

Kapitola ODCIZENÁ PRÁCE

/XXII/ Vycházeli jsme z předpokladů národní ekonomie. Přijali jsme její řeč a zákony. Předpokládali jsme soukromé vlastnictví, oddělení práce, kapitálu a půdy stejně jako oddělení mzdy, zisku z kapitálu a pozemkové renty, jako dělbu práce, konkurenci, pojem směnné hodnoty atd. Z národní ekonomie samé, jejími vlastními slovy jsme ukázali, že dělník poklesá ve zboží, a to ve zboží nejbědnější, že bída dělníka je v nepřímém poměru k moci a velikosti jeho produkce, že nutným důsledkem konkurence je akumulace kapitálu v nemnoha rukou, tedy hrůznější obnovení monopolu, a konečně, že mizí rozdíl mezi kapitalistou a pozemkovým rentiérem stejně jako mezi rolníkem a manufakturním dělníkem a že celá společnost se musí rozpadnout na dvě třídy, na třídu *vlastníků* a nemajetných *dělníků*.

Národní ekonomie vychází z faktu soukromého vlastnictví. Nevysvětluje nám je. *Materiální* proces soukromého vlastnictví, jímž toto vlastnictví ve skutečnosti prochází, zachycuje v obecných, abstraktních formulích, které pro ni pak platí jako *zákony*. Tyto zákony *nechápe*, tzn. neukazuje, jak vyplývají z podstaty soukromého vlastnictví. Národní ekonomie nám nedává žádné vysvětlení důvodu oddělení práce a kapitálu, kapitálu a půdy. Určuje-li např. poměr mzdy k zisku z kapitálu, je pro ni posledním důvodem zájem kapitalistů; tzn. předpokládá to, co má vyložit. Právě tak to všude dopadá s konkurencí. Vysvětluje se vnějšími okolnostmi. Nakolik jsou tyto vnější, zdánlivě nahodilé okolnosti jen výrazem nutného vývoje, o tom nás národní ekonomie nijak nepoučuje. Viděli jsme, jak se jí sama směna jeví jako nahodilý fakt. Jediná kola, která národní ekonom uvádí do pohybu, jsou *hrabivost a válka mezi hrabivci — konkurence*.

Právě proto, že národní ekonomie nechápe souvislost pohybu, mohlo se např. učení o konkurenci znovu postavit proti učení o monopolu, učení o svobodě živností proti učení o korporacích, učení o dělení pozemkového majetku proti učení o velkém pozemkovém vlastnictví, neboť konkurence, svoboda živností, dělení pozemkového majetku byly vykládány a pochopeny jen jako nahodilé, úmyslné a násilné, nikoliv jako nutné, nevyhnutelné a přirozené důsledky monopolu, korporací a feudálního vlastnictví.

Musíme tedy nyní pochopit podstatnou souvislost mezi soukromým vlastnictvím, hrabivostí, oddělením práce, kapitálu a pozemkového vlastnictví, směny a konkurence, hodnoty a znehodnocení lidí, monopolu a konkurence atd., mezi veškerým tímto odcizením a *peněžním* systémem.

Nepřenášeje se do nějakého vybájeného prvotního stavu jako ekonom, když chce vysvětlovat. Takový prvotní stav nic nevysvětlí. Ekonom jen posune otázku do šedé, mlhavé dálky. Formou faktu, události předpokládá to, co má dovodit, totiž nutný vztah mezi dvěma věcmi, např. mezi dělbou práce a směnou. Tak vysvětluje teologie původ zla prvotním hříchem, tzn. ekonom předpokládá jako fakt, ve formě dějin, to, co má vysvětlit.

My vycházíme z ekonomického, *současného* faktu.

Dělník se stává tím chudším, čím více bohatství produkuje, čím více nabývá jeho výroba na moci a na objemu. Dělník se stává tím levnějším zbožím, čím více zboží vytváří. *Zhodnocováním* světa věcí roste přímo úměrně *znehodnocování* světa lidí. Práce neprodukuje jen zboží, produkuje sebe samu a dělníka jako *zboží*, a to v tom poměru, v jakém produkuje zboží vůbec.

Tento fakt nevyjadřuje nic víc než: předmět, který práce produkuje, její produkt, vystupuje proti ní jako nějaká *cizí bytost*, jako *moc nezávislá* na výrobcí. Produkt práce je práce, která se v nějakém předmětu fixuje, zvěcnila se v něm, je to *zpředmětnění* práce. Uskutečnění práce je její zpředmětnění. Toto uskutečnění práce se v ekonomickém stavu jeví

jako *odskutečnění* dělníka, zpředmětnění jako *ztráta a poroba předmětu*, přivlastnění jako *odcizení*, jako *zvnějšnění*.

Uskutečnění práce se jeví natolik jako odskutečnění, že je dělník odskutečňován až k smrti hladem. Zpředmětnění se jeví natolik jako ztráta předmětu, že je dělník oloupen nejen o nejnужnější předměty života, ale také o nejnужnější předměty práce. Ba i sama práce se stává předmětem, jehož se může zmocnit jen s krajním úsilím a s naprosto nepravidelnými přestávkami. Přivlastnění předmětu se jeví natolik jako odcizení, že oč více předmětů dělník vyrábí, o to méně může vlastnit a o to více upadá do područí svého produktu, kapitálu.

V určení, že se dělník vztahuje k *produktu své práce* jako k *cizímu* předmětu, tkví všechny tyto důsledky. Neboť podle tohoto předpokladu je jasné: čím více se dělník vypracuje, tím mocnější se stává cizí předmětný svět, který proti sobě vytváří, tím chudší se stává on sám, jeho vnitřní svět, tím méně mu náleží jako jemu vlastní. Zrovna tak je tomu v náboženství. Čím více člověk vkládá do Boha, tím méně si ponechává sám v sobě. Dělník vkládá svůj život do předmětu; ale pak už život nepatří jemu, nýbrž předmětu. Čím větší je tedy tato činnost, o to bezpředmětnější je dělník. Co jest produkt jeho práce, není on. Čím větší jest tedy tento produkt, tím méně jest on sám. *Zvnějšnění* dělníka v jeho produktu znamená nejen to, že se jeho práce stává předmětem, *vnější* existencí, nýbrž že existuje *mimo něj*, nezávisle, vůči němu cizí, a že se vůči němu stává samostatnou mocí, že život, jejž propůjčil předmětu, vystupuje proti němu nepřátelsky a cize.

//XXIII/ Prozkoumejme nyní blíže *zpředmětnění*, produkci dělníka a v ní *odcizení*, *ztrátu* předmětu, jeho produktu.

Dělník nemůže nic tvořit bez *přírody*, bez *smyslového vnějšího světa*. Příroda je látka, na níž se jeho práce uskutečňuje, v níž je činná, z níž a jejímž prostřednictvím produkuje.

Ale tak jako příroda poskytuje práci *prostředky k životu* v tom smyslu, že práce nemůže *žít* bez předmětů, na nichž je vykonávána, tak na druhé straně poskytuje také *prostředky k životu* v užším smyslu, totiž *prostředky fyzické obživy dělníka* samého.

Čím více si tedy dělník svou prací *přivlastňuje* vnější svět, smyslovou přírodu, tím více se připravuje o *životní prostředky* ze dvou stránek, předně tím, že smyslový vnější svět přestává být více a více předmětem, náležejícím jeho práci, *životním prostředkem* jeho práce; za druhé tím, že tento svět přestává být více a více *životním prostředkem* v bezprostředním smyslu, prostředkem fyzické obživy dělníka.

Z těchto dvou stránek stává se tedy dělník otrokem svého předmětu, jednak tím, že udržuje *předmět práce*, tj. že udržuje *práci*, a za druhé tím, že udržuje *prostředky obživy*. Jednak tedy tím, že může existovat jako *dělník*, za druhé tím, že může existovat jako *fyzický subjekt*. Vrcholem tohoto rabství je, že se jako *fyzický subjekt* může udržet už jen jako *dělník* a dělníkem je už jenom jako *fyzický subjekt*.

(Odcizení dělníka v jeho předmětu se vyjadřuje podle ekonomických zákonů tak, že čím více dělník produkuje, tím méně může konzumovat, že čím více hodnot tvoří, tím více ztrácí na hodnotě, na důstojnosti, že čím vzhlednější je jeho výrobek, tím nevzhlednější je dělník, čím civilizovanější je jeho předmět, tím barbaršější je dělník, čím mocnější je práce, tím bezmocnější se stává dělník, čím duchaplnější se stává práce, tím duchaprázdňejším se stává dělník a tím více se stává otrokem přírody.)

Národní ekonomie skrývá odcizení v podstatě práce tím, že nezkoumá bezprostřední vztah mezi dělníkem (prací) a výrobou. Ovšem. Práce produkuje divy pro boháče, ale pro dělníka produkuje nedostatek. Produkuje paláce, ale pro dělníka brlohy. Produkuje krásu, ale pro dělníka zmrzačení. Nahrazuje práci stroji, ale část dělníků vrhá zpátky k barbarské práci a z ostatních dělá stroje. Produkuje ducha, ale pro dělníka produkuje slabomyslnost, kretenismus.

Bezprostřední vztah práce k jejím produktům je vztah dělníka k předmětům jeho výroby. Vztah majetného k předmětům výroby a k ní samé je jenom *důsledkem* tohoto prvního vztahu.

A potvrzuje ho. Tuto druhou stránku prozkoumáme později. Ptáme-li se tedy: Jaký je podstatný vztah práce, ptáme se po *vztahu* dělníka k výrobě.

Dosud jsme zkoumali odcizení, zvnějšnění dělníka jen z této jedné stránky, totiž jeho *vztah k produktům jeho práce*. Ale odcizení se neukazuje jen ve výsledku, ale v *aktu výroby*, uvnitř *produkovací činnosti* samé. Jak by mohl dělník vystoupit cize vůči produktu své činnosti, kdyby se sám sobě neodcizoval v aktu výroby samé? Vždyť produkt je jen resumé činnosti výroby. Je-li tedy produkt práce zvnějšněním, pak musí výroba sama být činným zvnějšněním, zvnějšněním činnosti, činností zvnějšnění. V odcizení předmětu práce se shrnuje jen odcizení, vnějšnění v činnosti práce samé.

A v čem záleží zvnějšnění práce?

Předně v tom, že práce je dělníkovi *vnější*, tj. nenáleží k jeho podstatě, že se proto dělník ve své práci nepotvrzuje, ale popírá, necítí se v ní dobře, ale je v ní nešťasten, nerozvíjí v ní žádnou svobodnou fyzickou ani duchovní energii, ale moří svou tělesnost a ruší svého ducha. Proto se dělník cítí při sobě teprve vně práce a v práci se cítí vně sebe. Doma je, když nepracuje, a když pracuje, není doma. Jeho práce není proto dobrovolná, ale vynucená, *nucená práce*. Není proto uspokojením nějaké potřeby, ale jen *prostředkem* k uspokojování potřeb mimo ni. Její cizota se projevuje jasně v tom, že jakmile neexistuje žádný fyzický ani jiný nátlak, utíká se před ní jako před morem. Vnější práce, práce, v níž se člověk zvnějšňuje, je práce sebeobětování, trýznění. Konečně se vnějškovost práce jeví pro dělníka v tom, že není jeho vlastní, ale někoho jiného, že mu nepatří, že v ní nenáleží sám sobě, ale někomu jinému. Tak jako v náboženství vlastní činnost lidské fantazie, lidského mozku a lidského srdce působí na individuum nezávisle na něm, tzn. jako nějaká cizí božská nebo ďábelská činnost, tak ani dělníkova činnost není jeho vlastní činností. Náleží někomu jinému. Dělník v ní ztrácí sebe sama.

Z toho tedy plyne závěr, že se člověk (dělník) cítí být svobodně činným už jen ve svých zvířecích funkcích, v jídle, pití a plození, nanejvýš ještě v bydlení, strojení atd., a ve svých lidských funkcích se cítí už jen jako zvíře. Zvířecí se stává lidským a lidské se stává zvířecím.

Jídlo, pití a plození atd. jsou sice také pravé lidské funkce. Ale v abstrakci, která je odlučuje od ostatního okruhu lidské činnosti a dělá z nich poslední a výhradní konečné účely, jsou zvířecí.

Zkoumali jsme akt odcizení praktické lidské činnosti, práci, ze dvou stránek. 1. Vztah dělníka k *produktu práce* jako k cizímu předmětu, který má nad ním moc. Tento vztah je zároveň vztahem k smyslovému vnějšnímu světu, k přírodním předmětům jako k nějakému cizímu světu, který stojí nepřátelsky proti němu. 2. Vztah práce k *aktu produkce* uvnitř *práce*. Tento vztah je vztahem dělníka k jeho vlastní činnosti jako k cizí, jemu nenáležící, činnosti jako trpění, síla jako bezmocnost, plození jako kastrace, *vlastní* fyzická a duchovní energie dělníka, jeho osobní život — neboť co jiného je život než činnost — jako proti němu samému obrácená, na něm nezávislá, jemu nenáležící činnost. *Sebeodcizení* jako předtím odcizení *věci*.

//XXIV/ Musíme nyní vyvodit ještě třetí určení *odcizené práce* z obou dosavadních.

Člověk je rodová bytost nejen tím, že prakticky a teoreticky činí svým předmětem rod — jak svůj vlastní, tak i rod ostatních věcí, nýbrž — a to je jen jiný výraz pro touž věc — i tím, že se k sobě samému vztahuje jako k přítomnému, živému rodu, tím, že se vztahuje k sobě jako k *univerzální*, a proto svobodné bytosti.

Rodový život u člověka stejně jako u zvířete záleží fyzicky jednak v tom, že člověk (tak jako zvíře) žije z neorganické přírody, a oč je člověk univerzálnější než zvíře, o to univerzálnější je oblast neorganické přírody, z níž žije. Jako rostliny, zvířata, kamení, vzduch, světlo atd. tvoří teoreticky část lidského vědomí jednak jako předměty přírodní vědy, jednak jako předměty umění — jeho duchovní neorganickou přírodu, prostředky duchovního života, které teprve musí upravit, aby je mohl požívat a strávit —, tak tvoří i prakticky část lidského života a lidské činnosti. Fyzicky žije člověk jen z těchto produktů přírody, ať už se objeví

ve formě potravy, otopu, oděvu, obydlí atd. Univerzálnost člověka se jeví prakticky právě v univerzálnosti, která dělá z celé přírody jeho *neorganické* tělo, jak pokud je příroda 1. bezprostředním prostředkem k životu, tak pokud je 2. hmotou, předmětem a nástrojem jeho životní činnosti. Příroda je *neorganickým tělem* člověka, totiž příroda, pokud není sama lidským tělem. Člověk *žije z přírody*, znamená: příroda je jeho *tělo*, s nímž musí zůstat v ustavičném procesu, aby nezemřel. Že fyzický a duchovní život člověka souvisí s přírodou, nemá žádný jiný smysl, než že příroda souvisí sama se sebou, neboť člověk je částí přírody.

Tím, že odcizená práce odcizuje člověku 1. přírodu, 2. jeho samého, jeho vlastní činnou funkci, jeho životní činnost, odcizuje člověku *rod*; činí mu z *rodového života* prostředek individuálního života. Za prvé odcizuje rodový život a individuální život a za druhé činí individuální život v jeho abstrakci účelem rodového života rovněž v jeho abstraktní a odcizené podobě.

Neboť za prvé se jeví člověku práce, *životní činnost*, *produktivní život* sám jen jako *prostředek* k uspokojení nějaké potřeby, potřeby zachování fyzické existence. Produktivní život je však rodový život. Je to život plodící život. Ve způsobu životní činnosti spočívá celý charakter určité species, její rodový charakter a svobodná vědomá činnost je rodový charakter člověka. Život sám se jeví jen jako *prostředek k životu*.

Zvíře je bezprostředně totožné se svou životní činností. Neliší se od ní. Je *touto činností*. Člověk dělá samu svou životní činnost předmětem svého chtění a svého vědomí. Má vědomou životní činnost. Není to určenost, s níž bezprostředně splývá. Vědomá životní činnost odlišuje člověka bezprostředně od zvířecí životní činnosti. Právě jen tím je rodovou bytostí. Anebo je jen vědomou bytostí, tj. jeho vlastní život je mu předmětem právě proto, že je rodovou bytostí. Jen proto je jeho činnost svobodnou činností. Odcizená práce převrací tento vztah tak, že člověk právě proto, že je vědomou bytostí, činí ze své životní činnosti, ze své *podstaty* jen prostředek své *existence*.

Praktickým vyráběním *předmětného světa*, *zpracováním* neorganické přírody se člověk osvědčuje jako vědomá rodová bytost, tj. bytost, která se vztahuje k rodu jako ke své vlastní podstatě nebo k sobě jako k rodové bytosti. Zvíře sice také produkuje. Staví si hnízdo, obydlí jako včela, bobr, mravenec atd. Avšak produkuje jen to, co bezprostředně potřebuje pro sebe nebo pro své mládě; produkuje jednostranně, kdežto člověk produkuje univerzálně; produkuje ovládáno bezprostřední fyzickou potřebou, kdežto člověk produkuje sám, bez fyzické potřeby, a doopravdy produkuje teprve v nezávislosti na ní; zvíře produkuje jenom sebe sama, kdežto člověk reprodukuje celou přírodu; produkt zvířete náleží bezprostředně k jeho fyzickému tělu, kdežto člověk vystupuje svobodně vůči svému produktu. Zvíře tvoří jen podle míry a potřeby druhu, k němuž náleží, kdežto člověk dovede tvořit podle míry každého druhu a všude dovede přikládat na předmět inherentní míru; proto člověk tvoří také podle zákonů krásy.

Právě ve zpracovávání předmětného světa se proto člověk skutečně teprve osvědčuje jako *rodová bytost*. Tato produkce je jeho činný rodový život. Touto produkcí se jeví příroda jako jeho dílo a jeho skutečnost. Předmět práce je tedy *zpředmětnění rodového života člověka*: tím, že se člověk zdvojuje nejen intelektuálně jako ve vědomí, nýbrž činně, skutečně, a pohlíží na sebe sama ve světě, který sám vytvořil. Proto tím, že odcizená práce připravuje člověka o předmět jeho výroby, připravuje ho o jeho *rodový život*, o jeho skutečnou rodovou předmětnost a mění jeho přednost před zvířetem v nevýhodu, že je mu odnímáno jeho neorganické tělo, příroda.

Právě tak tím, že odcizená práce degraduje vlastní činnost, svobodnou činnost na prostředek, činí rodový život člověka prostředkem jeho fyzické existence.

Vědomí, které má člověk o svém rodu, proměňuje se tedy odcizením, tak, že se mu rodový život stává prostředkem.

Odcizená práce činí tedy:

3. *rodovou bytost člověka*, a to jak přírodu, tak jeho duchovní rodovou potenci bytostí jemu *cizí, prostředkem jeho individuální existence*. Odcizuje člověku jeho vlastní tělo i přírodu mimo něj, i jeho duchovní bytost, jeho *lidskou* podstatu.

4. Bezprostředním důsledkem toho, že je člověk odcizen produktu své práce, své životní činnosti, své rodové bytosti, je *odcizení člověka člověku*. Stojí-li člověk sám proti sobě samému, stojí proti němu *druhý* člověk. Co platí o vztahu člověka k jeho práci, k produktu jeho práce a k sobě samému, to platí o vztahu člověka k druhému člověku, i k práci a předmětu práce druhého člověka.

Vůbec věta, že člověk je odcizen své rodové bytosti, znamená, že jeden člověk je odcizen druhému člověku tak, jako každý z nich je odcizen lidské podstatě.

Odcizení člověka, vůbec každý vztah, v němž je člověk sám vůči sobě, je uskutečněn, vyjadřuje se teprve ve vztahu, v němž je člověk vůči druhému člověku.

Ve vztahu odcizené práce pohlíží tedy každý člověk na druhého podle měřítko a vztahu, v němž je on sám jako dělník.

//XXV/ Vyšli jsme z ekonomického faktu, z odcizení dělníka a jeho produkce. Vyslovili jsme pojem tohoto faktu: *odcizenou, zvnějšněnou* práci. Analyzovali jsme tento pojem, analyzovali jsme tedy jen ekonomický fakt.

Podívejme se nyní dále, jak se pojem odcizené, zvnějšněné práce musí vyslovit a znázornit ve skutečnosti.

Je-li mi produkt práce cizí, vystupuje-li proti mně jako cizí moc, komu pak náleží?

Nepatří-li mi má vlastní činnost, je cizí, vynucenou činností, komu pak náleží?

Nějaké *jiné* bytosti než mně.

Kdo je tato bytost?

Bohové? V prvních dobách se ovšem hlavní produkce, jako například stavba chrámů atd. v Egyptě, Indii, Mexiku, jeví ve službě bohům, stejně jako patří produkt bohům. Jenže bohové sami nebyli nikdy zaměstnavateli. Právě tak ani *příroda*. A jaký by to byl také rozpor, aby se člověk, čím více si podmaňuje přírodu svou prací, čím nadbytečnějšími se stávají zázraky bohů díky zázrakům průmyslu, měl kvůli těmto silám vzdát radosti z produkce a z užívání produktu.

Cizí bytost, již práce a produkt práce patří, které práce slouží a která může užívat produktu práce, může být jen *člověk* sám.

Nepatří-li dělníkovi produkt jeho práce, je-li vůči němu cizí mocí, pak je to možné jen tak, že náleží *jinému člověku mimo dělníka*. Je-li mu jeho činnost trýzní, musí být druhému *požitkem* a životní radostí. Ne bohové, ne příroda, jen člověk sám může být touto cizí mocí nad člověkem.

Uvažme ještě dříve vyslovenou větu, že vztah člověka k sobě samému je mu *předmětný, skutečný* teprve jeho vztahem k druhému člověku. Vztahuje-li se tedy k produktu své práce, ke své zpředmětněné práci jako k *cizímu, nepřátelskému*, mocnému, na něm nezávislému předmětu, pak se k němu vztahuje tak, že jiný, jemu cizí, nepřátelský, mocný, na něm nezávislý člověk je pánem tohoto předmětu. Vztahuje-li se ke své vlastní činnosti jako nesvobodné, pak se k ní vztahuje jako k činnosti ve službě, pod panstvím, tlakem a jhem jiného člověka.

Každé sebeodcizení člověka sobě a přírodě se projevuje ve vztahu, který sobě a přírodě dává vůči jiným od něho odlišným lidem. Proto se náboženské sebeodcizení nutně projevuje ve vztahu laika ke knězi, nebo také, neboť tu jde o intelektuální svět, k prostředníku atd. V praktickém skutečném světě se může sebeodcizení projevovat jen praktickým skutečným vztahem k druhým lidem. Prostředek, jímž dochází k odcizení, je sám *praktický*. Odcizenou prací vytváří člověk tedy nejen svůj vztah k předmětu a aktu výroby jako k cizím, jemu nepřátelským silám, vytváří i vztah, v němž jsou druzí lidé k jeho výrobě a jeho produktu, a vztah, v němž je on k těmto druhým lidem. Tak jako vytváří svou vlastní produkci jako své odskutečnění, jako svůj trest, tak jako vytváří svůj produkt jako ztrátu, jako jemu nepatřící

produkt, tak vytváří panství toho, kdo neprodukuje, nad produkcí a produktem. Tak jako si odcizuje svou vlastní činnost, tak přivlastňuje někomu cizímu činnost, která není jeho vlastní činností.

Dosud jsme zkoumali vztah jen ze stránky dělníka a později jej budeme zkoumat ze stránky nedělníka.

Tedy *odcizenou, zvnějšněnou* prací vytváří dělník vztah člověka, jemuž je práce cizí a který stojí mimo ni, k této práci. Vztah dělníka k práci vytváří kapitalistův vztah k ní, anebo ať už zaměstnavatele nazveme jakkoliv. *Soukromé vlastnictví* je tedy produktem, výsledkem, nutným důsledkem *zvnějšněné práce*, vnějšího vztahu dělníka k přírodě a k sobě samému.

Soukromé vlastnictví vyplývá tedy analýzou z pojmu *zvnějšněné práce*, tj. *zvnějšněného člověka*, odcizené práce, odcizeného života, *odcizeného člověka*.

Pojem *zvnějšněné práce (zvnějšněného života)* jsme ovšem získali z národní ekonomie jako závěr z *pohybu soukromého vlastnictví*. Ale při analýze tohoto pojmu se ukazuje, že, jeví-li se soukromé vlastnictví jako základ, jako příčina *zvnějšněné práce*, je spíše jejím důsledkem, tak jako bohové nejsou *původně* příčinou, nýbrž účinkem pomatení lidského rozumu. Později se tento vztah zvrací ve vzájemné působení.

Teprve na posledním kulminačním bodě vývoje soukromého vlastnictví vychází opět najevo toto jeho tajemství, že je to totiž jednak *produkt zvnějšněné práce*, a za druhé, že je to *prostředek*, jímž se práce *zvnějšňuje, realizace tohoto zvnějšnění*.

Tento vývoj nám hned osvětluje různé dosud nevyřešené kolize:

1. Národní ekonomie vychází z práce jako z vlastní duše výroby, a přesto nedává práci nic a soukromému vlastnictví vše. Proudhon učinil z tohoto rozporu závěr ve prospěch práce proti soukromému vlastnictví. My ale chápeme, že tento zdánlivý rozpor je rozpor *odcizené práce* se sebou samou a že národní ekonomie vyslovila jen zákony odcizené práce.

Proto také chápeme, že *mzda a soukromá vlastnictví* jsou totožné: neboť tam, kde produkt, předmět práce sám práci odměňuje, je mzda jen nutný důsledek odcizení práce, tak jako se ostatně také ve mzdě jeví práce ne jako samoúčel, ale jako služebník mzdy. Později to rozvedeme a nyní vyvodíme už jen některé //XXVI/ důsledky.

Násilné *zvýšení mzdy* (nehledě ke všem ostatním obtížím, nehledě k tomu, že jako anomálie by bylo udržitelné také jen násilně) by tedy nebylo ničím než lepším *odměňováním otroků*, a nevydobylo by ani dělníkovi, ani práci jejich lidské poslání a důstojnost.

Ba dokonce i *rovnost odměny*, kterou požaduje Proudhon, přeměňuje jen vztah nynějšího dělníka k jeho práci ve vztah všech lidí k práci. Společnost je pak chápána jako abstraktní kapitalista.

Mzda je bezprostřední důsledek odcizené práce a odcizená práce je bezprostřední příčina soukromého vlastnictví. S jednou stránkou musí tedy padnout i druhá.

2. Ze vztahu odcizené práce k soukromému vlastnictví dále plyne, že se emancipace společnosti od soukromého vlastnictví atd., od poroby vyjadřuje *politickou* formou *emancipace dělníků*, ne že by se jednalo jen o jejich emancipaci, ale proto, že v jejich emancipaci je obsažena emancipace obecně lidská, avšak ta je v ní obsažena proto, že celá lidská poroba je zahrnuta ve vztahu dělníka k výrobě a veškeré vztahy poroby jsou jen modifikacemi a důsledky tohoto vztahu.

Jako jsme z pojmu *odcizené, zvnějšněné práce* došli *analýzou* k pojmu *soukromého vlastnictví*, je možno pomocí obou těchto činitelů vyvinout všechny národně ekonomické *kategorie* a v každé kategorii, jako ku příkladu v čachru, v konkurenci, v kapitálu, v penězích se opět shledáme jen s *určitým a rozvinutým výrazem* těchto prvních základů.

Ale dříve než budeme zkoumat toto utváření, pokusme se ještě vyřešit dvě úlohy.

1. Určit obecnou *podstatu soukromého vlastnictví*, jak vyplynula jako důsledek odcizené práce, v jejím vztahu k *opravdu lidskému a sociálnímu vlastnictví*.

2. Přijali jsme *odcizení práce*, její *zvnějšnění* jako fakt a tento fakt jsme analyzovali. Nyní se ptáme, jak dochází *člověk* k tomu, že svou *práci zvnějšňuje* odcizuje? Jak je toto

odcizení založeno v podstatě lidského vývoje? Mnoho jsme už získali pro řešení úlohy tím, že jsme otázku po *původu soukromého vlastnictví přeměnili* v otázku po vztahu *zvnějšněné práce* k průběhu vývoje lidstva. Neboť mluví-li se o *soukromém vlastnictví*, má se za to, že jde o nějakou věc mimo člověka. Mluví-li se o práci, pak se má za to, že jde bezprostředně o člověka samého. Toto nové položení otázky je zároveň už i jejím řešením.

ad 1. Obecná podstata soukromého vlastnictví a její vztah k opravdu lidskému vlastnictví.

Zvnějšněná práce se nám rozpadla na dvě součásti, které se vzájemně podmiňují anebo jsou jen různými výrazy jednoho a téhož vztahu, *přivlastnění* se jeví jako *odcizení*, jako *zvnějšnění*, a *zvnějšnění jako přivlastnění*, *odcizení* jako opravdová *běžnost*.*

Zkoumali jsme jednu stránku, *zvnějšněnou práci* ve vztahu k *dělníkovi* samému, tj. *vztah zvnějšněné práce k sobě samé*. Zjistili jsme, že produktem, nutným důsledkem tohoto vztahu je *vlastnický vztah nedělníka k dělníkovi a k práci*. *Soukromé vlastnictví* jako materiální, souhrnný výraz *zvnějšněné práce* zahrnuje oba vztahy, *vztah dělníka k práci, k produktu jeho práce* a *k nedělníkovi* a *vztah nedělníka k dělníkovi* a *k produktu jeho práce*.

Když jsme nyní viděli, že ve vztahu k *dělníkovi*, který si *přivlastňuje* přírodu prací, jeví se *přivlastnění* jako *odcizení*, vlastní činnost jako činnost pro druhého a jako činnost druhého, *žití* jako *obětování života*, *výroba předmětu* jako *ztráta předmětu* ve prospěch nějaké cizí síly, nějakého *cizího* člověka, zkoumejme nyní vztah tohoto práci a *dělníkovi cizího* člověka k *dělníkovi*, k práci a k jejímu předmětu.

Nejprve je třeba podotknout, že vše, co se jeví u *dělníka* jako *činnost zvnějšňování, odcizování*, u *nedělníka* se jeví jako *stav zvnějšnění, odcizení*.

Za druhé to, že *skutečný, praktický postoj* *dělníka* ve výrobě a k výrobku (jako stav mysli) se jeví u *nedělníka*, stojícího proti němu, jako postoj *teoretický*.

//XXVII/ *Za třetí*. *Nedělník* dělá vůči *dělníkovi* všechno, co *dělník* dělá vůči sobě samému, ale *nedělá* vůči sobě to, co *dělá* vůči *dělníkovi*.

Zkoumejme blíže tyto tři vztahy.** /XXVII/

* V orig.: Einbürgerung.

** Zde je text nedokončeného prvního rukopisu přerušeno.

K. Marx: ÚVOD KE KRITICE HEGELOVY FILOSOFIE PRÁVA (úvodní část)

Pro Německo je *kritika náboženství* v podstatě ukončena, a *kritika náboženství* je předpokladem veškeré kritiky.

Světská existence omylu je kompromitována, jakmile byla vyvrácena její *nebeská oratio pro aris et focis*. Člověk, který ve fantastické skutečnosti nebes, kde hledal nadčlověka, našel jen *odraz* sebe samého, nebude už ochoten nalézat jen *zdání* sebe samého, jen „nečlověka“ tam, kde hledá a musí hledat svou pravou skutečnost.

Základem nenáboženské kritiky je: *člověk dělá náboženství*, náboženství *nedělá* člověka. Náboženství je totiž sebevědomí a sebedůvěra člověka, který se buďto ještě nenašel, nebo se už zase sám sobě ztratil. Ale *člověk*, to není abstraktní bytost trůnící někde mimo tento svět. Člověk, to je *svět člověka*, stát, společnost. Tento stát, tato společnost produkují náboženství, *převrácené vědomí světa*, protože jsou samy *převráceným světem*. Náboženství je všeobecná teorie tohoto světa, jeho encyklopedické kompendium, jeho logika v populární formě, jeho spiritualistický point d'honneur [věc cti], jeho entuziasmus, jeho morální sankce, jeho slavnostní dovršení, jeho povšechný důvod útěchy a ospravedlnění. Náboženství je *fantastickým uskutečněním* lidské podstaty, protože pravou skutečnost *lidská podstata* nemá.

Boj proti náboženství je tedy nepřímo bojem proti *onomu světu*, jehož je náboženství duchovním *arómatem*.

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

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

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

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

K. Marx, F. Engels: Německá ideologie

Kapitola Ideologie vůbec, zejména německá (úryvek)

Za feudalismu záleželo tedy hlavní vlastnictví jednak v pozemkovém vlastnictví, s nímž byla nerozlučně spjata práce nevolníků, jednak ve vlastní práci s malým kapitálem, který ovládal práci tovaryšů. Struktura obou forem vlastnictví byla podmíněna omezenými výrobními vztahy — nepatrným a primitivním obděláváním půdy a řemeslnou výrobou. Dělbá práce byla za rozkvětu feudalismu nepatrná. V každé zemi byl protiklad mezi městem a venkovem; stavovská struktura byla ovšem velmi ostře vyhraněna, ale kromě dělení na knížata, šlechtu, duchovenstvo a rolníky na venkově a na mistry, tovaryše, učně a brzy i nádenickou chátru ve městech nedocházelo k žádné významné dělbě. V zemědělství ztěžovalo dělbou práce obdělávání půdy na malých parcelách, vedle něhož vznikala domácký průmysl u rolníků, v průmyslu vůbec neexistovala dělbá práce uvnitř jednotlivých řemesel a jen nepatrná dělbá mezi jednotlivými řemesly. Dělbá mezi průmyslem a obchodem byla ve starších městech už dříve, v novějších se vyvinula teprve později, když města mezi sebou navázala styky.

Pro pozemkovou šlechtu i pro města bylo zapotřebí, aby větší země byly spojeny ve feudální království. Proto byl v čele organizace vládnoucí třídy, šlechty, všude monarcha.

Skutečnost je tedy taková: Určitá individua, určitým způsobem produktivně činná, vstupují do těchto určitých společenských a politických vztahů. Empirické zkoumání musí v každém jednotlivém případě empiricky a bez jakékoli mystifikace a spekulace prokázat souvislost společenské a politické struktury s výrobou. Společenská struktura i stát vznikají neustále z životního procesu určitých individuí; ale ne takových individuí, jak se snad jeví ve vlastní nebo cizí představě, nýbrž takových, jaká *skutečně* jsou, tj. jak působí, jak materiálně vyrábějí, tedy jak jsou činná za určitých materiálních a na jejich libovůli nezávislých omezení, předpokladů a podmínek.

Produkce idejí, představ, vědomí se nejprve bezprostředně prolíná s materiální činností a s materiálními styky lidí, je to řeč skutečného života. Tvoření představ, myšlení, duchovní

styky lidí tu ještě přímo vyplývají z jejich materiálního postoje. Totéž platí o duchovní produkci, jak se zračí v řeči politiky, zákonů, morálky, náboženství, metafyziky atd. určitého národa. Lidé produkují své představy, ideje atd., ale skuteční, působící lidé, podmínění určitým vývojem svých výrobních sil a jim od povídajících styků až po jejich nejrozvinutější formy. Vědomí [Bewusstsein] nemůže být nikdy nic jiného než vědomé bytí [bewusstes Sein], a bytí lidí je jejich skutečný životní proces. Jestliže veškerá ideologie zobrazuje lidi a jejich vztahy jako camera obscura [temná komora], vzhůru nohama, vyplývá tento jev z jejich historického životního procesu stejně jako převrácení předmětů na sítnici vyplývá z jejich bezprostředně fyzického životního procesu.

V naprostém protikladu k německé filosofii, která sestupuje z nebe na zem, stoupá se tu od země k nebi, tj. nevychází se tu z toho, co lidé říkají, co se domnívají, co si představují, ani z řečených, myšlených, vymyšlených, představovaných lidí, aby se odtud došlo k lidem z masa a krve; vychází se ze skutečně činných lidí a z jejich skutečného životního procesu se také vykládá vývoj ideologických obrazů a ozvuků tohoto životního procesu. I mlhavé výtvořiny v mozcích lidí jsou nutné sublimáty jejich materiálního životního procesu, který je možno empiricky zjistit a který je spjat s materiálními předpoklady. Tím ztrácí morálka, náboženství, metafyzika a všechna ostatní ideologie i formy vědomí, které jim odpovídají, zdání samostatnosti. Nemají dějiny, nemají vývoj, nýbrž lidé, rozvíjející svou materiální výrobu a své materiální styky, mění s touto svou skutečností i své myšlení a produkty svého myšlení. Život není určován vědomím, nýbrž vědomí je určováno životem. Uvažujeme-li prvním způsobem, vycházíme z vědomí, jako by bylo živým individuem, uvažujeme-li druhým způsobem, odpovídajícím skutečnému životu, vycházíme přímo ze skutečných živých individuí a na vědomí pohlížíme jen jako na *jejich* vědomí.

Tento způsob uvažování není bez předpokladů. Vychází ze skutečných předpokladů, ani na chvíli je neopouští. Jeho předpoklady jsou lidé, ne nějak fantasticky izolovaní a fixovaní, nýbrž v procesu svého skutečného empiricky názorného vývoje za určitých podmínek. Jakmile je zobrazen tento činný životní proces, přestávají být dějiny snůškou mrtvých faktů jako u empiriků, kteří jsou stále ještě abstraktní, anebo pomyslných akcí pomyslných subjektů jako u idealistů.

Tam, kde přestává spekulace, u skutečného života, začíná tedy skutečná, pozitivní věda, zobrazení praktického činného uplatnění, praktického vývojového procesu lidí. Přestávají fráze o vědomí, místo nich musí na stoupat skutečné vědění. Jakmile se začne zobrazovat skutečnost, ztrácí samostatná filosofie půdu pro svou existenci. Na její místo může nastoupit nanejvýš souhrn nejobecnějších závěrů, které se dají vyabstrahovat ze zkoumání historického vývoje lidí. Samy o sobě, odděleny od skutečných dějin, nemají tyto abstrakce vůbec žádnou cenu. Mohou sloužit jen k tomu, aby usnadňovaly uspořádání historického materiálu, aby naznačily pořadí jeho jednotlivých vrstev. Rozhodně ale nepodávají nějaký návod nebo schéma, podle něhož by bylo možno přistříhovat dějinné epochy, jako to dělala filosofie. Potíž naopak začíná teprve tehdy, když se pustíme do zkoumání a pořádání materiálu, ať už z nějaké minulé epochy, nebo ze současnosti, když začneme se skutečným zobrazením. K odstranění těchto obtíží jsou nutné předpoklady, které tu naprosto nemůžeme uvádět; vyplynou teprve ze studia skutečného životního procesu a činnosti individuí v každé epoše. Vybereme tu několik těchto abstrakcí, kterých používáme na rozdíl od ideologie, a osvětlíme je na historických příkladech.

[1.] Dějiny

U Němců nezátížených předpoklady musíme začít tím, že konstatujeme první předpoklad veškeré lidské existence, tedy i veškerých dějin, totiž předpoklad, že lidé musí mít možnost žít, aby mohli „dělat dějiny“. K životu je však především třeba jídlo a pití, obydlí, oděv a ještě některé jiné věci. Prvním historickým činem je tedy výroba prostředků k uspokojení těchto potřeb, produkce samotného materiálního života, a tento historický čin,

základní podmínku veškerých dějin, je nutno plnit každý den a každou hodinu, dnes stejně jako před tisíci a tisíci lety, aby se lidé alespoň udrželi naživu. I když se smyslovost, jako u svatého Bruna, redukuje třeba jen na minimum, na hůl, přece jen předpokládá činnost — výrobu té hole. Při každém pojetí dějin je tedy především nutno zkoumat tento základní fakt v celém jeho významu a v celém jeho rozsahu a přiznat mu význam, který mu náleží. Tohle, jak známo, Němci nikdy nedělali, proto u nich dějiny neměly nikdy *pozemskou* základnu, a proto také Němci nikdy neměli historiky. Francouzi a Angličané, i když souvislost tohoto faktu s takzvanými dějinami pojímali jen krajně jednostranně, zejména pokud byli v zajetí politické ideologie, přece jen udělali první pokusy dát dějepisectví materialistickou základnu tím, že první psali dějiny občanské společnosti, dějiny obchodu a průmyslu.

Druhá věc je, že už sama první uspokojená potřeba, činnost k jejímu uspokojování a nástroj k jejímu uspokojení, k němuž se už dospělo, vedou k novým potřebám — a toto vytváření nových potřeb je první historický čin. Už na tom je vidět, z jakého ducha se rodí velká historická moudrost Němců, kteří tam, kde jsou v koncích s pozitivním materiálem a nemohou vyšťárat žádný teologický, politický ani literární nesmysl, nemluví už vůbec o dějinných událostech, nýbrž o událostech „doby předdějinné“, ale přitom nám vůbec nevysvětlují, jak se z tohoto „předdějinného“ nesmyslu dostaneme do skutečných dějin ačkoli na druhé straně je tato „předdějinná doba“ pravým rájem pro jejich historickou spekulaci, neboť ta se tu cítí v bezpečí před zásahy „hrubého faktu“, a může zde zároveň popustit uzdu své spekulativní náruživosti a vytvářet i vyvracet na tisíce hypotéz.

Třetím vztahem, který tu hned od začátku vstupuje do dějinného vývoje, je skutečnost, že lidé, kteří každodenně znovuvytvářejí svůj vlastní život, začínají vytvářet nové lidi, začínají se rozmnožovat — vztah mezi mužem a ženou, rodiči a dětmi, *rodina*. Tato rodina, která je zpočátku jediným sociálním vztahem, se později, když rozmnožené potřeby vytvářejí nové společenské vztahy a když větší počet lidí vytváří nové potřeby, stává vztahem podružným (ne ovšem v Německu), a proto je ji nutno zkoumat a vykládat na základě existujících empirických údajů, a ne z „pojmu rodiny“, jak je to zvykem v Německu. Tyto tři stránky sociální činnosti nelze ostatně pojímat jako tři různé stupně, nýbrž právě jen jako tři stránky, anebo, aby tomu v Německu spíše porozuměli, tři „momenty“, které existovaly od samého počátku dějin a od doby prvních lidí a které se dodnes uplatňují v dějinách.

Produkce života, jednak vlastního života prací, jednak cizího života plozením, se hned jeví jako dvojitý vztah — jednak jako přirozený, jednak jako společenský vztah — společenský v tom smyslu, že se tím rozumí součinnost většího počtu individuí bez ohledu na to, za jakých podmínek, jakým způsobem a k jakému účelu. Z toho vysvítá, že určitý výrobní způsob nebo určitý průmyslový stupeň je vždy spojen s určitým způsobem součinnosti čili s určitým společenským stupněm, a že sám tento způsob součinnosti je „výrobní silou“, že na množství lidem dostupných výrobních sil závisí stav společnosti, a že tedy „dějiny lidstva“ je nutno studovat a zpracovávat vždy v souvislosti s dějinami průmyslu a směny. Je však také jasné, proč je v Německu nemožné napsat takové dějiny, neboť Němcům k tomu chybí nejen schopnost koncepce a materiál, nýbrž i „smyslová jistota“, a na druhém břehu Rýna si nelze tyto věci nijak ověřit, protože tam se už dějiny neodehrávají. Ukazuje se tedy už hned od začátku materialistická souvislost mezi lidmi, která je podmíněna potřebami a způsobem výroby a je tak stará jako lidstvo samo — souvislost, která na sebe bere stále nové formy a představuje tedy „dějiny“, i když přitom neexistuje žádný politický ani náboženský nesmysl, který by ještě zvlášť držel lidi pohromadě.

Teprve teď, když jsme už uvážili čtyři momenty, čtyři stránky prvotních dějinných vztahů, zjišťujeme, že člověk má také „vědomí“. Ale ani to nemá hned od začátku jako „čisté“ vědomí. „Duch“ je hned od začátku provázen kletbou, že je „obtížen“ hmotou, která se projevuje ve formě vlnění vrstev vzduchu, tónů, zkrátka řeči. Řeč je tak stará jako vědomí — řeč je praktické vědomí, existující i pro jiné lidi, tedy i pro mne samého teprve existující skutečné vědomí, a řeč vzniká, stejně jako vědomí, teprve z potřeby, z nevyhnutelnosti styku

s druhými lidmi. Kde existuje nějaký vztah, tam existuje pro mne, zvíře „nemá vztah“ k ničemu a vůbec nemá žádný vztah. Pro zvíře jeho vztah k ostatním neexistuje jako vztah. Vědomí je tedy hned od počátku společenským produktem a zůstává jím, dokud vůbec existují lidé. Vědomí je ovšem zprvu pouze vědomím o *nejbližším* smyslovém okolí a vědomím omezené souvislosti s jinými osobami a věcmi mimo individuum dospívající k vědomí sebe sama; je to zároveň vědomí přírody, která zpočátku vystupuje vůči lidem jako naprosto cizí, všemohoucí a nedotknutelná moc, ke které se lidé chovají úplně tak jako zvířata, před kterou se pokorně sklánějí jako nemá tvář; je to tedy čistě zvířecí vědomí přírody (přírodní náboženství).

Na první pohled je vidět: Toto přírodní náboženství čili tento určitý vztah k přírodě je podmíněn formou společnosti a naopak. Zde, jako všude jinde, se totožnost přírody a člověka projevuje i v tom, že omezený vztah lidí k přírodě podmiňuje omezené vztahy lidí mezi sebou a jejich omezené vzájemné vztahy podmiňují jejich omezený vztah k přírodě právě proto, že příroda takřka ještě vůbec není modifikována dějinami, a naproti tomu vědomí nutnosti stýkat se s okolními individui je počátkem vědomí toho, že člověk vůbec žije ve společnosti. Tento začátek je stejně zvířecí jako společenský život na tomto stupni vůbec, je to jen stádné vědomí, a člověk se od skopce liší jen tím, že má místo instinktu vědomí, anebo tím, že jeho instinkt je vědomý. Toto stádné nebo kmenové vědomí se dále vyvíjí a rozvíjí zvyšováním produktivity, růstem potřeb a rozmnožováním obyvatelstva, které je základem růstu produktivity i potřeb. Tím se vyvíjí dělba práce, která byla původně jen dělbou práce v pohlavním aktu, potom dělbou práce, která se vytváří sama sebou čili „samorostle“ podle přirozených vloh (např. tělesné síly), potřeb, náhod atd. atd. Dělba práce se stává skutečně dělbou teprve od chvíle, kdy dochází k dělbě mezi hmotnou a duševní prací. Od té chvíle si vědomí skutečně *může* namlouvat, že je něčím jiným než vědomím existující praxe, že *skutečně* něco představuje, aniž představuje něco skutečného — od té chvíle je vědomí schopno emancipovat se od světa a přejít k vytváření „čisté“ teorie, teologie, filosofie, morálky atd. Ale i když se tato teorie, teologie, filosofie, morálka atd. dostanou do rozporu s existujícími vztahy, může k tomu dojít jedině tím, že se existující společenské vztahy dostaly do rozporu s existující výrobní silou — což ostatně v určitém národním okruhu vztahů může nastat i tím, že k rozporu nedochází v tomto národním okruhu, nýbrž mezi tímto národním vědomím a praxí jiných národů, tj. mezi národním a obecným vědomím určitého národa (jak je tomu dnes v Německu).

Ostatně je úplně vedlejší, co provádí samo vědomí, ze všech těch hloupostí plyne pro nás jen jeden závěr, že mezi těmito třemi momenty, výrobní silou, stavem společnosti a vědomím, může a musí dojít k rozporu, protože *dělbou práce* je dána možnost, ba skutečnost, že duševní a hmotná činnost — že požitek a práce, výroba a spotřeba případnou různým individuí, a protože možnost, aby se nedostávaly do rozporu, je jen v tom, že dělba práce bude zase odstraněna. Je ostatně samozřejmé, že „přízraky«, „svazky«, „vyšší bytost“, „pojmem«, „povážlivost« jsou jen idealistickým duchovním výrazem, představou zdánlivě izolovaného individua, představou velmi empirických pout a zábran, v jejichž rámci se pohybuje způsob produkce života a s ním spjatá forma styků.

Dělbou práce, ve které jsou dány všechny tyto rozpory a která je zase sama založena na samorostlé dělbě práce v rodině a na rozdělení společnosti na jednotlivé, vzájemně protikladné rodiny — touto dělbou práce je zároveň dáno i rozdělování práce, a to *nerovné*, kvantitativní i kvalitativní rozdělování práce a jejich produktů, tedy vlastnictví, které je v zárodku, ve své první formě obsaženo již v rodině, kde žena a děti jsou mužovými otroky. Otroctví v rodině, ovšem ještě velmi primitivní, skryté, je první vlastnictví, které tu ostatně už úplně odpovídá definici moderních ekonomů, podle které je vlastnictví moc volně nakládat s cizí pracovní silou. Dělba práce a soukromé vlastnictví jsou ostatně totožné výrazy — v prvním se vzhledem k činnosti vyslovuje totéž, co se v druhém vyslovuje vzhledem k produktu činnosti.

Dále je dělbou práce dán zároveň i rozpor mezi zájmem jednotlivého individua nebo jednotlivé rodiny a společným zájmem všech individuí, která jsou spolu ve styku; a tento společný zájem neexistuje snad jen v představě, jako „obecné«, nýbrž především ve skutečnosti jako vzájemná závislost individuí, mezi něž je práce rozdělena. A konečně nám dělba práce poskytuje zároveň první příklad toho, že dokud lidé žijí v prvobytné společnosti, dokud tedy existuje rozkol mezi zvláštním a společným zájmem, dokud tedy činnost není rozdělena dobrovolně, nýbrž živelně, stává se pro člověka jeho vlastní čin jakousi cizí silou, která stojí proti němu, která ho ujařmuje, místo aby ji sám ovládal. Jakmile se totiž práce začne dělit, má každý pro sebe určitý výlučný okruh činnosti, který je mu vnucen, z něhož se nemůže vymanit; je lovcem, rybářem nebo pastevcem anebo kritickým kritikem a musí jím zůstat, nechce-li ztratit prostředky k životu — kdežto v komunistické společnosti, kde nikdo nemá nějaký výlučný okruh činnosti, nýbrž každý se může zdokonalovat v jakémkoli oboru, řídí společnost všeobecnou výrobu, a právě tím mi umožňuje, abych dnes dělal to, zítra ono, abych ráno lovil, odpoledne rybařil, večer se zabýval chovem dobytka, abych po jídle kritizoval, podle toho, na co mám zrovna chuť; a přitom se ze mne nikdy nestane lovec, rybář, pastevec ani kritik. Tato fixace sociální činnosti, tato konsolidace našeho vlastního produktu ve věcnou moc nad námi, která se vymyká naší kontrole, maří naše očekávání, zvrací naše výpočty, je jedním z hlavních momentů v dosavadním dějinném vývoji, a právě na základě tohoto rozporu mezi zvláštním a společným zájmem se společný zájem osamostatňuje v podobě *státu*, odtržen od skutečných zájmů jednotlivců i celku, a zároveň vystupuje jako iluzorní pospolitost. Ale vždy se to děje na reálném základě svazků, které jsou v každém rodinném a kmenovém konglomerátu, jako svazek tělesný a pokrevní, řeč, dělba práce ve větším měřítku a ostatní zájmy — a zvláště, jak později vyložíme, na základě tříd podmíněných dělbou práce, které se v každém takovémto houfu lidí diferencují a z nichž jedna vládne všem ostatním. Z toho vyplývá, že všechny boje uvnitř státu, boj mezi demokracií, aristokracií a monarchií, boj o volební právo atd. atd. nejsou nic jiného než iluzorní formy, v nichž se vedou skutečné boje mezi různými třídami (o čemž němečtí teoretikové nemají ani sebemenší potuchy, ačkoliv *Deutsch-Französische Jahrbücher* [Německo-francouzské ročenky] a ve *Svaté rodině* k tomu dostali návod), a dále to, že každá třída usilující o panství, i když její panství, jak je tomu u proletariátu, je podmínkou zrušení veškeré staré formy společnosti a panství vůbec, musí si nejdříve vydobýt politickou moc, aby mohla svůj vlastní zájem zase prohlásit za obecný zájem, k čemuž je v první chvíli nucena. Právě proto, že individua sledují *jen* svůj zvláštní zájem, který pro ně není totožný s jejich společným zájmem, protože obecné je vůbec iluzorní forma pospolitosti, je tento společný zájem uplatňován zase jako nějaký zvláštní a speciální zájem „celku“, „obecná“, který je jim „cizí“ a na nich „nezávislý“, anebo se sami musí pohybovat v tomto rozporu, jako je tomu v demokracii. Na druhé straně pak i *praktický* boj těchto zvláštních zájmů, které se *skutečně* ustavičně stavějí proti společným a iluzorním společným zájmům, vyvolává nutnost, aby iluzorní zájem „celku“, „obecná“ *prakticky* jako stát zasáhl do tohoto boje a brzdil jej. Součinnost těchto individuí není dobrovolná, nýbrž živelná, a proto sociální moc, tj. znásobená výrobní síla, vznikající touto součinností různých individuí, která je dána dělbou práce, se jim jeví ne jako jejich vlastní, spojená moc, nýbrž jako nějaká cizí síla mimo ně, o které nevědí, kde se vzala, kterou už tedy nemohou ovládat, která teď naopak prochází zvláštní řadou fází a vývojových stupňů, nezávislou na chtění a počínání lidí, ba dokonce toto chtění a počínání řídící.

Toto „*odcizení*“, abychom stále mluvili řečí srozumitelnou filosofům, může být ovšem zrušeno jen za dvou *praktických* předpokladů. Musí se stát „nesnesitelnou“ silou, tj. silou, proti které se lidé vzbouří; k tomu je třeba, aby z velké většiny lidstva udělalo masu lidí úplně „nemajetných«, a zároveň je dostalo do rozporu s existujícím světem bohatství a vzdělání; to obojí předpokládá veliké zvýšení výrobní síly, vysoký stupeň jejího rozvoje — a za druhé je tento rozvoj výrobních sil (jímž je zároveň už dána empirická existence lidí ve *světodějném*,

a ne už jen lokálním měřítku) naprosto nutným praktickým předpokladem i proto, že bez něho by se všeobecně rozšířil jen *nedostatek*, musel by tedy s nouzí zase začít i boj o to, čeho je nevyhnutelně zapotřebí k životu, a celé to staré svinstvo by muselo začít znovu, a dále proto, že jen na tomto univerzálním rozvoji výrobních sil jsou založeny *univerzální* styky mezi lidmi; proto tento rozvoj výrobních sil vede jednak k tomu, že u všech národů zároveň vzniká „nemajetná“ masa (všeobecná konkurence), že každý z těchto národů se stává závislým na převratech druhých národů, a že konečně místo lokálních individuí vznikají *světodějná* individua, empiricky univerzální individua. Bez toho by 1. komunismus mohl existovat jen jako lokální jev, 2. *síly* styků by se nemohly vyvinout v síly *univerzální*, tedy nesnesitelné, nepřestaly by to být „okolnosti“ úzkého okruhu, opředené pověrami, a 3. každé rozšíření styků by lokální komunismus smetlo. Komunismus je empiricky možný jen jako čin vládnoucích národů provedený „naráz“ a současně, což předpokládá univerzální rozvoj výrobní síly a světové styky, souvisící s tímto rozvojem. Jak by bylo jinak možné, aby například vlastnictví mělo vůbec nějaké dějiny, aby nabývalo různých forem, a aby třeba pozemkové vlastnictví mohlo na základě různých daných předpokladů vést ve Francii od parcelace k centralizaci v rukou nemnoha lidí a v Anglii od centralizace v rukou nemnoha lidí k parcelaci, jak se to dnes skutečně děje? Anebo čím to, že obchod, který přece není nic jiného než směna výrobků různých individuí a zemí, ovládá vztahem poptávky a nabídky celý svět — což je vztah, který se podle slov jednoho anglického ekonomy vznáší nad zemí jako antický osud a neviditelnou rukou rozdává lidem štěstí i neštěstí, zakládá říše a boří je, vyvolává vznik i zánik národů — zatímco se zrušením základny, totiž soukromého vlastnictví, s komunistickým uspořádáním výroby a v něm spočívajícím odstraněním cizoty, s níž přistupují lidé k vlastnímu výrobku, se moc vztahu poptávky a nabídky úplně rozplyne a lidé budou zase ovládat směnu, výrobu i způsob svých vzájemných vztahů?

Komunismus není pro nás *stav*, který by měl být nastolen, ani *ideál*, podle něhož se má řídit skutečnost. Komunismem nazýváme *skutečné* hnutí, které překoná nynější stav. Podmínky tohoto hnutí vyplývají z předpokladů, které existují v současné době. Ostatně masa lidí žijících *pouze* ze své práce — masa pracovní síly odtržené od kapitálu nebo od jakéhokoli, byť omezeného uspokojování potřeb — a proto také ne už dočasná ztráta této práce samé jako zajištěného zdroje obživy, předpokládá v důsledku konkurence *světový* trh. Proletariát může tedy existovat jen ve *světodějném* měřítku a stejně může i komunismus, jeho akce, vůbec mít jen „světodějnou“ existenci; světodějná existence individuí, tj. existence individuí, která je bezprostředně spjata se světovými dějinami.

Forma styků, podmíněná výrobními silami, které existovaly na všech dosavadních historických stupních, a zároveň je zase podmiňující, je *občanská společnost*, jejímž předpokladem a základem, jak vyplývá už z toho, co jsme předtím řekli, je jednoduchá rodina a složená rodina, takzvané kmenové zřízení; její bližší určení jsme předtím vyložili. Už z toho je vidět, že tato občanská společnost je skutečným ohniskem a arénou veškerých dějin, a zároveň z toho vysvítá, jak protismyslné je dosavadní pojetí dějin, které zanedbává skutečné vztahy a omezuje se na halasné akce potentátů. Občanská společnost zahrnuje veškeré materiální styky individuí v rámci určitého stupně vývoje výrobních sil. Zahrnuje veškerý obchodní a průmyslový život na určitém stupni a v tomto smyslu přesahuje stát i národ, ačkoli se na druhé straně musí navenek zase uplatňovat jako národnost, ve vnitřním životě se musí organizovat jako stát. Název občanská společnost vznikl v osmnáctém století, kdy se vlastnické vztahy už vymanily ze starověké a středověké pospolitosti. Občanská společnost se jako taková vyvíjí teprve s buržoazií; ale společenská organizace vyvíjející se bezprostředně z výroby a styků, která za všech dob tvoří základnu státu a celé ostatní idealistické nadstavby, byla stále označována tímž jménem.

[2.] O produkci vědomí

V dosavadních dějinách je ovšem právě tak empirickým faktem, že jednotlivá individua upadala s rozšiřováním činnosti ve světodějnou činnost stále víc do područí moci, která jim byla cizí (v tomto tlaku viděli ovšem také útisk takzvaného světového ducha atd.), moci, která se stávala stále mohutnější, až se nakonec projevuje v podobě *světového* trhu. Ale stejně je empiricky doloženo i to, že až komunistická revoluce (o tom později) zvrátí nynější stav společnosti, čili až bude — což je totéž — zrušeno soukromé vlastnictví, rozplyne se tím i tato síla, tak tajuplná pro německé teoretiky, a osvobození každého jednotlivého individua se pak uskuteční tou měrou, nakolik se dějiny úplně změní v dějiny světové. Z toho, co bylo řečeno výše, je jasné, že skutečné duchovní bohatství individua závisí úplně na bohatství jeho skutečných vztahů. Teprve tím se jednotlivá individua osvobodí od různých nacionálních a lokálních zábran, dostanou se do praktického styku s produkcí celého světa (i s produkcí duchovní), a to jim umožní, aby nabyla schopnosti užívat této všestranné produkce celého světa (všeho toho, co vytvořili lidé). *Všestranná* závislost, tato živelná forma *světodějně* součinnosti individuí, bude touto komunistickou revolucí přeměněna v kontrolu a vědomé ovládnutí těchto sil, které, ač vytvořeny vzájemným působením mezi lidmi, jim dosud imponovaly a ovládaly je jako síly naprosto cizí. Tento názor je pak možno zase pojímat spekulativně idealisticky, tj. fantasticky, jako „sebevytváření rodu“ („společnost jakožto subjekt“), což může vést k představě posloupné řady mezi sebou souvisejících individuí, jako jednoho jediného individua, které je vykonavatelem mystéria, jímž vytváří samo sebe. Ukazuje se tu, že individua se sice dělají *navzájem*, fyzicky i duchovně, ale nedělají sama sebe, ani v nesmyslu svatého Bruna, ani ve smyslu „Jedince“, „hotového“ muže.

Toto pojetí dějin spočívá tedy v tom, že vykládá skutečný výrobní proces, a to na základě materiální výroby bezprostředního života, a že formu styků, spjatou s tímto způsobem výroby a jím vytvořenou, tedy občanskou společnost na jejích různých stupních chápe jako základnu veškerých dějin a líčí ji jednak v její činnosti jako stát, jednak z ní vysvětluje všechny různé teoretické výtvořky a formy vědomí, náboženství, filosofii, morálku atd. atd., a sleduje proces jejich vzniku na této základně, což potom samozřejmě také umožňuje znázornit věc v její celistvosti (a proto i vzájemné působení těchto různých stránek na sebe). Toto pojetí nehledá, jako idealistické pojetí dějin, v každém období nějakou kategorii, nýbrž zůstává neustále na *půdě* skutečných dějin, nevykládá praxi z ideje, vykládá ideové výtvořky z materiální praxe, a dochází tak k závěru, že všechny formy a produkty vědomí je možno zrušit ne duchovní kritikou, ne tím, že je převedeme na „sebeuvědomění“ nebo proměníme v „strašidlo“, „přízraky“, „vrtochy“ atd., nýbrž jen praktickým převratem reálných společenských vztahů, z nichž tyto idealistické tlachy vzešly — dochází také k závěru, že ne kritika, nýbrž revoluce je hybnou silou dějin i náboženství, filosofie a veškeré ostatní teorie. Toto pojetí dějin ukazuje, že dějiny nekončí tím, že se mění v „sebeuvědomění“ jako „duch z ducha“, nýbrž že v nich je na každém stupni už napřed nějaký materiální výsledek, nějaký souhrn výrobních sil, historicky vytvořený vztah k přírodě a vzájemný vztah mezi individui, souhrn, který každé generaci předává generace předchozí, masa výrobních sil, kapitálů a okolností, které si sice nová generace na jedné straně přizpůsobuje, ale které této generaci zase předpisují její vlastní životní podmínky a dávají jí určitý vývoj, zvláštní charakter — že tedy okolnosti jsou vytvářeny lidmi, stejně jako jsou lidé vytvářeni okolnostmi. Tento souhrn výrobních sil, kapitálů a forem sociálních styků, které přejímá každé individuum a každá generace jako něco daného, je reálný základ toho, co si filosofové představovali jako „substanci“ a „podstatu člověka“, co oslavovali i potírali, reálný základ, kterému v jeho účincích a vlivech na vývoj lidí ani v nejmenším nevádí, že se tito filosofové proti němu bouří v podobě „sebeuvědomění“ a „Jedinců“. Tyto životní podmínky, které tu každá generace nachází hotové, rozhodují také o tom, zda revoluční otřes, periodicky se opakující v dějinách, bude či nebude mít tolik síly, aby vyvrátil základnu všeho, co tu je, a nejsou-li dány tyto materiální prvky totálního převratu, totiž jednak dané výrobní síly, jednak nevytvořila-li se revoluční masa, která by se bouřila nejen proti jednotlivým

podmínkám dosavadní společnosti, nýbrž proti samé dosavadní „produkci života“, proti „celkové činnosti“, na které byla tato společnost založena — pak je pro praktický vývoj úplně lhostejné, zda *idea* tohoto převratu byla vyslovena už stokrát — jak to dokazují dějiny komunismu.

Celé dosavadní pojetí dějin tuto skutečnou základnu dějin buď úplně opomíjelo, nebo ji pokládalo jen za něco vedlejšího, co vůbec nesouvisí s průběhem dějin. Podle tohoto pojetí je nutno psát dějiny vždy podle měřítka, které je mimo ně; skutečná produkce života se jeví jako prehistorická, kdežto to, co je historické, se jeví jako něco odděleného od všedního života, jako něco mimo svět a nad světem. Tím je z dějin vyloučen vztah lidí k přírodě, a tak se vytváří protiklad mezi přírodou a dějinami. Proto mohlo dosavadní pojetí vidět v dějinách jen politickou činnost potentátů a náboženskou, vůbec teoretické boje, a zejména při zkoumání každé historické epochy muselo *sdílet iluzi této epochy*. Nějaká epocha si například o sobě myslí, že je určována čistě „politickými“ nebo „náboženskými“ pohnutkami, ačkoli „náboženství“ i „politika“ jsou jen formy jejich skutečných pohnutek, a dějepisec této epochy přejímá toto mínění. „Domnění“, „představa“ těchto určitých lidí o jejich skutečné praxi se mění v jediné určující a aktivní sílu, která ovládá a určuje praxi těchto lidí. Jestliže primitivní forma dělby práce, jak se vyskytuje u Indů a Egypťanů, vyvolává ve státě a v náboženství těchto národů kastovnictví, myslí si historik, že kastovnictví je síla, která vytvořila tuto primitivní společenskou formu. Francouzi a Angličané se alespoň opírají o politickou iluzi, která je ještě tak nejbliže skutečnosti, ale Němci se pohybují v oblasti „čistého ducha“ a náboženskou iluzi povyšují na hybnou sílu dějin. Hegelova filosofie dějin je poslední, k svému „nejčistšímu výrazu“ dovedený důsledek celého tohoto německého dějepiscectví, ve kterém nejde o skutečné, ba ani o politické zájmy, nýbrž o čisté myšlenky, jež se ovšem i svatému Brunovi musí potom jevit jako řada „myšlenek“, z nichž jedna požívá druhou a každá nakonec zaniká v „sebeuvědomění“, a tím spíše svatému Maxu Stirnerovi, který o skutečných dějinách neví vůbec nic, se tento historický průběh musel jevit jen jako historie o „rytířích“, loupežnících a strašidlech, před jejichž zjeveními se samozřejmě může spasit jen s pomocí „bezbožnosti“, „oproštění od svátostí“. Toto pojetí je skutečně náboženské, z původního člověka, z něhož vycházejí celé dějiny, udělalo náboženského člověka a v tomto svém mylném domnění nahrazuje skutečnou produkci životních prostředků a samého života produkcí náboženských fantazií. Celé toto pojetí dějin i se svým rozkladem a z toho vyplývajícími rozpaky a pochybnostmi je pouze *národní záležitost* Němců a má jen *lokální* význam pro Německo, jako například důležitá, v poslední době často probíraná otázka: jak vlastně „dospět z říše boží do říše člověka“, jako by tato „říše boží“ někdy existovala jinde než ve fantazii a jako by ti učení pánové nebyli ustavičně žili, aniž to tuší, v „říši člověka“, ke které teď hledají cestu, a jako by vědecká kratochvíle (nic víc to totiž není), pokoušející se vysvětlit kurióznost těchto mlhavých teoretických výtvorů nespočívala právě naopak v tom, že jejich vznik lze odvodit ze skutečných pozemských vztahů. U těchto Němců jde vůbec vždy o to, že proměňují nesmysl, na který narazili, v nějaký jiný výmysl, tj. že předpokládají, že celý tento nesmysl má vůbec nějaký zvláštní *smysl*, který je třeba vypátrat, kdežto ve skutečnosti jde jen o to, vysvětlit tyto teoretické fráze z existujících skutečných vztahů. Skutečného, praktického zrušení těchto frází, odstranění těchto představ z vědomí lidí se dosáhne, jak jsme si už řekli, změněnými okolnostmi, a ne teoretickými dedukcemi. Pro masu lidí, tj. pro proletariát, tyto teoretické představy neexistují, není je tedy třeba pro ně rušit, a pokud tato masa kdy nějaké teoretické představy měla, například náboženství, zrušily je už dávno okolnosti.