

# 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.<sup>1</sup> 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

<sup>1</sup> 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.“<sup>2</sup>

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 lpicím 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.<sup>3</sup>

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.<sup>4</sup>

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-

<sup>2</sup> 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).

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

<sup>4</sup> 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).<sup>5</sup>

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 ztrácet 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

<sup>5</sup> 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.“<sup>6</sup> 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“.<sup>7</sup> 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-*

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

<sup>7</sup> 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 systematickosti a dogmatickosti. Brání tomu její „kritická povaha, která se objevuje jako podstatný prvek vždy v konkrétní analýze konkrétní situace“.<sup>8</sup> 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.<sup>9</sup>

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 [...]“.<sup>10</sup> 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.<sup>11</sup> 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.“<sup>12</sup> Vzápětí dodává, že vlastním cílem, který on sám sleduje, je nahodit domněnku, podle které „radikální demokracie je v dějinách české společnosti něčím okrajovým

<sup>8</sup> *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.)

<sup>9</sup> 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.*)

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

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

<sup>12</sup> *Ibid.*, s. 8.

a bezvýznamným“.<sup>13</sup> 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“.<sup>14</sup>

Využití dialektické metody Kosíka přimělo k odmítnutí tehdy rozšířeného názoru, podle kterého národní podoby 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“.<sup>15</sup> 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.<sup>16</sup>

V pozdější systematictější 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

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> *Ibid.*, s. 41–42.

<sup>16</sup> 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:<sup>17</sup> 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 nehledě na kontext. To, že *x* je člověk a že je zabrán do té či oné činnosti, platí nehledě 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 otrockou 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“.<sup>18</sup> Sochor byl přesvědčen, že marxismus musí prodělat zásadní zkoušku, má-li obstát ve srovnání s ostatními teoretickými přístupy, přičemž prubířským kamenem této zkoušky mělo být to, že marxismus „uplatní svou vlastní kritickou metodu, historický materialismus a svůj vlastní dějinný vývoj a transformace, které prodělal“.<sup>19</sup> 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*.

<sup>17</sup> 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. Sprádací bavlnářský stroj je stroj na předání 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.

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

<sup>19</sup> *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.<sup>20</sup> V roce 1962 byl ovšem zahájen projekt vydávání jeho sebraných spisů a Lukács nechal do druhého svazku zařadit také *Dějiny*.<sup>21</sup> Svazek vyšel v roce 1968. Ale již o rok dříve mohl v Amsterdamu vyjít fotomechanický přetisk prvního vydání, nejspíše se souhlasem autora.<sup>22</sup> Tentýž rok se objevil italský překlad a započaly práce na srbochorvatském a rovněž na českém překladu, který na rozdíl od toho srbochorvatského nikdy nespátral světlo světa.<sup>23</sup>

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“.<sup>24</sup> 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

<sup>20</sup> 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.

<sup>21</sup> 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.

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

<sup>23</sup> 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).

<sup>24</sup> 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.<sup>25</sup> 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“.<sup>26</sup> 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.<sup>27</sup> 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.<sup>28</sup> 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

<sup>25</sup> 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.

<sup>26</sup> 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.

<sup>27</sup> 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.

<sup>28</sup> 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*.<sup>29</sup> 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.<sup>30</sup> 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.

<sup>29</sup> 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.

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

# CO JE ORTODOXNÍ MARXISMUS?\*

*György Lukács*

*Filosofové svět jen různě vykládali,  
jde však o to jej změnit.*

Marx, „Teze o Feuerbachovi“<sup>1</sup>

Tato vlastně zcela jednoduchá otázka se stala předmětem opětovných diskusí jak v buržoazních, tak v proletářských kruzích. Avšak postupně začalo patřit k dobrému vědeckému tónu pohlížet na přiznání se k ortodoxnímu marxismu jen s výsměchem. Při velké nejednotnosti, která, jak se zdá, panuje i v „socialistickém táboře“ v názorech na to, které teze tvoří podstatu marxismu, a které tedy „smějí“ být kritizovány nebo dokonce zavrženy, aniž by se ztrácel nárok na to platit za „ortodoxního“ marxistu, jevílo se jako stále více „nevědecké“ vykládat scholasticky jako Bibli věty a výroky starších děl, jež jsou částečně překonána moderním bádáním, hledat v nich a jedině v nich studnici pravdy, místo aby

\* Přeložil Lubomír Sochor podle vydání Georg Lukács, „Was ist orthodoxer Marxismus?“, in Georg Lukács, *Frühschriften II. Geschichte und Klassenbewusstsein* (Darmstadt und Neuwied: Luchterhand Verlag, 1968), s. 171–198. Překlad přehlédl a bibliografické údaje doplnil Ivan Landa. V hranatých závorkách jsou uváděny odkazy, které nejsou v originálu, příp. poznámky překladatele.

<sup>1</sup> [Karel Marx, „These o Feuerbachovi“, in Karel Marx, Bedřich Engels, *Spisy*, sv. 3 (Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1958), s. 17–19, zde 19.]

se pěstovalo „nezaujaté“ zkoumání „faktů“. Kdyby byla otázka položena v této formě, byl by pochopitelně nejhodnější odpovědí na ni soucitný úsměv. Ale takto jednoduše se neklade (a také nikdy nebyla položena). Neboť 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 Marxovy teze, aniž by se musel na minutu vzdát své marxistické ortodoxnosti. Ortodoxní marxismus tedy neznámá nekritické uznávání výsledků Marxova bádání, neznámá „víru“ v tu či onu tezi ani výklad „svatého“ písma. Ortodoxnost v otázkách marxismu se vztahuje spíše výlučně na *metodu*. Znamená vědecké přesvědčení, že v dialektickém marxismu se našla správná metoda bádání a že tato metoda může být vybudována, rozvinuta a prohloubena jen ve smyslu svých zakladatelů a že všechny pokusy ji překonat nebo „zlepšit“ vedly a musely vést jen k vulgarizaci, triviálnosti a k eklekticismu.

## 1

Materialistická dialektika je revoluční dialektika. Toto určení je tak důležité a tak závažné pro pochopení její podstaty, že se jím musíme zabývat nejdříve, ještě než pojednáme o dialektice samé, abychom tuto otázku správně položili. Jde přitom o otázku teorie a praxe, a to nejen v tom smyslu, jak to Marx vyjadřuje ve své první kritice Hegela, že „teorie se stává materiální silou, jakmile se zmocní mas“.<sup>2</sup> Je spíše třeba jak v teorii, tak ve způsobu, jak se zmocňuje mas, nalézt ony momenty a určení, jež činí z teorie, dialektické metody, hybnou sílu revoluce; je třeba rozvinout praktickou podstatu teorie z teorie a z jejího vztahu ke svému předmětu. Neboť jinak by mohlo být toto „zmocňování se mas“ prázdným zdáním. Bylo by možné, že masy jsou uváděny do pohybu zcela jinými podněty, že sledují úplně jiné cíle, a že teorie má pro jejich hnutí jen čistě nahodilý obsah, že je formou, v níž si uvědomují své společensky nutné či nahodilé jednání, aniž by tento akt uvědomování byl podstatně a skutečně spjat s jednáním.

Marx jasně vyjádřil v témže pojednání podmínky možnosti takového vztahu teorie a praxe: „Nestačí, když myšlenka usiluje o uskutečnění, skutečnost sama musí usilovat o myšlenku.“<sup>3</sup> A v dřívější práci: „Potom se ukáže, že svět už dávno sní o věci, kterou si potřebuje jen uvědomit, aby se jí opravdu zmocnil.“<sup>4</sup> Teprve takovýto vztah vědomí ke skutečnosti umožňuje jednotu teorie a praxe. Teprve když uvědomování znamená *rozhodující krok*, který musí dějinný proces udělat ke svému vlastnímu cíli, jenž se skládá z lidských vůlí, avšak nezávisí na lidské libovůli a není vynalézán lidským duchem; když dějinná funkce teorie záleží v praktickém umožňování tohoto kroku; když je dána dějin-

<sup>2</sup> Karel Marx, „Úvod ke Kritice Hegelovy filosofie práva“, in Karel Marx, Bedřich Engels, *Spisy*, sv. 1 (Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1956), s. 408.

<sup>3</sup> *Ibid.*, s. 409.

<sup>4</sup> Karel Marx, „Dopisy z Deutsch-Französische Jahrbücher“, in Marx, Engels, *Spisy*, sv. 1, s. 370. [Marxův dopis adresovaný Arnoldu Rugeovi z května, resp. září 1843.]

ná situace, v níž se správné poznání společnosti stává pro určitou třídu bezprostřední podmínkou jejího sebeutvrzení v boji; když pro tuto třídu její sebepoznání znamená zároveň správné poznání celé společnosti; když tedy tato třída je pro takovéto poznání zároveň subjektem a objektem poznání a tímto způsobem teorie *bezprostředně a adekvátně* zasahuje do společenského revolučního procesu, teprve tehdy se stává možnou jednota teorie a praxe, předpoklad revoluční funkce teorie.

Takováto situace nastala vstupem proletariátu do dějin. „Jestliže proletariát“ – říká Marx – „hlásá rozklad dosavadního světového řádu, vyslovuje jen tajemství své vlastní existence, neboť on je faktickým rozkladem tohoto světového řádu.“<sup>5</sup> Teorie, která to vyslovuje, se nespojuje s revolucí více méně nahodilým způsobem, zamotanými a nesprávně chápanými vztahy, nýbrž je svou podstatou jen myšlenkovým výrazem samého revolučního procesu. Každý stupeň tohoto procesu se fixuje v teorii, aby se tím stal zevšeobecnitelným, sdělitelným, zhodnotitelným a mohl být dále rozvíjen. Teorie, tím že je jen fixací a vědomím nutného kroku, se zároveň stává nutným předpokladem dalšího kroku.

Ujasnění si této funkce teorie otevírá zároveň cestu k poznání její teoretické podstaty, tj. metody dialektiky. Přehlížení tohoto zcela rozhodujícího bodu vneslo do diskusí o dialektické metodě mnoho zmatku. Neboť ať se Engelsovy úvahy v *Antidühringu* (rozhodující pro další působení teorie) kritizují, ať se považují za neúplné nebo snad i za nedostatečné nebo za klasické, musí se přece jen přiznat, že v nichž chybí právě tento moment. Engels popisuje vytváření pojmů dialektickou metodou v protikladu k „metafyzické“ metodě; zdůrazňuje velmi ostře, že dialektika rozkládá strnulost pojmů (a předmětů, které jim odpovídají), že dialektika znamená neustálý proces plynulého přechodu z jednoho určení do druhého, nepřetržitě překonávání protikladů, jejich vzájemné přecházení jednoho v druhý, že tedy jednostranná a strnulá kauzalita se musí nahradit vzájemným působením.<sup>6</sup> Není tu však ani zmínka o nejpodstatnějším vzájemném působení, o *dialektickém vztahu subjektu a objektu v dějinném procesu*, natožpak aby se stalo středem metodologických úvah, jak mu to přísluší. Avšak bez tohoto určení přestává být dialektická metoda revoluční metodou, a to přesto, že se trvá na „plynulých“ pojmech, ovšem zcela zdánlivým způsobem. Její rozdíl vůči „metafyzice“ se již nehledá v tom, že v každém „metafyzickém“ zkoumání předmět zkoumání musí zůstat nedotčený a nezměněný, a že proto toto zkoumání zůstává čistě *nazíravým* a nestává se praktickým, zatímco pro dialektickou metodu je ústředním problémem *změna skutečnosti*. Zanedbává-li se tato ústřední funkce teorie, stává se přednost „plynulé“ tvorby pojmů zcela problematickou: stává se čistě „vědeckou“ záležitostí. Metodu lze podle stavu vědy buď přijímat, nebo odmítat, aniž by se měnilo to nejmenší na ústředním postoji ke skutečnosti, na tom, zda

<sup>5</sup> Marx, „Úvod ke Kritice Hegelovy filosofie práva“, s. 414. Viz o této otázce také Lukácsovu stať „Třídní vědomí“, srov. Georg Lukács, „Klassenbewusstsein“, in Lukács, *Frühschriften II*, s. 218 až 256.

<sup>6</sup> [Bedřich Engels, „Anti-Dühring. Pana Eugena Dühringa převrat vědy“, in Karel Marx, Bedřich Engels, *Spisy*, sv. 20 (Praha: Svoboda, 1966), s. 46–47.]

se pojímá jako proměnlivá nebo neměnná. Neproniknutelnost, osudově neměnný ráz skutečnosti, její „zákonitost“ ve smyslu buržoazního, nazíravého materialismu a klasické ekonomie, jež s ním vnitřně souvisí, se mohou dokonce ještě stupňovat, jak se to projevilo u takzvaných machistů mezi Marxovými přívrženci. Tomuto zjištění vůbec neodporuje, že machismus může plodit i voluntarismus, právě tak buržoazní. Fatalismus a voluntarismus představují protiklady, které se vzájemně vylučují, a to jen pro nedialektický, nehistorický způsob uvažování. Pro dialektické pojetí dějin představují póly, které se vzájemně doplňují, myšlenkové odrazy, u nichž se jasně vyjadřuje antagonismus kapitalistického společenského řádu, neřešitelnost jeho problémů na jeho vlastní půdě.

Proto vede každý pokus „kritický“ prohloubit dialektickou metodu nutně k jejímu zploštění. Neboť metodickým východiskem každého „kritického“ postoje je právě oddělování metody a skutečnosti, myšlení a bytí. Vždyť považuje právě toto oddělení za pokrok, jenž mu má být připsán jako zásluha ve smyslu ryzí vědeckosti oproti hrubému, nekritickému materialismu Marxovy metody. To může samozřejmě dělat. Musíme však konstatovat, že toto „kritické“ stanovisko nepostupuje směrem, jenž tvoří nejnivnější podstatu dialektické metody. Marx a Engels se o tom vyjádřili jednoznačným způsobem. Engels říká: „Tím se dialektika zredukovala na vědu o všeobecných zákonech pohybu jak vnějšího světa, tak i lidského myšlení: na dvě řady zákonů, které jsou *věčně totožné* [...]“<sup>7</sup> Nebo jak to vyjadřuje mnohem přísněji Marx: „Jako vůbec u *každé historické, sociální vědy* je třeba při postupu ekonomických kategorií mít stále na zřeteli [...], že *kategorie vyjadřují formy jsoucna, určení existence* [...]“<sup>8</sup>

Zatemňuje-li se tento smysl dialektické metody, musí se nutně jevit jako zbytečný přídavek, jako pouhá ozdoba marxistické „sociologie“ nebo „ekonomie“. Ba jeví se přímo jako překážka „střízlivého“, „nezaujatého“ studia „faktů“, jako prázdná konstrukce, pro kterou marxismus znásilňuje fakty. Bernstein nejjasněji vyjádřil a nejostřeji formuloval tuto námitku proti dialektické metodě, a to zčásti v důsledku své „nezaujatosti“, naprosto neomezované filosofickými znalostmi.<sup>9</sup> Reálné politické a hospodářské závěry, které však

<sup>7</sup> Bedřich Engels, „Ludvík Feuerbach a vyústění klasické německé filosofie“, in Karel Marx, Bedřich Engels, *Vybrané spisy ve dvou svazcích*, sv. 2 (Praha: Svoboda, 1950), s. 402 (mnou zdůrazněno).

<sup>8</sup> Karel Marx, „Úvod ke kritice politické ekonomie“, in Karel Marx, Bedřich Engels, *Spisy*, sv. 13 (Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1963), s. 659–686, zde 681 (mnou zdůrazněno). [Srov. rovněž Karel Marx, *Rukopisy „Grundrisse“*. *Ekonomické rukopisy z let 1857–1859*, sv. 1 (Praha: Svoboda, 1971), s. 60.] Toto omezení metody na dějinně společenskou skutečnost je velmi důležité. Nedorozumění, která vznikají z Engelsova výkladu dialektiky, spočívají v podstatě na tom, že Engels podle Hegelova špatného příkladu rozšiřuje dialektickou metodu i na poznání přírody, i když se přece rozhodující určení dialektiky – vzájemné působení subjektu a objektu, jednota teorie a praxe, dějinná změna substrátu kategorií jako základ jejich změny v myšlení atd. – nevyskytují v poznání přírody. Nemám bohužel možnost, abych se zde podrobně zabýval těmito otázkami. [Srov. Bedřich Engels, „Dialektika přírody“, in Marx, Engels, *Spisy*, sv. 20, s. 322–583.]

<sup>9</sup> Eduard Bernstein, *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie* (Stuttgart: Dietz, 1909).

vyvozuje z tohoto stanoviska, z osvobození metody z „dialektických léček“ hegelovství, ukazují zřetelně, kam tato cesta vede. Ukazují, že z metody historického materialismu musí být odstraněna právě dialektika, má-li se zdůvodnit důsledná teorie oportunistu, „evoluce“ bez revoluce, teorie mírného „vrůstání“ do socialismu.

## 2

Zde však musí ihned vyvstat otázka, co z metodického hlediska znamenají tyto takzvané fakty, s nimiž se v celé revizionistické literatuře provozuje modloslužba. Nakolik v nich můžeme vidět směřodatné faktory pro jednání revolučního proletariátu? Každé poznání skutečnosti samozřejmě vychází z faktů. Jde jen o to, která data skutečnosti a v jaké *metodické souvislosti* zasluhují být považována za fakty závažné pro poznání. Omezený empirismus ovšem popírá, že se fakty stávají vůbec teprve fakty jen v takovémto metodickém zpracování, odlišném vždy podle cíle poznání. Domnívá se, že může v každém datu, v každém statistickém čísle, v každém *factum brutum* hospodářského života nalézt fakt, který je pro něj důležitý. Přehlídí přitom, že nejjednodušší výčet „faktů“, jejich seřazení bez jakéhokoli komentáře je již „interpretací“, že tu jsou již fakty pojaty určitou teorií, určitou metodou, že byly vytrženy z životní souvislosti, v níž původně byly, a že byly začleněny do souvislosti nějaké teorie. Vzdělanější oportunisté, a to přes svůj instinktivní a hluboký odpor ke každé teorii, to také vůbec nepopírají. Dovolávají se metody přírodních věd, způsobu, jak jsou přírodní vědy s to vyhledávat „čisté fakty“ pozorováním, abstrakcí, pokusem atd. a vyzkoumat jejich souvislosti. A kladou proti násilným konstrukcím dialektické metody takovýto ideál poznání.

Pochybný ráz takovéto metody záleží v tom, že sám kapitalistický vývoj směřuje k vytvoření struktury společnosti, která vychází velmi vstřícně takovým způsobům nazírání. Potřebujeme však právě zde a právě proto dialektickou metodu, abychom nepodlehli takto vytvářenému společenskému zdání, abychom dokázali postihnout za tímto zdáním podstatu. „Čisté fakty“ přírodních věd vznikají totiž tím, že nějaký jev života se skutečně nebo myšlenkově přenáší do prostředí, kde lze jeho zákonitosti probádat bez rušivých zásahů jiných jevů. Tento proces se ještě stupňuje tím, že jevy jsou redukovány na svou čistě kvantitativní podstatu, vyjadřující se v číslech a číselných poměrech. Oportunisté zde vždy přehlížejí, že patří k podstatě kapitalismu produkovat jevy tímto způsobem. Marx popisuje velmi pronikavě takovýto „proces abstrakce“ života, když pojednává o práci, ale nezapomíná ukazovat právě tak pronikavě na to, že jde o *historickou* zvláštnost kapitalistické společnosti. „Tak vznikají nejobecnější abstrakce vůbec jen při nejbohatším konkrétním vývoji, kdy se jedno jeví společně mnohým, obecné všem. Potom už není možné, aby to bylo myšleno jen ve zvláštní formě.“<sup>10</sup> Tato tendence kapitalistického vývoje však pokračuje ještě dále. Fetišistický charakter hospodářských forem, zvěcnění všech lidských vztahů, neustále vzrůstající rozsah dělby práce, která rozkládá abstraktně

<sup>10</sup> Marx, „Úvod ke kritice politické ekonomie“, s. 679. [Srov. též Marx, *Rukopisy „Grundrisse“*, sv. 1, s. 58.]

a racionálně výrobní proces a nestará se o lidské možnosti a schopnosti bezprostředních výrobců atd. přeměňují společenské jevy a zároveň s nimi i jejich vnímání. Vznikají „izolované“ fakty, izolované komplexy faktů, zvláštní obory s vlastními zákony (ekonomie, právo atd.), které se zdají být ve své bezprostřední jevové formě do značné míry již předem zpracovány pro takovéto vědecké studium, takže musí platit za zvláště „vědecké“ domyslet tuto tendenci (tkvíc v samých faktech) do konce a povznést ji na vědu. Kdežto dialektika, která proti všem těmto izolovaným a izolujícím faktům a dílčím systémům zdůrazňuje konkrétní jednotu celku, která odhaluje toto zdání jako zdání, ovšem nutně vytvářené kapitalismem, působí jako pouhá konstrukce.

Nevědeckost této metody, zdánlivě tak vědecké, spočívá tedy v tom, že přehlíží a zanedbává dějinný charakter faktů, které jsou jejím základem. Zdroj omylu (který tento pohled neustále přehlíží), na nějž důrazně upozornil Engels, však nespočívá jen v tomto. Podstata tohoto omylu tkví v tom, že statistika a na ní vybudovaná „exaktní“ ekonomická teorie vždy pokulhávají za vývojem. „Pro běžné současné události jsme proto příliš často nuceni považovat tento nejvíce rozhodující faktor za konstantní, brát hospodářský stav, zjištěný na počátku příslušného období, jako daný a neměnný pro celé období, nebo přihlížet jen k takovým změnám tohoto stavu, které samy vyplývají z očividných událostí, a jsou tedy rovněž očividné.“<sup>11</sup> Již v této úvaze se ukazuje faktický stav, že to, že struktura kapitalistické společnosti vychází vstříc přírodovědecké metodě, což je společenským předpokladem této exaktnosti, je něco velmi problematického. Jestliže je totiž vnitřní struktura „faktů“ a jejich souvislosti chápána ve své podstatě dějinně, tj. v nepřetržitějším převratném procesu, pak je velmi problematické, kdy se dopouštím větší vědecké nepřesnosti; zda tehdy, když pojímám „fakty“ ve formě předmětnosti ovládané zákony, o nichž musím mít metodickou jistotu (nebo alespoň pravděpodobnost), že pro tyto fakty již neplatí? Nebo když vyvozují vědomě důsledky z této situace, když předem zaujímám kritické stanovisko k takto dosažené „exaktnosti“ a když zaměřuji svou pozornost na ony momenty, v nichž se skutečně projevila tato dějinná podstata, tato rozhodující změna?

Dějinný charakter „faktů“, které věda zdánlivě postihuje v této „čistotě“, se však uplatňuje ještě osudovějším způsobem. Podléhají totiž jako produkty dějinného vývoje nejen neustálé změně, nýbrž jsou – právě ve struktuře své předmětnosti – produkty určité dějinné epochy: kapitalismu. Proto se staví tato „věda“, která uznává způsob, jak jsou fakty bezprostředně dány, za základ vědecké relevantní fakticity a její formu předmětnosti za východisko vědeckého vytváření pojmů, jednoduše a dogmaticky na půdu kapitalistické společnosti, a přijímá její podstatu, její předmětnou strukturu, její zákonitost nekriticky jako neměnný základ „vědy“. Abychom mohli pokročit od těchto „faktů“ k faktům v pravém smyslu slova, je třeba prohlédnout jejich dějinnou podmíněnost jako takovou a opustit

<sup>11</sup> Karel Marx, „Třídní boje ve Francii 1848–1850“, in Karel Marx, Bedřich Engels, *Vybrané spisy ve dvou svazcích*, sv. 1 (Praha: Svoboda, 1950), s. 115–243, zde 115–116. Nesmí se však zapomenout, že „přírodovědecká přesnost“ právě předpokládá „konstantnost“ prvků. Tento metodický požadavek zformuloval již Galilei.



stanovisko, z něhož vyplývají jako bezprostřední. Je třeba je podrobit historické dialektické proceduře, neboť, jak Marx říká: „Hotová podoba ekonomických vztahů, tak jak se jeví na povrchu, ve své reálné existenci, a tudíž i v představách, v nichž si tyto vztahy snaží ujasnit jejich nositelé a agenti, se velmi liší od jejich vnitřního, podstatného, ale skrytého jádra a jemu odpovídajícímu pojmu, jsou fakticky jeho převrácením, protikladem.“<sup>12</sup> Mají-li být tedy fakty správně postiženy, je třeba nejdříve jasně a přesně vystihnout tento rozdíl mezi jejich reálnou existencí a jejich vnitřním jádrem, mezi představami o nich vytvořenými a jejich pojmy. Toto rozlišení je prvním předpokladem opravdu vědeckého studia, které by bylo podle Marxových slov zbytečné, „kdyby se jevová forma a podstata věcí bezprostředně kryly“.<sup>13</sup> Jde tedy jednak o to vymanit jevy z této bezprostřední formy jejich danosti, nalézt zprostředkování, jimiž mohou být vztaženy ke svému jádru, ke své podstatě a v ní pochopeny, jednak dospět k pochopení tohoto jejich jevového charakteru, jejich zdání jakožto jejich *nutné* jevové formy. Tato forma je nutná svou dějinnou podstatou, protože vyrostla na půdě kapitalistické společnosti. Toto dvojí určení, toto současné uznání a překonání bezprostředního bytí je právě dialektický vztah. Vnitřní myšlenková výstavba *Kapitálu* způsobila právě zde největší těžkosti povrchnímu čtenáři, který nekriticky vězí v myšlenkových formách kapitalistického vývoje. Neboť na jedné straně výklad dovádí do nejzazší krajnosti právě kapitalistický charakter všech ekonomických forem, vytváří myšlenkové prostředí, kde se tyto kategorie uplatňují zcela čistě tím, že se společnost líčí jako „odpovídající teorii“, tedy jako čistě zkapitalizovaná, jako společnost sestávající jen z kapitalistů a proletářů. Na druhé straně, jakmile tento způsob nazírání vede k nějakému výsledku, jakmile se tento svět jevů zdá krystalizovat do teorie, takto získaný výsledek se ihned rozkládá jako pouhé zdání, jako převrácený odraz převrácených vztahů, jenž je jen „vědomým výrazem zdánlivého pohybu“.

Jedině v této souvislosti, která zapojuje jednotlivé fakty společenského života jako momenty dějinného vývoje do *totality*, se stává možným poznání faktů jako poznání *skutečnosti*. Toto poznání vychází z právě charakterizovaných, jednoduchých, čistých (v kapitalistickém světě), bezprostředních přirozených určení, aby od nich pokročilo k poznání konkrétní totality jakožto myšlenkové reprodukce skutečnosti. Tato konkrétní totalita není myšlením dána vůbec bezprostředně. „Konkrétní je konkrétní“, říká Marx, „protože je to shrnutí mnoha určení, tedy jednota rozmanitého.“<sup>14</sup> Idealismus zde zabředá do klamu, že tento myšlenkový proces reprodukce skutečnosti zaměňuje s proce-

<sup>12</sup> Karel Marx, *Kapitál. Kritika politické ekonomie*, díl III, sv. 1 (Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1955), s. 225 a dále s. 5, s. 22, s. 331. Toto rozlišení mezi existencí (která se rozpadá na dialektické momenty zdání, jevu a podstaty) a skutečností pochází z Hegelovy *Logiky*. Nelze zde bohužel rozevídat, jak silně se celá pojmová výstavba *Kapitálu* opírá o tyto rozdíly. I toto rozlišení mezi pojmem a představou pochází od Hegela.

<sup>13</sup> Karel Marx, *Kapitál. Kritika politické ekonomie*, díl III, sv. 2 (Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1956), s. 365.

<sup>14</sup> Marx, *Rukopisy „Grundrisse“*, sv. 1, s. 54.

sem výstavby samé společnosti. „V myšlení se to tudíž jeví jako proces shrnování, jako výsledek, a ne jako východisko, ačkoli je to skutečné východisko, a tedy i východisko nazírání a představy.“<sup>15</sup> Vulgární materialismus naopak, ať se u Bernsteina a jiných autorů převléká sebedmoderněji, zůstává stát u reprodukce bezprostředních, jednoduchých určení společenského života. Věří, že je úplně „exaktní“, když jednoduše považuje tato určení bez další analýzy a bez syntézy za konkrétní totalitu, když je ponechává v jejich abstraktní izolovanosti a když je vysvětluje jen abstraktními zákonitostmi, nevztahujícími se ke konkrétní totalitě. „Hrubost a pojmová nedostatečnost tkví právě v tom“, říká Marx, „že se to, co patří organicky k sobě, uvádí v náhodný vzájemný vztah, v pouhou reflektivní souvislost.“<sup>16</sup>

Hrubost a pojmová nedostatečnost takovýchto reflektivních souvislostí záleží především v tom, že zatemňuje dějinný, přechodný charakter kapitalistické společnosti, a tato určení se jeví jako nadčasové, věčné kategorie, které jsou společné všem společenským formám. To se projevilo nejhrubším způsobem v buržoazní vulgární ekonomii, avšak i vulgární marxismus se brzy nato dal toutéž cestou. Jakmile byla otřesena dialektická metoda a s ní metodické panství totality nad jednotlivými momenty, jakmile již části nenalezaly v celku svůj pojem a svou pravdu, nýbrž naopak celek byl ze zkoumání vyloučen jako nevědecký nebo se zredukoval na pouhou „ideu“ nebo „sumu“ částí, musela se reflektivní souvislost izolovaných částí jevit jako nadčasový zákon každé lidské společnosti. Neboť Marxův výrok: „výrobní vztahy každé společnosti tvoří celek“,<sup>17</sup> je metodickým východiskem a klíčem právě *historického* poznání společenských vztahů. Každou izolovanou dílčí kategorii totiž lze – v této izolovanosti – pojímat jako kategorii, jež se vyskytuje vždy v celém společenském vývoji a lze s ní tak nakládat. (Nelze-li ji v nějaké společnosti nalézt, pak je to právě „náhoda“, která potvrzuje pravidlo.) Skutečný rozdíl stupňů společenského vývoje se vyjadřuje mnohem méně jasně a jednoznačně ve změnách, jimž podléhají tyto jednotlivé, izolované momenty, nežli ve změnách, jež podstupuje *jejich funkce* v celkovém procesu dějin a jejich vztah k celku společnosti.

### 3

Toto dialektické pojetí totality, jež se zdánlivě tak silně vzdaluje od bezprostřední skutečnosti, které zdánlivě tak „nevědecky“ konstruuje skutečnost, je ve skutečnosti jediná metoda, jak myšlenkově reprodukovat a uchopit skutečnost. Konkrétní totalita je tedy základní kategorie skutečnosti.<sup>18</sup> Správnost tohoto pojetí se však ukazuje úplně zřetelně

<sup>15</sup> *Ibid.*, s. 54–55.

<sup>16</sup> Karel Marx, „Bída filosofie“, in Karel Marx, Bedřich Engels, *Spisy*, sv. 4 (Praha: Státní nakladatelství politické literatury), s. 148.

<sup>17</sup> Marx, „Úvod ke kritice politické ekonomie“, s. 664. Také kategorie reflektivní souvislosti pochází z Hegelovy *Logiky*.

<sup>18</sup> Čtenáře, který se hlouběji zajímá o metodické otázky, bychom chtěli upozornit na to, že i u Hegela tvoří problém vztahu částí k celku dialektický přechod od existence ke skutečnosti, přičemž

teprve tehdy, když soustředíme svou pozornost na reálný, materiální substrát naší metody, na kapitalistickou společnost s jejím vnitřním antagonismem produktivních sil a výrobních vztahů. Metoda přírodních věd, metodický ideál každé reflektivní vědy a každého revizionismu nezná ve své látce žádné rozpory, žádné antagonismy. Vyskytuje-li se přece jen nějaký rozpor mezi jednotlivými teoriemi, je to jen příznak nedokonalosti poznání dosud dosaženého. Teorie, které si vzájemně odporují, musí mít v těchto rozporech své meze. Musí být tedy pozměněny a podřazeny obecnějším teoriím, v nichž pak tyto rozpory definitivně mizí. Pro společenskou skutečnost naproti tomu nejsou tyto rozpory znamením ještě nedokonalého vědeckého pochopení skutečnosti, nýbrž patří *neodlučně k podstatě samé skutečnosti, k podstatě kapitalistické společnosti*. Nejsou v poznání celku překonávány tak, že *přestávají* být rozpory, nýbrž naopak jsou chápány jako nutné rozpory, jako antagonistický základ tohoto výrobního řádu. Když teorie jako poznání totality ukazuje cestu k překonání těchto rozporů, k jejich zrušení, dělá to tím, že ukazuje ty *reálné tendence* společenského vývojového procesu, jimž připadá úkol *reálně* překonat tyto rozpory *ve* společenské skutečnosti, v průběhu společenského vývoje.

Sám spor dialektické a „kritické“ (nebo vulgárně materialistické, machistické atd.) metody je z tohoto hlediska společenský problém. Epistemologický ideál přírodních věd, který – uplatněn na přírodu – jen slouží pokroku vědy, se jeví, je-li aplikován na společenský vývoj, jako ideologický bojový prostředek buržoazie. Pro buržoazii je životní otázka jednak pojímat svůj vlastní výrobní řád tak, jako by jej utvářely věčně platné kategorie, jako by jej věčné zákony přírody a rozumu předurčovaly k věčnému trvání, jednak hodnotit rozpory, jež se nevyhnutelně vnucují, ne jako rozpory patřící k podstatě tohoto výrobního řádu, nýbrž jako pouhé povrchové jevy atd. Metoda klasické politické ekonomie vznikla z této ideologické potřeby, ale narazila také jako věda právě na své meze dané touto strukturou společenské skutečnosti, antagonistickým rázem kapitalistické výroby. Jestliže vědec Ricardova formátu popírá, „že s rozšiřováním výroby a s růstem kapitálu se musí rozšiřovat trh“,<sup>19</sup> dělá to proto (psychologicky ovšem nevědomě), aby nemusel připustit nutnost krizí, v nichž se nejvýrazněji projevuje antagonismus kapitalistické výroby, fakt, „že buržoazní způsob výroby v sobě zahrnuje hranici svobodného rozvoje výrobních sil“.<sup>20</sup> Co se zde přihodilo ještě v dobré víře, stává se ovšem ve vulgární ekonomii vědomě prohanou obhajobou buržoazní společnosti. Vulgární marxismus dospívá volky nevolky ke stejným výsledkům tím, že se buď důsledně snaží odstranit

je třeba poznamenat, že otázka vztahu vnitřního k vnějšímu, o níž se tam pojednává, je také problém totality. Srov. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, „Wissenschaft der Logik. 1. Theil. Die objektive Logik. 2. Abtheilung. Die Lehre vom Wesen“, in Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke IV.*, ed. Leopold von Henning (Berlin: Duncker und Humblot, 1834), s. 156n. (Všechny citáty z *Logiky* jsou z druhého vydání.)

<sup>19</sup> [Karel Marx, *Teorie o nadhodnotě*, sv. 2 (Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1964), s. 557.]

<sup>20</sup> *Ibid.*, s. 557–560.

dialektickou metodu z proletářské vědy, anebo ji alespoň „kriticky“ vylepšuje. To dělá snad nejgrotesknějším způsobem Max Adler, který chce kriticky oddělit dialektiku jako metodu, jako pohyb myšlení, od dialektiky bytí jako metafyziky a dospívá jako k vrcholu „kritiky“ k tomuto výsledku: ostře oddělit od obou dialektiku jako „část pozitivní vědy“, kterou „máme hlavně na mysli, když se mluví o reálné dialektice v marxismu“. Tato dialektika, která by se měla spíše jmenovat „antagonismus“, „konstatuje prostě existující protikladnost mezi sobeckým zájmem individua a společenskými formami, jimiž je individuum spoutáno“.<sup>21</sup> Tím se předně rozmělnuje objektivní ekonomický antagonismus, jenž se vyjadřuje *v třídních bojích*, v konflikt *individua a společnosti*, z něhož nelze pochopit jako nutné ani vznik, ani problematiku a zánik kapitalistické společnosti a výsledkem toho je chť nechtě kantovská filosofie dějin. Za druhé se zde také fixuje struktura buržoazní společnosti jako všeobecná forma společnosti vůbec. Neboť problém reálné „dialektiky nebo lépe antagonismu“, zdůrazňovaný Maxem Adlerem jako ústřední problém, je jen jedna z typických forem, v nichž se ideologicky vyjadřuje antagonistický charakter kapitalistického společenského řádu. Je však v podstatě jedno, zda toto zvětšení kapitalismu vychází z ekonomické základny nebo z ideologických útvarů, zda se děje naivně a bezstarostně nebo kriticky a zjemněle.

Tak se zároveň ztrácí s odmítnutím nebo stíráním dialektické metody poznatelnost dějin. Tím nemá být řečeno, že by jednotlivé osobnosti, epochy atd. nemohly být bez dialektické metody víceméně přesně popsány. Jde spíše o to, že se tímto způsobem znemožňuje pochopit dějiny jako *jednotný proces*. (Tato nemožnost se v buržoazní vědě ukazuje jednak ve formě abstraktních sociologických historických konstrukcí Comteova a Spencerova typu, jejichž vnitřní rozpory přesvědčivě vyložila moderní buržoazní teorie dějin, nejbystřeji Rickert, jednak ve formě požadavku „filosofie dějin“, jejíž poměr k dějinné skutečnosti se opět jeví jako metodicky neřešitelný problém.) Protiklad mezi popisem části dějin a dějinami jako jednotným procesem není však rozdílem rozsahu, tedy např. rozdílem mezi speciálními a obecnými dějinami, nýbrž je metodickým protikladem, protikladem hledisek. Problém jednotného pojetí dějinného procesu se nutně vynořuje při studiu každé epochy a každé dílčí oblasti atd. Zde se nyní ukazuje rozhodující význam dialektického hlediska totality. Neboť je zcela možné, že někdo pozná a popíše v podstatě zcela správně nějakou dějinnou událost, aniž by tím byl schopen postihnout tuto událost jako to, co skutečně je, co znamená její skutečná funkce v dějinném celku, k němuž patří, aniž je s to ji pochopit v jednotě dějinného procesu. Charakteristickým příkladem je tu Sismondihovo stanovisko k otázce krizí.<sup>22</sup> Ztroskotal koneckonců na tom, že sice správně poznal imanentní vývojové tendence jak výroby, tak distribuce, ale musel je pojímat jako na sobě nezávislé procesy, neboť přes svou kritiku kapitalismu, jinak bystrou, zůstal v zajetí kapitalistických forem předmětnosti a nepochopil, „že vztahy rozdělování jsou jen výrobní vztahy sub alia specie“. Propadá tak témuž osudu, jemuž

<sup>21</sup> Max Adler, *Marxistische Probleme* (Stuttgart: J. H. W. Dietz, 1919), s. 77.

<sup>22</sup> Karel Marx, *Teorie o nadhodnotě*, sv. 3 (Praha: Svoboda, 1968), s. 53.

propadla klamná dialektika Proudhonova: ten „přeměňuje jednotlivé články společnosti v příslušný počet samostatných společností“.<sup>23</sup>

Kategorie totality tedy neruší – opakujeme to – své momenty v jednotě bez rozdílu, v identitě. Jeová forma jejich samostatnosti, jejich autonomní zákonitosti, kterou mají v kapitalistickém výrobním řádu, se odhaluje jen potud jako pouhé zdání, že vstupují vzájemně do dialektického dynamického vztahu, že jsou pochopeny jako dialektické a dynamické momenty celku, právě tak dialektického a dynamického. „Výsledek, k němuž docházíme“, říká Marx, „není, že výroba, rozdělování, směna, spotřeba jsou totožné, nýbrž že všechny tvoří články totality, rozdíly uvnitř jednoty. [...] Určitá forma výroby určuje tedy určitou spotřebu, rozdělování, směnu, *určité vzájemné vztahy těchto různých momentů*. [...] Dochází k vzájemnému působení mezi různými momenty. Tak je tomu u každého organického celku.“<sup>24</sup>

Neumíme se však zastavit ani u kategorie vzájemného působení. Kdyby se vzájemné působení pojímalo jako pouhé vzájemné vlivy dvou jinak neměnných předmětů, nedošli bychom ani o krok blíže k poznání společenské skutečnosti, než vedly jednoznačné kauzální řady vulgárního materialismu. Vždyť vzájemné působení probíhá i tam, když např. stojící kulečnickovou kouli zasáhne jiná, jež se pohybuje. První se dostává do pohybu, druhá se nárazem odchyluje od svého původního směru atd. Vzájemné působení, které zde máme na mysli, musí jít za vzájemné ovlivňování objektů *jinak neměnných*. Jde dále právě ve svém vztahu k celku. Vztah k celku se stává určením, které determinuje *formu předmětnosti* každého objektu poznání; každá podstatná změna, důležitá pro poznání, se projevuje jako změna vztahu k celku a *tím* jako změna samé formy předmětnosti.<sup>25</sup> Marx vyslovil jasně tuto myšlenku na nesčetných místech svých děl. Cituji jen jedno z nejznámějších míst: „Černoch je černoch. Teprve v určitých poměrech se stává otrokem. Spřádací bavlnářský stroj je stroj na předení bavlny. Jen v určitých poměrech se stává *kapitálem*. Je-li vytržen z těchto poměrů, je právě tak málo kapitálem jako zlato o sobě a pro sebe *penězi* nebo cukr *cenou* cukru.“<sup>26</sup> Tato nepřetržitá změna forem předmětnosti všech společenských jevů v jejich nepřetržitém, dialektickém vzájemném působení, vznik poznatelnosti předmětu z jeho funkce v *určité* totalitě, v níž funguje, způsobuje, že jediné dialektické hledisko totality je s to *pochopit skutečnost jako společenské dění*. Neboť jen zde se rozplývají ty fetišistické formy předmětnosti, které nutně produkuje kapitalistická výroba ve zdání, které sice poznáváme jako nutné zdání, ale přece jen jako zdání. Reflexivní vztahy těchto fetišistických forem předmětnosti, jejich „zákonitosti“, které sice

<sup>23</sup> Marx, „Bída filosofie“, s. 149.

<sup>24</sup> Marx, „Úvod ke kritice politické ekonomie“, s. 674–675.

<sup>25</sup> Cunowův zvláště rafinovaný oportunistický se projevuje v tom, že přes svou důkladnou znalost Marxových spisů pokradmu přeměňuje předmět celku (celkovosti, totality) v sumu, čímž se ruší každý dialektický vztah. Viz Heinrich Cunow, *Marxsche Geschichts-, Gesellschafts- und Staatstheorie*, sv. 2 (Berlín: Vorwärts, 1921), s. 155–157.

<sup>26</sup> Marx, *Námezdní práce a kapitál*, s. 32–33.

rovněž nutně vznikají z této půdy, jež však zakrývají skutečné souvislosti předmětů, se prokazují jako nutné představy agentů kapitalistického způsobu výroby. Jsou tedy také předměty poznání, ale předmět, jenž je v nich a skrze ně poznáván, není kapitalistický výrobní způsob sám, nýbrž ideologie třídy, která v něm panuje.

Jedině stržení tohoto závoje umožňuje historické poznání. Neboť funkcí reflektivních určení fetišistických forem předmětnosti je právě to, že způsobují, že jevy kapitalistické společnosti se jeví jako nehistorické bytostnosti. Poznání skutečné předmětnosti nějakého jevu, poznání jeho historického charakteru a poznání jeho skutečné funkce ve společenském celku tvoří tedy nedílný akt poznání. Pseudovědecký způsob nazírání rozbíjí tuto jednotu. Tak např. teprve dialektická metoda umožnila poznat rozdíl mezi konstantním a variabilní kapitálem, jenž je pro ekonomii tak fundamentální. Klasická ekonomie nebyla s to se dostat za rozlišení mezi fixním a oběžným kapitálem. A to nebylo vůbec nahodilé, neboť „variabilní kapitál je jen zvláštní historickou jevou formou fondu životních prostředků čili pracovního fondu, který dělník potřebuje k udržení a reprodukci svého života a který musí za všech systémů společenské výroby vždy sám vyrábět a reprodukovat. Pracovní fond ustavičně plyne k dělníkovi zpět ve formě platidel za jeho práci, protože jeho vlastní výrobek se od něho ustavičně vzdaluje ve formě kapitálu. Zbožní forma produktu a peněžní forma zboží maskují pravý charakter této transakce.“<sup>27</sup>

Toto fetišistické zdání, jehož funkcí je zahalovat skutečnost a které obklopuje všechny jevy kapitalistické společnosti, se však neomezuje na to, že pouze maskuje jejich historický, tj. přechodný charakter. Nebo lépe řečeno: toto maskování je umožňováno jediné tím, že všechny formy předmětnosti, v nichž se člověku kapitalistické společnosti nutně bezprostředně jeví jeho prostředí, v první řadě ekonomické kategorie, maskují rovněž svou vlastní podstatu jako formy předmětnosti, jako kategorie *vzájemných vztahů lidí*, že se jeví jako věci a vztahy mezi věcmi. Proto musí dialektická metoda, aby prorazila cestu k poznání skutečnosti, strhnout zároveň z kategorií jak roušku věčnosti, tak roušku jejich věčnosti. „Ekonomie“, říká Engels ve své recenzi Marxovy knihy *Ke kritice politické ekonomie*, „nepojednává o věcech, nýbrž o vztazích mezi osobami a koneckonců mezi třídami; tyto vztahy jsou však vždy *spjaty s věcmi a jeví se jako věci*“.<sup>28</sup> Teprve tímto poznáním se hledisko totality dialektické metody osvědčuje jako poznání skutečnosti společenského dění. Dialektický vztah částí k celku se mohl ještě jevit jako pouhé metodické myšlenkové určení, v němž kategorie, které opravdu konstituují společenskou skutečnost, vystupují právě tak málo jako v reflektivních určeních buržoazní ekonomie; převaha tohoto dialektického vztahu nad reflektivními určeními by tím byla čistě metodologickou záležitostí. Rozdíl je však mnohem hlubší a zásadnější. Neboť tím, že v každé

<sup>27</sup> Karel Marx, *Kapitál. Kritika politické ekonomie*, díl I (Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1953), s. 599. [Překlad je zde poněkud upraven – pozn. překladatele.]

<sup>28</sup> Viz stať „Zvěcnění a vědomí proletariátu“: Georg Lukács, „Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats“, in Lukács, *Frühschriften II*, s. 257–397. (Český překlad citátu in Marx, Engels, *Spisy*, sv. 13, s. 520.)

ekonomické kategorii se projevuje, vstupuje do vědomí a je převeden na svůj pojem určitý vztah mezi lidmi na určitém stupni jejich společenského vývoje, lze teprve pochopit pohyb samé lidské společnosti v její vnitřní zákonitosti zároveň jako produkt samých lidí i sil, které vznikly z jejich vztahů a vymkly se jejich kontrole. Ekonomické kategorie se tedy stávají v dvojím smyslu dialektickými a dynamickými. Působí na sebe navzájem jako „čistě“ ekonomické kategorie a napomáhají poznání jakéhokoli časového průřezu společenským vývojem. Poněvadž však vznikly z lidských vztahů a působí v procesu transformace lidských vztahů, stává se v tomto jejich vzájemném vztahu ke skutečnému substrátu jejich působnosti viditelným sám chod vývoje. Tj. produkce a reprodukce určité ekonomické totality, jejíž poznání je úkolem vědy, se nutně převracejí, transcendující ovšem „čistou“ ekonomii, aniž se však musí dovolávat jakýchkoli transcendentních sil, v proces produkce a reprodukce určité společnosti jako celku. Marx často jasně a břitce zdůrazňoval tento ráz dialektického poznání. Tak např.: „Kapitalistický výrobní proces, vzat v celkové souvislosti čili jako proces reprodukce, vyrábí tedy nejen zboží, nejen nadhodnotu, produkuje a reprodukuje sám kapitálový vztah – kapitalistu na jedné straně, námezdního dělníka na druhé straně.“<sup>29</sup>

## 4

Toto kladení sebe sama, toto produkování a reprodukování sebe sama je však právě skutečnost. To jasně rozpoznal již Hegel a vyjádřil to ve formě velmi blízké Marxovi, i když je to forma ještě příliš abstraktní, sebe samu špatně chápající, a proto umožňující nedorozumění: „Co je skutečné, je v sobě nutné“, říká Hegel ve své *Filosofii práva*.<sup>30</sup> „Nutnost záleží v tom, že se celek rozchází v pojmové rozdílů a že to, co se rozešlo, je pevnou a odolnou určitostí, která však není mrtvě nehybná, nýbrž stále se tvoří rozkládajíc se.“ Ale právě zde, kde se jasně vyjadřuje v problému skutečnosti, ve funkci teorie jako *sebepoznání skutečnosti*, hluboká spřízněnost historického materialismu s Hegelovou filosofií, je třeba ihned poukázat, byť by jen několika slovy, na neméně důležitý rozdíl, jenž mezi nimi existuje. Tento rozdíl je rovněž problémem skutečnosti, problémem jednoty dějinného procesu. Marx předhazuje Hegelovi (a ještě více jeho následovníkům, kteří se stále více vraceli k Fichtovi a Kantovi), že doopravdy nepřekonal dualitu myšlení a bytí, teorie a praxe, subjektu a objektu, že jeho dialektika – jako vnitřní, reálná dialektika dějinného procesu – je pouhé zdání; vytýká mu, že nepřekonal Kanta právě v tomto rozhodujícím bodě, že jeho poznání je pouze poznáním o látce – o sobě bytostně cizí – nikoli však vlastní „vznání“ této látky, lidské společnosti. „Již u Hegela má“, tak znějí rozhodující věty této kritiky, „absolutní duch dějin v mase svůj materiál a teprve ve filosofii svůj odpovídající výraz. Nicméně filosof je jen orgánem, v němž si absolutní duch, který dělá dějiny, po vykonání pohybu dodatečně uvědomuje sám sebe. Na toto dodatečné filosofovo

<sup>29</sup> Marx, *Kapitál*, díl I, s. 610.

<sup>30</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Základy filosofie práva*, přel. Vladimír Špalek (Praha: Academia, 1992), s. 299. [Hegel říká, že „pravá skutečnost je nutnost: co je skutečné, je v sobě nutné“.]

vědomí se redukuje jeho podíl na dějinách, neboť skutečný pohyb koná absolutní duch nevědomky. Filosof tedy přichází *post festum*.“ Hegel tedy „absolutnímu duchu dává dělat dějiny jen zdánlivě [...] Proto si totiž absolutní duch uvědomuje sám sebe jako tvůrčího světového ducha až *post festum* ve filosofovi, existuje jeho dělání dějin jen ve vědomí, v mínění a představě filosofa, jen ve spekulativní fantazii“.<sup>31</sup> Kritická činnost mladého Marxe definitivně vyřídila tuto pojmovou mytologii hegelovství.

Není však náhoda, že filosofie, oproti které Marx dosáhl „sebeporozumění“, představovala již zpětný pohyb hegelovství, orientovaný na Kanta, hnutí, jež využívalo nejasností a vnitřních nejistot samého Hegela k tomu, aby z metody vymýtilo revoluční prvky a uvedlo reakční obsahy, reakční pojmovou mytologii, přežitky kontemplativní duality myšlení a bytí do souladu s homogenní reakční filosofií tehdejšího Německa. Když Marx přijal pokrokovou část Hegelovy metody, dialektiku, jako poznání skutečnosti, neoddělil se jen příkře od Hegelových následovníků, nýbrž zároveň rozštěpil samu Hegelovu filosofii. S krajní důsledností vyhotil dějinnou tendenci, která vězí v Hegelově filosofii. Přeměnil radikálně všechny jevy společnosti a zespolečenštěného člověka v dějinné problémy tím, že konkrétně ukázal na reálný substrát dějinného vývoje a metodicky jej plodně zužitkoval. Tímto měřítkem, které sám objevil a metodicky vyzkoušel, ověřil Hegelovu filosofii a zjistil, že neobstojí. Mytologizující pozůstatky „věčných hodnot“, které Marx vyloučil z dialektiky, leží v podstatě vzato na téže rovině reflektivní filosofie, kterou Hegel celý svůj život energicky a urputně potíral, proti níž uplatnil celou svou filosofickou metodu, proces a konkrétní totalitu, dialektiku a dějiny. Marxovská kritika Hegela je tedy přímé pokračování a rozvinutí kritiky, kterou provedl sám Hegel vůči Kantovi a Fichtovi.<sup>32</sup> Tak na jedné straně vznikla Marxova dialektická metoda jako důsledné rozvinutí toho, o co se snažil sám Hegel, čeho však konkrétně nedosáhl, a na druhé straně zbylo mrtvé tělo napsaného systému jako kořist filologů a výrobců systémů.

To, co odděluje historický materialismus a Hegelovu filosofii, je tedy skutečnost. Hegel nebyl s to proniknout ke skutečným hybným silám dějin. Částečně proto, že v době vzniku jeho systému tyto síly nebyly ještě dosti jasné a patrné. Proto byl nucen vidět v národech a jejich vědomí (jehož reálný substrát Hegel v jeho nejednotném stavu nepro-

<sup>31</sup> Karel Marx, Bedřich Engels, „Svatá rodina“, in Karel Marx, Bedřich Engels, *Spisy*, sv. 2 (Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1957), s. 103.

<sup>32</sup> Nepřekvapuje, že Cunow právě v tomto bodě, kde Marx radikálně překonal Hegela, se opět pokouší Marxe opravit kantovsky obráceným Hegelem. Klade proti čistě historickému pojetí státu u Marxe hegelovský stát „jako věčnou hodnotu“, jehož „chyby“, čímž se má rozumět jeho funkce jako nástroje třídního útlatku, platí jen jako „historické věci“, které „však nerozhodují o podstatnosti, určení a orientaci státu“. Fakt, že (pro Cunowa) zde Marx zaostává za Hegelem, pochází z toho, že „pojímá tuto otázku politicky, nikoli ze stanoviska sociologa“ (Heinrich Cunow, *Marxsche Geschichts-, Gesellschafts- und Staatstheorie*, sv. 1 [Berlin: Vorwärts, 1920], s. 308). Vidíme, že pro oportunisty Hegelova filosofie nebyla překonána. Když se nevracejí k vulgárnímu materialismu nebo ke Kantovi, používají reakčních obsahů Hegelovy filosofie státu k vymycování revoluční dialektiky z marxismu, k myšlenkovému zvětšování buržoazní společnosti.



hlédl, a tak jej zmytologizoval v „národního ducha“) vlastní nositele dějinného vývoje. Zčásti tkví příčina v tom, že sám – navzdory svým velmi energickým opačným snahám – zůstal v zajetí platónského a kantovského způsobu nazírání, duality myšlení a bytí, formy a látky. Ačkoli byl vlastním objevitelem významu konkrétní totality, ačkoli jeho myšlení stále směřovalo k překonávání každé abstraktnosti, ulpívá podle jeho názoru (ryze platónsky) na látce „poskvrna určitosti“. A tyto tendence, vzájemně si odporující a vzájemně se potírající, nemohly v jeho systému dospět k ujasnění. Stojí často vedle sebe nezprostředkované, rozporuplné a nevyrovnané, a konečně (zdánlivé) vyrovnání, které našly v tomto systému, se tedy muselo obracet spíše k minulosti než k budoucnosti.<sup>33</sup> Neudivuje, že buržoazní věda již velmi záhy zdůraznila a dále rozvinula jako podstatné právě tyto stránky Hegela. Právě tím se však téměř úplně zatemnilo revoluční jádro jeho myšlení, a to i marxistům.

Pojmová mytologie je vždy jen myšlenkovým výrazem toho, že lidem zůstal nepostižitelný nějaký základní fakt jejich existence, jehož důsledkům se nemohou ubránit. Neschopnost proniknout do samého předmětu se v myšlení vyjadřuje v podobě transcendentních hybných sil, které mytologickým způsobem budují a formují skutečnost, vztahy mezi předměty, naše vztahy k nim, jejich změny v dějinném procesu. Když Marx a Engels poznali, že „v poslední instanci je určujícím momentem v dějinách produkce a reprodukce skutečného života“,<sup>34</sup> získali teprve stanovisko, jež jim umožňovalo zúčtovat s každou mytologií. Hegelův absolutní duch byl poslední z těchto velkolepých mytologických forem, formou, v níž se již vyjadřoval celek a jeho hnutí, ačkoli si nebyl vědom své skutečné podstaty. Jestliže v historickém materialismu rozum, „který vždy existoval, ale ne vždy v rozumné formě“,<sup>35</sup> nabývá své „rozumné“ formy nalezením svého pravého substrátu, základů, na nichž si lidský život může uvědomit sám sebe, pak se uskutečnil právě program Hegelovy filosofie dějin, byť i zničením Hegelovy nauky. V protikladu k přírodě, zdůrazňuje Hegel, v níž „změna znamená koloběh, opakování téhož“, neprobíhá změna v dějinách „jednoduše na povrchu, nýbrž v pojmu. Je to sám pojem, jenž je opravován“.<sup>36</sup>

<sup>33</sup> Velmi charakteristické pro to je Hegelovo stanovisko k politické ekonomii (Hegel, *Základy filosofie práva*, s. 225–226). Poznává zcela jasně její metodický základní problém jako problém náhody a nutnosti (velmi podobně jako Engels v *Původu rodiny*, srov. Bedřich Engels, „Původ rodiny, soukromého vlastnictví a státu“, in Marx, Engels, *Vybrané spisy ve dvou svazcích*, sv. 2, s. 336; a ve *Feuerbachovi*, srov. Bedřich Engels, „Ludvík Feuerbach a vyústění klasické německé filosofie“, in *ibid.*, s. 407–408). Není však s to postřehnout fundamentální význam materiálního substrátu ekonomie, vzájemný vztah lidí. Zůstává pro něho „hemžením libovůle“ a její zákony nabývají „podobnosti s planetární soustavou“ (Hegel, *Základy filosofie práva*, s. 226).

<sup>34</sup> Engelsův dopis Josephu Blochovi ze dne 21. září 1890, viz Karel Marx, Bedřich Engels, *Vybrané dopisy. 1843–1895* (Praha: Svoboda, 1952), s. 379.

<sup>35</sup> Marx, „Dopisy z Deutsch-Französische Jahrbücher“, s. 368. [Marxův dopis adresovaný Arnoldu Rugeovi z května, resp. září 1843.]

<sup>36</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Filosofie dějin*, přel. Milan Váňa (Pelhřimov: Nová tiskárna Pelhřimov, 2004), s. 42.

Teprve v této souvislosti může východisko dialektického materialismu – „bytí lidí není určováno jejich vědomím, nýbrž naopak jejich vědomí je určováno jejich společenským bytím“ – přesáhnout čistě teoretickou úroveň a stát se otázkou praxe. Neboť teprve zde, kde se jádro bytí odhalilo jako společenské dění, se může bytí zjevit jako produkt lidské činnosti, dosud ovšem nevědomý, a sama tato činnost zase jako rozhodující prvek přeměny bytí. Čisté přírodní vztahy nebo společenské formy mystifikované jako přírodní vztahy stojí na jedné straně proti člověku jako strnulé, hotové a – v podstatě – neměnné danosti, jejichž zákonů může nanejvýše využít, jejichž předmětnou strukturu může nanejvýš pochopit, ale není nikdy schopen ji převrátit. Na druhé straně takovému pojetí bytí zahání možnost praxe do individuálního vědomí. Praxe se stává formou činnosti izolovaného individua, etikou. Feuerbachův pokus překonat Hegela ztroskotal v tomto bodě. Feuerbach se zastavil právě tak jako německý idealismus a daleko více než sám Hegel u izolovaného individua „občanské společnosti“.

Marxův požadavek pojímat „smyslovost“, předmět, skutečnost jako lidskou smyslovou činnost<sup>37</sup> znamená, že si člověk uvědomuje sám sebe jako společenskou bytost, jako současný subjekt a objekt společenského dějinného dění. Člověk feudální společnosti si nemohl uvědomit sám sebe jako společenskou bytost, poněvadž jeho společenské vztahy ještě měly z mnoha stránek přírodní charakter, poněvadž sama společnost ve svém celku byla příliš málo proorganizovaná a zahrnovala ještě příliš málo do své jednoty všechny vztahy mezi lidmi, aby se jevila ve vědomí jako *tato* skutečnost člověka. (Otázka výstavby a jednoty feudální společnosti sem nepatří.) Buržoazní společnost dokonává tento proces zespolečnění společnosti. Kapitalismus strhává všechny jak prostorové a časové přehradu mezi jednotlivými zeměmi a územími, tak právní přepážky stavovského rozvrstvení. V jeho světě formální rovnosti všech lidí mizí stále více ony ekonomické vztahy, které bezprostředně regulovaly výměnu látek mezi člověkem a přírodou. Člověk se stává v pravém smyslu slova společenskou bytostí, společnost *touto* skutečností pro člověka.

Tak se poznání společnosti jako skutečnosti stává možným jen na půdě kapitalismu, buržoazní společnosti. Avšak třída, která vystupuje jako dějinný nositel tohoto převratu, buržoazie, plní tuto svou funkci ještě nevědomě. Společenské síly, které rozpoutala, síly, které ji samu vynesly k panství, vystupují proti ní jako druhá příroda, ale bezdušší a nepřehlednější než byla příroda feudalismu.<sup>38</sup> Teprve vystoupením proletariátu se dovršuje poznání společenské skutečnosti. A dovršuje se právě tím, že se v třídním stanovisku proletariátu našel bod, z něhož se stává viditelným celek společnosti. V historickém materialismu vznikla zároveň nauka „o podmínkách osvobození proletariátu“ a nauka o skutečnosti celkového procesu společenského života, a to jedině proto, že pro proletariát je životní potřebou, existenční otázkou si úplně ujasnit své třídní postavení, protože jeho třídní postavení lze pochopit jen poznáním celé společnosti, poněvadž jednání nezbytně

<sup>37</sup> Marx, „These o Feuerbachovi“, s. 17.

<sup>38</sup> O důvodech tohoto faktického stavu viz stať „Třídní vědomí“, srov. Lukács, „Klassenbewusstsein“.

předpokládá toto poznání. Jednota teorie a praxe je tedy jen druhá stránka dějinného společenského postavení proletariátu; z jeho stanoviska se sebepoznání a poznání totality shodují, proletariát je zároveň subjektem a objektem svého vlastního poznání.

Neboť poslání dovést vývoj lidstva o stupeň výše spočívá, jak Hegel správně poznamenal (ovšem ještě o národech), na tom, že „tyto vývojové stupně jsou dány jako *bezprostřední přirozené principy*“ a že tomu národu (tj. té třídě), „jemuž takovýto moment přísluší jako *přirozený princip*, připadá za úkol [...] jej uskutečnit“.<sup>39</sup> Marx tuto myšlenku konkretizuje zcela jasně pro společenský vývoj: „Jestliže socialističtí spisovatelé připisují proletariátu tuto světodějnou úlohu, není to vůbec proto, [...] že považují proletáře za bohy. Spíše naopak. Protože ve vyvinutém proletariátu je prakticky dovršena abstrakce od veškeré lidskosti, i od zdání lidskosti, protože v životních podmínkách proletariátu jsou shrnuty všechny životní podmínky dnešní společnosti v nejnelidštějším vyvrcholení, protože v něm člověk ztratil sám sebe, ale zároveň si nejen teoreticky uvědomil tuto ztrátu, nýbrž je také naprosto neodbytnou nouzí – praktickým výrazem nutnosti –, kterou již nelze odvrátit ani zastít, přímo donucen bouřit se proti této nelidskosti, proto proletariát může a musí sám sebe osvobodit. Ale nemůže sám sebe osvobodit, aniž zruší své vlastní životní podmínky. A nemůže zrušit své vlastní životní podmínky, aniž zruší *všechny* nelidské životní podmínky dnešní společnosti, jejichž souhrnem je jeho situace.“<sup>40</sup> Tak nelze oddělit metodickou podstatu historického materialismu od „prakticko-kritické činnosti“ proletariátu: obě jsou momenty téhož vývojového procesu společnosti. Právě tak nelze ani oddělit poznání skutečnosti, které poskytuje dialektická metoda, od třídního stanoviska proletariátu. Otázka položená „austromarxismem“, metodické oddělení „čisté“ marxistické vědy od socialismu je, jako všechny podobné otázky, pouze zdánlivý problém.<sup>41</sup> Neboť marxistická metoda, materialistická dialektika jako poznání skutečnosti vyplývá jen z třídního stanoviska, ze stanoviska proletářského boje. Opuštění tohoto stanoviska odvádí od historického materialismu právě tak jako na druhé straně jeho zaujetí vede přímo do proletářského boje.

To, že historický materialismus vyrůstá z „bezprostředního, přirozeného“ životního principu proletariátu, že totální poznání skutečnosti vyplývá z jeho třídního stanoviska, však vůbec neznamená, že toto poznání nebo metodická zaměřenost k němu by bylo bezprostředně a přirozeně dáno proletariátu jako třídě (a teprve jednotlivým proletářům). Naopak. Proletariát je zajisté poznávající subjekt tohoto poznání této celkové společenské skutečnosti. Není však poznávajícím subjektem ve smyslu kantovské metody, kde je subjekt definován jako to, co se nikdy nemůže stát objektem. Proletariát není nezúčastněným divákem při tomto procesu. Proletariát není jen jednajícím a trpícím částí tohoto celku, nýbrž vzestup a vývoj jeho poznání na jedné straně a jeho vývoj

<sup>39</sup> Hegel, *Základy filosofie práva*, s. 366.

<sup>40</sup> Marx, Engels, „Svatá rodina“, s. 51.

<sup>41</sup> Rudolf Hilferding, *Finanční kapitál. Studie o nejnovější fázi ve vývoji kapitalismu*, přel. V. Svěrák (Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1961), s. 35.

v dějinách na straně druhé jsou jen dvě stránky téhož reálného procesu. Nejenže sama třída se „zformovala v třídu“ teprve postupně, v neustálém společenském boji, počínaje spontánním, neuvědomělým jednáním v bezprostřední zoufalé obraně (ničení strojů je krajní příklad těchto počátků), nýbrž i vědomí této společenské skutečnosti, vlastního třídního postavení a dějinného postavení, jež z toho vzniká, metoda materialistického pojetí dějin, jsou produkty téhož vývojového procesu, který historický materialismus – poprvé v dějinách – poznává adekvátně a v jeho skutečnosti.

Možnost marxistické metody je tedy právě tak produkt třídního boje jako kterýkoli výsledek politické nebo hospodářské povahy. I vývoj proletariátu odráží vnitřní strukturu dějin společnosti, kterou poprvé poznal. Její „výsledky se proto právě tak stále jeví jako její předpoklad, jako se její předpoklady jeví jako její výsledky“.<sup>42</sup> Metodické hledisko totality, které jsme poznali jako ústřední problém, jako předpoklad poznání skutečnosti, je výtvořem dějin v dvojím smyslu. Předně formální objektivní možnost historického materialismu jako poznání vůbec vznikla teprve ekonomickým vývojem, jenž zplodil proletariát (tedy na určitém stupni společenského vývoje), a tím vyvolanou transformací subjektu a objektu společenské skutečnosti. Za druhé však teprve v průběhu vývoje samého proletariátu se tato formální možnost stala reálnou možností. Neboť možnost pojmout smysl dějinného procesu jako smysl imanentní samému procesu a nepojímat jej již jako transcendentní, mytologizující nebo etické vkládání smyslu do látky, která je o sobě zbavena smyslu, předpokládá vysoce rozvinuté vědomí proletariátu o svém vlastním postavení, tj. relativně vysoce rozvinutý proletariát, tedy dlouhý předchozí vývoj. Je to cesta od utopie k poznání skutečnosti, cesta od prvních velkých myslitelů dělnického hnutí, kteří mu vytyčovali transcendentní cíle, až k jasnosti Komuny z roku 1871: že dělnická třída nemusí „uskutečňovat ideály“, nýbrž „jen osvobodit prvky nové společnosti“. Je to cesta od „třídy vůči kapitálu“ k třídě „pro sebe“.

Z této perspektivy se jeví revizionistické oddělování hnutí a konečného cíle jako návrat k nejprimitivnější úrovni dělnického hnutí. Konečný cíl není stav, který někde čeká jako „stát budoucnosti“ na proletariát nezávisle na tomto hnutí a cestě, kterou prochází. Není to tedy stav, na nějž lze v denním boji klidně zapomínat a nanejvýš jej zdůrazňovat v nedělních kázáních jako povznášející moment proti každodenním starostem. Není to také „povinnování“, „idea“, jež by byla regulativně přiřazena „skutečnému“ procesu. Konečný cíl je spíše *vztah k celku* (k celku společnosti nazírané jako proces), jímž nabývá každý jednotlivý moment boje teprve svého revolučního smyslu. Vztah, jenž je obsažen v každém momentu právě ve své prosté a střízlivé každodennosti, který se však stává skutečným teprve svým uvědoměním, a tím propůjčuje skutečnost momentu denního boje, neboť odhaluje jeho vztah k celku. Povznáší jej tím z pouhé fakticity, z pouhé existence, ke skutečnosti. Nesmí se však také zapomínat, že každá snaha uchránit čistý „konečný cíl“ nebo „podstatu“ proletariátu atd. před každým poskvřením stykem s kapitalistickou existencí vede koneckonců právě tak k tomu, že se vzdalujeme od pochopení skutečnosti,

<sup>42</sup> Marx, *Kapitál*, díl III, sv. 2, s. 419.

od „prakticko-kritické činnosti“, k týmž návratům do utopické duality subjektu a objektu, teorie a praxe, kam vedl revizionismus.<sup>43</sup>

Praktické nebezpečí každého takového dualistického nebezpečí se ukazuje v tom, že se ztrácí směrodatný moment pro *akce*. Jakmile se totiž opouští půda skutečnosti, kterou jedině může dobýt dialektický materialismus (kterou však musí stále znovu dobývat), jakmile se tedy zůstává na „přirozené“ půdě existence, čisté, holé a hrubé empirie, stojí proti sobě subjekt jednání a prostředí „faktů“, v němž se má odehrávat jednání subjektu, jako principy příkře a bez přechodu od sebe oddělené. A je právě tak málo možné vnutit objektivní věcné souvislosti faktů subjektivní vůli, přání nebo rozhodnutí jako nalézt v samých faktech směrodatný moment pro akce. Situace, v níž fakty mluví jednoznačně pro nebo proti určitému směru jednání, nikdy neexistovala a nemůže a nebude nikdy existovat. A čím svědomitěji se zkoumají fakty v této své izolovanosti, tj. ve svých reflektivních souvislostech, s tím menší jednoznačností mohou ukazovat určitým směrem. A je samozřejmé, že čistě subjektivní rozhodnutí musí ztroskotat na pádnosti nepochopených a automaticky „zákonitě“ působících faktů. Tak se osvědčuje způsob, jímž dialektická metoda přistupuje ke skutečnosti právě při problému jednání jako jediný způsob, jenž je s to ukázat *směr* pro akce. Objektivní a subjektivní sebezpoznání proletariátu na určitém stupni jeho vývoje je zároveň poznáním stavu společenského vývoje v tomto okamžiku dosaženého. V souvislosti reality, ve vztahu všech dílčích momentů k jejich zakořeněnosti v celku, zakořeněnosti, která je jim imanentní, jen není ujasněná, se překonává cizost takto pochopených faktů. Stávají se v nich zřejmými ty tendence, které směřují ke středu skutečnosti, k tomu, co obvykle nazýváme konečný cíl. Poněvadž však tento cíl není jako abstraktní ideál v protikladu k procesu, nýbrž je imanentně obsažen jako moment pravdy a skutečnosti, jako konkrétní smysl v každém dosaženém stupni, je jeho poznání právě poznáním směru, jímž se (nevědomě) ubírají tendence orientované na celek, poznáním celku, jemuž připadá konkrétně určovat právě v daném momentu správné jednání, a to z hlediska celkového procesu a v jeho zájmu, z hlediska osvobození proletariátu.

Společenský vývoj však neustále stupňuje napětí mezi dílčími momenty a celkem. Právě proto, že imanentní smysl skutečnosti z ní vyzařuje se stále větším leskem, tkví smysl dění stále imanentnějším způsobem v každodennosti a totalita se stále více noří do prostoro-ové a časové momentnosti jevů. Cesta vědomí v procesu dějin se nestává vyrovnanější, nýbrž naopak stále těžší a odpovědnější. Funkce historického materialismu – překonat revizionismus a utopismus – tedy neznamená jednorázovou likvidaci nesprávných tendencí, nýbrž boj, neustále se obnovující, proti scestnému působení buržoazních forem nazírání na myšlení proletariátu. Tato ortodoxnost není strážkyní tradic, nýbrž je stále bdělou zvěstovatelkou vztahu přítomného okamžiku a jeho úkolů k totalitě dějinného

<sup>43</sup> Viz o tom Zinověvovu polemiku proti Guesdovi a jeho postoji, který zaujal ve Stuttgartu k válce. Srov. N. Lenin, G. Sinowjew, *Gegen den Strom. Aufsätze aus den Jahren 1914–1916* (Hamburg: Verlag der Kommunistischen Internationale, 1921), s. 470–471; a Vladimir Iljič Lenin, *Dětská nemoc levičáctví v komunismu* (Praha: Svoboda, 1950).

procesu. A tak slova Komunistického manifestu o úkolech ortodoxnosti a jejích nositelů, komunistů, nezastarala a dále platí: „Komunisté se odlišují od ostatních proletářských stran jedině tím, že na jedné straně v boji proletářů různých národů vyzdvihují a obhajují společné zájmy celého proletariátu, nezávislé na národnosti, na druhé straně tím, že na různých stupních vývoje, jimiž probíhá boj mezi proletariátem a buržoazií, zastupují vždy zájmy *celého* hnutí.“<sup>44</sup>

březen 1919

<sup>44</sup> Karel Marx, Bedřich Engels, „Komunistický manifest“, in Marx, Engels, *Spisy*, sv. 2, s. 423–462, zde 440.