

GYÖRGY LUKÁCS, OTÁZKA MARXISTICKÉ ORTODOXIE A ČESKÝ MARXISMUS

Úvodní slovo k Lukácsovu eseji
„Co je ortodoxní marxismus?“

Ivan Landa

I

Esej maďarského myslitele Györgye Lukácse nazvaný „Co je ortodoxní marxismus?“ patří mezi významné metodologické texty západního marxismu.¹ Ústřední téma eseje je obsaženo v otázce položené v samém jeho názvu. Lukács na ni odpovídá následujícím způsobem: Ortodoxnost marxismu nespočívá v obsahových tezích, jimž bychom se museli slepě upsat, ale mnohem spíše v dialektické metodě. Každé obsahové tvrzení lze totiž

¹ První, stručnější verze, sepsaná v roce 1919, vyšla v souboru textů nazvaném *Taktik und Ethik*. Georg Lukács, „Was ist orthodoxer Marxismus?“ (1919), in Georg Lukács, *Frühschriften II. Geschichte und Klassenbewusstsein* (Darmstadt und Neuwied: Luchterhand Verlag, 1968) (2. vyd. 1977), s. 61–69. O čtyři roky později ji Lukács v přepracované a značně rozšířené verzi zařadil do souboru esejů nazvaného *Geschichte und Klassenbewusstsein*, viz Georg Lukács, „Was ist orthodoxer Marxismus?“ (1923), in Lukács, *Frühschriften II.*, s. 171–198. Obě verze přeložil do češtiny Lubomír Sochor. Zde přetiskujeme jen delší, definitivní verzi eseje.

v principu zpochybnit a vyvrátit jako nepravdivé. Jinak je tomu v případě dialektické metody: „[...] i kdybychom předpokládali – i když to nepřipouštíme –, že by moderní bádání bez všech výhrad prokázalo věcnou nesprávnost všech jednotlivých Marxových výroků, mohl by každý opravdový ‚ortodoxní‘ marxista bezpodmínečně uznat všechny tyto nové výsledky a zavrhnout všechny jednotlivé Marovy teze, aniž by se musel na minutu vzdát své marxistické ortodoxnosti.“²

Uvedená odpověď není nesena čistě konstruktivním záměrem odhalit nejvlastnější jádro marxismu. Lukács sleduje i jiné, polemické cíle. Usiluje o to negativně se vymezit a nabídnout alternativu vůči dvěma souběžným a tehdy sílícím tendencím uvnitř marxismu. Jednu z nich představoval sklon k systematizaci marxistického (a Marxova) učení, což zahrnovalo přijímání určitých „teorémů“, např. teorie hodnoty, vykořisťování, odcizení anebo teorie krizí, bez toho, že by se kladla otázka, zda postihují skutečnou povahu sociální reality. Ortodoxnost marxismu tak měla blízko k fideismu lpícím na platnosti obsahů, které nelze potvrdit ani vyvrátit rozumovou úvahou nebo výsledky moderní vědy vycházející ze smyslové zkušenosti. Za hlavního protagonistu tohoto proudu Lukács považuje Karla Kautského. Ten v jeho očích sice zpřehlednil, nicméně současně zjednodušil marxistickou teorii, resp. Marxovo a Engelsovo učení, a stejně tak ztrivializoval dialektickou metodu.³

Z druhé strany ovšem sílila tendence, poukazující na možnost či dokonce nutnost radikální revize Marxova a Engelsova učení, a to ve světle výsledků moderní vědy. Uvnitř zmíněného proudu se poukazovalo na to, že marxismus je v principu otevřen jakýmkoli úpravám, které mohou nakonec vést k odvrhnutí výše zmíněných „teorémů“, neobstojí-li při výkladu sociální reality. Stejně kriticky se hodnotila využitelnost dialektické metody. Narůstalo podezření, že tato domnělá „metoda“ není s to postihnout značné množství zajímavých sociálních jevů. Stoupenci tohoto proudu, mezi jejíhož čelného představitele Lukács počítá Eduarda Bernsteina, odmítali dialektickou metodu jako pochybné Hegelovo dědictví. Pohlíželi na ni jako na sterilní vývojové schéma, které se mechanicky uplatňuje na realitu a podává nám její pokřivený obraz.⁴

Obě zmiňované tendence Lukács přímo i nepřímou kritizuje. Proto lze jeho esej číst především jako polemické pojednání. Ačkoli uznává, že vývoj moderní vědy vyvolává potřebu revize dosavadních poznatků, úhelné kameny Marxova a Engelsova učení ne-

² György Lukács, viz níže, s. 50. V textové verzi z roku 1919 je „ortodoxnost“ dána do přímé souvislosti s „Marxovou metodou“: „Za předpokladu [...], že by vývoj vědy dokázal, že všechna Marxova tvrzení jsou mylná, mohli bychom bez odporu přijmout tuto kritiku vědy, a přesto bychom zůstali ortodoxními marxisty, pokud jsme stoupenci Marxovy metody.“ Lukács, „Was ist orthodoxer Marxismus?“ (1919), s. 61 (používám zde Sochorův překlad).

³ Karl Kautsky, *Ekonomické učení Karla Marxe*, přel. Lubomír Holub (Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1958).

⁴ Ilustrativním příkladem budiž kapitola s příznačným názvem „Osídla hegelovsko-dialektické metody“ z Bernsteinovy knihy z roku 1899, srov. Eduard Bernstein, *Předpoklady socialismu a úkoly sociální demokracie*, přel. Ladislav Machač (Praha: Samostatnost, 1902).

vyjímaje, odmítá, že by musela být šmahem odmítnuta dialektická metoda ve prospěch exaktnějších metod převzatých z přírodních věd, a sice z toho prostého důvodu, že sociální a přírodní realita představují dvě kategoriálně odlišné oblasti, a proto je ani nelze vysvětlovat shodnými metodami a pomocí stejných kategorií (např. pomocí kategorie kauzality).⁵

Vůči prvnímu stanovisku, které se údajně neprávem zaštiťuje ortodoxností, Lukács vznáší následující námitku: I když připustíme, že marxismus tvoří ucelenou teorii popisující a vysvětlující sociální jevy typické pro moderní společnosti, nesmíme ztráct ze zřetele, že se jedná o teorii, která se vyznačuje – ostatně stejně jako každá teorie – dějinným charakterem. Její „teorémy“ proto mohou platit o sociální *realitě* v čase t_1 , ale nemusejí o ní platit v čase t_2 . Sociální realita se totiž sama v sobě proměňuje: *realita* v čase t_1 není totožná s *realitou* v čase t_2 . Spolu s tím může v jistém okamžiku docházet k proměně obecnějšího myšlenkového rámce, v němž se určitá teorie utváří nebo na jehož utváření se podílí. To znamená, že změny na rovině reality či obecného myšlenkového rámce otevírají prostor pro zneplatnění jistých „teorémů“ marxistické teorie. Lukács ale jedním dechem dodává: přesto přese všechno může nadále zůstat v platnosti dialektická metoda.

Prostřednictvím dialektické metody lze podle Lukáče dospět v různých dobách, třeba v epoše první a nastupující čtvrté průmyslové revoluce, k různým, nikoli ke shodným výsledkům ohledně úlohy, jakou např. dříve sehrály a nyní mají moderní technologie v životě moderního člověka a společnosti. A nejen to. Tato metoda nám dovoluje postihnout komplexnost vztahů, panujících mezi rozličnými oblastmi sociální reality, např. mezi prudce se rozvíjející oblastí moderních technologií a proměnou sociální struktury a sféry výroby. A v neposlední řadě nám pomáhá lépe porozumět změnám, k nimž dochází na rovině společenskovedních teorií samých. Střídání teorií z Lukáčsova pohledu není zapříčiněno pouze jejich sílícím nebo naopak slábnoucím explanačním potenciálem. Významně se na něm podílí také míra, v jaké teorie překračuje či zasahuje do procesů probíhajících uvnitř sociální reality, resp. v jaké napomáhá k zpomalení či urychlení emancipačních procesů.

Stoupenci druhého proudu uvnitř marxismu však nepožadovali pouze revizi toho či onoho obsahového tvrzení, resp. marxistické teorie jako celku. Požadovali daleko víc: revizi dialektické metody, jež podle nich „znásilňuje fakty“, jak jejich výhradu lapidárně shrnul Lukács. Vznesený požadavek tak přesouvá důkazní břemeno na bedra obhájců dialektické metody. Ti nyní musejí doložit, že pro marxistickou teorii je dialektická teorie skutečně konstitutivní a že – řečeno v Lukáčsově idiomu – je známkou její ortodoxnosti. Zároveň by měli vysvětlit, co přesně mají na mysli, když se dovolávají „dialektické metody“. Jen tak lze posoudit, zda její uplatňování skutečně vede ke schematizaci a ke „znásilnění

⁵ Tento postoj je tradičně připisován teoretikům Druhé internacionály, kteří si proto také vysloužili přízvisko „revizionisté“. Jejich stanovisko je příbuzné pozici, později zastávané tzv. analytickými marxisty, jejichž reprezentanty byli členové již neexistující diskuzní skupiny s názvem *September Group*, konkrétně Jon Elster, Adam Przeworski, Gerald A. Cohen nebo Philippe van Parijs.

faktů“ či nikoli. – Lukács se tohoto nelehkého úkolu ujímá. Jeho pokus se přitom stává o to zajímavějším, otupí-li se *adresný a dobový* polemický tón, jímž je nesen, a vyloží-li se v kontextu filosofických debat týkajících se sociální ontologie, metod společenskovědních disciplín či chápání vědeckého faktu apod. Lukácsův esej proto není třeba číst *pouze* jako polemický spis, promlouvající do zjitřené porevoluční atmosféry, v níž se „lámal chléb“, tj. štěpily se názory a formulovaly vyhocená stanoviska. Je též možné k němu přistupovat jako k filosofickému textu svého druhu.

Lukács v tomto textu vychází z předběžné úvahy, ve které zřetelně vystupuje do popředí leitmotiv celého eseje: Jestliže z marxismu (či z Marxových analýz) odpreparujeme dialektickou metodu, zbavíme ho tím revolučního náboje. Je tomu tak proto, že touto operací se automaticky znovuobnoví protiklad mezi teorií a praxí, subjektem a objektem, vědomím a realitou. Tím však teorie okamžitě ztratí schopnost účinně zasahovat do společenské praxe, včetně její revoluční přeměny. Marxistická teorie, která není revoluční, tj. která nijak nezasahuje do společenské praxe, podle Lukáče není ortodoxní v přísném smyslu slova. V načrtnuté úvaze je vícero sporných bodů. Jmenujme ty nejpodstatnější: Co znamená, že teorie je revoluční? Co je to dialektická metoda a v jakém ohledu lze vůbec smysluplně tvrdit, že právě dialektická metoda překonává protiklad mezi subjektem a objektem? Klíčové pasáže Lukáčsova eseje jsou věnovány zodpovězení těchto tří otázek, jež se později staly nejen zdrojem rozepří, ale také inspirace.

II

Zaobírali se jimi intenzivně marxističtí myslitelé nastupující generace v Československu v průběhu padesátých let, přestože *Dějiny* vzbudily pozornost v levicových kruzích daleko dříve, již ve dvacátých a třicátých letech. Oživení zájmu o Lukáčsovu knihu v padesátých letech souviselo se snahami marxistů vypořádat se s dědictvím intelektuálního stalinismu. Milan Průcha vystihuje, v čem byl pro ně Lukács podnětný: „Lukács [...] inspiroval: celý jeho myšlenkový postup se hluboce odlišoval od filosofie „nejvšeobecnějších zákonitostí“ a podněcoval tvořivé bádání. Rovněž pojmy, jichž užíval, slibovaly stimulaci myšlení. Konkrétní totalita, praxe, odcizení představovaly ony nástroje, jež bylo nutno znovu prověřit při filosofickém osvojování světa.“⁶ Lukácsův vliv byl patrný především u tří myslitelů: Ivana Dubského, Karla Kosíka a Lubomíra Sochora.

Ivan Dubský v úvodních partiích své útlé knížky o rané tvorbě Marxe a Engelse od Lukáče skoro doslovně přebírá jeho vymezení ortodoxnosti marxismu (aniž se ho jmenovitě dovolává). Tvrdí, že marxismus není doktrína, nýbrž dialektická metoda – není systémem pouček, ale „otevřenou totalitou“.⁷ Dialektickou metodu lze podle něj použít jako nástroj analýzy a současně kritiky, a to nejenom sociální reality, ale i samých koncepcí, které o sociální realitě pojednávají. V tomto ohledu je možné marxismus považovat za *kritic-*

⁶ Milan Průcha, *Kult člověka* (Praha: Svoboda, 1966), s. 8–9.

⁷ Ivan Dubský, *Raná tvorba K. Marxe a B. Engelse* (Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1958), s. 5.

kou teorii, která oslabuje všechny sklony směřující k systematičnosti a dogmatickosti. Brání tomu její „kritická povaha, která se objevuje jako podstatný prvek vždy v konkrétní analýze konkrétní situace“.⁸ Intelektuální stalinismus se naproti tomu *fakticky* stal systémem, tj. souborem pouček o zákonitém průběhu dějin, o povaze sociální reality, o ekonomické struktuře, o vztahu mezi ekonomikou a ostatními sférami společenského života apod. A rovněž dialektická metoda se scvrkla na několik málo „zákonů“, jež měly být obdobou přírodních zákonů platných o sociální realitě. Zdůrazňování dialektické metody jako záruky „kritičnosti“ tak zjevně mířilo na rezidua intelektuálního stalinismu v marxistické filosofii.⁹

Avšak formální vymezení povahy marxismu plnilo ještě jinou, důležitou funkci. Otevíralo prostor pro synkretismus, tj. mísení marxismu s rozličnými intelektuálními proudy, jako byla např. fenomenologie, existencialismus či psychoanalýza. Je-li totiž povaha marxismu vymezena formálně a nikoli obsahově, lze jej bez problémů uplatnit při analýze rozmanitých obsahů a mnoha oblastí. V tom ostatně bývá spatřována jeho spřízněnost se strukturalismem. K. Chvatík na ni upozornil v jednom z rozhovorů, kde říká, že strukturalismus představuje „otevřené, dynamické, noetické hledisko uplatňující se v celé řadě věd, tedy jako určitou epistemologii [...]“.¹⁰ Shodné stanovisko zastávali mnozí stoupenci ortodoxního marxismu v Lukáčsově pojetí.

V neposlední řadě se formální pojetí marxismu plodně využilo při zkoumání intelektuálních dějin, včetně dějin marxismu. Jedním z prvních, kdo se touto cestou vydal, byl Karel Kosík. V roce 1958 vydal obsáhlou syntetickou práci zaměřenou na politické myšlení českých radikálních demokratů.¹¹ Hned z kraje své práce načrtává její metodická východiska, přičemž poznamenává, že centrální je pro něj kategorie „konkrétní totality“ (ani on ovšem nezmiňuje Lukáče jako zdroj inspirace). Kosík píše: „Svým charakterem je tato práce polemická. [...] Hlavní polemické ostří je v metodě. Marxismus je metoda, která duchovně reprodukuje skutečnost jako *totalitu* vztahů, a nemá proto nic společného s jednostranným a subjektivním vytrháváním tak zvaných ‚aktuálních‘ otázek.“¹² Vzápětí dodává, že vlastním cílem, který on sám sleduje, je nahodit domněnku, podle které „radikální demokracie je v dějinách české společnosti něčím okrajovým

⁸ *Ibid.*, s. 5–6. Dubský sdílí s Lukáčsem také historickou perspektivu, v níž se na marxismus pohlíží jako na dovršení vývoje, iniciovaného Kantem v jeho třech „Kritikách“ a vrcholivšího hlavními díly německého idealismu. Dubský podotýká: „V kritické povaze marxismu [...] přetavily se nejlepší tradice protidogmatického úsilí moderního člověka, zahájené velkým vystoupením Kantovým.“ (*Ibid.*, s. 6.)

⁹ Jinou strategií vyrovnávání se s intelektuálním stalinismem, o níž se Dubský zmiňuje, byl návrat ke klasikům: „Studium Marxových a Engelsových spisů odstraní různé falešné představy o marxismu, které se zakořenily v posledních letech [...]“ (*Ibid.*)

¹⁰ Květoslav Chvatík, *Od avantgardy k druhé moderně. Cestami filozofie a literatury* (Praha: Torst, 2004), s. 355.

¹¹ Karel Kosík, *Česká radikální demokracie* (Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1958).

¹² *Ibid.*, s. 8.

a bezvýznamným“.¹³ A tohoto cíle hodlá dosáhnout právě tím, že českou radikální demokracii chce zkoumat v „kontextu této společnosti“ a že si přitom klade otázku, jaká byla její role „v rámci této společnosti“.¹⁴

Využití dialektické metody Kosíka přimělo k odmítnutí tehdy rozšířeného názoru, podle kterého národní podoba radikální demokracie 19. století, včetně té „české“, byly dozvukem či imitací ruské radikální demokracie. „Holistická“ perspektiva, kterou Kosík zaujal, mu naopak dovolila pohlédnout na radikální demokracii jako na komplexní fenomén: jako na myšlenkový směr, na jehož formování měl vliv hegelianismus i francouzský materialismus, a současně jako na sociální hnutí, které mělo v různých zemích svá specifika. V tomto bodě se ohlašuje další „lukácsovský“ motiv, a sice akcent na překonání rozdílu mezi teorií a společenskou praxí. Ústřední Kosíkovou tezí je totiž tvrzení, že politické myšlení českých radikálních demokratů bylo *de facto* zdůvodněním politické akce (sociální revoluce), resp. pokusem o to „zdůvodnit revoluční politiku“.¹⁵ Zmíněnou tezí Kosík blíže rozvádí v tom smyslu, že radikální demokracie ideálně vzato představuje jednotu „hnutí“, „ideologie“ a „inteligence“, tzn. jednotu teorie a praxe, i když reálně vzato vždy docházelo k roztržce mezi teorií a praxí: zatímco někdy existovalo hnutí bez inteligence a bez jí výslovně formulované ideologie, jindy naopak inteligence a ideologie neměly oporu v sociálním hnutí.¹⁶

V pozdější systematičtější práci nazvané *Dialektika konkrétního*, která vyšla v roce 1963, již Kosík činí z kategorie „konkrétní totality“, resp. z dialektické metody, středobod své vlastní sociálně-ontologické koncepce. V návaznosti na Lukáče tuto kategorii explikuje pomocí kategorie „vzájemnosti“: kategorie „totality“ vyjadřuje jednak nadřazenost celku nad částmi, jednak souřadnost či vzájemnost částí, přičemž „částí“ se rozumí: věc, zvíře, člověk nebo fakt, jenž se jich týká. Každá část získává svůj význam či sociální status díky tomu, že je vřazena do širšího kontextu. Jestliže ji z tohoto kontextu vytrhneme, ztrácí podle Kosíka svůj význam či sociální status. To znamená, že totalita

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*, s. 41–42.

¹⁶ Kosík se domnívá, že masy si vytvářejí svoji ideologii, aniž se tím nutně stávají hnutím (rozdíl mezi masou a hnutím je tedy pro něj – podobně jako pro Lukáče – otázkou míry sebeuvědomění). Jejich ideologie je totiž „živelná“ a do jisté míry reakční. Odráží bezprostřední a partikulární zájmy lidu, zpravidla zájem o „hmotné blaho“ (*ibid.*, s. 12, 15). Inteligence tuto živelnou ideologii na jednu stranu kritizuje a na stranu druhou ji koriguje. Vedle „hmotného blaha“ přichází s požadavky politických svobod a sociálních práv, jejichž plné zajištění spojuje s uskutečněním sociální revoluce, která povede ke zrušení vykořisťování. Příznačná je pasáž, která se později s obměnami objevuje v Kosíkových proslovech a esejistických textech z doby kolem pražského jara, v níž shrnuje požadavek radikální demokracie: „Aliance, trpícího lidstva‘ (lidových mas) a ‚myslícího lidstva‘ (inteligence) [...] je požadavkem revoluční demokracie.“ (*Ibid.*, s. 32.) Kosík zde přejímá spolu s touto myšlenkou patos lukácsovského „konce dějin“, kdy dochází k překonání rozdílu mezi teorií a praxí, vědomím a realitou apod. a k emancipaci člověka.

individualizuje části, neboť jim propůjčuje určité vlastnosti, které by jinak postrádaly. Jestliže si vypůjčíme Marxův příklad, který Lukács ve svém eseji také cituje, pak můžeme říci:¹⁷ Fakt, že tento člověk je otrok, platí v kontextu otrokářské společnosti (platí ovšem také v kontextu moderní společnosti, v níž existuje otrokářská práce, přestože bychom tuto společnost za normálních okolností nenazývali přímo otrokářskou). Fakt, že věc předoucí bavlnu je kapitál, platí v kontextu kapitalistické společnosti apod. Vlastnost „být otrokem“ nebo „být kapitálem“ přitom netvoří vnitřní strukturu, podstatu či esenci osoby nebo věci. Jsou však reálné stejně, jako jsou reálné jejich přírodní nebo fyzické vlastnosti, které jim připisujeme neohledně na kontext. To, že *x* je člověk a že je zabrán do té či oné činnosti, platí neohledně na to, zdali ho pozorujeme v jeho domovské vesnici anebo na jižanské plantáži. Když zohledníme širší kontext, tzn. konkrétní totalitu, platí, že *x* je otrok a že vykonává otročskou práci. Kosík proto zpravidla hovoří o „konkrétní totalitě“ jako o „významové struktuře“.

Hlubokou stopu Lukáčsova vlivu lze vypočítat také v díle Lubomíra Sochora, který jím byl inspirován ve svém pohledu na dějiny marxismu. Sochor pohlížel na sebe sama primárně jako na historika marxismu. Dějiny marxismu ovšem nechápal jako posloupnost koncepcí, které je třeba pouze traktovat, ale mnohem spíše „jako myslivý postoj marxismu k jeho vlastnímu dějinnému vývoji, k jeho reálným dějinným metamorfozám, jako teoretickou sebereflexi“.¹⁸ Sochor byl přesvědčen, že marxismus musí prodělat zásadní zkoušku, má-li obstát ve srovnání s ostatními teoretickými přístupy, přičemž průběžným kamenem této zkoušky mělo být to, že marxismus „uplatní svou vlastní kritickou metodu, historický materialismus a svůj vlastní dějinný vývoj a transformace, které prodělal“.¹⁹ Tento lukáčsovský motiv „historicity“ marxismu je všudypřítomný v sérii Sochorových studií, které zamýšlel vydat v obsáhlejších knižních souboru skromně nazvaném *Příspěvky k dějinám marxismu*. Pracoval na něm především v šedesátých a sedmdesátých letech, tzn. v době, kdy překládal a připravoval k vydání Lukáčsovu knihu *Dějiny a třídní vědomí*.

¹⁷ Jde o pasáž z Marxovy přednášky proslovené roku 1847 v Bruselu, v níž Marx říká: „Černochoch je černochoch. Teprve za určitých poměrů se stává otrokem. Spřádací bavlnářský stroj je stroj na předení bavlny. Jen za určitých poměrů se stává kapitálem. Je-li vytržen z těchto poměrů, je právě tak málo kapitálem jako zlato samo o sobě penězi nebo cukr cenou cukru.“ (Karel Marx, *Námezdní práce a kapitál* [Praha: Svoboda, 1949], s. 32–33.) Je třeba poznamenat, že Marxův příklad se mlčky opírá o předpoklad, že hranici mezi nesociálními vlastnostmi („být černochem“) a sociálními vlastnostmi („být otrokem“) lze jasně stanovit. Tato hranice však ve skutečnosti může být velmi pohyblivá. Sama vlastnost „být černochem“, jak zdůrazňují mnozí současní teoretikové rasy, je ve skutečnosti sociální, a ne biologická. Tím je zpochybněna Marxova volba konkrétního příkladu, nikoli jeho (a Lukáčsovo a Kosíkovo) pojetí konkrétní totality chápané jako významová struktura.

¹⁸ Lubomír Sochor, „Lukáčsovo dílo *Geschichte und Klassenbewusstsein* a jeho role v dějinách marxismu“, strojopis, s. 5.

¹⁹ *Ibid.*

III

Lukácsův vztah k *Dějínám* byl dvojznačný a po jistou dobu přímo macešský. Brzo po svém vydání v roce 1923 kniha vyvolala značné kontroverze, které zkraje třicátých let vyvrcholily Lukáčsovou „sebekritikou“. Příštích třicet let se Lukács zdráhal autorizovat další vydání své knihy a blokoval žádosti o její překlad. Když v roce 1960 vyšel „pirátský“ francouzský překlad, na němž se podílel Kostas Axelos, Lukács proti tomu protestoval.²⁰ V roce 1962 byl ovšem zahájen projekt vydávání jeho sebraných spisů a Lukács nechal do druhého svazku zařadit také *Dějiny*.²¹ Svazek vyšel v roce 1968. Ale již o rok dříve mohl v Amsterdamu vyjít fotomechanický přetisk prvního vydání, nejspíše se souhlasem autora.²² Tentýž rok se objevil italský překlad a započaly práce na srbochorvatském a rovněž na českém překladu, který na rozdíl od toho srbochorvatského nikdy nespátl světlo světa.²³

Ačkoli Sochor, jak vyplývá z jeho osobní korespondence s Lukáčsem, dlouho pomýšlel na vydání českého překladu, teprve zkraje roku 1967, zjevně podnícen zprávami, že v přípravě se nachází italský a srbochorvatský překlad, se rozhodl podat do nakladatelství Svoboda ediční návrh na přípravu překladu Lukáčsova díla *Geschichte und Klassenbewusstsein*, který měl vyjít v řadě „Filosofická knihovna“.²⁴ Svůj návrh doprovodil zdůvodněním, že „seriozní práce v oblasti dějin marxistické filosofie se neobejde bez vydání původních pramenů, základních filosofických děl, které hrály významnou roli ve vývoji marxistického filosofického myšlení“. Sochor se domníval, že scházejí především díla vznikající v hektickém období těsně po Říjnové revoluci v Rusku. Tehdy v marxistické filosofii vzniklo množství zajímavých děl plodně rozvíjejících marxistickou teorii (nejen ve filosofii, ale také v oblasti právní teorie, psychologie, literární teorie apod.) a také probíhala řada zajímavých diskusí. Právě v tomto období vznikly nezávisle na sobě dva spisy, Lukáčsovy *Dějiny a třídní vědomí* a Korschův *Marxismus a filosofie*, které oba vyvolaly živou reakci. V té době však nebyl, jak upozorňuje dále Sochor, doceněn skutečný přínos

²⁰ Georg Lukács, *Histoire et conscience de classe*, přel. Kostas Axelos, Jacqueline Bois (Paris: Editions de Minuit, 1960). Srov. Marshall Berman, „Lukács's Cosmic Chutzpah“, in Judith Marcus, Zoltán Tarr (eds.), *Georg Lukács. Theory, Culture and Politics* (New Brunswick: Transaction Publishers, 1989), s. 140.

²¹ Georg Lukács, *Werke*, 18 sv. (Neuwied und Berlin: Luchterhand Verlag, 1962–1986). Reedice zmíněného vydání se od roku 2009 připravuje v bielefeldském nakladatelství Aisthesis Verlag.

²² Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik* (Amsterdam: Verlag de Munter, 1967).

²³ György Lukács, *Storia e coscienza di classe*, přel. Giovanni Piana (Milano: Sugar Editore, 1967). Součástí italského překladu je již také Lukáčsova nová předmluva dokončená v březnu roku 1967. Srbochorvatský překlad, na němž se podílel jugoslávský filosof Milan Kangrga, vyšel v roce 1970. Đerd Lukač, *Povijest i klasna svijest. Studija o marksističkoj dialektiki*, přel. Milan Kangrga, Danilo Pejović (Zagreb: Naprijed, 1970).

²⁴ Pro tuto řadu Sochor dříve uspořádal výbory z textů Antonia Labrioly, Antonia Gramsciho či Abrama M. Děborina. Sochorův návrh pochází ze 7. ledna 1967 a nachází se nyní v Sochorově literární pozůstalosti, která je uložena v Archivu a muzeu literatury v Bruselu.

Lukáčsovy knihy, spočívající v pokusu o restituci dialektické metody a o rozpracování teorie zvěcnění.

Ediční záměr byl v nakladatelství pozitivně kvitován, neboť již 14. ledna 1967 se Sochor obrací přímo na Györgye Lukáče, aby ho s tímto záměrem seznámil, a požádal ho o svolení vydat český překlad *Dějin* doplněný o esej o Mojžíši Hessovi.²⁵ Zmiňuje dále, že má v úmyslu doprovodit překlad úvodní statí v rozsahu 30–40 normostran, ve které by rád pojednal „o dějinné roli, kterou tato kniha hrála ve filosofických diskuzích v době svého vydání i později“.²⁶ Žádá ho rovněž o osobní návštěvu, během které s ním chce probrat okolnosti vzniku knihy. Návštěva se později uskutečnila, jak vyplývá ze vzájemné korespondence, a to začátkem června 1967.²⁷ Lukács zareagoval obratem a ve své odpovědi z 18. ledna 1967 vyjádřil souhlas s přípravou a vydáním českého překladu. Upozornil jen, že během února hodlá dokončit předmluvu k novému vydání *Dějin*, kterou zašle do nakladatelství Luchterhand.²⁸ Tato předmluva měla být součástí českého vydání. Přestože rovněž souhlasil s připojením překladu eseje o Mojžíši Hessovi, namítal, že po obsahové i formální stránce se uvedený esej liší od vyznění *Dějin*. Tuto námitku vzal Sochor v potaz, jelikož zmíněný esej nakonec nepřeložil a do českého překladu nezařadil. O více než tři měsíce později, 24. dubna 1967, se na Lukáče oficiálně obrátilo nakladatelství Svoboda, zpravujíc ho o přípravách českého překladu a žádajíc Lukáče o zaslání předmluvy, kterou připravil pro německé nakladatelství Luchterhand. Smlouva mezi Lukáčsem a nakladatelstvím Svoboda byla uzavřena až 19. srpna 1968. Stojí v ní mimo jiné, že překlad musí vyjít do osmnácti měsíců od podpisu smlouvy, tedy do 19. února

²⁵ Ve svém edičním návrhu uvažoval Sochor o doplnění *Dějin* ještě Lukáčsovým esejem z roku 1926 s názvem „Mojžíš Hess a idealistická dialektika“, protože prý s „Dějiny a třídním vědomím úzce souvisí“. Vzájemná korespondence Sochora a Lukáče je uložena v Archivu Györgye Lukáče v Budapešti. Za poskytnutí fotodokumentace této korespondence děkuji Joe Feinbergovi.

²⁶ Sochor se v témže dopise Lukáčsovi zmiňuje o tom, že roku 1966 pronesl v Heidelbergu přednášku o roli *Dějin* v dějinách marxismu. Tato přednáška, která se dochovala v Sochorově literární pozůstalosti, mu sloužila jako výchozí materiál pro zpracování úvodní studie, kterou Sochor později skutečně sepsal a v sedmdesátých letech uveřejnil italsky jako kapitolu ve čtyřsvazkových dějinách marxismu, redigovaných Ericem J. Hobsbawmem (přispěli do nich mj. Michal Reiman, Jaroslav Opat či Miloš Hájek). Srov. Lubomír Sochor, „Lukács e Korsch. La discussione filosofica degli anni venti“, in Eric J. Hobsbawm et al. (eds.), *Storia del marxismo. Volume terzo. Il marxismo nell'età della Terza Internazionale. I. Dalla rivoluzione d'Ottobre alla crisi del '29* (Torino: Giulio Einaudi editore, 1980), s. 702–754. Česká verze této kapitoly s názvem „G. Lukács, K. Korsch, E. Bloch. Filosofická diskuze dvacátých let“ o rozsahu 82 strojopisných stran se dochovala v Sochorově literární pozůstalosti.

²⁷ Sochor v pozdějším dopise ze dne 31. května 1967 zpravuje Lukáče o tom, že začátkem června se v Budapešti zúčastní diskuze spolupořádané literárními časopisy *Plamen* a *Kortárs* o „vztahu mezi literaturou a společností“ a při té příležitosti jej hodlá navštívit a probrat s ním témata své úvodní studie. Na dopise je dodatečně rukou připsáno: „Vyřízeno při návštěvě“. Návštěva se tedy uskutečnila.

²⁸ Lukács předmluvu dokončil v březnu 1967 a příslušný svazek vyšel v roce 1968.

1970. Kvůli nepříznivému vývoji politických událostí po 21. srpnu 1968 k tomu nedošlo, přestože Sochor s největší pravděpodobností překlad včas dokončil a na přelomu roku 1969 a 1970 dodal do nakladatelství, kde se později ztratil. Vyšel však alespoň úryvek z centrálních partií knihy pojednávajících o zvěcnění, a to v literárním časopise *Plamen*.²⁹ Je třeba rovněž uvést, že první úryvky z esejů *Dějiny* byly u nás zveřejněny dávno předtím v časopise *Červen*, vycházejícím v letech 1918-1921 pod redakčním vedením S. K. Neumanna.³⁰ Strojepis překladu Lukácsova díla *Dějiny a třídní vědomí* v sedmdesátých letech čile koloval mezi Sochorovými přáteli. Knižní vydání kompletního překladu je nyní v přípravě a vyjde v nakladatelství Filosofie v ediční řadě „Emancipace a kritika“ – více než čtyřicet let od svého vzniku.

²⁹ I když pod tímto úryvkem není jako překladatel uveden Sochor, ale Táňa Schwarzová. György Lukács, „Zvěcnění a kapitalismus“, *Plamen* 9 (1967), č. 3, s. 100-105.

³⁰ L-G. [Lukács Georg], „Třídní vědomí“, in: *Červen*, 4 (1921), č. 16, s. 224-227, č. 17, s. 236-238.