

E. Фрейова: Современное движение борющихся английских студентов

Статья сосредоточивается на современном студенческом движении в Англии и прежде всего на движение борющихся английских студентов. Главная цель статьи — это в первую очередь трансфер мыслей, целей, намерений и теоретических исходных пунктов борющихся английских студентов, сформулированных теоретически английской студенческой «Нев Лефт» и сопоставление упомянутого движения с движением в иных промышленно развитых странах. Движение борющихся студентов в Англии появилось значительно позже. Тоже самое и интенсивность студенческих волнений была в этой стране, в сравнении с другими странами, более низкой. Причины опоздавшегося выныривания английской «Студент Повер» и низшей интенсивности студенческих волнений необходимо искать как в специфике английской политической и социальной системы, в недостатке революционных традиций в современной истории английского империя, так и в запоздавшей технократизации университетного образования. Последствием опоздавшегося наступления технократизации является и то, что конфликт между традиционным стилем образования и новой технократической моделью не приобрел до сих пор в Англии отчетливых острых форм.

Summary

E. Freiová: Contemporary Movement of the English Militant Students

The paper concentrates on the contemporary student movement in England, primarily on the movement of the English militant students. Its main objective is the transfer of ideas, goals, intentions and theoretical starting points of the English militant students, as formulated by the theorists of the English Student Left, and the comparison of this movement with that taking place in other industrially developed countries. The movement of the militant students appeared in England rather belatedly; also the intensity of student revolts in this country was — in comparison with other countries — lower. The reason for the belated appearance of the English Student Power, as well as for the lower intensity of the students' riots in general, are to be sought both in the specific features of the British political and social systems, in the lack of revolutionary traditions in the modern history of the British Commonwealth, and in the retarded technocratization of university education. The late appearance of technocratization results in the fact that, in Great Britain, the conflict between the traditional style of education and the new technocratic model has not as yet acquired clear-cut and acute forms.

Marxův příspěvek k poznání člověka*

ERICH FROMM

Je snad vhodné začít několika poznámkami. Marxův příspěvek k poznání člověka nebo, v užším smyslu, k psychologii je téma, kterému bylo věnováno poměrně málo pozornosti. Na rozdíl od Aristotela nebo Spinozy, jejichž díla o etice jsou psychologickými pojednáními, myslí se o Marxovi, že se zabýval pouze zákony a vývojem společnosti a nikoli individuálním člověkem, jeho pudy a charakterem.

Toto opomíjení Marxova příspěvku k psychologii je způsobeno několika činiteli: 1. Marx nikdy nezpracoval své psychologické názory systematicky. Jsou roztroušeny po celém jeho díle a jejich systematická stránka se teprve ukáže, když jsou shrnuty dohromady. 2. Marxův skutečný obraz člověka a jeho příspěvek k psychologii byl zatemněn jednak zploštěným výkladem, podle něhož se Marx zabýval jenom ekonomickými jevy, jednak nesprávným výkladem jeho pojetí materialismu, podle něhož Marx předpokládal, že člověk je od přírody hnán především touhou po hospodářském zisku. 3. Marxova dynamická psychologie se objevila příliš brzy, než aby mohla vzbudit dostatečnou pozornost. Systematická hlubinná psychologie se rozvinula teprve za Freuda a jeho psychoanalýza se stala nejdůležitější psychologickou teorií. Její popularita, do určité míry vyvolaná jejím mechanistickým materialismem, zatemnila rozpoznání jádra

humanistické hlubinné psychologie, které je možno najít v Marxovi. Z druhé strany bylo pochopení Marxových psychologických koncepcí blokováno stále významnější úlohou mechanisticky orientované experimentální psychologie.

Jak by tomu mohlo být jinak? Moderní akademická a experimentální psychologie je do značné míry vědou o odcizeném člověku, kterého zkoumají odcizení badatelé odcizenými a odcizujícími metodami. Marxova psychologie, plně si uvědomující fakt odcizení, byla schopna překonat tento typ psychologického přístupu, neboť nepovažovala odcizeného člověka za přirozeného člověka, za člověka vůbec. Výsledkem ovšem bylo, že Marxova psychologie zůstala nepřístupná všem, kdo věří, že reflexologie a podmiňování jsou posledním slovem ve znalosti člověka. Dnes je snad lepší příležitost než kdy jindy pochopit Marxův příspěvek k psychologii — zčásti proto, že se podstatné objevy Freudovy nadále nepovažují za naprosto neoddelitelné od mechanistických částí jeho teorie (např. teorie libida), zčásti proto, že obroda humanistického myšlení vytváří lepší základ pro porozumění Marxově humanistické psychologii.

Bylo by jistě zbytečné omlouvat se za to, že při daném rozsahu referátu se nemohu pokusit o víc než o stručný přehled toho, co považují za jádro Marxova pří-

* *Marx's Contribution to the Knowledge of Man*, Social Science Information 1968, 7 (3), 7-17.

Pro bližší informaci čtenářů předkládáme v plném znění posudek této stati od P. Maydla:

Otištění překladu Frommovy přednášky *Marxův příspěvek k poznání člověka* v Sociologickém časopise pokládám za velmi vhodné, a to nejen z důvodů vědecké kurtoázie.

Název stati vystihuje dosti přesně její obsah. Fromm dal Sociologickému časopisu k dispozici přednášku, kterou připravil pro Sympozium o vlivu Marxe na současné vědecké myšlení, uspořádané v Paříži v květnu 1968 Mezinárodní radou společenských věd (ISSC) a Mezinárodní radou pro filosofii a humanistická studia (ICPHS).

Ačkoliv jsou Frommovy názory a teorie u nás dosti známy, je tato studie zajímavá tím, že se v ní Fromm pokusil nastínit ve vší stručnosti hlavní teze Marxova psychologického systému se se zvláštním zřetelům k motivaci. Jde o pokus zdatilý, v němž Fromm s autoritou, výrazovou jasností a pregnancí sobě vlastní zdůrazňuje

proti nedostatkům moderní, odcizené, akademické a experimentální psychologie, mechanistického behaviorismu a Freudovy psychoanalýzy Marxovo pojetí dynamické psychologie, založené na činném, mnohorozměrném vztahu člověka ke světu, k druhým a k sobě samému.

Největší pozornost je věnována Marxově teorii pudů a potřeb a jejich vztahu nejen k seberealizaci, ale i k vášním, lásce, životu, smrti, neurózám, charakteru, bytí, vědomí, nevědomí a sociální existenci. Výběr témat a jejich interpretace je jistě typicky frommovská, přesto však autor zůstává do značné míry objektivním referentem Marxových názorů, i když nezapomíná klást vedle nich i pojetí vlastní.

Frommova stať má tak převážně charakter solidního, zasvěceného konspektu a považuji ji za velmi užitečnou pro současnou filosoficko-antropologickou a sociologickou diskuzi o podstatě člověka a potřebě jeho komplexního výzkumu. To byl ostatně jistě i cíl, který si autor kladl při jejím napsání. Přemysl Maydl

spěvku k psychologii. Je samozřejmé, že mnohé prvky z jeho psychologického myšlení lze nalézt u myslitelů, kteří mu předcházeli, z nichž Spinoza, Goethe, Hegel a zvláště Feuerbach jsou jen několika jmény ze sledu mimořádných postav východních a západních myslitelů.

Marx, mluvící o psychologii jako o „přírodní vědě člověka“ (totožné s „lidskou přírodní vědou“), začíná u pojmu lidské přirozenosti, který pak prochází celým jeho dílem až do posledních stránek *Kapitálu*, kde ve 3. svazku hovoří o pracovních podmínkách, které jsou pro „lidskou přirozenost nejpřiměřenější a z ní nejcecnější“. Zatímco v *Ekonomicko-filosofických rukopisech* z r. 1844 píše Marx o „podstatě člověka“ nebo o „druhovém životě“ člověka, zpřesňuje již v *Německé ideologii* užití „podstaty“ slovy, že „tato podstata ... není žádnou abstrakcí“, a v *Kapitálu* nahrazuje pojem „podstaty“ pojmem „obecné lidské přirozenosti“, kterou je nutno odlišit od „lidské přirozenosti, která je pozměněna v každém historickém údobí“. To je opravdu významné zjevnění pojmu lidské přirozenosti, ale v žádném případě to neznamená jeho opuštění.

Dává nám Marx definici „podstaty lidské přirozenosti“, „obecné lidské přirozenosti“? Dává. V *Ekonomicko-filosofických rukopisech* definuje druhový znak lidských bytostí jako „svobodnou vědomou činnost“ v kontrastu s přirozeností zvířete, které „se ničím neodlišuje od své činnosti. Zvíře a jeho životní činnost přímo splývají. Jsou jedno a totéž.“ I když ve svých pozdějších pracích upouští od termínu „druhový znak“ a nemůže tedy opakovat tutéž formulaci, klade stejný důraz na činnost jakožto charakteristiku nezmrzačené, nerozkouskované přirozenosti člověka. V *Kapitálu* definuje člověka jako „společenského tvora“ a kritizuje Aristotelovu definici člověka jako „politického tvora“, která je „právě tak příznačná pro starou klasickou společnost, jako je Franklinova definice člověka jako »tvora vyrábějícího nástroje« příznačná pro yankeeství“. Marxova psychologie — stejně jako jeho filosofie — je jednou z lidských činností a zcela souhlasím s názorem, že nejpříhodněji lze Marxovu definici člověka opsat vymezením člověka jako by-

losti „praxe“, k čemuž se ještě později vrátím.

První krok, který Marx učinil, když použil pojmu lidská přirozenost v té či v oné formě v celém svém díle, by měl malý význam bez druhého a ještě důležitějšího kroku, charakterizujícího jeho psychologickou teorii. Mám na mysli jeho pojetí lidské přirozenosti jako dynamické přirozenosti. Vidí, že člověk je hnán vášněmi nebo pudy, ačkoliv si tyto hnací síly vůbec neuvědomuje. Marxova psychologie je *dynamická psychologie*. To z ní dělá na jedné straně příbuznou Spinozovy psychologie a předchůdkyni Freudovy psychologie, a na druhé straně ji to činí protikladnou jakékoliv mechanistické a behavioristické psychologii. Pokusím se později ukázat podrobněji, jak je Marxova dynamická psychologie založena na primátu *vztáznosti* člověka ke světu, k člověku a k přírodě, na rozdíl od Freudovy psychologie, založené na modelu izolovaného *homme-machine*.

Marxovo nejobecnější a přece velmi plodné pojetí pudů vychází z rozlišení „konstantních“ nebo „fixních“ pudů a „relativních“ pudů. Konstantní pudy „existují za všech okolností a ... společenské podmínky mohou měnit jenom jejich formu a směr“. Relativní pudy „vděčí za svůj vznik jenom určitému typu organizace společnosti“. Marx zařazuje sexus a hlad do kategorie „fixních pudů“, zatímco lakota je příkladem relativního pudu. Toto rozlišení je těsně spjato s rozlišením mezi obecnou lidskou přirozeností a jejími specifickými projevy. Na tomto místě chci jen krátce říci, jak je toto rozdělení fixních a relativních pudů mimořádně plodné a že samo toto pojetí opravdu představuje nanejvýš důležitý příspěvek k dnešní diskusi o pudech a instinktech. Marx objasňuje toto rozlišení ještě dále a říká, že „relativní žádosti, apetity“ (tj. jiné slovo pro pudy) „nejsou integrální složkou lidské přirozenosti“, ale „vděčí za svůj vznik určitým sociálním strukturám a určitým podmínkám výroby a styku“. Marx zde již spojuje relativní pudy se sociální strukturou, s podmínkami výroby a styku, a tak klade základy pro dynamickou psychologii, která chápe většinu lidských žádostí, tj. velkou část lidské motivace, jako determinovanou výrobním procesem. Pojem „sociální charak-

ter“ v dynamickém smyslu, v němž jsem jej formuloval, je založen na této Marxově tezi.

Neméně důležité než Marxovo rozlišení konstantních a relativních pudů je jeho uvažování o živočišných a lidských kvalitách konstantních pudů. A právě v tomto bodě je rozhodující rozdíl mezi Marxovou a Freudovou dynamickou psychologií. O konstantních pudech, o nichž předpokládají psychoanalytici i akademičtí psychologové, že mají stejné vlastnosti u člověka i u zvířete, prohlašuje Marx: „Jídlo, pití, plození atd. jsou sice také ryze lidské funkce, ale v abstrakci, jež je odděluje od ostatní sféry činnosti a jež z nich činí konečné a jediné cíle, jsou to živočišné funkce“. Pro freudovskou psychoanalýzu, spočívající na modelu izolovaného člověka-stroje, jehož pudy jsou živeny vnitřními chemickými procesy, je ukojování hladu, žízně a pohlavní touhy, které má redukovat na optimální práh, samo sobě účelem.

Nyní jsme připraveni na jeden z nejzákladnějších Marxových výroků o povaze pudů: „*Vášeň je bytostná síla člověka, usilující se vši energií o dosažení svého předmětu*“. V tomto výroku je vášeň považována za pojem vztahu nebo vztáznosti. Není to jako ve Freudově pojmu instinktu nebo pudu vnitřní chemicky vzniklá tendence, která potřebuje předmět jako prostředek svého ukojení, ale samotné vlohly člověka, jeho *Wesenskraft*, jsou vybaveny dynamickými vlastnostmi a musí směřovat k předmětu, k němuž se mohou vztahovat a s nímž mohou splynout. *Dynamika lidské přirozenosti má své kořeny primárně v této potřebě člověka projevovat schopnosti vůči světu, spíše než v jeho potřebě používat světa jako prostředku, jímž by ukájel fyziologické nezbytnosti*. Protože mám oči, říká Marx, potřebuji vidět; protože mám uši, potřebuji slyšet; a protože mám srdce, potřebuji cítit. Zkrátka, protože jsem člověk, potřebuji člověka a svět. Při dnešní popularitě tzv. psychoanalytické ego-psychologie je snad užitečné poznamenat, že když zde Marx mluví o schopnostech a jejich výrazu, nemluví zaručeně o ego, ale o vášni, o „přirozených silách a vlo-

hách, které existují v člověku jako tendence a schopnosti, jako pudy“; o energii vložené do potřeby každé vlohy, která se má projevit.

Četné další Marxovy výroky jsou variacemi na téma vášně jako kategorie vztáznosti člověka k sobě, k druhým a k přírodě, a jako realizace jeho bytostných sil. Pro nedostatek místa mohu uvést jenom některé z nich. Marx říká velmi jasně, co míní „lidskými vlohami“, které se obracejí jako vášně ke světu: „Každý z lidských vztahů k světu, zrak, sluch, čich, chuť, citění, myšlení, nazírání, počítky, vůle, činnost, láska, zkrátka všechny orgány individuality jsou ... činným osvědčením lidské skutečnosti“.² Předmět se sám polidštuje právě proto, že je výrazem lidské skutečnosti, nebo slovy Marxe: „V praxi může být můj poměr k věci jen tehdy lidský, je-li lidský poměr věci k člověku“. (Rád bych mimochodem upozornil na základní podobnost této Marxovy koncepce s koncepcemi, které je možno najít u Goetha, u budhismu Zen a v křesťanském mysticismu.)

„Pudy“ člověka jsou tedy výrazem podstatné a specificky lidské potřeby, potřeby být ve vztahu k člověku a k přírodě a seberealizovat se touto vztázností. Cílem je „dosáhnout jednoty člověka s přírodou, vytvořit přirozený smysl člověka a lidský smysl přírody“. Potřeba seberealizace v člověku je kořenem specificky lidské dynamičnosti. Bohatý je takový člověk, který potřebuje zároveň „složitě lidské projevy života a jehož vlastní seberealizace existuje jako vnitřní nutnost, jako potřeba“.

Marx viděl také jasně sepětí poměru člověka k sobě samému s jeho poměrem k druhým lidem. V tomto ohledu je Marxovo stanovisko v zásadě shodné s Goethovým, který napsal: „Člověk zná sám sebe jenom natolik, nakolik zná svět. Zná svět jenom spolu se sebou a uvědomuje si sebe jenom spolu se světem“. Z této dynamické vztáznosti tedy vyplývá, že pro Marxe je „bohatý člověk zároveň člověkem, který *potřebuje* složitě lidské projevy života a jehož vlastní seberealizace existuje jako vnitřní nutnost, jako *potřeba*“. Proto je „chudoba pasivním

¹ Ve shodě s Frommem užíváme místo „náruživosti“ dnes užívanějšího termínu „vášeň“. (Pozn. překl.)

² Kurzívou jsou v citátech z Marxe vyznačena

místa zdůrazněná Frommem, který někdy nepřihlíží, zřejmě záměrně, ke způsobu zdůrazňování v originálním textu. (Pozn. překl.)

poutem, které přivádí člověka k prožívání potřeby největšího statku, *druhé osoby*“.

Je tímto člověkem vztahů, který se energicky snaží o vyjádření svých schopností, dělník nebo měšťák 19. století? Je-li odpověď záporná — a ona je záporná — jakou má závažnost Marxův model lidské přirozenosti pro porozumění člověku? Jde o člověka zlatého věku minulosti nebo o člověka mesianistické vidiny budoucnosti? Odpověď je složitá a vede nás přímo k jednomu z nejpronikavějších a nejmodernějších pojmů Marxova psychologického systému. Na rozdíl od duševní choroby, definované v relativních termínech jako choroba, která je jiná a vážnější než choroba obyčejného člověka, nebo z jiného hlediska jako choroba, která nezabraňuje člověku vyrábět a plodit, zobrazuje Marx patologii průměrnosti, zmrzačenosti statisticky normálního člověka, který ztratil sebe, svou lidskou podstatu, bytost, již by měl být, protože by jí mohl být. Marx tedy mluví o možnosti, že se člověk může „ztratit“ v předmětu za předpokladu, že se předmět nestal lidským předmětem, tj. že jeho poměr k předmětu není aktivní vztahností, často zvanou „přisvojením“. Mluví o člověku, který se stává „duševně a fyzicky odlišným“, nebo o „zmrzačeném“ dělníkovi, o „pouhém zlomku člověka“ proti „plně rozvinutému jednotlivci“. Není-li člověk, uvažuje Marx, v činném poměru ke druhým a k přírodě, ztrácí sebe sama, jeho pudy ztrácejí lidské a dostávají zvířecí vlastnosti, a tak — můžeme pokračovat — ježto člověk není zvíře, stává se nemocnou, rozkouskovanou, zmrzačenou lidskou bytostí. Zde je právě revoluční a léčebný prvek v Marxově dynamické psychologii. Člověk není jenom potenciálně schopen, ale potřebuje mít poměr ke světu, a aby byl lidským a mohl se léčit, potřebuje obnovit zdravý, a nikoli patologický způsob lidského života.

Marxovo pojetí zmrzačeného a plně rozvinutého člověka tvoří základnu nového, původního výkladu neurózy. Mám na mysli důležité místo v *Německé ideologii*: „Vůbec je pošetilé, když někdo předstírá, že prý je možno uspokojit nějakou náruživostí odděleně od všech ostatních náruživostí, že prý je možno ji uspokojit a neuspokojovat při tom *sebe*, celé živé individuum. Nabude-li tato náruživost nějaké abstraktní, oddělené povahy, staví-li

se tedy vůči mně jako nějaká cizí síla, jeví-li se tedy uspokojování individua i jako jednostranné uspokojování jedné jediné náruživosti — pak to rozhodně nespočívá ve vědomí nebo v „dobré vůli“, ... nýbrž v *byti*; nikoliv v myšlení, nýbrž v životě; spočívá to v empirickém rozvíjení a životním projevu individua, a to zase závisí na poměrech ve světě. Jestliže okolnosti, v nichž toto individuum žije, mu dovolují pouze jednostranně rozvíjet jednu vlastnost na úkor všech ostatních vlastností ..., pak se takové individuum zmůže jen na jednostranný, zmrzačený vývoj.“

Marx zde mluví o odcizených vášních, o vášních, které jsou ukájeny jako účely samy o sobě, aniž uspokojují celou lidskou bytost, které jsou odděleny od všech ostatních vášní a stojí proti jednotlivci jako odcizená síla. V instinktivistické psychologii jako je Freudova, kde normálnost a zdraví jsou právě výsledkem ukájení jednoho instinktu, totiž pohlavního instinktu, se podobná úvaha nemůže objevit. V humanistickém pojetí vášní, podle něhož se energie rodí z činného úsilí všech schopností, které se chtějí dostat ke svému předmětu, poukazuje Marxův výrok na povahu neurózy nebo duševní choroby: lze ji definovat jako absolutní nadvládu, a tedy jako odcizení jedné vášně.

Klíčovým pojmem lidského, tj. nikoli odcizeného nebo patologického pudu je *činnost*, nebo — jako Marx originálně říkal — *sebečinnost*. Co Marx míní činností? Zřejmě nemá na mysli „činnost“ ve smyslu, který má v současné řeči: dělat něco, být zaměstnán atd. Je také rozdílná od činnosti zvířat, která „formují jen podle měřítka a potřeby druhu, k němuž náleží, kdežto člověk umí produkovat podle měřítka každého druhu a dovede vždy dát předmětu jeho náležitou míru; člověk tudíž formuje také podle zákonů krásy“. Marxovo pojetí činnosti má blízko ke Spinozově pojetí činnosti jako tvůrčího a spontánního činu, možného jenom v podmínkách svobody. Mluví například o „spontánní činnosti lidské fantazie, lidského mozku a srdce“. Toto pojetí činnosti se zvláště ujasňuje, když Marx mluví zcela konkrétně o lidských vášních, zejména o lásce. „Předpokládejme“, píše, „že *člověk* je *člověkem* a že jeho poměr ke světu je lidský. Lásku pak lze dát za

lásku, důvěru za důvěru atd. Chcete-li mít požitek z krásy, musíte být umělecky vzdělanou osobou; chcete-li mít vliv na lidi, musíte být osobou, která má skutečně podněcující a povzbuzující účín na druhé. Každý z vašich vztahů k člověku a k přírodě musí být *specifickým* výrazem, odpovídajícím předmětu vaší vůle, vašeho *skutečného individuálního života*. Milujete-li, aniž vzbudíte lásku, tj. nejste-li schopni, když se *projevíte* jako milující osoba, stát se *milovanou osobou*, pak je vaše láska impotentní a nešťastlivá“.

Nejvýrazněji vyjadřuje Marx tuto činnou vlastnost lásky ve *Svaté rodině*:

„Pan Edgar proměňuje lásku v „bohyni“, a to v „ukrutnou bohyni“: tím, že z *milujícího člověka*, z lásky *člověka* dělá člověka *lásky*, tím, že „lásku“ jako podstatu odtrhuje od člověka a jako takovou zesamostatňuje. Tímto jednoduchým procesem, touto přeměnou predikátu v subjekt, lze všechna určení a všechny projevy lidské podstaty kriticky přetvořit v *nelidské* a v *zvnějšněné* podstaty. Láska je lidskou činností, nikoliv pasivitou (*milovat*, spíš než *propadnout lásce*), „vždyť teprve láska opravdu učí člověka věřit v předmětný svět existující mimo něho.“

Marxově pojetí skutečně lidských potřeb, tedy potřeby druhého, potřeby vyjádřit vlastní schopnosti a nechat je rozplynout v předmětech jim přiměřených, je možno plně porozumět, věnujeme-li pozornost Marxovým názorům na syntetické a zotročující potřeby. Moderní psychologie se málo zabývá kritickým rozbořením potřeb; přijímá zákony průmyslové výroby (maximální výroba, maximální spotřeba a minimální lidské třenice) a domnívá se, že samotný fakt, že člověk po něčem touží, je důkazem oprávněnosti potřeby věci, po níž touží. Freudovská psychoanalýza, soustředěná jenom na sexuální potřeby a později na destruktivní potřeby, které jsou doplňkem k potřebám zachování druhu, nemá žádný důvod, aby se zabývala rozbořením potřeb. Naproti tomu Marx, jak je dáno dialektickou povahou jeho psychologie, poukazuje velmi jasně na podvojný charakter potřeb a užívá právě tohoto momentu při svém nejostřejším útoku na psychologickou vědu, který učinil v *Ekonomicko-filosofických rukopisech* z roku 1844:

„Co si vůbec máme myslit o vědě, která

... nepocituje sama v sobě svou neúplnost, pokud jí tak rozšířené bohatství lidského působení nic neříká, leda to, co je možno říci jedním slovem: „*potřeba*“, „*hrubá potřeba*“? ... Každému člověku jde o to vytvořit pro druhého nějakou *novou* potřebu, aby ho donutil k nějaké nové oběti, aby ho přivedl do nějaké nové závislosti a aby ho zlákal k novému způsobu požitku ... Každý se snaží vytvořit nad druhým nějakou *cizí* bytostnou sílu, aby v ní došel ukojení své vlastní zistné potřeby. S množstvím předmětů tedy roste říše cizích bytostí, které si člověka ujařmily, a každý nový produkt je *novou* *možností* vzájemného podvádění a vzájemného okrádání. Člověk chudne tím víc jakožto člověk ... Subjektivně se to zase jeví tak, že se rozsah výrobků a potřeb stává *vynalézavým* a ustavičně *kalkulujícím* otrokem nelidských, rafinovaných, nepřirozených a *smyšlených choutek* ... Výsledkem je ..., že výroba příliš mnoha „užitečných“ věcí produkuje příliš *neužitečnou*, *zbytečnou* populaci. Obě strany zapomínají, že plýtvání a úspory, přepych a nedostatek, bohatství a chudoba se vyrovnávají.“

Tímto rozlišením skutečných a pomyslných lidských potřeb se Marxova psychologie dotýká jednoho z nejdůležitějších rozlišení, které je nutno v psychologii potřeb udělat. Izolovaný a hypoteticky předpokládaný sexuální instinkt je „normální“ jenom potud, pokud je částí totality životních projevů člověka; uměle vyvolaná (reklama) potřeba a touha není normální, přirozená, zdravá a lidská jenom proto, že je subjektivně pocíťovanou touhou. Otázka, jak rozlišit mezi lidskými a nelidskými, skutečnými a pomyslnými, kladnými a zhoubnými potřebami je opravdu základním psychologickým problémem, který psychologie a psychoanalýza ani nemohou začít studovat, protože žádné takové rozlišení nedělají. A jak by také mohly dělat, když jejich modelem člověka je odcizený člověk, když fakt, že moderní průmysl vytváří a uspokojuje stále více potřeb, se přijímá jako znak pokroku, a když současné pojetí svobody odráží značnou měrou svobodu zákazníka vybrat si mezi různými, ale ve skutečnosti totožnými značkami téhož zboží podle své kapsy — svobody zákazníka zcela odlišné od svobody podnikatele v 19. století.

Jenom dialektická a revoluční psychologie, která vidí člověka a jeho potence za jevem zmrzačeného člověka, může dojít k tomuto důležitému rozlišení mezi dvěma druhy potřeb, jejichž výzkum může být započat těmi psychology, kteří si nepletou jev s podstatou. Měli bychom aspoň zběžně poznamenat, že když Marx jednou toto rozlišení udělal, musel dojít k závěru, že chudoba a bohatství, odříkání a chtíč nejsou protiklady, ale ekvivalenty, založenými na frustraci lidských potřeb.

Až dosud jsme hovořili o Marxově pojetí pudů a potřeb obecně. Lze v jeho psychologii najít něco specifičtějšího o pudech? Opravdu lze, i když v žádném případě nic tak systematického nebo úplného, co bychom očekávali od díla, které by bylo věnováno výhradně psychologii.

Již jsme se zmínili o tom, že pro Marxův popis poměru člověka k vnějšímu světu je klíčový pojem lásky. Je klíčový také pro proces myšlení; jednou z hlavních kritik proti „panu Edgarovi“ ve *Svaté rodině* je právě to, že se chce zbavit vášně lásky, aby našel dokonalý mír poznávání (Ruhe des Erkennens). V této souvislosti staví Marx lásku naroveň se vším tím, „co je život, co je bezprostřední, se vši smyslovou zkušeností, se vši reálnou zkušeností, o níž se předem nikdy neví, odkud je a kam jde (von der man nie vorher weiss, woher und wohin)“. Co se týče lidských vztahů, Marx věřil, že „bezprostřední, přirozený a nutný poměr člověka k člověku je poměr muže k ženě... Poměr muže k ženě je nejvíce přirozeným poměrem člověka k člověku“.

Je velmi zajímavé srovnat tento Marxův pojem s Freudovým pojmem sexuality. Pro Freuda je sexualita (a v pozdějších dílech ničivost) ústřední vášní člověka. Jak jsem ukázal výše, chápe se tato vašeň jako užití ženy mužem za tím účelem, aby ukojil svůj chemicky vyvolaný sexuální hlad. Kdyby byl Marx znal Freudovu teorii, byl by ji kritizoval jako typicky buržoazní teorii využívání a vykořisťování. Ve středu Marxova pojetí lidských vztahů není sexualita, ale Eros, jehož jedním výrazem může být sexualita. Erotém se zde myslí specificky mužsko-ženská přitažlivost, která je základní přitažlivostí každé živé hmoty. Do roku 1920 neměl Freud ve svých pracích žádný takový pojem, neboť pro něho bylo libido

maskulinem a žena byla jenom pohlavně zmrzačený muž. Teprve po zásadní revizi své teorie v roce 1920 mluví Freud o Erotovi, ale nevzdává se své původní mechanistické teorie libida.

Jinou základní kategorií Marxovy psychologie je kategorie života proti smrti. Život a smrt v psychologickém, nikoli v biologicko-fyziologickém smyslu. (Tyto pojmy se v mnoha směrech dotýkají Freudových instinktů života a smrti, ale bez jejich nedoloženého biologického podkladu nebo přímo toho, co jsem nazval biofilii a nekrofilii — láskou k životu a láskou ke smrti. Otázkou, která v Marxově psychologii snad nejvíce rozhoduje, je, zda muž, třída nebo společnost jsou motivovali spřízněností se životem nebo se smrtí. Pokud jde o emocionální pozadí, má Marxovo nepřátelství ke kapitalismu, stejně jako jeho láska k socialismu, kořeny v této dichotomii. Marx se o ní zmiňuje na různých místech. Uvádím jen jedno z nejznámějších, které je z *Komunistického manifestu*: „V buržoazní společnosti je živoucí práce pouze prostředkem k rozmnožování práce nakupené. V komunistické společnosti je nakupená práce jen prostředkem k rozšiřování, obohacování a usnadňování životního procesu dělníků. V buržoazní společnosti panuje tedy minulost nad přítomností, v komunistické společnosti přítomnost nad minulostí“. Nebo, jak napsal jinde, zákonem kapitalismu je „nadvláda mrtvé látky nad živými lidmi“. Eros a láska k životu jsou dvě ústřední tendence neodcizeného člověka. Jsou dány v lidské přirozenosti a projevují se ve společenských podmínkách, které skýtají člověku možnost, aby byl tím, čím může být. Mezi vášně, které vznikají v kapitalistické společnosti a které ovládají člověka této společnosti, počítá Marx nejobecněji všechny druhy hltavosti, která je náhražkou za nedostatek lásky a životnosti, nebo specifičtěji — hrabivost, lakotu a nezkratnost vlastních vášní. Jeho rozbor asketického, shánčlivého charakteru buržoazie 19. století a svým choutkám hovivého charakteru těch, kteří si mohou dovolit rozmařilý život, je mezníkem ve vývoji dynamické charakterologie, aplikované na různé třídy. Ježto celé Marxovo psychologické myšlení je dynamické a nikoli behavioristicky popisné, je nutno chápat dynamicky i povahové

rysy a pojmy, kterých užívá. Jsou to relativně stále vášně a chutě, určené danými hospodářskými a společenskými podmínkami. Marx je zde spjat s velkým sociálně psychologickým dílem Balzaca, který pokládal studium charakteru za studium „těch sil, jimiž je člověk motivován“. Balzacova tvorba je v mnoha směrech vypracováním Marxových psychologických principů. Čteme-li Marxovy dopisy Engelsovi, zvláště v jejich nezkráceném německém původním znění, setkáváme se s hlubinně psychologickým pohledem na jednotlivce, který, ač nemá umělecké kvality Balzacových líčení, patří nesporně k nejlepším psychoanalytickým povahopisným črtám napsaným terminologií dialektické humanistické psychoanalýzy.

Ke konci tohoto krátkého shrnutí Marxovy psychologie pudů chci upozornit, že mezi vášněmi, kterými se zabývá, je také vztek. Zvláště zajímavou myšlenkou, která později sehrała velmi podstatnou úlohu ve Freudově psychoanalýze, je Marxův poznatek, že se vztek může obrátit proti sobě samému. Marx napsal: „Zahanbení je vztek, který se obrací sám proti sobě, a kdyby byl celý národ opravdu zahanben, byl by jako lev, který se krčí, dříve než skočí“.

Marxův příspěvek k humanistické hlubinné psychologii nelze plně pochopit bez znalosti jeho postoje k vědomí a jeho pojetí funkce uvědomování.

Jeho postoj k vědomí je klasicky vyjádřen v proslulém výroku z *Německé ideologie*: „Vědomí neurčuje život, nýbrž život určuje vědomí“, a později v *Předmluvě Ke kritice politické ekonomie*: „Bytí lidí není určováno jejich vědomím, nýbrž naopak, jejich vědomí je určováno jejich společenským bytím“. Co nazval nejprve „životem“, to nazval později „společenským bytím“. Marx pokračuje v tradici, jejímž jedním z vynikajících raných exponentů byl Spinoza a která vrcholí o padesát let později Freudem. Marx útočí na převládající názor, že vědomí je poslední daností a kvalitou celého psychického života. Marx viděl, a to hlouběji než Freud, že vědomí je produktem zvláště životní praxe, která charakterizuje danou společnost nebo třídu. Je „od samého začátku společenským produktem“ a vzniká, podobně jako řeč, „z potřeby, z nutnosti styku s druhými lidmi. Člověk si

myslí, že je určen a motivován svými vlastními idejemi, ve skutečnosti je však motivován silami, které stojí za ním a které si neuvědomuje“. Marx použil v *Německé ideologii* termínu „potlačení“ v souvislosti s potlačením „obyčejných přirozených tužeb“. Rosa Luxemburgová, pokračující v Marxově myšlence, mluvila výslovně o dichotomii mezi „vědomím“ a „nevědomím“. Když vykládá Marxův výrok o vědomí určeném společenským bytím, píše: „Nevědomí předchází vědomí. Logika historického procesu předchází subjektivní logiku lidských bytostí, které se podílejí na tomto historickém procesu.“ V třídní společnosti je vědomí člověka nutně falešným vědomím, ideologií, která dodává zdání racionality jeho jednání, neboť jeho skutečné motivace, podmíněné protiklady jakékoli třídní společnosti, nejsou racionální.

Marxovo pojetí vědomí a ideologie vedlo k jedné z nejpodstatnějších částí Marxovy teorie revoluce. V dopise ze září 1843 píše o vědomí jako o „věci, kterou si svět musí přisvojit, ačkoliv to nechce udělat... Naše moto musí tedy být: reforma vědomí nikoli dogmaty, ale rozbořením mystického vědomí, které je samo sobě nejasné, ať je náboženské nebo politické“. Destrukce iluzí a rozbor vědomí, tj. uvědomění si skutečnosti, které si člověk není vědom, je podmínkou společenské změny. Marx to vyjádřil v mnoha skvělých formulacích, například: Je nutno přimět „zamrzlé okolnosti, aby tančily, tím že jim zazpíváme jejich vlastní melodii“. Nebo: „Požadavek vzdát se iluzí o svých podmínkách je požadavkem vzdát se podmínky, která potřebuje iluze“. Člověk se musí stát „zklamaným člověkem, který se vzpamatoval, aby se mohl točit kolem sebe a tak kolem svého vlastního slunce“. Proces uvědomování si skutečnosti, chápaný jako klíč ke změně, je pro Marxě jednou z podmínek sociálního pokroku a revoluce, jako je pro Freuda podmínkou pro léčení duševní choroby. Marx, který se nezajímal o problémy individuálního léčení, nemluvil o uvědomění jako o podmínce individuální změny, ale přihlédneme-li k jeho celému psychologickému systému, jak jsem se jej zde pokusil načrtnout, není nijak obtížné toto spojení udělat.

(Z angličtiny přeložil Přemysl Meydl)