “neteologický”. Tak se dá pochopit jeho požadavek ateismu vedoucího k humanismu, který není omezen falešnými (tedy prázdnými) kategoriemi. Protože „i kritický teolog zůstává teologem“.⁸⁹

Ve svém článku “*Úvodník v čís. 179 Kölnische Zeitung*”⁹⁰ Marx komentuje styl tohoto periodika a hlavně jeho redaktora (píšícího pod pseudonymem “Hermes”).

Vše začíná Hermovým vyjádřením, že „rozšiřování filosofických a náboženských názorů v novinách a boj proti nim v novinách pokládáme za stejně nepřijatelné“⁹¹

Nebohému redaktoru Marx ihned dokazuje postranní úmysly: „stát má nejen právo, ale také povinnost ‘umlčet nepovolané žvanily’.“⁹² Hermes ale prý hned obrací, aby státu nic troufale nevytýkal a směřuje kritiku na cenzory.

Pro Marxe nejspíš tento článek oplývá vším, co jiný Pruský konzervativní tisk té doby a vlastně to vypadá jen jako procvičení jeho ostrovtipné novinařiny (v Rheinische Zeitung). Nicméně nám může ukázat důležité momenty jeho

⁸⁶ Srv. tamt., s. 1375.

⁸⁷ Srv. tamt., s. 1376.

⁸⁸ Srv. MASARYK Tomáš G., *Otázka sociální II.*, s. 139

⁸⁹ MARX K., *Ekonomicko-filosofické rukopisy z roku 1844*, s. 20.

-toto Marx určuje jako důsledek hegelovské transcendence. tamt., s. 22.

⁹⁰ MARX, ENGELS, *O náboženství*, s. 16.

⁹¹ Tamt., s.18.

⁹² Tamt.

kritiky vztahů náboženství a státu (Německa).

V "Úvodníku" je vyzdvihována téměř neomezená volnost vědeckého bádání, nicméně je podle Herma nutné „ostře rozlišovat, co vyžaduje svoboda vědeckého bádání, která křesťanství samému může přinést jen užitek, a co překračuje hranice vědeckého bádání“⁹³ Je tady vyznáván „oficiální rozum“, vědecká inspirace cenzury.

Autor "Úvodníku" Marxově kritice i nadále dodává střelivo. Ihned je vyvrácena teze o souvislosti rozkvětu národního života a vývoje náboženského myšlení zemí „nejvyššího dějinného významu“⁹⁴, jakožto prohlášení, že „Celý starověký svět se musel zhroutit proto, že s pokroky ve vědeckém vývoji, kterých národy dosáhly, bylo nutně spojeno také odhalování omylů, na nichž se zakládaly jejich náboženské názory.“⁹⁵ To je ahistorické.

V křesťanství tomu však má být naopak, protože „nejvyšší výsledky vědeckého bádání sloužily dosud jen k tomu, aby potvrdily pravdy křesťanského náboženství“.⁹⁶ Na to Marx kontruje poukázáním na fundamentální Tertulliánovo „věřím proto, že je to absurdní“.

Dá-li se dospět k souladu vědeckého bádání a náboženství (splynutí v určitých momentech), pak jedině tím, že se věda nechá jít vlastní cestou.

Marx nesouhlasí s tím, aby si věda „ujasnila“ obsah svých zjištění (a pak nebyla v nesouladu s křesťanstvím) a s tím, že co odporuje víře je omyl, protože pak by se každá země (každý kulturní prostor) určovala podle svých dogmat (o člověku).⁹⁷ Tedy, neexistuje snad obecně lidská přirozenost, jako existuje obecná přirozenost nebe a hvězd?⁹⁸ Filosofie se však ptá, co je pravda; ne pravda pro jednotlivce.

Proti výroku „Základem všech našich evropských států je křesťanství“ je argumentováno citacemi občanského zákoníku Francie. Můžeme u Marxe vidět opomíjení něčeho, co se dá nazvat, právě díky náboženským základům (ať už

⁹³ Tamt., s. 21.

⁹⁴ Tamt., s. 22.

⁹⁵ Tamt., s. 23.

⁹⁶ Tamt.

⁹⁷ Srv. tamt.

⁹⁸ Srv. tamt.

kritizovaným či vyvyšovaným), duchovností nesenou generacemi a sloužící vymezení evropského, byť ne monolitického, prostoru? Nikoli. Opět si ukážeme, že v Marxově díle je podstatou a východiskem člověk. Ideje jsou pak nesený určitou společenskou třídou lidí

Ideje vládnoucí třídy jsou pro každou epochu vládnoucími idejemi, tj. třída, která je vládnoucí materiální silou společnosti, je zároveň její vládnoucí silou intelektuální. Třída, která disponuje prostředky produkce materiální, má zároveň kontrolu nad prostředky produkce duševní. Obecně řečeno, ideje těch, kteří postrádají prostředky duševní produkce tomuto podléhají. Vládnoucí ideje nejsou ničím víc, než ideálním vyjádřením převládajících materiálních vztahů.⁹⁹

Oddělíme-li vládnoucí ideje od vládnoucí třídy (samozřejmě tak ignorujeme jednotlivce a globální podmínky, které je tvoří), můžeme říct, že např. v době dominance aristokracie byly dominantními pojmy "čest", "oddanost" atd. Vládnoucí třída, která samozřejmě tyto pojmy, ideje, sama představuje je pak může nazvat "věčným zákonem".¹⁰⁰

Marx vidí¹⁰¹ jako pokrytecké to, že křesťan čte Evangelium, ale využije státoprávní mechanismy soudů namísto nastavování druhé tváře, či dovolává se soudů obecně.

"Křesťanský stát" neexistuje, pokud není teokratický (pojítkem národů je pak církev).¹⁰² K určení náboženského státu jako útvaru s jedinou církví mající svou hlavu (konkrétního, vládnoucího, člověka či do běhu dějin zasahujícího Jehovu) Marx dodává: „...,protože neexistuje-li žádná nejvyšší hlava církve, jako je tomu u protestantismu, není panství náboženství nic jiného než náboženství panství, kult vůle vlády.“¹⁰³

Křesťanství by nemělo rozhodovat o *vhodnosti* státních zřízení (zvláště, není-li jediným vyznáním ve státě), leda že by vyvozovalo stát z rozumnosti

⁹⁹ Srv. MARX Karl, *The German Ideology*, [online]
http://www.marxists.org/archive/marx/works/1845-gi/part_b.htm (6 of 8)

¹⁰⁰ Srv. tamt.

¹⁰¹ MARX Karl, *Úvodník v čís. 179 Kölnische Zeitung v O náboženství*, s. 34.

¹⁰² Srv. tamt.

¹⁰³ Tamt., s. 35.

lidských vztahů, jak činí filosofie.¹⁰⁴

Roli filosofie v politice pak Marx vidí jako roli jakékoli jiné vědy.¹⁰⁵ A sice, že by z hlediska státního práva neměla odvozovat stát z pudů či ctižádosti individua, ale z rozumu společnosti; ideje celku.¹⁰⁶ Jednotlivý občan se v zákonech svobodného státu pak podřizuje *vlastnímu* rozumu.

Děláme-li z náboženství teorii státního práva¹⁰⁷, pak jej strháváme na zem; kde si na ně může Marx “došlápnout“.

Ale Marx žádá „činnost svobodného ducha“ (filosofii)¹⁰⁸ a dovolíme si říci, že zároveň u náboženského člověka odmítá občansko-církevní stádnost, jakou nejspíš zažíval v Pruském státě.

Právě na situaci v Německu je zaměřeno oko „kritického kritika“ v *Úvodu do Hegelovy filosofie práva*.

Filosofii německých dějin je vytýkán anachronismus, protože německá přítomnost jen “dohání“ francouzskou minulost. Sdílí restaurace moderních národů bez sdílení jejich revolucí: „My jsme v čele se svými pastýři zavítali do společnosti svobody vždy jen jednou, v *den jejího pohřbu*.“¹⁰⁹

V boji proti německým poměrům však není Marxovi kritika vášní hlavy, ale hlavou vášně; není samoučelem, ale prostředkem.¹¹⁰

Celý problém je v pozůstatku “starého režimu“ v moderním státě; tento “starý režim“ již sehrál svou tragickou roli a blíží se do fáze poslední, fáze *komedie*.¹¹¹ „*Německá filosofie práva a státu* jsou jediné německé dějiny, které drží krok s *oficiální* moderní přítomností. Konečnou podobu jí dal Hegel.

Hegelova filosofie dějin totiž (i jak jsme naznačili v minulé kapitole) Marxovými slovy:

„předpokládá abstraktního nebo absolutního ducha, který se vyvíjí tím

¹⁰⁴ Srv. tamt., s. 36.

¹⁰⁵ Tamt.

¹⁰⁶ Srv. tamt., s. 38.

¹⁰⁷ Srv. tamt., s. 33.

¹⁰⁸ Tamt., s. 34.

¹⁰⁹ MARX, *Úvod do Hegelovy filosofie práva v O náboženství*, s. 41.

¹¹⁰ Srv. tamt., s. 42

¹¹¹ Srv. tamt., s. 43.

způsobem, že lidstvo je toliko masou, která vědomě nebo nevědomě nese tohoto ducha. Hegel se domnívá, že empirické, exoterní dějiny kráčí za dějinami spekulativními, esoterními. Dějiny lidstva se mění na dějiny abstraktního ducha lidstva, který je mimo skutečné lidi.“¹¹²

Opět se setkáváme s kritizovaným momentem abstraktní spekulace, která neumožňuje vymknout se z kruhu teologických předpokladů, neumožňuje postup vpřed.

Německo bylo (jen) teoretickým svědomím politiky, na rozdíl od jiných národů, které *činily*. *Revoluční* minulost Německa je totiž teoretická, je to *reformace*.¹¹³

Tehdy to byl *mnich* teď je to *filosof*. „Luther ovšem zvítězil nad porobou ze zbožnosti proto, že na její místo dosadil porobu z přesvědčení.“¹¹⁴ Zrušil *vnější* religiozitu tím, že z religiozity učinil *níternou* podstatu člověka a protože popíral, aby kněží byli vedle laiků, přemístil je do srdcí laiků.¹¹⁵ „Teď už nešlo o boj laika s kněžourem mimo sebe, znamenalo to boj s kněžourem uvnitř., v sobě, se svou kněžourskou přirozeností.“¹¹⁶ Tím pádem došlo i k emancipaci laického papeže – knížat, privilegovaných.

Každý existující stav společnosti, každá ideologie a náboženství, je spjatý s formou produkce člověka, především tou materiální. Ta je jím tedy měněna.

¹¹² MARX in: FROMM, *Obraz člověka u Marxe*, s. 15.

¹¹³ Srv. MARX, *Úvod do Hegelovy filosofie práva v O náboženství*, s. 48.

¹¹⁴ Srv. tamt.

¹¹⁵ MARX, *Ekonomicko-filosofické rukopisy z roku 1844*, s. 84.

¹¹⁶ Marx, *Úvod do Hegelovy filosofie práva v O náboženství*, s. 48.

3. Činnost člověka – produkce

Činnost člověka je řízena účelem – představou chtění. Tento systém činnosti prvotní myšlenky, ideje, pak vztahuje i na tvorbu přírody (a v přírodě), která jeho vlastní síly nekonečně převyšuje. Za ní pak vidí bytost s vlastnostmi ducha člověka, avšak v míře nekonečně větší.¹¹⁷ Tento jednoduchý teleologický důkaz je pak pro Feuerbacha oporou theismu v lidu.¹¹⁸

A Marx vysvětluje i bezprostřední vztah mezi aktuální formou náboženství, ideologie, a aktuální formou produkce člověka, společenského vědomí, materiální produkcí – výrobou.

Určitý způsob produkce, či průmyslový stupeň (výroby) je spojený s určitým stupněm součinnosti, společenským stupněm, a tento způsob součinnosti je sám “produkční silou”.

Velikost produkčních sil přístupných člověku (tedy i jejich četnost ve společnosti) určuje povahu společnosti, tudíž by se “dějiny lidstva” měly studovat v souvislosti s dějinami průmyslu a směny. Existuje totiž materialistické spojení mezi lidmi, které je určeno jejich potřebami a způsobem jejich materiální produkce. To je zde již od počátku, bere na sebe nové formy a představuje tedy “dějiny” nezávisle na existenci jejich politické či náboženské interpretace („nesmyslů“, kterými ale lidé mohou být spojeni).¹¹⁹

Už díky takovým „dějinám“ je člověk obdařen vědomím, i když ne vědomím “čistým“, neboť i “duch“ (takového vědomí) je zatížen hmotou (už jazyk potřebný ke styku s jinými lidmi potřebuje přenos zvuku vzduchem).¹²⁰

Vědomí je již od počátku a navždy společenský produkt a jazyk je praktické vědomí sdílené s jinými lidmi, staré jako vědomí samo.¹²¹

Dělba práce se pak stává opravdovou od okamžiku, kdy se práce začíná

¹¹⁷ Srv. FEUERBACH, *Podstata náboženství*, s. 131.

¹¹⁸ Srv. tamt., s. 132.

¹¹⁹ MARX Karl, *The German Ideology*, [online]

http://www.marxists.org/archive/marx/works/1845-gi/part_a.htm (8 of 12).

¹²⁰ Srv. tamt.

¹²¹ Srv. tamt.

dělit na materiální a duševní (současně s první formou ideologů, kněží).¹²²

Dělba práce obsahuje rozpor mezi zájmy jednotlivce a obecnými zájmy všech jednotlivců, kteří jsou spolu ve styku (a uvědomují si vzájemnou závislost těch, mezi které je práce rozdělena). V takové společnosti je jedinci vnucen určitý okruh činnosti, zatímco ve společnosti komunistické, která řídí obecnou produkci (výrobu), Marx vidí jedince, který se rozhodne, v jaké činnosti se chce ten den (nebo část dne) zdokonalovat.¹²³

Zde můžeme najít zajímavou paralelu v díle Paula Tillicha, který náboženství vnímané jako projev oddělení jednotlivých funkcí lidského ducha popisuje podobně, jak bychom my chtěli popsat Marxovo pojetí dělby práce (praktických funkcí člověka).

Pokud je proti vědecké kritice náboženství obhajováno jen jako trvalý aspekt lidského ducha (a ne jen jako výsledek měnících se sociálních a psychologických podmínek)¹²⁴, může být historicky nahlíženo jako jakýsi tulák od jedné funkce k druhé. Tedy dokud je v nich kritiky náboženství tolerováno, dokud náboženství samo nevznáší vlastní požadavky. Takto je užitečné a ne přebytečné pouze ve funkci morálně-výchovné, poznávací (mytologická imaginace), jako útočiště či jako umělecká inspirace.¹²⁵ Nakonec je jeho posledním útočištěm jen cit člověka, který je takto ale subjektivní (řekněme neuniverzální) bez konkrétního objektu (my dodáme "životní praxe") – zde náboženství umírá.¹²⁶

Pokud ale není jen jednou z funkcí duchovního života člověka, ale jeho základem (pro Tillicha je přítomno ve všech funkcích duchovního života)¹²⁷, je otázkou proč jej člověk tedy vyděluje jako zvláštní sféru mezi jinými (v mýtu, kultu, instituci)? „Důvodem je tragické odcizení člověka a jeho duchovního

¹²² Srv. tamt.

¹²³ Srv. MARX Karl, *The German Ideology*, [online]

http://www.marxists.org/archive/marx/works/1845-gi/part_a.htm (9 of 12).

¹²⁴ Srv. TILLICH Paul, *Biblické náboženství a ontologie*, Kalich, Praha 1990, s. 63.

¹²⁵ Srv. tamt., s. 65-66.

¹²⁶ Srv. tamt., s. 67.

¹²⁷ Srv. tamt., s. 68.

života vlastnímu základu a hlubině“.¹²⁸

Ale může se stát, že vědomí je něčím jiným, než vědomím existující praxe, že představuje *něco*, bez toho, aby reprezentovalo něco reálného. Dostává se do pozice, kdy se chce osvobodit od světa k “čisté“ teologii či filosofii. I když se takto dostane do rozporu s existujícími vztahy, je to tím, že existující společenské vztahy jsou v rozporu s existujícími produkčními silami.¹²⁹ „Což se ostatně v určitém národním okruhu vztahů může stát i proto, že rozpor nastane nikoli v tomto národním okruhu, nýbrž mezi tímto národním vědomím a praxí jiných národů, tj. mezi národním a obecným vědomím určitého národa“¹³⁰, jak Marx vidí v Německu.

Pro společnost založenou na produkci zboží, ve které obvykle produkující vstoupí do vzájemných společenských vztahů zacházením s jejich produkty jako se zbožím, zatímco hodnotu jejich individuální práce redukuje ke standartu lidské práce obecně, je, zvláště v buržoazních vývojových trendech, nevhodnější formou náboženství křesťanství (Protestantismus, Deismus...) se svým kultem abstraktního člověka.

Náboženský svět je jen odrazem světa reálného. Náboženský odraz skutečného světa může zmizet až tehdy, pokud praktické vztahy každodenního života nenabídnou člověku nic než dokonale srozumitelné a důvodné vztahy vzhledem k ostatním lidem a k Přírodě.

Aby se taková společnost svobodně se rozhodujících lidí (bez mystických

¹²⁸ Srv. tamt., s. 68. Metafora hlubiny zde znamená, že náboženský aspekt ukazuje k tomu, co je v lidském duchovním životě poslední, nekonečné, nepodmíněné. Náboženství zde je posledním či nejzazším zaujetím. Tamt., s. 67.

Hlubina je pro Tillicha tedy symbolem duchovní skutečnosti. Viz. TILLICH Paul, *O hlubině, v Teologie 20. století*, usp. Kuschel Karl-Josef, Vyšehrad, Praha 1995, s. 40. Zde mluví o usilování o vlastní hloubku a poznávání hloubky u jiných lidí.

Především u vědy je riziko, že naše předpoklady, které pokládáme za hlubší, jsou stále ještě povrchem – nás např. překvapí chování jiného člověka vycházející z netušené hloubky, stejně tak věda je obecně překvapena géniem, který se ptá po důvodu jejích předpokladů; potom v ní může dojít k zemětřesení vycházejícímu právě z takové hloubky (např. Koperník, Einstein nebo Marx). Tamt. s. 41.

¹²⁹ Srv. MARX Karl, *The German Ideology*, [online]

http://www.marxists.org/archive/marx/works/1845-gi/part_a.htm (9 of 12).

¹³⁰ „...this, moreover, can also occur in a particular national sphere of relations through the appearance of the contradiction, not within the national orbit, but between this national consciousness and the practice of other nations, i.e. between the national and the general consciousness of a nation (as we see it now in Germany).“ Tamt.

závoju) mohla zrodit, musí existovat určitý materiální základ a podmínky existence, které jsou ale produktem dlouhého a bolestivého vývoje.¹³¹

Produkováním svého života v rámci společnosti jednotliví lidé nevyhnutelně vstupují do určitých vztahů, nezávislých na jejich vůli, a sice do vztahů výrobních, které odpovídají stupni vývoje jejich materiálních produkčních sil (sil výrobních). Souhrn těchto produkčních vztahů představuje ekonomickou strukturu společnosti, skutečnou základnu („foundation“), na které vyvstává právní a politická nadstavba („superstructure“) odpovídající určitým formám společenského vědomí –způsob produkce materiálních životních podmínek, obecný proces společenského, politického a intelektuálního života. „Bytí člověka není určováno vědomím, vědomí je určováno jeho společenským bytím.“¹³²

Na určitém stupni vývoje vstoupí materiální produkční síly společnosti do konfliktu s existujícími výrobními poměry. Tyto se změní v okovy a nastává éra společenské (sociální) revoluce.

Změny v ekonomické základně dříve či později vedou i k přetvoření celé nadstavby v její nezměrnosti. Je důležité rozlišovat mezi materiálním přetvoření ekonomických podmínek produkce, které mohou být určovány precizností přírodních věd, a mezi ideologickými (politickými, náboženskými) formami, ve kterých si lidé tento konflikt uvědomí a vyřeší jej.¹³³

Ovšem Engels (v roce 1890) upřesňuje materialistické pojetí lidské produkce v dějinách a upozorňuje na to, že podle materialistické koncepce historie je jejím hlavním určujícím prvkem produkce a reprodukce *skutečného* života. Engels ani Marx nic jiného netvrdili.

„Proto jestliže někdo toto překrucuje do výroku, že ekonomický prvek je jediný určující, mění toho tvrzení v bezvýznamnou, abstraktní, nesmyslnou

¹³¹ Srv. MARX Karl, *Capital I, Chapter one*, [online]

<http://www.marxists.org/archive/marx/works/1867-c1/ch01.htm> (29 of 37).

¹³² „It is not the consciousness of men that determines their existence, but their social existence that determines their consciousness.“ MARX Karl, *A Contribution to the Critique of Political Economy*, [online] <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1850/pol-econ/preface.htm>(2 of 3).

¹³³ Srv. tamt.

frázi.“¹³⁴

Ekonomická situace je sice východisko, základna (“basis“), ale různé prvky nadstavby (politická, filosofická či náboženská reflexe událostí a její vývoj do systému dogmat) mají také vliv na běh dějinných zápasů, který v mnoha případech převládá v určování jejich podoby. Je zde však interakce všech těchto prvků, ve které se ekonomický pohyb nakonec stvrzuje jako nezbytný.

Své dějiny tvoříme sami, ale pod určitými podmínkami (např. i tradicemi zabydlenými v mysli), mezi nimiž jsou ty ekonomické rozhodující.¹³⁵

Na druhé straně jsou dějiny tvořeny takovým způsobem, že každý jejich výsledek vyvstává ze střetu mnoha úmyslů, které postupně vyvstaly z mnoha zvláštních podmínek života. „Čili je zde nespočetné množství vzájemně se křížících sil, nekonečné řady siločar, které dávají vzniknout jedinému – dějinné události.“¹³⁶

To, že jednotlivé vůle (úmysly) nakonec zcela nedosáhnou svého cíle (naplnění), poněvadž jsou blokovány nesčetným množstvím jiných a nakonec splynou v souhrnu úmyslů, nesmí být ve výsledku uzavřeno tím, že nic neznamenají. Naopak – každý úmysl přispívá k celkovému výsledku a je v něm zahrnut.

"Marx a já jsme často viněni z toho, že mladí lidé dávají větší důraz na ekonomickou stránku věci, než jí náleží./.../ Naneštěstí se až příliš často stává, že se lidé domnívají že porozuměli nové teorii a mohou jí bez okolků použít v okamžiku, kdy si přizpůsobili její hlavní principy (navíc ne vždy správně). Této výtky nemohu ušetřit mnohé soudobé "Marxisty" kvůli udivujícím nesmyslům, které byly vytvořeny také v tomto okruhu"¹³⁷

¹³⁴ ENGELS Frederick, *Letter to J.Bloch, in Königsberg*, [online] http://www.marxists.org/archive/marx/letters/engels/90_09_21-ab.htm (1 of 2).

¹³⁵ Srv. tamt.

¹³⁶ „Thus there are innumerable intersecting force, an infinite series of parallelograms of forces which give rise to one resultant -the historical event.“ ENGELS Frederick, *Letter to J.Bloch,in Königsberg* , [online] http://www.marxists.org/archive/marx/letters/engels/90_09_21-ab.htm (2 of 2).

¹³⁷ „Marx and I are ourselves partly to blame for the fact that the younger people sometimes lay more stress on the economic side than is due to it. /.../ Unfortunately, however, it happens only too often that people think they have fully understood a new theory and can apply it without more ado from the moment they have assimilated its main principles, and even those not always correctly. And I cannot exempt many of the more recent "Marxists" from this reproach, for the most amazing rubbish has been produced in this quarter, too....“ Tamt.

Jak jsme mohli nahlédnout, materialistická koncepce historie vysvětluje původ různých produktů vědomí jako jsou filozofie, náboženství, etika, atd. z materialistické základny (a tedy i vzájemné působení jednoho na druhé). Nemusí si, jako pojetí idealistické, v každém období dějin hledat nějakou kategorii; nevysvětluje praxi z ideje, ale utváření idejí z materiální praxe.

Žádná podoba duševní produkce však nemůže být vysvětlena duševní kritikou (označení za "sebe-vědomí" či nějaké "zjevení"); řídicí silou dějin není kritika, ale revoluce. A to platí i pro náboženství a filosofii.¹³⁸

Jinou věcí je sebekritika – křesťanství bylo schopné přispět k objektivnímu porozumění dřívějším mytologiím, až když jeho sebekritika byla ve svém potenciálu naplněna. Obdobně politicko-ekonomické pochopení starověku či dob feudálních bylo pro buržoazii možné až s její sebekritikou; bez toho, aby se její politická ekonomie s minulostí identifikovala nějakým mytologickým způsobem (zvláště pak, vedla-li s lenním systémem zápas) – což připomíná kritiku pohanství křesťanstvím a katolictví protestantismem.¹³⁹

Má-li být sociální revolucí změněna materiální základna (a tedy celá nadstavba), musí se *člověk* emancipovat.

Nositelem celkové emancipace *člověka* má být společenská třída proletariátu, které se takto Marx ve svém určení (nejen) materiální produkce člověka věnuje především (Zároveň jde o postavení člověka *produkcujícího* celkově).

Musíme upozornit, že výše zmíněného Engelsova listu si povšiml již T.G.Masaryk (*Otázka sociální I*, s. 103.). Ten cituje "Ein brief von Fr, Engels: Zur Kritik der materialistischen Geschichtsauffassung. (Der sozialistische Akademiker 1895, 1. října) List je ze dne 21. září 1890."

¹³⁸ Srv. MARX Karl, *The German Ideology*, [online]

http://www.marxists.org/archive/marx/works/1845-gi/part_b.htm (2 of 8).

¹³⁹ Srv. MARX Karl, *A Contribution to the Critique of Political Economy Appendix I: Production, Consumption, Distribution, Exchange*,

<http://www.marxists.org/archive/marx/works/1850/pol-econ/appx1.htm> (15 of 18).

Tedy pro doplnění přejdeme k Ekonomicko-filosofickým rukopisům, tedy období ekonomického myšlení "mladého Marxe", jak jsme popsali výše.

Především pokud jde o nakládání s plody lidské produkce (práce), rozhoduje jen hrstka, jemu samému je ponecháno jen množství potřebné k obživě.¹⁴⁰ Soukromé vlastnictví produktů cizí práce (kapitál, tedy nashromážděná práce) skýtá (kapitalistovi) moc práci ovládat.¹⁴¹ Předmět, který práce produkuje, její produkt, se proti ní staví jako nějaká *cizí bytost*, jako *moc nezávislá na výrobcí*. Dochází k *odcizení, odskutečnění, zvnějšnění*.¹⁴²

Čím víc se člověk (dělník) ve své práci zdokonaluje, tím mocnější se stává cizí, předmětný svět, který si proti sobě vytváří, tím chudší se stává on sám.¹⁴³

„Člověk (dělník) si připadá svobodně činný už jen ve svých zvířecích funkcích /.../ a ve všech lidských funkcích se cítí už jen jako zvíře.“¹⁴⁴ Dochází k *sebeodcizení*. Člověk ze své *podstaty* dělá jen prostředek pro svou *existenci*.¹⁴⁵

Jestliže nám ale naše činnost a produkty práce nepatří, komu tedy? Nějaké *jiné* bytosti.

„Kdo je tato bytost? *Bohové*? V prvních dobách se ovšem hlavní produkce, jako například stavba chrámů atd. v Egyptě, Indii, Mexiku, jeví v službě bohům, stejně jako patří produkt bohům. Jenže sami bohové nikdy nebyli zaměstnavateli. Zrovna tak ani *příroda*. A jaký by to byl asi rozpor, aby, čím víc si člověk podrobuje přírodu svou prací, čím víc se zázraky bohů stávají zbytečné zásluhou průmyslu –aby se měl člověk kvůli těmto mocnostem zříci radosti z produkce a užívání produktu.“¹⁴⁶

Onou *cizí* bytostí může být jen sám *člověk*. Každé takové sebeodcizení se projevuje i ve vztahu k jiným lidem - v případě náboženského sebeodcizení ve vztahu světské osoby ke knězi (či prostředníku).¹⁴⁷

¹⁴⁰ Srv. MARX, *Ekonomicko-filosofické rukopisy z roku 1844*, s. 28.

¹⁴¹ Srv. tamt., s. 35.

¹⁴² Srv. tamt., s. 63.

¹⁴³ Srv. tamt.

¹⁴⁴ Tamt., s. 66.

¹⁴⁵ Srv. tamt., s. 69.

¹⁴⁶ Tamt., s. 71.

¹⁴⁷ Srv. tamt., s. 72.

Po pozitivním zrušení *soukromého vlastnictví* Marx předpokládá, že člověk bude produkovat člověka - sám sebe i druhého.

Pak *lidská* podstata přírody je jen pro člověka *společenského*.¹⁴⁸ Jde o *svazek s člověkem*, kdy se pro člověka jeho přirozené jsoucno stává jeho jsoucnem lidským a příroda se pro něj stává člověkem: „*Společnost* je tedy bytostná jednota člověka s přírodou, opravdové vzkříšení přírody, dokonalý naturalismus člověka a dokonalý humanismus přírody“.¹⁴⁹

Má-li být člověk samostatný, musí vděčit za své jsoucno jen sám sobě. Žije-li z milosti někoho jiného, pak pochopitelně na sebe nazírá jako na závislou bytost; stvořil-li jej někdo jiný, pak má jeho život základ mimo něj samého.¹⁵⁰

Vytváření utváření země je proces sebevytváření. Stejně tak se člověk utváří kruhovým pohybem svého plození - subjektem stále zůstává *člověk*. Takto aspoň Marx využívá metodu Aristotelovu:¹⁵¹ Tážeme-li se po stvoření člověka a přírody, pak od člověka a přírody abstrahujeme naši otázku (např. po zplození prvního člověka); klademe je jako nejsoucí ale v odpovědi je očekáváme jako jsoucí.¹⁵²

Ale protože jsou pro *socialistického* člověka světové dějiny vytvářením člověka lidskou prací a příroda je stále víc pro člověka, je to důkaz, že člověk *zrodil* sám sebe.¹⁵³ Otázka po nějaké bytosti nad přírodou a člověkem je nemožná, leda by v ní bylo doznání nepodstatnosti člověka. Stejně tak, jak jsme již uvedli, není třeba ateismu.

3.1. Peníze a cit

Náboženství „*onoho světa*“ je díky heslu „uspořít!“ praktikováno askety lichvařícími (lakomci) a askety vyrábějícími (otroky). Morálním ideálem je dělník, který část mzdy ukládá do spořitelny.¹⁵⁴ I dále využijeme Marxových formulací a

¹⁴⁸ Srv. tamt., s. 94.

¹⁴⁹ Tamt.

¹⁵⁰ Srv. tamt., s. 102.

¹⁵¹ Srv. tamt., s. 103.

¹⁵² Srv. tamt.

¹⁵³ Srv. tamt., s. 104.

¹⁵⁴ Srv. tamt., s. 108.

sestavíme takový drobný kodex tohoto, zdá se prapodivného, kultu:

Čím méně se věnuješ mimo-výrobním činnostem, tím více ušetříš. Čím méně *jsi*, tím víc *máš*. Tak *vzrůstá* tvůj poklad, který mol ni prach nezkazí, tvůj *kapitál*. Tak tvé peníze mohou to, co nemůžeš ty; jsou opravdovou *mohoucností* (leč nechtějí tvořit nic než samy sebe). Tak "učí" Marx a vzápětí dodává: pamatuj, že „Dělník smí mít jen tolik, aby chtěl žít, a smí chtít žít jen proto, aby měl.“¹⁵⁵

Peníze mají vlastnost osvojovat si všechny předměty.¹⁵⁶ Ale to, co nám zprostředkovává *naš* život, nám zprostředkovává také jsoucno druhých lidí, je to pro nás *jiný člověk*...¹⁵⁷ Peníze se stávají viditelným bohem (viz. Marxův citát "Timona Athénského" od jeho oblíbeného Shakespeara)¹⁵⁸ s tím, že jeho vlastnosti jsou naše vlastnosti a bytostné síly. Jsou nejvyšším dobrem, činícím dobrým jejich majitele. Jsou obecnou nevěstkou, kuplířem lidí a národů.¹⁵⁹ Mají také vlastnost pozměnit *skutečnost*.

Jsme-li například *povoláni* ke studiu, ale nemáme k tomu peníze, tak nejsme účinně, doopravdy povoláni. Naopak, mám-li peníze a vůli, pak jsme k tomu *účinně* povoláni i když dostatečné předpoklady (ono prvotní *povolání k*) chybí.¹⁶⁰ Peníze jsou *schopnost*.

Je tedy vidět, že člověk má k penězům jakýsi vztah. Zdá se, že Marx kritizuje formu takového vztahu, která má blízko k *citům*, ale nyní uvidíme že jde o další projev lidského *sebeodcizení*.

Může se nám zdát, že se jedná o nějakou čistě materiální formu "náboženství", ale již jsme se přesvědčili, že to, co vypadá jako kritika náboženství, je kritikou modloslužebnictví. Vždyť co jiného než modlu lze uctívat jako nás přesahující moc a zároveň vlastnit jako předmět k použití. Jenže „Čím více svých bytostných sil člověk přenáší na modly, tím chudší je on sám a tím

¹⁵⁵ Tamt., s. 109.

¹⁵⁶ Srv. tamt., s. 124.

¹⁵⁷ Srv. tamt., s. 125.

¹⁵⁸ Srv. tamt., s. 126.

¹⁵⁹ Srv. tamt., s. 127.

¹⁶⁰ Srv. tamt. s. 128.

závislejší je na modlách.“¹⁶¹ Pak si sám sebe jako tvůrce ani neuvědomuje.

City a vášně (apod.) člověka jsou nejen antropologickými určeními, ale ontologickými afirmacemi podstaty (přírody).¹⁶² Předpokládáme-li člověka jakožto člověka a jeho vztah ke světu jako vztah lidský, pak můžeme lásku vyměnit jen za lásku. Chceme-li vnímat umění, musíme být umělecky vzdělanými atd.¹⁶³, my ještě dodáme, že je i určitá nutnost *povolání k (citu)*, které nelze hodnotou peněz nahradit (nicméně důsledky již nahradit jdou).

„Existenci toho,co skutečně miluji, pociťuji jako nutnou, jako existenci, která je mi životní potřebou, bez které nemohu plně, spokojeně, dokonale žít.“¹⁶⁴ Avšak je nutné rozlišit pravé a falešné lidské potřeby.

Z čistě subjektivního hlediska to jde špatně. Je nutné nedívat se jen na sebe či jiného jedince, ale dívat se na společnost, tedy na člověka.

To je možné na základě specificky Marxova pojetí lidské přirozenosti. Hlavním cílem socialismu má totiž pro Marxe být „uznání a naplnění pravých lidských potřeb, k němuž může dojít jen tehdy, když produkce slouží člověku, a kapitálu je znemožněno vytvářet falešné potřeby a zneužívat jich.“¹⁶⁵

Slovy E.Fromma: „Marx bojoval proti náboženství z toho důvodu, že je odcizené a nenaplnuje pravé potřeby člověka. Marxův boj s Bohem je ve skutečnosti bojem s modlou, která byla nazvána Bohem.“¹⁶⁶

V činnosti a životě člověka je jeden důležitý moment, který je očekáván od náboženství, politiky atd., ale člověk by jej měl očekávat především od sebe samého - uvnitř i vně. Je to moment *osvobození*, ke kterému každý směřuje. Směřuje k němu Marxovo dílo a směřuje k němu i tato naše práce.

¹⁶¹ FROMM, *Obraz člověka u Marxe*, s. 36.

¹⁶² Srv. MARX, *Ekonomicko-filosofické rukopisy z roku 1844*, s. 124.

¹⁶³ Srv. tamt, s. 129.

¹⁶⁴ MARX, Karl in: FROMM, cit. dílo, s. 46.

¹⁶⁵ Tamt.

¹⁶⁶ Tamt. s. 47.

4. Ztráta okovů

Ta by asi neměla být vnímána jako ztráta něčeho v životě člověka nezbytného - navzdory již zažitým okovům, které v sobě člověk může najít. Je k ní ale zapotřebí jistého sebeuvědomění - vzdělání o sobě samém. To se Marx svou filozofií snaží vzbudit.

Ve době Feuerbachově je patrný rozpor mezi náboženstvím a vzděláním. Bez odstranění tohoto rozporu jsou všechny politické a sociální reformy marné, kdežto po jeho odstranění nadejde doba nového lidství s novým názorem na příčiny lidské existence –novým náboženstvím (*sic!*)¹⁶⁷ V podstatě jde o vybudování takové společnosti, státu, který bude určován lidem, kde ale zároveň stát bude nějak určovat jedince ve svobodě od náboženství, ale také k náboženství.¹⁶⁸

„Jestliže už v lepší život *nevěříme*, nýbrž lepší život *chceme*, avšak nikoli osamoceně, nýbrž spojenými silami chceme, pak také přivedeme lepší život, odstraníme aspoň hrozné, do nebe volající ukrutnosti, zlořády, jimiž trpělo dosud lidstvo. Avšak abychom toto chtěli a způsobili, musíme lásku k bohu nahradit láskou k lidem, jakožto jediným, pravým náboženstvím, bohovíru věrou člověka v sama sebe, ve svou sílu, věrou, že osud člověka nezávisí na nějaké bytosti mimo něj, neb nad ním, nýbrž na něm samém, že jediným ďáblem lidí jest nevzdělaný, pověřivý, samolibý, zlý člověk, avšak také, že jediným bohem lidí je člověk sám.“¹⁶⁹

Ztrátu okovů teď přirovnáme k emancipaci určité vrstvy společnosti (jak ale uvedeme níže, emancipace dle Marxe má být celková, týkající se celé společnosti). Jako příklad použijeme část společnosti, která je z ní určitým způsobem vydělena, společnost židovskou. Tou se Marx zabýval v článku pro *Deutsche-Französische Jahrbücher*. Šlo o reakci na práci B. Bauera „Židovská otázka“. Marxova stať nese název „O Židovské otázce“¹⁷⁰ a dala vzniknout mnoha podezřením, že Marx je protižidovský. To zjevně není – svůj židovský

¹⁶⁷ Srv. FEUERBACH, *Podstata náboženství*, s. 234.

¹⁶⁸ Srv. tamt., s. 235.

¹⁶⁹ Tamt., s. 311 - 312.

¹⁷⁰ Marx Karl, *On The Jewish Question*, [online]

<http://www.marx.org/archive/marx/works/1844/jewish-question/index.htm>.

původ nepopíral, ale také na něj neupozorňoval.¹⁷¹

Je pravda, že rád při svých výpadech proti lidem, kteří mu svou myšlenkovou orientací nebyli po chuti, používal různých antisemitských a rasově orientovaných narážek inspirovaných tělesnými rysy oněch obětí jeho ostrého jazyka. Nicméně, v devatenáctém století bylo vyloučení Židů v myšlenkových stereotypch společnosti na denním pořádku. Židovství bylo běžné synonymum lichvářství a finančních spekulací.

Marx se ve své stati ptá, zdali si Židé zaslouží emancipaci a odpovídá, že ano – občanskou a politickou. A náboženskou – židovskou?

„Jaká je světská základna judaismu? Praktická potřeba, vlastní zájem.

Jaký je světský kult Žida? Handrkování.

Jaký je jeho světský bůh? Peníze.

Rozpoznáváme tedy v judaismu přítomnost univerzálního a soudobého protispolečenského živlu, jehož historický vývoj – ve svých škodlivých aspektech Židy pečlivě pěstovaných - dosáhl svého nynějšího vrcholu, na němž se nevyhnutelně rozpadne.

Osvobození Židů je v konečné analýze osvobozením lidstva od judaismu.“¹⁷²

Bauer totiž prosazoval to, aby Židé nezískali plná práva, dokud se nedají pokřtít (Bauer byl ateista, ale považoval křesťanství za pokročilejší fázi civilizace než judaismus; tedy za další krok k nevyhnutelnému zničení všech náboženství). Koneckonců, Marx nepředpovídal Židovskému náboženství nic jiného než jakémukoli jinému (osvobození Židů = osvobození od “reálného“ judaismu). Dokud k osvobození od veškerého náboženství nedojde, připadalo Marxovi absurdní upírat Židům stejná práva. Takže když jej navštívil představený tamější židovské obce a požádal o petici ve prospěch Židů do zemského sněmu, byl ochoten ji sepsat. (Také v rámci propašování racionality “dovnitř křesťanského státu“.)¹⁷³

Radikální revoluce (myslíme tím *pohyb k podstatě*) však může být jen revolucí radikálních potřeb a vypadá to, že právě pro ně chybějí předpoklady a

¹⁷¹ WHEEN, Francis, *Karl Marx*, BB Art, Praha 2002, s. 48.

¹⁷² Cituji překlad použitý tamtéž.

¹⁷³ Tamt.

živná půda. Marx se tedy snaží k tomuto najít část občanské společnosti, která se emancipuje a dosáhne *všeobecného* panství. Jde o částečnou, pouze politickou revoluci které spočívá v tom, že je zde určitá *třída* společnosti, která může vycházet ze svého *zvláštního postavení* a tím provede všeobecnou emancipaci společnosti.

„Tato třída osvobodí celou společnost, ale jen za předpokladu, že celá společnost je v situaci této třídy, tedy na příklad má peníze a vzdělání nebo jich může po libosti nabývat.“¹⁷⁴

Ve Francii je v té době pro Marxe každá *třída* národa *politickým idealistou* a nepociťuje se jako zvláštní třída, ale jako představitel sociálních potřeb vůbec. (Role *osvoboditele* tedy v historii postupně přechází od jedné vrstvy ke druhé až ke konečnému stavu.)

„Naproti tomu v Německu, kde je praktický život právě tak bezduchý jako duchovní život nepraktický, nemá žádná třída občanské společnosti potřebu a schopnost všeobecné emancipace, pokud k tomu není donucena svou *bezprostřední* situací, *materiální* nutností, svými *vlastními okovy*.“¹⁷⁵

Marx hledá třídu, která se nemůže emancipovat bez emancipace od ostatních sfér společnosti a následně emancipuje všechny ostatní. Nachází ji v *proletariátu*, chudobě nikoli živelně vzniklé, ale uměle vyvolané, související s nástupem průmyslového rozvoje (např. v Německu). Filosofie a proletariát v tomto mají kooperovat.¹⁷⁶

Vidíme naznačení Marxem očekávané budoucnosti, která teprve začíná zrušením náboženských model. Pro E. Blocha jen místnost jménem budoucnost (s minulostí jakožto předsíní), která je obsazena marxismem, dává realitě její skutečný rozměr.¹⁷⁷

Ovšem pro Marxe a Engelse Komunismus není situace, která má být nastolena, ideál, kterému by se skutečnost měla přizpůsobit. Komunismem nazývají skutečný pohyb, který ruší současný stav věcí. Podmínky tohoto

¹⁷⁴ MARX, ENGELS, *O náboženství*, s. 51.

¹⁷⁵ Tamt., s. 53.

¹⁷⁶ Tamt., s. 55.

¹⁷⁷ BLOCH, *The principle of hope*, s. 285.

pohybu vyplývají z předpokladů, které již teď existují.¹⁷⁸

Náboženské, morální, filosofické a právní ideje byly vždy měněny dle směru historického vývoje, aniž by samy zanikly. Komunismus, dle Manifestu, má takovéto věčné pravdy zrušit, namísto aby je ustavoval na nových základech. V tomto je v protikladu s dosavadní dějinnou praxí.¹⁷⁹

Marxovo dílo tak může připomínat proroctví klasického stříhu. A aby ne – vždyť návaznost na tradici starozákonních proroků, kteří byli zároveň *politickými* vůdci,¹⁸⁰ nám při jeho předpokladu budoucího vývoje společnosti přijde zřejmá. „Mír a spravedlnost jsou pojmy, jež vyrůstají z celého starozákonního proroka“.¹⁸¹

Jestliže se starozákonní Bůh ukazuje v *dějínách*, pak i v nich tkví osvobození člověka. A Marxovo myšlení člověka je hluboce dějinné. V samotném myšlení *socialismu* devatenáctého století „je myšlenka, že stát (společnost) a duchovní hodnoty od sebe nelze oddělovat, že tedy politické a morální hodnoty jsou nedělitelné.“¹⁸²

Marx klade důraz na činnost. Pasivní očekávání osvobození v životě náboženství vždy mohlo vést k momentu který dobře vystihuje C. Tresmontant:

„V dějínách starého Izraele mají nepřátelé a protivníci tutěž prozřetelností úlohu, jako v dějínách církve. Kdykoli církev ztratí a zanedbá nějakou část pravdy, kterou má spravovat, kterou je povinna uplatňovat, vyvstane s ironií dějin právě jménem této zanedbatelné části protivník, který touto částí - jež církev zanedbala - napadne křesťanství. Stačí připomenout jak užitečná byla renesance, jež vysvobodila církev z pokušení pozemského vládnutí a intelektuální tyranie, Nietzsche, který přispěl k tomu, aby se z křesťanství nedělala morbidní etika, Freud a Marx. Protože křesťanství selhávalo, byl každý z protivníků nezbytný. Když křesťané už nezvěstují spravedlnost, budou jim ji zvěstovat jiní, ti však zato církev napadnou a rozpráší ji tak, jako kdysi Asyřané a Egypťané napadli a zpusťovali Izrael, když se zpronevěřil Bohu a Úmluvě. Pravda už nechce chybět na této zemi.“¹⁸³

¹⁷⁸ Srv. MARX Karl, *The german Ideology*, [online]

http://www.marxists.org/archive/marx/works/1845-gi/part_a.htm (11 of 12).

¹⁷⁹ Srv. MARX, ENGELS, *Manifesto of the Communist Party*, [online]

< <http://www.marxists.org/archive/marx/works/download/manifest.pdf> >.

¹⁸⁰ Srv. FROMM, *Obraz člověka u Marxe*, s. 47.

¹⁸¹ Tamt.

¹⁸² Tamt., s. 48.

¹⁸³ TRESMONTANT, Claude, *Bible a antická tradice*, Vyšehrad, Praha 1970 –př. Jan Sokol, s. 139.

Nemáme důvody si myslet, že by Marx s Tesmontantem mohl přímo souhlasit, můžeme však říci, že jeho myšlení bylo Starým Zákonem ovlivněno alespoň prostředím (evropským duchovním a kulturním dědictvím a socialisty jako byl Moses Hess), bezpochyby pak dědictvím osvícenství.¹⁸⁴

Sám Marx určitý odkaz křesťanství na chápání lidského života vnímal. Svěrázně, když dětem líčil příběh tesaře, kterého zabili boháči a láskyplně, když řekl, že „křesťanství můžeme hodně odpustit, protože nás naučilo zbožnému vzývání dítěte.“¹⁸⁵

A jestli sám sebe jako jakéhosi *proroka* mohl vnímat? Především se už od mládí (sedmnáctiletý) vnímal jako člověk, který by se jako každý jiný měl držet zájmu o prospěch lidstva a vlastní zdokonalování, nehledě na případné nepohodlí.

„Samo náboženství nás učí, že ideální bytost, kterou se všichni snaží napodobit, obětovala sama sebe pro lidstvo... Kdo by se opovážil nepřikládat takovým soudům význam?.“¹⁸⁶

Jen pro ilustraci Marxovi nejednoznačnosti uvedeme, že se ve svém životě nikdy nebránil ironii a nadsázce, která jeho snaze o zlepšení stavu *člověka* dodávala opravdu lidský ráz. Například samotný jeho zjev.

Marx byl některými lidmi zjevně popsán jako Ezau; lev. Engels napsal, že v Londýně „se rozhodl, že se musí stát novým lvem sezony. S myšlenkou na to se pro tuto chvíli vzdal veškeré politické činnosti a ukryl se v osamění svého domova, aby si nechal narůst plnovous, bez něhož nemůže žádný prorok uspět.“¹⁸⁷

¹⁸⁴ FROMM, cit. dílo, s. 48.

¹⁸⁵ WHEEN, cit. dílo, s. 63.

¹⁸⁶ Tamt., s. 204.

¹⁸⁷ Tamt., s. 36.

Závěr

V této práci jsme se soustředili na Marxovu kritiku náboženství především z hlediska jeho antropologického rozměru. Zjistili jsme, že středobodem Marxovi kritiky je, že „člověk tvoří náboženství – nikoli náboženství člověka“ a že kritika náboženství je základem veškeré kritiky.

To nás dovedlo k Marxově kritice Feuerbachova „náboženství abstraktního člověka“ a následné kritice Hegelova „absolutního Ducha“, který by měl utvářet dějiny. Zjistili jsme však, že pro Marxe je opravdovým subjektem lidských dějin člověk. Člověk nikoli abstraktní, ale vždy konkrétní ve svých materiálních vztazích s přírodou a jinými lidmi. Také jsme ale upozornili na falešně jednostranné vykládání Marxových intencí, jeho nahlížení člověka v dějinách, pouze z materialistického hlediska. Tím pádem jsme se v této práci soustředili spíše na Marxův humanistický zájem o člověka než na jeho materialistickou koncepci lidských dějin.

Jeden z hlavních momentů byla také kritika vztahu náboženství-ideologie, která vede k výkladu sepětí forem náboženství s aktuální formou lidské produkce ve společnosti. Všimá si Marxovy kritiky v oblasti sebezvnějšnění člověka v náboženství, vztahu náboženství-ideologie. Náboženský svět je zde jen odrazem světa reálného. Funguje jako mystický šat, do kterého se halí aktuální uspořádání společnosti. To ale nedovoluje opravdovou seberealizaci člověka.¹⁸⁸

K té může podle Marxe dojít až po emancipaci té vrstvy společnosti, která je z ní určitým způsobem vydělena a náboženství je pro ni buď obhajoba uspořádání společnosti, které je k ní nespravedlivé, anebo je pro ni jen povzdechem či opiem kterým může svou bolest tišit. Tato společenská třída, třída proletariátu, je pro něj určitým vykonavatelem své vlastní emancipace,

¹⁸⁸ Také jak už jsme uvedli paralelu u P. Tillicha: pojetí vydělení (biblického) náboženství v kultu, instituci, zároveň může znemožňovat jeho uskutečnění. Důvodem je odcizení člověka jeho vlastnímu základu a hlubině. TILLICH, *Biblické náboženství a ontologie*, s. 68.

kteřá povede k emancipaci člověka celkově.

Má být činitelem, který zruší dosavadní způsob dějin lidstva a přivede člověka obecně k začátku dějin opravdových - *komunistickému* společenskému zřízení.

Ale pro Marxe a Engelse Komunismus není situace, která má být nastolena, ideál, kterému by se skutečnost měla přizpůsobit. Komunismem nazývají skutečný pohyb, který ruší současný stav věcí. Podmínky tohoto pohybu vyplývají z předpokladů, které již teď existují.

Náboženské, morální, filosofické a právní ideje dle nich měly být vždy měněny dle směru historického vývoje, aniž by samy zanikly. Historický vývoj je spíše středobodem zkoumání pro Engelse, Marx by, troufáme si říct, připustil obrovský vliv svých vlastních ideí na dosavadní vývoj.

Komunismus, má ale podle něj takovéto věčné pravdy zrušit, namísto aby je ustavoval na nových základech. V tomto je v protikladu s dosavadní dějinnou praxí. Marxova filosofie demytologizuje nejen náboženství (s ideologickou funkcí), ale také dějiny – tedy ne *duch*, *bůh* či *logika* určuje jejich běh, ale živí, skuteční, lidé usilující o rozvoj své činnosti a života v daných společenských vztazích.

Bibliografie:

- BLOCH, Ernst, *The principle of hope*, 1. vydání, Cambridge (Mass.) : MIT Press, 1995, 1420 s., Studies in contemporary German social thought, ISBN 0-262-52204-7.
- ENGELS, Frederick, *Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy*, Marxists Internet Archive [online], [23/08/2000], [citováno 2007-2-8] URL: <<http://www.marx.org/archive/marx/works/1886ecgp>>.
- ENGELS, Frederick, *Letter to J.Bloch, in Königsberg*, Marxists Internet Archive [online], [26/08/2000 00:37:35], [citováno 2007-2-8] URL: <<http://www.marxists.org/archive/marx/letters/engels>>.
- FEUERBACH, Ludwig, *Podstata křesťanství*, Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1954, 470 s., Živé odkazy. Řada 2 ; sv. 15.
- FEUERBACH, Ludwig, *Podstata náboženství*, Praha: Ústřední dělnické knihkupectví a nakladatelství, 1920, 311 s.
- FROMM, Erich, *Obraz člověka u Marxe*, 1. vydání, Brno: L.Marek, 2004, 150 s., ISBN 80-86263-53-3.
- LING, Trevor, *Karl Marx and Religion in Europe and India*, London: Macmillan, 1980, 168 s., ISBN 0333276841.
- MARX, Karl, *The German Ideology*, Marxists Internet Archive [online], [23/08/2000 16:34:18], [citováno 2007-2-8] URL: <<http://www.marxists.org/archive/marx/works/1845-gi>>.
- MARX, K., ENGELS, B.: *Spisy. Sv. 3*, Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1958, 664 s.
- MARX Karl, *Ekonomicko-filosofické rukopisy z roku 1844*, 1. vydání, Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1961, 167 s.
- MARX, Karl, *A Contribution to the Critique of Political Economy*, Marxists Internet Archive [online], [23/08/2000 17:06:58], [citováno 2007-2-8]URL: <<http://www.marxists.org/archive/marx/works/1850/polecon/preface.htm>>

- MARX, K., ENGELS, B., *O náboženství*, 1. vydání, Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1957, 368 s.
- MARX Karl, *Capital I, Chapter one*, Marxists Internet Archive [online], [23/08/2000 16:15:14], [citováno 2007-2-8]URL: <<http://www.marxists.org/archive/marx/works/1867-c1>>
- MARX Karl, *On The Jewish Question*, Marxists Internet Archive [online], [citováno 2007-2-8]URL: <<http://www.marx.org/archive/marx/works/1844/jewish-question/index.htm>>
- MARX, ENGELS, *Manifesto of the Communist Party*, Marxists Internet Archive [online], [2005], [citováno 2007-2-8] URL: <<http://www.marxists.org/archive/marx/works/download/manifest.pdf>>
- MASARYK Tomáš G., *Otázka sociální I.*, 6. české vydání, Praha: Masarykův ústav AV ČR, 2000, 283 s., Spisy T.G. Masaryka ; sv. 9, ISBN 80-902659-9-5.
- MASARYK Tomáš G., *Otázka sociální II.*, 6. české vydání, Praha: Masarykův ústav AV ČR, 2000, 299 s., Spisy T.G. Masaryka ; sv. 10, ISBN 80-86495-00-0.
- TILLICH Paul, *Biblické náboženství a ontologie*, 1. vydání, Praha: Kalich, 1990, 239 s., ISBN 80-7017-096-4.
- TILLICH Paul, *O hlubině*, v *Teologie 20. století*, 1. vydání, usp. Kuschel Karl Josef, Praha: Vyšehrad, 1995, 462 s., Studium sv. 3, ISBN 80-7021-074-5
- TRESMONTANT, Claude, *Bible a antická tradice*, 1. vydání, př. Jan Sokol, Praha: Vyšehrad, 1970, 175 s.
- WHEEN, Francis, *Karl Marx*, 1. české vydání, Praha: BB Art, 2002, 326 s., ISBN 80-7257-930-4.