

OSVOBOZENÍ JAKO REVOLUČNÍ PRAXE

Opětovné promyšlení
buddhistického materialismu

James Mark Shields

Liberation as Revolutionary Praxis: Rethinking Buddhist Materialism

Abstract: In this article, first published in English in the Journal of Buddhist Ethics 20 (2013), pp. 461–99, James Mark Shields analyzes the possibilities and problems of a “Buddhist materialism” constructed along Marxian lines, by focusing in particular on Buddhist and Marxist conceptions of “liberation.” Although it is only in recent decades that scholars have begun to reconsider and problematize Buddhist conceptions of “freedom” and “agency,” the thought traditions of Asian Buddhism have for many centuries struggled with questions related to the issue of “liberation”—along with its fundamental ontological, epistemological and ethical implications. With the development of Marxist thought in the mid- to late nineteenth century, a new paradigm for thinking about freedom in relation to history, identity, and social change found its way to Asia and confronted traditional religious interpretations of freedom as well as competing Western ones. In the past century, several attempts have been made—in India, southeast Asia, China, and Japan—to bring together Marxist and Buddhist worldviews, with only moderate success (both at the level of theory and of practice). By utilizing the theoretical work of “radical Buddhist” Seno’o Girō, Shields argues that the root of the tension lies with conceptions of

selfhood and agency—but that, contrary to expectations, a strong case can be made for convergence between Buddhist and Marxian perspectives on these issues, as both traditions ultimately seek a resolution of existential determination in response to alienation. Along the way, Shields discusses the work of Marx, Engels, Gramsci, Lukács, Sartre, and Rorty in relation to aspects of traditional (particularly East Asian Mahāyāna) Buddhist thought. The article has been translated into Czech by Max Ščur.

Keywords: Engaged Buddhism, Buddhist materialism, Marxism, Seno'o Girō

Moudrý člověk není ten, kdo praktikuje buddhismus stranou od věcí světa, nýbrž spíše ten, kdo do hloubky rozumí principům, které svět řídí.

Pravá cesta spočívá ve světských věcech. V Sútře zlatého světla¹ stojí: „Mít hluboké vědění o tomto světě je o sobě buddhismus.“ V Sútře Nirvány² stojí: „I všechna nebuddhistická písma a spisy jsou buddhistickým učením, nikoli nebuddhistickým.“ Velký Učitel srovnával tyto pasáže s úryvkem z šestého svazku Lotosové sútry,³ kde stojí, že „Žádná světská záležitost nebo starost nikdy nejsou v rozporu s pravou skutečností“. Tím odhalil smysl prvních dvou pasáží a ukázal, že ačkoli i první dvě zmíněné sútry jsou hluboké, jejich obsah je stále plytký a nedosahuje hloubky Lotosové sútry: popisují v buddhistických termínech světské záležitosti, zatímco Lotosová súra vysvětluje, že ve světských záležitostech spočívá celý buddhismus. Podstatou suter hlásaných před Lotosovou sútrou je to, že všechny fenomény pocházejí z mysli. Ilustrují to tím, že srovnávají mysl s velikou zemí, která o sobě sestává z trav a stromů. Starší sútry míní, že jasnost mysli je jako měsíc a že čistota mysli je jako květina. Ale v případě Lotosové sútry tomu tak není. Ta učí, že i sám měsíc je mysl, i sama květina je mysl. Z toho byste měli pochopit, že loupaná rýže není loupanou rýží; je to život jako takový.

Ničiren, Dar rýže⁴

¹ Sans. *Suvarṇaprabhāsa Sūtra*, ang. *Golden Light Sutra*.

² Sans. *Mahāyāna Mahāparinirvāṇa Sūtra*, ang. *The Nirvana Sutra*.

³ Sans. *Saddharma Puṇḍarīka Sūtra*, ang. *The Lotus Sutra*.

⁴ Nichiren, „The Gift of Rice“ („Hakumai ippyo goshō“), in *The Writings of Nichiren Daishōnin*, s. 1126 (dostupné online: <https://www.nichirenlibrary.org/en/wnd-1/Content/170> [přístup 14. 9. 2019]).

Navzdory tvrzením propagandy žijeme možná v nejméně materialistické kultuře v dějinách. Kdybychom se starali o světské věci, zacházeli bychom s nimi docela jinak – nebrali bychom jejich materiálnost na lehkou váhu. Zajímaly by nás počátky a konce věcí, co se s nimi děje před tím a po tom, co se dostanou do našich rukou. Zatím je tomu ale tak, že doopravdy nás uchvacují sny a mýty jen dočasně vázané k objektům kolem nás; jakmile se tyto sny a mýty opotřebují, objekt, na který jsou vázané, je vyhozen do koše. Konzument se znovu vydává ve stopách lákavé představy slasti.

Peter Timmerman, *Na obranu materialismu*⁵

Materialistickou koncepci dějin nejde srovnat s fiakrem, do nějž lze nastoupit a vystoupit dle libosti, protože jakmile se do něj nastoupí, ani sami revolucionáři už jej nemohou svobodně opustit.

Max Weber, *Politika jako povolání*⁶

Jak zdůraznili před několika dekádami kritičtí buddhisté Noriaki Hakajama a Širó Macumoto, vzájemná závislost mezi buddhistickými institucemi a řadou despotických asijských království a států od nejstarších dob po období moderny je nepopíratelná, jakkoli může být problematická pro buddhistické modernisty a současné pokrokové buddhisty.⁷ Totéž pochopitelně platí v západním světě o křesťanství, aspoň od dob Konstantinových, i o většině jiných významných náboženských tradic. Historické pojítko mezi státem a filosofií se může zdát méně zjevné, nicméně pro teoretiky Gillesa Deleuze (1925–1999) a Félixé Guatarriho (1930–1992) ani západní filosofie s její „byrokratizací vědomí“ nikdy nebyla s to oprostít se od svého původu v nařízeních despotického imperiálního státu. Deleuze a Guatarri tedy následují Marxe v tom, že prosazují – jako

⁵ Peter Timmerman, „Defending Materialism“, *People and the Planet* 4 (1995), č. 1, s. 30–31.

⁶ Jde zřejmě o volnou parafrázi věty: „Platí o ní [etice evangelia] to, co bylo řečeno o kauzalitě ve vědě: není to žádný fiakr, který se dá libovolně zastavit a podle libosti nastupovat či vystupovat.“ Max Weber, *Metodologie, sociologie a politika*, přel. Miloš Havelka (Praha: OIKOYMENH, 1998), s. 287. V novém anglickém překladu Tonyho a Dagmar Waters: „Such ethics are similar to what is said about causality in science: the Ethics of the Sermon on the Mount [and causality in science] are not like a hackney carriage you can stop at will to get in or off [by simply telling the driver].“ In: Tony Waters & Dagmar Waters (eds.), *Weber's Rationalism and Modern Society* (London: Palgrave Macmillan, 2015), chapter 7 (dostupné online: https://www.academia.edu/26954620/Politics_as_Vocation.pdf [přístup 24. 9. 2019]).

⁷ Pro kritiku a kontextuální analýzu kritického buddhismu viz mou knihu *Critical Buddhism: Engaging with Modern Japanese Buddhist Thought* (Ashgate, 2011). Tento esej je pokusem o vztažení některých vhlédů kritického buddhismu k tématu, kterého si kritičtí buddhisté takřka nevyšimají: materialismu. Hned na začátku bych rád ujistil, že zde nečiním žádná prohlášení o skutečné nebo opravdové povaze buddhismu: spíše navrhuji alternativní způsoby, jak znovu uchopit buddhismus v materialistických intencích.

nový úkol pro filosofii – nutnost založení nové formy myšlení, která by odporovala tradiční filosofii a zároveň by se nějakým způsobem vyhnula „kodifikaci“.⁸ Podle Deleuze a Guatarriho to lze udělat tak, že zavrhneme „drama interiority“, které západní filosofie proměnila ve svůj základ, a nahradíme ho „vytvářením konceptů, které budou s to zaznamenávat a popisovat působení sil na těla“.⁹

Podle názoru Kennetha Surina, v tomto ohledu jsou předchůdci Deleuze a Guatarriho daleko spíše Spinoza a Nietzsche než Marx a Engels. A přece jenom celý tento přístup k „fyzice myšlení“ je do jisté míry založen na fundamentálním materialistickém zjištění, jež leží v základech Marxovy teorie ideologie: že *každá myšlenka nebo představa je sama o sobě podmíněná řadou materiálních sil*. Jak to shrnuje Surin: „Nová filosofie, experimentující s realitou, se vzdá takových abstrakcí, jako jsou univerzálie, jednoty, subjekt, objekt, množina, a nahradí je procesy, které vrcholí v produkci abstrakcí samých.“¹⁰ Bude to zkrátka „univerzální kyselina“, rozpouštějící veškeré předem dané filosofické předpoklady – včetně předpokladů konvenčního „hylomorfického“ materialismu.¹¹ Výsledná filosofie (podobně jako pro neopragmatického myslitele Richarda Rortyho, 1931–2007) není ani tak formou *reflexe* jako jistým druhem *konstrukcionismu*, jenž se ustálil „v rovině imanence“. Deleuze souzní s Rortym – a dle mého názoru i s „dharmickým materialismem“ radikálních buddhistů Seno'a Giróa (1889–1962) a B. R. Ámbédkara (1891–1956) –, když tvrdí, že materialistická koncepce světa má svůj „limit“. Filosofie se nemůže opírat o reduktivní fyzikalismus, který jednoduše „trvá na substancialitě Bytí“. *Fyzikalismus* musí mít svůj protějšek v *noologii*, která by trvala na prvotnosti „obrazu myšlení“.¹²

Pro Deleuze je obraz myšlení jakousi před-filosofií, která působí v rovině imanence a stanoví před-filosofické předpoklady, které má naplnit filosofie. A přece:

Obraz myšlení, ačkoli je nemateriální, není vůči přísnému materialismu antitetický. Rovina imanence odhaluje v myšlení „nemysl“, a absolutní neslučitelnost myšlení s materialismem vzniká jen tehdy, když filosofové zapomínají, že myšlení i utváření materie mají základní ontologickou povahu událostí. Namísto toho spojují

⁸ Kołakowski mluví o marxismu jako o „nové filosofické možnosti a nové eschatologii“ založené na „konceptu lidstva, které vnímá samo sebe jako Absolutno ve své vlastní konečnosti“, a na souvisejícím „popření všech řešení, která počítají se seberealizací člověka za přítomnosti nebo pod velením jakési absolutní Bytosti, předcházející člověku“. Leszek Kołakowski. *Main Currents of Marxism: The Founders, The Golden Age, The Breakdown* (New York: W. W. Norton, 2008), Sv. 1, s. 66–67.

⁹ Kenneth Surin, „Materialism + Philosophy“, in Adrian Park (ed.), *The Deleuze Dictionary* (New York: Columbia University Press, 2005), s. 160–162, zde s. 160.

¹⁰ Surin, „Materialism“, s. 161.

¹¹ Gilles Deleuze a Félix Guatarri, *Co je filosofie?*, přel. Miroslav Petříček (Praha: OIKOYMENH, 2001), s. 37–38.

¹² *Ibid.*, s. 35–37.

„materii“ s Tělem a „mysl“ s Rozumem (Duchem), čímž si nakládají na ramena neřešitelné břímě: vždyť Rozum a Tělo mají údajně neslučitelné vlastnosti („setrvačnost“ oproti „aktivitě“, „materiálnost“ oproti „spirituálnosti“ atd.). Naopak, ontologie událostí umožňuje vzájemné propojení materiálního s nemateriálním a integruje je do nekončícího dynamismu.¹³

Co je tím pojtkem mezi pojmy a materií? Pro Deleuze i Rortyho odpověď zní: *funkce*. Právě prostřednictvím funkce se „pojmy navrací do materiálních věcí [...] a věci se integrují s pojmy“. Zkrátka, radikální *imanence* brání v zavedení pojmů prostřednictvím funkce jakožto procesu nebo události. A ačkoli se může zdát, že filosofický materialismus by měl jít ruku v ruce s příklonem k imanenci, ve skutečnosti tomu tak často není, jelikož sama materie bere na sebe transcendentní převlek a vydává se za jediné místo dění smyslu a hodnoty.¹⁴ Pro Deleuze, „materialismus filosofie je kompromitován jen tehdy, je-li nemateriálně zapřaženo do postroje transcendentna: když ale po transcendentnu nesáhneme, pak mohou být imaterialismus a materialismus udržovány ve stejné rovině imanence a donuceně k produktivní interakci“.¹⁵

Související kritiku „přehmatů“ filosofického materialismu, především v rámci ortodoxního marxismu, najdeme v díle dvou významných evropských marxistických myslitelů dvacátého století – Antonia Gramsciho (1891–1937) a Györgye Lukáče (1885–1971). Gramsci vypracoval velice důmyslnou základnu pro marxistickou teorii, založenou na hledisku, které můžeme označit za „totální historicismus“. Z tohoto hlediska *jedinou* absolutní realitou, a tedy i jediným prostředkem pro stanovení *významu*, je kolektivní

¹³ Surin, „Materialism“, s. 161; Deleuze a Guatarri, *Co je filosofie?*, s. 36–41.

¹⁴ Dale Riepe, *The Naturalistic Tradition in Indian Thought* (New Delhi: Motilal Banarsidass, 1964), s. 75. Na rozdíl od marxismu, který má své kořeny ve čtyřicátých letech 19. století, má filosofický materialismus – základní názor, že všechny věci jsou tvořené materií a že všechny fenomény jsou výsledkem materiálních interakcí – hluboké a široce rozprostřené historické kořeny. Zdá se ovšem, že poprvé se filosofický materialismus objevil ve staré Indii, ve školách, jako byly lokájata nebo čárváka, několik století před Demokritem, Epikurem, Mao-c' a jejich teoriemi. Čárváka (vedle buddhismu a džainismu) je obecně považována za jeden ze tří hlavních heterodoxních filosofických systémů staré Indie. Bohužel původní díla čárváků se nedochovala, proto nezbývá než pečlivě sbírat, co se dá, z textů jejich odpůrců – buddhistů, džainů a brahmanistů. Nehledě na tento pokroucený vliv nacházíme v dílech raných indických materialistů spojení – které bude základní pro Epikura i Marxe – radikálně fyzikalistické koncepce vesmíru s přesvědčením, že lidské blaho je v první řadě materiální blaho. Jinými slovy, ačkoli se raný indický materialismus rozešel se zavedenou kosmologií a k ní přidruženou vizí spirituální podstaty lidstva a jeho osudu, neodvolal tím něco, co můžeme nazvat *etickým* nebo dokonce *humanistickým* imperativem. V odpovědi na argument (který nacházíme v textech ortodoxů), že čárvákové byli proti všemu, co bylo dobré ve védské tradici, Dale Riepe píše: „Z dochovaného materiálu můžeme usuzovat, že čárvákové si velice vážili pravdy, integrity, důslednosti a myšlenkové svobody.“ Dale Riepe, *The Naturalistic Tradition in Indian Thought*. New Delhi: Motilal Banarsidass, 1961.

¹⁵ Surin, „Materialism“, s. 161.

praxe. To není jen popření materialismu – aspoň filosofického materialismu, jak je obvykle koncipován –, ale, jak poznamenává Leszek Kołakowski, rovná se to popření jakékoli metafyziky vůbec.¹⁶ Ve zkratce, podle Gramsciho marxismus učí, že „není žádná ‚realita‘, která by existovala o sobě, v sobě a pro sebe [*per se stante, in se e per se*], realita existuje jen v historickém vztahu k lidským bytostem, které ji proměňují“.¹⁷ Z tohoto „pragmatického“ přečtení marxismu povstává důrazná kritika reduktivního materialismu: filosofický materialismus vůbec neodporuje náboženství, ve skutečnosti je přímým následkem náboženské pověrčivosti: „je jako primitivní selský rozum, jehož zdánlivá ‚samozřejmost‘ pouze zastírá nedostatek kritického myšlení“.¹⁸ Zdá se, že toto Gramsciho přečtení marxistické antiontologie má paralelu v rané buddhistické koncepci reality jako „toho, co je schopno objektivní akce“ (v sanskrtu *arthja-krijá-samarthan*), jak o tom píše Rahul Sankrityayan:

Sladkosti a chleba jsou reálné proto, že jsou schopné objektivního působení, tj. jsou s to nás nasytit a ukojit náš hlad; ale sladkosti a chleba, o kterých se nám zdá ve snu, nejsou skutečné, protože nemohou ukojit náš hlad; nejsou schopné objektivního působení.¹⁹

Přestože Lukácsova interpretace marxismu byla v mnoha ohledech ortodoxnější než ta Gramsciho, i on se pokusil strhnout marxismus zpět k jeho hegelovským, historicistním a humanistickým kořenům. Pro Lukáče spočívá nejrozšířenější nedorozumění jak mezi zastánci, tak mezi kritiky marxismu v tom, že považují dialektiku za „vědeckou metodu“, kterou lze „objektivně“ použít na nezávislou „vnější“ realitu; ve skutečnosti, tvrdí Lukács, dialektika „aktivně spoluvytváří společenskou realitu, na kterou je aplikovaná jako metoda“. Zkrátka, pro Lukáče není marxismus vědeckým popisem historické reality, nýbrž spíše *teoretickým vědomím určité skupiny lidí* (tj. proletariátu) v jejich boji o existenciálně-politické osvobození.

Když tedy Lukács glosuje známou Marxovu větu – která snadno může být špatně pochopená – o tom, že svět je třeba změnit, nikoliv jej (pouze) vykládat, tvrdí, že proletariát proměňuje svět v samém procesu jeho pochopení; „nejsou to dva oddělené procesy, nýbrž jeden a týž fenomén“. Totéž lze vyjádřit i jiným způsobem: v Lukáčově marxismu Kantovo rozdělení mezi „je“ a „má být“ neplatí, protože v revolučním boji se znalost podmínek vedoucích k lidské emancipaci uskutečňuje zároveň s emancipačními činy – což *ipso facto* obsahuje etickou složku. Kromě toho toto revoluční vědění/konání

¹⁶ Kołakowski, *Main Currents*, s. 976.

¹⁷ Antonio Gramsci, *Opere di Antonio Gramsci*, sv. 2 (Turin: Einaudi, 1949), s. 23.

¹⁸ Kołakowski, *Main Main Currents*, s. 977; Gramsci, *Opere*, s. 13.

¹⁹ Rahul Sankrityayan, „Buddhist Dialectics“, in *Buddhism: The Marxist Approach* (New Delhi: People's Publishing, 1973), s. 1–8, zde s. 6.

přináší svobodu, protože ti, kteří jsou zapojení do tohoto boje, nabývají plného vědomí lidských možností (tj. uvědomují si své „druhovité bytí“ nebo sebe jako „společenské bytosti“) a zároveň se sami osvobozují (a osvobozují jiné) od řetězů sobeckého individualismu. Stejně jako nemohou existovat „salónní buddhisté“ – tj. ti, kdo „vědí o“ dharmě, ale nedělají nic, aby ji uvedli do praxe – stejně tak, podle Lukáče, nemohou existovat ani „teoretičtí marxisté“, protože „teorie není nic jiného než sebeuvědomění hnutí“.²⁰

Samozřejmě, v kontextu historického odkazu komunistických revolucí 20. století se tyto ideály zdají být nesmírně naivní. Nicméně jde mi o to, abych zdůraznil výrazné a překvapivé paralely, které toto revizionistické pojetí marxismu vykazuje vůči tradičním i modernizačním interpretacím buddhismu jakožto hybridu nauky a praxe, směřujícího k „revoluční“ proměně vědomí (a tudíž i společnosti) cestou jeho osvobození od „jedů“ chamtivosti, nenávisť a sebeklamu. V tomto smyslu není překvapením, že ve 20. století byli radikální buddhisté jako Seno'o Giró a B. R. Ámbédkar přitahováni marxistickým myšlením – i když neměli přístup k raným Marxovým spisům ani k dílům evropských marxistických revizionistů jako Gramsci a Lukács.²¹

Nověji ve svém díle na kritické postřehy starších marxistických humanistů Gramsciho a Lukáče částečně navázal Bill Martin. V reakci na rozšířenou nástrahu „redukčního produktivismu“ – „což může být jinak vyjádřeno slovy ‚člověk opravdu bude živ jen chlebem‘“ – rozvíjí Martin jakýsi měkký (nebo snad „lingvistický“) materialismus. Martin odmítá materialismus „hrubého zrna“, „kde lidé jsou pouhou formou kauzálně determinovaného ‚materiálu‘“, ve prospěch odlišné perspektivy, která je sice stále založená na marxistických východiscích, zejména na jejich *heuristické* nebo *kritické* stránce, zároveň umísťuje do středu jazyk, význam a subjektivitu. Podle Martina jsou to „zvláštní ‚věci‘, a jejich existence způsobuje podivné změny“.²² Jako takovými se jimi má zabývat každý, kdo má co do činění s teorií společnosti.

Jak si všímá Martin, Jean-Paul Sartre (1905–1980) byl jedním z nejvýznamnějších následovníků Marxe, který si v marxismu – nebo aspoň v obvyklých interpretacích marxismu – povšiml zvláštního nedostatku, a sice že „skutečné, cítící lidské bytosti“ (abych

²⁰ Kołakowski, *Main Currents*, s. 1003.

²¹ Možná nepřekvapí, že v dílech západních marxistů (nebo sympatizantů marxismu) 20. a 21. století je poměrně málo pozitivních zmínek o buddhismu. Jednou z výjimek je antropolog Claude Lévi-Strauss (1908–2009), který v jedné kapitole *Tristes Tropiques* (1955) probírá „nápadné“ souvislosti mezi marxistickou a buddhistickou kritikou společnosti (česky *Smutné tropy*, přel. Jiří Pechar, Praha: Odeon, 1966, s. 283–290); druhou výjimkou je psycholog Erich Fromm (1900–1980), jehož osobní a profesionální vztah k D. T. Suzukiho měl od začátku padesátých let za následek narůstající úsilí o propojení humanistického marxismu se zenem (viz např. Erich Fromm, *Psychoanalysis and Religion*, New Haven: Yale University Press, 1950). Oba, Lévi-Strauss i Fromm, byli za svůj „buddhistický marxismus“ kritizováni: první od svého studenta Jacquesa Derridy a později od Billa Martina; druhý od Leszka Kołakowského, který nazývá Frommovo čtení marxismu selektivním a jednostranným (Kołakowski, *Main Currents*, s. 1095–1096).

²² Bill Martin, *Ethical Marxism* (Chicago: Open Court Publications, 2008), s. 34.

použil Marxova výrazu z *Tezí k Feuerbachovi*) zůstávají v každé teorii mimo rámec, a to i v teorii historického materialismu, která nahlíží dějiny jako něco, co funguje podle přísných zákonů“.²³ V *Otázce metody* Sartre vyčítá této tendenci v rámci hlavního marxistického proudu to, že nepopírá tolik jazyk jako spíše *partikularitu a nepředvídatelnost*:

Sartre je toho názoru, že velký všezahrnující (totalizující) „systém“ (v jeho případě, systém Hegelův a Marxův) nutně potřebuje znovupotvrzení partikulární a jedinečné povahy existence, v opačném případě bude mít zarážející tendenci nejen k totalizaci, ale k tomu, aby se sám prohlásil za transcendentálního totalizátora – jinými slovy, za Boha. „Myšlení“ o planetě Zemi, které si nevšímá, že země je zde, nebo tady, nebo někde, které sjednocuje zvláštnosti této země do velkého konceptu, a tím pádem tyto zvláštnosti zastírá, má povahu jakéhosi kosmického, teologického myšlení, v němž konečné bytosti nemají velkého významu. Je nepopíratelné, že marxismus prošel touto cestou víckrát, jak v teorii, tak v praxi, proto ten Sartrův korektiv.²⁴

Což mě vede k položení otázky v souvislosti s dílem kritických buddhistů: může být buddhismus dnes užitečným nástrojem pro „skutečné, cítící lidské bytosti“ – to znamená, pro humanistický materialismus –, anebo se i on (jak si myslí Jacques Derrida i Bill Martin) stává obětí podobné tendence k „ahistorickému historicismu“ a k proměně v „drama (nebo dharmu) interiority“? Může buddhismus do této debaty přispět? Než přejdu k přehledu některých buddhistických „odpovědí“ na výzvu marxistického materialismu, krátce se zastavím u historických souvislostí mezi buddhismem a marxismem.

Buddhismus a marxismus: historické souvislosti

Výměna názorů mezi asijským buddhismem a marxismem začala překvapivě brzy, to jest takřka hned po Marxově smrti roku 1883. Během následujících bouřlivých dekád (cca 1880 až 1940) se takový dialog stal nevyhnutelným v důsledku stále intenzivnějšího kontaktu mezi západními marxisty (jak intelektuály, tak aktivisty) a asijskými pokrokaři a radikály; k tomu byla část asijských intelektuálů stále více seznamována s texty Marxe a Engelse a vystavena záplavě sekundární literatury původem z Evropy a nakonec i z Asie samotné. Byl to především případ Japonska, které během těchto šesti dekád procházelo významným převratem v náboženství, ekonomice, politice a ideologii. Není divu, že právě v kontextu modernizace Japonska – kde skutečně všechno, co jednou bylo pevné, se prudce vypařovalo do vzduchu – byl dialog mezi buddhismem a progresivní a radikální politikou nejintenzivnější a snad i nejplodnější.²⁵

²³ *Ibid.*, s. 37.

²⁴ *Ibid.*, s. 273.

²⁵ Soustředím se zde jen na případy buddhisticko-marxistického dialogu v Japonsku, a to ze dvou důvodů: a) znám tento kontext nejlépe; b) Japonsko v důsledku reformy Meidži, započatých roku

Už v roce 1882 zakladatel Socialistické strany Východu (*Tójó Šakaitó*) Tarui Tókiči (1850–1922) napsal, že „děti Buddhovy“ jsou zvláště povolány k tomu, aby se na lidi dívaly se soucitem. Zhruba ve stejné době začal Katajama Sen (1859–1933) propagovat „spirituální socialismus“ založený jak na křesťanských, tak buddhistických ideálech. Zatímco učenec raného období Šówa Tanaka Sógoró (1894–1961) považoval socialismus za směs konfucianství, buddhismu a západních ideí, jiní byli toho názoru, že mahájánské trvání na soucitu je o sobě dostačující, aby byly tradice východoasijského buddhismu vykládány jako v podstatě socialistické. Ačkoli většina uvědoměle modernistických „nových buddhistů“ ze začátku 20. století socialismus nepřijímala, někteří, jako Móri Šian, měli příznivý postoj vůči Společnosti lidu (*Heiminšša*) založené roku 1903. V posledních letech období Meidži došlo k obratu směrem k buddhistickému socialismu, a to ve spisech kněze ze sekty šin Takagiho Kenmjóa (1864–1914) – pro nějž byl socialismus „mnohem hlouběji spojen s náboženstvím než s politikou“ (Takagi, 55), a nejdramatičtěji ve slavném případě Učijamy Gudóa (1874–1911), kněze zenové školy Sótó, který protestoval proti chudobě na venkově jakožto „nespravedlivé a odporující buddhismu“; v důsledku toho byl zatčen a popraven na základě nepodloženého obvinění z účasti na spiknutí, jehož cílem bylo zavraždění císaře (takzvaný Případ velezrady, *Taigjaku Džiken*). Dokonce ve spisech reformátora sekty šin Kijozawy Manšiho (1863–1903), jehož „spiritualismus“ (*seišinšugi*) byl kritizován ze strany pokrokových buddhistů, najdeme náznaky utopického socialismu – třeba když mluví o „buddhistické zemi“ (*njorai no kokka*), která jednou možná nahradí tu stávající, kapitalistickou a materialistickou.

Nicméně zdaleka nejvýznamnějším teoretikem buddhistického marxismu v předválečném Japonsku byl Giró Seno'o (1889–1962), zakladatel Ligy mládeže pro revitalizaci buddhismu, buddhistického socialistického hnutí, založeného na přímočaré představě o tom, že kapitalismus plodí utrpení, a tedy jde proti duchu buddhismu. Jakkoli byl život samotné Ligy krátký – zanikla ve smrti ultranacionalistické ideologie, která se prohnala Japonskem v polovině třicátých let –, mají Seno'ovy nápady o propojení buddhismu s marxismem, a obzvláště jeho myšlenky o etice, osobnosti a materialismu stále velký význam pro nové uchopení politiky pokrokového buddhismu ve 21. století. Podobně jako v případě doktora B. R. Ámbédkara (1891–1956), indického buddhisty a politického

1868, a následujícího úsilí o krkolomně rychlou modernizaci bylo (aspoň do roku 1930) ze všech asijských zemí „nejotevřenější“ vůči západním politickým ideálům, včetně těch radikálních. Nicméně bych nerad opominul, že už v osmdesátých letech 19. století se objevily první pokusy o vytvoření buddhistického marxismu v jižní Asii, zejména v Indii, a to v díle Iyothee Thasse (1845–1914), zakladatele drávidského Hnutí sebeúcty; o něco později se o syntézu buddhismu a marxismu zasloužili Lakšmi Narasu (1861–1934), Kumaran Asan (1873–1924) a Bodhanand Mahasthvir (1874–1952). Jak dokazuje Braj Mani, tyto postavy můžeme nahlížet jako předchůdce Ámbédkarova působení v padesátých letech minulého století; viz Braj Ranjan Mani, „Dr. Ambedkar's Predecessors on the Path Towards Navayana“, in Bhalchandra Mungekar and Aakash Singh Rathore (eds.), *Buddhism and the Contemporary World: An Ambedkarian Perspective* (New Delhi: Bookwell, 2007), s. 57–85.

aktivisty, kterého často označují za otce sociálně angažovaného buddhismu, potýká se i Sen'ooovo dílo s problémy a možnostmi vzniku marxistického buddhismu (nebo buddhistického marxismu). Vzhledem k tomu, že jsem se Sen'ooovu životu, dílu a myšlení rozsáhle věnoval jinde,²⁶ omezím se zde na analýzu těch nejvýznamnějších problémů a možností vytyčených v jeho díle, stejně jako v díle jiných pokrokových a radikálních buddhistů minulého století.

Uchopit věci za jejich (nesobecký) kořen²⁷

Kde přesně se buddhismus a marxismus setkávají? Jaké jsou styčné body, které vůbec umožnily jejich dialog? Pro radikální buddhisty, stejně jako pro západní teoretiky se sympatiemi vůči buddhismu, což byli například Claude Lévi-Strauss (1908–2009) a Erich Fromm (1900–1980), byla spojitost mezi nimi evidentní. Jak buddhismus, tak marxismus berou za základní východisko otázku: *Jak smířit lidskou bytost s ní samou a se světem?* Kromě toho, oba přisvědčují, že člověk je definován hrůzným utrpením, jak fyzickým, tak citovým. A konečně jak buddhismus, tak marxismus mají alespoň v teorii za cíl poskytnout jistou formu *osvobození od utrpení* – což buddhisté obvykle (a marxisté zcela nepochybně) chápou jako osvobození ještě v tomto pozemském světě.

Navíc jak buddhismus, tak marxismus všeobecně vzato poskytují nástroje pro kritickou analýzu všední existence – zacílenou na její (radikální?) *proměnu*. Obě tradice rovněž vyzývají k významné *proměně vědomí*, která by měla přivodit konec *odcizení a sobeckého individualismu* – v případě buddhismu iluze *já*. A přece ani v buddhismu, ani v marxismu nemůže být odcizení nebo utrpení překonáno pouhou myšlenkou – *praxe* je nezbytná (jakkoli se obě tradice liší v tom, jaké podoby by měla praxe mít). Jak buddhismus, tak marxismus zdůrazňují hluboké uznání kauzality; utrpení může být odstraněno jen odstraněním jeho příčin (ačkoli i tady je mezi oběma tradicemi rozdíl v tom, co je tím odstraněním myšleno). A nakonec ještě můžeme dodat, že stejně jako buddhismus, který nelze bez obtíží zařadit do omezených kategorií „filosofie“ a „náboženství“, i marxismus, i když je zjevně zakotven v jiné filosofické tradici, usiluje o to,

²⁶ Viz například James Mark Shields, „A Blueprint for Buddhist Revolution: The Radical Buddhism of Sen'oo Girō (1889–1961) and the Youth League for Revitalizing Buddhism“, in *Journal of Japanese Religious Studies* 39 (2012), č. 2, s. 333–351 nebo James Mark Shields, „Sen'oo Girō: Life and Thought of a Radical Buddhist“, in Todd Lewis (ed.), *Understanding Buddhism through Biography* (London: Wiley-Blackwell, 2013), s. 280–288.

²⁷ „Zbraň kritiky nemůže ovšem nahradit kritiku zbraní, materiální síla musí být svržena materiální silou, avšak i teorie se stává materiální silou, jakmile se zmocní mas. Teorie je schopna zmocnit se mas, jakmile demonstruje ad hominem, a ad hominem demonstruje, jakmile se stává radikální. Být radikální znamená jít na kořen věci. Kořenem pro člověka je však člověk sám.“ Karl Marx, „Úvod ke kritice Hegelovy filosofie práva“, in Karl Marx, Friedrich Engels, *Spisy*, sv. 1 (Praha: SNPL, 1961), s. 401–414, zde s. 408.

ukázat lidské věci ve všeobecné perspektivě a vstupuje – nebo aspoň má ten potenciál – do nejrůznějších odvětví, jako jsou psychologie, sociologie, ekonomie a politika. Vskutku, snad největší překážkou pro interpretaci Marxova díla je jeho neuvěřitelně ambiciózní záběr. Příliš mnozí Marxovi epigoni zapomínají, že

Marx nebyl akademický autor, nýbrž humanista v renesančním slova smyslu: jeho rozum byl zaměstnán lidskými problémy v jejich celistvosti a jeho vize sociálního osvobození zahrnovala jako vzájemně propojený celek ty nejpalčivější problémy lidstva [...]. Vytyčil si cíl [...] poskytnout všeobecnou interpretaci lidského chování a lidských dějin a rekonstruovat všezahrnující teorii lidstva, v níž jednotlivé otázky mají význam jen ve vztahu k celku.²⁸

Začnu prvním styčným bodem, který jsem zmínil. Je všeobecně známo, že buddhistická tradice je zakotvená v pojmu „osvobození“ – a že toto osvobození všichni buddhisté chápou jako osvobození od „utrpení“. Až potud v tom není žádná kontroverze. Začne se to poněkud komplikovat, když se dáme do rozboru raných buddhistických pojmů pro utrpení, *duḥkha* (sanskrt) a *dukkha* (pali). Mnozí současní odborníci poukazují na to, že překládat tyto pojmy jako „utrpení“ je zavádějící, a navrhuje nahradit tento překlad o něco komplexnějším množstvím vzájemně propojených konotací, včetně „ne-spokojenosti“, „ne-volnosti“, „ne-snáze“ (*dis-ease*) nebo „odcizení“. Tento pojem pochopitelně zahrnuje nejen fyzickou bolest a nepohodu, ale také, a snad i přednostně, kognitivní a emoční podoby nespokojenosti a odcizení, které jsou primárně zakotvené v neschopnosti nebo neochotě přijmout změnu. Možná nejlepším shrnutím této myšlenky, která je zformulována v klasickém souboru tezí známém jako Čtyři vznešené pravdy, by bylo následující: osvobození od utrpení má za následek radikální proměnu osobní existence, což dle tradičního výkladu ústí do stavu známého jako *nirvána* nebo „vysvobození“. I když toto vysvobození v buddhistické tradici má implikace ve smyslu toho, co se bude dít po smrti, prvotní význam vysvobození se vztahuje k tomu, co se děje už v tomto světě; to jest tady a teď. Pochopitelně existuje množství výkladů toho, jak se tato proměna uskutečňuje a co znamená pro „osobu“ a svět, ale dovolím si teď se do toho nepouštět a spíše prozkoumat tradiční marxistické chápání osvobození.

Z marxistické strany je totiž všechno stejně komplikované, ne-li ještě komplikovanější. Většina marxistů tradičně chápe osvobození v čistě materialistických pojmech, to znamená jako zproštění se všech podob utrpení souvisejících s chudobou, sociálním bezprávím a politickou nespravedlností, a to cestou politické a hospodářské revoluce. Oproti tomu Marxovi v první řadě dělalo starosti odcizení a dehumanizace jakožto ty nejzákladnější problémy lidské existence; týkají se nejen proletariátu, ale do jisté míry

²⁸ Kołakowski, *Main Currents*, s. 8–9.

všech lidí.²⁹ Skutečně, podle některých znalců marxismu, jako jsou třeba Bill Martin a Leszek Kołakowski, mainstreamový čili ortodoxní marxismus (což zahrnuje vlivné práce Engelsovy a Leninovy) se značně odchýlil od idejí Marxe (a obzvláště raného Marxe) v tom, že přijal a prosazoval určitou formu „reduktivistického“ filosofského materialismu, která nakonec vedla k posedlosti fixovanou Pravdou a následnému znehodnocení jednotlivých lidských bytostí.³⁰ Jinak řečeno – s ohledem na kritiku nadhozenou Deleuzem, Gramscim, Lukácsem a Sartrem – je *noologický* prvek v marxistickém myšlení zcela vytlačen prvkem *fyzikalistickým*. Rád bych ukázal, že revize marxistické teorie osvobození z noologických pozic umožní bližší spojení a snadnější vzájemné „oplodnění“ mezi marxistickým a buddhistickým myšlením.

Druhová bytost, ne-já a buddhovská přirozenost

Ačkoli Marx je znám jako zuřivý kritik (západních) náboženských dogmat, rituálů a institucí, tvrdím, že jeho vizi lidského osvobození můžeme chápat jako nejjasnější a nejdůslednější pokus západního myšlení (snad od dob klasického Řecka) o znovupropojení sfér individuálního a společenského blahobytu (i utrpení) – už proto je tento pokus dle mého názoru nápadně „buddhistický“. Marx rovněž chápal, že politickou cestou lze dosáhnout zásadního, všezahrnujícího osvobození lidstva (stejně jako jeho zotročení). Vycházel nikoliv z bídy, jak se občas soudí, nýbrž z *dehumanizace*: „skutečnosti, že individua jsou odcizená od své práce a jejích hmotných, duševních a společenských dopadů v podobě zboží, myšlenek a politických institucí, a k tomu od svých bližních, a nakonec i od sebe sama“.³¹ Ve stati „K židovské otázce“ (1843) Marx rozvíjí své myšlenky o společenské emancipaci za hranice pouhého politického osvobození ve směru plnohodnotné „lidské emancipace“. Tento argument zazní v souvislosti s Marxovou

²⁹ „Dehumanizace, i když v odlišné podobě, je vlastní rovněž majetné třídě, ale výsady této třídy jí neumožňují, aby si jasně uvědomila svou dehumanizovanou situaci, a tak si ji užívá namísto toho, aby si na ni stěžovala.“ (Kołakowski, *Main Currents*, s. 183.) Srovnáme to s tradiční buddhistickou kosmologií: ačkoli svět, do něž se rodí bozi (a snad i asurové), je v jistém smyslu „vyšší“ než svět lidstva, přesto je *lepší* narodit se znovu jako člověk právě proto, že jenom lidé zažívají stejnou mírou slast a utrpení, což jim dává schopnost „rozpoznat“ utrpení a pokusit se ho překonat tím, že „vejdou do proudu“ a stanou se buddhy.

³⁰ „Pro Marxe – a je to jedna z řady oblastí, kde ho Engels [...] jak se zdá, prostě nepochopil, – materialismus není především otázkou příklonu (ve skutečnosti kvaziteologického) k nějaké ontologii (teorii o tom, jaké substance existují ve světě nebo jsou jeho základem), nýbrž k materiálu, kterému Marx ve slavných ‚Tezích k Feuerbachovi‘ říká ‚konkrétní lidské praktiky‘. Učíme se z praktik. Naše praktiky se odehrávají v kontextu těch forem, v nichž je lidský život produkován, udržován a reprodukován. Tyto formy, aspoň tedy v jiných než kmenových společnostech, které neznají dělení na třídy [...], se odvíjejí od dělby práce, obzvláště duševní a manuální, a také od rozdělení na ty, kdo kontrolují výrobní prostředky a kdo nikoli.“ (Martin, *Ethical Marxism*, s. 317.)

³¹ Kołakowski, *Main Currents*, s. 183.

kritikou Bruna Bauera a jeho výzvy k osvobození státu od náboženství: podle Marxe to Bauer, jako mnozí další, vzal za nesprávný konec: „náboženství není *důvodem*, ale jen *projevem* světské omezenosti“.³²

Politická emancipace od náboženství není dovršená, bezrozporná emancipace od náboženství, protože politická emancipace není dovršený, bezrozporný způsob *lidské* emancipace. [...] Dověřený politický stát je svou podstatou druhový život člověka v protikladu k jeho materiálnímu životu. Všechny předpoklady tohoto egoistického života existují dále mimo státní sféru v občanské společnosti, ale jako vlastnosti občanské společnosti. Tam, kde politický stát dosáhl svého pravého rozvoje, žije člověk nejen v myšlení, ve vědomí, nýbrž ve skutečnosti, v životě dvojitým životem, nebeským a pozemským, životem v politické pospolitosti, kde vystupuje jako pospolná bytost, a životem v občanské společnosti, kde působí jako soukromá osoba, ostatní lidi považuje za prostředek, sám sebe ponižuje na prostředek a stává se hříčkou cizích sil.³³

Pro Marxe je Bauerova idea nedostačující, podobně jako základní východisko Deklarace lidských práv a Ústavy Spojených států amerických, a nakonec poráží sebe sama, jelikož pouze upevňuje teorii o právech založenou na monadickém individualismu. Krátce, „stát nepomáhá zrušit sobeckou povahu soukromého života, nýbrž mu pouze poskytuje právní rámec“.³⁴ A tudíž politická revoluce „neosvobozuje lidi od náboženství nebo nadvlády majetku, pouze jim poskytuje právo vlastnit majetek a vyznávat vlastní náboženství“.³⁵ Zkrátka:

Teprve až skutečný individuální člověk znovu do sebe pojme abstraktního občana státu a stane se jakožto individuální člověk ve svém empirickém životě, ve své individuální práci, ve svých individuálních poměrech *druhovou bytostí*, teprve až člověk pozná a zorganizuje své „vlastní síly“ jako *společenské síly* a nebude už tedy společenskou sílu od sebe oddělovat jako *politickou sílu*, teprve potom bude provedena lidská emancipace.³⁶

Na základě této představy o „celistvé lidské bytosti, která překonává vlastní rozlišení mezi soukromým a společenským zájmem“, rozvíjí Marx radikální koncept lidstva, který

³² Karl Marx, „K židovské otázce“ in Karl Marx, Friedrich Engels, *Spisy*, sv. 1 (Praha: SNPL, 1961), s. 371–400, zde s. 376.

³³ *Ibid.*, s. 377–379.

³⁴ Kołakowski, *Main Currents*, s. 126.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Marx, „K židovské otázce“.

nemá v kontextu západní filosofie obdoby. Nicméně zůstává občas bez povšimnutí, že rozvinutím této myšlenky Marx ve skutečnosti odsouvá náboženství z ohniska své kritiky na okraj – na rozdíl od Feuerbacha (nebo Bacona) považuje Marx náboženství/pověru za jeden z mnoha projevů sociálního zotročení, nikoliv za jeho kořen. Opravdová obroda lidstva a lidskosti vyvěrá z toho, že „každé individuum svobodně uzná sebe sama jako nositele společenskosti“ – což je úkol, který souzní s původní myšlenkou mnoha světových náboženství včetně buddhismu.³⁷

I když byly výše popsány myšlenky, vyjádřené ve statích „K židovské otázce“ a „Úvod ke kritice Hegelovy filosofie práva“, později zavržené samým Marxem jakožto „utopické“ – to znamená vyjadřující v abstraktních pojmech domnělou jednotu –, představují základní vhléd, který nemůžeme jen tak odbýt. Kromě toho i v Marxových pozdějších, „vědeckějších“ pracích zůstává nezbytnost proměny vědomí – tj. probuzení k sociální ontologii, která je prostředkem k překonání odcizení – klíčovým prvkem. Marxovo proměněné vědomí, podobně jako uvědomění si buddhovské podstaty v mahájánských textech a tradicích, nebylo jen vědomým obratem k jakémusi libovolnému ideálu, nýbrž odhalením a vysvětlením něčeho, co tu implicitně bylo předtím – proměnou neuvědomělé historické tendence v uvědomělou, objektivního směřování ve volní akt. Jinými slovy, revoluce neznamená proměnu reality v něco nového (prostřednictvím vůle a závazku), nýbrž úplnější pochopení reality (prostřednictvím proměněného vědomí, ovšem neodtrženého od jednání). To asi nejlépe shrnuje následující citát z Marxova „Úvodu ke kritice Hegelovy filosofie práva“, v němž je slavné odsouzení „opie“ umístěno do širšího kontextu a kde jsou v náznaku obsažené jemné nuance, které jsou v Marxově vidění náboženství v jeho vztahu k politice a kritice často opomíjené.

Náboženství je totiž sebeuvědomění 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 *fantastickým uskutečněním* lidské podstaty, protože pravou skutečnost *lidská podstata* nemá. Boj proti náboženství je tedy nepřímý bojem proti *onomu světu*, jehož je náboženství duchovním *aromatem* [...] Je to *opium* lidu. Zrušit náboženství jako *ilusorní štěstí* lidu znamená žádat jeho *skutečné štěstí*. Požadavek vzdát se ilusí o svém postavení je *požadavek vzdát se postavení, ve kterém je zapotřebí ilusí* [...] A prvním *úkolem filosofie*, která slouží dějinám, je, aby poté, když byla odhalena *posvátná podoba* sebeodcizení

³⁷ Pro jednu z přesvědčivých buddhistických interpretací pojmu „druhového bytí“ v souvislosti s karmou viz Peter Hershock, *Valuing Diversity: Buddhist Reflection on Realizing a More Equitable Global Future* (Albany: SUNY Press, 2012), s. 41.

člověka, odhalila toto sebeodcizení i v jeho *neposvátných podobách*. Kritika nebe se takto mění v kritiku země, *kritika náboženství v kritiku práva, kritika theologie v kritiku politiky*.³⁸

Jak poznamenává Leszek Kołakowski, Marxův socialismus navzdory obecně rozšířenému zkreslení nikdy nepředpokládal „vymýcení individuality“ ani nějakou nivelizaci ve jménu „všeobecného dobra“ – což byla ovšem vlastnost mnoha předchozích (a často klášterním životem inspirovaných) komunistických doktrín. Pro Marxe spíše:

představoval socialismus úplnou emancipaci individua cestou odbourání sítě mystifikací, která proměnila život společnosti ve svět odcizení, jemuž předse- dá odcizená byrokracie. Marxovým ideálem bylo, aby si každý člověk byl zcela vědom sebe sama jakožto společenské bytosti, a aby právě proto uměl rozvíjet své osobní schopnosti v celé jejich úplnosti a různorodosti. V žádném případě mu nešlo o redukci individua na univerzální druhovou bytost; jeho snem byla společnost, v níž by byly odstraněny zdroje antagonismu mezi jednotlivci. Dle Marxova názoru pocházel tento antagonismus ze vzájemné izolace, která je nevy- hnutelná v případě odloučení politického života od občanské společnosti, zatímco institut soukromého vlastnictví znamená, že člověk může stvrzovat svou vlastní individualitu jedině v opozici vůči ostatním.³⁹

Naplnění lidského údělu tedy neznamená dosažení jakéhosi utopického stavu dokonalosti, nýbrž spíše osvobození lidstva od podmínek, za kterých jsme otroky vlastních výtvorů.

Buddhismus mimo svět?

Jedna z námitek proti tomu, že by buddhismus mohl smysluplně přispět k diskusi o revizi materialismu, spočívá v obecné představě, že buddhismus je – do jisté míry *jakožto* náboženství, ale ještě víc díky svým *asketickým* vlastnostem – prostě neslu- čitelný s materialismem. Nechci se zde pouštět do problematické a údajně modernis- tické předpojatosti, podle které jsou náboženství primárně zakotvená v idealistické metafyzice, musím se ale s touto námitkou vypořádat. Buddhistické mnišství v Indii mělo nepochybně kořeny v asketismu; jednoduchý, střídmy život byl a vesměs zůstává neodvolatelnou podmínkou pro členství v *sangze*. Nikdo nepopírá, že „materialismus“ v „konzumním“ smyslu slova, tj. jako „naplnění života cestou vyhledávání a hroma- dění hmotných statků“, je podle buddhistických standardů nepřijatelný. Nicméně to bezesporu platí o všech myšlenkových tradicích inklinujících k normativitě – včetně

³⁸ Marx, „Úvod ke kritice“, s. 401–402.

³⁹ Kołakowski, *Main Currents*, s. 107–108.

marxismu. Koneckonců odcizení pro Marxe není nic menšího než podrobení se lidstva svým vlastním výtvorům; to znamená „reifikace“ (Lukács) nebo „zbožní fetišismus“ (Marx), což lze shrnout jako „neschopnost lidských bytostí vidět svoje vlastní produkty takovými, jaké ve skutečnosti jsou, a mimoděčný souhlas lidí se ztročením ze strany lidské moci namísto toho, aby tuto moc sami ovládli“.⁴⁰

O něco mírnější, „hédonistická“ forma materialismu je poněkud složitější; a přece to nemusí být pouze druh „sobeckého“ vyhledávání slastí, nýbrž spíše jakési docenění jednoduchosti, obyčejnosti a každodennosti (hned vás napadne skromný a potenciálně buddhistický „hédonismus“ Thoreauova *Waldena*). Možná nejvýmluvnějším důkazem ve prospěch buddhismu, spojeného s omezeným hédonistickým materialismem (Thoreauova typu), by byla čchanová/zenová tradice, která povstala ze středověkého a raně novodobého čínsko-japonského kulturního kontextu.

Když budeme pokračovat ve vyjmenovávání druhů materialismu, dojdeme k filosofickému materialismu v tradici klasických a osvícenských myslitelů, jako byli Démokritos, Lucretius a Bacon, ke kterým se marxisti obecně hlásí. Důraz je zde kladen ne tak na slast jako na uznání *určující moci materiálních vztahů*. A přece, jak jsem uvedl v první části tohoto eseje, i tady existuje v rámci marxistické teorie neshoda. Přestože Engels i Lenin, jako většina ortodoxních marxistů, pokračovali ve zdůrazňování *materie* jakožto základu pro význam a hodnotu, sám Marx chápal materialismus ne tak ani jako teorii skutečnosti – tj. ne jako ontologii a metafyziku –, nýbrž spíše jako „varování“ před tendencí dávat přednost ideálům a celkům (totalities) na úkor zvláštnímu a nahodilému, „lidskému“. Středobodem Marxova materialismu je jeho základní *kritický* prvek; poukazuje k příčinným faktorům, kterých bychom si jinak nemuseli v našich pokusech o určení – a nakonec i nápravu – naší existenciální situovanosti všimnout.

Další s tím související koncept, hluboce zakotvený v Marxově díle, je jednota teorie a praxe – pochopená jako *praxis* neboli praktická interpretace lidského vědomí.⁴¹ Ačkoli tato formule je Engelsem a pozdějšími marxisty často používaná, mnohdy se u nich rovná přímočaré představě o tom, že praxe je základem poznání a prubířským kamenem pravdy – nebo případně, že nějaká teorie může být posuzována pouze podle jejích „plodů“. Ačkoli obě tyto interpretace mají něco do sebe, nevšímají si základnějšího a jemnějšího Marxova poselství, které je součástí jeho obecnější kritiky „kontemplativní“ nebo „transcendentální“ koncepce poznání; tj. „tradiční [západní] představy o pravdě, která spočívá v souladu našeho úsudku se stavem věcí, zcela nezávislým na naší po-

⁴⁰ *Ibid.*, s. 227. Viz také Karl Marx, *Kapitál: kritika politické ekonomie*, díl 1, kniha 1 (Praha: Svoboda, 1978), a György Lukács, *Dějiny a třídní vědomí*, přel. Lubomír Sochor (Praha: Filosofie, 2020, v přípravě).

⁴¹ Jeden z mála marxistických myslitelů, kteří tento problém vzali vážně, byl Karl Korsch (1886–1961), jenž ho dokonce nahlížel jako samu podstatu marxismu. Viz například: Karl Korsch, *Marxismus a filosofie*, přel. Lubomír Sochor, ed. Jiří Růžička (Praha: Filosofie, 2019).

znávající činnosti“.⁴² Podle tohoto důvěrně známého scénáře se poznání v konečném důsledku rovná pasivnímu přijetí „vnějšího“ světa.

Marxistická kritika kontemplativního poznání, která se shoduje s již zmíněným Rortyho „konstruktivistickým“ upřednostněním Bacona před Descartesem, byla od dob Marxe znovu promyšlena jen vzácně, ale zdá se být dalším slibným styčným/hraničním bodem marxismu s tradičním buddhistickým myšlením – a vyplývají z ní zvláštní implikace pro obnovený buddhistický materialismus. Zdá se, že raný buddhistický důraz na „mysl“ (mind) – jak je například vyjádřen v úvodních slokách *Dhammapady* – naznačuje, že i buddhismus může spadnout do kontemplativní nebo transcendentní pasti. V článku „Buddhistická dialektika“ tvrdí Rahul Sankrityayan, že „ve své nejvyšší a konečné formě je buddhismus velice podobný Hegelovu idealismu“ – zejména pokud jde o školu jogáčára s jejím důrazem na ideu (*vidžňána*), která je zároveň dynamickou a nemateriální.⁴³

A přece je stejně tak nepochybné, že dokonce i raný indický buddhismus kladl zdaleka největší důraz na interakci se světem – jak pro mnichy (*bhikkhu*), tak pro „laické“ následovníky. Snad nejbližší ekvivalent Marxovy koncepce poznání jako jednoty teorie a praxe ve smyslu, který by se dal považovat za „politický“, najdeme ve spisech Ničirena, zakladatele jedné z japonských buddhistických sekt, který žil ve 12. století. Pro něj „existuje jen jeden svět *sahá*. Supí vrch, na němž byla vyučována *Lotosová sůtra*, ztělesňuje jak tento náš svět, tak i ten nejdokonalejší svět, jediný možný ‚ráj‘. Není jiné reality, ani pro lidstvo, ani pro Buddha.“⁴⁴ Ničiren nemá na mysli, že už teď žijeme v dokonalém světě, nýbrž že žijeme ve světě, který je „zdokonalovatelný“ (perfectable) pomocí víry, píce a velkého úsilí. Řečeno s Luciou Dolce, Ničiren klade důraz „nikoliv na absolutno jako takové, nýbrž na to relativní, které se má stát absolutnem“.⁴⁵ Jak jsem uvedl jinde, toto je primární zdroj neodmyslitelné politické dimenze ničirenistického buddhismu od jeho vzniku v období Kamakura do dneška.⁴⁶

Nové promyšlení buddhistického materialismu: Seno'o Giró

Vzhledem k výše řečenému není divu, že Seno'o Giró, buddhistický myslitel první poloviny dvacátého století, který se nejvíce angažoval v založení prakticky provozovatelného buddhistického marxismu, vycházel právě z Ničirenových premis (i když se distancoval

⁴² Kołakowski, *Main Currents*, s. 1035.

⁴³ Sankrityayan, „Buddhist“, s. 3.

⁴⁴ Lucia Dora Dolce, *Esoteric Patterns in Nichiren's interpretation of the Lotus Sutra* (Leiden: Leiden University, 2002), s. 232–233.

⁴⁵ *Ibid.*, s. 235.

⁴⁶ Viz James Mark Shields, „Political Interpretations of the *Lotus Sutra*“, in Steven M. Emmanuel (ed.), *A Companion to Buddhist Philosophy* (London: John Wiley & Sons, 2013), s. 512–523.

od institucí ničirenistického směru). Ve svých spisech trvá Seno'ó na komplexním pochopení příčin a podmínek chudoby a následné dehumanizace chudých. Tyto příčiny jsou podle něj jak materiální, tak nemateriální, a tudíž přirozeně i řešení problému chudoby/odcizení musí zahrnovat – oproti názoru ortodoxních marxistů a v souladu s názory řady marxistických revizionistů – ty stránky lidské existence, které jdou za hranice čistého materiálu.⁴⁷ Seno'ó dospěl k popření metafyziky harmonie – toho, čemu pozdější kritičtí buddhisté říkali „topikalismus“ – vlastní velké části mahájánské filosofické tradice a dosahující vrcholu v takzvané syntéze školy Tendai. Snad přesnější by bylo říci, že čím víc se Seno'ó ponořoval do ničirenismu (*Ničirenšugi*), tím víc nahlížel harmonii a překlenovací vizi totality zastoupenou v mahájánské/tendaiské tradici a v *Lotosové sútře* jako cíl, kterého má být dosaženo cestou dějinné (včetně ekonomické a politické) proměny, nikoliv jako apriorní ontologický základ, jenž by musel být jednoduše uznán.⁴⁸ Podobným způsobem i utrpení pro něj bylo stránkou existence, která by měla být analyzována a odstraněna, spíše než iluzorní představou, která má být překonána pomocí dialektiky prázdnoty nebo hlubšího uvědomění si buddhovské podstaty – což tvrdí škola Tendai a s ní příbuzné tradice, stejně jako současní kritici buddhismu.

Ve své obhajobě materialismu oproti pastím abstraktního idealismu si Seno'ó hned všímá významu „lásky“ (*ai*): ta podle něj není „ani představa, ani iluze“, nýbrž spíše praxe (*džissen*), která, pokud je doprovázená objektivní kritikou, nám umožňuje rozpoznat (problémy) obyčejného života.⁴⁹ Zde si Seno'ó vypomáhá aktivistickou interpretací buddhistického soucitu, aby zjemnil jinak ostrou marxistickou kritiku. Buddhistická láska – ztělesněná v cestě bódhisattvy – poskytuje sociální revoluci humanistický základ. V tomtéž eseji trvá Seno'ó na tom, že Liga mládeže není hnutí jen ekonomické (*tan naru keizai undó*), nýbrž i prosazující „nový idealismus“ (*šin risóšugi*) s cílem uskutečnit „čistou buddhovskou zemi“ (*jóbukkokudo*) v tomto světě. V jistém smyslu Seno'ó možná bezděčně opakuje myšlenku pozdního Marxe, varující před tendencí filosofických materialistů zanedbávat sociální akci; tedy před tendencí pouze *interpretovat* svět, aniž by ho *měnili*.

Ve svém následném výkladu toho, jaký přínos může mít buddhismus pro socialistickou analýzu a kritiku, si Seno'ó všímá, že kořenem buddhistického světového názoru je základní koncepce vzájemné závislosti (interdependence) materie a myslí na jedné straně a myslí a formy na straně druhé. Byla by to tedy velká chyba, kdybychom redukovali problémy ekonomického blahobytu a nutnou sociální restrukturu na čistě

⁴⁷ Inagaki Masami (ed.), *Seno'ó Girō shūkyō ronshu* (Tokyo: Daizō Shuppan, 1975), s. 312–313, 386.

⁴⁸ Viz Whalen Lai, „Seno'ó Girō and the Dilemma of Modern Buddhism: Leftist Prophet of the Lotus Sutra“, *Japanese Journal of Religious Studies* 11 (1984), č. 2–3, s. 7–42, zde s. 22.

⁴⁹ Inagaki, *Seno'ó*, s. 363.

materiální záležitosti. Pokrokoví buddhisté by spíše měli usilovat o hnutí, které by umožnilo rozvinutí společenského bytí po všech jeho stránkách. Pro Seno'a to předpokládá uznání širších implikací společenského rozměru buddhistického učení o „ne-já“ – pro něž Seno'o střídavě používá pojmů *mugaizumu* (nejá-ismus), *mugašugi* (nejáství) nebo *muga-ai* (nejá-láska).⁵⁰ Tento pojem se pro Seno'a stává samým ztělesněním dharmy a musí nahradit všechny jiné pokusy o dosažení spásy prostřednictvím „idealistických abstrakcí“, jako jsou Amida v tradici školy Čisté země, Dainiči v tradici školy Šingon a Věčný Buddha z *Lotosové sútry*.⁵¹

Rovněž stojí za pozornost Seno'ův důraz na probouzení jakožto na „osvobození člověka“ – což zavádí do prožitku nirvány nebo satori kolektivní prvek chybějící ve většině jejich tradičních výkladů. Pojem *kaihó* se nejlépe překládá jako „osvobození“ nebo „emancipace“ a je obecně vztahován k sociální nebo politické svobodě, jak je chápána v západních liberálních a pokrokových tradicích (například hnutí za emancipaci žen se řekne *josei kaihó undó*; osvobození rolníků od roboty: *nodó kaihó*; teologie osvobození: *kaihó šingaku*). V Seno'ově čtení raného buddhismu – nebo přinejmenším v jeho pojetí základů učení Šákjamuního – najdeme rozhodné popření existence jakýchkoli nadlidských sil a důraz na nepředvídatelnost a na praktikování nesobeckého soucitu s ostatními. Právě tento neochvějný závazek k humanismu tvoří můstek mezi Buddhou a Marxem a stává se nástrojem pro kritický odpor vůči „nesmyslným“ formám buddhismu, praktikujícím uctívání nadpřirozených bytostí, stejně jako vůči různým podobám indického a abrahamického teismu.

Dharmický materialismus a nereduktivní fyzikalismus

V následující kapitole bych rád rozvinul Seno'ovu analýzu, která směřuje k podstatě toho, čemu říkám dharmický materialismus, a rozšířil jeho schéma na současná hnutí sociálně angažovaného buddhismu. Ideologie, dokonce (nebo obzvláště) ty pokrokové, mají tendenci vést k extremismu, proto se dharmický materialismus má na pozoru a usiluje o rovnováhu: klade důraz na význam materiálních potřeb a strukturovaného utrpení na jedné straně a na problém absolutistického nebo reduktivního myšlení – které tak snadno sklouzne k scientismu a antihumanismu – na straně druhé. Pro Seno'a problém konvenčního marxismu spočívá v jeho absolutním příklonu k materialismu jakožto ideologii, což pochází z chápání filosofického materialismu jako ontologického soudu o stavu věcí – nikoliv jako pragmatického návrhu na nejlepší způsob proměny „já“, společnosti a světa. Jinými slovy, základní, radikální zjištění historického a dialektického materialismu – který prosazuje potenciálně buddhistické chápání proměny, transformace a rozporu – jsou u Engelse a u *většiny* marxistů po Marxovi (a dokonce možná i u samého

⁵⁰ *Ibid.*, s. 367.

⁵¹ *Ibid.*, s. 378.

Marxe, alespoň někdy) znehodnocená statickou a omezující koncepcí neměnné *reality*, kterážto koncepce jednostranně upřednostňuje materiální bytí/utrpení/uspokojení před jakýmkoli jiným, včetně emocionálního a duševního bytí/utrpení/uspokojení. To není úplně totéž co standardní kritika ze strany pokrokových myslitelů, jako byli Lev Tolstoj, Kenmjó Takagi a B. R. Ámbédkar, kteří inklinovali k náboženství a litovali toho, že marxismus zavrhuje takzvané vyšší „duchovní“ ideály. Seno'ova kritika je jemnější: nezáleží na tom, zda soudíme, že duch je vyšší než materie nebo naopak, jde mu o to zpochybnit příklon k *jakékoli* formě metafyziky, ať už materialistické, idealistické či jiné.

V Seno'ově dharmickém materialismu – který se snaží být jak pragmatickým, tak humanistickým – můžeme vidět nejen paralelu k pracím marxistických revisionistů, jako byli Gramsci, Lukács a Sartre, nýbrž i paralelu k *nereduktivnímu fyzikalismu* amerického pragmatického myslitele Richarda Rortyho. Aniž bychom šli do hloubky Rortyho argumentů, které značně těží z díla jeho předchůdce Donalda Davidsona, uveďme, že jádro nereduktivního fyzikalismu spočívá ve dvojím tvrzení, že: a) „každá událost může být popsána v mikrostrukturních pojmech, kterýžto popis bude odkazovat k elementárním částicím, a může být objasněna pomocí odkazu k jiným podobně popsaným událostem“; a že b) „redukce‘ je vztah pouze mezi jazykovými jednotkami, nikoli mezi ontologickými kategoriemi“.⁵² Jinými slovy, i když svět objektů a událostí může být, podle většiny současných vědců, sledován až k úrovním nejmenších fyzikálních částic, tyto úrovně nejsou *reálnější* než jiné, a užitečnost a relevance zmíněných popisů bude záležet především na kontextu a na jejich směřování. Sám Davidson ukázal, že materialistické hledisko nevylučuje „anomalie“ – „kapsy uvnitř materiálního světa, které, ačkoli jsou výsledkem kauzálních interakcí, samy se strohé kauzality nepřidržují“. Ve stopách Marxe i Darwina můžeme říci, že samo lidstvo je jednou z těchto anomálií, už proto, že na rozdíl od ostatních druhů sami vytváříme prostředky ke své obživě. Jak tvrdí Bill Martin, tato skutečnost nemůže být oddělená od jiných fenoménů, které určují lidskou formu bytí, jako jsou „jazyk, smysl, hodnota, vědomí a sebevědomění, hluboká znepokojenost konečností a smrtelností a s tím spojená touha po ‚čemsi víc‘, po plnějším životě“.⁵³

Do jisté míry je to evidentní pro každého, snad kromě filosofa, nicméně abychom citovali Rortyho: „nejlepším způsobem, jak předpovědět chování stolů, nejspíš zůstaneme hovořit o stolech jakožto stolech, nikoli jako o souborech částic nebo o mlhavých replikách Platónova archetypického Stolu.“⁵⁴ Jiný způsob, jak říci totéž, je, že reduktivní

⁵² Richard Rorty, „Non-Reductive Physicalism“, In *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers, Volume 1* (New York: Cambridge University Press, 1991), s. 114–115.

⁵³ Martin, *Ethical Marxism*, s. 403. V této souvislosti a pro srovnání viz úvahu Petera Hershocka o buddhistické koncepci „osvobozující změny“ (Hershock, *Valuing*, s. 94).

⁵⁴ Rorty, „Non-reductive“, s. 115–116.

materialismus zůstává vskrytu věrný metafyzice, zatímco hlubší materiální struktura objektu (nebo události) se stává jeho „pravdou“ nebo „podstatou“. V současné společnosti to vede k fenoménu *scientismu*. Když vezmeme v potaz antiesencialistický postoj tradičního buddhismu, nebude těžké pochopit, proč dokonce buddhističtí tradicionalisté odmítají podobně redukcionistické myšlení. Klíčové ovšem je, že problém nevězí v materialistickém nebo fyzikalistickém aspektu, nýbrž v metafyzických předpokladech, které se často nabalují na materialistickou analýzu dějin a společnosti.⁵⁵ Pro Rortyho, stejně jako pro Seno'a, zbavit se materialismu (nebo fyzikalismu) úplně znamená vylít s vaničkou i dítě.

Vraťme se od filosofické analýzy zpátky k sociální teorii a podívejme se alespoň letmo, jak se dharmický materialismus vztahuje (pokud vůbec) k současným hnutím v rámci sociálně angažovaného buddhismu. Asi prvním pokusem západního vědce spojit buddhismus s ekonomikou byl klasický esej E. F. Schumachera „Buddhistická ekonomika“, který vyšel už v roce 1966 a byl následně zařazen jako jedna z kapitol do autorova bestselleru *Malé je milé* z roku 1973. Schumacher zde provádí zničující kritiku západních modelů vývoje a namísto nich navrhuje „Střední cestu mezi materialistickou bezohledností a tradiční nehybností“.⁵⁶ V této větě slyšíme výrazné ozvěny Gira Seno'a a jeho Ligy mládeže pro revitalizaci buddhismu, obzvláště pokud jde o zdůrazňování důležitosti buddhistické akce a angažovanosti tváří v tvář tendencím společenských institucí k přijetí ekonomického, sociálního nebo politického statu quo. Ovšem s tím důležitým rozdílem, že Seno'ova analýza jde za kritiku „materialistické bezohlednosti“ směrem k nuancovanějšímu hodnocení materialismu jakožto filosofického postoje.

Další, pozdější pokusy o vypracování „buddhistické ekonomie“ se dostávají do pasti onoho druhu idealismu, který tolik nesmlouvavě kritizoval Seno'o. Například N. H. S. Karunatilake se ve své knize *Tato popletená společnost*⁵⁷ toužebně ohlíží za dobou maurjovského císaře Ašóky, kterou líčí jako idylický vzor solidární a harmonické agrární společnosti.⁵⁸ Ještě novější snahy o konstruování buddhistické ekonomie mají tendenci

⁵⁵ Vzhledem k tématu tohoto eseje je pozoruhodné, že Rortyho příspěvek měl být původně přednesen v Institutu filosofie čínské Akademie společenských věd a byl poprvé zveřejněn v čínském překladu. Možná i to je důvod, proč Rorty poznamenává, že inovace, kterou zavádí nereduktivní fyzikalismus, je v rozporu s jádrem západní filosofické tradice – natolik, že její přijetí kulturu jako celkem by mohlo proměnit tuto kulturu v nezápadní.

⁵⁶ E. F. Schumacher, „Buddhistická ekonomika“, přel. Jolana Navrátilová, in Dušan Lužný, *Zelení bódhisattvové: sociálně a ekologicky angažovaný buddhismus* (Brno: Masarykova univerzita, 2000), s. 97. Srov. E. F. Schumacher, *Malé je milé, aneb, Ekonomie, která by počítala i s člověkem*, přel. Naďa Johanisová (Brno: Doplněk, 2000).

⁵⁷ H. N. S. Karunatilake, *This Confused Society* (Colombo: Buddhist Information Centre, 1976).

⁵⁸ Viz Peter Harvey, *An Introduction to Buddhism: Teachings, History and Practices* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), s. 216–217.

se zaměřovat spíše na kritiku konzumerismu než materialismu jako takového, a jakkoli je tato kritika prospěšná, přece jen odvádí stranou od strukturní a antimetafyzické kritiky navržené Seno'em. P. A. Payutto ve své práci *Buddhistická ekonomika: střední cesta pro trh*⁵⁹ nebo Buddhadasa Bhikku, který se přihlásil ke svého druhu dharmickému socialismu, zaměřují svou kritiku na „pozemskou“ povahu jak kapitalistického, tak komunistického systému, zatímco idealizovanou buddhistickou tradici prosazují jako morální vzor.⁶⁰ I Ámbédkar, ačkoli rozeznával více odstínů v komplikovaném marxistickém myšlení, sdílí s těmito pozdějšími kritiky tendenci hodnotit marxismus na základě jeho velice problematických „plodů“, zatímco historickému buddhismu nadřazuje ve jménu hodně idealizované *Dhammy*.⁶¹

Základní Payuttova teze je povědomá: idealizovaný a ahistorický „buddhismus“ se stává novou „střední cestou“ (nebo dokonce „třetí cestou“) mezi dvěma dominujícími socioekonomickými systémy dvacátého století: kapitalismem a státním socialismem. Není těžké tento obrázek rozcupovat. Za prvé, jak už bylo řečeno, „buddhismus“ je v něm odmyšlen od skutečných historických následků a od zakotvenosti v konkrétních státech a společnostech. Za druhé, dnes, když se historický státní socialismus dávno vydal cestou dinosaurů, uvadla i potřeba překlenování pomyslného rozdělení mezi ním a kapitalismem. Což nám podle mě dává příležitost nejen znovu promyslet buddhismus v jeho vztahu k různým sociálně ekonomickým formám, ale i přehodnotit socialismus a komunismus – zejména pokud jde o jejich věrnost filosofickému materialismu.⁶² Zkrátka můžeme říci, že se současná buddhistická nebo buddhismem inspirovaná kritika ekonomie přiklání spíše k individuální a morální proměně než k té strukturální, a tak vnímá materialismus více jako synonymum pro konzumní hromadění statků (nebo „zbožní fetišismus“) než jako filosofický postoj. Zároveň často předkládá idealizovanou vizi buddhistické tradice zvýhodněné oproti západní tradici (nebo tradicím), která je údajně založená na chamtivosti, sobeckosti a individualismu. Tím přehlídí řadu problémů v samém buddhismu, jako je například tendence k různým podobám idealismu a transcendence – nebo k tomu, čemu kritičtí buddhisté říkají *topikalismus*.

⁵⁹ P. A. Payutto, *Buddhist Economics: A Middle Way for the Market Place*, 1992, dostupné online: https://www.urbandharma.org/pdf/Buddhist_Economics.pdf [přístup 15. 9. 2019].

⁶⁰ Viz Santikaro Bhikku, „Buddhadasa Bhikku: Life and Society through the Natural Eyes of Voidness“, in Christopher S. Queen and Sallie B. King (eds.), *Engaged Buddhism: Buddhist Liberation Movements in Asia* (Albany: SUNY Press, 1996), s. 147–194.

⁶¹ Viz B. R. Ambedkar, *The Buddha and his Dhamma: A Critical Edition* (Oxford: Oxford University Press, 2011).

⁶² Zde jsem inspirován řadou nedávných publikací vesměs od evropských myslitelů v čele s Alai-nem Badiouem a Slavojem Žižekem na téma potenciálního znovuzrození toho, čemu Badiou říká „komunistická hypotéza“.

Od materialismu k (ne)subjektivitě

Rozdíl mezi materialismem (myslím tím správným materialismem) a idealismem ve filosofii může být pochopen následovně: z hlediska materialistické filosofie vždy máme co dělat a co se učit nového (v tomto smyslu vzdoruje materialistická filosofie „metafyzice“), zatímco idealismus si namlouvá, že bude-li konečně „praktikován správně“, pak nezbude k děláni už nic jiného.

Bill Martin⁶³

Dovolte mi tedy, abych shrnul svou dharmickou revizi Marxova konceptu osvobození, ke které mě inspirovalo dílo Giróa Seno'a a marxistických revizionistů, jako byl Gramsci. Dle Marxe rozpory v kapitalistickém výrobním způsobu skýtají většině trpících lidí příležitost k sebeorganizaci v podobě protestního hnutí, což vede k jejich uvědomění si sebe samých jakožto revoluční síly. Jinými slovy, pracující třída *využívá* objektivních hmotných podmínek (tedy utrpení způsobeného rozpory v kapitalistickém systému), aby toto utrpení *překonala* cestou proměny vědomí, kterážto proměna je výsledkem kolektivní společenské akce. Jelikož toto znovudobytí lidstvem svého „druhového bytí“ je nutně kolektivní, může být reinterpretováno jako rozchod se subjektivitou směrem k rozšířenému cítění svého „já“ (self), a s tím i k rozšířenému smyslu pro povinnost a zodpovědnost – tj. k nové podobě „nesobeckého“ humanismu.⁶⁴ Pochopitelně otázkou zůstává, zda původcem této formy osvobození musí být – jak ujišťovali Marx a Engels – jedna konkrétní třída, nikoliv jakýkoli člověk zažívající utrpení. Ale i tady je rozdíl mezi Marxem a buddhismem menší, než se může zdát, protože Marx jasně viděl, že odcizení a dehumanizace je údělem všech lidí bez ohledu na třídu nebo společenský status; upřednostňoval proletariát jednoduše proto, že právě ti, kdož byli vystaveni nejtvrdějším formám utrpení, neměli rozbitím svých okovů tolik co ztratit, a tak měli největší zodpovědnost za všeobecnější transformaci lidstva v opravdové sociální bytosti.

V nedávném eseji „To společné v komunismu“⁶⁵ tvrdí Michael Hardt, že komunismus by vůbec nemusel být extrémní verzí státního socialismu, nýbrž by mohl být nově

⁶³ Martin, *Ethical Marxism*, s. 363.

⁶⁴ „Představa, že Marx považoval socialismus za systém pro potlačení individuí v jakési podobě Comteova univerzálního bytí zbaveného veškeré subjektivity, je jedním z nejabsurdnějších pokřivení vzniklých studiemi Marxova díla. Můžeme říci, aniž bychom se zpronevěřili pravdě, že z Marxova hlediska osobnost není pouhou záležitostí osobní zkušenosti ve smyslu *cogito ergo sum*, protože něco jako čisté sebepoznání neexistuje mimo uvědomění si života společnosti, ve které se odehrává bytí individua.“ (Kolakowski, *Main Currents*, s. 256).

⁶⁵ Michael Hardt, „The Common in Communism“, *Rethinking Marxism* 22 (2010), č. 3, s. 346–356, (dostupné online: <http://commoningtimes.org/texts/hardt-common-in-communism.pdf> [přístup 15. 9. 2019]).

koncipován jako „střední cesta“ mezi soukromým a veřejným vlastnictvím a týkat se primárně toho, co je ve společném držení nebo lépe řečeno *užití*. Dále Hardt lituje, že se Marx v některých svých pozdních spisech, jako je *Kapitál*, odklonil od nuancovaného (podle mě potenciálně dharmického) chápání materialismu, které klade důraz na „přivlastnění si naší vlastní subjektivity, našich lidských, společenských vztahů“.⁶⁶ Hardt poznamenává, že když Marx ve svých raných dílech psal o „přivlastnění“ (appropriation), používal tento pojem téměř proti své vůli, ironicky – protože ve skutečnosti nešlo o to, přivlastnit si to, co už skutečně existuje, nýbrž „vytvořit něco nového“, a to nic menšího než novou formu humanity, zároveň individuální i všem společnou. Vskutku, Marx byl skeptický vůči dobovým formám materialismu, které chápaly poznání jako pasivní recepci objektu s jeho následnou proměnou v subjektivní obsah. Marx označoval svůj vlastní postoj spíše za naturalismus nebo humanismus, který se dle jeho slov „radikálně liší od idealismu i materialismu, jsa pravdou, jež je spojuje v jedno“. Jak píše Kołakowski, jedná se v zásadě o antropocentrické hledisko, o

[...] nahlížení humanizované přírody jako protějšku praktických lidských snah; jelikož lidská praxe má společenskou povahu, její kognitivní efekt – výsledná podoba přírody – je dílem člověka sociálního. Lidské vědomí je pouze myšlenkovým vyjádřením společného vztahu k přírodě a musí být považováno za výsledek kolektivního úsilí lidského druhu jako celku. V souladu s tím nemají být deformace vědomí vysvětlované jako odchylky nebo nedokonalosti vědomí samého: jejich zdroje je třeba hledat v původnějších procesech, zejména v odcizení lidské práce.⁶⁷

Zde máme obraz jakéhosi *humanistického naturalismu* (nebo noologického fyzikalismu?), který umísťuje význam do středu kolektivní praxe – jejímž předpokladem nebo jednou ze složek je radikální proměna vědomí v důsledku probuzení a uvědomění si svých vlastních „deformací“.

Může to odpovídat buddhistické koncepci osvobození? Z hlediska tohoto mého výkladu je překvapením Hardtův závěr, odporující obvyklé interpretaci raného Marxe i některým příznáním autora samého:

Marxovo pojetí komunismu v jeho raných rukopisech má k humanismu daleko, to znamená, že vůbec nevychází z nějaké předem dané nebo věčné lidské podstaty. Místo toho spočívá pozitivní obsah komunismu, který se rovná zrušení soukromého vlastnictví, v autonomním lidském vytváření subjektivity, v lidském vytváření lidskosti – v novém vidění, novém slyšení, novém myšlení a nové lásce.⁶⁸

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ Kołakowski, *Main Currents*, s. 113–114.

⁶⁸ Hardt, „The Common“.

Jakkoli to může znít – obzvlášť z hlediska pozdějšího Marxe – jako nedostatečné osvobození z pout Hegelova (nebo Platónova) idealismu, klíčový postřeh zde spočívá v tom, že tato vize proměny subjektivity (i společnosti), založená na tom, čemu Hardt říká „biopolitická produkce“, zůstává zakořeněná v základních východiscích filosofického a historického (kdyby ne dialektického) materialismu. Za povšimnutí stojí Hardtova představa, podle níž radikální humanismus – to znamená takový, který by uchopil samy kořeny lidstva – vede k uznání a přijetí toho, že lidstvu chybí vlastní přirozenost; z čehož lze vyvodit i neexistenci podstaty „já“. Nemáme to vidět jako kapitulaci před nihilistickou pasivitou: naopak, jedná se o naprostý základ všeho osvobození.