

Marxismus jako etika vůle k přetvoření světa. Jaroslav Kabeš a nové cesty marxismu po říjnové revoluci¹

Jiří Růžička

Filosofický ústav Akademie věd ČR, v. v. i., Praha

ruzicka@flu.cas.cz

Abstract:

Marxism as an Ethics of the Will to Transform the World. Jaroslav Kabeš and the New Pathways of Marxism after the October Revolution

The text attempts to follow the path that Jaroslav Kabeš, a notable Czech Marxist of the interwar period, took to work out the subjective side of Marxist philosophy in the form of a specific ethics. The article's author calls Kabeš' conception an "ethics of the will to transform the world." Kabeš' efforts are framed in the article by the "crisis" in Marxism that followed the October Revolution and which triggered a debate on the direction that Marxist philosophy should take in the future. One of the radical responses to this situation was to rehabilitate its revolutionary character by reviving the elements of Hegel's dialectic in Marx's writings (K. Korsch, G. Lukács). Kabeš, by contrast, turned not only to the philosophical tradition of voluntarism (Schopenhauer, Nietzsche) but also to the earliest writings of Marx and to Lenin's correspondence so as to find the stimuli for his project of a materialistically understood ethical position.

Keywords: Jaroslav Kabeš, Marxism, voluntarism, ethics, will, subjectivity

DOI: <https://doi.org/10.46854/fc.2022.2r.341>

Jaroslav Kabeš (1896–1964) patřil nepochybně k významným radikálně-levicovým intelektuálům v meziválečném Československu. Byť jeho jméno nemá již dnes takový zvuk v odborných kruzích jako jména jeho ideových souputníků, mezi něž bychom mohli zařadit např. Závaše Kalandru, Kurta Konrada, Karla Teigeho nebo Julia Fučíka, šlo nepochybně o osobitého myslitele

1 Text vznikl v rámci projektu GA ČR č. 19–14180S: „Individualismus v československé filosofii 1918–1948“.

s nemalým intelektuálním záběrem – Kabeš byl schopen se ve svých textech zabývat jak filosofickými, tak i ekonomickými, ale i estetickými tématy. Nechával se přitom inspirovat nejen Marxem či Leninem, ale i mysliteli hlásícími se k takřka opačným myšlenkovým a politickým tradicím – Otokarem Březinou, Františkem Bílkem, Ladislavem Klímou, a zvláště Friedrichem Nietzschem, k němuž ho zjevně přivedl právě Klíma.²

S ohledem na dosavadní odbornou literaturu jsou spíše známé jeho estetické spisy, věnované Březinovi, Bílkovi a Klímovi, méně již se ví, že ve svých textech z raných dvacátých let poměrně originálním způsobem zasáhl do debat o dalším směřování marxistické filosofie, jež vyvolaly revoluční události v Rusku, Maďarsku a Německu. Právě této problematice bychom se v našem textu chtěli věnovat. Zajímat nás bude především způsob, jakým Kabeš reaguje (byť často implicitně) na soudobou „krizi“ marxismu, a také to, jaké pojmy, resp. myšlenkové tradice mobilizuje, aby z této krize našel východisko.³ Jinak řečeno, Kabešovy marxistické intervence budeme vykládat v kontextu těchto debat, aniž by byl tento kontext výslovně přítomen v jeho textech samých.

I proto se zde soustředíme především na několik článků, které Kabeš vyprodukoval v poměrně krátkém čase v letech 1925–1926 a jež vycházely pod pseudonymem Jaroslav Tábora v periodiku *Komunistická revue*. Tyto texty neposkytují ucelenou koncepci subjektivity. Spíše jde o náčrty, postřehy často esejistického rázu, které ovšem poskytují dostatečný vhled do Kabešova filosofického myšlení o této problematice. Abychom tyto myšlenky zasadili do ucelenějšího rámce, pokusíme se na základě zmíněných textů o historickou rekonstrukci modelu subjektivity, který dle našeho názoru odpovídá Kabešovu záměru. I z tohoto důvodu do našeho výkladu zařadíme některé širší exkurzy do textů, které Kabešovi poskytly bezprostřední inspiraci – půjde zvláště o Marxovu disertaci a (v menší míře) o Nietzscheovu *Genealogii morálky*.

2 Na rozdíl od mnoha z výše zmíněných byl Kabeš autodidaktem, který pracoval v meziválečném Československu jako bankovní úředník. Z této pozice rovněž organizoval stávkou bankovních úředníků v roce 1921. Jeho osudy po válce jsou rovněž velmi zajímavé. Po únoru 1948 se stal ministrem hospodářství, posléze ředitelem Státní banky, v jejímž čele prováděl neslavně proslulou měnovou reformu, aby nakonec v druhé polovině padesátých let skončil jako kritik stalinsmu. Ke stručnému kurikulu Kabeše viz Strohs, S., Jaroslav Kabeš a česká marxistická filosofie. *Lidové noviny*, 1965, č. 33, s. 3 (za referenci na tento článek děkuji J. Mervartovi). Ke Kabešově meziválečnému filosofickému vývoji obecně viz Hroch, J., Jaroslav Kabeš a meziválečný český marxistický ateismus. *Filosofický časopis*, 28, 1980, č. 5, s. 680–698. K jeho estetickým názorům viz Hroch, J., Místo Jaroslava Kabeše v dějinách české marxistické teorie literatury a umění. *Česká literatura*, 28, 1980, č. 3, s. 264–280.

3 Krizi zde přitom nemíníme v negativním smyslu – jako limitu, která ukazuje vyčerpání daného směru, ale naopak spíše jako křížovatku, na níž se rozhoduje, jakým směrem, či více směry, se daný myšlenkový proud bude ubírat.

Prostřednictvím jejich expozice vyjdou – doufejme – najevo některé skryté předpoklady Kabešovy koncepce materialistické a revoluční subjektivity.

Omezení na výše zmíněné období má rovněž své oprávnění. Nejde nám totiž o rekonstrukci Kabešových názorů na subjektivitu v celém jeho díle. Jistě, i v pozdějším období patří problematika subjektivity, či spíše subjektivního prožitku (zvláště v umění) k jeho stěžejním tématům, nicméně její pojetí je již notně vzdáleno historickému kontextu, který jsme předestřeli výše. Jednoduše řečeno, Kabešovy texty z pozdních třicátých a čtyřicátých let minulého století reagují již na jiné okolnosti a jiné otázky.⁴

Naše čtení je tedy primárně historické, a proto nás nebude zajímat, zda jsou Kabešovy výklady pravdivé a jeho interpretace jiných filosofů legitimní. Spíše nás bude zajímat jednak formální stránka, tj. způsob kladení problému, a rovněž určitá myšlenková konfigurace, kterou se pokoušel v rámci dané situace vytvořit, aby odpověděl na výzvy historické situace. Nicméně stejně tak důležité byly pro nás historické analýzy pozdního Michela Foucaulta věnované etické problematice, jakož i úvahy o pojmových osobách z pera Gillesa Deleuze.⁵

Historická situace – Lukács, Korsch a „hegelíanský“ marxismus

Je obecně známo, že první světová válka vyvolala rozkol nejen v řadách jednotlivých sociálních demokracií, ale rovněž v mezinárodní organizaci marxistických stran, která ještě do rozpadu Druhé internacionály působila – alespoň navenek – jednotným dojmem. To neznamená, že by se v rámci Druhé internacionály již předtím neobjevovaly první náznaky různic: Bernsteinova „revize“, která se postavila proti doposud obecně uznávané nutnosti revolučního řešení společenských rozporů, toho byla dokladem. Nicméně ani tak ostrý polemik, jakým byl Lenin, se z pozice druhého názorového spektra neodvážil před válkou pustit do většího sporu se stále smířlivějším postojem Druhé internacionály ke kapitalismu. Podpora německé sociální demokracie, již poskytovala establishmentu ve věci války, ovšem latentní spory uvnitř politické reprezentace vyostřila a říjnová revoluce v Rusku rozštěp na „reakční“, proválečné a revoluční, protiválečné křídlo dokonala.

4 Zcela zjevné je to zvláště v případě prací ze čtyřicátých let, v nichž se J. Kabeš věnoval Ladislavu Klímovi, Otokaru Březinovi či Františku Bílkovi (a rovněž v jeho poezii). V těch se do popředí dostává otázka národa a rovněž otázka estetické zkušenosti někdy až s nepopíratelně mysticizujícími tóny.

5 K pojmu etiky jako formy či způsobu existence viz především Foucault, M., *Le gouvernement de soi et des autres*. Vol. 2: *Le courage de la vérité : Cours au Collège de France*, 1984. Paris, Seuil – Gallimard 2009. K pojmovým osobám viz Deleuze, G. – Guattari, F., *Co je filosofie?* Přel. M. Petříček jr. Praha, OIKOYMENH 2001, s. 56–75.

Revoluční události let 1917–1923 nicméně v rámci marxismu nevyvolaly jen politickou, ale rovněž ideologickou a teoretickou krizi. Předválečné dělení na revoluční (Kautsky, Luxemburová, Lenin) a revizionistickou (Bernstein) větev marxismu bylo od základu přeznačeno, jakkoliv ústřední dělicí motiv – otázka revoluce – zůstal stejný. Nyní již nešlo o to, zda je revoluce nutná, či ne, ale o to, za jakých podmínek a jakým způsobem má proběhnout. Kautsky se postavil proti říjnové revoluci právě proto, že údajně nespĺňovala objektivní kritéria, která Marx stanovil jako podmínky, ne-li vůbec možnosti úspěchu revoluční akce. Ruské události druhé poloviny roku 1917 se pro něj staly takřka aberací dějin, zvráceným nesmyslem, jenž se vůbec neměl přihodit. Oproti tomu Lenin tvrdil přesný opak: podmínky umožňující úspěch revoluce nastaly – a nastaly právě v Rusku coby zemi, v níž v celosvětovém měřítku dochází k nejostřejším rozporům. Druhý spor, který spolu Kautsky a Lenin vedli, se týkal metod a formy průběhu revoluce. Zatímco Kautsky kritizoval nedemokratické a násilné metody bolševiků a propagoval postupný přechod k socialistické demokracii, Lenin obhajoval nutnost násilí, diktaturu proletariátu a skokový přechod.

V pozadí se nicméně postupně vynořovala další klíčová otázka – problém subjektivního momentu revoluce. Kautský jej sice se vši „rozhodností“ nastolil, aby jej však vzápětí označil za teoreticky neřešitelný: zralost, síla a inteligence se podle něj prokáží až v „praxi“, a dopředu tedy není možné určit, v jakém časovém bodě revoluční stav nastane.⁶ Lenin se naproti tomu na revoluční okamžik mnohem intenzivněji připravoval. Neopomíjel sice faktor vyspělosti vykořisťovaných složek obyvatelstva, avšak jeho koncepce strany coby úzké skupiny profesionálních revolucionářů mu poskytovala nástroj umožňující skutečně efektivní provedení revoluce. V obou případech se ovšem otázka revoluční subjektivity formulovala v pojmech (ne)vyspělosti, resp. organizace, tj. spíše v čistě praktických či empirických termínech. Skutečná koncepce subjektivity a rovněž jejího ideového a ideologického aspektu ovšem scházela.

Z jistého hlediska lze konstatovat, že vystoupení dvou radikálně smýšlejících marxistů, Karla Korscheho a Györgyho Lukácase, směřovala rovněž tímto směrem – šlo o to vytvořit takovou koncepci subjektivity a ideologie, která by teoreticky vysvětlila jejich roli a nutnost v rámci revolučního dění.⁷ Oba se

6 Kautsky, K., *Demokratie oder Diktatur*. 2. Aufl. Berlin, Paul Cassirer 1918, s. 18. Více o vytěšňování problematiky revoluce v ortodoxním marxismu Druhé internacionály viz v: Korsch, K., *Marxismus a filosofie*. In: týž, *Marxismus a filosofie*. Přel. L. Sochor – J. Růžička. Praha, Filosofie 2019, s. 107–108.

7 Nechceme zde vůbec sugerovat dojem, že by otázka (revoluční) subjektivity byla rozhodujícím, či dokonce jediným sporným bodem mezi marxistickou ortodoxií a nastupující novou formou marxistické reflexe, jež je někdy pejorativně označována jako „revizionistická“. Lukáčsova a

domnívali, že koncepce Druhé internacionály tyto faktory ponechala zcela stranou, resp. je označovala jako rezidua ještě filosofického, a tím i metafyzického nazírání na svět. Události v Rusku, Maďarsku a Německu ovšem tuto problematiku vrátily znovu do hry. Podle Korscheho a Lukáče tedy už nešlo jen o problém teoretický, ale rovněž praktický. Právě excesivní důraz na objektivní podmínky – objektivní zákony historického vývoje – navíc podle nich ještě chybně, tj. pozitivisticky a nedialekticky, uchopené zcela znemožnil hlavním teoretikům Druhé internacionály, aby správným způsobem reflektovali aktuální revoluční situaci a rozpoznali nutnost a relevantní formu konkrétní revoluční akce. Výsledkem tak nemohlo být nic jiného než naivní důvěra v procesy parlamentní demokracie a v konečném důsledku podpora reakce.

Lukács s Korschem oproti tomu položili důraz na ten prvek v Marxových spisech, který se teoretikové Druhé internacionály snažili co nejvíce potlačit – na Hegelovu dialektiku. A právě tento krok jim mj. umožnil zásadním způsobem reformulovat úlohu (třídního) vědomí (Lukács) a ideologie (Korsch). V obou případech šlo o to uchopit tyto ideové faktory jako reálnou sílu mající skutečný a pozitivní dopad na společenské a potažmo revoluční dění. Ale nejen to. Přítomnost a efekt tohoto ideálního prvku byly podle jejich názoru přímo nutné pro revoluční akci samu. Ta totiž podle nich nebyla jen důsledkem působení objektivních společenských zákonů, ale především výsledkem subjektivního a myšlenkového jednání – „třídního vědomí“ (Lukács), resp. „duchovní akce“ (Korsch) jakožto rozhodujícího momentu revoluce. Revoluční vědomé „my“ tak již nebylo hnáno pohybem objektivních společenských sil, ale samo tvořilo jejich podstatný prvek.⁸

Korsch s Lukáčsem tak stojí na počátku té marxistické tradice, která se rozchází s dosavadním ortodoxním pojetím Druhé internacionály a oproti jejímu jednostrannému důrazu na pohyb objektivních procesů vyzdvihuje roli subjektivity, která je z těchto objektivních podmínek nevyvoditelná a je jimi (přínejmenším nikoliv jednoznačně, nezprostředkovaně) nedeterminovatelná. Jak jsme již výše uvedli, tento krok jim umožňovalo nejen docenění Hegelova dědictví v Marxových spisech, ale rovněž, jak poslední výzkumy ukazují (a to především u Lukáče), implicitní přítomnost filosofických směr-

Korschova intervence se týkala rovněž problematiky ontologické a epistemologické. Ivan Landa v tomto ohledu, a zvláště ve vztahu k Lukáčsovi a jeho následovníkům, mluví dokonce o „metodologickém marxismu“. Viz Landa, I., György Lukács a počátky metodologického marxismu. In: Lukács, G., *Dějiny a třídní vědomí. Studie o marxistické dialektice*. Přel. L. Sochor. Praha, Filosofia 2020, s. 11–112.

8 Lukács, G., *Třídní vědomí*. In: týž, *Dějiny a třídní vědomí. Studie o marxistické dialektice*, c.d., s. 232–233; Korsch, K., *Marxismus a filosofie*, c.d., s. 118–122.

rů, ve kterých intelektuálně vyrostli: kromě německého idealismu šlo zvláště o novokantovskou filosofii.⁹

To ovšem nebyla jediná možnost, jak se rozejít s ortodoxií Druhé internacionály a vstoupit do debat o charakteru (dialektického) materialismu, či o vztahu objektivních (materiálních) procesů a vědomí a z něj vyplývajících povahy revolučního subjektu. Kromě Korschovy a Lukácsovy intervence zde existovali i jiné proudy a myslitelé, kteří mířili obdobným směrem. Již před první světovou válkou austromarxista Max Adler propojoval marxismus s Kantovou etikou, která pro něj představovala nezbytnou komponentu činného jednání zespolečenštělého lidského jednotlivce (byť u něj lze jen stěží mluvit přímo o revolučním subjektu).¹⁰ Georges Sorel zase zdůrazňoval nezastupitelnou roli fikcí, utopií a mýtů, které buď brzdí, nebo naopak posilují (revoluční) jednání mas.¹¹

Přesto to byla dle našeho názoru zmíněná krize marxismu Druhé internacionály v průběhu první světové války a revoluční události, které naplno otevřely v marxistické teorii prostor (jenž se, mimochodem řečeno, pro jistou část evropského marxismu v jistém smyslu brzy zase uzavřel) umožňující zhodnocení a rozvinutí neekonomických, subjektivních a etických faktorů a momentů. Korsch a Lukács (a později samozřejmě Gramsci) patřili k ustavujícím postavám nově vznikající marxistické reflexe. I z tohoto důvodu pro nás tvoří historický orientační bod, jenž nám slouží jako východisko kontextualizace. Nahlížet v této perspektivě na nesrovnatelně (míněno v globálním měřítku) méně *historicky* významné myšlenkové pokusy českého marxisty Jaroslava Kabeše se ovšem může zdát neadekvátní, a to i z toho důvodu, že se Kabeš sám o Korschovi a Lukácsovi explicitně nevyjadřoval. Pokud ovšem budeme tento kontext nahlížet na tzv. formální rovině, tj. nebudeme přihlížet ani tak ke konkrétním, empirickým a materiálním aspektům (např. bezprostředním reakcím a citacím) jako spíše k obecnější historické situaci (ve smyslu výše zmíněné krize) a zvláště k obdobnému způsobu kladení problému, pak Kabešovy texty nabízejí zajímavou a v mnoha ohledech originální možnost rozvinutí výše zmíněných aspektů marxistického myšlení.¹² Jde

9 K tomu viz Kavoulakos, K., *Georg's Lukács Philosophy of Praxis. From Neokantianism to Marxism*. London – New York, Bloomsbury Academic 2018. Ke Korschově odvolávání se na novokantovce Emila Laska viz Korsch, K., *Marxismus a filosofie, c.d.*, s. 126.

10 Viz Adler, M., *Kant und Sozialismus*. In: *týž, Kant und der Marxismus. Gesammelte Aufsätze zur Erkenntniskritik und Theorie des Sozialen*. Berlin, E. Laub'sche Verlagsbuchhandlung 1925, s. 81–132.

11 K tomu viz Gianinazzi, W., *Naissance du mythe moderne. Georges Sorel et la crise de la pensée savante (1889–1914)*. Paris, Maison des Sciences de l'Homme 2006.

12 Pojem „formální“ zde používáme ve smyslu analogickém tomu, jaký užívá např. Ladislav Kvasz, který se zabývá formální epistemologií ve své práci o vztahu malířství a geometrie. Ani jeho nezajímají „obsahové“, tj. empiricky doložitelné, vztahy mezi vývojem v malířství a vý-

o možnost, která se opírá nejen o jinou nemarxistickou tradici (tak tomu je i u Adlera a Sorela), ale rovněž i o jiné Marxovy (a rovněž Leninovy) texty, než na jaké bylo doposud zvykem poukazovat.

Kabešův materialistický voluntarismus

Kabešovy texty, které jsou věnovány marxistické filosofii, by se daly s jistou dávkou zjednodušení chápat jako odpověď na otázku po materialistickém pojetí subjektivity. Pokud je totiž materialismus pochopen – v Leninových stopách – jako filosofický směr, který uznává existenci věcí nezávisle na našem vědomí, pak okamžitě vyvstává otázka, jak lze chápat ono vědomí, pokud jej nemáme redukovat na pouhý odraz vnějších věcí či dění. Viděli jsme výše, že Lukács s Korschem řeší tento problém kladením nutné existence vědomí, resp. ideologie jako reálné entity mající určitou kauzální sílu (tj. nikoliv jako pouhé epifenomény). Kabeš však daný problém řeší dvěma způsoby.

Tím prvním je uchopení marxistické filosofie jako způsobu osobního angažmá. To není v dobovém kontextu vůbec samozřejmá ani banální perspektiva, zvláště pokud ji vztáhneme k teoretické koncepci Druhé internacionály, v níž se postupně prosadilo pojetí marxismu jakožto vědy v naturalistickém slova smyslu.¹³ Tato pozice implikovala, že faktické výsledky marxistického bádání musí chtít nechtít přijmout i badatelé, kteří nejsou marxisté, resp. i ti kteří jsou antimarxisté. V této scientistické představě je obsažen předpoklad, že filosof či badatel zastává neutrální hodnotové stanovisko, které mu umožňuje pojímat skutečnost jako nezávislý předmět, jenž je následně podroben objektivnímu zkoumání.

Lukács čelil tomuto naturalisticko-pozitivistickému stanovisku poukazem na dvě skutečnosti: (i) fakta nikdy neexistují jako taková, tj. nejsou to jakési atomy, na jejich základě by se mohly vytvářet teorie, ale vždy existují ve vztahu k celku-totalitě, v jejímž rámci jsou teprve uchopitelná; a (ii) úplně a skutečně poznání této totality nespočívá v jejím jakkoliv dokonalém popisu, ale v zaujetí určité, privilegované perspektivy, kterou je v jeho případě perspektiva proletariátu jakožto zároveň subjektu i objektu historicko-spoolečenského procesu.

vojem v geometrii, ale právě formy zobrazování (viz Kvasz, L., *Prostor mezi geometrií a malířstvím. Vývoj pojetí prostoru v geometrii a jeho zobrazování v malířství od renesance po 20. století*. Ze slovenského originálu přeložila B. Kamrlová. Praha, Slovart 2020, s. 10). Ve stejném smyslu ani pro nás nehraje roli „obsahový“, tj. empiricky vykazatelný, vliv Korsche a Lukácsa na Kabeše, ale forma či způsob kladení problému. V jednom ohledu se ovšem od Kvaszova přístupu k formálním dějinám lišíme. Zatímco pro něj nehrají historické události politických či sociálních dějin žádnou roli, v našem případě tyto události roli hrají.

13 To by samozřejmě platilo i o leninismu či později marxismu-leninismu, ovšem s tím rozdílem, že Lenin a Stalin by nikdy o marxismu neprohlásili, že jde o neutrální vědu.

Kabeš míří poněkud odlišným, byť nikoliv protikladným směrem. Jistě, i pro něj je problém subjektivního momentu v marxistické filosofii klíčový, ale neanalyzuje jej z hlediska epistemologického či metodologického jako Lukács, ale z hlediska v podstatě mnohem konkrétnějšího – jako problém osobní angažovanosti jednotlivce. Objektivní moment marxistické filosofie určuje podle Kabeše pouze obsahovou stránku, subjektivní moment však dodává to, co Kabeš označuje jako „směr“ či „cestu“, jako „boj o filosofický výraz“, jako „míru, do jaké se člověk dané skutečnosti zmocnil, jak ji ovládl, jak ji porozuměl a vyjádřil“.¹⁴ Kabeš se v tomto smyslu nebrání ani výrazu „duch“, jímž míní „životní dílo“, „projev určité formy života“ či „přímo umělecké dílo“ jako výraz „vnitřního úsilí života“.¹⁵

Rozdílnost Kabešova přístupu a Lukáčsova a Korschova obratu k subjektivitě je zde již jasně zřetelná. V Kabešově případě se nejedná o funkci vědomí a myšlení v rámci ontologické koncepce skutečnosti, ale o etický moment ve smyslu, který mu dávala antická filosofie a který ve dvacátém století znovuoživil Heidegger a poté ještě více Foucault – o způsob bytí (étos); o formu, kterou se snažíme dát vlastnímu životu; zkrátka o „estetiku existence“.¹⁶ Pokud nebudeme respektovat tento „charakter“ (tento termín Kabeš užívá v návaznosti na Marxovu interpretaci pozdních antických filosofických škol¹⁷) marxismu, změní se podle Kabeše v mrtvou nauku, která se možná opírá o doslovné znění některých Marxových textů (jako se tomu – dle Kabeše – stalo v případě Kautského a Masarykova čtení Marxe), ale ztrácí svůj dynamický prvek, a tím i význam pro současnost. Nejde tu tedy o protiklad obsahu a formy, jak by se mohlo na první pohled zdát – Kabeš dává jasně najevo, že od onoho „charakteru“ či étosu marxismu nelze žádným způsobem abstrahovat¹⁸ –, ale o tenzi mezi subjektivním a objektivním momentem, mezi postojem a naukou. I v tomto ohledu se Kabeš liší od Lukáčse, u něhož nenacházíme tenzi mezi objektivním (společenskými tendencemi) a subjektivním (třídním vědomím), ale spíše imperativ, který žádá, aby si ono proletářské vědomí plně uvědomilo svou pozici ve společenské realitě – a začalo podle toho jednat.

Originalita Kabešova přístupu tkví rovněž ve skutečnosti, že kvůli tomu, aby doslova vykultal tento specificky marxistický etický postoj, vychází –

14 Tábor, J. (= Kabeš, J.; dále používáme již jen Kabeš, J.), *Filosofický vývoj mladého Marxe. Komunistická revue*, 2, 1925, s. 553.

15 Tamtéž, s. 554.

16 Heidegger, M., *O humanismu*. Přel. P. Kurka. Rychnov nad Kněžnou, Ježek 2000, s. 45; Foucault, M., *Etika starostlivosti o seba samého ako prax slobody*. In: týž, *Moc, subjekt, sexualita. Články a rozhovory*. Z francouzských a anglických originálů vybral, sestavil a přeložil M. Marcelli. Bratislava, Kalligram 2000, s. 137.

17 Viz níže oddíl „Subjektivní forma“.

18 Kabeš, J., *Filosofický vývoj mladého Marxe, c.d.*, s. 620.

v kontrastu ke svým (domácím i zahraničním) marxistickým souputníkům – nejen z raného či „ještě ranějšího Marxe“,¹⁹ ale i z Marxe studentských let: z jeho rodinné korespondence a z jeho disertace, od nichž teprve dál postupuje k jeho zralejším dílům. Důvod je jasný – Kabeš chce ukázat již v raných Marxových filosofických reflexích a rovněž v jeho uměleckých pokusech onen subjektivní moment, který bude Marxe provázet po celou jeho tvůrčí dráhu a bude tak tvořit, jakkoliv právě subjektivní, jednotu jeho díla.²⁰ Z téhož důvodu se Kabeš obrací rovněž k Leninovi, kterého ovšem nepojímá jako autora *Materialismu a empiriokriticismu* či *Státu a revoluce* (tj. „vědecky“ koncipované materialistické a revoluční teorie), ale jako autora dopisů Maximu Gorkému.

Z důrazu, který klade na subjektivní moment, plyne Kabešův zájem o relativně neznámé a možná i zdánlivě nepodstatné fragmenty života dvou nejvýraznějších postav marxismu. Nezajímají ho však biografické momentky, ale formování určitého „lidského typu“, o kterém předpokládá, že je nutným východiskem toho, co zde nazýváme etikou vůle k přetvoření světa.²¹ Tak pro Kabeše Marxova mladická rozervanost, o které se dozvídáme z jeho korespondence s otcem, není průvodním jevem hledání smyslu vlastního života – hledání životní opory, kterou Kabeš považuje vposled za náboženskou,²² ať už je při ní evokována transcendence či nikoliv –, ale důsledkem nevyjasněné otázky po tom, co dělat a kam napnout svou tvůrčí vůli.²³ Jde tedy o problém vůle jako typu činnosti, která se orientuje – či se má orientovat – navenek, a nikoliv dovnitř sebe sama. Ještě jasněji je to viditelné v Kabešově filosofickém portrétu Lenina, pro něhož nikoliv vlastní život, ale právě a pouze život společnosti představuje problém.²⁴

Právě po této linii chce Kabeš vést rozdíl mezi náboženským či idealistickým stanoviskem na jedné straně a materialistickým postojem na straně druhé. Ať se již při hledání smyslu obrácíme k sobě, či k Bohu, obě tato tázání jsou protikladná jen na první pohled. Ve skutečnosti jsou korelativní – každé z nich svým způsobem uniká z tohoto světa: zatímco první se stahuje

19 Výraz přebírá od J. G. Feinberga. Viz Feinberg, J. G., Ještě mladší Marx, antipolitik a antiobčan. *Filosofický časopis*, 63, 2015, č. 3, s. 357–377.

20 Kabeš, J., *Filosofický vývoj mladého Marxe*, c.d., s. 560.

21 Proč zde používáme výraz etika, jsme vysvětlili výše. I sám Kabeš ním méně mluví o „etice marxismu“, jejíž podstata „leží v jádře jeho úsilí, nikoliv v představě“ (Tábor, J. (= Kabeš, J.; dále používáme již jen Kabeš, J.), *Marxovo řešení problému radikalismu. Komunistická revue*, 3, 1926, s. 265). Autorem spojení „vůle k přetvoření světa“ je rovněž J. Kabeš.

22 „Každé náboženství je odpovědí na otázku: jaký je smysl mého života?“ Tábor, J. (= Kabeš, J.; dále používáme již jen Kabeš, J.), Lenin. Nad jeho dopisy Gorkému. *Komunistická revue*, 2, 1925, s. 240.

23 Kabeš, J., *Filosofický vývoj mladého Marxe*, c.d., s. 559.

24 Kabeš, J., Lenin. Nad jeho dopisy Gorkému, c.d., s. 146. Na s. 206 též stati pak Kabeš explicitně píše: „Lenin je sám sobě neproblematickým.“

zvnějšku (vezdejšího světa) dovnitř sebe sama, druhé se odvrací od stále se měnícího „tohoto“ světa ke světu jinému, věčnému. V obou případech míří vůle de facto ke zklidnění, umrtvení sebe sama – stavu, v němž hledá oporu. Kabeš zde vlastně variuje tóny z posledních stránek *Genealogie morálky*, kde Nietzsche asketické ideály vyzdvihuje právě jako odpověď na absenci smyslu, kterou trpí (moderní) člověk.

Originalita Nietzscheho odpovědi ovšem nespočívá v kladení jiné entity či jiného světa jako vysvětlení smyslu utrpení a zároveň spásy (v tom by pravděpodobně spočívalo feuerbachianské vysvětlení), ale v obrácení vůle vůči sobě samé, v obvinění sebe sama. Tento „čin“ sice přináší člověku ještě větší utrpení, nicméně zachraňuje sám smysl, a tím i vůli.²⁵ Kabešův Marx a zvláště Lenin jsou v této perspektivě přímo antitezí tohoto asketického ideálu, protože odmítají hledání smyslu vůbec a svou vůli směřují vně: do tohoto světa, o jehož revoluční přeměnu usilují. Místo smyslu nastupuje „třídni“, „revoluční“ a „sociologický“ instinkt, který dovoluje rozlišovat mezi tím, co posiluje věc revoluce, a tím, co ji umrtvuje a stabilizuje.²⁶ I zde Kabeš následuje Nietzscheho, pro něhož „instinkt“, resp. vůle k moci představovaly ty instance či mohutnosti, k jejichž základním projevům patří rozlišování toho, co posiluje život a tím i samou vůli (či spinozovsky řečeno: naši moc jednat), a tím, co je oslabuje.

Protikladem tohoto typu člověka-revolucionáře je buržoazní člověk, který propadá dekadenci a zmírňuje vůli jednat odkazem na nutnost zabývat se sám sebou, a nikoli vnějším světem. Pokud se tento reakční typ už odhodlá měnit svět, tak jedině v případě, že nejdříve začne u sebe – „duchovní revolucí v sobě“.²⁷ Pakliže se ovšem revoluční typ člověka u Kabeše materializuje v konkrétních podobách Marxe a Lenina, tak ani v případě reakčního, náboženského typu nezůstává Kabeš své touze po konkrétnosti nic dlužen. Konkrétním protikladem revolučního typu se pro něj stává Masaryk jako

25 Nietzsche, F., *Genealogie morálky*. Přel. V. Koubová. Praha, Aurora 2002, s. 134.

26 „Ono Leninovo vyostřené ‚jejich‘ (= buržoazní), o němž mluví Trockij v jeho knížce o Lenínovi, onen jemný ‚třídni a revolucionářský instinkt‘ a soustředěnost k cíli, hledající ve všem buď reformu, nebo nepřátelství, a konečně živelný odpor ke všemu sklídnujícímu, zastavujícímu, omezujícímu se i zde vtělil v základní protiklad a poměr: proletářský-buržoazní = pozitivní-negativní.“ Kabeš, J., Lenin. Nad jeho dopisy Gorkému, c.d., s. 184.

27 „Sociální efekt náboženství – a jedině o ten se zde jedná – je vždy týž: ‚uspávání sociálních pocitů‘ a jich otupování, nahrazování živého mrtvým‘ (dopis 34), kalení pohledu, vzdalování konkrétního, utápění v utopistických snech o království božím, vkládání maloměstácké fráze na místo každodenní reality‘ (dopis 34), vzdalování lidí od skutečnosti, odvrácení od materialistických zájmů‘ ve jménu ‚vyšších zájmů ducha‘ a hlavně: klamání lidu učením, že svět lze začít ‚reformovat‘ jen ‚od člověka‘, z duše, vnitřní proměnou, ‚začít s duchovní revolucí v sobě‘ čili konkrétně: potření zájmu na společenském dění, obrácení celého jeho pohledu ‚dovnitř‘, odvrácení vykořisťovaných mas lidu od jasného uvědomění si skutečnosti a od třídního boje k snění, tápání, trpělivosti a sebetřýzní.“ Tamtéž, s. 207; zvýraznění autor.

ztělesnění profesora, moderního buržoazního kněze-moralisty vyzývajícího při hledání smyslu k přijetí náboženství, jež má vyvážit přístup chladné pozitivní vědy.²⁸ Jeho postoj ke světu a k lidem je tak zcela opačný než u marxistických myslitelů. Masaryk nepostupuje od snahy ovládnout svět k úsilí o jeho změnu. Jeho úsilí je namířeno dovnitř, do člověka. Takováto forma vůle ovšem nakonec nemůže podle Kabeše vyústit v nic jiného než v ovládnání lidí (a nikoliv světa).²⁹ Masaryk je tedy pro Kabeše příkladem přesně toho typu člověka, který Nietzsche nazývá knězem a moralistou³⁰ – obrací vůli proti ní samé a hledá kořen zla v člověku: „Masaryk je náboženským hlasatelem, přesvědčeným, že ‚kořen zla‘ vězí v člověku, že ‚společnost je špatná, protože člověk je špatný, protože my všichni jsme špatní‘.“³¹

Kabeš ovšem neříká, že by tento moralismus či idealismus nechtěl měnit svět. Říká jen tolik, že k této změně chce dospět zcela opačným způsobem než marxismus – nejdříve chce změnit člověka, a teprve na základě této transformace změnit svět sám. Protože ovšem nevychází z konkrétního historického stavu společnosti, ale z obecných („všeobecných“) morálních hodnot,³² nemůže jeho touha po změně vyústit v nic jiného než v destrukci člověka jako konkrétního jednotlivce: „Masaryk horlí, či spíše horlil, pro vytvoření jednotného typu člověka, pro vytvoření dobrého křesťana, pro sešroubování všech lidí podle jeho, Masarykovy, abstraktní formule, pro utvoření typu, který jednou zevšeobecněv, by uskutečnil ‚Království boží na zemi‘.“³³ Masarykův idealismus, a idealismus vůbec, však musí podle Kabeše nutně končit v elitářství – skupina povoláných, intelektuálů, „vymýšlí“ morální reformu, kterou pak vnucuje ostatním.

28 Nechceme zde posuzovat, zda je Kabešovo hodnocení Masaryka správné, či nikoliv. Jeho obraz Masaryka, ale stejně tak i Marxe a Lenina chápeme spíše ve smyslu Deleuzových pojmových osob. Podobně jako se např. u Nietzscheho setkáváme se sympatickými a antipatickými pojmovými postavami – ztělesněnými na jedné straně Zarathustrou či Antikristem, na straně druhé pak Ježíšem či Sókratem –, tak se u Kabeše setkáváme s kontrastem sympatického Lenina (a případně Marxe) a antipatického Masaryka. Blíže k pojmovým osobám viz Deleuze, G. – Guattari, F., *Co je filosofie?*, c.d., s. 56–75 (k sympatickým a antipatickým osobám viz zvl. s. 59).

29 Tábor, J. (= Kabeš, J.; dále používáme již jen Kabeš, J.), *Socialismus a Masaryk*. In: Král, V. (ed.), *O marxistickou koncepci národních dějin*. Sv. I: Výběr statí z let 1921–1946. Praha, Academia 1971, s. 114 (původně publikováno v: *Komunistická revue*, 2, 1925).

30 Kabeš namísto pojmu kněz používá termín kazatel. Že lze Masaryka z Kabešovy perspektivy označit jako moralistu, je snad jasné z následující pasáže: „(...) tento realista – jak se Masaryk sám nazýval, byl po celou dobu ideologem, kazatelem, učencem, stojícím nad světem a snujícím nit svých všeobecných zásad, podle nichž by se, podle něho, měl svět řídit, aby byl ‚dobrý‘.“ Kabeš, J., *Socialismus a Masaryk*, c.d., s. 104.

31 Tamtéž.

32 Tamtéž, s. 104–105.

33 „Protože Masaryk má stále před očima svou fixní ideu člověčského člověka, ztrácí smysly pro skutečného člověka; protože chce mluvit ke všem, mluví do prázdna a pomíjí skutečné vztahy lidí.“ Kabeš, J., *Socialismus a Masaryk*, c.d., s. 106.

Kabešův marxismus na druhou stranu nechce člověka měnit, nechává ho – alespoň na první pohled – takovým, jakým je. To samo o sobě zní snad až jako příliš radikální a v kontextu pozdějšího vývoje marxismu ve východním bloku výjimečný závěr. Přesto se zdá, že právě sem Kabeš směřuje, když zcela explicitně tvrdí, že „marxismus přiznává člověka tak, jak je – v celé jeho podstatné nezměnitelnosti i v celé podmíněnosti forem výrazu jeho charakteru“.³⁴ Onu radikalitu našeho závěru samozřejmě oslabuje onen „podmíněný charakter forem výrazu“, který dává tušit, že Kabeš zde připouští dualitu (nezměnitelné) podstaty a (změnitelného či alespoň podmíněného) výrazu ve vlastním pojetí člověka. Nicméně dále tuto možnou tenzi či dualitu nikterak neřeší ani nerozvádí. Rozhodující zde tedy je, že primární (a snad výlučný) důraz je kladen na proměnu vnější skutečnosti, jež vychází z konkrétní analýzy společenských podmínek.³⁵

Kabeš si zde tedy na případu Masaryka jako by osvojoval Hegelovu kritiku abstraktního myšlení – abstrakce, aplikovaná na skutečnost, skutečnost nepoznává, nýbrž destruuje; a podobně je tomu u masarykovského moralizování – obecné, tj. abstraktní, morální hodnoty člověka nevychovávat a nemění, ale ničí.³⁶ Oproti tomu marxistická filosofie nemá podle Kabeše předstupovat před svět jako a- či spíše trans- historicky konstruovaný morální požadavek, s jakým v jeho perspektivě přichází Masaryk. Je totiž sama imanentním „sociálním činitelem“, tedy aktérem *uvnitř* společenského dění.³⁷ Pokud ovšem na druhé straně Masarykova filosofie přistupuje ke skutečnosti z pozice abstraktních pojmů všeobecné humanity, všeobecných morálních hodnot – což podle Kabeše skutečně činí –, pak takovýmto imanentním sociálním činitelem nemůže být, protože se nakonec sama staví nad společenskou skutečnost, kterou posuzuje z transcendentní perspektivy. Jak jsme však již výše ukázali, posledně jmenovaný postoj je dle Kabeše buď destruktivní, nebo ideologický (zaměřuje všeobecné lidské hodnoty za partikulární hodnoty určité třídy), anebo naopak zcela bezmocný („mluví do prázdna a pomíjí skutečné vztahy lidí“).³⁸

Kabeš ovšem vytýká tzv. buržoaznímu moralismu ještě jeden podstatný neduh. A tím je to, co bychom mohli nazvat „subjektivistickým pluralismem“, tj. přesvědčení o stejné hodnotě různých názorů a perspektiv. Toto přesvědčení má svůj původ a) v chápání filosofie a myšlení jako kontemplace,

34 Tamtéž, s. 114.

35 Proměna člověka (ovšem čeho přesně v člověku?) pak samozřejmě může, či možná dokonce musí následovat. Kabeš nám ovšem v tomto ohledu nedává žádné vodítko, jak a zda vůbec máme tuto změnu chápat.

36 Hegel, G. W. F., *Dějiny filosofie*. Sv. 3. Přel. J. Bednář – J. Husák. Praha, Academia 1974, s. 394.

37 Kabeš, J., *Filosofický vývoj mladého Marxe, c.d.*, s. 621–622.

38 Viz výše pozn. č. 33.

v níž je pouze subjektivní názor rozhodujícím kritériem určujícím jednání, a b) v tvrzení, že „vše je produktem subjektivní potřeby, a tedy zcela oprávněné a pravdivé“, protože v oblasti myšlení, nakolik je chápáno právě skrze subjektivní nazírání, se připouští existence pouze subjektivních potřeb.³⁹ Oproti tomu staví Kabeš nietzscheovskou maximu: „Vše živé je netolerantní a vše, co se chce udržet na životě, hledá své společenství s tím, co mu pomáhá.“⁴⁰ I proto nutnými projevy (mohli bychom říci i ctnostmi) marxistického revolučionáře není tolerance a relativismus, ale „výlučnost, tvrdost, polemičnost, intolerance a bojovnost“.⁴¹ Revoluční vůle je – a má být – dogmatická: vyjasňuje,⁴² odrhnuje živé od mrtvého,⁴³ prosazuje svou pravdu.

K tomu, aby vůle mohla být správným způsobem nasměrována, potřebuje ovšem podle Kabeše to, co u Marxe nazývá estetickým soudem. Kabeš přitom zdůrazňuje, že jde o soud estetický, a nikoliv morální či moralistní, jakkoliv se týká hodnocení lidí a jejich společenské činnosti. Tento typ soudu sice vykazuje určité formální podobnosti s Kantovým učením, je však prosycen (opět!) nietzscheovským obsahem.⁴⁴ S jistým zjednodušením bychom pak mohli říci, že zatímco podle Kanta vztahuje estetický soud představu skrze obrazotvornost k subjektu a jeho pocitu libosti a nelibosti (na rozdíl od poznávacího soudu, který vztahuje představu skrze rozvažování k objektu kvůli poznání), podle Kabeše bude estetický soud vztahovat představu prostřednictvím ryze subjektivní (či přímo osobní) vůle na jednání lidí podle principu, který rozlišuje jednání na tvořivé a (pouze) užívající.⁴⁵ V základu tohoto hodnotícího principu stojí však opět čistě subjektivní, dokonce bychom mohli říci osobní, faktor – dynamika Marxovy revoluční vůle.⁴⁶

Z čistě kantovského hlediska bychom tedy mohli říci, že se zde jedná o nepřípustnou mesalianci dvou mohutností mysli, které by měly zůstat odděleny – estetické a volní. Tato mesaliance má ale pro Kabeše své opodstatnění,

39 Kabeš, J., *Filosofický vývoj mladého Marxe*, c.d., s. 581. „Hlavní a primární hybnou silou, která určuje charakter počínání člověka, je názor, který si člověk vytvořil o svém postavení ve světě, a zásady, které poznal jako směrnice v jednání, jež jsou všemi plněny a uznávány, přivedou lidstvo k lepší budoucnosti.“ Kabeš, J., *Socialismus a Masaryk*, c.d., s. 104.

40 Kabeš, J., *Lenin*. Nad jeho dopisy Gorkému, c.d., s. 147.

41 Tamtéž, s. 146.

42 Tamtéž, s. 146–147.

43 Tamtéž, s. 208.

44 Kabeš se zde zjevně nechává inspirovat Nietzscheovým *Antikristem*, a to zvláště v pasážích, kde se Nietzsche polemicky vypořádává s Kantovým kategorickým imperativem a jeho obecnou platností. Namísto kategorického Nietzsche prosazuje individuální či osobní imperativ, jehož měřítkem není obecná platnost, ale právě „osobní volba“, „vnitřní nutnost“, zkratka osobní angažovanost. Viz Nietzsche, F., *Antikrist*. Přel J. Fischer. Praha, Votobia 1995, s. 23–24.

45 Kabeš, J., *Marxovo řešení problému radikalismu*, c.d., s. 263–265.

46 Tamtéž, s. 264. Kabeš zde přímo píše: „(...) toto své pojetí sebe, to uvědomění si sebe překládá jako míru na ostatní subjekty lidské společnosti (...).“

protože vůli jako činné mohutnosti doposud pouze abstraktně orientované dodává estetický soud konkrétní princip, který jí umožňuje rozlišovat různé typy jednání podle jejich tvořivé síly.

Vraťme se ovšem ještě k výše zmiňovanému Kabešovu důrazu na revoluční dogmatismus, který se zdá být dnešním uším jen stěží přijatelný. Přesto se nám zdá, že má své opodstatnění právě v oblasti, o níž jde revolučnímu marxismu především – totiž v oblasti činného jednání. Kabeš chce vlastně říci, že pokud zůstáváme na úrovni pouze kontemplativního („teoretického“) postoje, je tolerance jiných pravd přinejmenším v principu obhajitelná. Nicméně v momentu konkrétního jednání je taková pozice již neudržitelná, a to i v případě, že se rozhodneme nejednat. Jednání v sobě vždy, jakkoliv i implicitně, obsahuje volbu, která nemůže tolerovat volby jiné, a je tedy v podstatě přitakáním jedné z pravd. Filosofové, kteří toto popírají, podle Kabeše vědomě či nevědomě zastírají své vlastní zájmy a záměry – třídní povahu své filosofie. Níže ještě uvidíme, že pro Kabeše není tento dogmatismus absolutní a má své hranice. Nicméně aby daná filosofie mohla tyto momenty adekvátně reflektovat, potřebuje podle Kabeše rozpracovat svou vlastní subjektivní formu.

Subjektivní forma

Marxova disertace o démokritovském a epikurejském atomismu⁴⁷ nám podle Kabeše skýtá filosoficky rozpracovanou „subjektivní formu“ marxismu v tom smyslu, v jakém jsme o ní mluvili výše. Marx v tomto svém textu věnovaném pozdně antické filosofii přímo píše: „Zdá se mi, že zatímco předcházející systémy jsou významnější a zajímavější svým obsahem, systémy poristotelské a především cyklus epikurejských, stoických a skeptických škol jsou významnější a zajímavější svou subjektivní formou, charakterem řecké filosofie.“⁴⁸ Kabeš o Marxově disertaci dokonce píše jako o „skvělém, bojovném traktátu o sebevědomí a individualismu“.⁴⁹ Především ale klade důraz na jeden její zdánlivý paradox: Marxovu preferenci Epikura oproti Démokritovi. Na první pohled by totiž Marx měl přitakat spíše Démokritovu naturalistickému atomismu s jeho vědeckým, objektivistickým nárokem; přesně tak, jak by to mělo odpovídat základnímu požadavku marxistické ortodoxie, jež usiluje o vědecké uchopení celku společnosti. Na pohled druhý by Marxe měl na epikureismu odrazovat jeho „kvietismus“, tj. stranění se veřejného života,

47 Marx, K., *Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie nebst einem Anhang*. In: *Marx – Engels – Gesamtausgabe (Mega)*. Bd. I/1: Karel Marx: Werke – Artikel – Literarische Versuche bis März 1843. Erste Abteilung. Berlin, Dietz Verlag 1975, s. 5–91.

48 Tamtéž, s. 23.

49 Kabeš, J., *Filosofický vývoj mladého Karla Marxe, c.d.*, s. 680.

a ataraxie jako snaha o dosažení stavu neovlivnitelnosti vnějšími událostmi – a vůbec celková absence zájmu o vnější dění.

Přesto tomu tak podle Kabeše není, a to ze dvou důvodů. Za prvé jde o Epikurovu kritiku strachu z bohů, kterou Kabešův Marx interpretuje jako „protináboženský boj“, jako „osvěcenského činitele, osvobozujícího člověka od nábožensko-filosofických pověr“,⁵⁰ a za druhé o středobod obou nauk, podle kterého nesou i své jméno: o jejich koncepci atomu. Marxe (a Kabeše) v rámci jejich vlastních filosofii přírody sice zajímá rovněž sám výkladový potenciál atomistických koncepcí, mnohem více je však upoutávající relevance, které mají pro etické jednání.⁵¹ Jaký je tedy mezi koncepcemi obou atomistů rozdíl? Abychom osvětlili celou souvislost Kabešova výkladu, dovolíme si nyní kratší exkurz do Marxovy disertační práce.

Podle Marxe považoval Démokritos atom za abstraktní, nesmyslovou veličinu, která tvoří spolu s prázdňem základní princip skutečnosti. Sama smyslová skutečnost mu přitom byla pouze subjektivním zdáním, ne-pravdou. Přesto, a v tom spočívá velký paradox a rovněž tragédie Démokritova praktického postoje, filosofie nedokázala naplnit jeho ambice, protože onen princip atomu a prázdna nemohl nalézt nikde ve zkušenosti. I to je podle Marxe důvod, proč Démokritos ve filosofii nenacházel uspokojení a vrhl se na empirické zkoumání přírody, tedy (v jeho filosofickém rozvrhu) subjektivního zdání. Pravdivé poznání o principech (tj. atomech a prázdnu) mu však nakonec muselo připadat jako bezobsažné a naopak poznání, které mu poskytuje obsah, muselo být bez pravdy.⁵² Démokritos totiž od sebe radikálně oddělil dva světy – svět nesmyslového principu (atomy a prázdno) a svět smyslového poznání, mezi nimiž nemohlo existovat žádné spojení. I to byl důvod jeho neklidu a skepse a rovněž příčina jeho neustálé honby za novým poznáním – a také důvod, proč se např. Simplikiovi zdála existence Démokritova smyslového světa nezaložená, nahodilá. To ostře kontrastovalo s Démokritovým tvrzením o nutnosti jako základnímu charakteru dění světa a náhodě jako fikci, která pouze odráží lidskou bezradnost.⁵³

Oproti tomu pro Epikura měl smyslový svět hodnotu objektivního jevu a kritéria pravdy: zatímco Démokritos byl v tomto smyslu skeptikem, Epikúros byl dogmatikem. Epikúros také odmítal nutnost, proti níž stavěl náhodu

50 Tamtéž.

51 Marx k rozdílu mezi Démokritovým a Epikurovým atomismem říká: „A tak nám zůstává sama zvláštní a nevyřešitelná hádanka. Dva filosofové učí tutéž nauku tím samým způsobem; ale – jak nedůsledné – ve všem, co se týče pravdy, jistoty, aplikace této nauky a vůbec vztahu myšlení a skutečnosti, jsou diametrálním opakem.“ Marx, K., *Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie nebst einem Anhang*, c.d., s. 25.

52 Tamtéž, s. 27.

53 Tamtéž, s. 27–29.

a libovůli jako podmínky možnosti svobody. Právě proto se uchyloval, zcela v kontrastu s Démokritem, nikoliv k poznávání světa, ale k filosofii jako soběstačné formě myšlení, která poskytuje klid a neotřesitelnost tváří v tvář nahodilému světu.⁵⁴ Podle Marxe toho dosáhl tím, že rozlišil modální kategorii možnosti na možnost reálnou a abstraktní. Reálná možnost se týkala předmětů samých a měla vysvětlit jejich nutnost a skutečnost. Byla tedy omezená ve smyslu, v němž je (Marx zde užívá kantovské pojmy) omezeno ve své aktivitě rozvažování (*Verstand*). Naopak abstraktní možnost se netýkala předmětů, ale samotného subjektu. Existující předměty zde tedy nemohly subjektu a jeho imaginaci (*Phantasie*) nikterak „překážet“. A byla to právě tato subjektivní stránka filosofie, na kterou se Epikúros zaměřil. Nezájmal ho tedy skutečný důvod existence předmětů, ale klid, který mysl může získat tím, že nahlédne vše možné jako abstraktně možné. Nahodilost jako kategorie bytí je tedy v Epikurově koncepci redukována na nahodilost jako kategorii myšlení. Epikurův způsob výkladu, píše Marx, „má za cíl ataraxii sebevědomí, a nikoliv poznání přírody v sobě a pro sebe“.⁵⁵

Jak se ovšem tato perspektiva odráží v klíčovém prvku přírodní filosofie obou atomistů – v nauce o atomech? Epikúros – na rozdíl od Démokrita – uznával nikoliv dva, ale tři druhy pohybů atomů: horizontální pád a repulsi atomů (v tom byl zajedno s Démokritem) a navíc pak onu slavnou odchylku atomů ve smyslu odchýlného pohybu atomů od přímočarého pádu. Právě tento poslední typ pohybu atomů vyvolával v dějinách filosofie opovržlivé reakce, a to díky holé arbitrárnosti jeho kladení. Prvotním impulsem byla již údajná Epikurova neochota se vůbec obtěžovat s udáním příčiny této odchylky. I proto se Epikurovým kritikům odchylka musela jevit jako zcela svévolný prvek, který je do teorie jednoduše napasován tak, aby poskytl to, co filosof právě potřebuje – vysvětlení existence jedinečnosti a nahodilosti.

Marx ovšem namítá, že jde o zásadní neporozumění Epikurovu záměru, který spočívá v uchopení odchylky jako vnější determinace pohybu atomu. A skutečně: pokud je odchylka pojata tímto způsobem, pak vysvětlení musí skončit buď ve slepé uličce (předpokládá se to, co má být vysvětleno), nebo v nekonečném regresu. Marx ovšem navrhuje odlišnou cestu, která začíná u nezávislého postavení individuální entity v (údajně) základním pohybu atomů – v jejich přímočarém pádu. V něm je ovšem právě jedinečnost individuality zrušena podobným způsobem, jakým je zrušena jedinečnost bodu v rámci přímky: padající těleso není padající jednotlivinou, protože právě v tomto pádu se jednotlivina vzdává své jedinečnosti a samostatnosti a stává

54 Tamtéž, s. 30–31.

55 Tamtéž, s. 31.

se „součástí“ dráhy pádu. V tomto ohledu můžeme říci, že atomy v pádu *nejsou*, ale *zanikají* (jako jednotlivé entity).

Takto je podle Marxova výkladu Epikurova přístupu ovšem určen jen materiální moment atomu – atom je prostorovou a relativní existencí (relativní, protože se nachází v rámci přímočarého pohybu pádu). V tomto bodě výkladu se právě zastavuje Démokritos, podle jehož názoru je atom pouze materiálním substrátem.⁵⁶ Nicméně atom má ještě formální určení, které získává jen na základě negace svého přímočarého pohybu. A negací tohoto typu pohybu je právě jemu protikladný pohyb – pohyb odchylný. V pojmu atomu jsou tedy obsaženy dva vždy již protikladné pohyby. Jeden z nich je ovšem vnější – přímočarý pohyb, v němž se ukazuje relativní, vztahová existence atomu. Druhý je naopak vnitřní, formální pohyb, který usiluje o abstrakci od své relativní povahy: o zrušení vztahů k jiným atomům, a tím i o dosažení samostatnosti a nezávislosti. Marx o tomto vnitřním určení trefně říká, že „odchylka je něčím, co je s to v jeho [atomu] srdci [*in seiner Brust*] vracet úder a odporovat [*entgegenkämpfen und widerstehen*]“.⁵⁷ Tak se nám dostává na scénu poslední, třetí druh pohybu – pohyb repulsivní, který je vnějším projevem odchylného pohybu atomu.

Konečným cílem (etického) jednání je tak abstrahování, nikoliv ovšem ve smyslu formalizace jako zbavování se specifického obsahu, ale ve smyslu zcela konkrétním – jako vyhýbání se [*Ausbeugen*] mezím, které nás svazují s něčím bolestivým, škodlivým (zde reprezentovaným oním přímočarým a zároveň omezujícím padavým pohybem). Právě v tom spočívá podle Marxe podstata epikurejské ataraxie.⁵⁸

Kabeš vidí v této Marxově interpretaci Epikurovy koncepce teoretické zachycení „tvůrčího individuálního principu“, podle něhož je příčinou pohybu (tj. jednání, převedeno do slovníku společnosti) atom sám, a to ve formě odchylování od vnějšího determinovaného přímočarého pohybu. Kabeš tak v Marxově interpretaci epikureismu nachází princip subjektivní vůle, která se vzpírá tomu, co jí „tíží a svírá“, tj. stejně tak objektivnímu determinismu naturalisticky pojatých zákonů, jako represivní společenské ideologii (zde především náboženství).⁵⁹ Otázka, která tolik trápila Epikurovy pozdější interprety, totiž co je příčinou oné odchylovající se dráhy atomu-vůle, je zde pak naprosto zbytečná, protože ona sama je sobě příčinou; je to *causa sui* (řeceno se Spinozou), či spontaneita (řeceno s Kantem).⁶⁰

56 Tamtéž, s. 47.

57 Tamtéž, s. 36.

58 Tamtéž, s. 37.

59 Kabeš, J., *Filosofický vývoj mladého Karla Marxe, c.d., s. 681.*

60 Zde se ovšem můžeme setkat s námitkou, kterou v jiné podobě adresoval Hegel Fichtovi. Stejně tak jako Fichtovo já nakonec nemůže být chápáno jako ona spontánní, svobodná činnost,

Tento princip subjektivní, tvůrčí vůle ovšem podle Kabeše není v žádném případě omezen na raná (či spíše nejranější) Marxova díla, ale provází celý jeho intelektuální vývoj a je implicitně přítomen i v pozdních pracích, které na první pohled vykazují deterministický a holistický způsob chápání společenských jevů.

Kabeš tak nahlíží v Marxově interpretaci Epikura možnosti, jakými lze rozvinout specificky materialistický etický postoj.⁶¹ Nikoliv ovšem ve smyslu morálního, či dokonce moralizujícího učení o tom, co je dobré a správné, ale ve smyslu životního postoje, který odporuje „nutnosti“. Dosahuje toho ovšem díky specifickému konceptuálnímu převrácení původní epikurejské nauky. Materialisticky chápaná ataraxie tedy v Kabešově podání již neznamená neo-třesitelnost ve smyslu myšlenkové nezávislosti na dění světa, resp. ve smyslu dosahování klidového stavu (tzv. katastematické slasti).⁶² Jde o ataraxii navý-

(pokr. pozn. č. 60) kterou chce přece být, tak i odchylný pohyb, nakolik je chápán jako odpor vůči nutnosti, zde nakonec nemůže vykazovat charakter spontaneity: jednoduše proto, že je nakonec pohybem odvozeným – přimocovaný pohyb jej předchází a podmiňuje (K Hegelově kritice Fichta viz Hegel, G. W. F., *Malá logika*. Přel. J. Loužil, Praha, Svoboda 1992, s. 133). Nemáme zde bohužel dostatečný prostor na podrobnější rozvedení tohoto v mnoha ohledech klíčového problému (nejen) moderní filosofie. Připomeňme tedy alespoň pasáž, kterou u Lucretia komentuje jak Marx, tak mnohem později Louis Althusser. Odchylka je totiž – řečeno Lucretiovými slovy – „umístěna“ „nec regione loci certa, nec tempore certo“. Je opravdu pozoruhodné, jak se s touto pasáží takřka opačným způsobem vyrovnávají dva materialističtí filosofové. Zatímco Marx toto určení chápe jako neempirické, tj. rozumové a abstraktní, a v tomto smyslu jako nabývání vlastní formy a nezávislosti, Althusser, takřka v zrcadlovém převrácení, interpretuje atomy „před“ odchylkou jako „abstraktní prvky bez konzistence a existence“. Důvod tohoto rozporu spočívá jednak v tom, že oba filosofové velmi odlišně chápou pojem abstrakce (Marx jej chápe jako postup osamostatňování a individualizace; Althusser zase jako dimenzi čistého kladení bez skutečnosti), a jednak v celkovém smyslu celé Lucretiovy „odchylkové“ pasáže. Zatímco Marx ji interpretuje jako vyjádření sebevědomí a odporu, podle Althussera je vysvětlením fantazmatické povahy existence čehokoliv „před“ odchylkou (tj. reálnou existencí pádu atomů), která objasňuje smysl a účel stvořeného světa. Oba myslitelé by se nicméně jistě shodli alespoň na tom, že právě odchylka skýtá atomům jejich konzistenci a individualitu. K Althusserově interpretaci Lucretia a Epikura viz Althusser, L., *Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre*. In: *týž, Écrits philosophiques et politiques (Essais – Documents)*. Tome I. Paris, STOCK/IMEC 1994, s. 542.

61 Jak vidno, Marx i Kabeš úzce spojují etiku epikurejců s jejich přírodní filosofií, konkrétně s naukou o odchylném pohybu atomů. K odlišné interpretaci viz Thein, K., *Smrt, slast a přátelství. Základní rysy epikurejské etiky*. In: Špinka, Š. et al., *Přístupy k etice I*. Praha, Filosofía 2014, s. 86. Thein zde sice rovněž poukazuje na úzké sepětí epikurejské etiky a fyziky, nicméně toto sepětí chápe, nakolik tomu rozumím, mnohem volněji: jako určitou vzájemnou přibuznost mezi lidskými životy a fungováním přírody, které postrádají zastřešující celkový rámec, tj. smysl či účel. Odchylka atomů zde tedy nemá (např. ve smyslu vysvětlení možnosti svobodné vůle) na etickou nauku bezprostřední (či možná vůbec žádný) teoretický dopad. Naopak pro Marxe – a Kabeš tento moment ještě zesiluje – je odchylka v pohybu atomů teoretickým základem, jenž umožňuje vysvětlení existence sebevědomí a spolu s tím i svobodného jednání (u Kabeše dokonce odporu) vůči tomu, co se nám zprvu jeví jako nutné a věčné.

62 Ke katastematické slasti viz Thein, K., *Smrt, slast a přátelství. Základní rysy epikurejské etiky*, c.d., s. 100; s. 103–106.

sost aktivní a militantní, která neotřesitelnost chápe ve smyslu nezlomného („leninského“) odporu vůči okovům, do nichž člověka svazuje přítomný společenský řád (v jeho případě kapitalismus a buržoazní ideologie). Odvažujeme se říci, že v této podobě by se Kabešův epikurejský marxismus řadil spíše do tradice, kterou Michel Foucault nazval kynickou a jejímiž pokračovateli se podle něj stali v moderní době revolucionáři devatenáctého a dvacátého století.⁶³

Tento způsob přístupu k životu je specifický tím, že explicitně odmítá vnímat svou existenci jako problém hledání vlastního smyslu, jako problém hledání svého místa ve společnosti či univerzu. To ovšem neznamená, že se sebou samou tato existence nic nečiní, nijak se nevypracovává a nekultivuje. Jedna z podob této práce na sobě samém, jak jsme výše viděli, má formu kultivace oné vůle k odporu, která je vždy namířena vně sebe sama a oprošťuje se ode všech prvků, které jí v tom překáží. Druhou podobou, možná trochu překvapivě vzhledem ke Kabešově recepci Nietzscheho, je vědecké poznání, které působí opačnou silou. Subjektivní zaměření vůle, a tím i její prvopočáteční radikalismus v této souvislosti „ustupuje do pozadí“ a „zaujímá [vůči vědě] pasivní a bezmocné stanovisko“. Subjektivita se zde podřizuje objektivitě poznání – ovšem jen proto, aby lépe poznala sama sebe a své možnosti, a tím našla cestu k nedogmatickému zmocnění se světa.⁶⁴

Tento pohyb od subjektivního k objektivnímu ovšem nikdy není jednosměrný. Marxův postoj je podle Kabeše vždy imperativem, který vznáší požadavek setrvalé „oscilace“ mezi těmito dvěma póly. Právě tím má být dosaženo oné nedogmatickosti, která má vylučovat (Kabešovými slovy) „sterilizaci“, jak myšlení, tak jednání.⁶⁵ Výše zmíněný dogmatický charakter marxismu zde tedy nachází svou limitu. Ta ovšem nemá svůj původ v toleranci k jiným pravdám či teoretickým koncepcím, ale v proměňující se „vnější“ společenské situaci. I proto Kabeš charakterizuje marxismus tzv. exterností, tj. pudem, který jej neustále orientuje vně sebe sama, směrem k aktuálnímu dění.⁶⁶

Kabeš zde chce ukázat především jeden zcela zásadní aspekt Marxova jak etického (a to i ve smyslu osobnostním), tak politického a teoretického postoje – žádný z nich neexistuje sám o sobě, nejsou od sebe oddělitelné, ale jeden postupně přechází v druhý. U Marxe tak podle Kabeše nemohou vznikat nesmiřitelné protiklady typu: morální požadavek vs. stav světa, de facto vs. de iure, praxe vs. poznání. Domény estetického soudu, revoluční vůle a poznání se totiž navzájem podpírají a prolínají.

63 Foucault, M., *Le gouvernement de soi et des autres*, c.d., s. 169-172.

64 Kabeš, J., *Marxovo řešení problému radikalismu*, c.d., s. 230–231.

65 Tamtéž.

66 Kabeš, J., *Socialismus a Masaryk*, c.d., s. 114.

Místo závěru – od etiky k vědě

Jaroslav Kabeš patřil k neoriginálnějším postavám českého radikálního marxismu především proto, že jako jeden z prvních reagoval na teoretické rovině na krizi marxismu, která se rozvinula po rozkolu, jenž propukl v Druhé internacionále. Bylo to především vystoupení bolševiků v říjnové revoluci a následné revoluční události v Německu, jež zavdaly podnět k vnitřní kritice marxismu a k hledání nových teoretických nástrojů, které by byly právy tehdejšímu dění. Tento úkol se materializoval především ve snaze o konceptualizaci subjektivního momentu, který by mohl vytrhnout tehdejší formu marxismu z naturalistického determinismu Druhé internacionály, který brzdil, či přímo znemožňoval revoluční akci. Jednou, a historicky nejvýznamnější, možností bylo „znovuoživení“ hegelovských kořenů Marxovy filosofické perspektivy, která se odrážela zvláště ve zdůraznění klíčové role spontaneity (třídního) vědomí a determinující role ideologie a myšlení vůbec. Kabeš se pokoušel takřka souběžně o to samé, nicméně přistupoval k danému problému z perspektivy odlišných tradic a s akcentem na jiné texty klasiků. V tomto ohledu nesmíme zapomenout na skutečnost, že ani tandemu Korsch–Lukács, ani Kabešovi nebyly ještě k dispozici Marxovy *Ekonomicko-filosofické rukopisy z roku 1848*, které vyšly až v roce 1932 a později sehrály významnou úlohu při rozpracovávání subjektivní stránky marxistické filosofie.

Kabeš našel inspirace pro rozpracování toho, co nazýval „subjektivní formou“ marxismu, jednak v Nietzscheho učení o vůli k moci, jednak v Leninových dopisech Gorkému a jednak v nejranějších Marxových textech. Sám byl pevně přesvědčen, že bez této subjektivní formy musí marxismus nutně kolabovat do de facto antirevoluční doktríny, která bude revoluční charakter buď upozadovat, či předstírat, nebo přímo popírat. Avšak nejen to, Kabešovým druhým – a v kontextu situace z jeho pohledu ještě důležitějším – úkolem, který si vytyčil, byla nutnost kontrovat masarykovskému pojetí socialismu, který Marxovi vytýkal, že pomíjí individualitu a vše podřizuje obecnému charakteru společenských zákonů. Kabeš chtěl dokázat pravý opak.⁶⁷ V Marxově myšlení podle něj existuje již od počátku tvůrčí, subjektivní a individualistický motiv, který tohoto myslitele doprovází, jakkoliv později spíše v implicitní podobě, po celou jeho intelektuální dráhu. Problém ovšem nastává ve chvíli, kdy je nutné vysvětlit, jak se tento subjektivní, tvůrčí a individualistický prvek protíná s pozdějším Marxovým důrazem na objektivní zákony

67 O tom svědčí i jeho polemika s Karlem Čapkem. Viz Tábor, J. (= Kabeš, J.), Individualismus a komunismus. *Rudé právo*, 27. 2. 1925, s. 2–3. Kabeš zde polemizuje s Čapkem a jeho kritikou komunismu, který prý potlačuje individualitu. Kabeš proti tomu namítá, že je to právě liberalismus, který omezuje individuální svobodu na pouhou svobodu v „nabývání statků a jich pokojném užívání“ (tamtéž, s. 3).

historického vývoje. Je snad něčím, co nachází, pokud ne přímo příčinu, tak alespoň podmínku své existence v rámci společenské skutečnosti (zákony historických formací), nebo je něčím, co existuje mimo ni, či ji snad přímo zakládá (jako onen tvůrčí princip)?

Kabeš tento problém zcela explicitně identifikuje, odpověď ovšem formuluje v tranzitivních termínech – v přechodu od estetického postoje k postoji politickému a poznávajícímu.⁶⁸ Čím je tento přechod umožněn? Kabeš mluví o „zoufalosti doby“, „katastrofě“, „rozlomu v nynější společnosti“, v nichž se zrcadlí pat onoho „neudržitelného mlčení“ dvou antagonistických tříd, z nichž ani jedna neumí říci, co chce. Kabeš zde samozřejmě komentuje Marxovu diagnózu předrevolučního Pruska z *Německo-francouzských ročenek* 1843, nicméně poukazuje rovněž na jeden obecnější faktor – politika a pravé poznání společnosti začínají, a jsou vůbec možné, teprve ve chvíli bezvýchodné situace; situace, která se právě díky svému patovému charakteru stává tichou událostí, v níž absentuje „jazyk“, který by dokázal rozpohybovat mrtvou stabilitu. Aby se politický radikalismus a s ním i politická vůle nestala „Schwärmerei“, prostým nadšenectvím, potřebují podle Kabeše vědu, objektivní poznání, které by je dokázalo koncentrovat a usměrnit: „Hrozící katastrofa společnosti, skrytá v jejím mrtvém tichu, stává se politickou událostí a východiskem, a politický radikalismus je sveden ke konkrétnímu cíli, ke zmnožení této katastrofy – je sveden na cestu vědecky řízené politiky.“⁶⁹

Je pravda, že Kabeš komentoval i pozdní Marxovy texty, které se orientují více na onu objektivní stránku společnosti (fungování společenských a ekonomických struktur a procesů). Ty ovšem nenabízejí podstatně odlišné náhledy na problém, který nás zde zajímá především, tj. na otázku subjektivity v marxistické filosofii. Jak jsme se výše pokusili ukázat, Kabeš chápal vztah subjektivního a objektivního spíše v pojmech přechodu od jednoho postoje k druhému (od esteticko-etického přes politický k vědeckému), a nikoliv v pojmech ontologických či epistemologických. Důvod podle nás spočívá ve skutečnosti, že mu šlo v tomto období především o rozvinutí té myšlenkové vrstvy, která podle něj byla vždy v marxismu přítomná, jakkoliv byla v jeho současnosti neprávem opomíjená. Marxismus, který se snažil vzkřísit, byl pro něj marxismem subjektivní, odporující a kreativní formy, která konstituuje etický postoj, jehož předmětem není dosažení určitého stavu (bláženosti, sebevlády), dobra, či splnění povinnosti, ale rozvíjení vůle k přetvoření tohoto světa. I touto perspektivou se Kabeš často diametrálně lišil od svých současníků – snad s výjimkou surrealistů, kteří se o něco málo poz-

68 Kabeš, J., *Marxovo řešení problému radikalismu*, c.d., s. 265–266.

69 Tamtéž, s. 266. Důležité je si uvědomit, že vědu zde Kabeš neváže, jak tomu bude v marxismu-leninismu, na instituci (komunistické) strany.

ději rovněž pokoušeli rozpracovat určitou formu tvůrčí subjektivity, převážně ovšem za pomoci psychoanalýzy, a nikoliv v rámci marxismu. Díky svému důrazu na subjektivní stránku marxistické filosofie Kabeš ovšem našel pokračovatele později: v československém marxistickém humanismu šedesátých let, který se snažil řešit obdobné problémy, byť je rozpracovával prostřednictvím jiných, v Kabešově době neznámých, Marxových spisů a v konfrontaci s jinou filosofickou tradicí.⁷⁰

70 Za pokračovatele Kabeše lze v šedesátých letech považovat nepochybně Josefa Zumra, a to zvláště vzhledem k recepci Ladislava Klímy. Viz např. Zumr, J., *Filosof lidské hrdosti*. In: Klíma, L., *Vteřiny věčnosti. Prózy, listy, eseje, sentence*. Výbor uspořádal a předmluvu napsal Josef Zumr. Praha, Odeon 1967, s. 7–33. Přetištěno v: *Filosofický časopis*, 66, 2018, č. 1, s. 109–127.