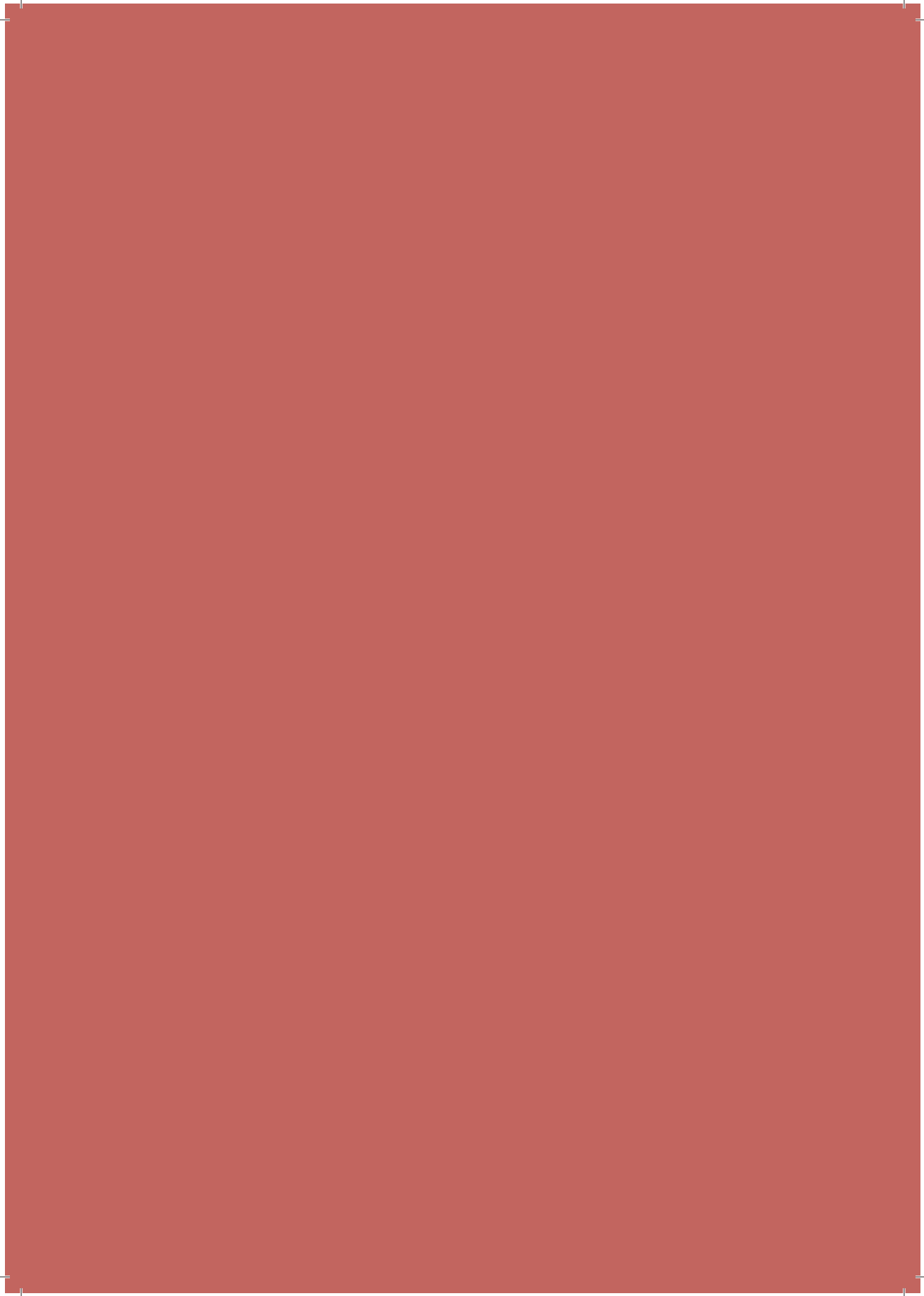
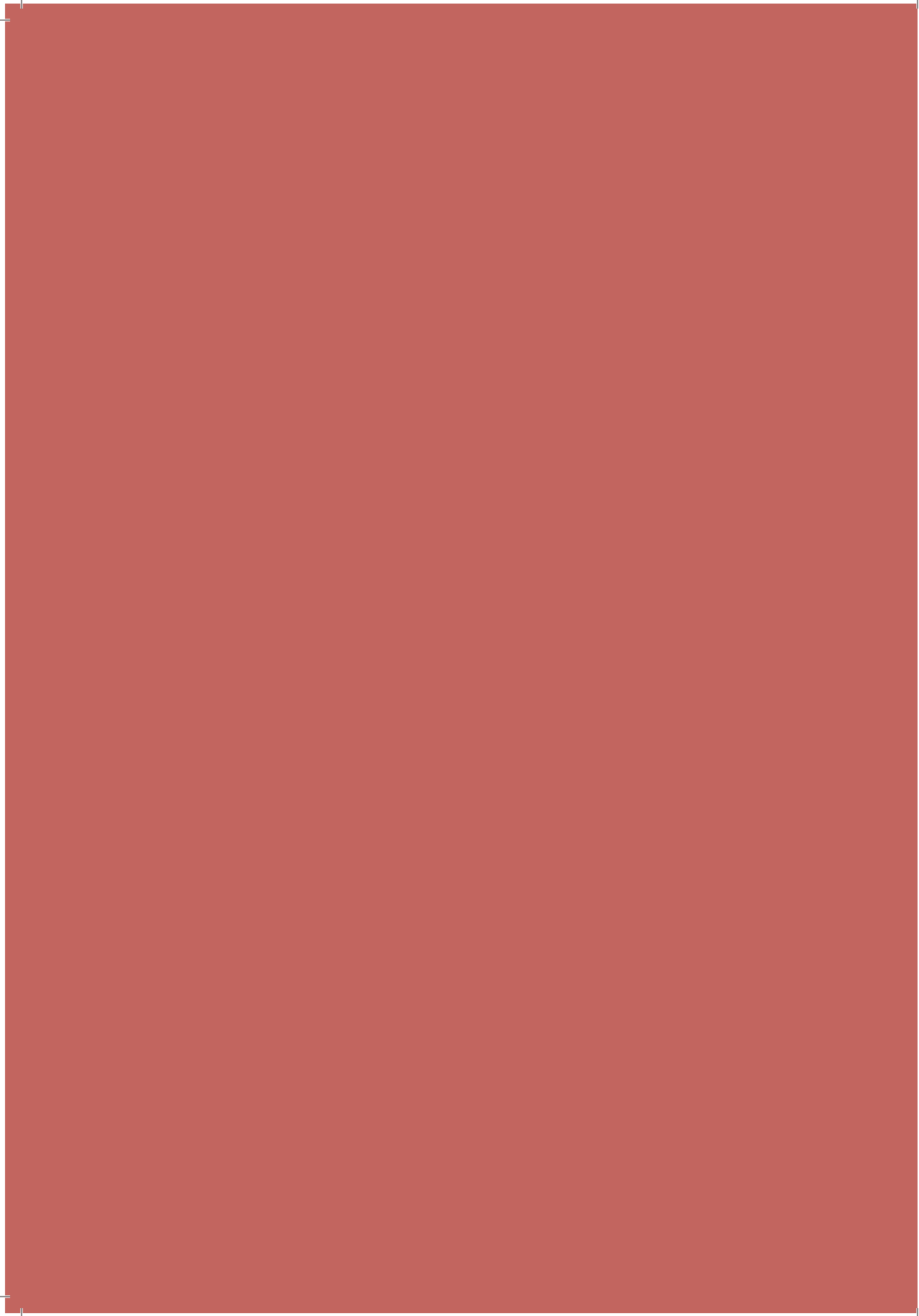






KONTRADIKCE

Časopis pro kritické myšlení

2017 / 1

KONTRADIKCE

ročník 1 2017 číslo 1

Redakce

Barbora Černušáková (rubrika Studie a eseje), Joseph Grim Feinberg (šéfredaktor), Roman Kanda (rubrika Recenze), Ľubica Kobová (rubrika Recenze), Petr Kužel (rubrika Rozhovory), Ivan Landa (rubrika Materiály), Jan Mervart (rubrika Studie a eseje), Michał Rauszer (rubrika Překlady), Daniel Rosenhaft Swain (rubrika Recenze), Jiří Růžička (rubrika Studie a eseje), Pavel Siostrzonek (rubrika Překlady), Šimon Svěrák (rubrika Materiály)

Mezinárodní redakční rada

John Abromeit (Buffalo, NY, USA), Oliver Belcher (Durham, UK), Katarzyna Bielińska-Kowalewska (Varšava, Polsko), Wojciech Burszta (Varšava, Polsko), Ľubomír Dunaj (Prešov, Slovensko), Elżbieta Durys (Łódź, Polsko), Ingo Elbe (Oldenburg, Německo), Juraj Halas (Bratislava, Slovensko), Peter Hudis (Oakton, IL, USA), Michael Löwy (Paříž, Francie), Moishe Postone (Chicago, IL, USA), Nick Nesbitt (Princeton, NJ, USA), Peter Steiner (Philadelphia, PA, USA), Richard Stáhel (Nitra, Slovakia), Karolina Szymaniak (Varšava a Bratislava, Polsko), G. M. Tamás (Budapešť, Maďarsko; Vídeň, Rakousko), Francesco Tava (Lovaň, Belgie), Xinruo Zhang (Šanghaj, Čína)

Jazyková redakce češtiny Pavla Toráčová

Jazyková redakce angličtiny Greg Evans

Citační redakce Jiří Nedvěd

Sazba Jana Andrlová

Grafická úprava © Markéta Jelenová

Vytiskla Tiskárna Nakladatelství Karolinum, Ovocný trh 3, Praha 1

Web design Karel Klouda

Vydal © Filosofický ústav AV ČR, v. v. i., Jilská 1, 110 00 Praha 1,
Česká republika, ve svém nakladatelství
Filosofia jako jeho 475. publikaci

Publikace vychází s podporou Ediční rady AV ČR, v. v. i.

ISSN 2570-7485

ISBN 978-80-7007-503-6

Kontakt +420 222 220 124, kontradikce@flu.cas.cz

Webová stránka kontradikce.flu.cas.cz

OBSAH

Slovo úvodem 5

Diskuse

Petr Andreas, Polistopadový konsensus a porozumění historii 11

Setkávání

Adam Votruba, Podstatou kapitalismu je úrok – k osobnosti
a dílu Silvia Gesella 21

Překlad

Ivan Landa, György Lukács, otázka marxistické ortodoxie a český marxismus:
Úvodní slovo k Lukáčsovu eseji „Co je ortodoxní marxismus“? 39

György Lukács, Co je ortodoxní marxismus? 49

Rozhovor

Rozhovor s Karlem Kosíkem z časopisu Concordia: „Že jsou to občané,
kdo zakládá svobodný svět“ 71

Recenzní studie

Juraj Halas, Úvod do Marxovho myslenia (Michael Heinrich, *An Introduction to the Three Volumes of Karl Marx's Capital*; Michael Heinrich, *Kritik der politischen Ökonomie: Eine Einführung*) 83

Recenze

Martin Vrba (Alain Badiou, *Manifest za filosofii*) 95

Martin Nový (Werner Bonefeld, *Critical Theory and the Critique of Political Economy*) 99

Miloš Caňko (Richard Müller, Josef Šebek, eds., *Texty v oběhu*) 103

Stanislav Holubec (Miroslav Petrusek, *Texty z pozůstalosti*) 107

Slovník pojmů

Petr Kužel, Šimon Svěrák, Roman Rakowski, Michael Hauser, Ideologie 113

O autorech 131

SLOVO ÚVODEM

Právě vychází první svazek teoreticky zaměřeného časopisu *Kontradikce*. Chceme v něm nabídnout prostor pro texty, které se kriticky vyrovnávají s našimi dějinami a naší současností a které tak činí s intelektuálním zápalem, ale zároveň dokážou – jak věříme – oslovit širší okruh čtenářů i z neakademického prostředí. Časopis přitom v žádném případě nechce rezignovat na vědeckou přesnost a věcnost, hodlá však současně reagovat na aktuální problémy společnosti a plodným způsobem rozvíjet emancipační kritické myšlení.

Kontradikce jsou časopis vydávaný v Praze. Tento časopis chce kriticky rozvíjet a obohacovat středoevropskou intelektuální tradici. Jde nám jednak o její aktuální tematizaci, jednak o souvislosti s mezinárodní debatou týkající se teoretických otázek emancipačních společenských změn. Chce analyzovat a formulovat teoretické nástroje pro porozumění minulosti i přítomnosti v její rozporuplné společenské dynamice a zachytit kontradiktorní charakter společenské reality. Proto jsme také zvolili název *Kontradikce*.

Domníváme se, že specifická historická zkušenost s režimy tzv. východního bloku a zároveň s nástupem tržního kapitalismu v letech devadesátých umožňuje regionu střední a východní Evropy vnímat současné společenské problémy originální optikou. Její zprostředkování mezinárodnímu publiku může být přínosné. Obecně lze říci, že jedním z našich záměrů je překlenutí stále do jisté míry reprodukované dichotomie mezi Západem a Východem. Nechceme tím přehlížet specifičnost daného regionu, ale akcentovat také jeho vývoj v globálním historickém kontextu. Chceme tak překročit horizont daný „postkomunistickým“ diskurzem – pozitivně překročit tzv. „postkomunismus“. Jsme přesvědčeni, že problémy, jimž Východ i Západ čelí, jsou ve světě globalizovaného kapitalismu analogické.

Kontradikce budou vycházet v jednom svazku ročně jako dvojčíslo; jedno číslo v češtině a ve slovenštině a druhé číslo v angličtině. České a slovenské číslo si klade za cíl především kultivovat debatu ve specifickém jazykovém milieu a představovat významné mezinárodní trendy českým a slovenským čtenářům. Anglicky psané číslo pak umožňuje komunikovat a vést diskusi v rozsáhlejším jazykovém prostoru. Anglicky psané číslo tak bude zprostředkovávat místní a mezinárodní teoretické diskuse a anglofonní čtenáři budou mít možnost seznámit se s dosud nepřeloženými a v některých případech i relativně neznámými texty, které byly původně publikovány slovensky nebo česky. V budoucnu bychom také rádi publikovali překlady z dalších středoevropských a východoevropských jazyků do angličtiny.

Co se týče zamýšleného obsahu předkládaného časopisu, můžeme říci, že se chceme podrobněji věnovat zejména následujícím tématům: 1) přehlíženým či pozapomenutým trendům radikálně levicového myšlení daného regionu a zhodnocení jejich současné aktuálnosti; 2) podobným návazným či paralelně se rozvíjejícím trendům v jiných regionech z pohledu vzájemné recepce a komunikace s tradicemi střední a východní Evropy; 3) analýzám společností sovětského typu včetně jejich problematického vztahu k současnému emancipačnímu hnutí; 4) ideologickým předpokladům a společenské podmíněnosti situace tzv. „postkomunismu“.

Rozhodnutí vydávat takovýto časopis je samozřejmě podmíněno řadou faktorů, z nichž nejdůležitější jsou zřejmě dva následující. Oba mají své historické pozadí.

První důvod spočívá v tom, že v důsledku existence nedemokratických režimů ve střední a východní Evropě před rokem 1989 bylo celé spektrum emancipačního myšlení tohoto regionu a řada autorů, včetně autorů hlásících se k marxismu, často potlačováno, a tato myšlenková tradice se tak mohla rozvíjet povětšinou mimo oficiální diskurz nebo na jeho hranicích. Do veřejného prostoru tak zasáhla jen omezeně a mimo hranice střední a východní Evropy pronikla ještě méně.

Skutečnost, že režimy východního bloku se oficiálně hlásily k marxismu a dokázaly jej během své existence u většiny společnosti zcela zdiskreditovat, vedla k tomu, že myšlenkové tradice hlásící se k radikální levici byly upozaděny i po změně režimu po roce 1989 a zůstaly marginalizovány. Jedním z důvodů a vlastní *raison d'être* vydávání časopisu tak je zprostředkovávat a zpřítomňovat tuto polozapomenutou tradici jak v samotném regionu střední a východní Evropy, tak právě i ve vztahu k mezinárodnímu publiku, které mělo dosud vlastně jen minimální možnost se s touto tradicí seznámit na základě původních textů. Tím je rovněž dána i skutečnost, že řada článků a zejména rubrika Materiály je vydávána v angličtině, právě proto, aby tak byla k dispozici mezinárodnímu publiku.

Kontradikce však nejsou pouze historickým časopisem v tom smyslu, že by *jenom* zprostředkovávaly intelektuální tradici daného regionu. Domníváme se naopak, že tuto tradici je třeba dále rozvíjet tváří v tvář aktuálním problémům a rozporům neoliberalismu, resp. kapitalismu ve své aktuální podobě. Proto, a to je vlastně *druhým* hlavním důvodem vydávání časopisu, dáváme velký prostor emancipačním teoriím – jako byl například marxismus v jeho různých teoretických variantách. Tyto teorie jsou v zemích často označovaných jako „postkomunistické“ nedostatečně známé, ačkoli například na západních univerzitách nebo v Japonsku či Latinské Americe představují běžnou součást univerzitního kurikula. Rádi bychom tuto situaci pomohli změnit.

Cílem časopisu tak vlastně není nic jiného než vytvořit médium, kde by bylo možno navazovat jak na nejlepší tradice potlačovaného radikálně emancipačního myšlení ve střední a východní Evropě, tak na tradice emancipačního myšlení mimo tento region. Vtáhnout specifickou perspektivu emancipačního myšlení střední a východní Evropy do aktuálních debat radikálně kritického myšlení, rozvinout dialog mezi těmito tradicemi a vytvořit pro něj platformu. *Kontradikce* by chtěly být právě takovouto platformou.

*

V současné době je pro kritické myšlení příznačné, že existuje buď akademická forma psaní, nebo forma publicistická. První formuluje jasně, pečlivě vystavěné argumenty a rozsáhlé rozbor, „dosavadního bádání“, druhý způsob nabízí krátké, sugestivní, úderné, ale většinou prchavé intervence. Akademické psaní se špatně slučuje s tvořivým stylem vyjadřování. V publicistice zato není čas budovat složitější argumentaci, rozvíjet ideje a dospět od momentálního komentáře k obecnějšímu poznatku.

Oba tyto žánry samozřejmě mají své klady, ale existuje ještě jeden významný žánr, který nespadá ani do jednoho: teoretický filosofický esej. Máme na mysli ten druh písemného vyjadřování, na kterém stojí větší část dějin moderního myšlení, od *Rozprav* Jeana-Jacquesa Rousseaua přes „Umělecké dílo ve věku své technické reprodukovatelnosti“ Waltera Benjamina po *Dialektiku konkrétního* Karla Kosíka. Kdysi byl tento způsob psaní ve střední Evropě intenzivně pěstován. Když se ale podíváme na současnou vydavatelskou produkci, zjišťujeme, že například esej psaný ve stylu Havlovy *Moci bezmocných* by dnes nejspíš v akademickém prostředí neuspěl.

Rádi bychom se pokusili tento stav změnit a vytvořit prostor pro teoreticky zpracované eseje, které se budou vyznačovat jak značnou erudicí, tak se dokážou vyhnout nežádoucím omezením, která se pojí s akademickým stylem psaním. Tyto volněji psané texty budeme vydávat vedle tradičních odborných článků a dalších textů na pomezí žánrů, které by mohly oslovit jak veřejnost, tak akademickou obec. Náš intelektuální projekt chce souběžně posouvat (především akademické) vědění a mířit k informované kritice (především neakademické) společnosti.

*

České a slovenské číslo *Kontradikcí* pro rok 2017 otevírá Petr Andreas, který ve svém pojednání „Polistopadový konsensus a porozumění historii“ tvrdí, že emocionální a morální odpor vůči „komunismu“ zbavil mnoho lidí schopnosti porozumět komunistickému diskurzu, a tím pádem také schopnosti jej účinně analyzovat.

Adam Votruba nás přivádí od zkoumání postkomunistického a „komunistického“ diskurzu k alternativní koncepci společenské emancipace. V článku „Podstatou kapitalismu je úrok“ se věnuje dílu německo-argentinského ekonoma Silvia Gesella o dluhu a radikální monetární reformě, což jsou dnes palčivá témata, jež jsou českým a slovenským čtenářům víceméně neznámá.

Následuje český překlad eseje Györgye Lukácse „Co je ortodoxní marxismus?“. Text přeložil a k vydání původně připravil Lubomír Sochor v letech 1968–1970, překlad ale dosud nebyl publikován.

Dále ve vydání najdete rozhovor s Karlem Kosíkem z roku 1993, který vedli Raúl Fornet-Betancourt a Martin Traine, „Že jsou to občané, kdo zakládá svobodný svět“, původně vydaný v němčině.

Sekci knižních recenzí otevírá rozsáhlý recenzní esej Juraje Halase o úvodu do Marxova myšlení napsaném Michaellem Heinrichem. Dále se Martin Vrba zamýšlí nad nedávným vydáním *Manifestu za filosofii* Alaina Badioua, Martin Nový nad knihou *Critical Theory*

and the Critique of Political and Economy Wernera Bonefelda, Miloš Caňko nad *Texty v oběhu* (sbírkou překladů z radikální literární teorie, kterou sestavili Richard Müller a Josef Šebek) a Stanislav Holubec píše o *Textech z pozůstalosti* českého marxistického sociologa Miroslava Petruska.

Československé číslo *Kontradikcí* 2017 uzavírá příspěvek zabývající se pojmem ideologie a jeho konceptualizací v dílech významných marxistických autorů. Pojmové heslo připravili Petr Kužel, Šimon Svěrák, Roman Rakowski a Michael Hauser.

Do anglického čísla *Kontradikcí* 2017 čtenáře uvede blok článků na téma „Marxismus po marxismu“. Wolfgang Fritz Haug nastíní kontradikce a dosud nerealizovaný potenciál dějin marxismu. Nick Nesbitt se pak snaží marxismus oživit, zbavit jej problematických (dez)interpretací z minulosti. Nakonec se Daniel Keil soustředí na jednu z velkých současných škol, takzvaný „nový materialismus“, který mnozí považují za alternativní, nemarxistickou emancipační kritiku. Keil upozorňuje na problematiku prvků nového materialismu a preferuje novou interpretaci marxismu, která by patřičně reagovala na kritiku nového materialismu.

Druhý tematický blok anglického čísla se věnuje „Hegeliánství po hegeliánství“ a přímo navazuje na blok předchozí. Djordje Popović a Eric-John Russell volají po návratu k jistému druhu hegeliánského marxismu, případně marxismem ovlivněného hegeliánství, které by se vyrovnalo s kritikou ze strany fenomenologů a poststrukturalistů. Popović se ujímá tématu heideggeriánské fenomenologie a Heideggerem inspirovaného marxismu a volá po návratu hegeliánského spekulativního myšlení jako prostředku pro překonání příliš zjednodušujících rozlišení mezi materialismem a idealismem. Russell se ve svém textu věnuje limitům marxistické interpretace Hegelovy *Fenomenologie ducha* vycházející z „dialektiky pána a raba“; doporučuje spíše vycházet z Lukácsovy interpretace tohoto spisu, postavené na pojmu zvěčnění.

Peter Steiner ve svém článku rovněž vychází z Lukácsovy koncepce zvěčnění; vidí v ní nástroj pro chápání nečekaných podobností mezi myšlením literárního teoretika Viktora Šklovského a politického teoretika Carla Schmitta. Tito autoři se jeví jako protikladní co do obsahu, stylu i politické orientace, oba nicméně dávali přednost jedinečnosti oproti běžné, známé – Lukácsovy slovy zvěčněné – realitě.

Do čísla jsme rovněž zařadili dva rozhovory; jeden s maďarským filosofem G. M. Tamásem, který vedl Lukáš Matoška, druhý s českým radikálně levicovým disidentem a bývalým členem IV. internacionály Petrem Uhlem, který připravil Petr Kužel.

V poslední části publikace se nachází překlad článku Karla Kosíka z roku 1958 „Třídý a reálná struktura společnosti“ – významného, do angličtiny dosud nepřeloženého příspěvku k teorii tříd a materialismu.

Na samém závěru publikujeme dvě recenze: recenzi Josepha Grima Feinberga sborníku *Radical Democracy and Collective Movements Today* Alexandrose Kioupiolise a Giorgose Katsambekise a recenzi Marka Bergfelda románu Ilji Trojanowa *Macht und Widerstand*.

DISKUSE

POLISTOPADOVÝ KONSENSUS A POROZUMĚNÍ HISTORII

Petr Andreas

The Post-Communist Consensus and Historical Understanding

Abstract: As soon as the socialist regimes failed in East-Central Europe, there disappeared from the public sphere the positive, a priori understanding of the official, public discourse of the socialist era. What the author of this article calls “premisunderstanding” has become part of the new anti-communist consensus and ethos. This premisunderstanding is rooted not only in an ideological and moral antipathy toward the socialist regime but also in the fact that the regime’s discourse differs significantly from other types of discourse, including, not least, liberal discourse. When this kind of premisunderstanding is applied to texts originating in the socialist era or to texts or statements that represent this era, the author calls this “reading in the spirit of the post-Velvet-Revolutionary consensus.” In the more extreme forms of this premisunderstanding, the interpreter presumes that the historical actor is lying, is dishonest, or is mistaken. Although this tendency toward premisunderstanding has become weaker in the face of revisionist conceptions in historiography, and in the face of increasing nostalgia throughout society, this ideological barrier to understanding the recent past survives to this day in various forms of anti-communist rhetoric.

Keywords: Post-Communism, historical understanding, ideology, Czechoslovakia

Sametová revoluce svou ideovou negací a vyřazením mocenských struktur předchozího režimu protrhla hráz antipatie a nenávisti k němu. Podle konsensu rozhodující drtivě většiny společnosti, jež v roce 1993 legislativně zakotvil český parlament, byl komunistický režim režimem nelegitimním a zasluhuje morální odsouzení a pohrdání.¹ Tento konsensus se stal pilířem nové identity a nového étosu společnosti a v neposlední řadě prizmatem, skrze něž se lámaly interpretace historických událostí a faktů.

V tomto eseji² se zabývám porozuměním veřejnému a oficiálnímu diskursu období státního socialismu a jeho interpretací po listopadu 1989. Veřejným a oficiálním diskursem míním diskurs politiků, státostranických úřadů, registrovaných médií a schválených publikací, jehož ovládnutí a přijetí bylo podmínkou účasti na veřejném životě a v publikačním prostoru (nikoli tedy diskurs opoziční, neveřejný, kritický a subversivní, který byl jeho protipólem a k němuž se dnes hlásí převážná část pamětníků normalizace).

Pozitivní předporozumění

Logik a rétorik Herbert Paul Grice formuloval *konverzační maximy*, principy, kterými se řídí konverzace, která je úspěšná ve smyslu předání sdělení. Nejedná se o etická a estetická doporučení ve smyslu etikety nebo stylu, ale o *odpozorované* principy – dobrou praxi komunikace v psychologickém smyslu. Mluvčí, jestliže chce, aby mu bylo rozuměno, vyhovuje základnímu kooperativnímu principu: požadavkům konverzace, kterou vede, a vede ji tím směrem, na kterém se její účastníci shodují.³ Rozvedeno to znamená, že mluví k věci, nelže a neříká nepodložené věci, není rozvláčný ani úsečný a mluví jasně, jednoznačně, stručně a uspořádaně. Posluchač, jestliže vstupuje do dialogu a má zájem v něm smysluplně pokračovat, sledovat a rozvíjet intendovaný význam, pak podle Grice přistupuje k mluvčímu s těmito *předpoklady konverzace*.

Podle psychologa Daniela T. Gilberta je dokonce zapotřebí k tomu, abychom dosáhli porozumění, nejenom přistupovat k mluvčímu s předpokladem jeho pravdomluvnosti, jak říká i Grice, nejen ho brát vážně, ale skutečně jeho sdělení a předpokladům tohoto sdělení uvěřit.⁴ Gilbert samozřejmě netvrdí, že interpret musí přijmout názory, které vykládá, aby byl jeho výklad věrný znění a intenci textu; měl by toliko pracovně připustit, že jsou relevantní jako teoretická možnost.

¹ Zákon č. 198/1993 Sb. ze dne 9. července 1993 o protiprávnosti komunistického režimu a o odporu proti němu, potvrzený nálezem Ústavního soudu 19/93, č. 14/1994 Sb. (dostupné online www.kpv.kozakov.cz/normy/zakon.htm [přístup 1. 2. 2014]).

² Rozvíjím zde teze, které jsem předložil v knize *Vybírat a posuzovat. Literární kritika a interpretace v období normalizace* (Pistorius & Olšanská: Příbram 2016), s. 24–38.

³ Herbert Paul Grice, „Logic and Conversation“, in Peter Cole, Jerry L. Morgan (eds.), *Syntax and Semantics 3. Speech Acts* (New York: Academic Press, 1975), s. 41–58.

⁴ Daniel T. Gilbert, „How mental systems believe“, *American Psychologist* 46 (1991), č. 2, s. 107; cituji podle Daniel Kahneman, *Thinking, fast and slow* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2011), s. 101.

Vědomí, že mluvčí spolupracuje a usiluje o to naplňovat konverzační maximy, je součástí pozitivního předporozumění, vstřícnosti a otevřenosti, které interpret potřebuje k nejlepšímu možnému porozumění intendovanému významu.

Pozitivní předporozumění veřejnému a oficiálnímu diskursu socialistické éry se z veřejného prostoru vytratilo záhy po zániku socialistického zřízení a transformaci institucí po Listopadu. Součástí polistopadového antikomunistického konsensu, nového étosu a nové identity společnosti, se stalo předneporozumění. Je nutno zdůraznit, že předneporozumění mělo v daný okamžik důležitou politickou, společenskou a psychologickou funkci, neboť přispělo k historickému přelomu listopadu 1989, usnadnilo společenský přerod a umožnilo společnosti sejmout ze sebe trauma z života a angažovanosti v minulém režimu.⁵ Na druhou stranu umožnilo ovšem prosadit i politická opatření, která by byla jinak nepopulární. Stalo se rovněž překážkou v porozumění nedávné minulosti.

Jinakost předlistopadového diskursu

Veřejný a oficiální diskurs socialistické éry charakterizují tendence a vlastnosti, dané společenskopolitickými podmínkami autoritativního zřízení. Vystupují především ve srovnání a po čtení textů v jiném kontextu, včetně například kontextu soudobé liberální publicistiky, vědy i politiky: Mezi tradičními funkcemi diskursu začaly dominovat *legitimizace* a centralizovaná a profesionalizovaná *propaganda*. Tisk a média socialistického státu z definice slouží politické propagandě, vedle funkce zpravodajské měly vychovávat a sloužit upevňování třídně založené státotvorné moci (ve skutečnosti moci státostranických byrokratů). Účastníci tohoto uzavřeného systému často využívali jeden z mála účinných způsobů, jak legitimizovat svou pozici, a to přihlásit se *ideologickým jazykem a rituálními formulami* k cílům státně socialistického projektu. (Ačkoli to nebyl způsob výlučný, jak se může zdát z polistopadových výkladů.) Ospravedlnění zájmů jednotlivce nebo skupiny, pokud se nejednalo o politického nepřítele, vedlo přes podporu zájmů státostranických, případně socialistického bloku. (Ani podpora státostranických zájmů ovšem nebyla zcela nezbytná, jak naznačují některé polistopadové výklady.) Sama myšlenková úroveň projevu bez této rétorické formy, která ovšem byla u někoho autentickým světonázorem a u jiného spíše účelovým prostředkem, postačovala k uznání většinou jen v oblastech, v nichž byl prostor pro neideologická témata, jako např. v přírodních a technických vědách; některé oblasti sloužily jako tzv. „únikové“, například v historických vědách starší historie, v literatuře psaní historické beletrie apod. (Nicméně prostor pro myšlenkovou hodnotu bez ohledu na její ideovou orientaci existoval.) Mluvčí, kteří svůj názor tímto způsobem prosazovali, soustředili se *pragmaticky* nikoli především na obsah sdělení, ale na jeho společenskopolitické *důsledky*. Vzhledem k této odlišné, na důsledky zaměřené

⁵ K tomu viz Michal Pullmann, „Diktatura, konsensus a společenská změna. K výkladu komunistické diktatury v českých akademických diskusích po roce 1989“, in Lucie Storchová, Jan Horský (eds.), *Paralely, průsečíky, mimoběžky. Teorie, koncepty a pojmy v české a světové historiografii 20. století* (Praha: Albis International 2009), s. 231–246.

strukturu komunikačního aktu nemá příliš velkou výpovědní hodnotu poměřovat oficiální a veřejný diskurs socialismu, zejména jeho pozdního, normalizačního období, kritérii pravdivosti. Ohled na faktickou *pravdivost*, ale spíše vyváženost byl druhořadý, poznávací hodnota diskursu ustupovala persuasivní funkci. V uzavřeném systému ideologického jazyka a jeho úzkých mytizujících definicích ustrnuly významy slov.

Tyto tendence se projevují v různých pasážích veřejných a oficiálních textů a jsou intuitivně známy všem, kdo se věnují jejich četbě. Mimo několik tuzemských filologických a historických prací, jež se věnují ideologickému jazyku, kolují jejich popisy veřejným prostorem nejčastěji v podobě kritických a sarkastických generalizací. Generalizace obecně umožňují pojmové myšlení tím, že jej činí ekonomickým, často jsou ale nedokonalé a dávají vzniknout předsudkům. V případech ideologického jazyka socialismu jsou také výrazem obrany před indoktrinací a snahy o mentální hygienu, neboť propagandistická účelovost diskursu socialismu často bývá v rozporu s tradiční etikou všech oblastí lidské činnosti: žurnalistiky, vědy, politiky. V mnoha případech jsou generalizace vlastností diskursu socialismu opakem griceánských konverzačních maxim. Jsou to generalizace typu „komunisté lhali“, „tajili“ pravdu, klamali, podváděli, byli rozvláční a opakovali se („politické litanie strany“). Otto Exner v eseji o úředním jazyce komunistické éry⁶ charakterizuje úřední komunistickou češtinu jako rozvláchnou, nesrozumitelnou, abstraktní a obsahově vyprázdněnou. František Čermák ve *Slovníku komunistické totality* přisuzuje diskursu komunistické totality vlastnosti jako vágnost, neurčitost ve významech, a tedy příznačnou nejasnost.⁷

Generalizacemi se vyznačoval kritický postoj k veřejnému propagandistickému diskursu komunistů již před nástupem socialistického režimu v Československu. Později, ale již na přelomu 50. a 60. let napsal filosof František Marek, že propaganda mění mentalitu lidí, kteří jsou v odporu k režimu, a to až k apriorní paranoidní nedůvěře a podezřívavosti ke všem zdrojům informací, nejen přicházejícím od státostranických orgánů. Vytváří podle něho typ skeptika, který v důsledku podvědomé generalizace nevěří ani informacím přicházejícím od jeho vlastní strany.⁸ Petr Fidelius v 80. letech konstatoval, že propaganda se „rozptýlenému konzumentu [...] většinou jeví jako amorfní chuchvalec lží“.⁹

Po Listopadu se generalizace přetavily v předpoklady a předsudky, s nimiž interpreti konsensuálně přistupují k veřejnému a oficiálnímu diskursu socialistické diktatury. Vlastnosti a tendence, které se pravidelně objevovaly v určitých částech a momentech

⁶ Otto Exner, „Některé charakteristické rysy úředního jazyka komunistické éry“, *Naše řeč* 75 (1992), č. 2, s. 91–98.

⁷ František Čermák, Václav Cvrček, Věra Schmiedtová (eds.), *Slovník komunistické totality* (Praha: Nakladatelství Lidové noviny, Ústav Českého národního korpusu, 2010), s. 16.

⁸ František Marek (Müller), „Psychologie propagandy“, *E-Logos. Electronic Journal for Philosophy* 15 (2008), s. 34 (dostupné online <http://e-logos.vse.cz/index.php?article=115> [přístup 17. 6. 2016]).

⁹ Petr Fidelius, *Řeč komunistické moci* (Praha: Triáda, 1998), s. 17.

celku, se a priori a plošně přičítají všem jeho částem. V některých polistopadových nebo i současných pracích o nedávné historii se dokonce zdá, že jde o jakýsi sport přistihnout aktéra v okamžiku, kdy se jeho výrok zdá odpovídat generalizaci.

Do procesu rozumění předlistopadovému veřejnému a oficiálnímu diskursu vstupuje podezřívavost, předpoklad o neupřímnosti autora. Interpret s politickými názory odlišnými od světonázoru osob, o jejichž texty se zajímá – a hraje zde roli také absence osobní zkušenosti u mladších interpretů –, má tendenci být netolerantní: vnímat jejich smýšlení jako mylné, jejich pohnutky jako zlovolné a jejich vystupování jako cynické a pokrytecké. Nevnímá světonázor a politickou představivost aktérů historie jako něco smysluplného a schopného vytvořit fungující možný svět, ale jako omyl a nonsens.

Popisují samozřejmě velmi vyhrcočenou, krajní podobu tendencí; tyto sklony se liší, a to u jednotlivců i skupin; jinak k historii a historickým textům přistupují profesionální historici, jinak studenti – autoři diplomových prací, jinak publicisté či politici. Mohou být též vědomé či dokonce záměrné, ale i nezáměrné a neuvědomované.

Nazývám toto předneporozumění, jež se týká textů pocházejících z doby komunistického režimu anebo textů či vyjádření, například pamětnických, které ho dnes reprezentují, čtením v duchu polistopadového konsensu.

Další příčiny předneporozumění

K faktu jinakosti předlistopadového oficiálního veřejného diskursu se přidávají další příčiny a okolnosti neporozumění. Aniž si činím nárok na úplnost, jmenuji zde některé.

Předneporozumění předlistopadovému diskursu je jednou konkrétní historickou podobou nepoučeného a naivního postoje, na jaký je odkázán příslušník jedné společnosti a kultury, má-li porozumět jiné historické nebo cizí společnosti a kultuře, a to podobou vystupňovanou revoluční negací minulého.

Existuje obranný reflex, který způsobuje neschopnost naslouchat a vést dialog s něčím, co se obecně vnímá jako nástroj a reprezentace represe. Politické emoce (nenávisť, nechuť, opovržení a hořkost) byly zesíleny totalitní zkušeností a bipolárním rozdělením světa. Za minulého režimu utrpělo mnoho lidí natolik devastující trauma, že kategoricky odmítají jakoukoliv diskusi s tím, co ho reprezentuje. Mnoha dalším o tom bylo vyprávěno. Podle Adriana Portmanna¹⁰ je neschopnost naslouchat univerzálním dědictvím totality na obou stranách bariéry, jak u někdejších utiskovaných, tak u utiskovatelů.

Ideologický jazyk socialistické éry jako by ztratil schopnost odkazovat k reálným věcem. Bipolární a (v původním marxistickém slova smyslu) třídně rozdělený svět zanikl, ideologie selhala, slova, která ho popisovala, ztratila význam. Ideologický jazyk se

¹⁰ Adrian Portmann von Arburg, „Normalizace v ÚSTR nezačíná, pracujeme dál. Rozhovor s předsedou vědecké rady ústavu“, rozhovor vedl Tomáš Sacher“, *Respekt*, 29. 8. 2013 (dostupné online <http://respekt.ihned.cz/fokus/c1-60521560-normalizace-v-ustr-nezacina-pracujeme-dal> [přístup 25. 3. 2014]).

jeví jako nesmyslný, neschopný vytvořit srozumitelný systém významů. Tento rozměr porozumění nicméně lze dobře zachytit; vznikají výkladové slovníky pojmů a reálií.¹¹

Pro současnost je charakteristický pragmatický výklad lidského jednání, s jehož pomocí politici a média vysvětlují jednání, aby bylo obecně srozumitelné. Pavel Barša o tomto vysvětlovacím a argumentačním postupu mluví jako o *rétorice zájmů*.¹² Rétorika zájmů spočívá v tom, že důvody jednání převádíme na zájmy jednajících. Problematické je, že se vytrácí moment, kdy lze jednání vysvětlit jako motivované ryze eticky, jako vlastním zájmem nepodmíněné sledování etických hodnot. Nedůvěru v to, že se lidé mohou nechat vést etickými hodnotami, zasela normalizační éra¹³ a prohloubilo ji období transformace. Normalizační pragmatismus nutil lidi maskovat vlastní zájmy zájmy státostraničnými formulovanými ideologickým jazykem a v devadesátých letech se ekonomické zájmy maskovaly neoliberální rétorikou transformace. Jestliže se však etické hodnoty redukují na partikulární zájmy, vytrácí se etický dojem o společnosti; její členové ztrácejí schopnost vidět skutky a respektovat názory, které pramení z přesvědčení – nechápou, že někdo mohl zdůvodňovat a ospravedlňovat své skutky na základě upřímné etické víry.

Závěrem

Po Listopadu zareagovala rozhodující část společnosti na komunistický režim jeho negací a předneporozuměním jeho diskursu. Ti, kteří si k bývalému režimu uchovali kladný vztah, nebyli vpuštěni do nového hegemonního diskursu. Ideologický blok v rozumném nedávné historii, který byl plodem polistopadového společenského konsensu (a částečně i předlistopadové kritiky režimu), přetrvává dodnes v různých podobách antikomunistické rétoriky. Je patrný u studentů – autorů diplomových prací, publicistů, politiků i akademiků – vědců. Nechci se zde věnovat otázce, zda či nakolik je negující čtení v polistopadovém duchu, které splnilo svou roli během převratu a transformace, v současné politice, žurnalistice a pedagogice dosud funkční a zda vyhovuje zájmům některých skupin a segmentů společnosti. Jistě je však v rozporu s metodologickými standardy historického poznání, neboť představuje ukázkou ahistorického přístupu. Ztěžuje získání vyváženého a pomyslného celistvého obrazu minulosti a vytváří karikatury historických aktérů.

V posledních letech můžeme stále více pozorovat otevřený přístup a revizi některých přístupů k nedávné historii, ačkoli i tu je třeba připomenout, že cesta k porozumění

¹¹ František Čermák, Václav Cvrček a Věra Schmiedtová (eds.), *Slovník komunistické totality* (Praha: Nakladatelství Lidové noviny / Ústav Českého národního korpusu, 2010); Věra Schmiedtová, *Malý slovník reálií komunistické totality* (Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2012).

¹² Pavel Barša, „Rozcestí kapitalismu“, in Jiří Pehe (ed.), *Krize, nebo konec kapitalismu?* (Praha: Prostor, 2012), s. 115; Václav Bělohradský, „Odvrát od smyslu. O současné krizi“, in Pehe (ed.), *Krize*, s. 79.

¹³ Jindřich Kabát, „Ustrnuli jsme ve vývoji, říká psycholog Jindřich Kabát, ptal se Petr Andreas“, *Právo*, 29. 12. 2012, Příloha „Salon“ (dostupné online www.novinky.cz/kultura/salon/254989-ustrnuli-jisme-ve-vyvoji-rika-psycholog-jindrich-kabat.html [přístup 18. 2. 2014]).

předlistopadovému diskursu nespočívá jen ve znovuobjevení či zdůrazňování prostoru svobody, toho, co v něm bylo a mohlo být ne-ideologické. Takové poznání je spíše předpokladem toho, oč by mělo jít: o to, abychom přijali předlistopadový diskurs takový, jaký byl, jako něco – v dané době – daného a samozřejmého. Spolu s trendy v historické vědě pozorujeme též lidovou nostalgii po tom, co se z minulosti zpětně jeví jako známé, příjemné a dobré. Obojí vyhrocené polistopadové vnímání normalizačního diskursu se zvolna proměňuje v běžný ahistorický přístup a mezikulturní neporozumění. Že historické diskursy a diskursy jiných národů a kultur jsou nepoučenému interpretovi z jiného kulturního okruhu a jiné doby různou měrou nepřístupné, je normální.

SETKÁVÁNÍ

PODSTATOU KAPITALISMU JE ÚROK

K osobnosti a dílu Silvia Gesella

Adam Votruba

The Basis of Capitalism is Interest: On the Life and Work of Silvio Gesell

Abstract: This article presents the intellectual legacy of German economist Silvio Gesell (1862-1930). Gesell is known above all as the originator of the notion of “stamped” currency that loses value when not circulated. With the mortgage crisis of 2008, Gesell’s thought took on new relevance, after central banks lowered interest rates almost to zero and were unable to stimulate the economy by lowering rates further. While certain aspects of Gesell’s theory may be outdated, it is noteworthy that Gesell was able to anticipate later developments in mainstream economics, such as the influence of interest rates on economic performance. Gesell’s theory also has significant consequences for our understanding of the capitalist economy as such. Gesell polemicized with Marx, for example, arguing that Marx did not grasp the essence of capitalism, which, according to Gesell, lies in a monetary system driven by interest, which in turn leads to social problems such as unemployment and economic crises. These ideas have been pursued further by a number of economists influenced by Gesell, such as Margrit Kennedy, Bernard Lietaer, and Dieter Suhr. Although the author of this article agrees with many of Gesell’s assertions, he notes that Gesell’s understanding of money as an exogenous factor in the economy (a widely shared understanding of money

in Gesell's day) can no longer be uncritically accepted. The author observes, moreover, that the development of alternative currencies leaves us with the challenge of comparing these currencies to one another and examining their relation to the economy as a whole.
Keywords: Economic theory, Silvio Gesell, interest and debt

Silvio Gesell (1862–1930) patří zřejmě k nejoriginálnějším myslitelům, kteří se kdy zabývali zkoumáním ekonomických otázek. Už proto je obtížné zařadit ho k nějakému jasně definovanému ekonomickému proudu. Gesell projevoval velkou citlivost k sociálním otázkám, zároveň však byl rozhodným kritikem marxismu. Jeho úvahy o vlivu peněžního oběhu na reálnou ekonomiku v lecčems připomínají pozdější monetarismus a byly svého času oceněny J. M. Keynesem i Irvingem Fisherem, sami monetaristé se však k němu nijak zvlášť nehlásí. Jeho pokračovatelé, které nacházíme téměř výhradně mimo odborné ekonomické kruhy, se někdy hlásí k volnému trhu bez kapitalismu, což je něco, co zní z hlediska liberalismu¹ i marxismu jako jasný protimluv. Liberálové, pokud o Gesella zavadí, se o něm vyjadřují přezíravě jako o „nedovzdělanci“ (Friedrich Hayek) či „pomatenci“ (Henry Hazlitt). Podívejme se tedy, v čem spočívá Gesellova specifická pozice a nakolik může být jeho učení ještě dnes aktuální.

Budu se snažit nejprve věcně poreferovat o Gesellově životě, myšlení a o ohlasu jeho myšlenek. V poslední části bude mým cílem zhodnocení jeho přístupu a vyslovení závěrů, které z jeho učení dle mého soudu vyplývají, zvláště tehdy, konfrontujeme-li ho s dalším vývojem ekonomické vědy i ekonomického systému.

Život Silvia Gesella

Silvio Gesell se narodil 17. března 1862 v pruské obci St. Vith, která se dnes nachází na území Belgie. Jeho otec byl Němec, matka Valonka a sám Gesell byl sedmý z devíti dětí. Osud ho zavedl na dráhu obchodníka. Roku 1887 přicestoval do Buenos Aires, aby zde otevřel pobočku obchodní firmy svého staršího bratra pod názvem Casa Gesell. Obchodnickému řemeslu se pak věnoval řadu let.²

V Gesellově životní dráze zprvu nic nenasvědčovalo tomu, že by se mohl dostat na dráhu teoretického myslitele, nedostalo se mu totiž ani vysokoškolského vzdělání. V Argentině se však stal svědkem prudkých ekonomických výkyvů, způsobených změnami v měnové politice vlády. V roce 1890 postihla zemi těžká hospodářská krize poté, co byla argentin-

¹ Slovo „liberalismus“ budu ve svém textu používat jako souhrnné označení pro politickou ideologii a ekonomické teorie, které s odvoláním na ekonomickou vědu prosazují volné trhy a dávají pojmu kapitalismus jednoznačnou pozitivní hodnotící konotaci. V ekonomii se v této souvislosti hovoří o neoklasické škole či školách na ni navazujících, toto označení však není ve veřejnosti obecně rozšířené. Vzhledem k tomu, že v našem veřejném prostoru se stoupenci volného trhu a kapitalismu sami nejčastěji ztotožňují právě s označením liberálové, budu tento pojem používat i při vědomí toho, že může mít za jistých okolností též jiné konotace.

² Werner Onken, *Silvio Gesell und die Natürliche Wirtschaftsordnung. Eine Einführung in Leben und Werk* (Lützenburg: Verlag für Sozialökonomie Gauke, 1999), s. 6.

ská měna pevně svázána se zlatem. Argentina tím plnila požadavek komise bankéřů, již předsedal první lord Rothschild. Britské banky tehdy podmínily další půjčky argentinské vládě splněním tohoto požadavku. (Mimochodem o sto let později v roce 1991 se podobná situace opakovala, když Mezinárodní měnový fond přiměl Argentinu svázat svou měnu s dolarem.)³ Vlnu bankrotů v roce 1890 řešila argentinská vláda přechodem na papírové peníze a na následnou inflaci reagovala novou deflační politikou.⁴

Gesellův zájem o finanční problematiku měl nejprve praktickou povahu. Šlo mu o to zorientovat se v proměnlivé hospodářské situaci a učinit taková opatření, aby provedl svůj obchod úspěšně úskalími všech hospodářských výkyvů. V tom byl úspěšný, svůj obchod vedl tak, že si i přes zmíněné ekonomické turbulence dokázal nahospodařit nemalé jmění.⁵

Tehdy nabyl přesvědčení, že odbyt zboží je závislý na aktuálních úrokových mírách na finančním trhu. Došel k závěru, že peníze mají mocenskou převahu nad ostatním zbožím, neboť mohou být uchovávány bez jakýchkoliv nákladů, a proto jejich majitelé nemusí pospíchat s jejich vydáním. Obchodník naproti tomu musí své zboží prodat dříve, než dojde k znehodnocení, přičemž zároveň skladování zboží s sebou nese určité náklady. Úrok je důsledkem této mocenské převahy peněz. Aby byly peníze vylákány do oběhu, musí být obslouženy úrokem. Jestliže jsou však vyhlídky na zúročení malé, pak si jejich majitelé peníze raději ponechají, a tím způsobí odbytové potíže či dokonce hospodářskou krizi.⁶

Gesell se proto zamýšlel, jak tento problém odstranit. Došel k závěru, že peníze by měly ztratit svou mocenskou převahu nad zbožím, a proto by měly při nečinnosti ztrácet na své hodnotě. Navrhl zavést pravidelný cirkulační poplatek, kdy by v pravidelných intervalech musela být platnost bankovky prodloužena nalepením kolku v určité ceně, např. 1 % z nominální hodnoty bankovky. Tento princip přirovnával k tzv. stojnému v železniční dopravě. Pokud vagón se zbožím není včas vyložen, pak majitel zboží musí platit poplatek z prodlení, neboť blokuje vagón pro další dopravu. Peníze zatížené cirkulačním poplatkem (někdy se také hovoří o tzv. zádržném) by mohly obíhat i bez úroku, neboť je výhodnější peníze půjčit bezúročně než platit poplatky.⁷

Gesell začal své myšlenky publikovat od roku 1891 v Buenos Aires, v německém i ve španělském jazyce. V roce 1900 pak předal obchod svému bratrovci a přesídlil do Švýcarska, kde zakoupil selskou usedlost a s nahospodařeným jměním se věnoval spisovatelské

³ Niall Ferguson, *Vzestup peněz. Finanční dějiny světa*, přel. Eduard Geisler (Praha: Argo, 2011), s. 97–98.

⁴ Onken, *Silvio Gesell*, s. 7.

⁵ *Ibid.*, s. 7.

⁶ Margrit Kennedyová, *Peniaze bez úrokov a inflácie*, přel. Mikuláš Hučko, s. 9 (dostupné online www.paradigma.sk/peniaze/kniha.pdf [přístup 23. 2. 2009]). Jde o slovenský překlad části knihy Margrit Kennedy, *Interest and Inflation Free Money. Creating an Exchange Medium That Works for Everybody and Protects the Earth* (Philadelphia: Seva International, 1995).

⁷ Onken, *Silvio Gesell*, s. 7.

činnosti a studiu děl významných ekonomů a filosofů. Do Argentiny se pak ještě jednou vrátil v letech 1907–1911, kdy se po smrti svého bratra věnoval po nějakou dobu znovu své původní profesi. V roce 1911 předal rodinnou firmu svým synům a vrátil se do Evropy.⁸

Od té doby se soustředil na psaní dalších děl a propagaci svých myšlenek. Své reformní návrhy postupně doplnil návrhem reformy pozemkové, podle níž mělo být odstraněno soukromé vlastnictví půdy. Šlo mu především o to, aby se po zavedení „kazících se“ peněz nestala půda předmětem spekulace a teaurace majetku, čímž by mohlo dojít k extrémnímu nárůstu její ceny. V otázkách pozemkové reformy se inspiroval především Henrym Georgem a Michaelem Flürscheimem, ovšem na rozdíl od nich nepožadoval vyvlastnění půdy bez náhrady, nýbrž doporučoval nákup pozemků státem. Později k tomu připojil návrh, aby peníze získané z pronájmu půdy byly vypláceny ženám, aby byla honorována jejich námaha spojená s výchovou dětí a aby nebyly ekonomicky závislé na mužích.⁹

Gesell byl přesvědčen, že jeho návrh peněžní reformy vytvoří takový hospodářský systém, který bude více v souladu s přírodou. Odráží se to i v jeho přihlášení se k francouzským fyziokratům, s jejichž myšlenkami se cítil spřízněn. (Nachází mezi nimi mj. i kritické výroky na adresu úroků.) Od roku 1912 proto začal vydávat se svým spolupracovníkem Georgem Blumenthalem v Německu časopis *Der Physiokrat*. Když byl časopis roku 1916 zastaven cenzurou, přesídlil Gesell do Švýcarska a opět se věnoval psaní knih. Tehdy vzniká jeho hlavní spis *Přirozený hospodářský řád skrze svobodnou půdu a svobodné peníze* (*Die natürliche Wirtschaftsordnung durch Freiland und Freigeld*).¹⁰

V roce 1919 se shodou náhod dostává do Mnichova v době, kdy je tam vyhlášena republika rad. Silvio Gesell byl na krátkou dobu jmenován v první vládě republiky rad ministrem financí, ale již po jednom týdnu byla vláda radikálních sociálních demokratů a anarchistů vystřídána vládou s převahou komunistů, na které se již Gesell nepodílel. Toto víceméně náhodné politické angažmá, do něhož se dostal především díky svým přátelům (sám o politické funkci neusiloval), mělo pro něj nepříjemné důsledky. V Německu byl obžalován z velezrady a uvězněn, teprve po několika měsících byl před soudem zproštěn viny a propuštěn. Zároveň byl vyhoštěn jako nežádoucí osoba ze Švýcarska a nesměl se již do této země vrátit.¹¹

Po zbytek života se věnoval i nadále propagaci svých myšlenek, psaní knih, článků, dopisů a memorand pro politické strany i státní instituce. V posledních letech žil v družstevní komunitě Oranienburg-Eden nedaleko Berlína. Jedním z jejích zakladatelů byl Franz Oppenheimer, jehož ideály později formovaly hnutí kibuc v Palestině. Zde Silvio Gesell zemřel 11. března 1930 ve věku nedožitých 68 let.¹²

⁸ *Ibid.*, s. 9.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*, s. 9–10.

¹¹ *Ibid.*, s. 10.

¹² *Ibid.*, s. 11.

Gesellova ekonomická teorie

Gesellovy ekonomické názory se primárně utvářely během jeho obchodnické činnosti, při níž si všímal souvislostí mezi ekonomikou a peněžní politikou státu potažmo úrokovými mírami. Dospěl tak k myšlenkám, které byly diametrálně odlišné od názorů jeho současníků, což se týká především pojetí úroku a peněz.

Gesell například odmítal tehdy převažující představu, že peníze jsou ze své podstaty zvláštním druhem komodity vybrané trhem za účelem směny. Polemizoval mj. s tvrzením Otto Arendta, že německá marka „není nic jiného než označení pro 1/1395 libry zlata“.¹³ Podle Gesella je třeba rozlišovat mezi penězi samými a látkou, z níž jsou tvořeny. Argumentuje přitom historickou zkušeností se stříbrem jako mincovním kovem a připomíná, že po opuštění bimetalismu cena stříbra prudce klesla právě z toho důvodu, že stříbro přestalo hrát peněžní roli. Hodnota peněz proto podle něj nesouvisí s hodnotou komodity, která byla zvolena za prostředek směny. Gesell podotýká, že kdyby marka byla jen kouskem zlata, pak by nebyla o nic více německá než francouzská, ruská nebo japonská. Rozdíl mezi markou a zlatem je podle něj stejný jako rozdíl mezi botami a kůží, nebo kloboukem a slámou.¹⁴

Rovněž v otázce úroku se Gesell významně lišil od svých současníků. Je to patrné např. tam, kde konfrontuje své názory s dodnes uznávaným dílem *Kapitál a úrok* svého současníka Eugena von Böhm-Bawerka. Böhm-Bawerk rozlišuje ve svém díle šest základních teorií úroku, přičemž Gesell se neztotožňuje s žádnou z nich. Nejblíží je mu rakouský osvícenec Joseph von Sonnenfels (1732/33–1817), jehož Böhm-Bawerk paradoxně zmiňuje spíše mimochodem jako příklad zcela nesmyslných názorů, s nimiž nehodlá ani polemizovat.¹⁵ Vedle Sonnenfelse a francouzských fyziokratů (např. François V. D. de Forbonnais) se Gesell hlásil především k Pierru-Josephu Proudhonovi (1809–1865), o čemž bude ještě řeč.

Jak již bylo řečeno, podle Gesella vyplývá úrok z mocenské převahy peněz nad zbožím, kdy většina zboží se působením času kazí a ztrácí na ceně, zatímco peníze nikoliv. (V Gesellově době byla inflace považována v podstatě za anomálii.) Úrok je podle Gesella možno přirovnat k mýtnému, které vybírá loupeživý rytíř a později stát za použití silnice. Pokud není mýtné (úrok) zapláceno, nemohou být silnice (peníze) použity, a zboží tak nemůže být dopraveno ke spotřebiteli.¹⁶

Konkurence půjčovatелů peněz nemá podle Gesella na výši úroků žádný vliv. Úrok je omezen pouze konkurencí ve formě domácí výroby a výměnného obchodu, kterážto alternativa k peněžnímu hospodářství nedovoluje úroku stoupnout nad určitou mez.

¹³ Silvio Gesell, „Die natürliche Wirtschaftsordnung durch Freiland und Freigeld“, in Silvio Gesell, *Gesammelte Werke*, sv. 9 (Lütjenburg: Fachverlag für Sozialökonomie, 1988–2000), s. 224.

¹⁴ *Ibid.*, s. 225.

¹⁵ *Ibid.*, s. 398.

¹⁶ *Ibid.*, s. 365.

Úrok je podle něj vybírán přímo z oběhu, tj. je započítáván do koncové ceny zboží a je zcela nezávislý na existenci proletariátu zbaveného výrobních prostředků.¹⁷

Silvio Gesell se snaží rozlišit mezi základním peněžním úrokem a jeho dalšími složkami, mezi něž podle něj patří očekávaná míra inflace a riziková premie. Základní úrok označuje Gesell pojmem *Urzins* (doslova „praúrok“), čímž ho chce odlišit od běžného německého výrazu *Zins*, který znamená peněžní úrok obecně, nebo též nájemné či rentu.¹⁸

Gesell tvrdí, že základní úrok (*Urzins*) je ve všech dobách stejný. Ukazuje na příkladech z historie, že peněžní úrok může být velmi vysoký v dobách inflace či válečných konfliktů, v klidných dobách se však pohybuje pravidelně v rozmezí 4 až 6 %. To platí, ať už jde o starověký Řím v prvním století před Kristem nebo Anglii na počátku 18. století. Ať už se nacházíme ve věku pluhu a koňské síly nebo ve věku parního stroje, úroky se s železnou pravidelností pohybují v daném rozmezí. Kdybychom tento údaj očistili o běžnou míru inflace, jak ji lze vyčíst z vývoje cen, pak dojdeme podle Gesella k závěru, že základní úrok je ve všech dobách 3–4 %. („Pokud bychom bývali měli naprosto stabilní měnu, tak by úroková míra zůstávala po 2000 let beze změny na 3–4 %.“)¹⁹

S úrokem podle něj úzce souvisí hlavní příčina hospodářského cyklu. Krize je vždy důsledkem nedostatečné nabídky peněz, která je provázena poklesem cen. Z dnešního hlediska možná poněkud překvapivě vidí souvislost mezi krizí a příliš nízkými úrokovými mírami v tom, že pokud úrokové míry klesnou pod 2,5 %, pak majitelé peněz peníze raději drží, než aby je půjčovali, což způsobí recesi.²⁰ Pokud úrokové míry stoupnou, pak podle Gesella dojde opět k oživení.²¹

Gesell soudí, že hospodářství by se mohlo vyvíjet bez krizí pouze tehdy, pokud by množství zlata stoupalo v pravidelných přírůstcích a to tak, aby docházelo k neustálému rovnoměrnému růstu cen přinejmenším o 5 % ročně. Tento růst cen by automaticky nutil peníze k oběhu, protože by se jejich držení nevyplatilo. Vzhledem k tehdejším představám o stabilitě měny označuje Gesell takový stav sám o sobě za bankrot měny. (Mimoходом tato jeho myšlenka nápadně připomíná pozdější Friedmanův názor, že centrální banka by měla zajišťovat konstantní růst peněžní zásoby meziročně o 3–5 %.)

Podle Gesella lze krizím zabránit při splnění dvou podmínek:

- 1) Peníze oddělíme od zlata a tvorbu peněz budeme řídit potřebami trhu.
- 2) Zajistíme, aby peníze byly nabízeny i tehdy, pokud úrok z peněžního i reálného kapitálu „padne a zmizí“.²²

¹⁷ *Ibid.*, s. 366.

¹⁸ *Ibid.*, s. 395–396, 407n.

¹⁹ *Ibid.*, s. 414.

²⁰ Podle zákona nabídky a poptávky bychom očekávali, že nízké úrokové míry budou doprovázeny vyšším množstvím úvěrů. Tuto logiku však v případě půjček nemůžeme brát za bernou minci, neboť na rozdíl od prodejce zboží si věřitel vybírá, komu své „zboží“ v podobě úvěru poskytne a komu ne.

²¹ Kennedyová, *Peniaze bez úrokov*, s. 9.

²² Gesell, *Die natürliche Wirtschaftsordnung*, s. 321.

Není jisté bez zajímavosti, že první podmínka byla dalším vývojem finančního systému v podstatě splněna. K postupnému oddělení měny od zlata došlo mj. i na základě zkušeností s Velkou hospodářskou krizí. Zdá se, jako by toto Gesellovo doporučení další historický vývoj plně potvrdil. Druhá podmínka míří k jeho ideji bezúročných „kazících se“ peněz, které byly doposud vyzkoušeny jen v lokálním měřítku.

Důležitou součástí Gesellových názorů je i jeho postoj vůči kapitalismu a názor na podstatu kapitálu. Gesell je přesvědčen, že primárním kapitálem jsou peníze, zatímco tzv. reálný kapitál (budovy, stroje, továrny apod.) má svou moc jen díky peněžnímu kapitálu. Tímto názorem je blízký již zmiňovanému Pierru-Josephu Proudhonovi, který rovněž považoval peníze za kapitál par excellence a cestu k překonání kapitalismu viděl v odstranění úroku.²³

Zajímavý je i Gesellův poměr ke Karlu Marxovi. Gesell sice podobně jako Marx odmítal kapitalismus, nicméně v zásadních otázkách se s ním rozcházel. Marx podle Gesella špatně rozpoznal příčinu kapitalismu a jeho učení proto nemůže kapitálu vážně ublížit.²⁴ Marx se podle něj mýlí v tom, že kapitál chápe primárně jako kapitál hmotný (stroje, budovy apod.). Gesell však upozorňuje, že i pokud by každý dělník pracoval na svých výrobních prostředcích, nebyl by úrok ani o kousek menší. Těmito slovy chce říci, že i malovýrobce produkující nezávisle na továrníkovi je nucen si půjčovat na potřebné investice, a může tak být snadno vykořisťován ze strany kapitálu finančního, aniž by kdy pracoval na strojích, které patří někomu jinému.²⁵ Je ovšem otázka, jestli lze Marxovo pojetí kapitálu interpretovat takto zjednodušeně, jak to činí Gesell ve své polemice.

Zmínili jsme, že moc reálného kapitálu je podle Gesella odvozena od moci peněz. Tento jeho postřeh si můžeme ilustrovat na příkladu s nájemným. Výše nájemného je podle něj odvozena od výše peněžního úroku. Zisk, který má majitel nad rámec svých nákladů, přímo souvisí s úrokovými mírami. Kdyby úroky významně klesly či byly zcela odstraněny, pak by muselo zákonitě klesnout i nájemné. Nájemci by si totiž jinak raději mohli vzít půjčku na stavbu vlastního bytu nebo by se našel někdo, kdo postaví nový dům a bude nabízet pronájem bytů za nižší cenu. Nebýt peněžního úroku, byly by nájem bytů mnohem nižší a blížily by poměru stavebních nákladů a životnosti budovy. Gesell tuto skutečnost interpretuje tak, že peníze berou všechny ostatní druhy kapitálu pod svou ochranu a skrze úrokové míry brání jeho zmnožení a tím i poklesu zisku z jeho užívání.

Celkově lze říci, že Gesell chápal úrok jako samu podstatu kapitalismu, viděl v něm příčinu nezaměstnanosti, nedostatku i hospodářského cyklu. Odstranění úroku má dát člověku možnost využívat v plné míře výnosy ze své práce, jak napovídá titul jednoho z jeho raných děl *Uskutečnění práva na plný výtěžek z práce skrze peněžní a pozemkovou reformu*. Gesell nikdy neuvažoval o zestátnění či zespolečenštění výrobních prostředků

²³ Milan Sojka et al., *Dějiny ekonomických teorií* (Praha: Karolinum, 1999), s. 215.

²⁴ Gesell, *Die natürliche Wirtschaftsordnung*, s. XXVI.

²⁵ *Ibid.*, s. 366.

jako Karel Marx (s výjimkou půdy). Zmíněný požadavek na svobodný trh bez kapitalismu, jak ho v gesellovském duchu formuluje např. jeden z jeho pokračovatelů Dieter Suhr, je tak z hlediska Gesellovy peněžní teorie naprosto smysluplný.

Ohlas Gesellových myšlenek

Zhodnotit význam Silvia Gesella pro rozvoj ekonomického poznání není vůbec snadné. Bylo již řečeno, že stojí mimo hlavní proudy ekonomického myšlení. Přestože některými svými postřehy předešel vývoj ekonomické vědy, uznání v učebnicích ekonomie se mu za to nedostalo. Jeho postavení do jisté míry vystihuje výraz „ekonomický disident“, kterým bývá občas častován.

Gesellovo učení se setkala s větším ohlasem spíše mimo odborné ekonomické kruhy. Již za svého života získal řadu stoupenců v německy mluvících zemích i jinde. V německém prostředí se hovoří o hnutí za přirozený hospodářský řád, což je označení vycházející z názvu hlavního Gesellova díla. Toto hnutí bylo velmi aktivní ve dvacátých a třicátých letech 20. století. V období druhé světové války byla jeho činnost oslabena. V roce 1950 byla v západním Německu založena politická strana s geselliánským programem pod názvem *Frei-Soziale Union* (Svobodná sociální unie). Tato politická strana působí dodnes, od roku 2001 pod názvem *Humanwirtschaftspartei* (Strana humánního hospodářství), ale její volební výsledky se pohybují kolem 0,1 % hlasů.²⁶

Někteří Gesellovi přívrženci se snažili jeho myšlenky dále rozpracovat a samostatně promýšlet. Z nejznámějších jmenujme alespoň německého právníka Dietera Suhra a architektku Margrit Kennedyovou. Mimo německé země na něj navázal v poměrně nedávné době belgický ekonom Bernard Lietaer.

Dieter Suhr se zabýval teorií peněz v souvislosti se zněním peněžního zákona. Inspiroval se dílem Johna Maynarda Keynese a Silvia Gesella, od něhož převzal myšlenku zadržovacího poplatku z nevyužívaných peněz. Tento poplatek chápe jako keynesovskou alternativu ke keynesovství. Dieter Suhr považoval sám sebe za stoupence ordoliberalismu, v jehož duchu zdůrazňoval, že pro svobodné trhy je důležitý řád garantovaný státem. Úrok označoval za projev churavění, „který nestačí sebezdravné síly trhu v dlouhodobém časovém horizontu přemoci“.²⁷

Asi nejoriginálnější část Suhrova ekonomického díla představuje teze, že systém úroků je protiústavní. Suhr chápe peněžní systém jako systém veřejné služby, přičemž podle ústavy má každý občan k veřejným službám garantován rovný přístup. Systém úroků ovšem funguje jako skrytý systém přerozdělování, v němž neustále plynou peníze od těch chudších k bohatším. V západním Německu byl prováděn v osmdesátých letech empirický výzkum, podle něhož 80 % obyvatelstva na systém úroků doplácí, asi 10 %

²⁶ K vývoji „geselliánského“ hnutí viz podrobněji Günther Bartsch, *Die NWO-Bewegung Silvio Gesells. Geschichtlicher Grundriß 1891-1992/93* (Lütjenburg: Gauke Fachverlag für Sozialökonomie, 1994).

²⁷ *Ibid.*, s. 291.

z něj má zanedbatelné zisky, zatímco 10 % nejbohatších lidí z něj těží velkou měrou. Výzkum zohledňoval nejenom půjčky, ale i úroky z podnikatelských investic promítnuté do koncové ceny zboží.²⁸ Suhr nazývá tento mechanismus „subvencování bohatých potřebnými“.²⁹ Jelikož se tak děje prostřednictvím veřejného peněžního systému, je tato praxe ve skutečnosti porušením ústavy.

Bernard Lietaer zaujímá v otázce peněžní reformy poněkud odlišné stanovisko než Gesell nebo Suhr. Ve své práci *Budoucnost peněz* na jednu stranu chápe důsledky systému úroků pro reálnou ekonomiku do značné míry podobně jako Silvio Gesell, na rozdíl od něj však nepožaduje zásadní reformu finančního systému, mj. i proto, že se mu zdá taková reforma politicky neprůchodná.³⁰

Lietaer vidí budoucnost spíše v paralelním fungování mnoha měnových systémů s různými vlastnostmi. Gesellovským „kazícím se“ penězům přisuzuje v tomto systému důležitou roli. Doporučuje princip zadržovacího poplatku pro mezinárodní měnu, která by měla být kryta košem komodit důležitých pro mezinárodní obchod. Zadržovací poplatek by tak kompenzoval i skladovací náklady.³¹ Tento poplatek doporučuje i pro lokální doplňkové měny, tj. takové, které používají místní komunity pro své potřeby vedle měny státní. Navrhuje také nový typ takové doplňkové měny pod názvem ROCS (robustní měnový systém), který má být kombinací kolkovaných peněz s poměrně známým lokálním systémem LETS.³² Domnívá se, že tyto paralelní systémy by mohly vhodným způsobem doplnit stávající národní měny a stabilizovat tak světovou i místní ekonomiku.

Pozoruhodná je i Lietaerova myšlenka, že architektura peněžního systému determinuje náš hospodářský život více, než si myslíme. Současný měnový systém postavený na úvěrové tvorbě peněz a úroku vede podle něj k soutěživosti a konkurenci, zatímco jiné systémy (Lietaer uvádí konkrétní příklady) podporují spolupráci a ochotu lidí si navzájem pomáhat: „Kdo vlastně řídí loď? Odpověď zní, že projektant, který do lodi zabudoval 90 % toho, co pak kapitán může dělat. Já tvrdím, že to samé platí i ve světě podnikání: projekt peněžního systému na devadesát procent předurčuje všechna investiční rozhodnutí ve světě.“³³

Je otázkou, jestli Lietaerovo tvrzení o penězích, které podporují spolupráci, lze v této podobě přijmout. On sám uvádí konkrétní příklady, které jsou velmi specifické, např. už jen tím, že jde o peníze, které byly založeny za účelem podpory lokální komunity. Lze namítnout, že sama konkurence je od výroby určené pro trh už z podstaty věci neodmyslitelná. Jako jediný zásadnější argument se zde jeví teze o tom, že stávající finanční

²⁸ Kennedyová, *Peniaze bez úrokov*, s. 6.

²⁹ Bartsch, *Die NWO-Bewegung*, s. 290.

³⁰ Bernard Lietaer, *Budoucnost peněz*, přel. Mikuláš Hučko (Košice: Paradigma.sk, 2004), s. 195–196.

³¹ *Ibid.*, s. 225–227.

³² *Ibid.*, s. 210–212.

³³ *Ibid.*, s. 195–196.

systém podporuje soutěživost právě tím, že vytváří zadlužení, které je vyšší než peněžní zásoba. Lietaer to formuluje takto: „Vaše banka nevytváří úrok; ona vás posílá do světa, abyste bojovali proti všem ve snaze přinést zpátky dalších 100 000 liber. Protože všechny banky dělají přesně to samé, systém vyžaduje, aby někteří účastníci zkrachovali, a tím vám poskytli zbývajících 100 000 liber. Jednoduše řečeno, když vracíte úroky ze své půjčky, používáte jistinu někoho jiného.“³⁴

Nelze nezmínit na tomto místě také praktické pokusy s Gesellovými „kazíci“ penězi. Viditelný neúspěch při prosazování obecné peněžní reformy do praxe vedl Gesellovy stoupence v Německu k pokusu využít jeho myšlenku v menším měřítku. Za tímto účelem vznikla v říjnu 1929 společnost pro vydávání zvláštní gesellovské měny pod názvem Wära-Tauschgesellschaft, což bychom mohli do češtiny přeložit jako Výměnná společnost wäry.³⁵ Tato společnost sdružovala řadu firem na území Německa, které se rozhodly při vzájemném obchodním styku používat poukázky zvané wära, jejichž platnost musela být pravidelně prodlužována nalepením kolku.

Světovou proslulost zajistil wäře podnikatel Max Hebecker, který se roku 1930 (již v době hospodářské krize) rozhodl oživit těžbu uhlí v dolnobavorské obci Schwanenkirchen. Jelikož se mu nepodařilo získat úvěr od běžné banky, přijal úvěr od zmíněné Výměnné společnosti wäry a přesvědčil své zaměstnance, aby přijímali část výplaty v jejich poukázkách. Wära začala být postupně přijímána i místními obchodníky a přispěla k oživení celé lokální ekonomiky.³⁶

Světově nejproslulejším experimentem s kolkovanými penězi je případ rakouského městečka Wörgl, kde se o jejich využití zasloužil zdejší starosta Michael Unterguggenberger. V létě 1932 byl ve Wörglu spuštěn obecní projekt k potlačení nezaměstnanosti. Projekt spočíval na oběhu tzv. pracovních stvrzenek, které byly kryty státními šilinky a jejichž platnost se musela na konci každého měsíce prodloužit nalepením kolku v ceně 1 % z nominální hodnoty bankovky. Obecní pokladna poukazovala výtěžek z prodeje kolků na program pro chudé. Během jednoho roku se podařilo ve Wörglu snížit počet nezaměstnaných o 25 %, zatímco v celém Rakousku za tutéž dobu nezaměstnanost vzrostla o 10 %. Místní měna umožnila také realizaci řady obecně prospěšných projektů.³⁷

Oba slibně se rozvíjející experimenty ukončily zákazy ze strany německých a rakouských státních úřadů. V obou případech se o to významně zasadila centrální banka, která se domnívala, že je ohrožen její emisní monopol. Několik podobných projektů se rozběhlo ve třicátých letech také v USA, kde tuto myšlenku propagoval mj. ekonom Irving

³⁴ *Ibid.*, s. 56.

³⁵ Bartsch, *Die NWO-Bewegung*, s. 82–83.

³⁶ *Ibid.*, s. 84.

³⁷ *Ibid.*, s. 85–87. K případu Wörglu viz též monografii Gebhard Ottacher, *Der Welt ein Zeichen geben. Freigeldexperiment von Wörgl 1932/33* (Kiel: Verlag für Sozialökonomie Gauke, 2007).

Fisher, ale prezident Roosevelt posléze veškeré tzv. nouzové měny, kterými si chtěli lidé na místní úrovni pomoci z krize, zakázal. Ve Francii a v Československu byly podobné projekty ukončeny dříve, než se stačily rozběhnout. Zákazem vlády také skončil obdobný francouzský projekt z padesátých let.

Situace začala být místním kolkovaným měnám příznivější teprve v posledních letech.³⁸ Od roku 2001 vzniklo v Německu několik regionálních měn, které jsou postaveny na gesellovském principu cirkulačního poplatku. Nejznámější z nich je bavorský chiemgauer, který je aktuálně druhou nejstarší fungující kolkovanou měnou. Kolkovné se zde platí čtvrtletně a činí 2 % z nominální hodnoty bankovky. Chiemgauery jsou kryté eurem a směňují se v poměru 1:1.³⁹

Zdá se, že Gesellovy myšlenky jsou v Německu stále živé a i dnes vzbuzují pozornost přinejmenším u části veřejnosti. Praktické výsledky, kterých bylo při těchto experimentech dosaženo, by si jistě zasloužily pozornosti i ze strany odborných ekonomických pracovišť. Tvůrci těchto místních projektů s kolkovanými penězi vidí jejich hlavní přínos nejčastěji v rychlejší oběhu těchto peněz (ve srovnání s měnou státní), čímž je zajištěna vyšší produkce na množství obíhajících peněžních jednotek než v případě eura, a také v tom, že regionální měna pomáhá udržet kupní sílu v jejich regionu.

K dnešnímu poselství Gesellova díla

Je zřejmé, že Gesellova ekonomická teorie představuje určitou alternativu vůči marxistické kritice kapitalismu. John Maynard Keynes svého času vyjádřil přesvědčení, že „budoucnost se bude učit více od Gesella než od Marxe“.⁴⁰ Je proto do jisté míry pozoruhodné, nakolik zůstává Gesell mimo pozornost odborných kruhů, přestože v mnoha svých názorech předjímá pozdější vývoj ekonomické vědy.

Nedávná finanční krize jeho myšlenky opět aktualizovala. Soudobá monetární politika se soustřeďuje na ovlivňování ekonomiky pomocí úrokových měr. Pokud ekonomika ztrácí tempo, snižují se úrokové sazby. Ve chvíli, kdy se v některých zemích dostaly úrokové sazby centrální banky prakticky na nulu, aniž by bylo dosaženo žádoucího efektu, kterým je odstranění deflace, začalo se hovořit o tzv. pasti likvidity. Konstatovalo se, že monetární politika je v takovou chvíli vyřazena mimo provoz. (Účinnost kvantitativního uvolňování,⁴¹ k němuž se v takových chvílích přistupuje, někteří odborníci popírají.

³⁸ Werner Onken, *Modellversuche mit sozialpflichtigem Boden und Geld* (Lütjenburg: Verlag für Sozialökonomie Gauke, 1997), s. 50–56.

³⁹ Andreas Wieg, „Geld ist, was gilt“, *Bankinformation* 36 (2009), č. 6, s. 72 (dostupné online http://www.chiemgauer.info/fileadmin/user_upload/Basisinfo/Geld_ist__was_gilt.pdf [přístup 15. 1. 2012]).

⁴⁰ Kennedyová, *Peniaze bez úroku*, s. 19.

⁴¹ Podstatou kvantitativního uvolňování je zvyšování rezerv komerčních bank. Dochází k němu tak, že centrální banka nakupuje od bank jejich aktiva (např. dluhopisy). Vyšší rezervy mají bankám umožnit snazší poskytování úvěrů.

Označují je za pouhé předstírání činnosti před veřejností, neboť podobné opatření nemá na míru inflace žádný vliv.)⁴²

Objevila se myšlenka, že by v této situaci byly potřeba úrokové míry záporné, přičemž americký ekonom Gregory Mankiw, inspirován údajně jedním ze svých studentů, napsal, že něco takového by bylo možné pouze za předpokladu, že by byla zavedena sankce za zadržování měny.⁴³ Ve svém článku uvádí jako příklad možného řešení, že by jednou za rok byla vylosována číslice od 0 do 9 a bankovky končící touto číslicí byly zneplatněny. Nehledě na neelegantnost Mankiwova praktického návrhu vidíme, že se zde z pozic hlavního proudu ekonomického myšlení dospívá k myšlence, kterou formuloval Silvio Gesell před více než sto lety. Samy principy měnové politiky, v níž se odrážejí zkušenosti získané během 20. století, odkazují směrem k myšlence záporného úroku.

Nabízí se otázka, jestli Gesellova teze o úroku jako konstitutivním rysu kapitalismu obstojí v širší historické perspektivě. Úrok totiž existoval i v antice a následných historických epochách. Na obhajobu Gesellových představ lze uvést tu skutečnost, že předkapitalistické ekonomiky nebyly primárně ekonomikami tržními, tj. většina obyvatel uspokojovala větší část svých potřeb mimo trh. Roli peněžního systému v předmoderních epochách tak nelze srovnávat s moderní ekonomikou. Není bez zajímavosti, že ve středověku byl v Evropě úrok potírán, přičemž k jeho legalizaci dochází v 16. století, tedy v samých počátcích kapitalismu. Ekonomiky zemí, které k tomuto kroku přistoupily jako první (Anglie, Nizozemí), se následně projeví jako dynamičtější než zbytek Evropy. V tomto ohledu je snad možné Gesellovi vytknout, že jeho pojetí je příliš zjednodušující. Ovšem jeho postřeh o klíčovém významu úroků i polemika s Marxem tím nepozbývají svého významu.

Existuje jeden důležitý bod, ve kterém Gesell zůstal dítětem své doby a byl dalším vývojem ekonomie překonán. Gesell totiž chápal peníze jako exogenní faktor v ekonomice, tj. něco, co přichází zvenjšku a je dáno buď množstvím zlata, nebo množstvím natištěných bankovek. Dnešní ekonomie už povětšinou přijala objev Knuta Wicksella publikovaný roku 1898, že peníze vznikají poskytováním úvěru. Z toho zákonitě vyplývá, že jejich množství bezprostředně souvisí s ekonomickou aktivitou. Peníze jsou dnes v duchu tohoto objevu chápány jako pouhé účetní jednotky, které vzniknou ve chvíli, kdy si je někdo půjčí. Množství bankovek a mincí je pouze takové, jaké odpovídá buď potřebě veřejnosti, nebo jaké je předepsáno bankám jako povinné rezervy. V nejvyspělejších zemích činí toto množství již jen asi 3 % peněžní zásoby.

Za zmínku snad stojí, že liberálové se stále drží svých představ o komoditní a exogenní povaze peněz. Spolu s tím také hájí teorém o neutralitě peněz, což jest tvrzení, že peníze jsou pouze prostředkem směny, který neovlivňuje účastníky trhu, tj. nezávisí

⁴² Josef Jílek, *Peníze a měnová politika* (Praha: Grada, 2004), s. 442.

⁴³ N. Gregory Mankiw, „It May Be Time for the Fed to Go Negative“, *New York Times*, 18. 4. 2009 (dostupné online http://www.nytimes.com/2009/04/19/business/economy/19view.html?_r=0 [přístup 16. 10. 2015]).

na nich poměrné ceny, ani úrokové míry, ani míra nezaměstnanosti. V liberálně pojatých učebnicích se lze setkat s tvrzením, že peníze nehrají v ekonomické vědě významnější roli. Trváním na empiricky vyvrácených tezích potvrzuje liberalismus svoji podstatu coby dogmatické nevědecké doktríny, která spíše jen vnějším vystupováním napodobuje atributy vědecké disciplíny. Ještě Friedrich Hayek tvrdil zcela vážně, že zlatý standard je nejlepší ze špatných systémů, kdy jsou ponechány peníze v rukou vlády, přestože se vícekrát ukázalo, že zavedení zlatých peněz vede k hospodářské recesi.⁴⁴ (Nehledě na to, že tvorba peněz v současném systému není ve skutečnosti ponechána jen v rukou vlády.) Také prohlašoval, že konstantní množství peněz je dostačující podmínkou pro jejich neutralitu,⁴⁵ později sice tuto tezi zmírnil, ale mezi stoupenci liberalismu jsou stále lidé, kteří se k těmto představám hlásí.⁴⁶

Význam Silvia Gesella tkví mimo jiné v tom, že jako jeden z prvních upozornil na determinující vliv peněz na reálné (kapitalistické) hospodářství, čímž de facto tzv. neutralitu peněz odvrhl. Praktické pokusy s jeho penězi a také jiné pozdější experimenty s jinými doplňkovými měnami nás poučily o tom, že peněžní systémy mohou být potenciálně vybudovány na různých principech, přičemž tyto principy navíc ovlivňují ekonomické chování lidí. Je třeba se rozloučit s představou, že peněžní systém je jediný možný, že je to jakási přírodní danost, kterou není třeba v rámci ekonomické vědy ani zkoumat. To, co se dosud bralo jako samozřejmost, musí být nyní tázáno, vystaveno kritice a racionálnímu zkoumání. To je asi největší dědictví gesellianismu, byť Silvio Gesell to ve své práci takto nezamýšlel.

Zmínili jsme se již o tom, že pro pluralitu měnových systémů se vyjadřuje například Bernard Lietaer, který doporučuje paralelní fungování státní měny, mezinárodní měny a měn lokálních, přičemž pro dvě z nich (mezinárodní a lokální) navrhuje Gesellův princip zádržného. Distancuje se tak od představy dřívějších gesellianů a samotného Gesella, kteří počítali se zásadní reformou stávajícího peněžního systému.

Gesellova teorie má podle mého soudu také tu přednost, že srozumitelným způsobem a v souladu s fakty vysvětluje vznik a průběh hospodářských krizí v kapitalistickém

⁴⁴ Hlavním důvodem je deflační charakter zlatých peněz, který činí výhodným jejich zadržování, a který tak odměňuje přesně takové jednání, jaké přispívá k prohloubení recese. Zlatý standard je v rozporu s dnes obecně přijímaným přesvědčením o prospěšnosti mírné inflace a potřebě setrvalého nárůstu peněžní zásoby. Není bez zajímavosti, že elektronické bitcoiny, které můžeme pro jejich povahu označit za jakési virtuální zlato a které mají jednoznačně spekulativní charakter, jsou mediálně nejdiskutovanějšími alternativními penězi. Jsou dokonce vítány jako ty pravé „svobodné“ peníze, které nejsou v rukou vlád. Tuto skutečnost bychom mohli v duchu Gesellova učení snadno interpretovat tak, že mediální úspěch bitcoinů souvisí právě s tím, že jde o peníze, které jsou v plném souladu s podstatou kapitalismu, a proto se o nich „smí“ všude mluvit.

⁴⁵ Sojka et al., *Dějiny ekonomických teorií*, s. 52.

⁴⁶ S touto tezí se lze setkat v ekonomické žurnalistice, často s odvoláním na Školu racionálních očekávání. Srov. např. Robert Holman, *Makroekonomie. Středně pokročilý kurz* (Praha: C. H. Beck, 2010), s. 336. Též viz Sojka et al., *Dějiny ekonomických teorií*, s. 215.

systému.⁴⁷ To platí zejména, doplníme-li ji o poznatek úvěrové tvorby peněz. Vyjdeme-li totiž z předpokladu, že peníze jsou vytvářeny jako půjčky, přičemž z těchto půjček jsou zároveň požadovány úroky, docházíme k závěru, že vytvoření peněz je vždy spojeno s vytvořením dluhu, který je vyšší než množství vznikajících peněz. V tomto systému tedy dluhy zákonitě převyšují peníze a jsou z principu nesplacitelné. Připomíná to hru letadlo. Existují sice ještě další způsoby vzniku peněz (patří k nim hlavně různé typy bankovních výdajů), takto vzniklé peníze však nemohou kompenzovat požadované úroky. V opačném případě by totiž musely být výdaje bank vyšší než jejich příjmy.

Tuto skutečnost připouští jen malá část mainstreamových ekonomů,⁴⁸ většina se k tomuto tématu oficiálně nevyjadřuje, v neoficiálních rozhovorech však mnozí podobnou představu jednoznačně odmítají, často takovými argumenty, které prozrazují, že podstatu této námitky vůči finančnímu systému ani nepochopili (např. používají odkaz na ekonomický růst či inflaci).

Přesto právě tento model dává jednoduchou a věrohodnou odpověď na to, proč se zadrhává kapitalistický stroj. Ten totiž funguje jen do té doby, dokud nové půjčky v systému jsou s to umořovat staré dluhy včetně úroků. Ve chvíli, kdy nově poskytované úvěry nedostačují na splácení starých dluhů (tj. splátky převyší nové úvěry), pak dochází zákonitě ke stahování peněz z oběhu, což způsobuje bankroty firem a nezaměstnanost.

Uvedený model také vysvětluje, proč je kapitalistický systém závislý na růstu. Pokud kapitalismus nemůže expandovat, pak se hroutí. Margrit Kennedyová přirovnává systém úroků k rakovinovému bujení, které rozkládá společenskou strukturu.⁴⁹ Nelze si vybrat nulový nebo záporný růst. Úroky jsou neúprosné, musí být spláceny, i když neexistují peníze k jejich zaplacení, čehož důsledkem je, že neobývané nemovitosti končí v rukou bank a lidé na ulici.

V otázce vysvětlení hospodářské krize má gesellovská koncepce nejbližší k monetarismu (blíže než k marxismu nebo k liberalismu). Monetarismus vysvětluje hospodářskou krizi jako důsledek poklesu peněžní zásoby, jenomže už nehledá příčinu toho, proč k tomuto poklesu dochází. Měnová politika však vyvozuje z této teorie konzistentní a částečně funkční řešení: napumpovat do ekonomiky další peníze prostřednictvím snížení úrokových sazeb. Gesellovský pohled jde dále v tom, že interpretuje i onen pozorovatelný pokles peněžní zásoby (eventuálně totožně působící pokles rychlosti oběhu peněz). Do-

⁴⁷ Je samozřejmě otázka, jestli lze redukovat hospodářské krize v kapitalismu pouze na jeden typ. Cyklický charakter kapitalistického hospodářství se však řada ekonomických škol pokouší různým způsobem vysvětlit. V prostoru této poznámky lze jejich přístupy pouze naznačit: marxismus hovoří o krizích z nadvýroby, monetarismus vidí základní příčinu v poklesu peněžní zásoby, příznivci liberalismu nezřídka „obviňují“ centrální banky a jejich manipulaci s úrokovými mírami, Schumpeter zase spojoval hospodářský cyklus s inovačními vlnami.

⁴⁸ Srov. např. Jílek, *Peníze*, s. 105.

⁴⁹ Kennedyová, *Peniaze bez úrokov*, s. 3.

chází k němu tehdy, pokud reálná ekonomika nedokáže zajistit výnosy, které si dle svých pravidel úročení nárokuje finanční systém.

Absurdnost tohoto finančního nároku, který z úroku (přesněji řečeno složeného úroku) vyplývá, ukazuje modelový příklad označovaný někdy jako *Josefův feník*. Matematicky lze spočítat, že jeden feník uložený v okamžiku Kristova narození na čtyřprocentní úrok by svému majiteli vynesl v roce 1990 tolik peněz, že by za ně bylo možno nakoupit 8190 zlatých koulí o velikosti zeměkoule.⁵⁰ Je to přesvědčivá ilustrace toho, že reálná ekonomika nemůže nikdy splnit to, co po ní věřitelé chtějí.

Krátce před krizí z roku 2008 bylo možno v médiích číst, že bankovní nástroje jsou nyní už tak sofistikované, že bankovní sektor může růst nezávisle na reálné ekonomice. (Rozuměj: bankovní sektor může vykazovat větší růst než zbytek ekonomiky, což se tehdy dle oficiálních ukazatelů v některých zemích dělo.) Prostý selský rozum by představu, že něco takového bude doopravdy fungovat, považoval za nesmysl, ne tak ekonomové.

Jak se tedy dívat na možnost reformy finančního systému? Pochopitelně nelze předpokládat, že by reforma peněžního systému vyřešila všechny problémy kapitalismu. Už dnes lze vyslovit řadu pochybovačných otázek od jednoduchých až po dosti sofistikované. Proč by měli lidé takové peníze chtít? Nepovedou kolkované peníze k ještě nesmyslnějšímu ekonomickému růstu? Nebude právě takovýto systém ekologicky nešetrný? Na tyto otázky je možné hledat odpovědi. Například na první otázku můžeme říci, že ve 30. letech lidé přijali tyto peníze dobrovolně, neboť k tomu měli pádný důvod v podobě nouze, dnes se tak děje spíše z přesvědčení, že lokální peníze pomáhají regionu. Na druhou otázku odpovídají geselliáni poukazem na to, že naopak úrokový systém vytváří tlak na nesmyslný ekonomický růst, zatímco při používání „kazících se“ peněz by nebyl tzv. nulový růst spojen s neblahými ekonomickými a sociálními dopady.

Je to samozřejmě otázka, jaké důsledky bychom mohli pozorovat, kdyby byl takový systém zaveden ve větším měřítku. Důležité je ovšem takové otázky klást. Je žádoucí, aby studium alternativních peněžních systémů začalo být seriózním tématem ekonomické vědy a aby se posléze stalo i otázkou politickou. Keynesovská či monetaristická politika dokáže propuknutí kapitalistické „krize z úroků“ účinně oddalovat, neřeší však podstatu problému a neřeší ani otázku sociální a ekologickou, které s peněžním systémem úzce souvisejí. Finanční systém, který ze své podstaty nabízí vizi ekonomiky, jež nemusí za každou cenu růst a v níž nedochází k výše zmíněnému skrytému přerozdělování peněz od chudých k bohatým, stojí minimálně za to, abychom se jím vážně zabývali.

⁵⁰ Příklad vychází z ceny zlata v lednu 1990; srov. Lietaer, *Budoucnost peněz*, s. 58, 304.

PŘEKLAD

GYÖRGY LUKÁCS, OTÁZKA MARXISTICKÉ ORTODOXIE A ČESKÝ MARXISMUS

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

Ivan Landa

I

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Vůči prvnímu stanovisku, které se údajně neprávem zaštiťuje ortodoxností, Lukács vznáší následující námitku: I když připustíme, že marxismus tvoří ucelenou teorii popisující a vysvětlující sociální jevy typické pro moderní společnosti, nesmíme 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 Lukácsa 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 Lukácsova pohledu není zapříčiněno pouze jejich silícím 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 Lukácsově idiomu – je známkou její ortodoxnosti. Zároveň by měli vysvětlit, co přesně mají na mysli, když se dovolávají „dialektické metody“. Jen tak lze posoudit, zda její uplatňování skutečně vede ke schematizaci a ke „znásilnění

⁵ Tento postoj je tradičně připisován teoretikům Druhé internacionály, kteří si proto také vysloužili přívlastek „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 vyhrčená 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 Lukácsa 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 Lukácsova 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 Lukácsovu knihu v padesátých letech souviselo se snahami marxistů vypořádat se s dědictvím intelektuálního stalinismu. Milan Průcha vystihuje, v čem byl pro ně Lukács podnětný: „Lukács [...] inspiroval: celý jeho myšlenkový postup se hluboce odlišoval od filosofie „nejvšeobecnějších zákonitostí“ a podněcoval tvořivé bádání. Rovněž pojmy, jichž užíval, slibovaly stimulaci myšlení. Konkrétní totalita, praxe, odcizení představovaly ony nástroje, jež bylo nutno znovu prověřit při filosofickém osvojování světa.“⁶ Lukácsův vliv byl patrný především u tří myslitelů: Ivana Dubského, Karla Kosíka a Lubomíra Sochora.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹² *Ibid.*, s. 8.

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

Využití dialektické metody Kosíka přimělo k odmítnutí tehdy rozšířeného názoru, podle kterého národní 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“.¹⁵ Zmíněnou tezi Kosík blíže rozvádí v tom smyslu, že radikální demokracie ideálně vzato představuje jednotu „hnutí“, „ideologie“ a „intelligence“, tzn. jednotu teorie a praxe, i když reálně vzato vždy docházelo k roztržce mezi teorií a praxí: zatímco někdy existovalo hnutí bez intelligence a bez jí výslovně formulované ideologie, jindy naopak intelligence a ideologie neměly oporu v sociálním hnutí.¹⁶

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 Lukácse tuto kategorii explikuje pomocí kategorie „vzájemnosti“: kategorie „totality“ vyjadřuje jednak nadřazenost celku nad částmi, jednak souřadnost či vzájemnost částí, přičemž „části“ se rozumí: věc, zvíře, člověk nebo fakt, jenž se jich týká. Každá část získává svůj význam či sociální status díky tomu, že je vřazena do širšího kontextu. Jestliže ji z tohoto kontextu vytrhneme, ztrácí podle Kosíka svůj význam či sociální status. To znamená, že totalita

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*, s. 41–42.

¹⁶ Kosík se domnívá, že masy si vytvářejí svoji ideologii, aniž se tím nutně stávají hnutím (rozdíl mezi masou a hnutím je tedy pro něj – podobně jako pro Lukácse – 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). Intelligence 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‘ (intelligence) [...] je požadavkem revoluční demokracie.“ (*Ibid.*, s. 32.) Kosík zde přejímá spolu s touto myšlenkou patos lukácsovského „konce dějin“, kdy dochází k překonání rozdílu mezi teorií a praxí, vědomím a realitou apod. a k emancipaci člověka.

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

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

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

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

¹⁹ *Ibid.*

III

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

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

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

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

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

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

²⁴ Pro tuto řadu Sochor dříve uspořádal výběry z textů Antonia Labrioly, Antonia Gramsciho či Abrahama 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.

Lukácsovy knihy, spočívající v pokusu o restituci dialektické metody a o rozpracování teorie zvěčnění.

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

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

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

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

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

1970. Kvůli nepříznivému vývoji politických událostí po 21. srpnu 1968 k tomu nedošlo, přestože Sochor s největší pravděpodobností překlad včas dokončil a na přelomu roku 1969 a 1970 dodal do nakladatelství, kde se později ztratil. Vyšel však alespoň úryvek z centrálních partií knihy pojednávajících o zvěčnění, a to v literárním časopise *Plamen*.²⁹ Je třeba rovněž uvést, že první úryvky z esejů *Dějiny* byly u nás zveřejněny dávno předtím v časopise *Červen*, vycházejícím v letech 1918-1921 pod redakčním vedením S. K. Neumanna.³⁰ Strojopis 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 Filosofia v ediční řadě „Emancipace a kritika“ – více než čtyřicet let od svého vzniku.

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

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

CO JE ORTODOXNÍ MARXISMUS?*

György Lukács

*Filosofové svět jen různě vykládali,
jde však o to jej změnit.
Marx, „Teze o Feuerbachovi“¹*

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 jediné 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.

¹ [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 nejvhodnější 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 neznamená nekritické uznávání výsledků Marxova bádání, neznamená „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“.² 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.“³ A v dřívější práci: „Potom se ukáže, že svět už dávno sní o věci, kterou si potřebuje jen uvědomit, aby se jí opravdu zmocnil.“⁴ 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-

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

³ *Ibid.*, s. 409.

⁴ 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.“⁵ Teorie, která to vyslovuje, se nespojuje s revolucí více méně nahodilým způsobem, zamotanými a nesprávně chápány 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 nich 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, nepřetržité překonávání protikladů, jejich vzájemné přecházení jednoho v druhý, že tedy jednostranná a strnulá kauzalita se musí nahradit vzájemným působením.⁶ 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

⁵ 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.

⁶ [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 nejvnitřnější 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 *věcně totožné* [...]“.⁷ 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* [...]“.⁸

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.⁹ Reálné politické a hospodářské závěry, které však

⁷ 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).

⁸ 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.]

⁹ 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 oportunismu, „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 směrodatné 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. Přehlíží 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 čistou kvantitativní podstatu, vyjadřující se v číslech a číselných poměrech. Oportunisté zde vždy přehlíží, 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.“¹⁰ Tato tendence kapitalistického vývoje však pokračuje ještě dále. Fetišistický charakter hospodářských forem, zvěcnění všech lidských vztahů, neustále vzrůstající rozsah dělby práce, která rozkládá abstraktně

¹⁰ 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 (tkvící 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.“¹¹ 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 souvislostí chápána ve své podstatě dějinně, tj. v nepřetržitějším převratném procesu, pak je velmi problematické, kdy se dopouštím větší vědecké nepřesnosti; zda tehdy, když pojmám „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

¹¹ 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.“¹² 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“.¹³ 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.“¹⁴ Idealismus zde zabředá do klamu, že tento myšlenkový proces reprodukce skutečnosti zaměňuje s proce-

¹² 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 rozvádět, jak silně se celá pojmová výstavba *Kapitálu* opírá o tyto rozdíly. I toto rozlišení mezi pojmem a představou pochází od Hegela.

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

¹⁴ 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.“¹⁵ Vulgární materialismus naopak, ať se u Bernsteina a jiných autorů převléká sebemoderněji, 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.“¹⁶

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“,¹⁷ 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.¹⁸ Správnost tohoto pojetí se však ukazuje úplně zřetelně

¹⁵ *Ibid.*, s. 54–55.

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

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

¹⁸ 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“, ¹⁹ 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“. ²⁰ Co se zde přihodilo ještě v dobré víře, stává se ovšem ve vulgární ekonomii vědomě proľhanou 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 vnějšmu, 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.)

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

²⁰ *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“.²¹ Tím se předně rozměňuje 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 chtě 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 Sismondiovo stanovisko k otázce krizí.²² Ztroskotál koneckonců na tom, že sice správně poznal imanentní vývojové tendence jak výroby, tak distribuce, ale musel je pojmát 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

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

²² 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“.²³

Kategorie totality tedy neruší – opakujeme to – své momenty v jednotě bez rozdílů, v identitě. Jevová 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, rozdílů 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.“²⁴

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.²⁵ 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 *peněží* nebo cukr *cenou* cukru.“²⁶ 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. Reflektivní vztahy těchto fetišistických forem předmětnosti, jejich „zákonitosti“, které sice

²³ Marx, „Bída filosofie“, s. 149.

²⁴ Marx, „Úvod ke kritice politické ekonomie“, s. 674–675.

²⁵ Cunowův zvláště rafinovaný oportunismus 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 (Berlin: Vorwärts, 1921), s. 155–157.

²⁶ 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 variabilním 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 jevovou 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.“²⁷

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 jedine 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*“.²⁸ 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

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

²⁸ Viz stat „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 převrací, transcenduje 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.“²⁹

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*.³⁰ „Nutnost záleží v tom, že se celek rozchází v pojmové rozdíly 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 „vyznání“ *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

²⁹ Marx, *Kapitál*, díl I, s. 610.

³⁰ 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“.³¹ Kritická činnost mladého Marxe definitivně vyřídila tuto pojmovou mytologii hegelovství.

Není však náhoda, že filosofie, oproti které Marx dosáhl „sebe porozumění“, 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 vyhrotil 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.³² 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-

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

³² 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 útlaču, 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 zvěčňování 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 (zdánlivě) vyrovnaní, které našly v tomto systému, se tedy muselo obracet spíše k minulosti než k budoucnosti.³³ 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“,³⁴ 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“,³⁵ 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“.³⁶

³³ 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).

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

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

³⁶ 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 takového pojetí bytí zahání možnost praxe do individuálního vědomí. Praxe se stává formou činnosti izolovaného individua, etikou. Feuerbachův pokus překonat Hegela ztroskotat 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 činnost³⁷ 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 zespolečenštění 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 neprůhlednější než byla příroda feudalismu.³⁸ Teprve vystoupením proletariátu se dovršuje poznání společenské skutečnosti. A dovršuje se právě tím, že se v třídním stanovisku proletariátu nalezl 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 nezbytné

³⁷ Marx, „These o Feuerbachovi“, s. 17.

³⁸ 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“.³⁹ 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 nejneldštějším 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 zastřít, 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.“⁴⁰ 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.⁴¹ 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 jistě 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 jednající a trpící částí tohoto celku, nýbrž vzestup a vývoj jeho poznání na jedné straně a jeho vývoj

³⁹ Hegel, *Základy filosofie práva*, s. 366.

⁴⁰ Marx, Engels, „Svatá rodina“, s. 51.

⁴¹ 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“.⁴² Metodické hledisko totality, které jsme poznali jako ústřední problém, jako předpoklad poznání skutečnosti, je výtvozem 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 pojmut 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 „povinování“, „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 poskvrněním stykem s kapitalistickou existencí vede koneckonců právě tak k tomu, že se vzdalujeme od pochopení skutečnosti,

⁴² 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.⁴³

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 sebepoznání 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 vyzáruje 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

⁴³ 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.“⁴⁴

březen 1919

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

ROZHOVOR

ŽE JSOU TO OBČANÉ, KDO ZAKLÁDÁ SVOBODNÝ SVĚT

Rozhovor s Karlem Kosíkem

Rozhovor vedli Raúl Fornet-Betancourt a Martin Traine 13. února 1993 v Praze. Původně byl publikován v němčině jako „Dass die Bürger es sind, die eine freie Welt gründen“ v časopise Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie 44 (1993), s. 13–23. V českém překladu vychází poprvé. Z němčiny přeložil Adam Balcar.

V Latinské Americe, ale i v Německu a jiných západoevropských zemích jste se v 60. letech stal známým především díky svému dílu *Dialektika konkrétního*. Dílo jste zjevně psal se záměrem obnovit marxistickou filosofii, a sice přes návrat k určitým autorům, které také výslovně citujete. Přesto se Vás chceme zeptat: kteří filosofové – samozřejmě kromě Marxe a Engelse – Vaše myšlení nejvíce ovlivnili?

Zmínil bych především dva filosofy. Prvním je György Lukács a jeho dílo *Dějiny a třídní vědomí*. Ale ovlivnila mě i jeho raná díla, v nichž se zabývá románem a tragédií. Druhým je pak Martin Heidegger, jehož dílo, resp. díla pro mě byla velmi zásadní. Chci ovšem v této souvislosti připomenout jedno: Už na konci 20. let se pokusil Herbert Marcuse filosofie Marxe a Heideggera spojit. Později se však od tohoto pokusu distancoval. Shledal

jej mylným. Připomínám to, jelikož bych chtěl zdůraznit, že mým záměrem není ukázat, že mezi Marxem a Heideggerem existuje přímá spojitost. Jsem spíše toho názoru, že mezi Marxem a Heideggerem neexistuje žádná přímá vazba. Pro mě se stal Heidegger důležitý z toho důvodu, že byl jedním z mála myslitelů 20. století, kteří se pokusili analyzovat realitu tohoto století. Na rozdíl od Lukácse – a toto je zajímavá otázka jak pro stoupence Marxe, tak pro znalce 20. století –, o kterém bychom měli předpokládat, že právě jakožto marxista bude filosofem, který bude obšírně analyzovat skutečnost 20. století, je to naopak Heidegger, kdo podal filosofickou analýzu přímo naší dějinné situace. Na rozdíl od Lukácse, který byl podle mého názoru komentátorem textů, proniká Heidegger ke skutečnosti, což se ukazuje zvláště na analýze toho, co v *Bytí a čase* nazývá „nástroj“ (*Zeug*). Ale ukazuje se to i v jeho pozdějších spisech. Z pozdější doby chci poukázat na pojem „ustanovující zjednávání“ (*Gestell*), jelikož se mi zdá být vskutku centrální. Je to pojem, jehož prostřednictvím Heidegger ve skutečnosti souhrnně pojmenovává realitu moderního člověka. Neboť pojem „ustanovujícího zjednávání“ (*Gestell*) přece znamená, že modernímu člověku se stal svět vězením. Člověk je ob-staven (*um-stellt*) realitami, které mu nejsou srozumitelné a průzračné. Skrze toto ob-stavení, resp. skrze tuto realitu, která člověka ob-stavuje, zaujímá člověk převrácený postoj k vnější realitě a stejně tak k sobě samému. A pro mě osobně je mimo jiné právě pojem „ustanovujícího zjednávání“ (*Gestell*) u Heideggera právě tím pojmem, který představuje bod, ohledně něhož se musíme a máme s Heideggerem kriticky vypořádat. Neboť „ustanovující zjednávání“ (*Gestell*) je něco jako celková perspektiva pro filosofickou analýzu 20. století. Rád bych ještě jednou zdůraznil: U marxisty Lukácse jsem se nesetkal s takovým přiblížením se ke skutečnosti, s jakým jsem se setkal u Heideggera – tedy filosofa, který se k Marxovi staví kriticky. To znamená, že u Heideggera jsem se setkal s mnohými podněty pro plodný dialog, pokud jde o mé filosofické motivy a pokud jde o otázku: „Co je skutečností 20. století?“

Chcete tedy těmito poukazy zdůraznit, že Vaše kniha *Dialektika konkrétního* má být v prvé řadě chápána jakožto program dialogu mezi Marxem a Heideggerem?

Ano, ale musím ihned také dodat, že když jsem tuto knihu psal, byl jsem obeznámen s pouhou polovinou Heideggerova díla. Tehdy jsem např. ještě nic nevěděl o pojmu „ustanovujícího zjednávání“ (*Gestell*) u Heideggera, přičemž právě tento pojem se mi dnes zdá být klíčový pro analýzu současnosti. Ba co víc, tento pojem – troufnu si to zde říci s rizikem, že budu stejnou měrou napaden marxisty jakož i heideggeriány – dělá v mých očích z Heideggera onoho myslitele, který – samozřejmě aniž by to věděl či chtěl – myšlenkově dílo Marxovo skutečně posouvá...

Ale tím asi pravděpodobně nemyslíte kontinuitu myšlenkového přístupu Marxe...

Ne, samozřejmě že ne. Nemyslím však ani na nějaké vyrovnání se Heideggera s Marxem. O tom nemůže být řeč. Spíše mám na mysli sílu filosofické analýzy. Pro mě je Marx velkým

analytikem skutečnosti 19. století. Třeba jeho analýza zbožního fetišismu nebo kapitálu jakožto té moci, které se všichni lidé poddávají, svědčí podle mého soudu o genialitě výkonu Marxe jakožto analytika skutečnosti 19. století. A v tomto smyslu, tj. co se týče hloubky analytického vhledu, je Heidegger pro mě přece jen tím, kdo něco podobného dokázal ve 20. století. Pochopitelně že Heidegger – to zde musím připustit – načrtává zcela jiná východiska, než jaká načrtl Marx.

Ale Heidegger je přece – ostatně jako do určité míry i Lukács – hlavním stoupencem toho, co lze nazvat tradicí německé kulturní kritiky! A proto je na místě otázka: Nebyla tu – v době, kdy jste rozvíjel svůj program – domácí česká tradice kulturní kritiky, na kterou byste býval mohl navázat?

Samozřejmě, že jsme tu měli svou vlastní kulturněkritickou tradici. Já sám jsem v roce 1963 napsal článek, který se na ni výslovně odvolával. Tento příspěvek, který byl přeložen do mnoha jiných jazyků, vyvolal mohutnou diskusi v tehdejších pražských kulturních kruzích. Článek nesl název „Hašek a Kafka neboli groteskní svět“. Kafka, který se v Praze narodil a který je „Pražanem“, je světově známý; ale ten druhý autor, který podle mého názoru není o nic méně kritický, který ovšem (bohužel) psal jen česky, tedy Hašek, a který přece jen proslul románem *Osudy dobrého vojáka Švejka za světové války*, zůstal víceméně neznámý. Proto jsem se tehdy snažil ukázat, že oba tito autoři, kteří se mimochodem narodili v témže roce, jsou oporou kulturněkritického postoje ve střední Evropě. Vždyť Kafka a Hašek představují dva základní směry kulturní kritiky. Kafka je, jak už jsem řekl, znám. Směr, který ztělesňuje Hašek, je ovšem stejně tak důležitý. Neboť „Švejk“ – to je velký humor 20. století. Rád bych tím řekl toto: Hašek byl spisovatelem, který ukázal, že smích má politickou i existenciální moc. Smích patří k životu. Bez smíchu by nebylo člověka. A tam, kde existuje humor a smích, se děje, pokud jde o člověka, něco zásadního. Proto zde není od věci poznamenat, že ani Hitler, ani Stalin neměli smysl pro humor. Hašek i Kafka jsou pro mě dvěma významnými kulturními kritiky, na které bychom dnes mohli navázat. V naší tradici se přirozeně vyskytují i další důležitá jména, jako např. první československý prezident T. G. Masaryk nebo Jan Patočka. Ale Hašek a Kafka pro mě představují takřikajíc dva symboly toho, co bych nazval originalitou středoevropské kultury. Přitom je samozřejmě důležité, že Praha byla do roku 1939 městem, které obývali Češi, Židé a Němci. A Hašek a Kafka symbolizují takřikajíc trojjednost pražského obyvatelstva, neboť židovská, německá a česká kultura se v Praze slily v jednu původní kulturu.

Ale vraťme se k Vašemu výroku, že jste sílu filosofické analýzy, která se pohybuje na úrovni doby, nalezl u Heideggera, nikoliv u Lukáče, a že proto považujete Heideggera za filosofa, který Marxe „posouvá dál“. Spojujete s tímto výrokem také názor, že pro Vás Marx nepředstavuje ani tak filosofii, jejímž stoupencem by se člověk měl stát, jako spíše teoretické stanovisko, potažmo metodu, jejíž silnou stránkou je především to, že jí je vlastní sklon k analýze?

To je skutečně zajímavá otázka. Jistě znáte slavný Marxův výrok: „Nejsem marxistou.“ Předně je však třeba říci, že u Marxe najdete teoretické momenty, které jsou zastaralé; resp. aspekty, které dnes nepřijímáme za své. Samozřejmě, že na druhou stranu by pro mě byl rovněž oprávněný pohled, že Marx, resp. jeho dílo, je příkladem filosofické metody a modelem filosofické analýzy skutečnosti a jako takové žije dál.

V této souvislosti bych ovšem chtěl ozřejmit jednu věc. Jestliže považuji Heideggera za „pokračování“ Marxe, a to na rovině analýzy, nemá tím být řečeno, že souhlasím se základním nasměrováním jeho filosofie. Hlavní chybu v Heideggerově přístupu vidím v tom, jak Heidegger rozeznává pouhé dva způsoby pravého poměru člověka ke skutečnosti, totiž myšlení (*Denken*) a básnění (*Dichten*). Přičemž u Heideggera se tento názor pojí s výrokem, že Němci jsou národ myslitelů a básníků. Proto jsem svým studentům vždýcky říkal: To je pravda! Němci jsou myslitelé (*Denker*) a básníci (*Dichter*). Ale ještě o jednom „D“ nesmíme pomlčet: Nejsou demokraté. Neboli jinak řečeno: U Heideggera chybí moment jednání, konání ve smyslu osvobozující praxe.

Ale pojem praxe přece u Heideggera existuje...

Ano; ale tu by Marx řekl, že praxe u Heideggera je praxí ve své „špinavé a čachrářské podobě“. Praxe je u Heideggera právě nástrojem (*Zeug*). Ale praxe ve starověku a u Marxe? Ta přece není pouhým zacházením s věcmi, nýbrž je „zřizováním“ a „zakládáním“ obce jakožto společenství. To znamená: Pro mě je praxe především oblastí mezilidských vztahů. A proto je pro mě praxe také v první řadě otázkou svobody. V této souvislosti spatřuji geniální Marxův přínos v tom, že ukázal, že náš vztah k věcem je vždy vztahem, který je zprostředkován věcmi, a to platí i pro náš vztah k druhým lidem. Toto rozpoznání je v *Kapitálu* podstatné. Tento rozměr praxe je však rozměrem, který u Heideggera chybí. Praxi jakožto zřizování svobodného společenství Heidegger ve svém díle nezná. A proto když Heidegger mluví o politice, má na mysli politiku, kterou vykonává myslitel, básník či státník. I v politice zná jen „vůdce“ – státníka. Marxistická tradice naproti tomu zdůrazňovala, že jsou to občané, kdo zakládá svobodný svět.

Chcete tím vyzdvihnout Marxovu ideu asociace?

Ano; ale nejen asociaci výrobců. Jde tu zároveň o mnohem víc. Jde přece o celek mezilidských vztahů. Jinými slovy řečeno: Jde také o to, co lze nalézt u Platóna – myslitele, který mě mimochodem v poslední době velice inspiroval – v pojmu „jeskyně“. Mám na mysli „jeskyni“ jakožto výhled k analýze situace naší doby. Neboť moderní dobu přece můžeme vyložit pomocí tohoto platónského pojmu jako luxusní jeskyni. Z tohoto hlediska pak lidé naší doby nežijí ve světě, nýbrž v systému. A neradostné na tom je, že tito lidé, jak se zdá, nemají sílu učinit průlom do otevřena (*Offene*). Ze světa se stala luxusní jeskyně – ostatně jak to také řekl mladý Aristotelés.

Výslovně se odvoláváte na Platóna, když popisujete stav naší civilizace. Ale tato idea je také ideou marxistickou, kterou mimo jiné zdůrazňoval Lukács, když právě zastával tezi, že kapitalismus je realizací odcizení. Ale vlastně se Vás chceme zeptat na následující věc: Ať už se odvoláváte na Platóna, Heideggera či Marxe, abyste popsal situaci doby jako odcizení, neopírá se tato analýza o metafyzický předpoklad, kterým je předjímání ideálu autenticity potažmo vlastní původnosti neboli ideál svobodného člověka? Ale jak je pak kritika daného stavu možná?

Pro analýzu situace 20. století není podle mého názoru žádný metafyzický předpoklad nutný. I pro mě nejsou pojmy jako autenticita či vlastní původnost nezbytné k tomu, abychom dovedli kriticky popsat naši skutečnost. U Heideggera je jistě pojem autenticity či vlastní původnosti (*Eigentlichkeit*) něco jako metafyzický předpoklad; ale tento předpoklad nepotřebuji nutně k tomu, abych skutečnost našeho století dovedl popsat kriticky. Co vytyčil Marx, když psal v roce 1859 *Grundrisse zur Kritik der politischen Ökonomie*, to se v našem století stalo realitou. Vládnoucí mocí není stará kapitalistická ekonomie, nýbrž spíše to, co nazývám moderní symbiózou ekonomie, vědy a techniky. Jestliže si uvědomíme, že tato symbióza ovlivňuje naši moderní dobu, ba dokonce že jí diktuje tempo a životní styl, pak přece musíme spatřovat v této symbióze skutečně reálné východisko pro kritickou analýzu naší epochy. Jinými slovy řečeno, kladu si otázku, zda je možné cestou kritické analýzy těchto tří činitelů (ekonomie, vědy a techniky), které dnes ztratily svou samostatnost a které působí jediné skrze vzájemný průnik ve smyslu symbiózy, dosáhnout odpovědi na otázku po osvobozujícím a správném konání. Anebo ještě jinak formulováno, zda je možné cestou kritické analýzy této symbiózy získat vyhlídku k zodpovězení následující otázky: „Jak je možné se z tohoto odcizení vymanit?“

Přitom je rovněž zajímavá otázka, zda tato symbióza obsahuje náznaky k takovému osvobození. Jinými slovy: Nespátřuji možnost osvobození se z tohoto univerzálního odcizení v revoltě Třetího světa – jak kdysi požadoval Marcuse –, ani v uvolňování shora skrze diktaturu osvětlené menšiny, a v neposlední řadě ani v pozvolné reformě kapitalismu. Možnost osvobození – jak se domnívám – musí vyplynout z analýzy této symbiózy, která určuje naši dobu.

Mohl byste svůj názor ještě trochu upřesnit?

Pokusím se o to, byť jen schematicky. Domnívám se, že je třeba se cestou kritické analýzy této symbiózy snažit ukázat, že v této základní struktuře naší současnosti se ukrývá možnost osvobozujícího obratu. Měli bychom se pokusit o to ukázat, co je podstatou těchto tří činitelů – ekonomie, vědy a techniky –, abychom si tímto způsobem ozřejmili původní význam např. právě slova „ekonomie“. Pak by se třeba ukázalo, že ekonomie neznamená jen „dům“, ale také „domov“, potažmo bratrské soužití lidí. Ekonomie zde

znamená „prostor“, v jehož rámci se lidé mohou k sobě navzájem, ale také k přírodě, chovat svobodně. Z tohoto pohledu se stavím kriticky jak ke kapitalistické, tak k tzv. reálně-socialistické ekonomii, protože obě tyto ekonomické formace představují překroucení původního smyslu slova „oikos“; přitom se jedná o natolik zásadní překroucení, že v naší době – jak ostatně v těchto dnech dokládá např. smogový poplach v Praze – máme nakročeno ke zničení přírody, a tedy i nás samých, tj. k tomu učinit lidský život něčím nemožným. Za těchto okolností se ptám, zda se v moderní vědě neukrývá mnohem hlubší otázka, než je otázka týkající se diferencovanějšího a exaktnějšího vědění o atomizovaných oblastech, totiž otázka po původním vědění, které se týká celku všeho, co existuje, anebo chcete-li otázka po tom, co je „unum necessarium“. Kladu si tuto otázku, protože se mi zdá, že lidé ve 20. století sice disponují nadbytkem vědomostí a informací, ale zapomínají přitom na to hlavní: že chtějí žít jako svobodní lidé.

A v neposlední řadě bych se spolu s Heideggerem do hloubky tázal po moderní technice. Neboť možná i v technice se ukrývá pro nás podstatný poukaz. Domnívám se totiž, že v bytnosti techniky vládne obrazotvornost; obrazotvornost, která je v moderní době zkreslená způsobem, že se z ní stala jen technická vynalézavost. Je-li to možné takto vyjádřit, pak obrazotvornost byla ponížena, tj. stala se pouhou silou vynakládanou na vynalézání prostředků pro pohodlnější život. Přitom je však pro mě důležitý pokus zjistit, zda se v převrácení této symbiózy ekonomie, vědy a techniky přece jen nenacházejí síly, které by působily osvobodivě a které by mohly skýtat perspektivu pro naše jednání dnes.

Dal by se tento přístup, na kterém dnes pracujete, chápat jako pokus o propojení Marxe a Heideggera? Anebo se zeptáme jinak: Pokoušíte se o to propojit pracovní program, který Marx metodicky vytyčil svojí kritikou politické ekonomie, a Heideggerem založenou tradici kritiky techniky, a tím vybudovat základ pro analýzu situace naší doby? Jestliže pro nás máte kladnou odpověď, jako že jistě máte, jak se domníváme, pak se ovšem nabízí otázka, nakolik operujete se dvěma modely racionality, které se – odhlédneme-li od základních rozdílů – setkávají tam, kde se oba pokoušejí, ovšemže každý svým způsobem, o transformaci toho, co je skutečné, podle „celkového plánu“, takže jsou metafyzicky potažmo dějinně-filosoficky zatíženy. A byl byste ochoten takové metafyzické břemeno, které leží v základu obou modelů, nést?

Nejprve snad smím zdůraznit, že pro mě Marx a Heidegger reprezentují zásadně odlišné postoje. Společné oběma pozicím je – smím-li to tak říci – skutečnost, že troskotají v možnosti transformace skutečnosti. U Heideggera se vše posune v očekávání záchraňujícího Boha, zatímco u Marxe ve světově-dějinné poslání proletariátu. Dělnictvo se však ukázalo jako neschopné zhostit se úkolu, jehož splnění od něj Marx očekával.

Podle Vás se tedy musí otázka po subjektu revolučních změn znovu klást. Ale lze ji klást bez toho, že bychom se odvolávali na „eschatologii“, ať už by nabyla jakékoliv podoby?

Snad mohu ještě jednou zdůraznit, že mně jde o kritickou analýzu základní struktury naší doby, která je určována vědou, hospodářstvím a technikou. Nejde mi tedy o to, rozvinout nějakou novou eschatologii. Ptám se po možnosti kritiky naší doby.

Položme tedy jinou otázku: Když mluvíte o kritice 20. století na základě analýzy symbiózy vědy, hospodářství a techniky, předpokládáte, že se zde jedná o globální vývoj? Nebo ještě jinak: Je tato symbióza pro Vás univerzálním faktem? Ptáme se Vás na to, jelikož se nám zevšeobecnění tohoto vývoje, které považujete za středobod své analýzy, nejví jako neproblematické.

Jestliže v této symbióze shledáme specifický výsledek evropského ducha, pak můžeme hovořit o zevšeobecnění tohoto vývoje ve smyslu poevropštění celého světa. Tím mám na mysli, že symbióza vědy, hospodářství a techniky působí na celý svět. A pro mě je přitom rozhodující náhled, že vývoj, který tato symbióza uvedla do chodu, s sebou nese pustošivé následky, a to nejen pro národy v Africe, Asii a v Latinské Americe. I v Evropě a Severní Americe jsou následky tohoto vývoje katastrofální, a právě proto považuji kritiku dnešní symbiózy vědy, hospodářství a techniky za univerzální. To znamená, že tato kritika má význam pro celé lidstvo.

Můžeme Vaší argumentaci rozumět tak, že podle Vás dnes musí svět bojovat s destruktivními následky světové expanze systému, resp. jistého civilizačního modelu?

Ano, naprosto. Chci tím říci, že „evropský duch“ dnes určuje realitu, ve které milióny lidí žijí, a to bez mystiky, bez romantiky, bez trubadúrů apod. Neboť tyto rozměry ducha byly vytěsněny na okraj vývoje. „Evropský duch“, který dnes převládá, je tedy zodpovědný za to, že tyto rozměry evropské kultury jsou vytlačovány. V každodenním životě lidí zajímá jen to, co si mohou koupit za peníze. Na tento postoj narážím tady v Čechách dennodenně. Jediné, o co se tu lidé ještě zajímají, je hmotný blahobyt a společenské postavení: mít vůz, televizi nebo vystoupat na další a vyšší stupínek společenského žebříčku. Tento postoj odpovídá dle mého názoru dynamice převládající racionality. Proto by bylo třeba se v této souvislosti zeptat, zda převrácení lidských hodnot a cílů nespočívá již v této racionalitě samé.

Ale stojí a padá podle Vás možnost změny kurzu této systémově vázané racionality v sepětí s již výše zmíněnou problematikou možného subjektu sociální transformace, či nikoliv?

Samozřejmě, že ano. Určitost subjektu moderního sociálního osvobození sice vymizela, ale otázka po subjektu osvobození přesto nadále existuje. Jenom tváří v tvář této otázce dnes musíme uvažovat o tom, zda volba subjektu – která u Marxe připadá proletariátu či u Heideggera německému lidu – není ničím jiným než zbytkem jednostranného uva-

žování. Vždyť podle Marxe mise vysvobození všech lidí připadá proletariátu, jelikož ten je nejutlačenejší částí lidstva, takže jeho vysvobození předpokládá vysvobození všech. V kontextu 20. století si však pro sebe kladu otázku, zda to není celé lidstvo, kdo je ohrožen, a nikoliv jen jedna třída. Mám tím na mysli, že i v tzv. bohatých zemích je člověk ohrožen. Žije sice v přepychu a bohatství, ale má nakročeno k tomu, aby sebe i přírodu zničil. Proto dnes podle mého soudu musí naše otázka znít takto: Jsou lidé – tj. nejen jedna třída – schopni chovat se kriticky a přiměřeně vůči svému životnímu prostředí? Jsou schopni převzít kriticky správnou roli v rámci společenského vývoje?

Pokud Vám správně rozumíme, jde Vám o to, umocnit v člověku formy vzdoru vůči vládnoucímu systému, jelikož považujete ztrátu lidskosti a ničení přírody za logické důsledky tohoto systému. Z Vašich výkladů lze dále vyrozumět, že podle Vás je třeba tuto perspektivu vzdoru vidět v souvislosti s momentem kritické analýzy dnešní symbiózy vědy, hospodářství a techniky. Rádi bychom se nyní dozvěděli – a tím se vracíme k otázce, která ještě zůstala bez odpovědi –, zda „kritiku existujícího“ vážete na nějakou vůdčí, regulativní „ideu“, jakou je např. Marxova říše svobody, a to v tom smyslu, že Vaše kritika tuto „ideu“ předpokládá jakožto „plán“, který ji činí možnou, současně s analyticko-kritickým momentem, jenž poukazuje k vyšší kvalitě toho, co je skutečné. Konkrétně řečeno: Je pro Vás Marxova říše svobody stále ještě perspektivou pro transformaci naší historické reality, anebo byste k ní formuloval nějakou alternativu?

Říše svobody u Marxe je podle mě příliš abstraktní alternativou. Je to – jak řekl Marx – skok z nutnosti do svobody. Historický vývoj lidstva, zvláště v Evropě, nyní ukazuje, že lidé mají na nohou olověné koule a že skočit nedokážou. Člověk už není schopen skočit, poněvadž ztratil odvahu a moc, která je ke skoku potřebná. Stal se z něj slaboch. Tento názor mě ostatně dovedl k tomu, abych se více zajímal o antickou tragédii, a to jako o možnou perspektivu ke změně této situace. Vždyť Antigona či Prométheus, to byli lidé, kteří měli odvahu. Byli připraveni vzdorovat. Dneska spíše potkáváme lidi bez odvahy; nemají odvahu ke vzdoru a pouze se přizpůsobují. Závažné přitom je, že si tito lidé svou konformitu často ani neuvědomují. Považují většinou to, v čem žijí, za normalitu. V této situaci – abych otázku zodpověděl zpřímá – se mi zdá, že filosofie má za úkol – ještě dříve, než začne propagovat nějakou alternativu – nejprve provést analýzu doby, aby ukázala, že tzv. normalita je převrácenou realitou. Na základě této filosofické analýzy bychom měli vykreslit perspektivu pro svobodu, ale nikoliv jako abstraktní perspektivu Marxovy říše svobody, nýbrž spíše jako perspektivu konkrétního osvobození ze struktur světa, které jsou v naší době převrácené.

Ale kde konkrétně vidíte možnosti k rezistenci? Nebo kdo by měl být historickým subjektem tohoto alternativního hnutí vzdoru vůči normalitě systému? Je pro Vás v této souvislosti praxe nových sociálních hnutí jako např. mírového hnutí, ekologického hnutí či hnutí

feministických skupin orientačním bodem, chceme-li zodpovědět otázku po nositeli revolučních změn v naší době?

Ano, požadavky těchto sociálních skupin jsou důležitým poukazem. Úkolem by však přitom mělo být vypracování toho, co všechny tyto skupiny, které jsou nespokojené s dosavadním stavem, spojuje, resp. co by je mohlo spojovat, a to nikoli jen v negativním ohledu. To znamená, že bychom měli jejich společný zájem spatřovat nejen v jejich kritickém a negativním postoji k deprimující realitě, nýbrž kromě toho a především ve vědomí odpovědnosti za lidský život a přírodu. Rád bych zde obzvláště zdůraznil základní rys odpovědnosti za přírodu. Neboť zde se nachází poukaz ke korektuře marxovské perspektivy. Marx přece jen ještě hovoří o ovládnutí přírody. Průmysl byl pro Marxe prostředkem k ovládnutí přírody. Marx zde uvažoval ještě zcela v karteziánském smyslu. Ale dnes se přece člověk na základě svých vlastních zkušeností učí rozvíjet jiný vztah k přírodě. Učí se setkávat s přírodou nejen jako s objektem, tj. učí se, že vztah k přírodě už nemá být uspořádán podle schématu „subjekt–objekt“, nýbrž jako souhra. Pro rozvinutí tohoto nového vztahu nacházíme náběhy již u samotného Marxe. V *Grundrissech* hovoří např. o přírodě jako o prodlouženém neorganickém těle člověka. Příroda je pro Marxe rovněž tělem lidským. Nacházíme tedy u něj náběhy k jinému postoji. Přesto se domnívám, že tento nový vztah k přírodě, který rozvíjíme dnes, je něčím zcela novým. Z mého hlediska tedy možné osvobození předpokládá změnu základního vztahu k tomu, co jest. Jde o změnu našeho základního vztahu nejenom k přírodě, ale i k dějinám.

Spojujete svůj pokus o kritiku civilizace s náběhem k tomu, co je v Evropě známo jako postmoderna? Jak se na věc díváte očima Východoevropana? Zažíváte ve východní Evropě něco jako sklon k postmoderně?

Tady ve východní Evropě se hovoří spíše o postkomunismu. To není můj pojem, ale používám ho tu, abych zdůraznil, že postkomunismus je nová ideologie; je to ideologie, která by chtěla, abychom věřili tomu, že nebezpečí komunismu je už za námi, neboť jsme ho přece porazili. K tomu je dle mého soudu třeba říci: Komunismus u nás nikdy nedosáhl své plné realizace. Měli jsme tu sice stejně jako v bývalém Sovětském svazu tzv. reálný socialismus, ale tento socialismus nebyl nic jiného než karikatura komunismu. Tento typ socialismu byl na hony vzdálen Marxovu programu a jeho představě socialismu. Na pozadí této skutečnosti vidím postmodernu rovněž jako ideologii. Svým způsobem se i postmoderní diskurs pokouší vzbudit v nás dojem, jako bychom všechny ty staré problémy měli už za sebou. Jako by moderní doba už takřikajíc neexistovala a my se nacházeli v přechodu v epochu, ve které byly vyřešeny problémy moderny, resp. ve které tyto problémy zmizely. Tento dojem je však chybný. Moderní doba existuje i v čase této tzv. postmoderní epochy. Modernu v žádném případě nemáme už za sebou. Naopak: jsme novou etapou moderny, a to se zátěží všech těch starých problémů.

Dovolte nám v souvislosti s Vaším odhadem, že stojíme před novou etapou moderny, položit Vám poslední otázku: Jak vidíte na jejím pozadí úkol filosofie obzvláště zde v Čechách a jakou roli by zde ještě mohla sehrát Marxova teorie?

Jediným a zároveň nejvyšším úkolem filosofie je – myslet. I zde ve střední Evropě se rozmáhá nová ideologie. Stará ideologie se svou policejně-byrokratickou „praxí“ se dokonale zkompromitovala, ale na její místo nenastoupilo kritické myšlení, nýbrž ideologie nová – amalgam zastaralého divokého kapitalismu 19. století s moderním inteligentním neokapitalismem. Tato nová ideologie, která v Čechách začíná hrát ústřední roli, však nemůže dát uspokojivou odpověď na veliké problémy naší doby. Domnívá se, že staré problémy může zvládnout za pomoci dvou vzájemně se doplňujících opatření: jednak zavedením již na Západě existujících a osvědčených institucí, struktur a modelů sem do Čech, jednak spojením reality založené na zisku, penězích, chamtivosti s morálkou, která káže lásku, toleranci a smíření.

Rozpad starého policejně-diktátorského režimu v listopadu 1989 byl důležitým krokem na cestě k osvobození, přesto vládnoucí ideologie neokapitalismu nemá ani představivost, ani vůli, natož pak odvahu učinit další krok a popsat nejdůležitější problémy, analyzovat je, chopit se jich, neřku-li aby byla schopna je zdolat.

Pro Čechy to znamená následující: věčné otázky, jako je otázka, kdo je člověk, co je pravda, co je svoboda – spolu s otázkami, které jsou na pořadu dne: moc a bezmoc demokracie, ochrana životního prostředí, drogy, kriminalita, prostituce –, v souvislosti s demokratickou tradicí české kultury, která je znovu v ohrožení, se v nejbližší budoucnosti opět propojí, slíjí dohromady a stanou se opět naléhavými a aktuálními. Filosofie by měla být na příchod této aktuality připravena a měla by, i v Čechách, už dneska myslet.

RECENZNÍ STUDIE

ÚVOD DO MARXOVHO MYSLENIA

Juraj Halas

Michael Heinrich, *An Introduction to the Three Volumes of Karl Marx's Capital* (New York: Monthly Review Press, 2012), 240 s. ISBN 978-1-58367-289-1

Michael Heinrich, *Kritik der politischen Ökonomie. Eine Einführung* (Stuttgart: Schmetterling Verlag, 2005) [12. vydanie], 240 s. ISBN 3-89657-593-7

Renesancia záujmu o Marxa za posledné roky priniesla hneď niekoľko sprievodcov čítaním *Kapitálu* a úvodov do Marxovho myslenia. Časť týchto titulov je skôr konjunkturálnej povahy a k existujúcej sekundárnej literatúre o Marxovi, ktorej nikdy nebolo málo, neprináša veľa nového.¹ Našťastie, nie je to prípad knižky Michaela Heinricha, ktorá pôvodne vyšla v roku 2004 a odvtedy sa pre čitateľský záujem dočkala nielen trinástej reedície, ale aj španielskeho (2008), amerického (2012) a slovinského (2013) vydania.

Michael Heinrich (nar. 1957) pôvodne študoval politológiu, no dnes prednáša ekonómiu na jednej z berlínskych vysokých škôl. V roku 1991 knižne vyšla jeho dizertačná práca *Die Wissenschaft vom Wert*, vďaka ktorej sa stal jednou z hlavných postáv súčasnej nemeckej marxológie. Tento rok sa objavilo jej siedme vydanie. Spracoval tiež sprievodcu čítaním prvého zväzku *Kapitálu* (2009 a 2013), ktorý predstavuje podrobný komentár k prvým

¹ *Pars pro toto* pozri Stephen Shapiro, *How to Read Marx's Capital* (London: Pluto Press, 2008).

piatim kapitolám.² Z toho je zrejmé, že Úvod, ktorým sa tu zaoberám, nie je priamo pomôckou k čítaniu *Kapitálu*. No podobne ako spomínaný sprievodca, aj nemecký originál *Úvodu* vyšiel v edícii theorie.org nakladateľstva Schmetterling Verlag, ktorá publikuje ľahko stráviteľné uvedenia do rôznych oblastí kritickej teórie spoločnosti. To napovedá, že ambíciou Úvodu je oboznámiť zvedavého čitateľa s Marxovou „kritikou politickej ekonómie“, pokojne aj predtým, než sa o nej čosi dozvie z iných zdrojov, prípadne sa pustí do čítania samého *Kapitálu*.

Na takmer 250 stranách teda publikácia predstavuje všetky dôležité kategórie Marxovej teórie od hodnoty cez nadhodnotu až po „trojjedinú formulu“, ako aj klasické problémy, o ktorých sa v súvislosti s nimi diskutuje. Výklad je mimoriadne prístupný, okrem iného i preto, lebo sa vyhýba dialektickým zaklínadlám, ktorými akademický marxizmus rád maskuje absenciu obsahu. Ako úvod do troch zväzkov *Kapitálu*, ktorý si nevyžaduje nijaké zvláštne „predporozumenie“, dnes Heinrichova knižka nemá serióznú konkurenciu. Keďže zvyšok recenzie venujem niektorým osobitostiam Heinrichovej interpretácie, ktoré budú zaujímať najmä čitateľov oboznámených so súvisiacimi spormi, chcem už na tomto mieste knižku vrelo odporúčať všetkým záujemcom o štúdium Marxovho diela.

Vlastným predmetom tejto recenzie je anglický preklad Úvodu, ktorý vyšiel v nakladateľstve Monthly Review Press. Treba povedať, že hoci sa od originálu nelíši obsahom, predsa trochu zavádza názvom. Knižka je totiž skutočne úvodom do kritiky politickej ekonómie, a nie len do troch zväzkov Marxovho *Kapitálu*. Jej súčasťou sú aj kapitoly, ktoré v Marxovom texte nemajú priamy pendant. Napríklad v 11. kapitole („Štát a kapitál“) Heinrich kritizuje inštrumentalistické poňatie štátu, pričom vychádza zo známej diskusie o „odvození štátu“ (*Staatsableitungsdebatte*). Nájdeme tu tiež partie o sociálnom štáte a svetovom trhu. Podobne desiata kapitola, venovaná fetišizmu, zahŕňa krátky exkurz o antisemitizme ako ideológii založenej na personifikácii úrokového kapitálu. Platí však, že veľká väčšina kapitol sa venuje problematike *Kapitálu*, ktorú sleduje v zhruba v tom istom poradí, v akom ju v troch zväzkoch rozvíja Marx.

Veľká časť súčasnej nemeckej odbornej literatúry o Marxovi sa opiera o tradíciu, ktorá v SRN existuje zhruba od polovice šesťdesiatych rokov. Adornovi žiaci Hans-Georg Backhaus a Helmut Reichelt vtedy začali – v nadväznosti na priekopnícke práce I. I. Rubina, J. B. Pašukanisa a R. O. Rosdolského – rozvíjať program, ktorý neskôr dostal pomenovanie „nové čítanie Marxa“ (*neue Marx-Lektüre*). Jeho základom je chápanie Marxovho *Kapitálu* ako kritickej teórie, ktorá skúma historicky špecifické formy bohatstva charakteristické pre kapitalistický spôsob výroby. Významným impulzom pre rozvoj „nového čítania“ bolo rozšírenie dovtedy málo známych súčastí Marxovho diela (napr. rukopisov *Grundrisse*), ako aj obnova projektu súborného vydania Marxovho diela (*Marx-Engels Gesamtausgabe* = MEGA), ktoré ešte v tridsiatych rokoch prerušil stalinský teror. Nová

² Krátku noticku o prvej časti komentára ešte v roku 2009 napísal Štěpán Steiger (dostupné online <http://www.advojka.cz/archiv/2009/11/marxova-rana> [prístup 9. 10. 2015]).

textová evidencia, ale tiež emancipácia od rôznych „svetonázorových“ záväzkov (napr. od predstavy o trojedinosti Marxa, Engelsa a Lenina) umožnila v západnom Nemecku nový pohľad na Marxovo dielo. „Nové čítanie“ sa vymedzuje jednak voči ortodoxnému a neskoršiemu „východnému“ marxizmu, ako aj voči „západnému“ marxizmu Lukácsa, Korschua, juhoslovanských praxistov či nášho Kosíka.³

Predstaviteľom tohto prúdu je aj Michael Heinrich. Jeho interpretácia *Kapitálu* sa vyznačuje určitými špecifikami, ktoré sú sčasti dedičstvom západonemeckej tradície, sčasti sa opierajú o iné zdroje (Althusser), alebo sú výsledkami autorovej vlastnej práce (najmä tej z roku 1991). Za cenu istého schematizmu ich možno zhrnúť v niekoľkých bodoch:

1. historicko-kritický prístup ku korpusu Marxovho diela;
2. doslovné chápanie Kapitálu ako „kritiky politickej ekonómie“;
3. za predmet Kapitálu sa považujú „súčasnú dejinu“ kapitalistického výrobného spôsobu „v jeho ideálnom priereze“;
4. chápanie „dialektiky“ ako metódy výkladu systému kategórií;
5. chápanie Marxovej teórie ako peňažnej teórie hodnoty (monetäre Werttheorie).

Kým prvé štyri body majú skôr metodologický charakter, piaty sa zakladá na špeci-fickom čítaní najmä prvého oddielu prvého zväzku *Kapitálu*. Všetky však majú zásadné dôsledky pre tradičnú interpretáciu Marxovho diela, ako ju poznáme jednak z „orto-doxného“ a neskoršieho „východného“ marxizmu, jednak zo „západného“ marxizmu. Na tieto dôsledky a kontroverzie, ktoré vyvolávajú, ďalej upozorňujem zhruba v tom poradí, v akom vystupujú uvedené body.

Heinrich predovšetkým trvá na potrebe kritického odstupu od Marxovho diela, ktoré odmieta chápať ako monolitický celok. Za jeho najvýznamnejšiu súčasť považuje spisy, ktoré súvisia s projektom kritiky politickej ekonómie: od rukopisov *Grundrisse* (1857–1858) cez *Ku kritike politickej ekonómie* (1859) a ďalšie rukopisy (vrátane *Teórií o nadhodnote*) až po publikované i nepublikované varianty troch zväzkov *Kapitálu*. Voči Marxovým iným textom – filozofickým či publicistickým – zaujíma skôr zdržanlivý postoj. Od althusserovskej tézy o „epistemologickom zlome“ sa však jeho stanovisko líši datovaním. Ako je známe, Althusser situoval počiatky Marxovho „vedeckého“ diela do obdobia rokov 1845–1847. Pre Heinricha je však empiristická pozícia *Nemeckej ideológie*, ale napríklad aj koncepcia absolútneho zbadačovania z *Manifestu*, nezlučiteľná s Marxovým neskorším stanoviskom. Marxovo dielo ako celok je preňho objektom, ku ktorému treba pristupovať s obozretnosťou.

Diferencovaný prístup uplatňuje aj voči korpusu „ekonomických rukopisov“, na ktorých Marx pracoval od päťdesiatych rokov. Pre Heinricha predstavujú rôzne stupne vývoja projektu, ktorý napokon zostal nedokončený. Navyše, druhý a tretí zväzok *Kapitálu*,

³ O rozdieloch medzi týmito tradíciami, o ich vzťahu ku „kritike politickej ekonómie“ a o pomere „nového čítania“ k nim pozri Ingo Elbe, „Zwischen Marx, Marxismus und Marxisten. Lesarten der Marxschen Theorie“, in Jan Hoff, Alexis Petrioli, Ingo Stützle, Frieder Otto Wolf (eds.), *Das Kapital neu lesen. Beiträge zur radikalen Philosophie* (Münster: Westfälisches Dampfboot, 2006), s. 52–71.

tak ako ich poznáme, sú výsledkami Engelsovho redakčného úsilia, ktoré nemožno bezprostredne stotožňovať s Marxovými zámermi.⁴ No i rôzne varianty prvého zväzku – tie, ktoré zostali nevydané, ale aj publikovaná podoba dvoch nemeckých a prvého francúzskeho vydania – sa medzi sebou líšia v spôsobe výkladu a v dôraze, ktorý sa kladie na rozličné aspekty teórie. Pritom podľa Heinricha neplatí nevyhnutne, že neskoršie vydania majú interpretačnú prioritu pred prvým. Pri výklade sa preto často obracia k rukopisom z *MEGA*, na vydaní ktorej spolupracuje,⁵ a nevyhýba sa poukazom na problémy niektorých variantov Marxovej argumentácie.

Heinrichov prístup k Marxovej spisbe je teda silno relativizujúci. Napriek tomu – alebo skôr práve preto – trvá na aktuálnosti *Kapitálu* a jeho význame pre pochopenie kapitalistického výrobného spôsobu. Teóriu hodnoty, ktorú *Kapitál* predkladá, totiž nechápe ako jednu z verzií „pracovnej teórie hodnoty“. Marx podľa Heinricha vôbec nie je predstaviteľom smithovskej či ricardovskej tradície v politickej ekonómii, ale jej radikálnym kritikom. „Kritika politickej ekonómie“ je preňho predovšetkým kritikou ekonomických kategórií, počnúc hodnotou ako „pracovnou hodnotou“. Marxova kritika je teda kritikou „teoretického poľa“ (Althusser) ekonómie:

Cieľom kritiky je rozklad celého *teoretického poľa* (t. j. celkom samozrejmych názorov a spontánne vznikajúcich predstáv), ktoré kategóriám politickej ekonómie prepožičiava zdanlivú plauzibilitu; ide o to, objasniť „prevrátenosť“ („*Verrücktheit*“) politickej ekonómie. Kritika poznania (teda otázka, ako je možné poznanie) sa tu stretáva s analýzou kapitalistických výrobných vzťahov: jedna nie je možná bez druhej.⁶

Ako je z citovanej pasáže zrejmé, kritika kategórií je zároveň kritickou analýzou spoločenských vzťahov. Proti rozšírenej predstave, podľa ktorej výsledky Marxovho skúmania dávno stratili aktuálnosť, keďže pochádzajú z 19. storočia, Heinrich namietá, že ich predmetom je kapitalizmus „v jeho ideálnom priereze“.⁷ Inými slovami, Marxovi ide o tie podstatné črty, ktoré určitý spôsob organizácie výroby robia kapitalistickým. Historické detaily a empirický materiál z Anglicka 19. storočia slúžia primárne na ilustráciu. Preto ak sa Marxovi skutočne podarilo zachytiť podstatné charakteristiky kapitalizmu (pre

⁴ Podrobne o Engelsových zásahoch do štruktúry a obsahu tretieho zväzku referuje štúdia Michael Heinrich, „Engels' Edition of the Third Volume of *Capital* and Marx's Original Manuscript“, *Science and Society* 60 (1997), č. 4, s. 452–466.

⁵ Heinrich je členom redakčného kolektívu 14. zväzku 4. oddielu *MEGA*, v ktorom vyjdú Marxove excerpčné zošity o kríze z rokov 1857–1858.

⁶ Michael Heinrich, *Kritik der politischen Ökonomie. Eine Einführung* (Stuttgart: Schmetterling Verlag, 2005) [12. vydanie], s. 33; Michael Heinrich, *An Introduction to the Three Volumes of Karl Marx's Capital* (New York: Monthly Review Press, 2012), s. 35.

⁷ Karel Marx, *Kapitál. Kritika politickej ekonómie*, zv. 3 (Bratislava: Pravda, 1987), s. 708.

Heinricha je to existencia všeobecnej tovarovej výroby a oddelenie bezprostredného výrobcu od objektívnych podmienok výroby) a tie sa dodnes zásadne nezmenili, *potom* si *Kapitál* dodnes zachováva platnosť. Mimochodom, tohto stanoviska sa Heinrich drží veľmi dôsledne: neštíti sa kritizovať Marxov výklad tam, kde podľa neho prekročil hranice „ideálneho prierezu“ a k podstatným charakteristikám pričlenil aj to, čo sa neskôr ukázalo ako historicky kontingentné. Príkladom je postulovanie peňažného tovaru (zlata či striebra) ako *nevyhnutného* zakotvenia všeobecného ekvivalentu. Podľa Heinricha sa ukázalo, že peňažný tovar bol len prechodným stupňom na ceste k rozvinutému úverovému systému. Ako tvrdí, súčasná menová sústava sa bez neho dokáže zaobiť, rovnako ako mierne modifikovaná Marxova teória hodnoty.⁸

Interpretácia Marxovej analýzy ako *synchronnej*, t. j. orientovanej na štruktúru už konštituovaného (ideálneho) kapitalizmu, má vážne dôsledky pre teoretický status prvých štyroch kapitol prvého zväzku. Počnúc Engelsom sa považovali za stelesnenie výkladu, v ktorom sa zjednocuje „logická“ a „historická“ stránka veci. Podľa toho teda postupnosť „tovar – naturálna výmena – peňažná výmena – kapitál“ zodpovedá historickému vývoju od „jednoduchej tovarovej výroby“ ku kapitalistickej tovarovej výrobe.⁹ Heinrich taký postup dôrazne odmieta: Marx tu chce objasniť súvislosť *kategórií* tovaru, peňazí a kapitálu, a to tým, že odvodí „neskoršie“ kategórie – „neskoršie“ v systematickom, nie historickom zmysle – z tých „skorších“. Súvislosti medzi kategóriami, ktoré zobrazuje hotový teoretický systém, majú pritom korešpondovať s reálnymi synchronnými súvislosťami spoločenských vzťahov, ktorým tieto kategórie zodpovedajú. Metodologickým prostriedkom, ktorý umožňuje výstavbu takého systému, je podľa Heinricha dialektika. Tá v „novom čítaní“ nevystupuje ani ako súhrn „všeobecných zákonitostí vývoja“, ani ako črta každého subjekt-objektového vzťahu, ale ako metóda teoretického zobrazenia štruktúry kapitalistických vzťahov pomocou systému kategórií.

Dôraz na kritický rozmer *Kapitálu* sa najzreteľnejšie prejavuje v Heinrichovej interpretácii základných kategórií hodnoty a abstraktnej práce. Marxova teória je preňho predovšetkým polemikou so „substancialistickou“ teóriou hodnoty, ktorá bola charak-

⁸ Heinrich, *Kritik der politischen Ökonomie*, s. 68–69; Heinrich, *An Introduction*, s. 69–70. Povaha súčasných peňazí a význam peňažného tovaru v Marxovej teórii sú predmetom kontroverzií nielen v nemeckom prostredí. Heinrichova pozícia tam vzbudila viaceré kritické ohlasy, a to aj v radoch proponentov „nového čítania“. Záujemcom o túto diskusiu možno odporúčať príspevok Ingo Stützle, „Die Frage nach der konstitutiven Relevanz der Geldware in Marx' Kritik der politischen Ökonomie“, in Hoff, Petrioli, Stützle, Wolf (eds.), *Das Kapital neu lesen*, s. 254–286. Kritiku Heinricha z pozícií „nového čítania“ pozri v texte Dietera Wolfa v zborníku Ansgar Knolle-Grothusen, Stephan Krüger, Dieter Wolf (eds.), *Geldware, Geld und Währung* (Hamburg: Argument Verlag, 2009).

⁹ Klasickým príkladom „logicko-historickej“ interpretácie je práca Jindřich Zelený, *O logické struktúre Marxova Kapitálu. Příspěvek ke zkoumání základních logických otázek současného marxismu* (Praha: ČSAV, 1962). Azda prvým systematickým kritikom tohto prístupu je Heinz Dieter Kittsteiner, „Logisch' und 'historisch'. Über Differenzen des Marxschen und Engelsschen Systems der Wissenschaft (Engels' Rezension ‚Zur Kritik der politischen Ökonomie‘ von 1859)“, *Internationale wissenschaftliche Korrespondenz zur Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung* 13 (1977) č. 1, s. 1–47.

teristická pre klasickú britskú ekonómiu a v dôsledku dezinterpretácií aj pre veľkú časť „marxistickej politickej ekonómie“ po Marxovi. Podľa tohto poňatia je hodnota „obsiahnutá“ v tovare podobne, ako je marmeláda obsiahnutá v buchte.¹⁰ Za zdroj hodnoty sa považuje jednoducho „vynaložená práca“. Do výmeny vstupujú tovary vždy už s určenou veľkosťou hodnoty.

Podľa Heinricha sa pri takom čítaní zabúda, že hodnota má pôvod v abstraktnej, a nie v individuálnej konkrétnej práci. K redukcii individuálnej práce na abstraktnú prácu však dochádza až vo výmene.¹¹ Napríklad tovary, ktoré sa nepodarí predáť, sa vôbec nestanú súčasťou celkového spoločenského produktu, takže ani práca, ktorá sa vynaložila na ich výrobu, sa nestane súčasťou celkovej spoločenskej práce. Táto práca neplatí ako hodnototvorná a nepredané tovary, ktoré vyrobila, nemajú hodnotu. Marx je podľa Heinricha dôsledným zástancom tézy, že hodnota je *spoločenským vzťahom* medzi prácou individuálneho výrobcu a celkovou spoločenskou prácou všetkých výrobcov. A keďže tento vzťah je sprostredkovaný výmenou, závisí aj od výmeny, do akej miery – a či vôbec – platí nejaká individuálna práca ako hodnototvorná, t. j. či tovar „má“ hodnotu a akú veľkú. Otázka, či hodnota vzniká vo výrobe, alebo výmene, je pre Heinricha prosto nesprávne položená. Bez sprostredkovania výmenou sa abstraktná práca, a teda ani hodnota, nemajú ako konštituovať. Hodnotový vzťah sa utvára „vo výrobe a zároveň vo výmene“.¹²

S úlohou výmeny pri konštituovaní veľkosti hodnoty tovaru súvisí ďalší dôležitý aspekt, ktorým Heinrich odlišuje Marxa od Smitha či Ricarda. Podľa Heinricha je cieľom analýzy „formy hodnoty“ v prvej kapitole *Kapitálu* ukázať, že existencia všeobecnej tovarovej výroby (a teda aj výmeny) nie je možná bez všeobecného ekvivalentu, ktorý slúži na vyjadrenie hodnoty tovaru. Inými slovami, peniaze sú esenciálnou súčasťou takej spoločnosti, v ktorej produkty práce nadobúdajú formu tovaru. Ak sa teda na konštituovaní hodnoty spolupodieľa výmenný proces a ak je tento proces nevyhnutne sprostredkovaný peniazmi, potom je existencia peňazí predpokladom toho, aby tovary vôbec mali hodnotu. Táto téza má značný význam jednak pre Marxovu kritiku ekonómie,¹³ jednak pre jeho kritiku socialistických návrhov na reformu kapitalistickej spoločnosti prostredníctvom

¹⁰ Tradícia „nového čítania“ žartom charakterizuje tradičnú interpretáciu *Kapitálu* ako „buchtovú teóriu“ (*Pfannkuchentheorie*) hodnoty.

¹¹ Heinrich podrobne explikuje tri paralelné aspekty tejto redukcie: 1. redukcia individuálneho pracovného času na spoločensky nutný pracovný čas, ktorý sa priemerne vynakladá v prevládajúcich podmienkach výroby, 2. konfrontácia množstva vyrobeného tovaru s kúpyschopným dopytom, t. j. praktické zodpovedanie otázky, či tovar predstavuje „úžitkovú hodnotu pre iných“, 3. redukcia kvalifikovanej práce na násobky priemernej jednoduchej práce. – Srov. Heinrich, *Kritik der politischen Ökonomie*, s. 49–50; Heinrich, *An Introduction*, s. 51–52.

¹² Heinrich, *Kritik der politischen Ökonomie*, s. 53; Heinrich, *An Introduction*, s. 54.

¹³ A nielen tej klasickej. Aj neoklasická ekonómia, pokiaľ sa hlási k Sayovmu zákonu, vidí kapitalizmus ako ekonomiku založenú na naturálnej výmene, v ktorej sú peniaze exogénnym prvkom s čisto technickými funkciami.

reformy peňazí.¹⁴ Je tiež dôvodom, prečo proponenti „nového čítania Marxa“ – vrátane Heinricha – charakterizujú Marxovu teóriu ako *peňažnú* či *monetárnu* teóriu hodnoty.

Chápanie teórie hodnoty ako monetárnej zase vrhá nové svetlo na dve ďalšie oblasti: takzvaný transformačný problém a teóriu kríz. Problém transformácie hodnôt na výrobné ceny, vyvolaný známou tabuľkou z 9. kapitoly III. zväzku, považuje Heinrich za pseudoprobém. Pri uvedenom chápaní kategórie hodnoty a abstraktnej práce totiž otázka správneho „prepočtu“ hodnôt na výrobné ceny vôbec nevzniká.¹⁵ O výmene tovarov za ich hodnoty možno podľa Heinricha uvažovať len potiaľ, pokiaľ abstrahujeme od vzťahu individuálneho kapitálu k celkovému spoločenskému kapitálu. Veľkosť hodnoty tovaru sa v takom prípade určuje výlučne vzťahom individuálnej vynaloženej práce k spoločenskej práci, a to v zmysle spomínanej trojakej redukcie prostredníctvom „reálnej abstrakcie“. V III. zväzku, ktorý už zohľadňuje vzťah jednotlivého kapitálu k spoločenskému kapitálu, sa hodnota „premieňa“ na výrobnú cenu; do určenia výmenných pomerov už nevstupuje len spomínaný vzťah prác, ale aj vzťah individuálneho kapitálu k úhrnnému kapitálu. Táto premena má charakter *kategoriálneho* posunu, a nie historického, resp. vôbec v čase prebiehajúceho procesu. Inými slovami, v podmienkach konkurencie individuálnych kapitálov existuje hodnota *len* v modifikovanej podobe výrobnej ceny, okolo ktorej osciluje trhovú cenu.

Heinrichovo riešenie transformačného problému teda vychádza z predpokladu monetárnej teórie hodnoty, že hodnotu tovaru vôbec nemožno kvantifikovať nezávisle od výmeny. Predstava, že „najprv“ existujú hodnoty, ktoré sa až na trhu, v procese konkurencie kapitálov, „premenia“ na výrobné ceny, je podľa toho nezmyselná. Rovnako absurdný sa však z tohto hľadiska javí Marxov vlastný postup v spomínanej tabuľke, ktorý predpokladá, že podniky platia za vstupy ich hodnotu, a nie cenu. Zámer „vypočítať“ výstupné výrobné ceny zo vstupných hodnôt považuje Heinrich za pozostatok ricardovského dedičstva a regres na pozície „predmonetárnej“ teórie hodnoty. Svedčí podľa neho o tom, že Marx celkom nedokonal vedeckú revolúciu, o ktorú sa usiloval.¹⁶ Heinrich teda akceptuje „sraffovskú“ kritiku Marxovho *kvantitatívneho* postupu. Na druhej strane bráni

¹⁴ Ide tu napríklad o rôzne varianty koncepcie „pracovných peňazí“, ktorá bola známa už v predmarxovských časoch a spájala sa jednak s predstaviteľmi ricardovskej ľavice v Británii, jednak s prívržencami Proudhona. Za jej modernú podobu možno považovať rozličné návrhy „alternatívnej ekonomiky“ založenej na barteri, mikromenách, „oxidujúcim obežive“ a podobne.

¹⁵ Heinrich, *Kritik der politischen Ökonomie*, s. 147; Heinrich, *An Introduction*, s. 148.

¹⁶ Status takej „ambivalencie“ má podľa neho aj Marxovo vysvetlenie absolútnej renty, ktoré sa zakladá na rozdieli medzi hodnotou a výrobnou cenou. Prítomnosť týchto nejednoznačností v rukopisoch III. zväzku vysvetľuje Heinrich o. i. tým, že Marx tieto časti napísal skôr, než pripravil finálnu podobu prvých kapitol I. zväzku, v ktorých už formuluje monetárnu teóriu hodnoty. A keďže autor nikdy nestihol pripraviť tretí zväzok do tlače, časti o všeobecnej miere zisku a o absolútnej rente sa nepodarilo zosúladiť s pokročilejšou verziou teórie v I. zväzku. Bližšie pozri kapitolu 7.2 v Michael Heinrich, *Die Wissenschaft vom Wert* (Hamburg: VSA Verlag, 1991); Michael Heinrich, „Was ist die Werttheorie noch Wert?“, *PROKLA* 18 (1988), č. 3, s. 15–38.

Marxovu (monetárnu) teóriu hodnoty, pretože podľa neho dokáže osvetliť *kvalitatívne* špecifiká spôsobu, akým sa v kapitalizme reguluje spoločenská práca. Okrem iného preto, lebo ústrednú úlohu pripisuje redukcii konkrétnych prác na abstraktnú prácu prostredníctvom peňažnej výmeny, od ktorej sraffovské modely „obilnej ekonomiky“ jednoducho abstrahujú, čím podľa Heinricha redukujú kapitalizmus na neurčitú triednu spoločnosť, v ktorej sa ťaží nadprodukt. Pokiaľ viem, v anglickojazyčnej literatúre sa Heinrichovo riešenie zatiaľ nedočkalo významnejšej recepcie, hoci o príspevky na tému transformačného problému nie je ani v posledných rokoch núdza. V nemeckom prostredí sa však v rámci tradície „nového čítania“ objavil aj iný prístup, ktorý necháva určitý priestor kvantitatívnemu aspektu transformačného problému.¹⁷

Búrlivé reakcie zo strany anglicky píšucich marxistických ekonómov však vyvolala Heinrichova teória kríz, presnejšie, jeho postoj k tzv. zákonu klesajúcej tendencie miery zisku. Heinrich nepopiera, že Marx tejto tendencii pripisoval – aspoň na niektorých miestach – veľký význam. Tvrdí však, že autorovi *Kapitálu* sa nepodarilo jednoznačne preukázať nevyhnutnosť poklesu miery zisku pri súčasnom raste organického zloženia. Taká nevyhnutnosť platí len v prípade, že miera nadhodnoty sa nemení. Sám Marx však tvrdí, že cieľom zavádzania strojov je zvýšenie miery nadhodnoty. Aby pri súčasnom raste miery nadhodnoty a raste organického zloženia klesla miera zisku, musia byť oba nárasty v správnom pomere. Nemožno však dokázať, že to tak skutočne vždy bude. Rast miery nadhodnoty môže vyvažovať tlak na mieru zisku vyvolaný rastom organického zloženia, ba dokonca ho prevážiť a mieru zisku zvýšiť. Pokles miery zisku teda prichádza do úvahy len ako kontingentný empirický trend. Princípiálne je dlhodobý rozvoj kapitalizmu možný aj bez trvalého poklesu miery zisku.¹⁸ Tento záver sa stretol s nevôľou viacerých autorov a strhla sa okolo neho zaujímavá polemika.¹⁹ Samozrejme, relativizácia významu „zákona“ vedie k otázke, čo iné má byť jadrom marxovskej teórie kríz. Podľa Heinricha je Marxova monetárna teória hodnoty predisponovaná najmä na to, aby si všímala úlohu peňazí, úveru a fiktívneho kapitálu. Všeobecným východiskom teórie

¹⁷ Pozri Heinz Paragenings, „Wert und Produktionspreis – eine notwendige Debatte“, in Dieter Wolf, Heinz Paragenings (eds.), *Zur Konfusion des Wertbegriffs* (Hamburg: Argument Verlag, 2004), s. 191–235.

¹⁸ Heinrich zároveň vyvracia názor, že Marx zastával teóriu automatického „kolapsu“ kapitalizmu (*Zusammenbruchstheorie*). Samozrejme, akceptácia zákona klesajúcej tendencie neznamená nevyhnutne prijatie teórie kolapsu.

¹⁹ Prebehla na stránkach časopisu *Monthly Review*. Vyšiel tu článok, v ktorom Heinrich predstavuje svoje hlavné argumenty (pozri Michael Heinrich, „Crisis Theory, the Law of the Tendency of the Profit Rate to Fall, and Marx's Studies in the 1870s“, *Monthly Review. An Independent Socialist Magazine* 64 [2013], č. 11 (dostupné online <http://monthlyreview.org/2013/04/01/crisis-theory-the-law-of-the-tendency-of-the-profit-rate-to-fall-and-marxs-studies-in-the-1870s/> [prístup 9. 11. 2015]) inak totožné s tými, ktoré predkladá Úvode. Vzápätí vyšlo niekoľko reakcií i Heinrichova odpoveď kritikom (dostupné online <http://monthlyreview.org/features/exchange-with-heinrich-on-crisis-theory/> [prístup 9. 11. 2015]).

kríz má byť základná téza o konflikte medzi rozsahom výroby a rozsahom spotreby: na jednej strane sa kapitál vyznačuje tendenciou k rozširovaniu výroby, na druhej strane je spotreba (jednak v zmysle „osobnej spotreby“ námezdných pracujúcich, na ktorú upozorňujú teórie „nedostatočnej spotreby“, ale tiež a najmä v zmysle „výrobnej spotreby“ podnikov) ohraničená potrebami zhodnocovania. Dôsledkom tohto konfliktu je tendencia k nadvýrobe tovarov a nadmernej akumulácii kapitálu, ktorá sa však prakticky prejavuje v rôznych formách. Heinrich sa preto prihovára skôr za špecifické vysvetlenia jednotlivých kríz, než za jedinú univerzálnu teóriu krízy.

Úvod Michaela Heinricha v žiadnom prípade nie je neutrálnou učebnicou. Ide o tendenčný výklad, ktorý však neskrýva svoje východiská a upozorňuje na alternatívne interpretácie. Aj čitatelia, ktorí nebudú súhlasiť s Heinrichovým chápaním teórie hodnoty ako monetárnej, z neho vyťažia veľa zaujímavého – prinajmenšom podnety na vlastné, kritické vyrovnanie sa s Marxovým dielom. Knižku preto možno odporúčať tak čitateľom, ktorí sa s *Kapitálom* už oboznámili, ako aj tým, ktorí hľadajú aktuálne, kritické a pritom prístupné vysvetlenie základov Marxovej teórie.



RECENZE

MANIFEST ZA FILOSOFII

Alain Badiou, Manifest za filosofii a jiné texty, ed. a přel. Ondřej Krochmalný
(Praha: Herrmann & synové, SOK – Sdružení pro levicovou teorii, 2014), 134 s.
ISBN 978-80-87054-37-6

Alain Badiou patří mezi nejoriginálnější a zároveň nejkontroverznější myslitele v rámci současné kontinentální filosofie. Navzdory tomu, že je jeho myšlení v důsledné kontradikci s evropskou intelektuální přítomností, těší se jeho dílo nemalé pozornosti a v posledním desetiletí v zásadě začalo nabírat světového významu. Figura akademického disidenta samozřejmě nebyla francouzskému filosofovi přišita na vrub bez jeho přičinění. Skutečnost je taková, že se Badiou systematicky a zcela vědomě snaží podkopávat to, co sám považuje za vládnoucí myšlenková schémata, za jejichž ideologické tkanivo považuje to, co označuje jako „demokratický materialismus“.

Proti postmoderní ontologii

V druhém ze svých klíčových děl *Logiques des Mondes* (Logiky světů) z roku 2006 charakterizuje Badiou demokratický materialismus jako ideologickou konstelaci, ve které se vyskytují jen těla a jazyky. Namísto Foucaultových slov a věcí se v takové implicitní ontologii vynacházejí jen materiální singularity těl a partikulární diskurzy bez skutečných signifikátů, tedy bez přístupu k Reálnu a jakýmkoliv pravdám, které by nebyly jen nahodilou konfigurací sil. Je to ontologie rhizomatických a jazykových her, kontingentních interakcí bez společné univerzální půdy, které produkují nekonečné variace vlastních světů. Nepřeložitelnost těchto „možných světů“ (které je nutno chápat v transcendentálním smyslu, nikoliv způsobem, jakým tento pojem uchopuje například David Lewis) pak implikuje imperativ v podobě sdíleného étosu tolik známé tolerance, která doznala svého vrcholu patrně v levinasovském požadavku nechat se oslovit tváří Jiného.

Tato skrytá ontologie, která vyživuje postmoderní trendy dekonstrukce, analýz mikropolitiky, nekonečných hermeneutických rozumění nebo různých forem pozitivistické ideologie, potažmo deskripce sociálních dynamik, podle Badioua požívá v tuto chvíli privilegií akademické hegemonie. Badiou ale není pouhým reakčním kritikem postmodernity ve všech jejích odstínech – žádný krok zpět ve smyslu odmítnutí postmoderny jakožto pomyslné slepé uličky intelektuálních a politických dějin není myslitelný. Naopak jde o to, vzít postmoderní situaci vážně, beze snahy ji obejít a ignorovat, a projít skrze ni.

Z toho důvodu si Badiou základní kategorie demokratického materialismu osvojuje, ale zároveň mezi těla a jazyky zavádí kategorii pravd. Pravdy, o kterých Badiou hovoří, jsou toliko historicky relativní, protože místem jejich „dění“ je vždy konkrétní historická situace, ale zároveň nejsou z této situace odečitatelné a podržují si především svou univerzální adresnost. Každá (historická) situace obsahuje ve svém středu prázdné místo, protože ona jednota, do které je tato situace sjednocená, nikdy nedokáže beze zbytku integrovat všechny svoje části. Selhání symbolické reprezentace do podoby onoho Jedna se ovšem netýká nějakých epistemologických limitů poznávací (inter)subjektivity, ale je samotnou charakteristikou Reálna, které v posledku není ničím jiným než principiálně neredukovatelnou multiplicitou multiplicit, tedy mnohostí mnohostí.

Jaké je pak místo pravd v rámci takové ontologie? Pro Badioua jsou pravdy generické procedury, spuštěné Událostí a nesené Subjektem, který danou pravdu rozpozná jakožto pravdu, skrze kterou je sám jako Subjekt následně konstituován. Takové pravdy si uchovávají svou historickou situovanost, vymaňují se ze schémat naivního realismu, ale zároveň si podržují svou univerzalitu a ne-lidskost. Můžeme takovou teorii označit jako procedurální univerzalizmus. V bezudálostních časech pak podle Badioua nemůžeme narazit na pravdy, ale orientujeme se na bázi věrohodnosti (*veridicité*). Stejně tak v těchto epochách nenajdeme subjekty, ale pouze jednotlivé osoby a osobnosti.

Manifest za filosofii, který před nedávnem vyšel v českém vydání, tak nemá být ničím jiným, než platónským gestem přitakání univerzalizmu pravd uprostřed sofistiky nekonečného oběhu různých mínění a příběhů. Klade si za cíl rozetnout tuto doxickou kulturu tím, že nalezne místa, která dávají vzniknout pravdám a zároveň tak znovu založí možnost filosofie, a to po všech jejích deklarovaných koncích.

Jediné dvě Badiouovy knihy, které jsou dostupné v češtině, jsou *Svatý Pavel. Zakladatel univerzalizmu* (přel. Josef Fulka [Praha: Svoboda Servis, 2010]) a právě *Manifest za filosofii*. Oba tituly v zásadě předpokládají elementární obeznámenost s argumentací, která je v robustní podobě předkládána především v Badiouově knize *L'Être et l'Événement* (Bytí a událost). K tomuto stěžejnímu dílu se český čtenář dostane buď ve francouzském originále (Paris: Seuil, 1988), nebo v anglickém překladu Olivera Felthama (*Being and Event* [New York: Continuum, 2005]). Způsob takové prezentace Badiouova díla v českém prostředí je patrně vysvětlitelný vydavatelskou opatrností, nicméně zůstává otázkou, nakolik může přispět ke skutečně serióznímu čtení Badiouova filosofického systému. Ať už ve prospěch obhajoby Badiouových tezí, nebo naopak ve prospěch jejich kritiky, je nezbytné seznámit se s argumentací *Bytí a události* a *Logik světů*. Samotný *Manifest* nebo kniha o svatém Pavlovi jsou pouze ilustracemi jistých implikací Badiouova systému, který je ale podrobně vyložen v jiných dílech. Znamená to patrně, že na skutečnou debatu o Badiouově filosofii si ještě budeme muset nějakou dobu počkat.

Možnost filosofie

Zatímco kniha o svatém Pavlovi předkládá figuru utváření Subjektu navázaného na Událost Pravdy, *Manifest za filosofii* se snaží nalézt místo filosofie ve světě, který několikrát

a různými způsoby deklaroval buď její konec (Heidegger), nebo třeba zásadní nekompetenci (Marquard). Filosofie byla v průběhu 20. století obviňována z mnohých zločinů a všeobecná skepse k jejím možnostem vykryštovala až do situace, ve které převládá opatrnost před jejími ambicemi, nebo je rovnou považována za jednoho ze skutečných viníků katastrof modernity, a je tak odsouzena tribunálem své vlastní historie.

V *Manifestu* se Badiou nicméně snaží vykázt pro filosofii velice specifickou pozici. Jejím úkolem je „navržení jednotného pojmového prostoru, v němž bude docházet k pojmenovávání událostí, jež slouží jako východisko k procedurám pravdy“ (s. 34). Generickými podmínkami filosofie – sférami, ve kterých dochází k událostnímu dění pravd – jsou věda, politika, umění a láska. Filosofie pro svou existenci potřebuje pojmenovat a zprůhlednit v každém okamžiku své existence právě tyto čtyři podmínky, jinak zaniká (pakliže žádnou nenalézá) nebo degeneruje (v případě, že sebe samu uchopuje jen skrze některou ze svých podmínek).

Pro Badioua není v možnostech filosofie stanovovat svoji svébytnou pravdu a právě historické omyly, kterých se dopouštěla, spočívaly v tom, že se snažila vlastní pravdy generovat přišpendlením sebe samé k jedné ze svých generických podmínek – k vědě (pozitivismus), umění (pozdní Heidegger), politice (marxismus) nebo lásce (Pascal a Kierkegaard). Má-li dnes mít filosofie nárok na svou existenci, pak si musí zachovat distanci od všech čtyř sfér a zároveň v nich nalézt generické procedury pravd, pro které bude jejím úkolem navrhnout jednotný pojmový prostor.

Platí, že Badiou staví pravdy lásky proti zevšeobecněné atomistice, pravdy vědy proti formálnímu režimu nepřevoditelnosti vzájemně si rovnocenných diskurzů, politické pravdy proti anémii demokratické komunikace pozdního liberalismu a nakonec umění schopné „usebírat“ nekonečno do konečné formy oproti postmoderní hře individuální exprese a nahodilé konceptualizace.

Konec všech konců

V *Manifestu* chce Badiou ohlásit konec všech ohlašovaných konců filosofie a vytyčuje mezníky, o které se lze opřít, a antifilosofy, vůči kterým se vymezit. Za otce moderní sofistiky považuje především Wittgensteina s jeho směsí neproniknutelného mystična a jazykových her a Nietzscheho, který chtěl jako jeden z mnohých nahradit filosofii básnickou figurou a perspektivismem. Proti tolik módní skepsi k univerzalitě a lásce k malému se Badiou snaží shromáždit „současné formy matématu jako vektor ontologie, myslet lásku v souladu s její pravdivostní funkcí, zaznamenat cesty počátku politiky“ (s. 90) a vypovědět konec věku básníků, kteří se zmocnili filosofie.

Nejproblematičtějším místem Badiouovy teorie ale může být právě její afirmativní část. Tam, kde se snaží nalézt generické podmínky pro filosofii, nachází kulturní revoluci ve sféře politické vynalézavosti, Zermelo-Fraenkelovu teorii množin ve sféře vědy, lacanovskou psychoanalýzu ve sféře lásky a v oblasti umění básníky Pessou, Mandelštama a Celana. Pro možnost konstituce filosofie je tak dnes podle Badioua potřeba opřít její stavbu o generické procedury matematiky v podobě moderní teorie množin, u jejíhož

zrodu stáli mezi jinými Georg Cantor, Kurt Gödel a Paul Cohen, dále o básnické myšlení subjektu bez objektu, afirmativní politický projekt lidové revolty proti petrifikovaným strukturám státu a nakonec formule sexuace Jacquesa Lacana. Je zcela na čtenáři posoudit relevanci takového založení.

V názvu Badiouovy knihy se samozřejmě skrývá i její žánr. Co do stylu není nikterak argumentativní jako spíše performativní – dává na vědomí, že filosofie je nejen možná, ale především nutná. Neargumentuje, ale prohlašuje. Manifest, žánr původně politický, si může najít své místo i ve filosofickém světě. Alespoň za předpokladu, že vnitřní prostor filosofie je zároveň místem boje o to, čím sama filosofie je a není. Dnes takový proces znamená nacházet možné cesty z postmodernismu a platí, že ten, kdo si přisvojí nejasnou ambici hledání cest z postmoderní situace, se s Badiouovou filosofií dříve či později setká.

Martin Vrba

BONEFELDOVA FUNDAMENTÁLNÍ KRITIKA VYŠINUTÉHO SVĚTA KAPITÁLU

Werner Bonefeld, *Critical Theory and the Critique of Political Economy: On Subversion and Negative Reason* (New Delhi, London, Los Angeles, New York: Bloomsbury Academic, 2014), 256 s. ISBN 978-1441161390

Během psaní této recenze nebyl
vyvlastněn žádný kapitalista.

Werner Bonefeld napsal knihu, která usiluje o hlubší integraci Marxova projektu kritiky politické ekonomie a kritické teorie, přičemž z myšlenkového odkazu frankfurtské školy využívá zejména negativní dialektiku Theodora W. Adorna. Protože však u nás není Bonefeldovo jméno příliš známé, uveďme, že se jeho dílo začíná ve druhé polovině 80. let minulého století, kdy vstoupil do anglofonní marxistické debaty o povaze státu. Bonefeld do anglickojazyčného prostředí přinesl a systematicky v něm rozvíjel perspektivy německého nového čtení Marxe (*neue Marx-Lektüre*), jež odmítá různé scientistní (strukturalistické i pozitivistické) varianty rekonstrukce Marxova díla. Zakládající autoři *neue Marx-Lektüre*, Adornovi žáci a Bonefeldovi učitelé Hans-Georg Backhaus a Helmut Reichelt interpretují Marxovu materialistickou kritiku kapitalismu v návaznosti na kritickou teorii frankfurtské školy důsledně dialekticky. Jejich teoreticky hutné texty často tematizují homologii mezi Marxovou a Hegelovou logikou odvozování kategorií, která plyne z historicky založené a totalizované perspektivy u Marxe i u Hegela, a vytváří tak zásadní a nepřeklenutelný rozdíl mezi tradiční akademickou ekonomikou a Marxovou kritikou této disciplíny. Bonefeld ve Spojeném království zprvu působil v Edinburghu, kde spolu s Johnem Hollowayem a Richardem Gunnem založil malý, ale vlivný časopis *Common Sense*. Jejich spolupráce pokračovala v první polovině devadesátých let, kdy v součinnosti s Kosmasem Psychopedisem editují tři sborníky *Otevřeného marxismu* (*Open Marxism*). Otevřený marxismus, jehož je Bonefeld čelným představitelem, klade důraz na imanentní negativitu a nestabilitu kapitalistických sociálních forem a na radikální kritiku kapitalismu coby společenské formace založené na antagonickém sociálním vztahu práce a kapitálu. Praktické uskutečnění kritiky kapitalismu proto neznamená jeho reformu „ve prospěch pracujících“, nýbrž zrušení sebeprodukce člověka skrze reálné

abstrakce akumulace kapitálu, tedy odstranění konstitutivních premis kapitalistické sociální produkce a reprodukce. Bonefeld později odchází do Yorku, stává se profesorem a ve své práci se věnuje různým tématům, jako jsou krize a restrukturalizace keynesiánského kapitalismu, ideologické kořeny neoliberalismu, fašismus a antisemitismus, stát a globalizace či interpretace Marxových konceptů původní akumulace kapitálu, třídy a abstraktní práce.

Recenzovaná kniha je rozdělena do čtyř částí a deseti kapitol, které na sebe navazují, resp. porozumění argumentu jisté kapitoly předpokládá obeznámenost se všemi kapitolami předcházejícími. V první části Bonefeld vyjasňuje svůj projekt kritiky politické ekonomie jako kritické sociální teorie, v části druhé interpretuje stěžejní koncepty kritiky politické ekonomie, přičemž se vymezuje proti způsobu jejich ztvárnění, jenž tak či onak naturalizuje kategorie kapitalistického výrobního způsobu a nechápe jejich dialektickou expozici v teorii jako prostředek imanentní jeho kritice kapitálu. Třetí část přechází od teoretické diskuze k analýze sociálních jevů, zabývá se institucemi státu, práva a světovým trhem. Ve čtvrté části analyzuje Bonefeld zvláštní povahu kapitalistického antisemitismu, který demaskuje coby mystifikovanou podobu antikapitalismu – jako specifickou ideologii, v níž fungují židé jako personifikace kapitalistických abstrakcí. Závěrečná kapitola se vrací k pojmu kritiky, aby nastínila jeho subverzivní praktickou dimenzi, která se v sociální realitě kapitalismu odehrává jako komunistické hnutí. Soud kritického rozumu o existujících společenských vztazích je svrchovaně negativní, protože jeho uskutečnění vyžaduje nikoli pouze hlubší teoretickou kontemplaci, ale především určitou negaci vztahu práce a kapitálu. Všechny kapitoly knihy vycházejí z již publikovaných statí a esejů, jejichž argumentaci dále rozvíjejí; i ten, kdo se o Bonefeldovu práci systematicky zajímá, nalezne v díle rozšíření jeho kritické teorie o hlubší perspektivy. Autorský styl není akademicky sterilní: myšlenky jsou často ilustrovány ve zkratce načrtnutými obrazy, jejichž eidetismus na čtenáře jistě zapůsobí. Bonefeld píše velmi hutně až dusně a snad je to i jeho záměr: účinek, kterého takto dosahuje, odpovídá agonické povaze prozkoumávaného předmětu, jímž je reifikovaná a zároveň reifikaci vzdorující existence člověka v třídně rozdělené společnosti.

První dvě části knihy, v nichž se rekonstruuje pojmová podstata kapitalismu, charakterizuje kritické vyrovnávání se s teoretiky hodnotové formy (*value-form theory*), k nimž se řadí jak autoři *neue Marx-Lektüre*, tak anglofonní marxističtí badatelé Moishe Postone a Christopher J. Arthur. Bonefeld oceňuje mnohé vhledy teorie hodnotové formy do Marxova díla (například interpretaci kapitálu coby automatického subjektu sociálního vývoje jako fetišistického způsobu, jímž se jeví kapitalistická realita; systematický důraz kladený na specifickou konceptualitu kapitalismu; rekonstrukci rozpuštění lidské produktivní činnosti v kapitalistickém výrobním procesu jako nevědomou inverzi člověka v moment akumulace kapitálu). Avšak kritizuje na ní nedostatečný záběr na antagonickou podstatu vztahu práce a kapitálu stejně jako absenci analýzy kapitalistických sociálních institucí. Bonefeld ve čtvrté kapitole argumentuje, že konstitutivní premisou procesu zhodnocování hodnoty je existence třídy a třídního boje. V pátém oddílu svou tezi osobitě rozvíjí

interpretací Marxova konceptu původní akumulace nejen jako historického procesu, který se odehrál v počátcích kapitalismu, ale i jako procesu geneze kapitalistické konceptuality: původní akumulace ustavila akty násilného vyvlastnění „svobodnou“ pracovní sílu, která vstupuje do námezdního vztahu, aby svou činností zhodnocovala hodnotu. Původní akumulace se tak účinkem své realizace stala „běžnou“ akumulací kapitálu. Její násilí přetrvává v instituci práva, a tak vytváří civilizovanou normalitu kapitalismu, aby se jakožto násilí projevilo ve chvíli, kdy se centrální kapitalistická abstrakce růstu hodnoty ocitá v ohrožení. Bonefeldova teoretická argumentace je systematicky vystavěná, poměrně originální, značně sofistikovaná, a proto i přesvědčivá. Novým prvkem oproti dřívějšímu je vstřícná recepce myšlenek Michaela Heinricha,¹ s nímž v poslední době Bonefeld příležitostně spolupracuje a jehož práce jej v některých ohledech ovlivnila.

Třetí a čtvrtá část rozvíjí kritickou teorii sociálních institucí, přičemž stavějí na předchozí diskuzi kapitalistické konceptuality, na tematizaci abstraktní sociální esence, již je objektivizace lidské práce na pojmovém podkladě zhodnocující se hodnoty. Bonefeld odmítá nahlížení světového trhu jako entity stojící proti trhům národním, aby dokládal, že jakákoli národní ekonomika existuje jako integrální součást globálního procesu akumulace kapitálu. Podobně patří ke kapitalistické konceptualitě tendence ke krizím, skrze něž se kapitalismus konfliktně reprodukuje. Kapitola o státu jako politické formě kapitalistických sociálních vztahů je vrcholem celé knihy. Bonefeld, jenž se otázkami spojenými s kapitalistickou státní formou zabývá od začátku své akademické dráhy, zde mistrně denuncuje neoliberalismus coby politickou teologii státu. Vzhledem k chybějící teorii státu u Marxe se Bonefeld obrací k Hegelovi a starší i novější politické ekonomii. Bonefeld jednou provždy rozbíjí mýtus, že programem neoliberální politiky je oslabení státu. Bonefeld obnažuje ordoliberalní kořeny neoliberalismu a ukazuje, že politika volného trhu předpokládá silný stát, jenž nejen brutálně potlačuje vznikající odpor vůči destruktivním neoliberálním opatřením, nýbrž i diskurzivně utváří podoby lidské subjektivity, která má sebe sama nahlížet jako kalkulujícího agenta buržoazní svobody podmíněné tržními interakcemi. Existence kapitalistického státu předpokládá odpolitizování nákupu a prodeje pracovní síly. Demokratizace společenských vztahů, jež sociální instituci trhu a jí vlastní iracionalitu a fortiori problematizuje, proto musí být vždy potlačena reakčními silami. „Bonapartismus je teologií politické reakce“, což v jistých socio-historických konstelacích zakládá explicitní afinitu zastánců volného trhu k fašismu (s. 180). Devátá kapitola interpretuje antisemitismus jako iracionální formu antikapitalismu, která projikuje abstraktní a člověku nepřátelský charakter kapitalistických sociálních vztahů do figury žida. Židé jsou pro antisemity ztělesněním kapitalistické perverze, proti níž se staví „konkrétní“ dimenze kapitalistické existence, jako jsou fantasmata národní pospolitosti a kapitálem nedotčené konkrétní práce. Antisemitismus je proto fetišovou kritikou kapitalismu.

¹ Srov. recenzní studii Juraje Halase v tomto čísle: „Úvod do Marxovho myslenia“, s. 83–91. (Pozn. redakce.)

Bonefeldova kniha navazuje na to nejlepší z tradice neortodoxního marxismu a kritické teorie. Je vyústěním a shrnutím autorovy dosavadní práce na kritice reálně převrácené stejně jako vyšinuté (*verrückte*) kapitalistické společnosti. Jejím teroru a všeobecné nízkosti čelí Bonefeld jako komunistický aristokrat s otevřeným hledím: jeho myšlení je erudovanou, upřímnou a smělou praxí kritiky všeho existujícího *ad hominem*; svrchovaně kritickým vztažením reifikovaného světa kapitálu, který se ustavuje za zády jednotlivců v jejich vlastní aktivitě, zpět k jeho tvůrcům. Bylo by lze namítat, že Bonefeldova argumentace v některých kapitolách až příliš následuje myšlenkové zdroje, z nichž vychází, že k mnohým jeho závěrům došla teoretická kritika kapitalismu již před drahnou dobou. Tomu se však nelze v kritické teorii, která je založena na permanentním kritickém dialogu se svou vlastní historií – jinak by jí hrozilo, že se zhroutí do teorie tradiční –, nikdy zcela vyhnout. Za větší mezeru v recenzované knize považuji absenci jakékoli diskuze vztahu mezi přírodním substrátem lidské existence a jeho sociální objektivizací. Bonefeld se tomuto tématu, jež se ve frankfurtské škole obráží v úsilí o historicky určitou rekonstrukci psychoanalýzy a její syntézu s marxismem a kterému se v českém prostředí věnovala meziválečná avantgarda, surrealismus i Robert Kalivoda, programově vyhýbá, jakkoli v jeho teoretizování tu a tam probleskne jako vytěsněná tužba. I tak bude čtení, debatování a použití Bonefeldova díla v našem prostředí mimořádně přínosné, o tom je recenzent skálopevně přesvědčen.

Martin Nový

TEXTY V OBĚHU

Richard Müller, Josef Šebek (eds.), *Texty v oběhu. Antologie z kulturně materialistického myšlení o literatuře* (Praha: Academia, 2015), 723 s.
ISBN 978-80-200-2447-3

Rámec, do něhož lze zahrnout všechny autory přítomné antologie, definují její editoři Richard Müller a Josef Šebek „kontextově orientovaným uvažováním o literatuře a kultuře“ a „anglofonním prostředím“ coby místem jeho rozvíjení. To je jednak adekvátní vzhledem k různorodosti badatelských směrů jednotlivými studiemi či eseji reprezentovaných – totiž kulturního materialismu, nového historismu a *cultural studies* – a jednak výmluvné, pokud jde o jeden z cílů této souborné prezentace: namísto „rigidního uzavření“ textů „do určitého historického či metodologického kontextu“ šlo prý o to, pomoci „uvolnit energii a teoretické podněty, které v sobě nesou“ a z nichž některé vyniknou právě při vzájemné konfrontaci oněch teoretických -ismů, různými způsoby řešících jednu centrální otázku: „Jak rozšířit oblast (literární a umělecké) tvorby a recepce o širokou sociální dimenzi, a naopak – jak rozumět ‚estetickým‘ činnostem jako součástí společenského světa.“

V čem se ony způsoby liší, o tom něco napovědí již jména autorů působících zde v roli iniciátorů, respektive zásadních inspirátorů. V případě kulturního materialismu jím byl především sám jeho zakladatel Raymond Williams, v případě nového historismu francouzský filosof Michel Foucault. S legitimní mírou zjednodušení lze říct, že nový historismus byl a je orientován k maximálně komplexní analýze diskursivních formací – z axiologického hlediska navzájem neporovnatelných, neboť svézákonných –; při zkoumání jednotlivých textů nebo autora pak k vystavění „co nejúplnějšího, z jakkoli nicotných detailů tvořeného kontextu, vzájemně se prolínajících a do sebe zapuštěných rámců intencí a signifikací“. (Autor předmluvy Richard Müller v tomto bodě co k další inspiraci odkazuje k metodě „hustého popisu“ antropologa Clifforda Geertze. Stejně tak by ovšem mohl připomenout metodu, s níž Roland Barthes v knize *S/Z* přistoupil k jedné Balzakově povídce.) Teoretické působení následovníků Raymonda Williamse naproti tomu nikdy nemělo zůstat čistě historiografickým, respektive rezignovaným tvářím v tvář nemožnosti překročit nebo obejít „politiku“, „moc“ či „ideologii“; „odmítnutí výlučného, čistě autonomního postavení ‚kulturní‘ a literární tvorby, spjaté s přesvědčením o klíčové úloze ‚kultury‘ [...] v celku společnosti“, zde implikovalo přijetí závazku snažit se moc

„kontrahegemonicky a ‚parazitně‘ použít“. Nebýt jen odnoží „kulturních studií“, ale „příslibem nové kritické kulturní teorie“.

Do antologie zařazený Williamsův text („Literární teorie“) je kapitolou z knihy *Marxismus a literatura* (Oxford – New York: Oxford University Press, 1977) a dlužno dodat, že vyrovnávání se s marxismem je pro autora i pro kulturní materialisty obecně zásadním úkolem. Williams se vymezuje vůči ortodoxní verzi marxismu, otevřeně se však přiznává k ovlivnění Györgem Lukácsem, Antoniem Gramscim nebo Lucienem Goldmannem. V době psaní své knihy je rovněž obeznámen se společnými texty Michaila Bachtina a Valentina Vološinova z konce dvacátých let, věnovanými marxismu, freudismu a filosofii jazyka. V souladu s jejich pojetím a v opozici ke zjednodušeně chápané dichotomii základna/nadstavba vypracovává vlastní chápání kultury v její „materialitě“, tedy v intencích vepsaných do opozice (společenského) *bytí* a *vědomí* (spíše než základny a nadstavby). Konkrétně třeba jazyk definuje jako „dynamickou a vyjádřenou sociální přítomnost ve světě“. S odvoláním na ruský formalismus, jehož výdobytky jsou základem (třebaže ne nekriticky přijímaným) Bachtinovy a Vološinovovy práce, zdůrazňuje, že „proces artikulace je nutně také materiálním procesem a že znak sám se stává součástí (sociálně utvářeného) fyzického a materiálního světa“. Jeden autor mezi Müllerem vyjmenovanými marxisty chybí; vzhledem k Williamsovu názoru na řeč jako „ustavující činnost společenské totality“, „samotné praktické vědomí, v němž je člověk jako společenská bytost utvářen, a zároveň je (v sociálním smyslu) sebeutvářející praxí“ – a koneckonců i vzhledem k tomu, že překlad z dotyčného autora celou antologii zahajuje (předchází právě příspěvek Williamsův), nelze mu zde upřít zásadní význam: Pierre Macherey je sice žákem Louise Althussera (vůči němuž se zakladatel kulturního materialismu vymezuje), je dokonce jedním z autorů Althusserem zaštitěné knihy *Lire le Capital*, nicméně jeho samostatný knižní debut *Za teorii literární produkce*, jímž se v roce 1966 energicky zapsal do dějin literární teorie – potažmo teorie kultury –, přináší jistou korekci učitelovy tendence absolutizovat všudypřítomnost ideologických státních aparátů. Jak píše překladatel teoretické části Machereyho díla Tomáš Chudý: je zde „patrná snaha uchopit sféru literatury jako typ společenské produkce řeči a významu a zároveň jako autonomní oblast, specifickou formu, která se vymyká pouhé reprodukci historicky aktivních ideologických rozporů“.

Dalším z autorů francouzské provenience – třebaže autorem etablovaným rovněž v angloamerickém akademickém prostředí – autorem značně ovlivnivším koncepci kulturního materialismu, je Pierre Bourdieu. Editoři vybrali jeho článek *Typy kapitálu*, pojednávající o jednom z fundamentálních (Bourdieuem zavedených) pojmů současné sociologie kultury (a to nejen té kriticky orientované). O rok starší spis o ekonomii jazykové směny (dostupný v češtině, viz Pierre Bourdieu, *Co se chce říct mluvením. Ekonomie jazykové směny*, přel. Martin Pokorný [Praha: Karolinum 2014]) přinesl mimo jiné vysvětlení „funkcionální podstaty“ *kapitálu jako takového*: Kapitál je „nejenom to, co daný jedinec nahromadil, ale také a především to, co se rozmnožuje prací druhých (tj. v Marxově smyslu); např. jazykový kapitál se neustále rozmnožuje v procesu směny

uskutečňované druhými lidmi“. (Ve sféře, kde se „platí“ „měnou“, jež není „kryta zlatem“ co univerzálně ceněnou substancí, to samozřejmě implikuje závažnost problematiky *uznání*, respektive *zneuznávání*.) V nyní předkládaném textu demonstuje Bourdieu heuristickou hodnotu přenesení dotyčného ekonomického pojmu mimo sféru ekonomické směny, a to prostřednictvím vyčerpávající klasifikace rozličných *forem* „kapitálu“: například *kulturní kapitál* (na jedné rovině s kapitálem *sociálním*) je dále diferencován jako kulturní kapitál *ztělesněný* (neodlučitelný od svého nositele, tedy nedelegovatelný na nikoho jiného), *objektivizovaný* a *institucionalizovaný*.

Texty v oběhu nesou podtitul *Antologie z kulturně materialistického myšlení o literatuře*, vzdor tomu, že kromě příspěvků ke „kul-matu“ v přísném smyslu jsou zde prezentovány – jak bylo řečeno – i pramenné texty k novému historismu a kulturním studiím. Nehledě k tomu, že editoři (a autoři úvodů k jednotlivým překladům) v nejmenším nezamlčují difference mezi dotyčnými třemi koncepcemi. Vnucuje se tudíž otázka, jak v takto rozšířeném použití rozumět pojmům *materiality*, *materialismu*. Několik jim věnovaných pasáží v již citované úvodní, bezmála osmdesátistránkové a při své komplexnosti optimálně vyčerpávající předmluvě můžeme shrnout v tom duchu, že *materiálním* je nazýváno jednak vše sociálně objektivované (instituce a instituty, opakující se a předvídatelné interakční vzorce), za druhé vše, co se týká mediálního zprostředkování, a do třetice – především u *nových historiků* – problematika tělesnosti. Na jednom z pólů souvisí užívání inkriminovaných slov s pojmem *historického materialismu* a nepřímou signalizuje *nějakou míru* badatelovy politické angažovanosti, na protilehlém pólu se jedná o téma bádání kulturně-*antropologických* (respektive etnografických). V té souvislosti asi nebude bez významu, že zatímco kulturní materialisté reflektují zpravidla literární díla z éry kapitalismu (19. století), noví historikové se obracejí ke kultuře raného novověku (k malířství quattrocenta, k alžbětinskému divadlu).

Nejproblematičtější se užití značky kulturně materialistického myšlení zdá být tam, kde je zřejmé, že tématem studie není ani problematika (re)produkce či cirkulace literárních textů a artefaktů, ani problematika médií, institucí či proměn recepce, nýbrž problematika reprezentací. V antologii je to nicméně paradoxně zrovna kulturní historička Catherine Belsey(ová), nad jejímž rozbořením motivů architektury v *Pýše a předsudku* Jane Austenové („Vytváření prostoru. Perspektivní vidění a lacanovské reálno“) se bez ohledu na uplatnění psychoanalytických konceptů musíme bránit pokušení označit její přístup prostě jako hermeneutický. „Trhlina ve zdi“, studie, v níž Catherine Gallagher(ová) a Stephen Greenblatt pojednávají o dvou raně renesančních malířských dílech koexistujících v jediném oltářním celku, se vlastně nezabývá tolik(o) reprezentacemi samotnými, nýbrž konfrontací dvou různých (vždy jinak vývojově i kulturně-sociálně příznakových) režimů reprezentace.

Závěrečný oddíl knihy zpřístupňuje texty o reprezentacích metaliterárních – o ideologiích umění – a o ideologii/ideologičnosti obecně: Alan Sinfield se v textu „Estétství a dekadence“ zabývá stereotypy (homoeeroticky) zženštilých umělců, Jonathan Dollimore ve studii „Ti, kdo umění milují nejvíce, jej také nejvíce cenzurují“ upozorňuje na to, že

četní obhájci děl proskribovaných svého času pro explicitní tematizaci obscenit svojí argumentací paradoxně snižovali nebo snižují význam či závažnost literárních, respektive obecně uměleckých reprezentací.

Publikace Žižkova „Přízraku ideologie“ uzavírající celou antologii bezesporu potěší nejen příznivce této *star*, vždyť je v ní přehledně shrnuto vše, co Žižek o ideologii rozptýlil po mnoha dalších textech. Nicméně by snad bylo bývalo vhodnější vybrat některý z textů, který ideologická působení demonstruje na uměleckých dílech.

Žádná z možných námitek vůči „dramaturgii“ svazku nemůže každopádně snížit jeho základní přínos: zpřístupnění textů, které tu chyběly opravdu bolestně.

Miloslav Caňko

PETRUSEK O MARXOVÍ

Miroslav Petrusek, Texty z pozůstalosti I. Marx, marxismus a sociologie
(Praha: Sociologické nakladatelství – SLON, 2014), 116 s. ISBN 978-80-7419-173-2

Ve vztahu české veřejnosti k Marxovi a marxismu se situace v posledním desetiletí poněkud proměňuje. Zatímco devadesátá léta se vyznačovala mlčením, popřípadě chytrými nebo méně chytrými polemikami, v předchozím desetiletí vyšly v češtině některé obrany Marxe a marxismu (Erich Fromm, *Obraz člověka u Marxe*, přel. Michael Hauser [Brno: L. Marek, 2004]; Milan Valach, *Marxova filozofie dějin* [Brno: L. Marek, 2005]). Český čtenář má dnes k dispozici též několik překladů Marxových životopisů (Frank E. Manuel, *Rekviem za Karla Marxe*, přel. Alena Šimková [Liberec: Dialog, 1997]; Francis Wheen, *Karel Marx*, přel. Milan Dvořák [Praha: BB art, 2002]; Rolf Hosfeld, *Karel Marx. Životopis intelektuála*, přel. Zuzana Adamová [Praha, Litomyšl: Paseka, 2013]). Vedle toho je zde celá řada publicistických prací, například autorů Václava Bělohradského, Michaela Hausera nebo Martina Škabrahý. Je příznačné, že od samotného Marxe v minulých dvaceti pěti letech v češtině nic nevyšlo, takže pro jeho práce musí český čtenář zavítat do antikvariátu, a nikoli do knihkupectví – jako v západní Evropě, kde v současnosti vycházejí velmi explicitní obhajoby Marxe i z pera široce respektovaných společenských vědců (Terry Eagleton, *Why Marx Was Right?* [New Haven, London: Yale University Press, 2012]).

V minulém roce vyšel v češtině nový soubor úvah na téma Marx a marxismus, tentokrát z pera nedávno zesnulého sociologa Miloslava Petruska (1935–2012). Tento autor, považovaný v posledních dvou desetiletích akademickou obcí za nejvýznamnějšího reprezentanta české sociologie, začínal jako všichni jeho generační souputníci na poli dogmatického marxismu. Od konce padesátých let se stává reformním marxistou a po svém vyhnání z akademické sociologie na počátku normalizace se od marxismu zcela odpoutává. Zkraje let devadesátých se dokonce přihlásil k liberálně konzervativnímu světonázoru. Od počátku nového tisíciletí je u něho nicméně patrný jistý návrat k uznání marxistické tradice ve shodě s obtížemi domácího i globálního kapitalismu.

Ačkoli Petrusek po celá devadesátá léta ohlašoval vydání své zásadní práce o sociologické teorii, nikdy k tomu nenašel dost sil a snad ani odvahy. Fragmenty této práce se objevily v několika učebnicích, sbornících a odborných časopisech, stejně jako v mnoha úvodech k překladům sociologických klasiků. Přesto mnoho Petruskových textů, které měly být částí oné velké práce, zůstalo nevydaných. Nakladatelství SLON nyní přikročilo

k jejich postupnému vydávání. Jako první se rozhodlo přijít s texty věnovanými Marxovi a marxismu, snad v souvislosti s jistým výše naznačeným dobovým návratem k Marxovi, který zasáhl i český kontext (připomeňme nedávné vydání českého překladu knihy Thomase Pikettyho *Kapitál v 21. století*, přel. Jana Chartier, Praha, Knižní klub 2015). Možná bylo toto rozhodnutí motivováno i zmíněným pozdním Petruskovým návratem k Marxovi. Čtenářům může být poněkud líto, že se nakladatelství nerozhodlo do této knihy zařadit Petruskův osmdesátistránkový text *Marx po Marxovi*, zmiňovaný Alenou Miltovou v úvodu. Jistě to není z důvodu přílišného rozsahu nezařazeného textu, protože recenzovaná kniha má pouze 116 stran. *Marx po Marxovi* bude zpřístupněn alespoň elektronicky.

Posuzovaný titul tvoří tři texty. Uvedení do Marxe a marxismu, esej o postavení sociologie v diktaturách a esej o marxismu po pádu komunismu. První část je psána s pedagogickou erudicí a může být doporučována všem studentům jako stručné uvedení do problematiky. Pravděpodobně je tento text nejstarší, neboť v něm autor píše o „zemi, v níž nechutí k jakékoliv verzi marxistického myšlení je značná a její demonstrace je téměř intelektuální povinností a politickým rituálem“. (s. 11; dále cit. jen číslo strany) Sympaticky působí, když se Petrusek zastává Miloslava Ransdorfa a jeho *Nového čtení Marxe* (Praha: Futura, 1996, druhé opravené vydání Plzeň: Euroverlag, 2012), knihy, kterou „sociologická komunita po mém soudu nespravedlivě ignorovala“ (s. 23). Druhý esej pravděpodobně vyvolá větší nesouhlas. V jeho prvním oddíle autor polemizuje se snahami prohlašovat sociologii za socialistickou vědu, jak činí někteří konzervativci, kupříkladu August von Hayek a po něm i Václav Klaus. Jistou slabinu Petruskova výkladu vidím v tvrzení o demokracii jako o podmínce existence sociologie jako vědy (s. 62). Není to pouze svoboda slova, ale též mohutná finanční podpora veřejnosti, ať už v podobě štědrého *private funding* v USA nebo evropského *welfare state*, které jsou zásadní pro existenci sociálních věd. Poslední léta a práce takových autorů, jako je David Graeber nebo Konrad Paul Liessmann, ukazují, jak neoliberalismus rdousí sociální vědy včetně sociologie politikou škrtů, evaluací a grantů. Konečně nesmíme zapomenout, že skutečně světová sociologie se vytvořila jen ve čtyřech zemích: ve Francii, v Německu, Velké Británii a USA. Ty totiž splňovaly další podmínky pro existenci mezinárodně uznávané sociologie: velmocenské postavení a kulturní přitažlivost. Malé evropské, byť demokratické země mnoho do mezinárodního sociologického kánonu nepřinesly. Je možné souhlasit s Petruskovým tvrzením, že německá sociologie i přes několik významných jmen před nástupem nacismu za mnoho nestála (je ovšem otázka, jestli vůbec celá tehdejší sociologie nacházející se mezi časy oné svaté trojice (Marx, Weber, Durkheim) a rozkvětem v padesátých letech na tom nebyla podobně). Nicméně Petrusek přeci jenom poněkud zjednodušuje a přeceňuje kolaboraci jednotlivých německých sociologů s nacismem. Píše například, že Werner Sombart se „dal na cestu jednoznačné kolaborace“ a „dospěl až k otevřenému, krajnímu nacionalismu a antisemitismu“ (s. 74). Nezmiňuje ale jeho intelektuální vývoj v posledních letech života: Sombart se od nacistických rasových teorií nakonec ve svém pozdním díle *Vom Menschen* (1938) distancoval. Kniha byla nacistickými úřady zakazována a studenti byli odrazováni od navštěvování Sombartových

přednášek. Nespravedlivý je autor také ve vztahu k Theodoru Geigerovi, který se podle něj „také neblaze zapsal do analů německé sociologie svým neustálým ujišťováním, že jeho postoje jsou antimarxistické a antibolševické [...] říkalo se, že Geiger se nestal kolaborantem jen proto, že nacisté v něm nerozpoznali včas svého loajálního souputníka“ (s. 78). Petrusek neuvádí, že Geiger byl členem sociální demokracie, ještě v roce 1932 pranýřoval „primitivní naturalismus romantiky krve“ a ihned po nástupu nacistů k moci emigroval. Jeho práci o rasové hygieně je nutno vidět v dobovém kontextu, ostatně mnozí čeští sociologové té doby psali texty působící dnes absurdně – zmiňme třeba pasáže o genderu v Chalupného sociologii. Také tvrzení o Theodorovi Heussovi, „který vydal v roce 1932 studii o Hitlerovi, v níž zejména oceňoval jeho plány na východní expanzi“ (s. 79), je přehnané. Petrusek má patrně na mysli knihu *Hitlers Weg* (1932), která ale kombinovala ironizaci nacistů s věcným představováním jejich cílů a byla také po nástupu Hitlera k moci veřejně pálena.

Závěrečný text se zabývá osudem marxismu po pádu komunismu, respektive otázkou, nakolik je marxismus platný ve společenské situaci počátku 21. století. Podobně jako v prvním eseji i zde Petrusek upozorňuje na řadu slabin Marxova učení, aby jej bránil poukazem na dobovou podmíněnost a na přínáležitost Marxe do evropské tradice kritického myšlení. V rámci tvrzení o omezeném využití marxismu pro analýzu současných podmínek se opírá o Tourainovu tezi o zániku dělnické třídy a třídního boje v postindustriální společnosti a rovněž o postmodernistické zpochybnění víry v pokrok (s. 95). Avšak nezmiňuje skutečnost, že od osmdesátých let dochází k nárůstu sociálních nerovností jak na globální úrovni, tak na úrovni většiny jednotlivých národních společností. Uvedená skutečnost, vedle klesajícího ekonomického růstu bohatých zemí, představuje klíčový argument soudobých marxistických sociologů. Nejsem si také jist, zda Marx opravdu připisoval „dějnotvornou roli těm nejposlednějším z posledních“ (s. 98). Industriální proletariát u Marxe, má sice bídné postavení, ale působí v nejproduktivnější oblasti ekonomiky, v průmyslu.

Celou řadu autorů marxistické a postmarxistické tradice Petrusek pochopitelně nezná a není možné mu to vytýkat, neboť se jedná o obrovské množství jmen a knih, které většinou nejsou k dispozici v češtině. Petrusek tedy vede dialog o Marxovi především s liberálně-konzervativními autory překládanými u nás hojně počátkem devadesátých let (Ludwig von Mises, Fridrich August von Hayek, Karl Raimund Popper, Alain Finkelkraut), které místy koriguje a místy jim v jejich kritice marxismu dává zapravdu. Přesto ale absence některých jmen v knize překvapí: chybí například jméno Fredrica Jamesona v souvislosti s postmodernismem, který Petrusek diskutuje v závěru knihy.

I přes tyto nedostatky je nutné Petruskovi přiznat poctivou snahu představit čtenáři Marxe bez předsudků a bránit jeho postavení v rámci sociologie. Činí tak navíc stylisticky velmi elegantně. Petruskova obrana Marxe je krotká a nesrovnatelná například s Eagletonovým zaujetím a šířící záběru. V českém kontextu to nicméně stále není málo.

SLOVNÍK POJMŮ

IDEOLOGIE

*Petr Kužel, Šimon Svěrák,
Roman Rakowski, Michael Hauser**

Pojem ideologie je relativně mnohoznačný pojem, který v různých myšlenkových tradicích bývá koncipován různě, a nelze jej proto zcela jednoznačně vymezit. Terry Eagleton například vymezuje 16 definic ideologie, z nichž ne všechny jsou vzájemně slučitelné.¹ Nejvýrazněji je však tento pojem spojen s marxistickou tradicí (jedná se o pojem, který snad nejvíce z marxistické tradice pronikl i do ostatních proudů filosofického myšlení), a proto se také při výkladu tohoto pojmu budeme zaměřovat především na tuto myšlenkovou tradici.

Destutt de Tracy

Sám výraz „ideologie“ či výraz „ideologický“ tuto tradici nicméně předchází. Neologismus „ideologie“ vytvořil baron Destutt de Tracy a poprvé jej použil v roce 1796 jako označení pro jím založenou „vědu o idejích“. Tracy se svou novou vědou vymezoval vůči meta-

* Petr Kužel (Destutt de Tracy, Karl Marx a Friedrich Engels, Louis Althusser); Šimon Svěrák (Vladimír Iljič Lenin); Roman Rakowski (Fredric Jameson); Michael Hauser (Slavoj Žižek).

¹ „[...] a) proces vytváření významů, znaků a hodnot ve společenském životě; b) soubor idejí charakteristických pro specifickou sociální skupinu či třídu; c) ideje pomáhající legitimizovat dominantní politickou moc; d) falešné ideje pomáhající legitimizovat vládnoucí politickou moc; e) systematicky zkreslovaná komunikace; f) to, co vybízí subjekt k zaujetí určité pozice; g) forma myšlení, která je motivována společenskými zájmy; h) identitní myšlení; i) společensky nutné zdání; j) daný stav diskurzu a moci; k) prostředek, pomocí něhož sociální aktéři dávají smysl světu, ve kterém žijí; l) množina přesvědčení umožňujících konat; m) konfúze jazykové a fenomenální reality; n) sémiotické uzavření; o) neodstranitelný prostředek, prostřednictvím něhož jednotlivci prožívají svůj vztah k společenské struktuře; p) proces, v němž společenská realita je pojmána jako realita přírodní.“ Terry Eagleton, *Ideology. An Introduction* (London – Brooklyn: Verso, 2007), s. 1–2.

fyzickému pojetí psychických procesů a tehdejší racionální psychologii. Navazoval tak na myšlenkovou linii Locka, Cabanise a Condillaca, jenž byl podle Tracyho „skutečným zakladatelem ideologie“ jakožto vědy o idejích.²

Ideologie v Tracyho pojetí měla být vědou o vzniku a původu idejí a vědeckou analýzou lidské schopnosti myšlení a vnímání.³ Měla být obecnou analýzou mentálních procesů vytvářejících jakékoli ideje a poznatky a zároveň vědou o vyjádření těchto poznatků. Principy, které ideologie odhaluje, jsou tak obecné epistemické principy vlastní člověku a jeho schopnosti poznávat, a tím jsou vlastní i jakékoli vědě. Z toho důvodu je ideologie Tracym chápána jako „skutečná první filosofie či první věda“⁴ či jako „teorie teorií“,⁵ poskytující „epistemologickou základnu pro všechny vědy“⁶ a garanci pravdivosti poznatků speciálních věd. V Auteil, blízko Paříže, vytvořil Tracy spolek vzdělavců, kteří si říkali „ideologové“ a kteří měli vypracovávat principy této nové vědy – ideologie. Pojem ideologie byl tak původně zcela neutrálním pojmem. Pejorativní nádech mu dal z politických důvodů teprve Napoleon a François-René de Chateaubriand ve svém díle *Génie du christianisme*, publikovaném ve Francii 1802, v němž obhazuje katolické hodnoty a v osvícenské filosofii a myšlenkách „ideologů“ spatřuje, jak uvádí Picavet, „nejvýznamnější překážku triumfu svého neokatolicismu“.⁷

Karl Marx a Friedrich Engels

Marx dílo Destutta de Tracyho znal již od svého mládí, přinejmenším IV. a V. díl jeho *Základů ideologie – Pojednání o vůli a jejích účincích*,⁸ které během svého života opakovaně cituje, a to jak např. v *Ekonomicko-filosofických rukopisech z roku 1844*⁹ či *Německé ideologii*,¹⁰ tak i později v *Kapitálu*.¹¹ Nutno však dodat, že Tracyho hodnotí značně kri-

² Destutt de Tracy, *Principes logiques ou Recueil de faits relatifs à l'intelligence humaine* (Paris: Mme Vve Courcier, 1817), s. XVI.

³ Viz Destutt de Tracy, *Mémoire sur la faculté de pensée*, sv. 1 (Paris: Mémoires de l'Institut national des sciences et des arts, 1798), s. 325.

⁴ Destutt de Tracy, *Eléments d'idéologie III. Logique* (Paris: Mme Vve Courcier, 1805), s. VI.

⁵ Destutt de Tracy, *Eléments d'idéologie I. Idéologie proprement dite* (Paris: Mme Vve Courcier, 1817 [1. vyd. 1801]), s. 307.

⁶ Brian William Head, *Ideology and Social Science. Destutt de Tracy and French Liberalism* (Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1985), s. 34.

⁷ Srov. François Picavet, „Avertissement“, in François Picavet, *Les idéologues. Essai sur l'histoire des idées et des théories scientifiques, philosophiques, religieuses, etc. en France depuis 1789* (Paris: Ancienne Librairie Germer Ballière, 1891) (dostupné online <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k108222f/f6.item.r=Les%20Idéologues.zoom> [přístup 9. 12. 2015]).

⁸ Srov. Destutt de Tracy, *Eléments d'idéologie. IVe et Ve parties. Traité de la volonté et de ses effets* (Paris: Mme Vve Courcier 1815) (dostupné online <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k41801k/f126.double.r=%C3%89lements%20d'id%C3%A9ologie> [přístup 9. 12. 2015]).

⁹ Karel Marx, *Ekonomicko-filosofické rukopisy z roku 1844* (Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1961), s. 82, 119.

tický a odkazuje se na něj především nikoli v souvislosti s ideologií, nýbrž v souvislosti s Tracyho liberalistickým výkladem některých ekonomických jevů a pojmů.

Přebírá však od něj (společně s Engelsem) pojem ideologie, jemuž však dávají ve svém díle *Německá ideologie* zcela jiný obsah – užití tohoto pojmu v jejich případě má otevřeně výsměšný a ironický nádech. Ideologové jsou dle Marxe s Engelsem ti, kteří se (tak jako v Tracyho chápání tohoto pojmu) sice zabývají zkoumáním idejí, ale činí tak způsobem, kterým se přímo uzavírají ve světě idejí, přičemž zkoumání těchto idejí provádějí nezávisle na sociální a materiální skutečnosti, a nejsou tak schopni nahlédnout podmíněnost těchto idejí právě materiální a sociální skutečností. V tomto přístupu ideologů je obsažen zároveň určitý mystifikující rozměr zkreslující skutečnost. Vytváří se mylné zdání, že sféra idejí je něčím samostatným, nebo dokonce prvotním, ačkoli je ve skutečnosti výrazem materiální skutečnosti.¹² „Ideologie“ je tak podle Marxe s Engelsem přístup, který „chápe svět tak, jako by jej ovládaly ideje, pokládá ideje a pojmy za určující principy, určité myšlenky za mystérium materiálního světa“. Marx s Engelsem se naopak stavějí proti víře, že „skutečný svět je produktem světa idejí“ a že „skutečné lidi dosud ovládaly a určovaly ideje, představy, pojmy“.¹³

Marxova a Engelsova kritika ideologie z roku 1845 je především bojem s tehdejší německou spekulativní filosofií vycházející převážně z Hegela. Proto se také jejich spis jmenuje *Německá ideologie* a „jeho účelem je zesměšnit a diskreditovat filosofický boj proti stínům skutečnosti“¹⁴ a rozbít „nevinné a dětinské fantasie“, které „jsou jádrem novější mladohegelovské filosofie“.¹⁵

¹⁰ Karel Marx, Bedřich Engels, „Německá ideologie“, in Karel Marx, Bedřich Engels, *Spisy*, sv. 3 (Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1958), s. 228–229, 231.

¹¹ Srov. Karel Marx, *Kapitál. Kritika politické ekonomie*, díl I (Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1953), s. 176, 182, 350, 683.

¹² U Marxe s Engelsem se často v souvislosti s ideologií objevuje distinkce „ve skutečnosti“/„ve vědomí“. Srov. Georges Labica, Gérard Bensussan (eds.), *Dictionnaire critique du marxisme* (Paris: Quadrige/PUF, 1999), s. 560; srov. též např. Karel Marx, „Ke kritice Hegelovy filosofie práva“, in *MES 1* (Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1956), s. 303.

¹³ Marx, Engels, „Německá ideologie“, s. 28.

¹⁴ *Ibid.*, s. 27.

¹⁵ *Ibid.* Podle Marxe s Engelsem „mladohegelovci pokládají představy, myšlenky, pojmy, vůbec produkty toho vědomí, které osamostatnili, za skutečné okovy lidí, [... prohlašují je] za opravdová pojítka lidské společnosti, je pochopitelné, že mladohegelovcům stačí také bojovat jen proti těmto iluzím vědomí. Protože si mladohegelovci ve své fantazii představují, že vztahy lidí, všechno jejich konání, jejich pouta a zábrany jsou výtvoři jejich vědomí, vznášejí v důsledku toho na lidi mravní postulát, aby své nynější vědomí nahradili vědomím lidským, kritickým nebo egoistickým, a tak se zbavili toho, co je omezuje. Tento požadavek změnit vědomí ústí nakonec v požadavek interpretovat jinak to, co existuje, tj. uznat to na základě jiné interpretace. Přes své rádobí ‚světoborné‘ fráze jsou mladohegelovští ideologové krajně konzervativní. Nejmladší z nich našli pro svou činnost správný výraz, tvrdí-li, že bojují jen proti ‚frázím‘. Jenže zapomínají, že proti těmto frázím stavějí zase jen fráze a že vůbec nebojují proti skutečnému existujícímu světu, bojují-li jen proti frázím tohoto světa.“ *Ibid.*, s. 34.

V tomto spise se objevuje několikero vymezení pojmu ideologie či různých aspektů tohoto pojmu. První aspekt jsme již naznačili: ideologie zkresleně interpretuje dějiny, tj. interpretuje je ideologicky, jelikož za hlavní princip jejich vývoje považuje ideje, a nikoli vývoj materiální skutečnosti, resp. k tomuto skutečnému vývoji vůbec nepřehlíží a uzavírá se pouze do sféry idejí. Nutno dodat, že toto ideologické chápání samo je opět materiální skutečností podmíněno a tvoří součást lidských dějin.¹⁶ Představy, které si lidé o sobě vytvářejí, jsou určitým vědomým výrazem, který může být „skutečným nebo iluzorním“. „Je-li vědomý výraz skutečných vztahů těchto individuí iluzorní, stavějí-li ve svých představách svou skutečnost vzhůru nohama, pak je to zase následek omezeného způsobu jejich materiálního činného uplatnění a jejich omezených společenských vztahů, které z toho vznikají.“¹⁷

Tím se dostáváme k dalšímu aspektu ideologie: k ideologii jakožto „převrácenému vědomí“, kdy „ideologie zobrazuje lidi a jejich vztahy jako camera obscura, vzhůru nohama“.¹⁸ Toto převrácení však vyplývá z „jejich historického životního procesu stejně jako převrácení předmětu na sítnici vyplývá z jejich bezprostředně fyzického životního procesu“.¹⁹ Odhalí-li vědecké zkoumání historickou a sociální podmíněnost ideologických představ (podle Marxe s Engelsem jsou ideje „nutné sublimáty materiálního životního procesu“²⁰), ztrácí ideologie a formy vědomí, které jí odpovídají (morálka, náboženství, metafyzika atd.²¹), zdání samostatnosti. Ukazuje se, že ideologie „nemají dějiny, nemají vývoj, nýbrž [že] lidé, rozvíjející svou materiální výrobu a své materiální styky, mění s touto skutečností i své myšlení“.²²

Ideologie tak na jednu stranu zobrazuje skutečnost zkresleně, ale je třeba zdůraznit, že přesto je určitým (byť zkresleným) výrazem skutečnosti samé, není tedy něčím pouze iluzivním. U Marxe má ideologie (jak později zdůrazní Althusser) podvojnou funkci: iluzivní a aluzivní zároveň. Marx tuto podvojnost uvádí ve své kritice náboženství, byť zde ještě nepracuje s pojmem „ideologie“. Náboženství je podle něj „převráceným světem“. Společnost produkuje náboženství, protože je sama „převráceným světem“.²³ Sama exis-

¹⁶ „Budeme se muset zabývat dějinami lidí, protože téměř všechna ideologie se redukuje buďto na překroucené pojetí těchto dějin, nebo na naprosté nepřihlížení k nim. Sama ideologie je jen jedinou stránkou těchto dějin.“ *Ibid.*, s. 32.

¹⁷ *Ibid.*, s. 40.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.* Mezi ideologii zahrnuje Marx s Engelsem i filosofii, pokud je odtržena od reálného života a nereflexuje svoji vlastní podmíněnost: „Jakmile se začne zobrazovat skutečnost, ztrácí samostatná filosofie půdu pro svou existenci.“ *Ibid.*, s. 41.

²² *Ibid.*

²³ Karel Marx, „Úvod ke kritice Hegelovy filosofie práva“, in Karel Marx, *Odcizení a emancipace člověka* (Praha: Mladá Fronta, 1967), s. 57.

tence náboženství však odráží něco skutečného, je symptomem něčeho skutečného, „je výrazem skutečné bídy, jednak *protestem* proti skutečné bídě“.²⁴ Výrazem toho, že žijeme ve světě, v němž je „*zapotřebí iluzí*“.²⁵ Je to tedy stav *skutečného* světa, který produkuje náboženskou iluzi (která je však rovněž i určitou aluzí, narážkou na to, že tento svět je *skutečně* světem, v němž je iluzí zapotřebí).

Náboženské (a vůbec ideologické převrácení) pomáhá ve vědomí kompenzovat nedostatky, které jsou dané společnosti vlastní, a zároveň zakrývat její rozpory. Není-li možné společenské rozpory *prakticky* překonat, objevuje se tendence překonat je takříkajíc v rovině vědomí (není-li možno např. odstranit nesmyslnou bídu a utrpení, je možno dát ve vědomí tomuto utrpení a bídě nějaký vyšší smysl, udělat z nich například součást božího plánu, který nám ale zůstává utajen apod., což umožňuje sice utrpení lépe snášet, zároveň nás ale zbavuje potřeby proti tomuto utrpení reálně prakticky bojovat – obojí Marx charakterizuje jako „opiátovou“ funkci ideologie). Není-li tedy možno společenské rozpory prakticky překonat a společenské rozpory se stávají každodenní součástí naší žité zkušenosti, dochází k tendenci překonat tyto rozpory alespoň ve vědomí – vytvořit si ve vědomí představu celku. Tato tendence je objektivně reálná a víceméně nutná. Jejím důsledkem je ideologické zastření společenských rozporů a zkreslená představa o skutečnosti a roli daného jedince v této skutečnosti. Zastřením těchto rozporů přispívá ideologie k tomu, že se tyto rozpory nestanou pro jedince vnímatelné, čímž přispívá ideologie k reprodukci a stabilitě dané společnosti v její dané třídní společenské struktuře. Pomáhá udržovat status quo a objektivně tak slouží zájmům vládnoucí třídy, byť ona sama neužívá ideologie čistě instrumentálně, sama je zpravidla naopak její první „obětí“. (Ideje, které hlásá a jejichž platnost udržuje její mocenské postavení, nepovažuje za ideologii, ale za univerzálně platná tvrzení. Než přesvědčí ostatní o jejich domnělé univerzální platnosti, sama jim zpravidla nejdříve podléhá.)

Je-li ideologie podmíněna danými společenskými vztahy, plyne z toho podle Marxe to, že není možné ideologii jednoduše odstranit například dokazováním inherentních logických rozporů obsažených v daném ideologickém systému – to by byla pouze ideologická kritika –, ale právě a pouze odstraněním či proměnou společenských poměrů, ve kterých je *třeba* té které ideologie a z nichž daná ideologie vyrůstá. Nejde tedy o to, jak zní slavná 11. teze o Feuerbachovi, interpretovat svět, příp. různé filosofické či náboženské soustavy, ale svět *změnit*, a tím teprve odstranit příčiny ideologických forem vědomí.²⁶

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Z toho důvodu také Marx s Engelsem píše na adresu mladohegelovců, že jejich boj proti ideologii se sám odehrává na půdě ideologie, že proti frázím, proti kterým bojují, stavějí „zase jen fráze a že [tedy] nebojují proti skutečnému existujícímu světu, bojují-li jen proti frázím tohoto světa“ (Marx, Engels, „Německá ideologie“, s. 34). Jejich požadavek „změnit vědomí“ je tak podle Marxe s Engelsem bytostně konzervativní, navzdory představě, kterou si sami mladohegelovci o sobě tvoří, a ústí vlastně jen v požadavek „interpretovat jinak to, co existuje, tj. uznat to na základě jině

Teoretická kritika může nanejvýš pouze odhalit podmíněnost ideologických představ, a tím je zbavit zdání jejich samostatnosti, neodstraní tím ale (pokud neodstraní společenské poměry, z nichž toto zdání vzniká) samotnou jejich jevovou formu.

Toto pojetí se přes proměny, kterými prošlo Marxovo chápání ideologie, promítá i v pozdním Marxově díle, v němž píše o tzv. zbožním fetišismu. Ve svém rozboru zbožního fetišismu Marx analyzuje mechanismus, jenž způsobuje, že se zboží nejeví jako to, čím je, nýbrž „že se lidem obráží společenský charakter jejich vlastní práce jako věčný charakter produktů práce samých, jako společenské vlastnosti těchto věcí, dané jim od přírody“, ²⁷ a že tak „určitý společenský vztah lidí samých pro ně nabývá fantastické formy vztahu mezi věcmi.“ ²⁸

Ještě více než v raných Marxových textech je zde zdůrazněn fakt, že fetišistický charakter není jen nějakou iluzí, tím méně pak *subjektivní* iluzí, ale má zcela objektivní charakter, je spíše jakýmsi adornovským „společensky nutným zdáním“. Jedná se, jak píše Marx, o „jevovou formu věci“, která je „neoddělitelná“ ²⁹ od zbožní výroby, která určuje to, jak se věci jeví, tedy její „jevovou formu“ zboží. Nelze tedy říci, že by zbožní fetišismus pouze zakrýval *skutečnou* povahu zbožní produkce (byť je to jedním z jeho významných aspektů), ale je přímo její integrální součástí a určitým způsobem poukazuje na *skutečný* stav (to je jeho aluzivní funkce). Z toho důvodu také může analýza jevových forem vést k odhalení „podstatných určení“ kapitalistické produkce, což je ostatně metodologický postup uplatňovaný v *Kapitálu*.

Právě v *Kapitálu* a předtím v *Rukopisech Grundrisse* dochází k prohloubení Marxova pojetí ideologie, byť pojem „ideologie“ je zde používán jen velmi zřídka. „Jevové formy“, to, jak se jeví „povrch“ kapitalistické společnosti, jsou zde chápány jako nutný projev hlubší sféry, sféry produkce, jejíž zákonitosti jsou skryty a mají být odhaleny právě teoretickou analýzou. Jev se však bezprostředně nejen nekryje s podstatou, ba často je podstatě přímo protikladný. (Marx zdůrazňuje, že veškerá věda by byla zbytečná, kdyby se jev a podstata bezprostředně kryly.) ³⁰ Právě teoretická analýza má odhalit vnitřní souvislost toho, jak a proč právě takto se dané fenomény jeví – má odhalit nutnou souvislost mezi jevem a podstatou a vysvětlit jev jako *projev*, jako manifestaci podstaty. Marxova kritika politické ekonomie se z velké části zaměřovala právě na to, že politická ekonomie nedostatečně odlišuje pojmy náležející k podstatě a pojmy náležející k jevu. Směšování

interpretace“ (*ibid.*, s. 34). Jejich kritika vychází z daných forem vědomí, místo toho aby vycházela z materiální skutečnosti a z ní teprve dané formy vědomí vysvětlila.

²⁷ Marx, *Kapitál*, díl I, s. 90.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ „Toto nazývám fetišismem, který je nerozlučně spojen s produkty práce, jakmile se vyrábějí jako zboží, a který je tedy neoddělitelný od zbožní výroby.“ *Ibid.*

³⁰ Karel Marx, *Kapitál. Kritika politické ekonomie*, díl III, sv. 2 (Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1956), s. 365.

obou rovin stejně tak jako nehistorický přístup vede politickou ekonomii k teoretickým závěrům, které plní legitimizační a ideologickou funkci daného řádu. Z toho důvodu Marx někdy hovoří o buržoazních ekonomech jako o ideolozích, jelikož se ve svém zkoumání nedostávají za jevové formy, považují tyto jevové formy za samostatné a dané a zbavují se tak možnosti je teoreticky vysvětlit. Zatímco na povrchu, ve sféře směny, se například zdá, že zde vládne „svoboda, rovnost a Bentham“, teoretická analýza ukáže, že rovnost a svoboda směňujících subjektů je ve skutečnosti pouze domnělá. Je to společensky produkováné nutné zdání, které je produkováno samotnou ekonomickou strukturou. Běžné vědomí nebo vědomí, které „přebírá kategorie z běžného života“, jak to činí podle Marxe a Engelse politická ekonomie,³¹ vede k nutným ideologickým a převrácením. Právě směšování kategorií politické ekonomie, která směšuje pojmy patřící k povrchu skutečnosti, její jevové formy přístupné běžné zkušenosti, s pojmy, které vyjadřují podstatná určení, a přebírání kategorií, jako je např. „cena práce“, kategorií, které dle Marxe přebírá „klasická politická ekonomie z denního života bez jakékoli kritiky [těchto] kategorií“,³² je základem teoretických chyb klasické politické ekonomie, jejíž některé závěry měly dle Marxe ideologický charakter a jímž se zapletla do „neřešitelných rozporů a poskytla pevnou operační základnu pro banality vulgární ekonomie, která zásadně uznává jen vnější zdání jevů“.³³ V důsledku vedl tento přístup k legitimizaci třídního rozdělení společnosti a mj. i ke zneviditelnění existence vykořisťování apod., jelikož na povrchu skutečnosti je mzda „cenou práce“, a tudíž se *nejeví*, byť tomu tak dle Marxe reálně je, že by zde docházelo k přivlastnění neplacené části práce. Marxův *Kapitál*, jehož podtitul zní *Kritika politické ekonomie*, je právě kritikou kategorií politické ekonomie, a tím kritikou ideologického rozměru politické ekonomie a potažmo politických ideologií, které v závěrech politické ekonomie hledají ospravedlnění pro své politické cíle.

Pojem ideologie bývá také spojován s tzv. „falešným vědomím“. I když ideologie v Marxově pojetí v jistém specifickém smyslu, v jakém jsme se pokoušeli tento pojem uchopit výše, je falešným vědomím, tento pojem, který později užívá Lukács a řada jiných filosofů, se u Marxe nikdy neobjevuje.³⁴ Setkáváme se s tímto výrazem poprvé v Engelsově dopisu Mehringovi z 14. 7. 1893. Engels zde píše: „Ideologie je proces, který koná takzvaný myslitel sice s vědomím, avšak s vědomím falešným. Vlastní hybné síly, které jej uvádějí do pohybu, mu zůstávají neznámé; jinak by to nebyl ideologický proces. [...] Pracuje výhradně s myšlenkovým materiálem, který bezděčně bere jako materiál

³¹ „Politická ekonomie se obvykle spokojovala s tím, že přejímala výrazy obchodního a průmyslového života tak, jak byly, a že s nimi operovala, přičemž úplně přehlížela, že se tím omezuje na úzký okruh idejí, vyjádřených těmito slovy.“ Engels, B., „Předmluva k anglickému vydání“, in Marx, *Kapitál*, díl I, s. 40.

³² *Ibid.*, s. 567.

³³ *Ibid.*, s. 568.

³⁴ Viz např. Étienne Balibar, *La philosophie de Marx* (Paris: La Découverte, 2001), s. 53.

vytvořený myšlením, a nijak už nepátrá po vzdálenějším na myšlení nezávislém původu, a to s naprostou samozřejmostí, neboť se mu každé jednání, protože je zprostředkováno myšlením, zdá také v poslední instanci založeno na myšlení.³⁵

Vladimír Iljič Lenin

Zatímco v Marxově a Engelsově pojetí představovala ideologie specifickou formu chybného intelektuálního poznání, které je produkováno skutečnými rozpory kapitalistické společnosti, v pozdějším užívání tento koncept takto vyhraněný význam do značné míry ztratil. Stává se prostým, nekritickým označením pro jakoukoliv formu společenského vědomí neboli myšlenkové nadstavby. V tomto smyslu pracuje s daným pojmem už Kautský a Plechanov. Upevnění se mu dostává v raném myšlení Vladimíra Iljiče Lenina.³⁶

Příčiny takového významového posunu jsou v obecném smyslu dvě: historicko-politická a textová. Koncem 19. století se proměňuje politická praxe sociální demokracie. Kritika buržoazního myšlení je vedena explicitně z pozic proletariátu a v tehdejší pojmovém instrumentáři marxistické teorie začíná být daná situace popisována jako spor mezi dvěma ideologiemi, mezi ideologií buržoazní a proletářskou či socialistickou. Vedle ideologie buržoazní, která vyjadřuje zájmy buržoazie, tedy v tomto pojetí existuje ještě ideologie druhá, hájící zájmy pracující třídy.

Neutralizace původně kritického pojmu zde vyplývá z tehdejší nepřístupnosti některých Marxových a Engelsových spisů. *Německá ideologie*, text zcela zásadní pro pochopení smyslu pojmu „ideologie“, nebyla publikována dříve než ve třicátých letech 20. století, a tak tehdejší marxističtí filosofové a političtí teoretici vycházeli především z Marxovy *Předmluvy* ke spisu *Ke kritice politické ekonomie*, z Engelsova *Anti-Dühringa* a z dalších kratších textů a dopisů. V těchto pramenech byla myšlenka „ideologie“ vykládána převážně okrajově a ne zcela zřetelně. Např. v *Předmluvě* zmiňuje Marx pojem ideologie v souvislosti s polaritou mezi ekonomickou základnou a nadstavbou, aniž by ovšem explicitně charakterizoval „ideologii“ jako kritický pojem. Jeví se zde jako prosté označení pro prvky nadstavby.³⁷

Lenin v žádné ze svých prací nikdy Marxův a Engelsův pojem ideologie systematicky nepřezkoumával a nepřehodnocoval. „Ideologii“ také nikde přímo nedefinoval. Význam,

³⁵ „Engels Mehringovi, 14. července 1893“, in Karel Marx, Bedřich Engels, *Spisy*, sv. 39 (Praha: Svoboda, 1975), s. 116.

³⁶ Srov. Jorge Larraín, *The Concept of Ideology* (London: Hutchinson, 1979), s. 73–77.

³⁷ „Se změnou ekonomické základny dochází pomaleji nebo rychleji k převratu celé ohromné nadstavby. Při zkoumání takových převratů musíme vždy rozlišovat mezi materiálním převratem v ekonomických výrobních podmínkách, který se dá přírodovědecky přesně zjistit, a mezi právními, politickými, náboženskými, uměleckými nebo filosofickými, zkrátka ideologickými formami, v nichž si lidé tento konflikt [konflikt mezi výrobními silami a výrobními vztahy] uvědomují a vybojuvávají ho.“ Karel Marx, „Předmluva Ke kritice politické ekonomie“, in Karel Marx, Bedřich Engels, *Spisy*, sv. 13 (Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1963), s. 37.

který termínu přiřkl ve svém uvažování, čerpáme ze způsobu, jakým jej užíval ve svých politických a společenských úvahách. Ve významném textu *Co dělat?* z roku 1902 zcela samozřejmě „ideologie“ pro Lenina představuje společenské vědomí spjaté s určitým třídním zájmem. Zda je takové vědomí falešné či ne, nehraje pro jeho ideologický charakter už žádnou roli, stejně tak se z významu pojmu vytrácí u Marxe a Engelse podstatný moment *převrácení*. Lenin v prostředí silícího třídního boje v carském Rusku potřebuje upevnit teoretický základ socialistické opozice, a tak načrtává vyostřenou politickou polarizaci, z níž je jasně patrné, do jaké míry se jeho neutrální užívání pojmu ideologie vzdánilo Marxovu kritickému pojetí: „Protože o tom, že by dělnické masy měly samostatnou ideologii, kterou by si samy vytvářely přímo v průběhu svého hnutí, nemůže být vůbec řeč, zní otázka *pouze takto*: buď buržoazní, anebo socialistická ideologie. Střední cesta neexistuje (protože lidstvo žádnou, třetí ideologii nevytvořilo a ve společnosti drásané třídními rozpory netřídní nebo nadtřídní ideologie existovat nemůže).“³⁸

U Lenina chce být „socialistická ideologie“ samozřejmě založena na dialektickém a materialistickém filosofickém základě. Z perspektivy marxovského pojetí ideologie by v takovém případě bylo uvedené slovní spojení (totiž „socialistická ideologie“) protimluvem, v rámci leninského diskurzu však smysluplné je. Jak už bylo řečeno, v *Co dělat?* se kodifikuje význam, v němž „ideologie“ označuje třídně určenou formu společenského vědomí či myšlenkové nadstavby.

Ačkoliv se Lenin odvolával přímo na Marxe, vztah ekonomické základny a ideologické nadstavby na rozdíl od něj chápal značně mechanicky a nedialekticky, přičemž takový přístup prostupoval celé jeho dílo a v základním ohledu se nezměnil ani po studiu Hegela ve *Filosofických sešitech*. Byl to pravděpodobně Leninův revoluční entuziasmus, víra v nevyhnutelný příchod revoluce, co jej vedlo k redukci vědomí na jeho ekonomické podmínky. V knize *Kdo jsou „přátelé lidu“ a jak bojují proti sociálním demokratům?*³⁹ označuje za hlavní Marxův přínos vědecký důkaz *nutnosti* příchodu socialismu na základě objektivní analýzy kapitalismu a dějin. Vědomí je pouhým prostředkem uskutečnění historické nutnosti a v tomto smyslu je derivátem pohybů v ekonomické základně: „Z různých sfér společenského života vyčlenil [Marx] ekonomickou sféru, ze všech společenských vztahů vyčlenil *vztahy výrobní* jako základní, prvotní, určující všechny ostatní vztahy.“⁴⁰

Přitom však vlastní Marxův „vědecký objev“ vidí mladý Lenin jako objektivní, ekonomicky zcela nedeterminovaný. Věda má v jeho myšlení specifický status: je autonomní, společensky i ekonomicky vyčleněnou oblastí lidské činnosti, která přináší nezkres-

³⁸ Vladimír Iljič Lenin, „Co dělat?“, in Vladimír Iljič Lenin, *Spisy*, sv. 6 (Praha: Svoboda, 1981), s. 56–57.

³⁹ Vladimír Iljič Lenin, „Kdo jsou ‚přátelé lidu‘ a jak bojují proti sociálním demokratům?“, in Vladimír Iljič Lenin, *Spisy*, sv. 1 (Praha: Svoboda 1979), s. 151–362.

⁴⁰ *Ibid.*, s. 160.

lené poznání.⁴¹ Za předpokladu, že je věda také součástí myšlenkové nadstavby, což ovšem Lenin přímo nikde neříká, bylo by možné jeho myšlenky dovést až k závěru, že se nadstavba rozpadá na dvě části. Jednu zcela ekonomicky determinovanou a druhou ekonomicky či jakkoliv jinak naopak naprosto nedeterminovanou.

Pro Lenina je „ideologie“, resp. ideologie socialistická, s vědou úzce spjata. Nevzniká totiž spontánně, ale je vědomě konstruována, aby utvářela společenské vztahy na základě vědeckého poznání skutečnosti. Přestože je třídně určená, není pouhým živelným reflexem třídního postavení jako „třídní zájem“, ale je jeho kritickým, systematickým a prospektivním zpracováním. „Ideologie“ není pouhý myšlenkový obsah, je to *vědomý* myšlenkový obsah. Leninovo přesvědčení o objektivní, vědecky zjištěné nutnosti příchodu socialismu potom zcela organicky překonává rozpor mezi relativní třídní podmíněností a absolutností vědeckých závěrů, z nichž socialistická ideologie čerpá. V *Dopise „Severnímu svazu“* z roku 1902⁴² je pojetí ideologie jako reflektovaného, *nespontánního* myšlenkového obsahu nadstavby vyjádřeno zcela zřetelně: „Třídní zájem‘ nutí proletáře, aby se sjednocovali, aby bojovali proti kapitalistům, aby přemýšleli o podmínkách svého osvobození. Třídní zájem‘ je vede k chápání socialismu. Avšak socialismus, který je ideologií třídního boje proletariátu, podléhá obecným podmínkám vzniku, vývoje a upevňování ideologie, tj. opírá se o celý souhrn lidského vědění, předpokládá značný rozvoj vědy, vyžaduje vědeckou práci atd. atd. Do třídního boje proletariátu, který se živelně rozvíjí na půdě kapitalistických vztahů, *vnáší* socialismus ideologové.“⁴³

Přinejmenším během první poloviny 20. století byl Lenin po Marxovi a Engelsovi nejvýznamnějším zdrojem marxistického teoretického uvažování. Křížením (často nereflektovaným) marxovského a leninského chápání „ideologie“ tak došlo k pozdějšímu vzniku nejrůznějších koncepcí ideologie. V návaznosti na výše uvedené úvahy se někdy mluví např. o protikladu mezi vědou a ideologií, kde vědě je rozuměno po leninském způsobu jako formě objektivního poznání, zatímco „ideologie“ si podržuje původní negativní význam falešného vědomí, avšak vytrácí se z něj marxovské *převrácení* a tak je prostou intelektuální chybou. Přes historicky narůstající významovou mnohost a rozostřenost „ideologie“ zůstává jisté, že Lenin založil novou interpretaci tohoto pojmu, která na poměrně dlouhou dobu získala dominantní úlohu na poli marxistické teorie a filosofie.

⁴¹ Později se Leninovo porozumění vědě proměňuje a dynamizuje, avšak základní, do značné míry mechanistický ontologický základ jeho úvah přetrvává. Viz koncepci „potenciální objektivity“ v díle *Materialismus a empiriokriticismus* (Vladimír Iljič Lenin, *Spisy*, sv. 18 [Praha Svoboda, 1984], s. 29–394, zejm. 152–159).

⁴² Vladimír Iljič Lenin, „Dopis ‚Severnímu svazu‘“, in Lenin, *Spisy*, sv. 6, s. 370–379.

⁴³ *Ibid.*, s. 372.

Louis Althusser⁴⁴

Významnou transformaci koncepce ideologie přináší dílo Louise Althussera. Oproti dřívějším autorům⁴⁵ zdůrazňuje Althusser skutečnost, že ideologie má *materiální* existenci – je materializována v jednání subjektu a v tzv. ideologických státních aparátech a slouží k „reprodukcí produkčních vztahů“. Jinými slovy konstituuje podmínky reprodukce daného společenského řádu; napomáhá tedy reprodukci kapitalistických produkčních vztahů a kapitalistického systému jako takového a blokuje možnost jeho překonání. Vzhledem k tomu, že ideologie je v Althusserově myšlení úzce propojena s koncepcí subjektu, blokuje ideologie i vytvoření subjektu, který by mohl být vůči danému řádu subverzivní.

V Althusserově koncepci není ideologie něčím, co by bylo primárně spojeno se sférou myšlení, nýbrž je reálným materiálním jednáním konkrétních jednotlivců v dané společnosti, kteří se podřídili (*assujettissement*) dané ideologii, a stali se tak *subjekty* dané ideologie. Toto jednání je přitom určováno tzv. ideologickými státními aparáty. Althusser, který je v tomto ohledu silně ovlivněn Spinozou, tak vlastně ruší protiklad mezi myšlením a jednáním. Je zde postulována jednota psychického a fyzického, kdy psychické (interní) je vlastně ztotožněno s fyzickým (externím) – s materiálním (jednáním). Pojem vědomí tak Althusser sice uchovává, ale zbavuje jej jeho dřívější interiority. Ideje, přesvědčení a vědomí tak nejenže jsou vždy zpředmětněny v našem jednání, ale přímo jsou ztotožněny s tímto jednáním.⁴⁶ Ideje, které se nijak neprojevují v jednání, nelze je nijak vykázat, nemanifestují se v reálném světě, jsou pro Althussera něčím nereálným. Ideje proto nelze chápat jako něco odloučeného či vnějšího vůči materiální společenské skutečnosti.

Řekli jsme, že materiálnost ideologie souvisí v Althusserově pojetí neoddělitelně s dvěma pojmy: s pojmy „subjekt“ a s pojmem „ideologických státních aparátů“. Přibližme nejprve pojem subjekt a otázku jeho konstituce. Konstituci subjektu spojuje Althusser s pojmem, který označuje jako „ideologickou výzvu“ či interpelaci či oslovení (*interpellation idéologique*). V souvislosti s pojmem ideologická výzva rozlišuje dvě kategorie: „individuum“ a „subjekt“. Ideologie směřuje na individuum ideologickou výzvou, vybízí ho, aby ji přijalo, a aby se tak podřídilo ideologii (*s'assujettir*), a stalo se tak subjektem: společenským subjektem jednajícím podle „svého“ vlastního přesvědčení, zároveň ale

⁴⁴ Následující části vycházejí z knihy Petr Kužel, *Filosofie Louise Althussera. O filosofii, která chtěla změnit svět* (Praha: Filosofia, 2014), v níž je problematika Althusserovy koncepce ideologie rozpracována podrobněji (s. 223–259).

⁴⁵ Podle Althussera se Marx, pokud jde o koncepci ideologie (navzdory svým vyjádřením, že ideje mohou být „materiální silou“ či že představují „materiálně přenesené do hlavy“ apod.), vlastně v podstatě nikdy zcela „nezbavil přesvědčení, že ideologie jsou ideje“ a že mají pouze *ideální* charakter. Louis Althusser, „Marx dans ses limites“, in Louis Althusser, *Écrits philosophiques et politiques*, sv. 1, ed. François Mathéron (Paris: Stock, 1995), s. 510.

⁴⁶ „Ideje [subjektu] jsou jeho materiální jednání“. Louis Althusser, „Idéologie et appareils idéologiques d'État“, in Louis Althusser, *Positions* (Paris: Éditions Sociales, 1976), s. 108.

subjektem určité ideologie. Ideologie zajišťuje, že subjekt se bude dobrovolně chovat v souladu se svým podřízením se určité ideologii (zpravidla dominantní) a nikdo ho k tomu nebude muset nutit.⁴⁷ Bude se vnímat jako svobodný a plně zodpovědný za své jednání, přičemž toto jednání bude v souladu s ideologií, které se podřídil, které slouží a v jejímž jménu jedná. Výraz „*sujet*“ má ve francouzštině rovněž i význam „poddaný“, který je v Althusserově výkladu silně přítomen.

Přijetí ideologické výzvy a podřízení se této výzvě předpokládá podvojný mechanismus ideologického rozpoznání a nerozpoznání. Ideologické rozpoznání/uznání (*reconnaissance*) umožňuje, aby subjekt sám sebe rozpoznal jakožto subjekt, rozpoznal/uznal ideologickou výzvu, a aby tak sám sebe uznal za subjekt (resp. rozpoznal se jako subjekt). Umožňuje subjektu vlastní sebeidentifikaci i identifikaci jiných osob i pochopení daného jednání určitého subjektu jako jeho *vlastní* jednání, ačkoli je to v jistém smyslu vlastně ideologie, která jeho prostřednictvím „jedná“.⁴⁸ V tom tkví odvrácená strana rozpoznání, ideologické nerozpoznání (*méconnaissance*), které subjektu znemožňuje poznání mechanismu této identifikace (resp. toho, že takový mechanismus vůbec existuje) a to, že tato identifikace není zdaleka tak samozřejmá a „přirozená“, jak se na první pohled jeví.⁴⁹ Tyto dvě funkce jsou samozřejmě provázané. Dochází tak tedy na jedné straně k rozpoznání ideologické výzvy a sebe sama jakožto subjektu a zároveň k nerozpoznání této ideologické výzvy jakožto výzvy *ideologické* a k nerozpoznání sebe sama jakožto subjektu *ideologie*. Dochází tak k nerozpoznání konstituovanosti subjektu a (sebe)chápání subjektu jakožto něčeho autonomního, nezávislého, svobodného atd. Subjekt je pojímán jakožto autonomní subjekt nezávislý na ideologii.⁵⁰ Ideologické nerozpoznání také brání rozpoznat, *jakými* ideologickými praktikami je konstituovaný. To, co je ideologicky konstituováno, tak ideologie naturalizuje a pomocí mechanismu rozpoznání/nerozpoznání transformuje v přirozený fakt. V základu ideologického rozpoznání se/nerozpoznání se hraje přitom klíčovou roli skutečnost, že jedinec se identifikuje v procesu konstituce subjektu se svým obrazem (*imago*), který vytvářejí druzí. Už sama základní sebeidentifikace a konstituce Já je tak vlastně imaginární. To je jeden z důvodů, proč Althusser definuje ideologii jako „reprezentaci imaginárního vztahu jedinců k jejich reálným podmínkám existence“.⁵¹

⁴⁷ Srov. např. *ibid.*, s. 111.

⁴⁸ Srov. Louis Althusser, *Pour Marx* (Paris: La Découverte, 1996), s. 240. Tato ideologie ale „jedná“ právě tak, že transformuje jedince na subjekt (poddaného) jeho ideologie. Čistě fyzikálně je to samozřejmě člověk, kdo jedná, ale jedná skrze ideologii a v souladu s ideologií, která jej transformovala v subjekt.

⁴⁹ Srov. Louis Althusser, *Sur la reproduction* (Paris: PUF, 2011), s. 223.

⁵⁰ „Je velmi dobře známo, že obvinění z toho, že někdo vězí v ideologii, se vždy tyká ostatních, nikdy mě samého.“ (*Ibid.*, s. 224.) „Ti, kdo jsou v ideologii, vy a já, věří z definice, že jsou mimo ideologii. Toto praktické *popření* ideologického charakteru ideologie skrze ideologii je jedním z účinků ideologie. Ideologie nikdy o sobě neřekne: 'já jsem ideologie'.“ (*Ibid.*)

⁵¹ Althusser, „Idéologie et appareils idéologiques“, s. 101.

Dalším z Althusserových rysů ideologie je to, že „nemá dějiny“.⁵² Zatímco jednotlivé *konkrétní ideologie* (například ideologie křesťanská, fašistická, anarchistická apod.) dějiny mají, jsou historicky podmíněné, historicky přechodné, lze datovat jejich historický vznik, případně jejich historický zánik, tak ideologie jako taková, ideologie v obecném smyslu, má dle Althussera transhistorický charakter – je věčná – stejně jako Freudovo nevědomí.⁵³

Jednoduše řečeno, když Althusser mluví o tom, že „ideologie nemá dějiny“, myslí tím: 1) jednak, že její základní *obecná* struktura není výsledkem historických procesů, ale že má transhistorický charakter, není historicky podmíněná; 2) jednak, že jednotlivé konkrétní ideologie, které jsou konkretizací oné *obecné* struktury ideologie, jsou zase naopak historicky podmíněné, ale nemají dějiny v tom smyslu, že nemají *autonomní* dějiny, že jsou výrazem něčeho jiného než sebe samých.⁵⁴ Je možné také říci, že konkrétní ideologie jsou projevem obecnější struktury ideologie, podobně jako sny jsou projevem nevědomí.

Zdůraznili jsme výše, že Althusserova koncepce ideologie se vyznačuje snahou vysvětlit a zdůvodnit její materiální existenci – ideologie je materializována v jednání subjektů, které je určeno ideologickými státními aparáty. Dodejme, že svou koncepci materiální existence ideologie Althusser důsledně uplatňuje i v případě tzv. „revoluční ideologie“. Ani revoluční ideologie nevisí v žádném vzduchoprázdnu či ve sféře idejí, ale i ona je materializovaná v ideologických státních aparátech a je jejich (vedlejším) produktem. Ideologické státní aparáty totiž podle Althussera mohou produkovat kromě ideologie udržující dominantní řád i tzv. „sekundární ideologii“, která je vůči danému řádu subverzivní. Například univerzita primárně slouží k zajištění reprodukce kvalifikované pracovní síly, která bude schopna zhodnocovat kapitál. Z hlediska ideologie produkuje podřízenost vůči danému řádu, a zajišťuje tak podmínky reprodukce kapitalistických produkčních vztahů. Jako vedlejší produkt však může produkovat i ideologii revoluční. Cílem ideologického, resp. politického boje je (kromě jiného) právě transformovat ideologické aparáty tak, aby produkovaly primárně revoluční ideologii, která bude reprodukovat podmínky svobodné společnosti, namísto toho, aby produkovaly ideologii dominantní, která umožňuje udržovat kapitalistické produkční vztahy.⁵⁵ Transformace ideologických státních aparátů, tak aby produkovaly primárně revoluční ideologii, a nikoli ideologii

⁵² V tomto vychází z Marxovy a Engelsovy *Německé ideologie*; srov. Marx, Engels, „Německá ideologie“, s. 41.

⁵³ „Formální struktura ideologie je stále stejná.“ (Srov. Althusser, *Sur la reproduction*, s. 227.) Co se mění, je jen její konkrétní obsah, jen ten je „historický“. Její formální struktura však zůstává neměnná a v tomto smyslu nehistorická.

⁵⁴ Srov. Althusser, „Idéologie et appareils idéologiques“, s. 100.

⁵⁵ Připomeňme, že „ideologické státní aparáty“ nejsou v Althusserově pojetí „státní“ v úzkém slova smyslu. Patří sem naopak plnou měrou i aparáty ze sféry soukromé, např. rodina apod. Jak již bylo řečeno výše, Althusser užívá výraz „státní“ ve smyslu: primárně reprodukcující „státní ideologii“, tj. dominantní ideologii, tj. ideologii zajišťující (stejně jako stát jako takový) dominantní postavení vládnoucí třídy. Ideologický boj se tak odehrává ve všech vrstvách společnosti a neredukuje se pouze na státní instituce.

dominantní, je tak (vzhledem k propojenosti kategorie subjektu a ideologických státních aparátů) ve stejný moment i procesem vytváření revolučního subjektu.

Althusser sám se od šedesátých let pokoušel tímto směrem transformovat univerzitu jakožto ideologický aparát číslo jedna a vytvořit z ní a tehdejšího studentstva zárodek společenské subverze; podobně se pokoušel transformovat komunistickou stranu, která podle jeho názoru vykazovala konzervativní prvky a fakticky reprodukovala ideologii buržoazní, a pokusit se ji postavit na marxistické politické principy vycházející z marxistické teorie.

Fredric Jameson

Na teorii Louise Althussera, který o ideologii hovoří jako o „imaginárním vztahu jednotlivců ke skutečným podmínkám jejich existence“, v mnoha ohledech navazuje kulturní kritik a literární vědec Fredric Jameson. Althusserovu koncepci ilustruje dialektikou mezi textem a společenským vědomím. Podle Jamesona právě text svým vyprávěním vztah jedince a podmínek existence zprostředkovává.

Jamesonova interpretace kulturních artefaktů představuje sofistikovaný systém, který se pokouší dekodovat *ideologická* sdělení *politického nevědomí*, jež jsou pod formou artefaktů pohřbena, nicméně představují skrytý obsah díla (jeho latentní obsah). Jamesonův přístup je protikladný teoriím, jež zastávají tezi, že je potřeba upustit od interpretace obsahu díla, protože se nelze dopátrat toho, co autor dílem zamýšlel.⁵⁶ U Jamesona se však nejedná o hledání „pravého“ obsahu jako spíše o hledání toho, co autor v díle cenzuroval a jak tato cenzura funguje.⁵⁷ Právě tato cenzura je u Jamesona uchopena jako *ideologická* funkce textu, která má vliv na pochopení dějin a kultury (nadstavby) jako součásti společenské totality.

Jameson stejně jako Marx chápe ideologii jako prostředek, jímž je legitimizováno třídní rozdělení společnosti. Vládnoucí ideologie odlišnou reflexi daného stavu z vědomí vytěsňuje, prezentuje třídní rozdělení společnosti jako přirozené, a tím pomáhá třídní vztahy dále reprodukovat. Jameson si klade ve svém zkoumání otázku, jakým způsobem původ ideologie detekovat a jak jej analyzovat. Na začátku knihy *The Political Unconscious* (1981) tvrdí, že všechny texty je potřeba uchopit jako symbolický akt, tj. jako imaginární rozřešení (*solution*) skutečných společenských rozporů – třídních rozporů, rozporného postavení člověka v politicko-ekonomickém systému, rasových konfliktů, genderových nerovností, nerovností v geografických podmínkách apod. Zkrátka všech podmínek, z nichž nemůžeme libovolně vystoupit. Kulturní text je reziduem těchto nevyřešitelných společenských rozporů, které jsou ze skutečného života vytěsněny a přesunuty právě do textu. Funkcí ideologie je zabránit, aby byl text uchopen právě jako imaginární rozřešení

⁵⁶ Susan Sontagová, „Proti interpretaci“, přel. Karel Palek, *Kritický sborník* 14 (1993), č. 3, s. 3.

⁵⁷ Fredric Jameson, *Marxism and Form. Twentieth-century Dialectical Theories of Literature* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1974), s. 403–404.

společenských konfliktů, a zajistit, aby byl izolován od rozporného společenského kontextu, z něhož vzešel. Jameson se proto pokouší texty interpretovat jako symbolické akty. K tomu je ovšem zapotřebí analyzovat všechny ideologické nánosy, které utvářejí „strukturální limity“ toho, jak kulturní text chápeme (jsou to hodnoty a názory, které konstituují náš pohled na společnost). Skrze text promlouvá daná ideologie, která zároveň maskuje svůj ideologický původ. Tím, že text čteme, stáváme se součástí dané kultury a zároveň se podřizujeme dané dominantní ideologické konfiguraci.

Jak tedy ideologie kulturní text (respektive jiné výklady) uzavírá? Podle Jamesona text nejen produkuje limity myšlení (uzavírá myšlení v předem daných hranicích, které jsou právě hranicemi ideologie, z nichž zabraňuje danému subjektu vystoupit), ale produkuje také určitou představu či vizi kolektivního vědomí, tedy kromě ideologie vytváří také to, co Jameson označuje jako „utopii“. Utopie je falešná představa blízké či vzdálené budoucnosti, která je zbavena určité dnes přítomné překážky (např. liberalismus a svoboda bude plně rozvinuta tehdy, až se zbavíme sociálního státu – překážky, která brání jejich realizaci, apod.). V závěrečné kapitole „The Dialectic of Utopia and Ideology“ knihy *The Political Unconscious* (1981) Jameson tvrdí, že „veškeré třídní vědomí – či jinými slovy všechna ideologie v silném slova smyslu, včetně nejvýlučnějších forem vědomí jak třídy vládnoucí, tak i tříd opozičních či utlačovaných – je ze své podstaty utopické“.⁵⁸ Utopie nabízí určitou představu odlišného světa, čímž v kapitalismu sjednocuje fragmentovanou společnost a stává se nástrojem manipulace. Příkladem může být podle Jamesona také fašismus, který svou zrůdnost ospravedlňoval konkrétní vizí lepšího světa. „Z tohoto důvodu potřebujeme metodu schopnou soustředit se jak na ideologickou, tak i na utopickou či transcendentní funkci masové kultury“.⁵⁹ Negativní interpretace (ideologická analýza) je tak u Jamesona doplněna také pozitivní analýzou, která v kultuře hledá určitou ideologickou funkci. Ideologická manipulace jde ruku v ruce s utopickým impulzem. Tímto způsobem se jedinec situuje do kolektivních dějin, které mu vyprávějí ucelený příběh (alegorizace).

Jameson tuto analýzu aplikuje na masovou kulturu, včetně kinematografie, a hovoří o tom, že utopie v kultuře překračuje kolektivní společenskou úzkost (*anxiety*), protože úzkost a naděje (*hopes*) jsou základním obsahem kolektivního vědomí. To, že se tyto společenské stavy do textu promítají, podporuje samotnou reprodukci stávající ideologie. Na jedné straně ve společnosti panuje nejistota, a na straně druhé je tato nejistota imaginárně rozřešena nadějí (jako symbolický akt).

Dialektiku ideologie a utopismu dobře ilustruje Jamesonova analýza filmu *The Godfather* (rež. F. F. Coppola, USA 1972). Ve filmu se pracuje zejména s motivem rodiny, tj. s určitou formou kolektivity. Jameson tvrdí, že filmy z mafiánského prostředí se zaměřují

⁵⁸ Fredric Jameson, *The Political Unconscious. Narrative as a Socially Symbolic Act* (Ithaca: Cornell University Press, 1982), s. 279.

⁵⁹ Fredric Jameson, *Signatures of the visible* (New York: Routledge, 2007), s. 40.

na kolektivismus teprve s rozvojem globální proměny světa. Ve filmu *The Godfather* je konzervativní důraz na rodinu stavěn do opozice s všudypřítomným individualismem, který je produktem liberálně-ekonomických hodnot.⁶⁰ Ideologická funkce tohoto filmu spočívá v maskování faktu, že kapitalismus je systém, který má negativní vliv na společenské soužití. Iluze je doplněna rétorikou, že problémy spojeny s expanzí kapitalismu jsou spíše etického než ekonomického rázu.⁶¹ Vždy je to selhání jednotlivce než samotného ekonomického systému. Ekonomický systém kapitalismu trpí tím, že na něj doléhá vliv morálního úpadku, a mafiánský film zde reprezentuje alegorický klíč, který tyto problémy přenáší do kulturního textu. Na druhé straně to, co představuje v *The Godfather* utopický prvek, je vyobrazení rodiny jako kolektivu. Jedinci pod vládou individualismu hledají, jak fragmentovanou společnost překročit a znovu sjednotit (na bázi rodiny jako formě kolektivity). Toto sjednocení však není možné, resp. je vždy pouze imaginární, protože systém sám produkuje tento rozpor a zároveň produkuje individualismus, který je vlastní pozdnímu kapitalismu. Utopická vize rodiny zde slouží jako symbolický akt, který společenský rozpor vytěsňuje. V kapitalistické společnosti se pomalu rozpouští konzervativní hodnota rodiny a také slábne autorita otce, který sjednocení zaručoval (ve filmu je archetyp autority vyjádřen postavou dona Vita Corleoneho). Tyto hodnoty jsou v pozdním kapitalismu překonány, ale ve filmu jsou podmínkou rozvoje obchodu. *The Godfather* plní ideologickou a simultánně utopickou funkci tím, že ospravedlňuje volný trh a zároveň vyobrazuje trh jako prostor seberealizace a pokroku.

Slavoj Žižek

Na Althusserovu koncepci ideologie v mnohém navazuje také slovinský filosof Slavoj Žižek. Stejně jako Althusser nespojuje ideologii s lidským vědomím (ideologie jako převrácené vědomí), nýbrž s jednáním a praxí. Pro Žižka spočívá hlavní problém v tom, že lidé dnes dobře vědí, že politický, sociální a ekonomický systém je plný nerovností, nespravedlností, manipulace, útlaču a vykořisťování, tj. mají adekvátní vědomí, a přesto jej svým jednáním potvrzují. Žižek tím zpochybňuje teorii ideologie, jež vycházela z Marxova výroku: „Nevědí to, ale dělají to“. Tato teorie předpokládala, že ti, kteří si uvědomí nespravedlnost systému, přestanou jednat v jeho prospěch a stanou se revolučními subjekty. Žižek tento výrok obrací: „Vědí to, ale dělají to.“⁶² Lidé si uvědomují nespravedlivý charakter systému, a přesto jednají v jeho prospěch. Všichni jsme, jak říká Žižek podle německého filosofa Sloterdijka, cynickými subjekty.

Žižek tuto skutečnost vysvětluje tak, že naše přesvědčení nebo víra nespočívá na tom, co si myslíme, nýbrž na tom, co děláme. Praktikujeme určitou činnost, a sama tato

⁶⁰ Tento a následující odstavec je částečně převzat z monografie věnující se Jamesonově dialektickému kriticismu. Viz Roman Rakowski, *Společnost a politické nevědomí ve filosofii Fredrica Jamesona* (Ostrava: VŠB – Technická univerzita, 2015), s 38–41.

⁶¹ Jameson, *Signatures*, s. 43.

⁶² Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology* (London, New York: Verso, 2008), s. 25.

činnost vytváří přesvědčení. Žižek uvádí Pascalův postřeh, že nevěřící budou přivedeni k víře, pokud si začnou počínat, jako by věřili, a budou chodit na mše, modlit se, konat dobré skutky. Změna jednání přinese změnu přesvědčení. Naše přesvědčení nebo víra má materiální povahu: existuje v našich praktikách a rituálech nezávisle na momentálním vědomí. Žižek tyto praktiky a rituály nazývá stroje víry. Ideologie tu má materiální charakter podobně jako u Althussera.

Žižek rozlišuje tři mody ideologie: doktrínu, víru a rituál. Doktrína se týká idejí, ideálů a teorií, které představují diskurs určité ideologie. Např. k doktríně liberalismu patří Lockovy principy demokracie. Víra označuje materializaci doktríny v určitých institucích nebo strukturách. Doktrína liberalismu se materializuje v demokratických volbách nebo ve volném trhu. Rituál pak uskutečňuje internalizaci doktríny. Takovým rituálem jsou např. parlamentní volby. Účast ve volbách způsobuje, že lidé se spontánně považují za svobodné bytosti. „Člověk je svobodná bytost,“ představuje jeden ze základních článků liberální doktríny.

I když vědomě vyznáváme odlišnou doktrínu, například kritizujeme neoliberální kapitalismus a hledáme alternativy, účast na jeho ekonomických a politických praktikách v nás produkuje víru v neoliberální kapitalismus. Jak tvrdí Žižek, všichni jsme fukuyamovci: věříme v jeho nekonečné trvání, třebaže přicházíme s jeho radikální kritikou. Jinak řečeno, kapitalistická ideologie působí i v těch, jejichž vědomí je antikapitalistické.

Z ideologie se lze vymanit tím, že provedeme tzv. subjektivní destituci. Je to proces, který vyřazuje naši subjektivitu: zbavuje nás narcistního Já, jež nám dává pocit důstojnosti a jedinečnosti. Narcistní Já navozuje dojem, že v sobě máme něco cenného. Žižek označuje tento „poklad“ na dně naší bytosti lacanovským výrazem *agalma*. Narcistní Já potřebuje, aby druzí lidé a především instituce daného řádu (Pán) uznali, že jsme cenní. Jednáme pak s cílem, aby nás Pán uznal, a naše jednání je na něm závislé. Ideologií jsme polapeni kvůli narcismu.

Jediný způsob, jak se vymanit, je ztráta či škrtnutí *agalmatu* a narcistního Já. Po jeho ztrátě nepotřebujeme uznání ze strany Pána a vystupujeme z ideologie. Právě v tom tkví osvobozující účinek subjektivní destituce: vyřazuje naše Já jako nejvnitřnější oporu ideologické nadvlády.

Subjektivní destituce má několik podob. Je to jednak „střílení proti sobě“, při němž provedeme násilí na svém empirickém Já, na svých bezprostředních pocitech a sklonech. Dále je to etika odečtení (subtrakce), nazývaná též *bartlebyovská etika* podle postavy z povídky Hermanna Melvilla „Písař Bartleby“. Zde se stahujeme z běžných praktik a rituálů, které vytvářejí ideologickou víru. Je to postoj pasivity, který má vytvořit distanci nutnou k provedení převratného činu. Vrcholem subjektivní destituce je, že místo *agalmatu* objevíme v jádru naší bytosti prázdno či „*exkrement*“, s nímž se ztotožníme. Vzniká *exkrementální identita*, která je podle Žižka nejen antiideologická, nýbrž je také identitou revolučního subjektu.

Petr Kužel, Šimon Svěrák, Roman Rakowski, Michael Hauser

Představením výše uvedených koncepcí ideologie není tento pojem pochopitelně vyčerpán. Chtěli jsme v tomto hesle pouze představit ty nejvýznamnější přístupy a autory, na něž soudobá literatura tykající se problematiky ideologie ve větší či menší míře navazuje a kriticky je rozvíjí.

O AUTORECH

Petr Andreas je literární historik, novinář a editor. Působí na Filozofické fakultě a 2. lékařské fakultě Univerzity Karlovy.

Joseph Grim Feinberg je vědeckým pracovníkem ve Filozofickém ústavu Akademie věd České republiky a zároveň v Sociologickém ústavu Slovenské akademie věd. Je editorem a překladatelem esejů českého filosofa Ivana Svitáka do angličtiny, *The Windmills of Humanity. On Culture and Surrealism in the Manipulated World* (2014) a spolueditorem výboru maďarského filosofa G. M. Tamáse *K filosofii socialismu*. Jeho knihu *Returning Folklore to the People* připravuje k vydání University of Wisconsin Press a ve slovenské verzi (*Vrátit' folklór ľuďom*) nakladatelství Sociologického ústavu SAV.

Juraj Halas je výzkumník na Katedre logiky a metodológie vied Filozofickej fakulty Univerzity Komenského v Bratislave. Venuje sa histórii a filozofii sociálnych vied, najmä sociológie a ekonómie. Je autorom dvoch kníh, *Metodológia kritickej sociálnej vedy: Marxova kritika politickej ekonómie* (2013) a *Abstrakcia a idealizácia* (2016).

Michael Hauser působí ve Filozofickém ústavu Akademie věd České republiky a přednáší na Pedagogické fakultě UK. Zabývá se kritickou teorií, neomarxismem a českým kritickým myšlením. Vydal několik knih, např. *Cesty z postmodernismu* (2012), *Kapitalismus jako zombie* (2012), *Prolegomena k filosofii současnosti* (2007), a vyšla s ním kniha rozhovorů *Kopat do žuly motykou* (2014).

Petr Kužel působí ve Filozofickém ústavu Akademie věd České republiky. Ve své teoretické práci se zabývá především českou a francouzskou filosofií 2. poloviny 20. století a politickou filosofií. Kromě studií týkajících se českého a francouzského myšlení je také autorem knihy *Filosofie Louise Althussera. O filosofii, která chtěla změnit svět* (2014).

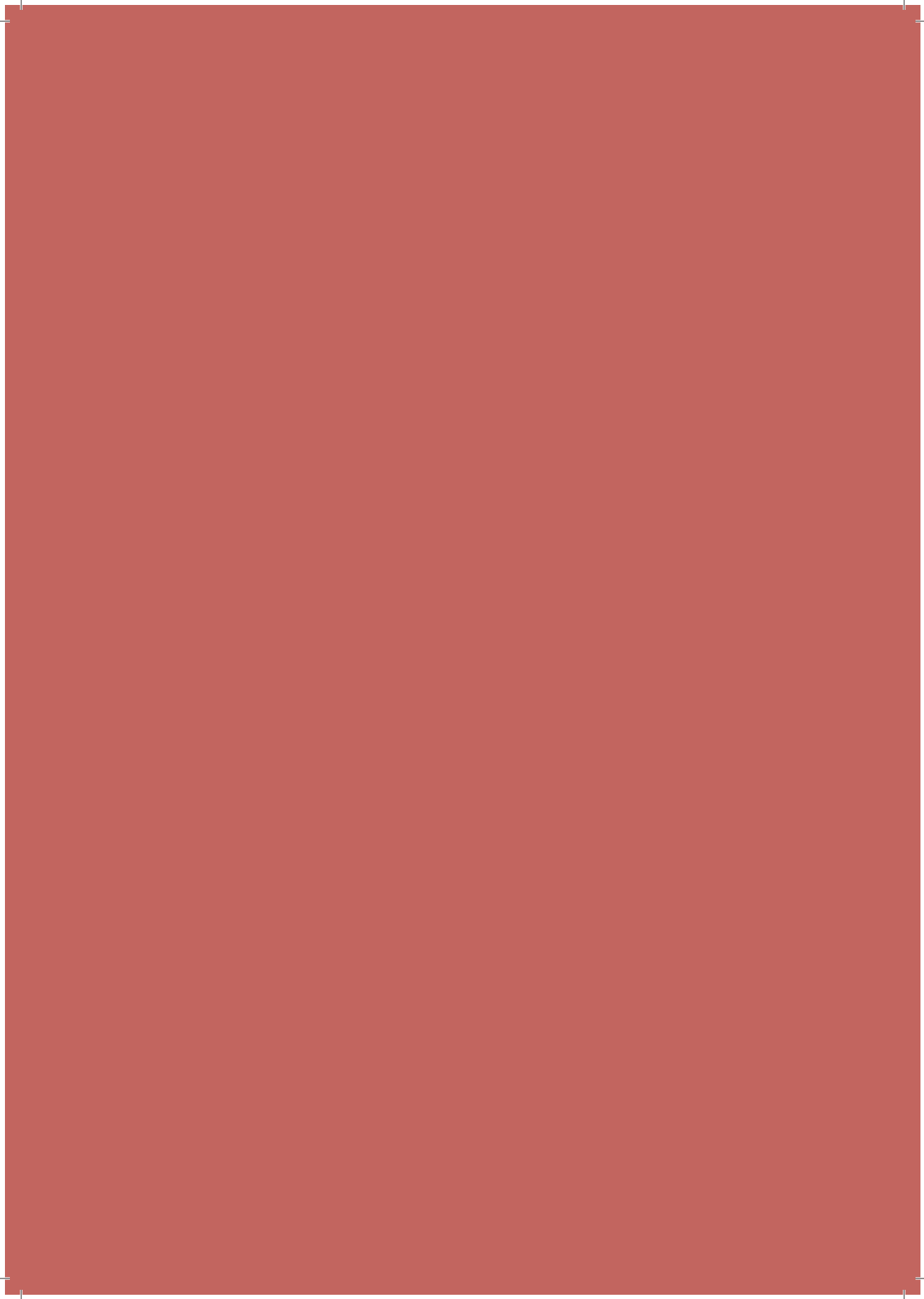
Ivan Landa je vědecký pracovník Filozofického ústavu Akademie věd České republiky. Zabývá se německým idealismem a dějinami středoevropského marxismu.

O autorech

Roman Rakowski působí na katedře filozofie Ostravské univerzity v Ostravě. Ve své teoretické práci navazuje na své studium kritické teorie (Walter Benjamin, Guy Debord a Fredric Jameson) a politické filosofie (současné kritické myšlení). Je také autorem monografie *Společnost a politické nevědomí ve filosofii Fredrica Jamesona* (2015).

Šimon Svěrák studuje v doktorandském studijním programu filosofii na Pedagogické fakultě Univerzity Karlovy. Zabývá se problematikou psychosociální funkčnosti imaginace. Je editorem teoretické části sebraných spisů Vratislava Effenbergera. K vydání připravil jeho historiologickou esej *Republiku a varlata*.

Adam Votruba je historik, filosof a etnolog. Učil na gymnáziu, působil jako odborný pracovník v Národním muzeu. Několik let se věnoval zkoumání alternativních peněžních systémů. K jeho dalším badatelským tématům patří dějiny zbojnictví a analýza tradičního i novodobého folkloru.





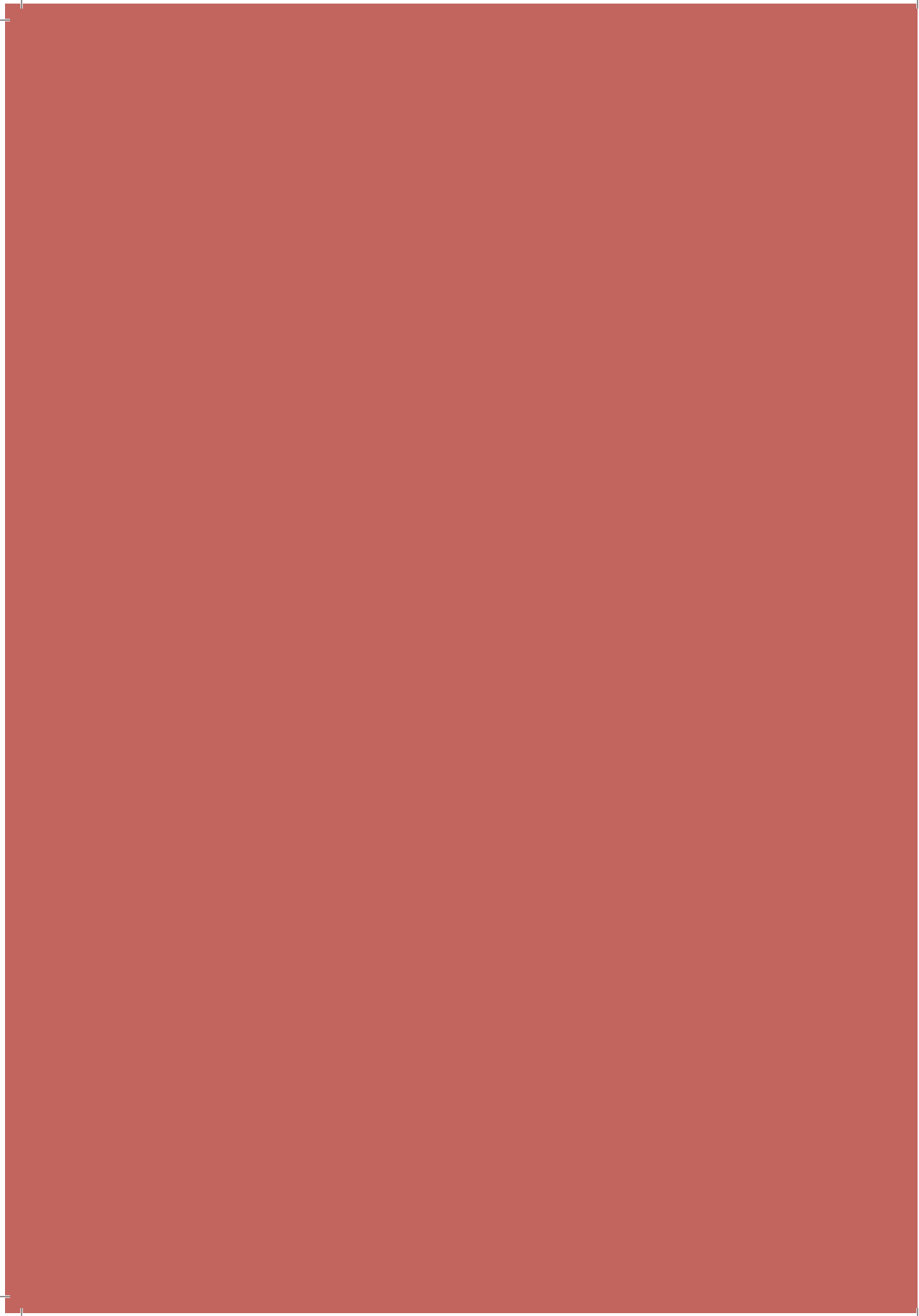
Valeria Bruschi, Antonella Muzzupappa, Sabine Nuss, Anne Steckner, Ingo Stützle

PolyluxMarx

**VZDELÁVACÍ MATERIÁL
K ČÍTANIU KAPITÁLU**

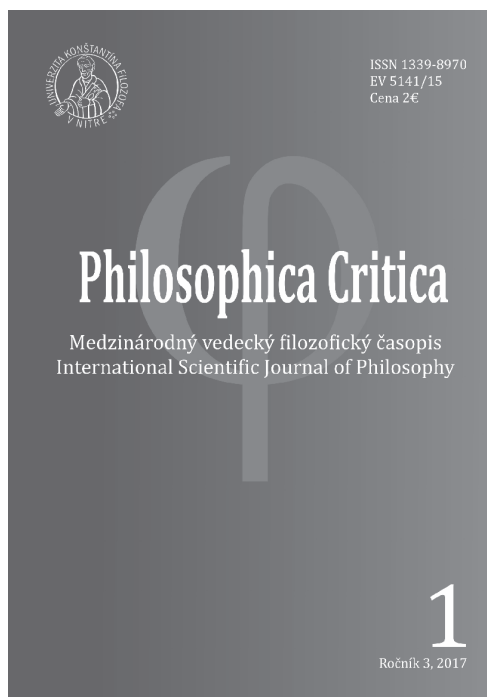
PRVÝ ZVÄZOK

<http://vol1.polyluxmarx.de/sk/>



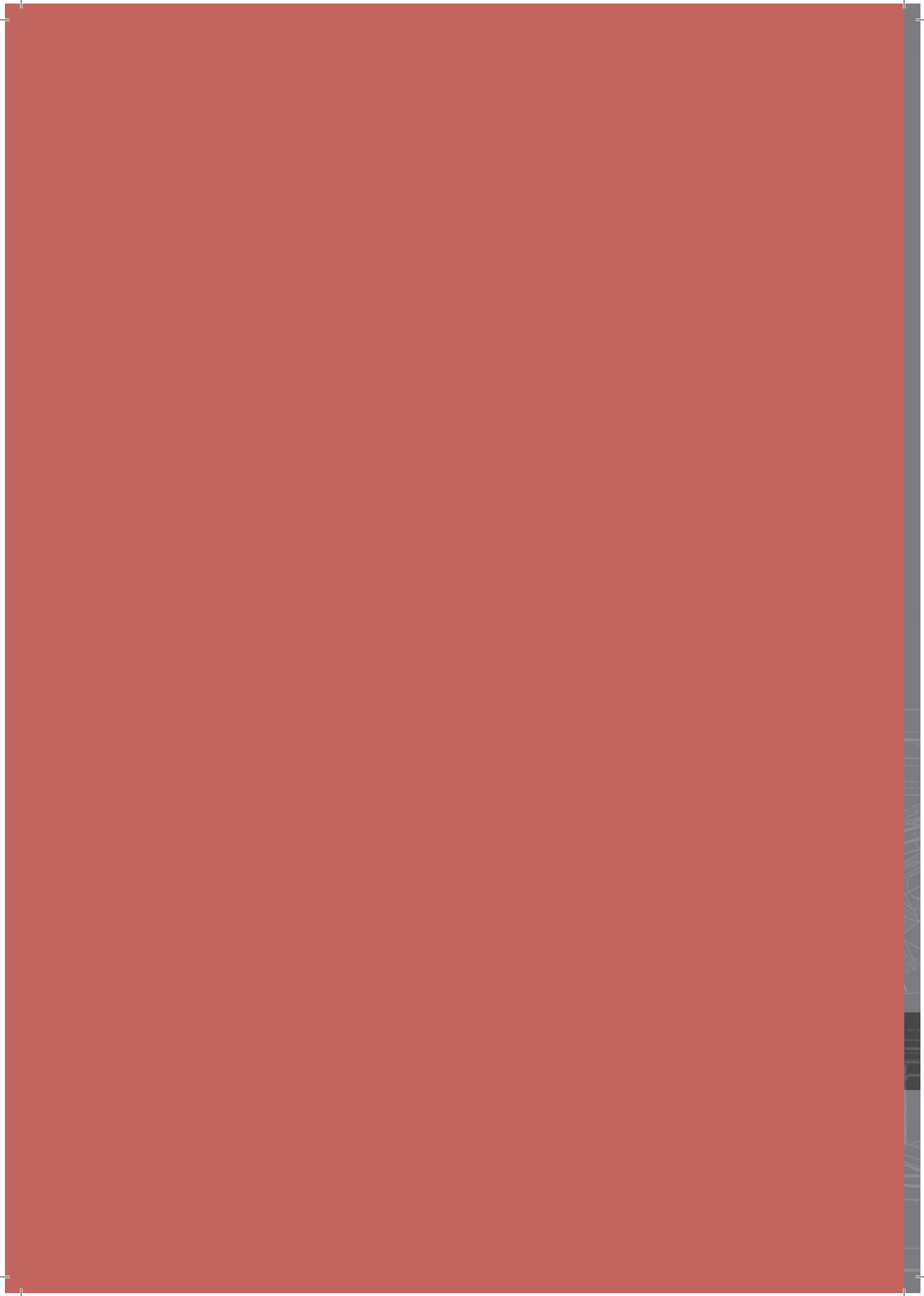
Philosophica Critica is a reviewed scientific journal. It is focused on expert and scholarly papers in philosophy and relative disciplines including papers from natural sciences which overlap to philosophy by intent, content and manner of processing. We publish original contributions as results of authorial research or as contributions to proposed themes. The journal contains original texts in the form of articles, essays, critiques, reviews, review studies, reports, annotations and discussions in Czech, Slovak and English. The journal is published twice a year. Philosophica Critica is indexed in The Philosopher's Index.

www.philosophicacritica.ukf.sk



www.facebook.com/philosophicacritica

Contributions should focus on the current development in philosophy, current reflection on past philosophical traditions, analysis of the events, but also tendencies or conflicts which appear significant or crucial for understanding not only our social, political reality but also more generally appear constitutive for understanding the ways we view world today. Contributions, which, regardless of their focus on particular author, philosophical orientation or school are engaged in exploring our time or analyze the presence of what is identified as topical or exigent, are highly welcome.



ADVOJKA.CZ & A2LARM.CZ

SKUTEČNÝ KULTURNÍ KAPITÁL

TO NEJLEPŠÍ
Z KULTURY
A SPOLEČNOSTI

A2

kulturní čtrnáctideník

FILM
HUDBA
VÝTVARNÉ UMĚNÍ
DIVADLO
LITERATURA
ARCHITEKTURA
SPOLEČNOST
BELETRIE A POEZIE
ESEJ
FILOZOFIE

KOUPÍTE V TRAFIKÁCH A VŠECH DOBRÝCH KNIHKUPECTVÍCH

