

DĚJINY POLITICKÉHO MYŠLENÍ

Svazek III/2

RUDOLF KUČERA
JIŘÍ CHOTAŠ (vyd.)

Politické směry a myslitelé
19. století

PRAHA
2022

o své prospěšnosti dělnictvu, vydával časopis *Robert Owen's Journal* (1850–1852), později ještě časopis *Robert Owen's Millennial Gazette* (1857). Koncem svého života ještě vydal autobiografii *The Life of Robert Owen written by Himself* (Život Roberta Owena psaný jím samým, 1857–1858). Robert Owen zemřel 17. listopadu 1858 v Newtownu.

Friedrich Engels a Karl Marx oceňovali Owenovy myšlenky a snahy a z hlediska svého vědeckého přesvědčení je jako socialistický utopismus považovali za důležitý předstupeň svého sociálního myšlení.

XXV

Karl Marx a marxismus

Milan Znoj

Marxismus je souborný pojem, který označuje různé teoretické přístupy, ale i různé praktické postoje. Všechny tyto teoretické a praktické pozice se nicméně odvolávají na učení, které v polovině devatenáctého století rozvinul Karl Marx a do jisté míry též Friedrich Engels. Samo jejich učení má ovšem veliký záběr. Najdeme v něm filosofickou antropologii, materialistické pojetí dějin a ekonomickou teorii kapitalismu. V kostce se dá říci, že Marx vypracoval prakticky vlivnou teorii společnosti a lidského jednání, kritickou svým postojem k realitě a proletářskou svým zaujetím. Teorii přitom chápal jako praxi svého druhu, což je jedna z implikací učení o jednotě teorie a praxe. Marx přitom zásadním způsobem přeformuloval, co je teorie a co s ní lze v praxi dělat. Existují důvody vlastní samému marxismu, proč jej nelze omezit pouze na teoretickou doktrínu a proč k němu patří rovněž praxe příslušnou teorií inspirovaná. Proudů, které do marxismu v tomto širokém smyslu patří, jsou však velice rozmanité a docela protikladné.

1. Marxismus a jeho varianty

Marx byl zakladatelskou osobností a Engels na takovém Marxově obraze sám systematicky pracoval,¹ nicméně oba předpokládali, že

¹ Engels se vždy stavěl do role stoupence a šířitele Marxových objevů, i když příležitostně mluvil o „našem učení“ (viz jeho dopis Marxovi z 18. března 1852). Teprve když se po komunistické revoluci v Rusku utvářela marxisticko-leninská ortodoxie, získal Engels status jednoho z otců zakladatelů.

Marxovo učení je otevřené a bude se měnit se změnou společenských podmínek.² Vyjdeme-li z toho, že marxismus nikdy nebyl jenom teorií, ale chtěl být teoretickou reflexí praktické emancipace proletariátu, jeho proudy se rozliší do nepřehledné šíře. Marx nicméně své učení považoval za vědecké, formuloval jej v podobě teorie a sám měl zjevně určité představy o mezích případných aplikací marxismu, jak do svědčuje jeho poznámka o dobovém francouzském marxismu: „Je-li něco jisté, pak to, že nejsem marxista.“³

V každém případě je nezbytné rozlišovat vícero druhů marxismu: (i) především vlastní Marxovo učení; (ii) potom marxismus Druhé internacionály, jak byl chápán a praktikován v socialistickém hnutí do první světové války; (iii) dále marxismus, který byl vypracován Leninem v podmínkách imperiální politiky kapitalistických států na počátku dvacátého století a později označen jako marxismus-leninismus. Jeho schematizovanou verzí je stalinismus, tedy leninismus adaptovaný Stalinem pro potřeby budování socialismu komunistickými stranami, jež se hlásily k bolševické revoluci v Rusku z roku 1917; (iv) další svébytnou modifikací leninismu byl trockismus, jež je jeho anti-stalinskou variantou; (v) vedle toho vznikla řada variant marxismu v tzv. třetím světě, z nichž nejznámější je maoismus, který rozvinul vůdce čínské revoluce Mao Ce-tung. Všem těmto verzím bylo společné, že marxismus-leninismus chápaly jako revoluční teorii národní a sociální emancipace chudých agrárních společností bojujících proti kolonialismu; (vi) kromě těchto podob marxismu, jež sloužily především jako teoretické ospravedlnění určité politické praxe, existuje marxismus, který představuje kritickou teoretickou

² Marx se pozastavoval nad tím, že by měl „předepisovat recepty (...) pro kuchyni budoucnosti“, ani nechtěl být například rozhodčím v diskusích ruských marxistů o tom, nakolik je v Rusku nezbytný rozvoj kapitalismu jako podmínka vzniku socialismu. Viz Marxův doslov k druhému německému vydání *Kapitálu*, str. 28. (V českém překladu je použit výraz „recepty ... pro laboratoř budoucnosti“, v originále je však „Garküche der Zukunft“ a výraz „recepty pro kuchyni budoucnosti“ se stal okřídleným.)

³ „Co se nyní ve Francii nazývá ‚marxismus‘, je vskutku podivný výtvor – natolik, že Marx jednou řekl Lafargueovi: „Ce qu'il y a de certain c'est que moi, je ne suis pas Marxiste.“ Engels Bernsteinovi, 3. 11. 1882, K. Marx a F. Engels, *Gesamtausgabe* (dále jen *MEGA*), XLVI, str. 353.

perspektivu v pohledu na ekonomické, společenské a politické fenomény fungování kapitalismu. Tento směr rozvíjeli především po druhé světové válce mnozí západní intelektuálové, kteří se přitom odvolávali přímo na Marxe – všeobecně se mluví o západním marxismu, jenž má ovšem také řadu podob s ohledem na další teoretické filiace, počínaje existencialismem a pokračuje psychoanalýzou, strukturalismem, fenomenologií či analytickou filosofií.

Lze souhlasit s tvrzením Paula Thomase, že „neexistuje marxismus, jenž by byl přímým výkladem anebo jenom rozšířením Marxových vlastních názorů“.⁴ Receptce Marxe v dějinách sociálního a politického myšlení je poznamenána paradoxem: existují desítky různých marxismů, ale místo Marxova vlastního myšlení v nich je proměnlivé a mnohoznačné. Proto každý pokus stanovit schéma, jež by umožnilo odhalit v Marxově myšlení společného jmenovatele různých marxismů, je předem odsouzen k neúspěchu.⁵

1.1 Vznik marxismu

Každopádně nelze mezi Marxovo myšlení a marxismus klást rovnítko. Důvodů je několik. Za prvé, je třeba si uvědomit, že v době, kdy se marxismus měnil v systematické učení, byla znalost Marxova díla celkem omezená, takže jeho receptce byla neúplná, neboť mnohé zásadní texty ještě nebyly vydány, a tak se do teoretického korpusu marxismu dostávala díla i dalších myslitelů, kteří mu vtiskli svébytnou pečeť.

Příkladem může být učení známé jako historický materialismus, což je termín, který Marx vůbec neužíval. Toto učení v podobě systematické teorie bylo vypracováno až za časů Druhé internacionály. Součástí marxistické ortodoxie se tedy stalo dávno předtím, než byla publikována *Německá ideologie*, což ale bylo společné dílo Marxe a Engelse z mladických dob, v němž si právě teoreticky vyjasňovali materialistické pojetí dějin, jak svou pozici tehdy nazývali. Tato

⁴ P. Thomas, *Critical reception: Marx then and now*, str. 26.

⁵ To platí rovněž o kritikách marxismu. Výjimkou není ani pronikavá kniha Leszka Kołakowského *Main Currents of Marxism: Its Origins, Growth and Dissolutions*, v níž rozebírá různé proudy marxismu dvacátého století, a za schéma, které mu údajně umožňuje „přesně je utříditi“, považuje to, že marxismus je sekularizované náboženství *sui generis*.

práce nicméně vyšla až v roce 1932. V té době však do utváření kánonu zasáhla jakási ironie marxistických dějin, neboť nedlouho poté se historickému materialismu dostalo další kodifikace, tentokrát ze Stalinova pera, který v návaznosti na Lenina seřadil historický a dialektický materialismus do jednoho filosofického systému a vytvořil novou komunistickou ortodoxii. Ještě pohnutější byla historie, jež doprovázela vydání Marxových *Ekonomicko-filozofických rukopisů*, které pocházejí z roku 1844, ale byly poprvé publikovány také až v roce 1932. Ty se však nikdy nepodařilo do marxisticko-leninské ortodoxie úplně začlenit a naopak se stávaly zdrojem marxistického revizionismu.⁶ Přitom bez těchto děl se Marxovo materialistické pojetí lidské praxe vůbec nedá náležitě posoudit.

Když se utvářelo učení o historickém materialismu, byly k dispozici jiné kanonické knihy. Patřily k nim pochopitelně Engelsovy texty *Anti-Dühring*, *Vývoj socialismu od utopie k vědě* a *Původ rodiny, soukromého vlastnictví a státu*. Nicméně podstatnou část tohoto korpusu tvořila díla dalších myslitelů Druhé internacionály *O historickém materialismu* od Franze Mehringa (1893), *O vývoji monistického názoru na dějiny* od G. V. Plechanova (1895), *Eseje o materialistickém pojetí dějin* od Antonia Labrioly (1895) a *Materialistické pojetí dějin* od Karla Kautského (1927).

Nebylo náhodné, že do dvacátých let 20. století nebyl učiněn vážnější pokus vydat Marxovo souborné dílo. Předválečná německá sociální demokracie měla všechna práva na vydání pozůstalosti, ale o takový podnik se nepokusila, protože pro tehdejší marxismus neměla raná Marxova díla větší význam. Marxismus byl chápán především jako politické učení, jehož obsahem je Marxova ekonomická teorie. Intelektuální vůdcové této strany se tedy soustředili na vydávání ekonomických textů: Engels se zaměřil na vydání druhého a třetího dílu *Kapitálu*, Karl Kautsky na vydání Marxových *Teorií o nadhodnotě*

⁶ Na mladého Marxe se odvolával tzv. hegelovský marxismus. Svou váhu měl i v českém prostředí. Bez této inspirace by se u nás v šedesátých letech ve filosofii sotva mohla objevit marxistická revizionistická antropologie, k níž patřili vedle Karla Kosíka a Roberta Kalivody také Milan Machovec a další. Vyhraněnou verzí revizionismu byl tzv. heideggero-marxismus, za jeho hlavní domácí představitele je vedle zmiňovaného Karla Kosíka třeba počítat i Jiřího Peška.

a Eduard Bernstein na vydání korespondence mezi Marxem a Engelsem. V té době to byl nanejvýš žádoucí počín, ale tento přístup zásadním způsobem ovlivnil teoretickou diskusi o marxismu na přelomu devatenáctého a dvacátého století.

Za druhé, je třeba vzít v úvahu, že marxismus jako systematické učení zformoval především Engels. Formulace ortodoxního marxismu pod Engelsovým vlivem probíhala na třech úrovních: i) důležitou roli sehrály texty, které Engels sám publikoval a které rozvíjely Marxovo myšlení v dalších oblastech poznání; ii) dále to byly Engelsovy edice Marxových textů a předmluvy, které k nim psal, ty byly výběrové a interpretační; iii) nelze ani pominout autoritu, které se Engels v socialistickém hnutí těšil, takže vůdcové a teoretici Druhé internacionály s ním konzultovali všechny významnější teoretické i politické otázky hnutí. Sotva lze pochybovat o tom, že marxismus, tak jak jej známe, byl do značné míry prostředkovaný Engelsem. Jak uvádí Terrell Carver, až Engelsův „definitivní vliv“ uvedl marxismus na scénu.⁷ Podobně Paul Thomas poukazuje na to, že „klíčovou postavou v historii recepce Marxe nebyl Marx, ale Engels“.⁸

Ve svých textech se Engels snažil systematicky rozvinout Marxovo myšlení v oblastech, kterým se Marx sám příliš nevěnoval, často to byly vlastně texty popularizační. Například vlivný Engelsův spis *Anti-Dühring* byl příležitostný, neboť jeho vznik byl vyvolán potřebou odpovědět Marxovu vyzývateli, který získával vliv v německém dělnickém hnutí v sedmdesátých letech 19. století. Nicméně Engelsovo podání Marxových myšlenek se stalo kanonickým textem, jehož prostřednictvím, jak připomíná Eric Hobsbawm, „se mezinárodní socialistické hnutí seznamovalo s Marxovým myšlením o záležitostech jiných než politická ekonomie“.⁹ Ačkoli ve světle současné marxovské literatury by tento spis sotva mohl obstát jako náležité podání Marxova myšlení, ve své době byl přijímán jako definitivní formulace Marxova učení pod názvem historický materialismus. Engels se stal strážcem a interpretem Marxových myšlenek zejména tím, že začal znovu vydávat starší texty a psal k nim předmluvy. V tomto směru

⁷ T. Carver, *Engels*, str. 31.

⁸ P. Thomas, *Critical reception: Marx then and now*, str. 36.

⁹ E. Hobsbawm, *The Age of Empire*, str. 328.

byl neobyčejně pilný. Jak připomíná Terrell Carver: „V letech po Marxově smrti v roce 1883 napsal Engels předmluvy k novým vydáním *Komunistického manifestu* (pět vydání), jednu ke svému pojednání *Postavení dělnické třídy v Anglii* (dvě vydání), a k řadě Marxových děl: *Bída filozofie, Námezdní práce a kapitál, Komunistický soud v Kolíně a Třídní boje ve Francii*.“¹⁰ K těmto textům psal Engels poznámky a dělal v nich i změny. Zásadním edičním počinem Engelse bylo ovšem vydání druhého a třetího dílu *Kapitálu*, které doprovodil významnými předmluvami. Vydání dalších dílů *Kapitálu* bylo obdivuhodným výkonem, neboť měl k dispozici jen značné množství Marxových rukopisných výkladů a poznámek. Engels příslušné pasáže vybíral, pořádal je, často i doplňoval, aby vznikl celistvý výklad. Stal se tak vlastně spoluvůrcem tohoto Marxova hlavního díla.

Engels se ale neomezoval jen na vydávání Marxových textů. Publikoval také řadu textů vlastních, které pro recepci Marxu a formování marxismu byly celkem směrodatné. Jeho spis *Vývoj socialismu od utopie k vědě* dokonce koloval v roce 1892 na veřejnosti v deseti jazycích a Engels mohl hrdě poznamenat: „Nevím, že by nějaké jiné socialistické dílo, ani náš *Komunistický manifest* z roku 1848 nebo Marxův *Kapitál*, bylo tak často překládáno.“¹¹

Mluvíme-li tedy o ortodoxním marxismu, sotva je řeč jenom o Marxově díle. Lidé se tehdy seznamovali s marxismem, jehož obsah významně rozšířil právě Engels, jak v přehledu jeho zásluh připomíná Paul Thomas:¹² i) Engels byl prvním marxistickým historikem, neboť sepsal pojednání *Rolnická válka v Německu*; ii) rovněž jej lze považovat za prvního marxistického antropologa díky knize *Původ rodiny, soukromého vlastnictví a státu* a na základě stati *Podíl práce na polidštění opice*, jež vychází z analogie mezi Marxem a Darwinem; iii) svým způsobem byl též prvním marxologem,¹³ neboť vylíčil Marxovo intelektuální zrání ve spise *Ludvík Feuerbach a vyústění německé klasické filozofie*, ježhož přílohou byly Marxovy *Teze o Feuerbachovi*.

¹⁰ T. Carver, *Engels*, str. 42 n.

¹¹ P. Thomas, *Critical reception: Marx then and now*, str. 39.

¹² Tamt., str. 40.

¹³ T. Carver, *Engels*, str. 48.

1.2 Ortodoxní marxismus

Hlavní obrysy ortodoxního obrazu Marxu poměrně výstižně shrnul Engels v řeči, kterou pronesl na jeho pohřbu.¹⁴ Mluvil především o Marxových vědeckých objevech a shrnul je do dvou zákonů. Za prvé, prohlásil, že Marx objevil vývojový zákon lidských dějin, tak jako Darwin odhalil zákon vývoje organické přírody. Tento obecný zákon lidských dějin, jak uvedl, vychází z jednoduchého faktu, že lidé musí nejdříve jíst, oblékat se a bydlet, než mohou pěstovat politiku, vědu a náboženství, což je téměř doslovná citace jedné pasáže z *Německé ideologie*, a proto lze údajně tvrdit, že ekonomický vývojový stupeň nějakého národa tvoří základnu, na níž dotyční lidé teprve rozvíjejí politické instituce, právní a náboženské představy, což je opět formulace, která shrnuje teze z Marxovy *Předmluvy ke kritice politické ekonomie*.

Druhý objev, o němž Engels hovořil, měl spočívat v tom, že Marx odhalil zvláštní zákon pohybu soudobé kapitalistické ekonomiky a pohybu buržoazní společnosti, jež se na této ekonomice zakládá – tedy specifický zákon kapitalistické společnosti. Engels poukázal zároveň na to, že Marxův objev nadhodnoty přispěl k rozvoji ekonomické teorie, neboť dokázal vysvětlit to, co nedokázali předchozí ekonomové ani socialističtí kritikové kapitalismu.

Uvedené Engelsovo chápání Marxova učení má typické znaky ortodoxního marxismu, jak se šířil za Druhé internacionály. Z materialistického pojetí dějin se stalo učení o obecných zákonech vývoje lidských společností, kteréžto zákony byly analogické zákonům přírodním a biologickým, jak vykládal ve své *Dialektice přírody*, kterou lze považovat za jeho vlastní vklad do marxismu.¹⁵ Engels tak vskutku inspiroval pozdější učení o dialektickém materialismu, které se postupně stalo obecnou metodologií marxismu, ačkoli sám Marx o takovém učení neměl ani potuchy.¹⁶

¹⁴ B. Engels, *Koncept řeči nad hrobem Karla Marxu*, str. 369–370.

¹⁵ Engels na tomto pojednání pracoval v letech 1873–1883. Text rozšířil ještě v letech 1885–1886, nicméně dílo nedokončil, a to zůstalo v rukopise. Teprve v roce 1896 vyšla kapitola „Podíl práce na polidštění opice“ v časopise *Die Neue Zeit*.

¹⁶ Marx zanechal několik metodologických úvah o výkladu *Kapitálu*,

Engels ve své kodifikaci marxismu nesporně vycházel z Marxových myšlenek. Nelze ani tvrdit, že by se byl někdy ve svých soudech o tom, co a jak Marx myslel, dostal do rozporu s Marxovými vlastními názory. Nicméně nejde přehlédnout, že zřetelně doladoval Marxovo myšlení podle evolučních představ dobového materialismu, který neměl mnoho společného s Marxovým filosofickým přístupem k otázkám emancipace člověka v dějinách. Marxovy rozbory kapitalismu sice usilují o formulaci ekonomických zákonů fungování kapitalismu, ale určitě to nebyly universální zákony lidských dějin. Marx sotva uvažoval o tom, že by měly nějaké širší uplatnění mimo kapitalismus, natož aby byly analogické zákonům přírodním či biologickým.¹⁷ Tato analogie naopak přitahovala Engelse, který poté z marxismu udělal evoluční učení o kapitalismu podléhajícímu universálním historickým zákonům analogickým zákonům přírodním.

Navíc Engels v tomto úsilí nebyl osamocen. Ortodoxní marxismus byl dílem řady teoretiků a politických vůdců Druhé internacionály. Hlavní teoretickou autoritou v marxismu se po Engelsově smrti v roce 1895 stal Karl Kautsky. Jak se slušelo, spojoval svou teoretickou aspiraci též s politickou aktivitou. Patřil k významným

ty ale nemají mnoho společného s nějakou naukou o obecných přírodních a společenských zákonech, představují vlastně materialistickou interpretaci hegelovské dialektiky pojmu. Tyto Marxovy metodologické úvahy se staly později východiskem pro metodologické diskuse v rámci dialektického marxismu, které v sobě spojovaly Engelsovy myšlenky z jeho *Dialektiky přírody* a zmíněné Marxovy hegelovské úvahy o postupu poznání „od abstraktního ke konkrétnímu“, kdy konkrétní je výsledkem poznání, nikoli bezprostřední daností. Významným způsobem do této diskuse přispěl Jindřich Zelený knihou *O logické struktuře Marxova Kapitálu: Příspěvek ke zkoumání základních otázek současného marxismu*.

¹⁷ Marx sice v předmluvě ke *Kapitálu* mluví téměř v Engelsově duchu o „železném zákonu“ a v knize samé např. o nutném a všeobecném zákonu zbládnutí, když se ale na jeho rozbory podíváme blíže, ukáže se, že se jedná o racionální strukturu pohybu (produkce a reprodukce) kapitálu. V reálném světě tyto zákony působí vlastně jako tendence, neboť zároveň se vyskytují i protitendence, které mohou výsledky zákonitého pohybu poněkud pozměnit. Nedá se mluvit jenom o kauzálním determinismu, to by nebyla možná revoluce jako svobodný čin; podrobněji paragraf 3.2.5. o vztahu determinismu a svobody a pozn. 52.

představitelům dělnického hnutí v Evropě a k vůdcům německé sociální demokracie, jejíž oficiální časopis *Die Neue Zeit* pomáhal vydávat. Napsal zejména knihu *Ekonomické učení Karla Marxe* (1887), která je vhodným pramenem pro poznání marxismu Druhé internacionály. S Engelsem sdílel zájem o Darwinovu evoluční teorii a pokoušel se o marxistickou interpretaci sociálních implikací darwinismu, jak je tomu zejména v knize *Die Soziale Revolution* (1902). Vypracoval přitom specifickou evoluční ekonomickou teorii: základní vývojový zákon kapitalismu spočíval v centralizaci kapitálu na jedné straně, a v pauperizaci dělníků na straně druhé. Jeho postoje byly ortodoxní, ale směřovaly k reformismu. Kritizoval lassallovství, které splnění socialistických cílů spojovalo s působením státu, nicméně uznával, že socialistické hnutí by mělo podporovat zákonodárství, jež by zlepšovalo postavení dělnické třídy. Odmítal spojenectví s rolníky, ale domníval se, že svržení kapitalistického státu a získání politické moci bude možné dosáhnout mírovou cestou bez revolučního násilí a bez rozbití stávajícího státního aparátu.

Tehdejší marxisté připouštěli možnost „legální revoluce“. Vlastně se v tom tolik nelišili od Marxe ani od Engelse. Vždyť Marx svého času na konferenci v Haagu prohlásil: „Nikdy jsme netvrdili, že k dosažení tohoto cíle vedou všude stejné prostředky. Víme, že je třeba brát v úvahu instituce, mravy a tradice různých zemí; a nepopíráme, že existují země jako Amerika, Anglie, a kdybych znal lépe vaše instituce, připojil bych možná i Holandsko, v nichž dělníci mohou dosáhnout svého cíle pokojnými prostředky.“¹⁸ A Engels později také připomínal, že Marx dospěl k názoru, že „Anglie je, alespoň v Evropě, jedinou zemí, kde by mohla být nevyhnutelná sociální revoluce provedena zcela pokojnými a legálními prostředky. Ovšem Marx nikdy neopomněl dodat, že sotva očekává, že by se anglické vládnoucí třídy podrobily této pokojné a legální revoluci bez „proslavery rebellion“.“¹⁹

Kautsky každopádně zůstal věrný marxistickému internacionalismu. Odmítal válku a považoval ji za produkt kapitalismu. Dělníci měli válce odporovat, neboť to nebyla jejich věc. Když po vypuknutí

¹⁸ K. Marx, *O haagském kongresu*, str. 192.

¹⁹ F. Engels, Předmluva k anglickému vydání *Kapitálu* z roku 1886.

války hlasovali sociálnědemokratičtí poslanci v říšském sněmu pro válečné úvěry, ač sám navrhoval zdržet se hlasování, ze strany vystoupil. Nicméně po válce, když se sociální demokracie stala vládní stranou Výmarské republiky, opět se do ní vrátil. Mezitím se ovšem stal zásadním kritikem bolševické revoluce z pozic sociálnědemokratického reformismu.

1.3 Výzva revizionismu

Ortodoxní marxismus, jenž se zakládal především na Marxově ekonomickém učení náležitě systematizovaném v podobě historického materialismu, se nicméně koncem devatenáctého století stále více dostával do úzkých. Začala být zjevná řada nesrovnalostí, na které museli marxističtí teoretici i političtí vůdci reagovat. Nenaplnily se předpovědi, že kapitalismus vyčerpává možnosti svého vývoje, naopak se ukazovalo, že kapitalismus nabíral na dynamice v důsledku politických ambicí silných států, které začaly podporovat ekonomickou a politickou expanzi. Také dělnické strany se stále více zapojovaly do soutěže o politickou moc ve státě a zjišťovaly, že jim tato participace otevírá prostor, kde mohou smysluplně prosazovat své politické cíle.

Marxistická ortodoxie čelila výzvě revizionismu. Rozvinula se tehdy pozoruhodná teoretická debata, která ovšem měla své bezprostřední politické souvislosti.²⁰ Vůdčí postavou revizionismu se stal vydavatel Marxovy a Engelsovy korespondence Eduard Bernstein. Kontroverzi vyvolal již článkem, který publikoval v *Die Neue Zeit* v roce 1896. Své myšlenky potom systematicky vyložil v knize *Předpoklady socialismu a úkoly sociální demokracie*, která vyšla v roce 1899. Ještě v témže roce mu odpověděli Karl Kautsky pojednáním *Bernstein a sociálně demokratický program: Antikritika*, a Rosa Luxemburgová spísem *Sociální reforma nebo sociální revoluce?*.

Bernstein se zaměřil na ekonomickou teorii. Soudil, že hegelovská dialektika, o níž se Marx opírá ve svém výkladu, zkresluje pochopení reálného ekonomického rozvoje. Především ale tvrdil, že pracovní teorie hodnoty, kterou Marx převzal z klasické politické ekonomie, je

zastaralá, a odvolával se na soudobé ekonomické myšlení vycházející z utilitarismu. Dále poukazoval na to, že třídní boj se spíše zmírňuje, než aby se vyostřoval, a že v průmyslu se centralizace a koncentrace kapitálu neprosazuje v takové míře a takovým způsobem, jak předpovídal Marx, a dokonce v zemědělství k ní nedochází vůbec. Bernstein tato tvrzení dokládal statistickými údaji z Německa, Nizozemska a Anglie. Navíc tvrdil, že kartely a syndikáty, které hojně vznikaly, spíše usnadňují další rozvoj kapitalismu, než aby byly dokladem jeho mezí. Bernstein byl toho názoru, že jenom málo Marxových teorií je vědecky podloženo. Vinu za to přisoudil především Hegelovým a Ricardovým vlivům.

Proti Bernsteinovi vystoupila řada kritiků s širokou škálou argumentů. Kautsky obhajoval ortodoxní marxismus. Další zdroje rozvoje kapitalismu spatřoval v tom, že si kapitalismus podmaňuje zemědělství, jež tak stále více závisí na průmyslovém rozvoji. Rosa Luxemburgová poukazovala opět na to, že antagonistické rozpory v kapitalismu neutichají, jen se s rozvojem finančního kapitalismu a koloniální expanze modifikují, a tvrdila, že nakonec stejně povedou k válce, která poskytne proletariátu příležitost, aby se chopil moci revolučními prostředky. Revizionistická diskuse postupně zasáhla celý marxismus.

Koncem devatenáctého století přestával být každopádně marxismus Druhé internacionály schopen přesvědčivě vysvětlovat ekonomické i politické děje své doby. Jeho omezenost vyplývala především z ekonomismu, jemuž byl poplatný. V těchto sporech se postupně proti sobě vyhranily reformní socialismus a revoluční komunismus. Novou revoluční podobu potom dali marxismu zejména ruští bolševici vedení Leninem.

Ortodoxní marxismus vyústil v revizi, která se stala ospravedlněným reformní politiky sociálnědemokratických stran v nadcházejícím období, avšak příslušná ortodoxie se mezitím rozpadla. Těžkou ranou bylo vypuknutí první světové války. Tehdy se ukázalo, že socialistické strany již byly do značné míry etablovány v politických režimech jednotlivých národních států. Teorie politiky a státu musela být proto nově formulována a ekonomismus se ukázal být neplodný. Byla zde nová zkušenost socialistického hnutí, která musela být teoreticky objasněna. Tehdy se ostatně také objevily první socialistické dělnické vlády, jak revoluční, zvláště v Rusku a v Maďarsku, tak reformní,

²⁰ Kołakowski docela případně mluví o zlatém věku marxismu. Srv. L. Kołakowski, *Main Currents of Marxism: Its Origins, Growth and Dissolutions. II: The Golden Age*.

zvláště v Německu a v Rakousku. Reformní sociální demokracie se již před válkou dopracovala k akceptaci státu i s jeho donucovací mocí. Za svůj cíl měla ovšem nadále socialismus, ale chápala jej jako demokratickou republiku.

2. Marxovo dílo ve své době

Není nijak snadné říci, co je vlastní Marxovo učení. V každém případě je nezbytné chápat je v kontextu doby, v němž vznikalo, jakkoli je obtížné odstínit jeho dílo od vlivů, kterými na ně zapůsobily pozdější marxistické ortodoxie a jejich revize. Marx své ideje totiž rozvíjel postupně, přitom dokončil a publikoval jenom části svého díla a kolem jeho teorií se průběžně odvíjely spory, které někdy sílily, jindy slábly, ale sotvakdy ustávaly a svým způsobem trvají dodnes. Již jenom zběžný přehled těchto sporů naznačuje, jaké docela odlišné obrazy Marxe lze vykreslit. Lze se přít o to, zda jeho učení bylo konzistentní ve svém vývoji, vždyť v raném období patřil Marx do skupiny radikálních mladohegelovců a formuloval pojetí člověka blízké pozdějšímu existencialismu, zatímco ve zralém období rozvíjel především systematickou ekonomickou teorii (mladý Marx versus zralý Marx); nebo lze zase pochybovat o tom, zda je toto učení koherentní obsahově, tedy zda do sebe zapadají myšlenky formulované v jednotlivých oborech poznání (Marx ekonom versus Marx filosof); sporné může být též, zda spolu ladí jednotlivé argumentace rozvinuté v rámci jedné velké teorie;²¹ anebo se lze přít, zda Marxovy ekonomické rozbory kapitalismu, jež odhalují zákony, determinující lidské jednání, jsou v souladu s jeho politickými analýzami historických událostí, které sice „demystifikují“ politické jednání a odhalují

²¹ Například svého času důležitá, nyní již zapadlá diskuse o údajném rozporu mezi prvním a třetím dílem *Kapitálu*, kdy v prvním díle Marx zastává teorii hodnoty, podle níž hodnotu zboží, a tedy i velikost nadhodnoty, určuje výlučně produktivní práce, zatímco ve třetím dílu vykládá, že cenu určují výrobní náklady, jak mzdové, tak materiálové, a průměrná míra zisku v průmyslovém odvětví je dána v závislosti na organické skladbě kapitálu, což je poměr mezi konstantním kapitálem a mzdovými náklady.

jeho třídní a ekonomickou podmíněnost, nicméně odporují determinismu a politiku chápou jako oblast lidské svobody, jakkoli ovšem zmanipulovanou.

2.1 Marxovo dílo v kontextu jeho života

Referenčním rámcem pro pochopení Marxova učení by měl ovšem být korpus jeho vlastních textů. Co myslel Marx, bychom totiž měli hledat především v Marxových textech. O jaký korpus by ale mělo jít? Marx totiž za svého života dokončil a publikoval jenom málo svých děl. Do té doby, než se Engels pustil do editorské a popularizační práce, se základní korpus textů, které byly známé a dostupné, skládal jenom z *Komunistického manifestu*, který byl jejich společným dílem, ale zprvu vyšel anonymně v roce 1848 jako program Svazu komunistů, dále z prvního dílu *Kapitálu* z roku 1865 a z pojednání *Občanská válka ve Francii*, které Marx věnoval výkladu událostí za Pařížské komuny a vydal je v roce 1871. Zveřejnil toho sice za života více, ale publikace nebyly příliš dostupné. I takový slavný text jako *Osmnáctý brumaire Ludvíka Bonaparta* nebyl dlouho znám. Vyšel nejprve v roce 1852 německy v New Yorku v časopise *Die Revolution*. Další vydání se objevilo v roce 1869, ale teprve až třetí vydání, které připravil Engels v roce 1885, vešlo v obecnou známost.

Důležité texty z raného období, které ukazují humanistická východiska a radikálně demokratické základy jeho myšlení, dokonce zůstaly převážně jenom v rukopisech. To je případ fragmentu *Ke kritice Hegelovy filosofie práva* z roku 1843 (publikován byl jenom důležitý, na přelomu let 1843–1844 napsaný Úvod), ale především dalších textů, v nichž Marx formuloval své materialistické pojetí praxe, zvláště tedy *Ekonomicko-filozofické rukopisy* z roku 1844, *Teze o Feurbachovi* z jara roku 1845, které vydal až Engels v roce 1888, a *Německá ideologie*, kterou psali spolu s Engelsem v letech 1845–1846.²² Texty, které Marx v té době zveřejnil, se týkaly především polemik a diskusí

²² Tento text byl v roce 1847 odeslán nakladateli do tisku, ale z publikace nakonec sešlo, jenom jedna kapitola vyšla bez nějaké odezvy v časopise *Das Westphälische Dampfboot*. Jak se později vyjádřil Marx: „Rukopis jsme přenechali hlodavé kritice myši o to ochotněji, že jsme dosáhli hlavního našeho cíle, ujasnit si věci pro sebe.“ K. Marx, *Ke kritice politické ekonomie. Předmluva*, str. 38.

uvnitř poměrně úzké skupiny radikálně demokraticky zaměřených mladohegelovců, kteří v pařížském zázemí diskutovali o nezbytné německé revoluci, která by navazovala na tu francouzskou. Nejvýznamnější jsou statě, které vyšly v *Německo-francouzských ročenkách*, které Marx vydával spolu Arnoldem Rugem v Paříži v roce 1844: kromě zmíněného *Úvodu Ke kritice Hegelovy filozofie práva* zde vyšla zvláště polemika s Brunem Bauerem *O židovské otázce*. Do této skupiny mladohegelovských disputací patří i kniha *Svatá rodina aneb kritika kritické kritiky*, kterou Marx napsal spolu s Engelsem a vyšla v Německu v roce 1845.

Marx v té době pobýval v Paříži, kde působila řada radikálních spolků nejrůznějšího revolučního zaměření. Tehdy se zřejmě sám stal přesvědčeným socialistou a komunistou. V roce 1845 byl nicméně z Paříže vypovězen a přesídlil do Bruselu. Ve svých úvahách tehdy už překročil ideový rámec mladohegelovských disputací vázaných na německý kontext. Svědčí o tom kniha, kterou vydal francouzsky pod názvem *Bida filozofie* v roce 1847 v Paříži a v Bruselu. Byla polemická, jak bylo jeho zvykem, ale protivníkem byl tentokrát Pierre-Joseph Proudhon, kterého se Marx takto pokusil zdiskreditovat v socialistickém hnutí. Nejvýznamnějším počinem bylo ovšem vydání *Komunistického manifestu*, který Marx s Engelsem napsali spolu na přelomu let 1847–1848 na žádost emigrantské skupiny převážně německých řemeslníků. Tento spolek text následně přijal na setkání v Londýně jako svůj program a z tajné společnosti se přeměnil na Svaz komunistů. Manifest shrnuje v hutné podobě hlavní teze Marxova materialistického pojetí dějin. Dosavadní dějiny jsou pojaty jako dějiny třídních bojů, které završí a ukončí nadcházející proletářská revoluce, jež skončuje s třídním panstvím ve všech jeho podobách. Marx s Engelsem zároveň nemilosrdně zkritizovali všemožné socialistické utopie, které se podle nich zakládají na filosofické veteši. Odmítli rovněž veškeré představy o vybudování malých soběstačných komun a předložili deset konkrétních komunistických požadavků, počínaje zrušením dědického práva přes zavedení progresivní daně po vznik bezplatného vzdělání pro děti.

Když odezněla revoluční vlna, Marx se usadil v Londýně, který se pak stal jeho trvalým domovem. Zde se pustil do dlouholetého a důkladného studia anglické politické ekonomie. Teoretické dílo, na němž začal pracovat, se mu ale rozrůstalo pod rukama a Marx je

vlastně nikdy nedokázal dovést do konce. V roce 1859 přece jenom zveřejnil část své práce pod názvem *Ke kritice politické ekonomie*. Nejznámější je ovšem *Předmluva* k tomuto spisu, kde nacházíme ony známé formule o nadstavbě a základně, o rozporu mezi výrobními silami a výrobními vztahy a historické nutnosti sociálních revolucí.²³ Důležitý je nicméně také metodologický *Úvod*, který napsal již v srpnu a září 1857, ale ten zůstal jenom v rukopise, poprvé vyšel až v roce 1903 v časopise *Die Neue Zeit*. Ve svých ekonomických studiích Marx pokračoval i v šedesátých letech. Nicméně v této době se znovu aktivizovalo proletářské hnutí a Marxovi se zdálo, že se rýsuje revoluční situace. Rozhodl se tedy přispět k náležitěmu uvědomění proletariátu a v červnu 1865 připravil pro Generální radu internacionály přednášky pod názvem *Mzda, cena a zisk*, v nichž popularizoval výsledky svého studia a obhajoval ekonomickou racionalitu protestního dělnického hnutí (přednáška byla nicméně publikována až v roce 1897), především ale v roce 1867 vydal první díl *Kapitálu* s podtitulem *Kritika politické ekonomie*.

Vydání *Kapitálu* přineslo Marxovi reputaci mimo socialistické kruhy. Nicméně teprve jeho veřejné vystupování k událostem ve Francii za Pařížské komuny (1871) z něj učinilo mezinárodně známou politickou osobnost. Jak se sám s jistou mírou škodolibé radosti vyjádřil, stal se nejpomlouvanějším a nejobávanějším člověkem v Londýně. Marx a Engels své názory na tehdejší události občas i měnili. Když v roce 1870 vypukla německo-francouzská válka, soudili, že z německé strany je to obranná válka, což bylo i stanovisko Generální rady internacionály. Když ale byla francouzská armáda poražena, došli k závěru, že rozšíření Německa je na úkor francouzského lidu. Jakmile vypuklo v Paříži povstání komunardů, rozhodně je podpořili. Po jeho porážce v roce 1871 napsal Marx spis *Občanská válka ve Francii*, v němž tyto děje vysvětlil a povstání ospravedlňoval. Marx získal i souhlas Generální rady internacionály s publikací, což jistě usnadnilo rozšíření spisu a Marxovi vyneslo mezinárodní pověst „doktor rudého teroru“.

²³ Významná část Marxových rukopisů z let 1857–1858 byla vydána až v roce 1939 pod názvem *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. České vydání: K. Marx, *Rukopisy „Grundrisse“: Ekonomické rukopisy z let 1857–1859*.

2.2. Marxova publicistika

K uvedenému obtíži s korpusem Marxových textů přistupuje ještě okolnost, že velkou část jeho díla představovala politická publicistika. Ta byla Marxovi občas i důležitým zdrojem prostředků na živobytí, a někdy to byla z nouze ctnost, ale Marx ji považoval za důležitou součást své práce, určitě se nedá říci, že by jej odváděla od teoretických výzkumů, naopak někdy hrála docela důležitou roli při utváření jeho názorů.

Svou intelektuální dráhu Marx ostatně začal v roce 1842 jako novinář v *Die Rheinische Zeitung*, když pochopil, že akademická dráha se mu uzavřela.²⁴ V novinách se zabýval celkem světskými záležitostmi z běžné politiky. Psal zejména o negativních dopadech zákonodárství a o tvrdostech ekonomického trhu. Tyto empirické otázky se ovšem pokoušel osvětlit teoreticky. Hegelova filosofie státu a práva mu byla východiskem a dá se říci, že Marx vlastně podroboval empirické zkoušce Hegelovo učení o státu, který v pruském podání měl být ztělesněním rozumu. Není nedůležité, že právě tehdy se Marx začal rovněž zajímat o anglickou politickou ekonomii. Po zániku novin v roce 1844 a čtyři měsíce po svatbě s Jenny von Westphalen

²⁴ Marx nejprve počítal s akademickou dráhou. Za svých studií v Berlíně se stal členem tzv. Doktorského klubu, což byla společnost mladých revolučních studentů hegelovského smýšlení, jejichž hlavní postavou byl Bruno Bauer, který přednášel na berlínské universitě teologii. Hegelova filosofie byla mocnou inspirací a všechna hlavní náboženská, filosofická i literární témata byla formulována v hegelovském pojmosloví. Pruská vláda se na toto filosofování začala dívat podezřívavě a nakonec se rozhodla z university vymýtít nebezpečné názory. Tak byl do Berlína v roce 1841 pozván Schelling, aby pomohl vykořenit Hegelovo dědictví. Již v roce 1832 byl z university propuštěn Ludwig Feuerbach a stejný osud stihl D. F. Strausse. V roce 1839 musel universitu opustit i Bruno Bauer. Ten ale odešel do Bonnu, kde se stal profesorem, a lákal poté do Bonnu i Marxe. Proto si Marx v roce 1841 udělal doktorát na jenské universitě, ale po propuštění Bruna Bauera z bonnské univerzity došel k závěru, že jeho vyhlídky na akademickou dráhu jsou nevalné. Nicméně na začátku roku 1842 byly v Kolíně založeny radikálně liberální noviny *Die Rheinische Zeitung*, které stály v opozici k pruské vládě a měly kontakty na mladohegelovce. Bruno Bauer i Marx byli přizváni ke spolupráci, a tak se Marx dostal k publicistice. V říjnu se dokonce stal šéfredaktorem a předsídlil z Bonnu do Kolína.

odchází Marx s rodinou do Paříže, kde tehdy nacházeli azyl mnozí proskribovaní němečtí revoluční intelektuálové.

Po březnové revoluci v roce 1848 se ale Marx vrací do Kolína, kde se již v červnu daří obnovit noviny *Die Neue Rheinische Zeitung*. Úvodní statí v nich bylo Marxovo pojednání *Námezdní práce a kapitál*. Na stránkách těchto novin šířil Marx své revoluční představy: především požadavek konstituční demokracie v Německu a vyhlášení války carskému Rusku coby sloupu evropské reakce. Když král rozpustil pruský parlament v Berlíně, vyzval Marx Němce k povstání. Revoluční vlna ale spíše odezňovala. Noviny nakonec ztratily podporu měšťanských liberálů. Marx sám byl obviněn z různých trestných skutků, mimo jiné z toho, že obhajoval neplacení daní. U soudu se hájil s tím, že se král pokoušel o nezákonnou kontrarevoluci. Nakonec byl všech obvinění zbaven. Po porážce revoluce v Drážďanech a Badenu byly noviny zastaveny. Jejich poslední číslo vzbudilo senzaci, když bylo vytištěno celé rudou barvou. V srpnu 1849 přesídlil Marx do Londýna. První rok to bylo jedno z jeho nejradikálnějších období. Byl rozčarován ze spolupráce s liberální buržoazií, kterou vinil z porážky revoluce. Znovu se zapojil do Svazu komunistů a uvažoval o možnosti permanentní revoluce: jakési dlouhodobé a skryté občanské válce.²⁵ Nicméně militantní křídlo v komunistickém svazu jej vinilo z toho, že svou revoluční aktivitu omezuje na přednášky o politické ekonomii. Sami naopak za svůj cíl vyhlášovali přímé uchopení moci. Nelze se divit, že Marx nakonec na schůzi Svazu komunistů přestal docházet.

O to důkladněji se Marx začal věnovat publicistice. V roce 1852 psal obranu komunistů, kteří byli v Kolíně postaveni před soud a obviněni z revolučního spiknutí (pamflet *Soud v Kolíně* vyšel v lednu 1853, ale téměř celý náklad byl konfiskován, později Marx podrobně celou historii vylíčil v práci *Herr Vogt*). Především ale v tomto roce publikoval esej *Osmdesátý brumaire Ludvíka Bonaparta*, ve kterém přesvědčivě vysvětlil, že převrat Ludvíka Napoleona v prosinci 1851 posloužil k zavedení absolutistického byrokratického státu opírajícího se o rolnictvo. Tehdy pro něj novinařina začala být i zdrojem obživy.

²⁵ Nutno ovšem poznamenat, že tento slavný termín měl jak u Marxe, tak zvláště v pozdějším revolučním marxismu, velice proměnlivý význam. Vždy se ale jednalo o učení, které ospravedlňovalo revoluční ideje a jejich prosazování i v situacích, kdy revoluční naladění ve společnosti ochabovalo.

Marx se stal evropským dopisovatelem časopisu *The New York Tribune*, který měl jisté sympatie k evropskému socialistickému hnutí. V letech 1851 až 1862 do něj přispěl skoro pětistý články a úvodníky, z nichž však asi čtvrtinu napsal Engels. Některé z těchto článků jsou důležité, zvláště ty, jež se týkaly rozvoje kapitalismu a sociálních hnutí ve světě, jmenovitě třeba články o důsledcích britského panství v Indii. Postupně ale zcela převážila Marxova teoretická studia kapitalistické ekonomiky.

2.3 Marxovy politické aktivity

Marx byl nicméně především teoretik, jakkoli byl také vlivný vydavatel, publicista a politický aktivista. Ačkoli nás pochopitelně zajímá teoretický korpus jeho učení, je zřejmé, že bychom neměli opomíjet ani uvedené praktické momenty jeho díla. V neposlední řadě to platí také o Marxových politických aktivitách. Engels ve své pohřební řeči ostatně neopomenul zdůraznit, že Marx nebyl jenom mužem vědy, ale „především byl revolucionář“. Není proto bez významu, že se Marx s činnostmi různých radikálních a revolučních spolků setkal již v Paříži v letech 1843–1844, takže se stal socialistou a komunistou, jakkoli nás především zajímá, že tehdy pracoval na svých *Ekonomicko-filozofických rukopisech*. Oboje spolu zřejmě souvisí. Proto je dobré mít na paměti také to, že pro něj nepochybně byly důležité také zmíněné aktivity ve Svazu komunistů, jejichž význam se nevyčerpává tím, že psal *Komunistický manifest*. Vrcholem ovšem byla Marxova činnost v Mezinárodním sdružení dělníků (První internacionála), kterou nelze opomenout.²⁶

V padesátých letech v Londýně se Marx cítil poměrně osamělý, ačkoli se zajímal o britskou politiku a sociální hnutí, především hnutí

²⁶ Mezinárodní sdružení dělníků (První internacionála) bylo ustaveno 28. září 1864 na historické schůzi v St. Martin's Hall v Londýně. Marx se na činnosti internacionály podílel do roku 1872, kdy internacionála přesídlila do New Yorku. Ještě čtrnáct dní před ustavujícím setkáním Marx o této akci nic nevěděl. Jako zástupce německých dělníků jej pozval Victor Le Lubez, francouzský radikální republikán, který žil v Londýně. Marx se stal členem skupiny, která měla připravit program a stanovy. Rozhodujícím způsobem potom přispěl k formulaci Inaugurální adresy a stanov, v jejichž prvním bodě je jako cíl stanoveno „úplné osvobození dělnické třídy“.

chartistů, neudržoval téměř žádné kontakty s anglickými radikály, ani s odboráři. Nicméně když se na začátku šedesátých let objevila iniciativa, která chtěla dát dělnickému hnutí mezinárodní základnu, Marx neváhal a s velkou energií se do činnosti nové organizace zapojil. Stal se podle všeho dominantní osobností internacionály. Generální rada internacionály se scházela jednou týdně a Marx chyběl jenom málokdy, převážně z důvodu nemoci. Ačkoli si Marx v dopisech Engelsovi a jiným často stěžoval, že jej práce v internacionále značně vyčerpává, nedá se tvrdit, že by to byla nějaká ztráta, anebo že by to bylo na úkor teoretických výkonů. Marx se pustil do těchto aktivit dobrovolně a rád, ačkoli mu Engels radil, aby se raději soustředil na dokončení *Kapitálu*. Pro Marxe bylo důležité, že v internacionále získal prostor, kde jeho ideje měly naději na praktický účinek. Právě vyhlídky na novou revoluční vlnu podnítily Marxe k tomu, aby připravil první díl *Kapitálu* k publikaci.

Následující období od roku 1872 do jeho smrti v roce 1883 bylo sice obdobím klidu, jaké by si učenec mohl jenom přát, ale v Marxově životě patří toto období k nejméně plodným. Nedá se říci, že by nepokračoval ve svých teoretických studiích a rozbořech. Jenom v roce 1873 zaplnil poznámkami přes padesát sešitů, tedy téměř tři tisíce hustě psaných stran, nicméně toto množství již nedokázal zpracovat. Příznačné je, že jedinou významnou prací z tohoto období je *Kritika gothajského programu*, kterou Marx napsal pod tlakem politických událostí v dubnu 1875 (poprvé byla publikována v časopise *Die Neue Zeit* v ročníku 1890–1891, sv. 1, č. 18). Tehdy se totiž na společném programu dohodly dvě skupiny německých socialistů, jedna blízká Marxovi a Engelsovi a druhá složená ze stoupenců Ferdinanda Lassallea, kteří své socialistické naděje spojovali s pozitivní rolí státu. Marxovi se zdálo, že dohodnutý program má značné vady, jež si žádají náležité objasnění, proto se chopil pera a k některým důležitým otázkám se vyjádřil, a tak upřesnil své teoretické teze. Především zdůraznil, že mnoho z komunistických představ nebude možno zavést bezprostředně po revoluci, že komunismu bude předcházet socialismus jako jeho samostatná fáze, v níž ještě budou platit zbytky měšťanského práva, zvláště zásada právní rovnosti. V socialismu tedy nebude realizována komunistická zásada distribuce statků každému podle jeho potřeb, ale statky budou rozdělovány každému podle množství práce v souladu se zásadou rovnosti. Byl to důležitý

příspěvek k diskusím, jak prakticky a politicky bude vypadat přechod k nové společnosti.

3. Marxovo učení

Referenčním rámcem Marxova učení jsou především jeho texty. Nicméně viděli jsme, že se Marxovo učení vyvíjelo poměrně dlouhou dobu a do jisté míry se i měnilo, až se dá mluvit o různých etapách či obdobích. Tyto jednotlivé etapy lze dokonce stavět proti sobě, což se někdy dělá, ale to je chyba, neboť se potom ztrácí vnitřní spojitost Marxova myšlení. Přes všechny změny se totiž u Marxe dá vysledovat základní konceptuální výbava, která prolíná celým jeho učením. Tuto Marxovu teoretickou osnovu jeho díla se dále pokusíme blíže osvětlit.

3.1 Teorie odcizení: člověk, společnost, dějiny

Odcizení, všeobecně řečeno, je stav, kdy člověk není sám sebou jako společenská bytost, ale žije podroben objektům, jež jsou sice produkty jeho činnosti v součinnosti s druhými, avšak člověk této souvislosti, v níž předměty vytváří, nerozumí, takže v nich žije vlastně rozdvojen a sobě odcizen, což lze překonat v aktu sebe-uvědomění. Teorie odcizení je hegelovská svým původem a Marx k ní dospěl na základě kritiky původních koncepcí Hegela a Feuerbacha.

3.1.1 Odcizení ducha u Hegela

Již mladý Hegel, svého času stoupenec revolučního kantianismu, přišel s kritikou křesťanství, které, jak soudil, člověka podřizuje zásvětné boží moci, přitom ale zůstává skryto, že tato boží transcendence je ve skutečnosti projekcí lidské mravní podstaty, a tak se v křesťanství člověk vlastně odcizuje sobě samému. Závěr je kritický: Křesťanství se svou zásvětnou říší podvazuje mravní potenciál člověka, a dokonce mu brání, aby překonal toto rozdvojení, v němž je mu dáno žít v nesvobodě. Úkolem filosofie se naproti tomu stává pomoci člověku, aby našel onu původní ztracenou jednotu sebe a morálního světa.²⁷

²⁷ Hegel měl později mnohem pozitivnější vztah ke křesťanství. V mládí ještě jako republikán nicméně křesťanství kritizoval, že je projevem sebe-

Později ve *Fenomenologii ducha* (1807) Hegel z teorie odcizení udělal ústřední téma pedagogiky dějin. Dějiny se tak ukazují být procesem vzdělávání člověka, ve kterém je jeho odcizení sobě nakonec překonáno. Za všemi nepřehlednými událostmi, tragédiemi a konflikty, ale i úžasnými výkony člověka v dějinách se jako červená niť táhne vzestup a poučení člověka, jenž se postupně dopracovává k poznání duchovní jednoty sebe a světa.²⁸ Odcizení už zde ale není primárně chápáno jako sebe-odcizení člověka, ale jako sebe-odcizení ducha. V dějinách se tak člověk dopracovává poznání, že za jeho skutky je při činu duch, který prostřednictvím lidských skutků a myšlenek poznává sám sebe jako konečného tvůrce a soudce dějin. Učení o pedagogice dějin se tak ukazuje být zároveň učením o lsti rozumu:²⁹ Člověk jedná tak, že si klade vlastní cíle, některé se splní a jiné jsou zmarňeny, v pozadí se však v každém případě děje něco více – realizuje se duch jako rozum dějin. Svým způsobem tak světový duch „Istivě“ užívá člověka jako prostředek ke svému sebe-uskutečnění.

V Hegelově podání, a to již od jeho raného období, má požadované sjednocení člověka se sebou a světem podobu smíření. Smíření spočívá v odhalení rozumného základu v tom, co se dosud zdálo cizí, vnější a nepřátelské, a tedy v přijetí této cizosti za něco člověku blízkého a vlastního. Ve vrcholné podobě to říká známá Hegelova metafyzická teze ze *Základů filosofie práva*: Co je rozumné, je skutečné, a co je skutečné, je rozumné. Tato metafyzická teze o jednotě rozumu a bytí mohla mít docela konzervativní smysl, jak se ukazuje zvláště v předmluvě, kde se dozvídáme, že pruský stát je ztělesnění

odcizení člověka, a uvažoval o potřebě občanského náboženství. Podrobněji M. Znoj, *Mladý Hegel na prahu moderny*.

²⁸ Ve *Filosofii dějin* (1830) se z toho stala filosofická historie Západu se silnými germánskými a protestantskými rysy. Jak výstižně shrnuje Milan Sobotka v doslovu k Hegelově *Filosofii dějin*, dějiny jsou podle Hegela velkým příběhem o tom, jak se internalizuje člověk, jenž je původně schopen jenom vnějškově organizovat své soužití s druhými, jak teprve u Řeků a Římanů dochází k objevení niternosti a subjektivity a jak nakonec v germánské době, jež je podle Hegela onou poslední fází dějin, se prakticky realizuje zduchovenění světa (sjednocení osoby a světa), jež, jak nyní vykládá Hegel, přineslo křesťanství protestantské. Srv. M. Sobotka, *K Hegelově Filosofii dějin*.

²⁹ Pro Hegela je duchovním základem světa i dějin právě rozum.

rozumu, ale mohla mít i docela revoluční podání, třeba když mladý Hegel požadoval nové náboženství a novou politiku. Nicméně zrušení odcizení, sebeuvědomění člověka, sebeuvědomění ducha a smíření vždy byla pro Hegela takřka synonyma.

3.1.2 Sebeuvědomění člověka v mladohegelovském podání

Mladohegelovci zůstali věrní Hegelovi v tom, že položili důraz na sebeuvědomění člověka v dějinách. Pedagogiku dějin nahlíželi jako dějinný proces sebe-uvědomění člověka, který spočívá v negaci všeho daného a omezeného. Není divu, že mladohegelovci měli revoluční sklony. Starohegelovci si mysleli, že Hegelova filosofie nahlíží věčný a rozumný řád světa, člověka a státu, a spokojovali se s tím, že příslušné náboženské, historické a politické ideje zbavovali příměsí fantazie, básnivosti a emocionality, aby vystoupila jejich rozumná podstata. Mladohegelovci naproti tomu hodlali všechny tyto běžné a zavedené ideje podrobit kritické zkoušce rozumu a odhalovali přitom, že za všemi těmi danými náboženskými a politickými představami se skrývá člověk jako jejich tvůrce, který je tak v těchto zavedených představách odcizen sám sobě. Tato permanentní kritika všeho etablovaného na půdě vědomí byla v jejich očích tou pravou cestou ke svobodě člověka.

Hegelova metafyzická teze o jednotě rozumu a skutečnosti pro ně ztratila jakýkoli význam smíření, spíše se z ní stala výzva, aby se rozum stal skutečností v procesu permanentní kritiky všeho daného a etablovaného. Alexander Herzen proto mohl označit Hegelovu dialektiku za algebru revoluce a Bakunin zde našel své důvody k tomu, aby odešel z carské armády a začal studovat Hegela.

Mladohegelovskou teorii odcizení zásadním způsobem poznamenal Feuerbach, jednak radikální kritikou náboženství a jednak svým obratem k materialismu. Ve spise *Podstata křesťanství* (1841) přišel s tím, že bůh není nic více než projekce rodové podstaty člověka. Argumentoval hegelovsky: Člověk svou rodovou podstatu promítl na nebesa, kde si tak vytvořil svébytný svět, v němž sice našel svou útěchu a spočinutí, ale byl zde pouze poddaným. Božský svět je tedy svět člověku zcizený. Člověk ve vztahu k bohu se sice také vztahuje k sobě, ke své podstatě, ale činí tak způsobem poddanským a nesvobodným. Úkolem filosofie je potom otevřít člověku cestu k tomu, aby si osvojil svou rodovou podstatu, a tak se osvobodil z poklonkování

a poddanství v reálném životě. Kritika náboženství jako institucionální opory politického ujařmení člověka byla v Německu na pořadu dne a Feuerbach mladohegelovce v mnohém inspiroval, ačkoli oni sami rychle přešli od kritiky náboženství spíše ke kritice politiky.

Neméně důležitý byl Feuerbachův obrat k materialismu, který nejvíce ovlivnil mladého Marxe. Je zajímavé, že Feuerbach svou kritiku náboženství formuloval hegelovsky, ale svůj obrat k materialismu v mnohém opíral o myšlenky pozdního Schellinga. Ideu, rozum i ducha totiž prohlásil za negativní princip myšlení a odmítal, aby stanovisko negace bylo východiskem filosofie. Podobně jako pozdní Schelling tvrdil, že filosofie své dílo poznání nemá zakládat na negativním pojmu, ale na tom, co je pozitivně dáno. Ve Feuerbachově podání tak měla filosofie vycházet z toho, co existuje zde ve světě, tedy z přírody a smyslového světa (*Ke kritice Hegelovy filozofie*, 1839). Nahlížením z tohoto materialistického hlediska pak hegelovský duch a rozum nejsou nic jiného než ideové momenty materiální lidské existence, které člověk vytvořil, ale ony se osamostatnily a představují jenom svět odcizených negativních pojmů, ačkoli je člověk mylně považuje za vyšší a sobě nadřazenou pravou skutečnost.

3.1.3 Marxův praktický materialismus

Marxova teorie odcizení je rovněž materialistická a podobně jako ta Feuerbachova kritizuje odcizený svět negativních pojmů, které člověk vytváří, ale zároveň jim podléhá. Nicméně Marx se od počátku od Feuerbacha odlišuje jak v pohledu na sebeodcizení člověka, tak v pochopení materialismu. Mladý Marx od počátku považoval Feuerbachův materialismus za omezený a soudil, že je pouze nazíravý a že nechápe pozitivní význam lidské praktické činnosti. Pozitivním východiskem filosofie nemá být totiž smyslová příroda, ale materiální lidská praxe.

Marx podobně jako ostatní mladohegelovci přechází od kritiky náboženství ke kritice politiky. V jednom dopise Rugemu poznamenává, že Feuerbach poukazuje příliš mnoho na náboženství a příliš málo na politiku,³⁰ a v pojednání *Kritika Hegelovy filozofie práva* to říká s mladickým entuziasmem: „Když byla stržena maska posvátné

³⁰ Dopis Rugemu 13. 3. 1843. Viz K. Marx a A. Ruge, *Ein Briefwechsel von 1843*.

podobě lidského sebeodcizení, je prvním úkolem filosofie, sloužící dějinám, aby odhalila sebeodcizení v jeho neposvátných podobách. Kritika nebes se tím mění v kritiku země, kritika náboženství v kritiku práva, kritika teologie v kritiku politiky.³¹ Marx tedy pojímá skutečnost výslovně jako praxi, jako materiální svět, který je lidským dílem. Feuerbachův materialismus je z tohoto hlediska neuspokojivý, protože materii chápe jako smyslovou danost. Podle Marxe člověk není pouze smyslová, přírodou daná bytost, ale je to bytost praktická, tj. činorodá, která zpředměňuje svou „podstatu“ ve světě právě v součinnosti s druhými. V *Tezích o Feuerbachovi* to vyjadřuje Marx hutně a výstižně: Skutečnost není objekt, který nazíráme, ale praxe, kterou vytváříme.³²

Marx na rozdíl od Feuerbacha tedy zůstává hegelovcem v pojetí praktičnosti a dějinnosti lidské existence. Sebeuvědomění člověka chápe nicméně materialisticky jako proces, který se primárně odvíjí v rovině materiálních potřeb a zájmů. Z hegelovského sebeuvědomění prostřednictvím idejí se stává moment praktické seberealizace člověka, která primárně probíhá v materiálním světě. Z Feuerbachovy kritiky náboženství se nakonec stává kritika ekonomiky, neboť odcizení člověka se primárně odehrává *materialiter* v ekonomice. Marx se proto zaměřuje na rozvoj průmyslu a sebeuvědomění člověka na konci dějin chápe jako revoluční čin dělníků.³³

³¹ K. Marx, *Ke kritice Hegelovy filosofie práva. Úvod*, str. 12.

³² Hledisko praxe zaujímá mladý Marx docela radikálně, uvažuje dokonce o tom, že rovněž lidské smysly nejsou přírodní daností, ale výtvořem lidské praxe (což konkrétně může znamenat, že smysl pro vážnou hudbu není dán, ale vyškolen, anebo že otrok má smysl jen pro karabáč). Zrušení odcizení podle Marxe potom mělo přinést rovněž osvobození lidských smyslů. Z tohoto pohledu komunismus měl být nejen svobodnější a blahobytnější než kapitalismus, ale také barevnější a hudebnější. „Zrušení soukromého vlastnictví je úplnou emancipací všech lidských smyslů,“ tvrdí Marx. K. Marx, *Ekonomicko-filozofické rukopisy z roku 1844* (dále jen *EFR*), str. 80.

³³ Politicky vzato byl ale Marx zprvu stoupencem radikální demokracie a konstitucionalismu: „Tak jako nedělá náboženství člověka, nýbrž člověk náboženství, tak netvoří ústava lid, nýbrž lid ústavu.“ (MEGA, I.1, str. 434).

Pod Feuerbachovým vlivem, ale po svém, tak Marx převrátil Hegela z hlavy na nohy,³⁴ jak tento obrat k materialismu označil již Feuerbach.³⁵ Na rozdíl od Feuerbacha ale přitom zůstal hegelovcem, neboť lidskou praxi nadále pojímal jako proces sebe-uskutečňování člověka v dějinách. Metafyzický rámeček, který známe z Hegelovy teze o jednotě rozumu a skutečnosti, tedy zůstal zachován, jenom byl materialisticky a prakticky reinterpretován v podobě učení o jednotě teorie a praxe.³⁶

3.1.4 Kritika kapitalistické praxe

Základní a určující podobou lidské praxe v moderní době je pro Marxe průmysl.³⁷ Proto od samého počátku formuloval teorii odcizení jako kritiku industriálního kapitalismu. Průmysl Marx chápal jako svět lidské práce a jejích produktů, které slouží k uspokojování materiálních potřeb a jsou obchodovány na trhu. Označoval jej proto filosoficky jako „zpředmětnění bytostných sil člověka“.³⁸ Kritika ka-

³⁴ Okřídlené rčení, které poukazuje k materialistickému obratu od Hegela, s nímž přišel Feuerbach a k němuž se Marx hlásil, i když mu dal jiný obsah. Svůj odvrát od Hegela vyložil zejména v *Úvodu Ke kritice Hegelovy filosofie práva*. Tuto pozici zaujímá i později, když charakterizuje svou metodu zkoumání kapitalistické ekonomiky a hlásí se k Hegelově dialektice pojmu, ale odmítá její idealistická východiska. Viz nepublikovaný Marxův metodologický *Úvod Ke kritice politické ekonomie* a také Marxův dopis Engelsovi z 16. 1. 1858. Stejně tak mluví Engels o vztahu Marxe k Hegelovi ve své recenzi Marxova spisu *Ke kritice politické ekonomie* z roku 1859.

³⁵ L. Feuerbach: „Hegel staví člověka na hlavu – já na jeho nohy, opírající se o geologii.“ K. Grün, *L. Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass*, str. 310.

³⁶ Marxovým úvahám o filosofii, jejímž úkolem je prakticky změnit svět, o konci filosofie jako o jejím uskutečnění apod. je radno rozumět v této souvislosti.

³⁷ „Průmysl je skutečný dějinný poměr přírody k člověku.“ K. Marx, *EFR*, str. 83.

³⁸ „Vidíme, jak dějiny průmyslu a vzniklé předmětné jsoucno průmyslu je otevřenou knihou lidských bytostných sil, smyslově se naskýtající lidskou psychologií, která dosud nebyla postižena ve své souvislosti s podstatou člověka...“ K. Marx, *EFR*, str. 82.

pitalismu v podání mladého Marxe se potom opírá o tvrzení, že v kapitalistickém světě se člověk zpředměťuje nelidsky a v protikladu k sobě samému. V těchto úvahách se mísí ekonomické a filosofické hledisko, jak ukazuje třeba koncept soukromého vlastnictví. Vlastnictví umožňuje tržní směnu statků mezi lidmi, jelikož stanovuje hranice mezi „mým“ a „tvým“, tím ale fixuje nejen předmětné rozdíly, ale i sociální nerovnosti mezi lidmi. Marx proto označuje soukromé vlastnictví za „smyslový výraz odcizení“.³⁹ Zrušení odcizení ve všech jeho podobách, které mladý Marx požaduje, se tak spojuje s požadavkem na zrušení soukromého vlastnictví. Zde vidíme v náznaku myšlenkové cesty, po kterých Marx dospívá ke svému komunistickému přesvědčení.

Mladý Marx zároveň zjistil, že se v kritice praxe industriálního kapitalismu neobejde bez ekonomické teorie. Obrací se proto k politické ekonomii a zkoumá, co ekonomická teorie vůbec dokáže říci k onomu procesu sebe-odcizení člověka. Výklad v *Ekonomicko-filozofických rukopisech z roku 1844* odráží toto jeho teoretické úsilí. Dozvěděl se, že politická ekonomie formuluje zákony, o nichž tvrdí, že jim člověk nutně podléhá. Z jeho mladohegelovského hlediska však měla taková ekonomická teorie tu vadu, že nedokázala uvést odhalené ekonomické skutečnosti ve vztah k procesu zpředmětnění a sebe-uvědomění člověka. Kdyby to udělala, pak by se mělo ukázat, že posledním slovem teorie není to, že člověk podléhá zákonům, ale to, že je prakticky vytváří. Jeho filosofická teorie pak poukazuje na to, že z poslušnosti člověka se může zrodit jeho svoboda.

Marx v úvahách o emancipaci nepochybně hodlal vycházet z poznatků, které poskytuje ekonomická teorie. Jak se ale lze dostat od politické ekonomie k teorii emancipace? Hned první rukopis takovouto argumentační souvislost představuje. Začíná tezí, že mzda se určuje nepřátelským bojem mezi kapitalistou a dělníkem, v němž kapitalista je mocnější a dělník slabší stranou. Výklad pokračuje řadou ekonomických tvrzení: i) dělník poklesá ve zboží, a to zboží nejběžnější; ii) bída dělníka je v nepřímém poměru k velikosti jeho produkce; iii) nutným důsledkem konkurence je akumulace kapitálu v nemnoha rukou; iv) mizí rozdíly mezi podnikateli a rentiéry, ale

³⁹ Tamt., str. 79.

i mezi rolníky a dělníky, a tak se celá společnost musí rozpadnout na dvě třídy, na třídu vlastníků a na třídu nemajetných dělníků.⁴⁰ Tyto ekonomické poznatky se Marx potom pokouší přetavit ve filosofické argumenty, jež vychází z teorie odcizení. Nejpropracovanější jsou pasáže věnované dehumanizaci dělníka. Například ekonomická teze, že dělník je zbožím, neboť prodává svou práci (přesněji pracovní sílu), je rozvinuta v morální tvrzení, že dělník je odcizen sobě, druhým lidem i lidské universalitě (úpadek lidských smyslů v to počítaje). Industriální kapitalismus potom mladý Marx líčí jako proces dehumanizace člověka, jehož krajním ztělesněním se stává proletář.

V Marxově učení tak do popředí vystupuje role proletáře, který se v konfliktu s kapitalistou stává hlavním aktérem dějin za kapitalismu. V *Ekonomicko-filozofických rukopisech* se setkáváme s pokusem zdůvodnit výlučné postavení proletariátu v dějinách s využitím argumentů ekonomické teorie. Zjišťujeme, že postavení dělníků je dáno mechanismem industriálního kapitalismu, který zbídačuje dělníky a obohacuje kapitalisty, ale to z dělníků ještě nedělá hybatele dějin a strůjce revoluce. K vysvětlení světodějné role proletariátu dojdeme, až když do argumentace zapojíme hegelovskou teorii odcizení. Dokladem budiž právě úvahy mladého Marxe, v nichž se proletariát objevuje jako revoluční tvůrce dějin bez nějaké souvislosti s ekonomickou argumentací, pouze na základě filosofických tezí. Tak v *Úvodu ke kritice Hegelovy filosofie práva* tvrdí mladý Marx, že pozitivní možnost emancipace spočívá ve vytvoření třídy, která představuje krajní pól negativy industriálního kapitalismu. Když tuto třídu charakterizuje, nešetří dialektickými obraty: Je to třída měšťanské společnosti, která není třídou měšťanské společnosti, která je rozkladem všech stavů, která zažívá universální utrpení, nejen zvláštní bezpráví, ale bezpráví vůbec, tedy je to třída, která se nemůže emancipovat, aniž emancipuje všechny ostatní stavy, atd. Marx pak dochází k závěru, který je hegelovskou tezí negace negace: Jenom taková třída, která „je úplnou ztrátou člověka, nemůže sebe samu získat jinak než úplným znovuzískáním člověka“.⁴¹ Na otázku, proč má dějinné sebeuvědomění člověka realizovat proletariát, odpovídá tedy mladý

⁴⁰ Tamt., str. 56.

⁴¹ K. Marx, *Ke kritice Hegelovy filosofie práva. Úvod*, str. 23.

Marx argumentací, která se opírá především o hegelovskou dialektiku pojmu, kdy negace nastupuje poté, co se rozpory vyhroutily do krajnosti.⁴² Ve hře jsou ale další teoretické motivy, neboť vykoupení v krajním ponížení odkazuje také na židovské učení o vyvoleném národu a ke křesťanskému učení o zástupné oběti Ježíše Krista na kříži.⁴³ I tyto motivy v marxismu rezonovaly, proto se marxismus dá do jisté míry chápat také jako učení politického mesianismu. Ještě György Lukács, představitel tzv. hegelovského marxismu z meziválečného období, nahlíží vedoucí úlohu proletariátu v revoluci z této mesianistické perspektivy.⁴⁴

3.2 Materialistické pojetí společnosti a dějin

Marx ve svém materialistickém pojetí člověka vychází z předpokladu, že člověk je živočich, který vytváří prostředky ke svému životu. Víme již, že lidská materiální produkce je z filosofického hlediska také praktickou sebe-produkcí člověka v jeho vztazích, tedy že produkce prostředků k životu je zároveň produkcí způsobu života lidí. Jak můžeme číst v *Německé ideologii*: „To, co individua jsou, spadá vjedno s jejich výrobou, a to jak s tím, co vyrábějí, tak také s tím, jak vyrábějí.“⁴⁵ Společnost je tak docela v souladu s ekonomickou teorií

⁴² Nejprve daný předmět skutečně odpovídá svému pojmu, avšak skutečnost nestojí, souběžně vzniká nová, a tak se předmět v praktickém aktu negace skutečně rozejde se svým pojmem, přičemž tyto rozpory se vyhroutí do krajnosti, aby následně v aktu negace negace vznikla nová skutečnost nově pojatá, která bude zase jednotou pojmu a jeho předmětu. Takové je zhruba schéma, které Hegel použil při výkladu své filosofie ve *Fenomenologii ducha* (1807); viz jeho *Úvod*, v němž nicméně tento vývoj poznání vykládal jako fenomenologii vědomí, a teprve v knize samé se ze zkušenosti vědomí stává zkušenost ducha v dějinách. Marx ale Hegela staví z hlavy na nohy, takže z dialektiky pojmu se stává dialektika praxe.

⁴³ Tyto náboženské motivy nejsou cizí ani Hegelovi. Rozdvojení ducha a otázka po jeho znovusjednocení ve smíření má v myšlení mladého Hegela zřetelné křesťanské obrysy a dialektika rozumu v jeho zralém období rovněž, jak sám naznačuje, když v *Předmluvě k Základům filosofie práva* přirovnává rozum k růži ukřížované na kříži přítomnosti.

⁴⁴ G. Lukács, *Dějiny a třídní vědomí*.

⁴⁵ K. Marx a B. Engels, *Německá ideologie* (dále jen *NI*), str. 227.

chápana jako celek lidské produkce a reprodukce, který se odvíjí od zajištění materiálních podmínek života, ale u Marxe od počátku zahrnuje také tvorbu všech duchovních stránek lidské existence, jako je kultura, právo a politika. Stručně řečeno: lidská produkce společnosti má jak svou věcnou stránku (= *co* se vyrábí), tak má svou společenskou stránku (= způsob, *jak* se vyrábí).

3.2.1 Materiální sebezáchova

Materialistickým pojetím člověka se Marx řadí do tradice politické filosofie, která zákon, jenž vládne lidskému jednání, vidí v sebezáchově člověka, neboť jednání je nahlíženo jako materiálně determinované úsilí člověka zachovat se při životě. Sebezáchova ovšem neoznačuje nevědomé chování (instinkt), ale naopak jednání je nahlíženo jako uskutečňování cílů a záměrů, které vycházejí z materiálních potřeb a zájmů. Materialismus tohoto pojetí spočívá v tom, že a) myšlenky, představy a zájmy lidí se vysvětlují z materiálních vlastností člověka jako společenské bytosti (nikoli nábožensky jako *imago dei* nebo idealisticky jako ztělesnění ideje), b) elementární rovina sebezáchovy spočívá v zajištění materiální existence jedince, takže až odvozeně se utváří společenské a politické instituce, morálka, stát a právo. Mladý Marx dokonce výslovně mluví o přírodních dějinách člověka.

Počátky pojmu lidské sebezáchovy najdeme u Aristotela, podle něhož se člověk sdružuje s ostatními, aby mohl uspokojit své potřeby a zajistil reprodukci rodu. Aristotelovo pojetí přitom je zároveň holistické a morálně politické, neboť hlavním metodologickým východiskem je jak teze, že „obec je na základě své přirozenosti původnější než jedinec“, tak morálně politická teze, že „obec vznikla pro přežití, trvá pro život dobrý“.⁴⁶ V moderní době holistické pojetí sebezáchovy zastávali Spinoza,⁴⁷ Hegel a v neposlední řadě právě

⁴⁶ Aristoteles, *Pol.* 1253a20 a 1252b30. Pod holismem se rozumí to, že odpověď na otázku, co a proč dělá člověk, nelze dát na základě zkoumání jedince a jeho vlastností, ale až zkoumáním širšího celku, v jehož rámci daný jedinec jedná. Holismus Marxova pojetí dobře naznačuje jedna z *Tezí o Feuerbachovi*, podle níž „člověk je souhrn společenských vztahů“ (K. Marx a B. Engels, *Teze o Feuerbachovi*, str. 214).

⁴⁷ Spinoza ovšem není aristotelik, jak vyplývá z toho, že aristotelické učení o účelu (*telos*) jako příčině pohybu u něj nehraje žádnou roli a sdružení jedinců

Marx. Vedle této holistické linie v pojetí sebezáchovy se obzvláště v moderní době objevuje pojetí individualistické, které patří k východiskům liberalismu a k jehož stoupcům patřili Thomas Hobbes, Jeremy Bentham, ale i John Locke a anglická škola politické ekonomie. Ačkoli materialistické pojetí sebezáchovy je dokladem toho, jak radikálně se mladý Marx rozešel s Hegelem, přesto, jak jsme viděli, zůstal v mnoha teoretických ohledech Hegelovi věrný, zvláště když onen materiální způsob produkce a reprodukce lidského světa pojal jako nadindividuální podnik, jehož vývoj je určován rozpory uvnitř dané struktury, a celé dějiny směřují k sebeuvědomění lidstva.

Hegelovskou inspiraci nezapře ani samotný pojem produkce, který měl u Marxe blíže k Hegelovi s jeho pojetím „Bildung“, když označoval sebe-vytváření člověka, než k anglické politické ekonomii s jejím pojetím práce produkující zboží určené pro směnu na trhu. Ostatně Hegel sám považoval ekonomiku za materiální základnu pro sebeuvědomění ducha. Již v mládí hledal v anglické politické ekonomii náležité poučení v této věci a ještě ve svých pozdních *Základech filosofie práva* pojímal občanskou společnost (= měšťanskou ekonomiku) jako samostatný základ mravního života státu.⁴⁸ Nicméně jedna ze zřetelných vývojových linií Marxova učení spočívá v tom, že poznatky o způsobu materiální produkce lidského světa čerpal Marx stále více z politické ekonomie a původní hegelovská inspirace ztrácela svou váhu, byť hegelovská dialektika rozporů zůstala trvalou součástí Marxova učení.

Mohli bychom nicméně také tvrdit, že východisko Marxova materialistického pojetí člověka je svým způsobem *individualistické*, neboť určujícím společenským, dějinným či politickým činitelem je konkrétní jedinec s určitými potřebami, zájmy a přesvědčeními.⁴⁹

v obci (tedy spojení sebezáchovy jedinců ve státě) pojímá jako společenskou smlouvu.

⁴⁸ Význam anglické politické ekonomie na utváření myšlení mladého Hegela přesvědčivě vyložil G. Lukács v knize *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*.

⁴⁹ Je nepřesné, když se tvrdí, že podle Marxe může jednat společnost nebo třída. Buržoazní třída nejedná, jednají jenom jednotliví kapitalisté, kteří ovšem postupují v „kapitalistické logice věci“. Realisticko-individualistické východisko v pojetí jednání je zřetelně patrné třeba z následujícího úryvku: „*Dějiny*

Avšak u Marxe se jednání žádného člověka nedá vysvětlit jenom poukazem na jeho zájmy a přesvědčení, jak by odpovídalo metodologickému individualismu. Potřeby, zájmy a přesvědčení konkrétních lidí totiž Marx nepovažoval za jejich individuální danost, ale pojímal je jako rezultáty lidské praxe, a tak vysvětlit nějaké jednání bylo možné až v jeho širším společenském kontextu.⁵⁰ Marxovo pojetí člověka je proto především *sociální*, a tedy spíše holistické než *naturální* a individualistické.⁵¹ Příznačné také je, že se jedná o pojetí *kritické*, neboť ona širší společenská strukturní souvislost, kde vládne zákon, jenž determinuje lidské jednání, je sociální skutečnost plná rozporů, kterým lidé nerozumí, takže ji lze označit za skryté mechanismy donucování, jež je třeba odhalit a změnit.⁵²

nedělají *nic*, nemají *žádné* nesmírné bohatství, neprobojují *žádné* boje! To všechno dělá, má a probojujává *člověk*, skutečný živý člověk; není to tak, že by ‚dějiny‘ používaly člověka jako prostředku k dosažení *svých* cílů ... ne, dějiny nejsou ničím jiným než činností člověka, který sleduje *své* cíle.“ Tedy nikoli nějaké obecné cíle, ale své vlastní. K. Marx a B. Engels, *Svatá rodina*, str. 111.

⁵⁰ To mimo jiné znamená, že „subjektivní“ představa o jednání se může rozcházet s jeho „objektivním“ významem. Tedy lidé nemusí rozumět, a zpravidla ani nerozumí, tomu, co dělají. To Marx vysvětloval působením ideologie.

⁵¹ S individualistickou interpretací Marxe přišel Jon Elster ve své knize *Making Sense of Marx*. Elster tak přibližuje Marxovo pojetí k východiskům teorie racionální volby. Takový pokus je zajímavý, ale nedostí přesvědčivý, neboť Marx chápal sociální mechanismy donucování spíše jako reálné struktury (neřkuli jako zákony), než aby je pojímal jen jako nesrozumitelné důsledky individuálního jednání. Marx bral vážně tvrzení, že konkrétní jedinci (např. Ludvík Napoleon) mohou být „charakterovými maskami“ určitých skupin, tříd a jejich zájmů. Charakterová maska pro Marxe neznamenala jenom personifikaci, ale poukazovala na skrytou sociální realitu, jež determinuje jednání. Nicméně Elster docela přesvědčivě ukazuje, že není marné řadit Marxe k těm, kdo chápou společnost jako agregát spíše než jako substanci.

⁵² V ekonomické teorii Marx nejčastěji užíval označení zákon, např. zákon hodnoty, zákon nadhodnoty, zákon poklesu průměrné míry zisku, když se jednalo o nutné souvislosti ekonomického jednání. Nebyly to ale zákony přírodní, jakkoli i toto označení u Marxe najdeme (myšlena je jejich materiální povaha). Navíc Marx soudil, že ekonomické zákony působí v reálném světě lidského jednání jako „tendence“, takže jednotlivá cena může být vyšší či

3.2.2 Výrobní síly, výrobní vztahy a dělba práce

Způsob produkce a reprodukce lidského života chápal Marx historicky jako vývoj v etapách, jehož završením bude svobodná společnost zbavená rozporů a vykořisťování. Nejznámější způsob, jak tento historický vývoj konceptuálně vysvětlit, vychází z tvrzení, že výrobní síly (co se vyrábí) se vždy rozvíjejí v rámci zavedených výrobních vztahů (jak se vyrábí) a vynucují si jejich změnu. Takovýto výklad najdeme již v *Německé ideologii*, ale v hutných formulacích jej můžeme číst v pozdější *Předmluvě ke kritice politické ekonomie*. Celá argumentace se dá shrnout do několika tezí: i) vývoj společnosti určují sociální rozpory vlastní danému způsobu produkce společenského života, přičemž zavedená společenská praxe představuje jejich momentální rovnováhu; ii) každá společenská produkce života má dvě patra: jednak materiální základnu a jednak kulturní a politickou nadstavbu; iii) základní a určující v životě dané společnosti jsou rozpory v materiální základně; iv) společenské rozpory se dynamikou ekonomického vývoje společnosti vyhrocují, až daný způsob výroby vyčerpá možnosti rozvoje a změní se revoluční cestou ve způsob nový; v) to se děje, dokud nevznikne komunismus, který představuje uvědomělé stadium lidských dějin, v němž je zrušeno veškeré odcizení, eliminovány jsou proto skryté mechanismy donucování a realizována je jednota teorie a praxe v uvědoměném jednání všech jedinců společnosti vůči sobě navzájem. Komunismus tedy zavádí

nižší, než je hodnota zboží, ale „v průměru“, nebo „celkově vzato“, je cena určena hodnotou, tj. množstvím společensky nutného množství práce; podobně proti zákonu klesající průměrné míry zisku působí řada protitendencí, takže k poklesu po jistou dobu třeba ani nedochází, apod. Marx zákony zásadně chápal jako „rezultáty lidské praxe“ (viz jeho metodologická zásada, že „předmět není dán jako objekt nazírání, ale je to rezultat lidské praxe“). Přitom, a to je důležité, zákony dával do souvislosti se vztahy, které vznikají mezi lidmi v průběhu jednání. Tak zákon nadhodnoty je teorie, která vysvětluje ekonomické vykořisťování, ale vykořisťování je přitom odhaleno jako skrytý vztah ekonomického panství kapitalistů nad námezdně pracujícími, který se dá označit jako sociální mechanismus donucování. Držíme se zavedené terminologie, když se mluví o ekonomických zákonech, ale když se poukazuje na skrytou rovinu mezilidských vztahů, které mohou být v konfliktu a jsou navíc ideologicky zastírány, je na místě spíše označení „skrytý mechanismus donucování“.

trvale stabilní rovnováhu uvědomělé produkce a reprodukce společenského života, a proto znamená konec dějin.

V tomto podání tedy základním rozporem, který určuje dynamiku společenského způsobu výroby, je rozpor mezi výrobními silami a výrobními vztahy, který se odehrává primárně v rovině materiální výroby a určuje ekonomickou dynamiku společnosti. K výrobním silám patří především lidská síla projevovaná v práci (tzv. pracovní síla) a dále síla všech věcných činitelů výroby, které člověk svou prací uvádí do chodu, jako jsou stroje a různá technická zařízení (tzv. výrobní prostředky). Výrobní vztahy naopak poukazují k rovině lidské součinnosti a představují sociální rozměr toho, jak se vyrábí, neboť jsou to vztahy, do nichž lidé vstupují při výrobě (tzv. výrobní vztahy), nikoli ale vztahy individuální a nahodilé, ale sociální a strukturní. Produktivní zpracování přírody tedy probíhá v zavedené struktuře výrobních vztahů, které potom charakterizují historicky daný typ lidské součinnosti.

Výrobní vztahy nelze zredukovat na organizační vztahy, spíše je třeba je chápat jako vlastnické poměry. Když totiž lidé vyrábějí prostředky ke své obživě a vstupují do určitých vzájemných vztahů prostřednictvím směny zboží na trhu, vychází přitom z vlastnických rozdílů mezi „mým“ a „tvým“. Tyto vlastnické vztahy tedy definují výrobní a reprodukční vztahy ve společnosti. Každý způsob výroby se proto dá popsat jako specifický systém vlastnických vztahů.

Vlastnické vztahy rovněž charakterizují poměry mezi hlavními sociálními skupinami ve výrobě. Marx tyto skupiny dané postavením ve výrobě označuje jako třídy. Za základní a určující rozpor ve společnosti se potom považuje rozpor mezi těmi, kdo vlastní výrobní prostředky, a těmi, kdo je nevlastní, nicméně pracují s nimi, zhodnocují je a vytváří nadhodnotu, kterou si vlastníci výrobních prostředků přivlastňují. Marx tento třídní vztah pojímá jako vztah protikladný a vykořisťovatelský. Když v *Komunistickém manifestu* čteme, že, „dějiny všech dosavadních společností jsou dějinami třídních bojů“, tak je tomu třeba rozumět tak, že v každém historicky zavedeném způsobu výroby existuje panující třída, která vlastní a kontroluje prostředky výroby a přitom vykořisťuje třídu, která s těmito prostředky pracuje a vytváří bohatství. Třída vlastníků si přivlastňuje výsledky produktivní práce pracujících právě z titulu svého vlastnictví.

Důležité je, že tyto rozporné souvislosti produkce jsou skryté a jednotliví lidé, již usilují o svou sebezáchovu a v jednání realizují své zájmy, si tyto zákony a skryté sociální mechanismy neuvědomují. Kupříkladu za feudalismu nevolník musel několik dní pracovat na pánově půdě. Oplátkou za to mu jeho pán poskytoval ochranu před útoky cizích pánů a dával mu právo zajistit si obživu pro sebe a svoji rodinu na svém hospodářství. Tyto feudální poměry proto považoval za výhodné (a správné) nejen pán, ale i nevolník, ačkoli byl připoután k pánovi, k jeho půdě a sám živořil. Jestliže nevolník uznával zmíněnou „logiku“ feudálního vztahu (nadstavbou k němu byla aristokratická morálka a spojenectví církve s feudální mocí), nemohl se z těchto bídných poměrů nikdy vymanit, natož aby chápal, co je třeba udělat, aby daný způsob výroby byl nahrazen jiným, v němž by byl svobodnější. Mohl se občas vzbouřit, ale fungování feudalismu, které se zakládalo na jeho poddanství, nerozuměl.

Nicméně feudalismus, jako všechny historické způsoby produkce, v sobě podle Marxe nesl zárodky svého zániku. Předně byl založen na existenci protikladných tříd, na tom, že existuje produktivní třída rolníků, jež se udržuje při životě vlastní prací v domácím hospodářství, a na druhé straně třída šlechtických pozemkových vlastníků, na jejichž statcích rolníci nuceně pracovali. Obě třídy byly protikladné a jejich vztah byl vykořisťovatelský, ale samy sebe tak nechápaly a feudalismus se nerozložil v důsledku jejich třídních rozporů. Důvodem zániku feudalismu bylo spíše to, že umožňoval jenom omezený rozvoj výrobních sil. Souběžně se totiž za feudalismu začal prosazovat jiný způsob výroby, který byl produktivnější a pokrokovější. Když se pak prosadily nové společenské třídy, které rozvíjely průmysl a obchod, feudalismus byl vystřídán kapitalismem.⁵³

⁵³ Poznamenejme, že Max Weber formuloval své pojetí vzniku kapitalismu jako polemiku s uvedeným Marxovým pojetím. Oba se shodují v tom, že kapitalismus se prosadil, protože přinesl novou efektivnější organizaci hospodářské produkce. Weber však odmítá Marxovo materialistické vysvětlení a sám naopak poukazuje na sociologický význam protestantských náboženských představ, které inspirovaly novou etiku lidského chování příznivou pro rozvoj kapitalistického podnikání. Weber tuto etiku nazývá „vnitrosvětskou askezí“ a spočívala ve schopnosti racionální kalkulace jednání a vedla k osob-

Dynamický faktor vývoje společnosti je dělba práce. V tomto ohledu Marx přímo navazoval na anglickou politickou ekonomii.⁵⁴ Slavná je pasáž, kterou najdeme v knize *Bohatství národů* Adama Smitha, kde se vysvětluje význam dělby práce při výrobě špendlíků: „Jeden člověk drát vytahuje, druhý jej narovnává, třetí jej stříhá, čtvrtý jej zaostřuje, pátý jej nahoře přibrušuje, aby se mohla nasadit hlavička. Zhotovení hlavičky pak vyžaduje dva nebo tři samostatné úkony; nasadit ji je práce sama pro sebe, leštění špendlíků také. Dokonce i napíchat je do papíru je zvláštní řemeslo. A tak je ona důležitá operace výroby jednoho špendlíku rozdělena asi na osmáct samostatných úkonů.“ Podle Smitha je toto rozdělení práce zásadním faktorem růstu její produktivity. Smith spočítal, že nyní deset dělníků může vyrobit „za jediný den více než čtyřicet osm tisíc špendlíků“. Když pak porovnává tento údaj s předchozí situací, dospívá k závěru: „Kdyby byli pracovali každý zvlášť a žádný nebyl tomuto řemeslu vyučen, jistě by žádný z nich nebyl dokázal vyrobit za den ani dvacet špendlíků, a snad ani jediný. To ovšem není ani dvoustá čtyřicátá část a snad ani čtyřtisící osmistá část toho, co dovedou vykonat nyní v důsledku správné dělby práce a spojení různých pracovních úkonů.“⁵⁵

Tato Smithova úvaha byla důležitá jak pro anglickou politickou ekonomii, tak pro Marxe samého. Vysvětluje se tak totiž vnitřní dynamika kapitalismu, neboť dělba práce nebývala zvyšuje produktivitu

ni disciplinaci člověka. Bez toho by kapitalismus nevznikl. Viz Max Weber, *Protestantská etika a duch kapitalismu*.

⁵⁴ Marx uvažoval o dělbě práce v ekonomice, nicméně tvrdil také, že první dělba práce proběhla mezi mužem a ženou v rodině (např. *Německá ideologie* [1846]; podrobněji tuto věc vyložil potom Friedrich Engels ve svém pojednání o *Původu rodiny, soukromého vlastnictví a státu* [1884]), ale dělba práce mezi pohlavími se nikdy nestala předmětem nějaké Marxovy důkladnější úvahy. Teprve soudobá feministická kritika poukázala na to, že mechanismy skrytého donucování (a vykořisťování svého druhu) se dají odhalit rovněž v patriarchální rodině, a tak byl marxismus, který za určující považoval vztahy hospodářské, shledán nedostačivým. Viz N. Folbre, *Exploitation comes home: A critique of the Marxian theory of family labor*.

⁵⁵ A. Smith, *Pojednání o podstatě a původu bohatství národů* (1776), str. 7 n.

práce a zároveň vede k nutnosti, aby lidé dosahovali svých cílů směnou statků na trhu.

3.2.3 Třídní konflikt v kapitalismu

Kapitalismus Marx definuje jako způsob výroby, který se zakládá na námezdní práci, a kapitalisté v něm usilují o maximální zisk. To znamená, že existuje třída kapitalistů, kteří jsou vlastníky výrobních prostředků, především jsou to tedy majitelé továren, strojů a jiného zařízení, kteří najímají dělníky za mzdu, aby s těmito prostředky v továrnách pracovali a produkovali výrobky, které potom kapitalisté prodávají na trhu a přisvojují si zisky z titulu svého vlastnictví. Proletariát alias dělníci naproti tomu nemají vlastnictví, které by jim skýtalo dostatečné prostředky pro zajištění obživy, a tak, aby se uživil, musí se nechat najímat na práci pro kapitalisty. Prodávají svoji pracovní sílu, jak říká Marx. Najímání práce je ovšem tržní akt koupě a prodeje. Marx v návaznosti na anglickou politickou ekonomii tedy tvrdí, že námezdní dělníci jsou zboží jako každé jiné, a tak hodnota jejich existence je determinována mechanismem trhu práce. V jeho podání to má ovšem kritický osten. Jak se píše v *Komunistickém manifestu*, proletariát je „třídou dělníků, kteří mohou existovat jen dotud, dokud nalézají práci, a kteří nalézají práci jen dotud, dokud jejich práce rozmnožuje kapitál“.⁵⁶

Vztah kapitalistů a proletariátu je vztah antagonistický. Antagonismus třídního vztahu není na první pohled vidět. Jak kapitalisté, tak dělníci usilují o to, aby realizovali své cíle, tedy zisk a obživu, nicméně podle Marxe jsou přitom obě třídy v antagonistické konfliktu a navíc tomuto procesu nerozumí, ač si o něm dělají nejrůznější představy. Sotva si tedy uvědomují, že všichni aktéři jsou donucováni k určitému jednání tržním mechanismem, který funguje tak, že kapitalistům se stále více zhoršují podmínky, za nichž mohou realizovat své zisky, a dělníci jsou přitom zbídačováni.

Vykořisťování Marx formuluje jako ekonomický zákon nadhodnoty. Celý výklad, který zabírá valnou část prvního dílu *Kapitálu*, zde nemůžeme probírat. V kostce řečeno vykořisťování spočívá v tom, že nadhodnotu, kterou vytvářejí námezdně pracující, si přisvojují

⁵⁶ K. Marx a B. Engels, *Komunistický manifest*, str. 378.

kapitalisté z titulu vlastnictví, ač sami nic nevytvářejí. Teorie vykořisťování se opírá o několik předpokladů: a) produktivní je jenom práce dělníků, které ale nelze ztotožnit pouze s manuálně pracujícími, b) zájmy dělníků a kapitalistů jsou antagonistické, c) vykořisťování neznámá vědomý podvod ani krádež, ani se nedá říci, že dělníci dostanou zapláceno méně, než je hodnota jejich práce, protože celý proces produkce (a směny) probíhá v souladu se zákonem hodnoty (směňují se hodnoty za hodnoty), ergo dělníci ve mzdě dostávají odpovídající hodnotu své pracovní síly, která je dána hodnotou spotřebních předmětů „nutnou“ na jejich obživu.

Zde nás zajímá především tvrzení, že zájmy dělníků a kapitalistů jsou protikladné. To znamená mnohem více, než že námezdní dělníci, kteří prodávají svou pracovní sílu, a kapitalisté, kteří ji kupují, mají rozporné zájmy. Sotvakdo bude pochybovat o tom, že dělníci mají zájem na tom, aby jejich mzda byla co největší, a kapitalisté zase, aby byla co nejmenší. Takový konflikt zájmů by nás ale sotva přiměl k tomu, abychom tvrdili jako Marx, že v kapitalismu probíhá „více-méně skrytá občanská válka“⁵⁷ a že dělníci svých bytostných cílů mohou dosáhnout až tehdy, když provedou revoluci, kapitalisty vyvlastní a kapitalismus zruší. Antagonismus znamená více, totiž to, že zájmy jedné skupiny se nedají realizovat bez potlačení zájmů skupiny druhé. Konflikt zájmů tedy musí být hlubší. Marx tvrdí, že prostupuje celým výrobním způsobem a navazujícími společenskými a politickými institucemi. Takové argumenty, že vlastně o konflikt ani nejde, neboť koupě a prodej námezdní síly je vztah smluvní, který se zakládá na svobodě a rovnosti, proto považoval jenom za ideologické zastírání základní ekonomické a společenské nerovnosti. V tomto ohledu se Marx liberální ideologii často i vysmíval, např. když ironicky poznamenává, že trh práce je „pravým rájem přirozených práv člověka. Zde vládne jedině svoboda, rovnost, vlastnictví a Bentham“.⁵⁸

Marxův argument lze shrnout následovně. Vyjdeme-li z ekonomiky, kde existuje malá skupina kapitalistů, kteří vlastní všechny výrobní prostředky, od půdy, technických prostředků, po továrny,

⁵⁷ K. Marx a B. Engels, *KM*, str. 382.

⁵⁸ K. Marx, *Kapitál*, I, str. 195 (část II, kap. 6: Koupě a prodej pracovní síly).

a mají dost peněžních prostředků na zajištění provozu, a vedle nich žije mnohem větší skupina dělníků, kteří nemají majetek potřebný na vlastní obživu, takže se musí nechat najmout na práci pro kapitalisty, aby si obživu zajistili, a když budeme předpokládat, že jedinci mohou svých cílů dosahovat jen koupí a prodejem na trhu a že se stát omezuje na to, aby ochránil tento volný trh před podvodny, krádeží a násilím, pak sice můžeme takovou ekonomiku popisovat v liberálních pojmech rovnosti a svobody, neboť jak prodávající, tak kupující se ve svém jednání řídí pouze svojí svobodnou vůlí a směřují „hodnotu za hodnotu“, ale to lze sotva označit za svobodné, rovnoprávné, neřku-li spravedlivé společenské poměry.

V uvedeném směnném vztahu mezi dělníky a kapitalisty Marx naopak odhaluje strukturní nerovnosti v jednání a rozhodování. Předně, kapitalisté mohou ovlivňovat, jaké množství pracovní síly potřebují nakupit pro svou produkci, neboť mohou nahrazovat pracovní sílu stroji, a ovlivňují tak poptávku po práci. Dělníci ale naproti tomu nemohou omezit svůj zájem na práci, neboť ten je dán jejich potřebou udržet se při životě. Za druhé, kapitalista, když najímá dělníka na práci, ví, že vždy nějakého najde, pokud jich je nadbytek na trhu, což, jak víme od Malthuse, není výjimka, ale pravidlo. Zatímco dělník je při hledání práce vystaven existenčnímu tlaku, neboť si prostě nějakou práci najít musí, aby zůstal naživu.⁵⁹

Z toho lze vyvodit závěr, který je znám jako teorie absolutního zblídačování. Když bude dohadování o mzdě probíhat za těchto kapitalistických podmínek, výše mzdy bude klesat až k existenčnímu minimu právě v důsledku toho, že kapitalista může nutit dělníka, aby přijal co nejnižší mzdu, přičemž sám začne ztrácet zisky až tehdy, když mzda klesne pod mez danou přežitím, pak by dělníci začali

⁵⁹ Reálná situace je samozřejmě složitější, neboť kapitalista může rovněž poukazovat na existenční hrozbu, že zkrachuje, byť ta je zřejmě jiného řádu. Dále musí existovat trvalá převaha v nabídce práce (Marx ovšem není malthusián, spíše jen dokazuje, že kapitalismus si sám vytváří tzv. rezervní armádu nezaměstnaných), ale hlavně dělnická práce musí být zcela zaměnitelná, leč tato argumentace se opírá o předpoklad, že v kapitalismu klesá význam specializované práce (Marx mluví o redukci dělníka na abstraktní práci), což je nyní sotva obhajitelné, neboť toto období skončilo přinejmenším s fordovskou pásovou výrobou.

vymírat a cena pracovní síly by začala růst. Existuje ovšem také teorie relativního zblídačování, která se nakonec v marxismu prosadila již koncem devatenáctého století. Hodnota pracovní síly zde není dána existenčním minimem, ale má své kulturní a dobové souřadnice, neboť odráží to množství a hodnotu spotřebních předmětů, kterou si dělnická třída v dané společnosti a v dané době vybojovala a zvykla užívat. Pokles mzdy pod tuto cenu pracovní síly danou kulturně a politicky vede k nepokojům, kterým se kapitalisté raději vyhnou. Zároveň se tak ale otevírá smysluplný prostor pro dělnické strany, aby mohly bojovat za zvýšení mezd i v rámci kapitalistického zřízení.

3.2.4 Uvědomění společných zájmů dělníků

Taková by byla logika věci⁶⁰ na kapitalistickém trhu práce, kdyby dělníci vystupovali izolovaně a navzájem si neomezeně konkurovali. K těmto koncům ale věci v kapitalismu nemusí dojít, pokud dělníci začnou tomuto skrytému mechanismu donucování čelit, budou se sdružovat a společně vystupovat s požadavky na zvýšení mezd, zkrácení pracovní doby apod.

Marx zásadně obhajoval ekonomickou racionalitu dělnických protestních akcí, jako je sdružování v odborech, jejich mzdové, bezpečnostní a sociální požadavky, ale i stávky, demonstrace apod. Naznačenou brutální teorii zblídačování vlastně ani nezastával, soudil spíše, že minimum mzdy je determinováno kulturně a politicky, jak odpovídá teorii relativního zblídačování. Stále se ale jednalo o skrytý mechanismus donucování na trhu práce, jenž vychází ze sociálních nerovností a čelit mu bylo možno jen uvědoměním si společných zájmů dělníků. Vyústěním Marxovy argumentace je proto právě požadavek, aby dělníci společně čelili skryté donucovací logice kapitalismu, aby si uvědomili své společné zájmy a sjednotili se ve svém konfliktu s kapitalisty. V tomto smyslu se marxismus ukazuje být teorií praktického sebe-uvědomění dělnické třídy.

Mladý Marx zastával filosofickou teorii odcizení, ze které plyne, že ony společné zájmy dělníků lze ztotožnit s obecnými lidskými zájmy. Osvobození dělnické třídy ztotožňoval s osvobozením všech

⁶⁰ V pojednání *Námezdní práce a kapitál* (1847) to Marx nazývá „tendence věci v kapitalistickém systému“. Víme, že jindy mluví o zákonech, dokonce o železném zákonu, ale i ty chápe jako tendence. Viz pozn. 52.

lidí žijících ve vykořisťovatelské společnosti. Sebeuvědomění proletariátu vždy chápal jako rozhodující faktor, který umožní skoncovat jak s vykořisťováním, tak s kapitalismem samotným. V *Bidě filozofie* sáhl Marx po hegelovských pojmech, aby to vysvětlil. Vylíčil tento pokrok v sebeuvědomění proletariátu jako krok od třídy o sobě ke třídě pro sebe.⁶¹ Třídy se, jak víme, vyskytovaly ve všech dosavadních společnostech, kde byly dány postavením ve způsobu produkce a vlastnickým vztahem k výrobním prostředkům, zároveň vždy podléhaly ideologickým mechanismům toho, jaké představy si o svém postavení ve společnosti vytvářely. Takové byly třídy o sobě. Jejich uvědomění toho, jak byly pro sebe, bylo falešné. Marx nicméně soudil, že dělnická třída za kapitalismu si může svou pozici ve společnosti vskutku uvědomit a osvobodit se, ale musí tak učinit v úplnosti, když si své dělnické zájmy uvědomí jako obecně lidské zájmy. Když si třída uvědomuje své třídní zájmy, stává se třídou pro sebe. V případě dělnické třídy to ale znamená, že si uvědomuje sebe jako reprezentanta celé společnosti. Ozvěnu těchto radikálních myšlenek z mládí najdeme i v pozdějších ekonomických rozbořech kapitalismu. Tentokrát již ale Marx neuzivá dialektický argument, že proletariát je krajním pólem negativity, že v sobě shrnuje veškeré utrpení společnosti, apod.

V úvahách o dějinném poslání proletariátu Marx užíval i argumentaci množstvím. Vždycky tvrdil, že řady proletariátu rostou, jak do této třídy v důsledku procesů koncentrace a centralizace kapitálu upadají stále další sociální skupiny. A v *Komunistickém manifestu* označili s Engelsem proletářské hnutí za „hnutí obrovské většiny ve prospěch obrovské většiny“.⁶² Nicméně průmyslový proletariát za Marxova života v Británii představoval asi tak desetinu pracujících obyvatelstva, a v Německu v roce 1848 byl dokonce docela malou skupinou, přesto v té době můžeme číst, že „Německo stojí na prahu buržoazní revoluce ... [která] může být jen bezprostřední předehrou proletářské revoluce“.⁶³ V pozdější době Marx poukazoval spíše na určité vlastnosti, které proletariát získává díky svému postavení v kapitalistickém způsobu výroby. Dělníci jsou sice podrobeni

kapitalistické (tovární) disciplíně, která je spoutává, avšak pouze jejich práce je práce produktivní, navíc dělníci navzájem ve výrobě spolupracují, a tak se učí součinnosti a organizaci. Dělníci tak získávají schopnosti, jak spolupracovat při obhajobě svých zájmů, jak se sjednotit a rozpoznat skryté způsoby svého vykořisťování a jak jim čelit. V této souvislosti se potom objevuje ona známá Marxova myšlenka, že kapitalismus vytváří svého hrobaře.⁶⁴

Marx ve svých ekonomických rozbořech poukazoval rovněž na řadu skutečností, které připravovaly nový společenský způsob produkce. Byla to především racionální organizace výroby a centralizace kapitálu, ale také zmiňovaná disciplinace a organizace proletariátu. Ačkoli od organizace proletariátu v tovární výrobě k jeho revolučnímu uvědomění je hodně daleko, Marx nicméně předpokládal, že společný boj dělníků za své bezprostřední zájmy povede k tomu, že dělníci odhalí mechanismy vykořisťování a nakonec dospějí k poznání, že skoncovat s vykořisťováním a zbídačováním lze jen zrušením kapitalismu samého.

Marx nepochybně dával svou teorii plně do služeb revolučního uvědomění proletariátu. Nalikol ale považoval za nezbytné vnášet revoluční uvědomění do pracujících mas zvnějšku, není zcela jasné. V prvním dílu *Kapitálu* vyústil systematický výklad ekonomických zákonů kapitalismu v úvahy, v nichž uvědomění proletariátu je důsledkem vyhrocování rozporů kapitalismu, rostoucího zbídačování, poklesu průměrné míry zisku a prohlubujících se ekonomických krizí, avšak o potřebě nějakého vnášení uvědomění zvnějšku se zde nemluví. Marxova publicistika, v níž se obracel na intelektuály a veřejné mínění, jakož i jeho revoluční aktivity, které nebyly malé ani rozsahem, ani významem, nicméně svědčí o tom, že uvědomění proletariátu nepochybně chápal také jako praktický, propagandistický a organizační úkol, který má za úkol uvědomělá skupina aktivistů, mezi nimiž důležitou roli hrají intelektuálové.

⁶¹ K. Marx, *Bida filozofie (1846–1847)*, str. 312 n.

⁶² K. Marx – B. Engels, *KM*, str. 382.

⁶³ Tamt., str. 401.

⁶⁴ Podobnou úvahu můžeme najít u Hegela ve *Fenomenologii ducha* v oddíle zvaném „Pán a rab“, který pojednává o jejich boji o uznání a končí tím, že rab si díky práci, kterou vykonává pro pána, uvědomí své tvořivé schopnosti, dopracuje se k sebevědomí a stane se rovný pánovi, a tak se oba začnou uznávat jako sobě rovná sebevědomí.

3.2.5 Determinismus versus svoboda

Jak ale spojit deterministické pojetí vývojového zákona kapitalismu s úvahami o jeho překonání v aktu sebe-uvědomění proletariátu, tedy v aktu svobody? Marxovo materialistické pojetí dějin je deterministické, neboť staví na tom, že dějinám a životu společnosti vládnou zákony, kterým lidé podléhají. Toto pojetí zákonů ovšem nemůže u Marxe popírat svobodné jednání lidí, protože zároveň platí, že společnost i dějiny jsou výtvorem lidí, kteří do jisté míry jednají svobodně. Jaký význam má však svobodné jednání jednotlivců v tomto deterministickém výkladu lidských dějin, je poměrně sporná otázka.

Marx se občas vyjadřuje tak, jako by individua byla k jednání nucena silou, které nejen nerozumí, ale ani jim nedává žádnou možnost volby, jako by myšlení a rozhodování lidí nemělo pro výsledky jednání žádný význam.

Tak se nám ve zmiňované *Předmluvě ke kritice politické ekonomie*⁶⁵ podává docela deterministický obraz dějin, když se dozvídáme, že „ve společenské produkci vstupují lidé do určitých, nutných, na své vůli nezávislých vztahů, které odpovídají určitému vývojovému stupni jejich materiálních výrobních sil“. Tyto vztahy přitom vytvářejí „ekonomickou strukturu společnosti, reálnou základnu, na níž se zvedá právní a politická nadstavba a které odpovídají formy společenského vědomí“. Ekonomická základna „podmiňuje sociální, politický a duchovní životní proces vůbec“, takže to, co se děje v materiální „základně“ společnosti, tedy zmíněný rozpor mezi výrobními silami a výrobními vztahy, určuje to, co se odehrává v „nadstavbě“ – v politice, ideologii a kultuře. Rozpor mezi výrobními silami a vztahy zde vysvětluje rovněž vznik společenských revolucí, neboť „... na určitém stupni svého vývoje se materiální síly společnosti dostávají do rozporu se existujícími výrobními vztahy ... Nastává pak epocha sociální revoluce. Se změnou ekonomické základny dochází pomaleji nebo rychleji k převratu celé ohromné nadstavby“. Zkoumání společenských převratů a změn se tedy musí zaměřit na ekonomickou základnu, neboť „musíme vždy rozlišovat mezi materiálním převrácením v ekonomických výrobních podmínkách, který se dá přírodovědecky přesně zjistit, a mezi právními, politickými, náboženskými,

⁶⁵ K. Marx, *Předmluva ke kritice politické ekonomie*, str. 464 n.

uměleckými nebo filosofickými, zkrátka ideologickými formami, v nichž si lidé tento konflikt uvědomují a vybojuvávají ho“. Stručně řečeno: Ekonomické podmínky, jako je způsob výroby, ekonomický rozvoj, dělba práce, předepisují role, které jedinci v onom velkolepém historickém dramatu hrají, aniž tomu všemu vůbec rozumí. Dokonce i socialistická revoluce je podobně předepsána dějinami a proletariát v ní plní zadanou roli.

Tato interpretace dělá z člověka loutku v rukou ekonomických sil podobným způsobem, jako byl člověk loutkou v rukou ducha v Hegelově lsti rozumu. Zatímco ale u Hegela tato závislost člověka svým způsobem pozvedávala, protože dodávala jeho jednání hlubší mravní smysl, tak nyní se smysl individuálního jednání rozplývá na pozadí determinismu sociálního prostředí. Výsledkem je pojetí člověka a dějin, které je analogické materialistickým evolučním teoriím devatenáctého století, a je blízké tehdejšímu sociálnímu darwinismu. Nicméně sklony k této interpretaci najdeme spíše u Engelse než u Marxe. Tento výklad by odporoval mladohegelovským východiskům jeho myšlení, kterých se Marx nikdy zcela nevzdal. Pak by se totiž z teorie lidské emancipace stalo čistě učení o vládě ekonomických zákonů, kterým člověk v kapitalismu podléhá, ale které nakonec, aniž pořádně víme jak, může ovládnout. Jenomže takhle Marx nikdy nevažoval, ale naopak vždycky tvrdil, že člověk svým jednáním mění okolnosti svého jednání.⁶⁶

Nedá se popřít, že Marx vždy považoval lidskou svobodnou vůli za důležitý faktor jednání, takže determinismus ve výkladu společnosti a dějin musí být s individuální svobodou slučitelný. Na takové spojení vždy poukazují úvahy, které zdůrazňují, že lidé mají možnost měnit do jisté míry jak své myšlení, tak okolnosti svého života, např. tvrzení o kontinuitě a diskontinuitě dějin, které můžeme číst v *Německé ideologii*: „Dějiny nejsou nic jiného než sled jednotlivých generací, z nichž každá využívá materiálu, kapitálu, výrobních sil, které jí odkázaly všechny předchozí generace, pokračuje tedy na jedné straně v tradiční činnosti za úplně změněných okolností a na druhé straně modifikuje úplně změněnou činností staré okolnosti.“⁶⁷

⁶⁶ K. Marx, *Teze o Feuerbachovi*, str. 213.

⁶⁷ K. Marx a B. Engels, *NI*, str. 244.

K podobným závěrům dojdeme, když se podíváme na Marxovy polemické spisy, jako je *Osmnáctý brumaire Ludvíka Bonaparta*. V nich Marx jasně uznává, že individuální svoboda jednání existuje a dosti na ní záleží. Člověk zde není loutkou v rukou ekonomických sil, spíše Marx mluví o „charakterových maskách“, kdy jednotlivý člověk vystupuje jako reprezentant určitých zájmů, skupin a společenských sil. Jednotlivého člověka tyto síly (jež nejsou síly přírodní, ale jsou to rezultáty lidské praxe) (i) *determinují* v jednání, neboť vytvářejí jeho charakter; (ii) zároveň je jednání člověka pro tyto síly *maskou*, což znamená dvojí, jednak že v jednání individuálního člověka se vyjevuje něco jiného, co zůstává skryto, a jednak že dotyčný člověk této skryté determinaci příliš nerozumí; nicméně (iii) je svobodný v tom smyslu, že v každé situaci se mu nabízí volby, mezi nimiž se rozhoduje. Marx toto pojetí shrnuje v tezi, že „lidé dělají dějiny, ale ne tak, jak chtějí“.⁶⁸

Neuralgickým bodem Marxova pojetí determinismu lidského jednání je vztah mezi tzv. ekonomickou základnou a nad ní se pozvedající politickou, ideologickou a kulturní nadstavbou. Základní teze je jasná a nemění se od Marxových mladických časů: základna určuje nadstavbu, neboli „vědomí lidí je určováno jejich společenským bytím“, jak se píše v *Německé ideologii*. Otevřenou otázkou zůstává, jaký prostor svobody je přitom ponechán individuálnímu myšlení a rozhodování. Podobné nejasnosti panují ohledně toho, jakou míru volnosti mají ideové společenské faktory, jako je morálka, právo a ideologie. Marx nepochybně jejich význam na společenský život nepopíral. Mylné je tvrdit, že je hodlal redukovat na materiální podmínky společenského života. Již Engels připomínal tehdejším ekonomickým deterministům, že ekonomické poměry určují politiku, ideologii a kulturu až „v poslední instanci“ a že tyto součásti společenské nadstavby mají „relativní autonomii“ a mohou přitom podstatně ovlivňovat společenský vývoj.⁶⁹

⁶⁸ „Lidé dělají své dějiny sami, ale nedělají je tak, jak jim napadne, za okolností, které si sami zvolili, nýbrž za okolností, které tu bezprostředně nacházejí, které jsou jim dány a které zdědili z minulosti.“ Marx, K., *Osmnáctý brumaire Ludvíka Bonaparta*, str. 141.

⁶⁹ „Podle materialistického pojetí dějin je v poslední instanci určujícím momentem v dějinách produkce a reprodukce skutečného života. Ani Marx,

Existuje řada interpretací, které se těmto Engelsovým vágním termínům snaží dát určitější obsah.⁷⁰ Avšak námitky, že marxismus nedokáže náležitě tematizovat reálné možnosti lidského jednání a rozhodování v oblastech, jako je morálka, právo a politika, které tak mohou mít svou váhu při odhalování a napravování společenských nespravedlností, jsou přesvědčivé dnes neméně, než byly v minulosti. Z těchto námitek vycházel revizionismus na počátku dvacátého století a najdeme je u všech významnějších kritiků Marxe do současnosti.

3.2.6 Stát jako vláda buržoazie

Můžeme se domnívat, že stát všeobecně vzato nemusí sloužit k zastírání vykořisťování, ke společenské manipulaci a k ohlupování občanů. Tak tomu sice může být, ale stejně tak může stát zajišťovat bezpečnost, ochraňovat slabé a být zárukou občanských práv a svobod, a proto hlavní otázkou politické teorie už dávno není zrušení státu, ale náležité ospravedlnění jeho donucovací moci.

Nicméně v marxismu, ať je jakýkoli, je stát především nástrojem třídního panství. Je definován jako mechanismus donucování, který

ani já jsme nikdy netvrdili víc. Překrucuje-li to nyní někdo v tom smyslu, že ekonomický moment je jediné určující, mění onu tezi v nic neříkající, abstraktní a absurdní frázi.“ Engels v dopise Josephu Blochovi z 21. září 1890, in: K. Marx a B. Engels, *Spisy*, XXXVII, Praha 1972, str. 535. Vhodné je připomenout znovu Marxova slova, že v tom případě není marxistou, viz pozn. 3.

⁷⁰ Radno zmínit především *Pro Marxe* od Louise Althussera. O rekonstrukci materialistického pojetí dějin z pozic analytické filosofie se pokusil především G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History: A Defence*, jenž nicméně zdůraznil spíše technologický determinismus, a zmíněný Jon Elster ve své knize *Making Sense of Marx*, který byl zase inspirován teorií racionální volby. Nicméně zřejmě platí, že Marx nedoceňuje význam individuální svobody pro společenské jednání, neboť individuální vědomí a svobodná volba v jeho podání nakonec ztrácí půdu pod nohama, když se stanou pouze odrazem strukturálních mechanismů donucování. Marx ale zřejmě tak daleko nikdy nešel, jinak by nevěřil v reálnou možnost člověka více či méně vědomě měnit dějiny, avšak v ekonomické teorii se zabýval jenom strukturami jednání. Nikoli náhodou se marxismus nejsnáze spojoval se strukturalismem, zatímco Elsterův pokus o individualistický výklad společenských vztahů strukturální závislosti je výjimečný.

slouží k udržování ekonomického panství buržoazní třídy tím, že toto panství pomáhá maskovat tak, že zájmy kapitalistů vydává za zájmy všech občanů. V *Německé ideologii* se ještě poměrně stroze tvrdí, že „stát je forma [panství], v níž individua vládnoucí třídy uplatňují své společné zájmy, a je v ní shrnuta celá občanská společnost...“.⁷¹ Pověštinou ale najdeme ostré metafory, jež poukazují na třídní povahu státu. Tak v *Komunistickém manifestu* se tvrdí, že „buržoazie ... si vybojovala v moderním zastupitelském státě výhradní politické panství. Moderní státní moc je jen výborem, který spravuje společné záležitosti celé buržoazie“.⁷² V pozdější *Občanské válce ve Francii* Marx ještě dramatičtěji prohlašuje, že stát „se stále více stává národním panstvím kapitálu nad prací, veřejnou mocí organizovanou k sociálnímu otročení, motorem třídního despotismu“.⁷³ Byť na daném místě mluví o francouzských poměrech, tvrzení má zjevně obecnou platnost.

Tyto metafory jsou sice pádné, ale ve své podstatě nejasné a vzbuzují řadu otázek. Jak máme rozumět tomu, že stát je „výborem pro správu společných zájmů buržoazie“? Prostoduchá vysvětlení vždy nějak vedou k teoriím spiknutí. Tak si můžeme představovat, že politici, a to jak zvolení ve volbách, tak vlastně i výkonní úředníci, chodí ke kapitalistům pro radu a tajně od nich dostávají pokyny a instrukce, jak vládnout. To je ovšem zcestné a u Marxe pro něco takového nejdeme oporu. Marx totiž považuje rozdíl mezi ekonomikou a politikou za věčný, daný dělbou práce, nikoli za iluzorní, daný maskovacími manévry buržoazie. A tak v politice i ekonomice platí to, co v každém specializovaném oboru dělby práce: lidé zde sledují své vlastní zájmy, avšak nikdo z nich nerozumí celkové souvislosti.

Podle Marxe ani kapitalisté nemusí chápat třídní podstatu donucování ze strany státu, takže se nedá říci, že stát ovládají vědomě tak, aby jeho donucovací moc využili ve svůj prospěch. Když kupříkladu v uvedeném spisu píše Marx o Ludvíku Bonapartovi a snaží se dokázat, že za jeho vlády buržoazie „užívá ... státní moc nemilosrdně a vyzývavě coby národní válečnou mašinerii kapitálu proti práci“, tak

⁷¹ K. Marx a B. Engels, *NI*, str. 283.

⁷² K. Marx a B. Engels, *KM*, str. 374.

⁷³ K. Marx, *Občanská válka ve Francii*, str. 370 n. (část III).

zároveň tvrdí, že za těchto politických poměrů „dosáhla buržoazní společnost, osvobozená od politické péče, rozvoje, který ani sama nečekala. Její průmysl a obchod expandovaly kolosálním způsobem“.⁷⁴ Tedy buržoazie to ani nečekala. Politika nemůže být odcizena od ekonomiky a zároveň být v cílevědomých rukou buržoazie. Nehledě na to, že kapitalisté si konkurují a každý by chtěl od státu zřejmě něco jiného.

Marxova metafora o státu coby „politickém výboru pro správu zájmů buržoazie“ se ovšem nedá převést na tvrzení, že jde o mechanismus, jehož hybatelem je všeobecně sdílená touha po ekonomickém bohatství, která hraje buržoazii do rukou způsobem, o němž sama pořádně neví. To by byla dětinská představa o kapitalistické nevinnosti. Sotva lze totiž zpochybňovat skutečnost, že v kapitalismu existuje něco, co bychom mohli nazvat „moc peněz v politice“, která vychyluje jednání státu ve prospěch bohatých. Své vysvětlení nabízí teorie racionální volby v různých variantách jednoho schématu: Zájmy bohatých jsou v politickém rozhodování brány více v úvahu, protože politici ke svému znovuzvolení, což je jejich cíl, potřebují něco, co mají kapitalisté, totiž peníze; zatímco politici mají moc rozhodovat, kterou chtějí zase ovlivnit kapitalisté, a tak dochází ke vzájemně výhodným dohodám. Marxova kritika státu je radikálnější, než lze zformulovat s poukazem na vzájemnou výhodnost pozic kapitalistů a politiků. Teorie racionální volby vychází z metodologického individualismu a jednání lidí vysvětluje poukazem na zájmy a přesvědčení, které lidé sami vědomě uvádějí, avšak podle Marxe tato instrumentální motivace k vysvětlení jednání nestačí, protože jednání je podstatně ovlivněno sociálními silami, které působí vskrytu a lidé jejich působení sami nerozumí.

Vláda v zájmu buržoazie u Marxe označuje skutečnost, že stát a jeho instituce samy o sobě představují nakloněnou rovinu, jež vychyluje rozhodování ve prospěch zájmů kapitalistů, takže stát představuje skrytý mechanismus donucování, který udržuje v chodu ekonomické vykořisťování a maskuje je s pomocí práva a ideologie. A jsme zpátky u otázky, jak to buržoazie a politici dělají. Třídní povaha státu, tedy jeho náklonnost zájmům buržoazie, by se totiž měla konkrétně

⁷⁴ Tamt.

projevovat v trestním právu, v daňových zákonech a vůbec v pojetí lidských, občanských a politických práv, nakonec vlastně ve všem, co stát dělá. Buržoazní náklonnost by se dokonce měla projevovat v jednání a rozhodování jednotlivých vládnoucích politiků.

Na tato tvrzení se lze podívat z empirického hlediska. Pak bude třeba vzít jednotlivé zákony a nařízení a můžeme zkoumat, nakolik zvýhodňují určité zájmové skupiny či jednotlivce. Nicméně Marxova teze je všeobecná, a proto je obtížné ji věrohodně dokázat. Je uzákonění povinnosti podnikatelů zajistit dělníkům bezpečnost při práci něco, co stát dělá v zájmu kapitalistů? Anebo uzákonění práva na stávkou? Vycházíme-li z bezprostředních zájmů kapitalistů, dá se tvrdit, že to jejich zájmům odporuje, ale marxisté budou dokazovat, že krátkodobě taková opatření sice zvyšují náklady na práci, a kapitalisté se jim proto budou třeba bránit, ale z dlouhodobého hlediska se to kapitalistům vyplatí, protože to pacifikuje dělníky a jejich vykořisťování může běžet dál. Argumentace dlouhodobými zájmy je ale neuspokojivá, jelikož kapitalisté se *ex definitione* neřídí obecnými a dlouhodobými zájmy buržoazie, ale každý kapitalista se řídí vlastním zájmem dosáhnout maximálního zisku, i kdyby přitom měla zkrachovat veškerá jeho konkurence.

Navíc stát zjevně dělá občas věci, které kapitalisté nechtějí. Jak je však možné, že stát, který je údajně politickým výborem buržoazie, může dělat něco, co kapitalisté, byť jenom momentálně, nechtějí? Marx věnoval velkou pozornost bojům za desetihodinový pracovní den v Británii, a odhaloval přitom ideologickou zaslepenost celé diskuse a poukazoval na politický význam sdružování dělníků. Vše, co psal, je velice přesvědčivé, nicméně chybí nějaké jednoznačné závěry, co z toho všeho plyne pro pojetí státu jako masky třídního panství.

Každopádně je obtížné dát nějaký přesnější smysl marxistické tezi, že buržoazie, jež má v rukou výrobní prostředky, ovládá také stát. Nejlépe učiníme, když Marxovo pojetí státu budeme považovat za jednu z variant teorie elit. Tyto teorie se shodují v tom, že ve státě existuje skupina lidí, jež rozhoduje o politické struktuře a kulturním stavu národa, jak praví G. Mosca.⁷⁵ Mosca tuto skupinu, jež disponuje zdroji moci ve státě, příznačně nazval politickou třídou. Problém

⁷⁵ K zakladatelům teorie elit patří ještě V. Pareto a R. Michels.

Marxovy varianty teorie elit však spočívá právě v tom, že politickou moc považuje za odvozenou a tvrdí, že politicky vládne skupina lidí, kteří disponují ekonomickým bohatstvím. To je ale obtížně dokazatelné jako obecná teze. V konkrétním výkladu vždy nakonec záleží na tom, jak bude upřesněna ona Engelsova „relativní autonomie politiky“.⁷⁶

3.2.7 Ideologie a její faleš

Ideologii Marx chápal jako falešné vědomí člověka nebo skupiny, které zastírá třídní společenské poměry v jejich původnosti a v převráceném obraze představuje jejich odcizenou skutečnost, podle které pak člověk nebo skupina jedná. Marx s Engelsem sice převzali tento termín od francouzských osvícenců, kteří ideologii rozuměli vědecké studium idejí,⁷⁷ avšak při psaní *Německé ideologie* tento koncept začali užívat v kritickém smyslu jako označení pro soubor idejí, názorů, ale i pocitů, které představují falešné chápání reality, neboť v ideologii se realita jevila „vzhůru nohama“, jako by závisela na idejích. Takto falešný byl idealismus mladohegelovců, kteří si podle Marxe mysleli, že jejich ideje dělají německé dějiny, ač o reálných dějinách neměli ani tušení, jak tvrdil. Postupně, jak se Marx pouštěl do kritiky ekonomické teorie, začal falešnost spatřovat v zakrývání reálných rozporů ve společnosti řečmi o harmonii a jednotě, kdy vykořisťovatelské, protikladné a mani-

⁷⁶ Marxistické pojetí státu se ovšem dále vyvíjelo zejména s ohledem na to, jak stát koncem devatenáctého století začal aktivně vstupovat do ekonomiky a stával se podmínkou jejího rozvoje (státní kapitalismu). Již marxistický revizionismus z počátku dvacátého století přišel v tomto ohledu s pozoruhodnými myšlenkami v rámci diskusí o imperialismu, především je třeba zmínit Hilferdingovo pojetí finančního kapitálu (R. Hilferding, *Das Finanzkapital*, 1910). Rozvoj sociálního státu po druhé světové válce vyžadoval další změnu marxistického pojetí, poučná je v tomto ohledu zejména diskuse mezi Ralphem Milibandem a Nicosem Poulantzasem (R. Miliband, *The State in Capitalist Society*, 1969; N. Poulantzas, *Political Power and Social Classes*, 1973).

⁷⁷ Takové zkoumání navrhl Destutt de Tracy (1754–1836), který byl jedním z vedoucích *idéologues*, jak je označil Napoleon, snažících se rozšířit osvícenský liberalismus v porevoluční Francii. Spolu s J.-B. Sayem patří k zakladatelům francouzské liberální školy. Hlavní jeho dílo se jmenuje *Éléments d'idéologie* (1801–1815); navazoval v něm na Condillacovu filosofii, psychologii a ekonomickou teorii.

pulativní společenské poměry jsou líčeny jako poměry žádoucí, správné a obecně prospěšné. Využití ovatelství jsou tak vlivem určitého sociálního mechanismu produkce idejí zkrusleny v zájmu držitelů ekonomické moci. Jak v kostce můžeme číst v *Německé ideologii*: „Myšlenky vládnoucí třídy jsou v každé epoše vládnoucími myšlenkami, tj. třída, která je vládnoucí materiální mocí ve společnosti, je současně její vládnoucí mocí duchovní.“⁷⁸ U Marxe najdeme dva podrobnější výklady, jak onen sociální mechanismus vytváření falešných idejí funguje, jednak v *Německé ideologii* a jednak v kapitole o zbožním fetišismu v *Kapitálu*.

Když se v *Německé ideologii* pustil do polemiky s mladohegelovci, dokazoval tak, že jejich úvahy o sebeuvědomění člověka cestou radikální kritiky idejí jsou jenom plané řeči, které se mijejí s realitou, neboť z idejí dělají nějakou vyšší realitu a z kritiky idejí pak hnací sílu dějin. Revoluční řeči mladohegelovců v očích Marxe proto nebyly nic než „iluze ideologů“.⁷⁹ Ideologickou vadu nicméně mladý Marx shledával také u ekonomů. Jejich teorie sice odhalovaly ekonomické zákony fungování industriálního kapitalismu, ale nedostatečně. Ekonomové tyto zákony totiž vydávali za věčné a neměnné a neviděli, jak zdůrazňoval Marx, že jsou výsledkem jednání lidí ve vztazích, jež jsou konfliktní a využití ovatelství, přičemž jejich využití ovatelství povahu skrytou za ekonomickými zákony je třeba odhalit a danou skutečnost změnit.

Již mladý Marx postoupil, řečeno jeho slovy, od kritiky náboženství ke kritice politiky, potažmo ekonomiky,⁸⁰ nicméně náboženství pro něj vždy bylo příkladnou ideologií. Snad ani není známější kritický výpad tohoto druhu než tvrzení, že náboženství je opium lidstva.⁸¹ Na tomto obvinění náboženství z ideologické omezenosti si můžeme obecněji naznačit, co znamená ideologie v Marxově podání. Takovou výhradu musíme vždy chápat v rámci teorie odcizení, kterou zastával, takže klamnost náboženství znamená vlastně tři věci: (i) vztah k bohu je ve skutečnosti vadným vztahem člověka k sobě a k druhým lidem,

(ii) najdou se reálné důvody dané rozpory a nerovnostmi v lidské praxi, které vysvětlují, proč iluzorní svět náboženství vzniká a je ho potřeba, (iii) teprve zrušení odcizení, jež je záležitostí reálných dějin, nikoli slov, natož příkazů, povede k tomu, že náboženské iluze ztratí půdu pod nohama a ideologický charakter lidského myšlení zmizí.

Radno zdůraznit, že Marx netvrdí, že náboženství je vědomý klam a podvod. Není to varianta vulgárně materialistické kritiky, že si náboženství vymysleli kněží, aby mohli ovládat obyčejný lid. Pro Marxe bylo náboženství reflexem reálného světa, v žádném případě je nebylo možno vykořenit tím, že se zakáže. Jak jednou ironicky poznamenal Engels: „Jedinou službu, kterou lze dnes bohu udělat, je vyhlásit ateismus za nutný článek víry a překonat Bismarckův Kulturkampf proti církvi tím, že se náboženství vůbec zakáže.“⁸²

Co bylo řečeno o náboženství, platí rovněž o ideologickém charakteru myšlení politického, právního a morálního. Jejich ideologický ráz spočívá v tom, že myšlenkový obraz vztahů mezi lidmi, který podávají, je zkruslen vlivem určitých sociálních mechanismů produkce idejí ve prospěch zájmů buržoazie, tedy držitelů ekonomické moci. Přitom je třeba zdůraznit dvě věci: (i) zkruslení reality není vědomým klamem, (ii) stranická náklonnost myšlení nevyklučuje pravdivé poznání. Nyní tedy obě tvrzení podrobněji rozvedeme a připojíme pochybnost, zda lze vůbec konkrétně poznat, jakým způsobem k onomu zkruslování reality dochází.

Předně, ideologii nelze považovat za vědomý klam nebo za nějakou propagandu, a to přinejmenším z toho důvodu, že stoupenci, ale i tvůrci určité ideologie příslušným ideám, názorům a sentimentům povětšinou věří a jsou přesvědčeni o jejich správnosti, platnosti a pravdivosti. Marx nezpochybňoval jejich přesvědčení a považoval je za součást ideologického charakteru daného smýšlení. Příkladem mohou být morální zásady liberalismu. Liberalismus vychází z toho, že svoboda, pojatá jako volnost jedince při volbě a realizaci svých záměrů, je nejdůležitější morální hodnota a v tržní ekonomice je to elementární podmínka svobodného podnikání, takže morální ospravedlnění kapitalismu vždy nějak vychází z toho, že je to společnost založená na svobodné práci. Marx naopak dokazoval, že kapitalismus

⁷⁸ K. Marx a B. Engels, *NI*, str. 252.

⁷⁹ Tamt., str. 254 n.

⁸⁰ Viz pozn. 30.

⁸¹ K. Marx. *Úvod ke kritice Hegelovy filozofie práva*, str. 12.

⁸² B. Engels, *Emigrant Literature*, II, 1874, str. 158.

je založen na námezdní práci, takže dělníci, ačkoli mají svobodu hledat si zaměstnání podle vlastní úvahy, jsou na trhu práce ve vleku existenčního donucování. Kapitalismus je systém „nucené práce, třeba by vypadal jako výsledek svobodné smluvní dohody“, namítá Marx.⁸³ Zatímco podle liberálního pojetí svobody se za donucování považují jen vnější překážky jednání ze strany druhých lidí, podle Marxe v kapitalismu existuje donucování dané situační převahou, jakou mají na trhu práce kapitalisté nad dělníky. Tato situační převaha, která zůstává v liberálním pojetí svobody nepovšimnuta, je zdrojem nesvobody dělníků. Právě takové „nepochopení“ a zastírání označuje Marx za ideologii.

Za druhé, stranický zájem ideologicky zkresluje poznání, ale vylučuje pravdivé poznatky. Ideologie je sice zatížena zkreslením vycházejícím ze zájmů držitelů ekonomické moci, ale stále je to reflexe reálného světa. Marx často, počínaje *Ekonomicko-filozofickými rukopisy z roku 1844 po Teorie o nadhodnotě*, jež zůstaly v rukopise, opakuje, že angličtí političtí ekonomové jako A. Smith a D. Ricardo odhalili skutečné zákony fungování kapitalismu, a výslovně tvrdí, že jejich poznání bylo vědecké, ačkoli zůstali zaujati buržoazní perspektivou. Marx rozlišoval nesmlouvavě mezi vědeckou politickou ekonomikou, jež přináší pravdivé poznatky, a vulgární ekonomikou, jež sklouzává k pouhé apologetice kapitalismu.⁸⁴ Docela ironicky potom rozebíral argumenty továrníků a ekonomů, kteří v diskusích o desetihodinovém pracovním dni dokazovali, že takový zákon povede ke zhroucení britské ekonomiky, a s potěšením demaskoval jejich buržoazní podjatost, nicméně i v jejich případě spíše mluvil o hlouposti než o vědomém podvodu. To u něj nebyla věda, ale propaganda.⁸⁵

⁸³ K. Marx, *Kapitál*, III.2, str. 367.

⁸⁴ „Jednou pro vždy poznamenávám, že klasickou politickou ekonomikou rozumím všechnu ekonomii, počínaje W. Pettym, která zkoumá vnitřní souvislosti buržoazních výrobních vztahů, v protikladu k vulgární ekonomii, která se pohybuje jen v oblasti zdánlivých souvislostí, znovu a znovu přežvykuje materiál, už dávno dodaný vědeckou ekonomikou, aby přijatelným způsobem vysvětlila takřikající nejhrubší jevy a přizpůsobila je domácí potřebě buržoazie.“ K. Marx, *Kapitál*, I, str. 106–107 (4. kap., pozn. 33).

⁸⁵ Viz třeba kapitola „Seniorova poslední hodina“ in: K. Marx, *Kapitál*, I, str. 251–256.

Kritérium na odlišení falešnosti a pravdivosti poznání tedy nelze hledat jednoduše v odlišení vědy a ideologie. Marx nikdy netvrdil, že by z pravdivého poznání měly být zájmy vyloučeny, nebo že vědecké poznání je hodnotově neutrální.⁸⁶ Domníval se, že lidské vnímání, ale i přemýšlení je vždy spjato s určitými zájmy a představami, takže i specializované vědecké poznání považoval za součást reálného lidského světa a jeho praxe – viz jeho metodologická zásada, že předmět není dán jako objekt nazírání, ale je to rezultat společenské praxe. Celou argumentaci výstižně shrnuje Richard W. Miller: „Marx je vskutku přesvědčen, že systémy idejí, které usměrňují společenské chování, jsou významným způsobem rezultátem společenských procesů, v nichž podstatnou roli mají třídní zájmy. Ale nemyslí si, že uznání této role je na překážku pravdivým soudům, a nepovažuje hodnocení pravdivosti a nepravdivosti za pouhé vyjádření podpory nebo odporu, které by vycházely z příslušných třídních zájmů.“⁸⁷

Navíc Marx soudil, že zájmy mohou sice poznání omezovat, ale mohou mu také otevírat perspektivu. Koneckonců poznání, které Marx sám rozvíjel, bylo postaveno do služeb proletářských zájmů právě proto, že odhalovalo perspektivu lidské emancipace. Marx poznání, o které usiloval, ovšem nepovažoval za nějakou ideologii. Proletářské zájmy, které sledoval, mu umožňovaly odhalit vykořisťování, ideologické zastírání a politické služebnosti, které by jinak zůstaly nepovšimnuty. Teprve zájmy těch ujařmených a vykořisťovaných otevírají podle Marxe perspektivu, jak se vymanit z panující ideologie a odhalit skryté mechanismy společenského donucování.

Svým pojetím ideologie se Marx nepochybně zařazuje do osvícenské tradice, jež se podívovala nad tím, kolik je na světě hlouposti, předsudků a fanatismu a pokoušela se je eliminovat užíváním rozumu, který odhaluje skutečnost bez iluzí a v pravdě. Odlišoval se ovšem ve výkladu toho, kde se tato zaslepenost bere a jakým způsobem se udržuje. Vypracoval k tomu pronikavou kritickou společenskou teorii, jejíž součástí je i kritika ideologie.

⁸⁶ Na rozdíl od Maxe Webera, který hodnotovou neutralitu považoval za podmínku racionálního poznání. Viz jeho pojednání *Objektivita společenskovedního a společenskopolitického poznání*.

⁸⁷ R. W. Miller, *Social and political theory: Class, state, revolution*, str. 73

Když jsme se zabývali třídní povahou politiky a státu, potýkali jsme se s otázkou, jak to vlastně buržoazie dělá, že vládne politicky. Nyní se objevuje analogická otázka: Jak to buržoazie dělá, že ovládá mysl a pero právníků, intelektuálů a náboženských kazatelů? Slaboduché je poukazovat na to, že si buržoazie platí intelektuály, aby mysleli a psali v jejím zájmu. To bychom měli před sebou teorii spiknutí, ale nikoli marxismus. Za uspokojivé vysvětlení příslušných mechanismů maskování idejí nelze považovat ani nějaké psychologické mechanismy, jaké odhalila hlubinná psychologie ve dvacátém století, když přišla s tím, že v lidské mysli existují vytěsněné a eliminované představy, které člověk maskuje v podobě morálně a racionálně přijatelných myšlenek, aby si je mohl vědomě připustit. Takové psychické mechanismy nevědomého sebeklamu lze nahlížet v analogii s třídními mechanismy vykořisťování, jak se o to svého času pokoušeli někteří stoupenci frankfurtské školy, zejména Herbert Marcuse, avšak u Marxe takové psychoanalytické úvahy nenajdeme. Poněkud jiné vysvětlení nabízí marxističtí strukturalisté, jako třeba Louis Althusser, který uvažuje o ekonomice a ideologii jako o strukturách. Jenomže v tomto výkladu se ve strukturních vztazích docela vytrácí zase svoboda individuálního jednání, která přes veškerou kritiku odcizení v jeho různých formách zůstává trvalým elementem jeho učení.

V *Německé ideologii* se na jednom místě objevuje úvaha, jež naznačuje, že Marxovi by mohlo být blízké nějaké sociálněpsychologické vysvětlení toho, jak se rodí společenské iluze. Ideologie je zde charakterizována jako specializovaná oblast vytváření idejí, které se věnují intelektuálové. A věrohodně působí teze, že intelektuálové mají sklon důvěřovat iluzím právě v důsledku svého specifického postavení v dělbě práce. Marx jejich postavení docela ironizuje, když říká, že „zatímco v běžném životě dovede každý shopkeeper velmi dobře rozlišovat mezi tím, zač se někdo vydává, a tím, co skutečně je, naše dějepisceví ještě k tomuto triviálnímu poznání nedospělo. Každé epoše věří na slovo, co sama o sobě říká a co si o sobě myslí“.⁸⁸

Intelektuálové v Marxově příkladu žijí ve světě slov, který je vzdálen praktickému životu. Navíc platí, že každý člověk je zasazen do nepřehledných souvislostí dělby práce, a tak se nelze příliš divit, že

⁸⁸ K. Marx a B. Engels, *NI*, str. 255.

si lidé snadno vytvářejí iluzorní představy o světě, v němž žijí. Takovýto sociálně psychologický mechanismus vzniku iluzí se dá zřejmě přijmout za vysvětlení, ale stále nevíme, proč by se intelektuálové v myšlenkových světech vytvořených slovy, které vytvářejí, měli řídit zrovna zájmy buržoazie, jakkoli je srozumitelné, že právě buržoazie má v kapitalismu v rukou otěže toho, jak se v kapitalismu vytváří bohatství. Karl Mannheim například soudí, že intelektuálové díky svému třídně nezakotvenému postavení mohou být naopak kritičtí k různým třídním ideologiím.⁸⁹

U Marxe tedy najdeme pouze všeobecnou odpověď na otázku, odkud se bere ideologie. V různých verzích se nicméně dozvídáme, že v třídní společnosti je ideologie nezbytná k udržení daného ekonomického a politického řádu. Bez ideologie by se společenský řád rozpadl, neboť fyzické donucování a hrozba silou, o něž se opírá represivní moc státu, by nestačily k udržení *statu quo* ve společnosti, kde menšina vykořisťuje většinu. Taková společnost by se zřejmě nemohla dlouhodobě udržet, pokud by si lidé, již v ní žijí, nemysleli, že její trvání je správné a je také v jejich zájmu.

Z uvedené argumentace mimo jiné vyplývá, že vysvětlení toho, proč společnosti přežívají své krize, nutno alespoň zčásti hledat v ideologii, jež tuto společnost ospravedlňuje. Tato argumentace získala na přesvědčivosti, když na počátku dvacátého století a zvláště po první světové válce selhaly všechny teorie o tom, že dojde k uvědomění dělnické třídy v důsledku prohlubujících se vnitřních krizí kapitalismu samotného. První světová válka zjevně vyhrotila třídní rozpory způsobem, jaký kapitalismus předtím nezažil, a přece k uvědomění dělnické třídy nedošlo, spíše naopak, sociálnědemokratické strany povětšinou docela rezolutně zaujaly národní pozice. Právě působivost národních ideologií tehdy zřejmě pomohla udržet buržoazní společnosti v chodu. Pro marxistické intelektuály z toho vyplynulo, že buržoazní ideologie není jenom nějaký odraz ekonomické základny, ale může být hlavní oporou fungování kapitalismu. Významný krok v těchto úvahách učinil Antonio Gramsci, který přišel s konceptem kulturní hegemonie. Základem buržoazního panství se stala

⁸⁹ Takový je Mannheimův pojem „die freischwebende Intelligenz“, viz jeho kniha *Ideologie a utopie*.

kultura, neboť bez kulturní dominance by se zřejmě kapitalistická společnost byla dávno rozpadla.⁹⁰

3.2.8 Komunismus jako normativní vize

Komunismus je pozice negace negace,⁹¹ jak říká hegelovským slovníkem mladý Marx v *Ekonomicko-filozofických rukopisech z roku 1844*. To mělo znamenat, že komunismus je způsob produkce a reprodukce života lidí, který ruší odcizení člověka ve všech jeho podobách, tedy eliminuje ekonomické vykořisťování, donucovací moc státu a ideologičnost poznání. Dějiny zde dospívají ke svému konci. Otázkou proto je, nakolik, případně v jakém smyslu je Marxova kritická teorie společnosti určitou verzí teleologie dějin.

Marx již v mládí tvrdil, že „komunismus není cíl dějin, ale je to nutný tvar lidské společnosti“.⁹² Na daném místě je třeba tomuto vyjádření rozumět především v souvislosti s jeho kritikou Hegela a mladohegelovců. Marx takto totiž odmítá představu, že by komunismus byl ideou, která stojí nad dějinami a vede je k sobě. Komunismus proto označoval za určitý historický útvar, nikoli za ideu. V souladu s tím však Marx celý život odmítal psát „recepty pro kuchyni budoucnosti“⁹³ a v jeho díle vskutku najdeme jenom minimální poučení o tom, jak by měla fungovat komunistická společnost. Na rozdíl od všech předchozích idealistických vizionářů, kteří často líčili fungování komunistické společnosti do nejmenších detailů, Marx takové výklady považoval za sektářské úlety.⁹⁴

⁹⁰ Viz A. Gramsci, *Sešity z vězení*, zvláště část „Intelektuálové a organizace kultury“.

⁹¹ K. Marx, *EFR*, str. 86.

⁹² Tamt.

⁹³ Viz pozn. 2.

⁹⁴ O sektářství mluví v souvislosti s kritikou francouzských lassallovců: „... jako každý, kdo tvrdí, že má v kapse všelék na všechna lidská utrpení – už předem vtiskl své agitaci náboženský sektářský charakter ... Udělal tutéž chybu jako Proudhon, když nehledal reálnou základnu pro svou agitaci ve skutečných elementech třídního hnutí, nýbrž chtěl tomuto hnutí předepisovat dráhu podle určitého doktrinářského receptu.“ (Marx v dopise J. B. von Schweitzerovi z 13. října 1868, in: *Spisy*, XXXII, str. 644.) To nebyla neob-

Nicméně Marxovo učení, jak jsme je dosud sledovali, nemůže nebyť teleologickou teorií morálky, společnosti a dějin. Na pozadí všech Marxových kritických analýz fungování ekonomiky, politiky, práva i náboženství v třídních společnostech najdeme totiž normativní koncept svobodného člověka, jenž žije v harmonickém a racionálně produktivním společenství s druhými lidmi bez bídy a vykořisťování, bez manipulace a ohlupování, zato s vědomím universální lidské jednoty. S tímto normativním konceptem svobodného člověka ve svobodné společnosti je potom poměřována realita třídních společností. Bez něj by Marxovy analýzy ztratily svůj radikálně kritický náboj.

Komunismus je líčen jako osvobození člověka, jež je záležitostí dějin a uskuteční se revolucí. Engels, ač evolucionista každým coulem, mluví dokonce o „skoku z říše nutnosti do říše svobody“.⁹⁵ U Marxe sice nenajdeme poučení o tom, jak by se komunistická společnost měla organizovat, ale morální vize komunismu, o kterou se ve svých úvahách opírá, má poměrně jasné kontury, které naznačují, že je to

vyklá argumentace mezi marxisty. V narážce na Marxe, který se v doslovu k druhému německému vydání *Kapitálu* ohradil proti „psaní receptů pro kuchyně budoucnosti“, tvrdí Karl Kautsky hned na začátku svých úvah o tom, jak to bude vypadat den po revoluci: „Jsem naprosto přesvědčen, že naším úkolem není vymýšlet recepty pro kuchyně budoucnosti.“ (K. Kautsky, *The Social Revolution*, vol. II, part I: *On the Day after the Social Revolution*) Rosa Luxemburgová dokonce v tom, že nejsou k dispozici hotové předpisy, spatřuje přednost marxismu: „Praktické uskutečnění socialismu jakožto ekonomického, společenského a právního systému leží zcela v mlze budoucnosti, zdaleka to není suma nějakých hotových předpisů. V našem programu najdeme jenom několik velkých ukazatelů, které naznačují směr cesty, na níž je třeba opatření teprve hledat, nadto mají tyto ukazatele převážně negativní ráz ... To vůbec není nedostatek, nýbrž právě přednost socialismu vědeckého oproti utopickému: Socialistický společenský systém má a může být jenom společenským produktem, jenž se zrodí ve vlastní škole zkušenosti, v čase naplnění, z událostí živoucích dějin...“ R. Luxemburg, *Zur russischen Revolution*, str. 359 n.

⁹⁵ Engels v *Anti-Dühringu* charakterizoval socialismus jako „skok z říše nutnosti do říše svobody“, kde „okruh životních podmínek obklopujících lidí, který až dosud lidí ovládal, se teď dostane pod kontrolu lidí, kteří se nyní poprvé stávají vědomými, skutečnými pány přírody... a tím, že se stávají pány svého vlastního zespolečenštění“. B. Engels, *Anti-Dühring*, str. 329.

učení z jiného světa. Stručně bych naznačil radikalitu tří hlavních tezí, jež mají charakterizovat komunistickou společnost jako pozici negace negace:⁹⁶ (i) zrušení dělby práce, (ii) zrušení státu a práva, (iii) jednota teorie a praxe.

Požadavek na zrušení dělby práce zahrnuje dvojí souběžnou argumentaci, jedna líčí vznik svobodné společnosti, v níž, jak se píše v *Komunistickém manifestu*, „svobodný rozvoj jedince je podmínkou svobodného rozvoje všech“, a ta druhá ohlašuje nastolení hojnosti namísto nedostatku. První argumentace se dá shrnout následovně: V dosavadních dějinách byla dělba práce motorem produktivity a racionalizace ekonomického rozvoje, ale mezi lidmi vytvořila trhliny a bariéry, které byly fixovány a vytvrzeny vlastnickými právy. V třídních společnostech je tak člověk vinou dělby práce podroben systému produkce, v němž se stává kolečkem mašinérie, které nerozumí a která mu předepisuje způsob práce a vůbec celého života. Zrušení dělby práce proto bude znamenat, že bariéry fixované vlastnickými vztahy zmizí a člověk bude podle libosti svobodně přecházet od jedné činnosti k druhé. Každý člověk si bude moci svobodně volit způsob života, žádná z možností lidské existence mu nebude cizí, a tak každý jedinec se na své individuální životní cestě bude pohybovat vždy s vědomím universální lidské vzájemnosti. Jak můžeme číst v *Německé ideologii*: „... v komunistické společnosti, kde nikdo nemá výlučný okruh činnosti, nýbrž může se zdokonalovat v jakémkoli oboru, řídí společnost všeobecnou výrobu, a právě tím mi umožňuje dělat dnes to a zítra ono, ráno lovit, odpoledne rybařit, večer se zabývat chovem dobytka a po jídle kritizovat, podle toho, na co mám zrovna chuť, aniž se ze mne někdy stane lovec, rybař, pastevec a kritik.“⁹⁷

Zřejmé je, že taková svobodná společnost nemůže existovat v situaci nedostatku.⁹⁸ Marx ovšem tvrdí, že komunismus bude stavem

⁹⁶ Výraz negace je užíván v hegelovském významu „zrušení jako překonání“.

⁹⁷ K. Marx a B. Engels, *NI*, str. 241.

⁹⁸ Kdyby se komunismus uskutečňoval v situaci nedostatku, tak, mladý Marx varuje, by se jen „vrátilo to staré svinstvo“. Tvrdí totiž: „... vysoký stupeň rozvoje je absolutně nutným praktickým předpokladem také proto, že

naprosté hojnosti. V tomto směru vždy vyzvedával ohromující rozvoj výrobních sil, který přinesl kapitalismus, a soudil, že komunismus na tento rozvoj naváže. Potíž je v tom, že údajné navázání se má odehrát v takových společenských poměrech, které přesahují veškerou chápavost.

Ekonomická teorie všeobecně vychází z toho, že omezenost zdrojů je elementární podmínkou lidské existence. Člověk právě proto, že nemůže mít vše, co chce, ani vše, co potřebuje, (i) je podroben nutnosti pracovat, tedy podstoupit námahu a přijmout omezení kvůli budoucí spotřebě, (ii) musí jednat racionálně, tedy disciplinovaně, aby svých cílů dosáhl. V situaci hojnosti, jakou Marx v komunismu očekává, by tedy buďto člověk mohl mít všechno, co si umane, což je nepředstavitelné, anebo by se nějak stanovovalo, co jsou potřeby, které člověk může (objektivně?, oprávněně?) chtít, neboť jsou nějak nutné (v říši svobody?), a případné touhy, které by směřovaly dále, by byly odmítány jako zbytečné. Takové stanovení nutných potřeb by nicméně předpokládalo jejich měření u všech jedinců a jejich vzájemnou komparaci, což by ale vedlo k tomu, že místo svobodné společnosti, kde každý člověk má svobodnou volbu, by vznikla společnost, kde individuální volby by byly povolovány na základě celospolečenských kalkulací. Takto se přinejmenším jeví uvedený problém z hlediska utilitarismu.

Za druhé komunismus, líčený jako stav svobody a hojnosti, by měl nastat ve společnosti, v níž jsou zrušeny stát a právo. Tezi o smrti státu již známe. Stát v Marxově podání je donucovací moc, a tak politicky autorizuje a potvrzuje třídní panství v ekonomice: třída, jež má v rukou ekonomickou moc, využívá státu a jeho represivní moci k udržení svého ekonomického panství. Proto se dá očekávat, že Marx bude požadovat zrušení státu a jeho donucovací role v komunistické společnosti. Nicméně když v *Kritice gothajského programu* uvažoval o tom, jak by měla komunistická společnost ekonomicky fungovat, uvědomil si, že bez státu to zprvu nepůjde. Připustil tedy další působnost státu, ale omezil ji jenom na začátek, na socialismus, který měl být jakousi přechodnou fází ke komunismu. Tvrdil nicméně, že

bez něho se zevšeobecňuje jen *nedostatek*, jen nouze, musel by tedy s *nouzí* začít zase i spor o nezbytnosti a muselo by se vrátit celé to staré svinstvo ...“ K. Marx a B. Engels, *NI*, str. 242.

později i tento socialistický stát by měl odumřít v procesu, jenž však není vůbec jasný, ani pochopitelný.

Se zrušením státu souvisí i požadavek na zrušení práva, který může vypadat překvapivě. Jenomže právo v Marxově podání, jak víme, pomáhá zastírat třídní mechanismy donucování a má svou ideologickou funkci, když donucování maskuje v morálních a obecně prospěšných pojmech. Marx se vždy poměrně přezíravě vyjadřoval o občanských právech založených na idejích rovnosti a svobody. V jeho očích to byly pouze formální zásady. Zrušení práva chápal jako zrušení právních kodexů, v nichž se mluví o svobodě a rovnosti jenom formálně a abstraktně. Místo nich uvažoval o zavedení nějaké reálné rovnosti a reálné svobody. Co se pod tím může skrývat, napovídá zmíněná vize svobody a hojnosti. Namísto distribuce statků podle rovných formálních práv má za komunismu platit distribuční princip každému podle jeho potřeb. Právo tedy nemá v komunistické společnosti místo, protože právo nemůže nebýt formální konstrukcí, spočívá totiž v tom, že s různými lidmi, již mají různé vlastnosti, se zachází formálně stejně, např. každá osoba má jeden hlas ve volbách.⁹⁹ V *Kritice gothajského programu* nicméně Marx připouští, že v socialismu bude muset po nějakou dobu právo zůstat v platnosti, protože mezi lidmi budou i nadále existovat reálné rozdíly, které budou hrát roli v centrální a organizované distribuci statků ve společnosti, např. jeden dělník bude mít více dětí než druhý, ale oba budou placeni jenom podle práce, kterou vykonali pro společnost.¹⁰⁰ Zásada, že člověk má dostat statky podle množství práce, kterou vykonal, stále ještě zavádí formální rovnost mezi pracujícími. Marxova vize skutečné individuální svobody a skutečné individuální rovnosti se tak odsouvá dále do nedohledna.

Nemenším potíží čelíme, když se pokoušíme osvětlit, co znamená jednota teorie a praxe, které má být dosaženo v komunismu. Již

⁹⁹ Pojem právní osoby je vynález Říma, jak lze číst u Hegela, viz jeho *Fenomenologie ducha*, oddíl nazvaný „Právní stav“. Marxovu argumentaci proti právu lze použít i v případě peněz. Právo a peníze jsou abstraktní formy, které znásilňují reálnou individualitu a její svobodu. Zrušení nadvlády ujařmujících abstrakcí a osvobození individuality bylo červenou nití Marxova uvažování od jeho počátků.

¹⁰⁰ K. Marx, *Kritika gothajského programu*, str. 41.

mladý Marx zdůraznil, že teorie má svou praktickou stránku, a teorii pak pojal v hegelovském smyslu jako moment praktického sebeuvědomění člověka ve společnosti a dějinách. Od *Německé ideologie* má ale teorie v jeho podání také zřetelné znaky pozitivní vědy a Marx v těchto úvahách navazuje na osvícenskou tradici. Od pozitivní vědy se očekává zásadní příspěvek k vyřešení společenského utrpení, neštěstí a nouze. Komunismus je proto líčen také jako společnost, kde je produkce a reprodukce života lidí založena na racionálním řádu, ba můžeme říci na řádu vědeckém. Dozvídáme se, že komunistické hospodaření bude spočívat v racionálním ovládnutí podmínek výroby, směny, rozdělování a spotřeby statků. Je zřejmé, že pod racionalitou jednání Marx nerozuměl ekonomickou racionalitu individuálního jednání, jež má smysl jen v situaci nedostatku, avšak předpokládal, že hojnost bohatství, kterou s sebou přinese netušený rozvoj výrobních sil, umožní, aby se distribuce statků řídila podle potřeb členů společnosti a nikoli podle jejich práv. Slibovaná racionalita výroby a distribuce statků tedy představovala nějaký jiný typ racionality jednání, než známe ve společnostech, kde se lidé potýkají s nedostatkem statků. Není však příliš jasné, jak si toto racionální ovládnutí podmínek života společnosti představit. Mnoho nepomůže ani poukaz na plánování, protože to rovněž předpokládá, že existuje omezenost zdrojů, které je třeba „racionálně“ distribuovat. Jenom se navíc tvrdí, že plánovaná distribuce je efektivnější než tržní. Engels racionální výrobu a distribuci statků líčí jako všeobecnou administraci společenského života a v jisté návaznosti na J. S. Milla tvrdí, že „správa věcí vystřídá nadvládu lidí“.¹⁰¹

Objevuje se tak řada nejasností, jak se s touto všeobecnou administrací života lidí slučuje ona slabá reálná svoboda individuí ve stavu hojnosti. V tomto ohledu byl Marx skoupý na slovo a nějakou souvislejší úvahu, jež by tyto otázky řešila, u něj nenajdeme. Varovně jsou ovšem pokusy o praktickou realizaci těchto idejí v zemích tzv. reálného socialismu ve dvacátém století, jež spočívaly v zestátnění výrobních prostředků, v zavedení centrálních plánovacích úřadů, které se pokoušely kalkulovat potřeby hospodářských odvětví a pak na základě tohoto plánu, jenž byl schvalován jako zákon, byly statky ve

¹⁰¹ B. Engels, *Anti-Dühring*, str. 327.

společnosti distribuovány. Tyto komunistické experimenty skončily společenským terorem a hospodářskou stagnací, a sotva tak měly něco společného se svobodnou společností, o níž celý život uvažoval Marx, ale spíše připomínaly onen „kasárenský komunismus“, před kterým v mládí varoval.

XXVI Anarchismus

Václav Tomek

V názorech původně britského duchovního Williama Godwina (1756–1836) se prolínaly myšlenky britského radikalismu a francouzského osvícenství. Svými postoji se stal jak významným myslitelem, tak předchůdcem filosofického anarchismu ještě před vznikem samotného evropského anarchistického hnutí. Teoretici a historikové anarchismu Godwina pro své hnutí objevili teprve v druhé polovině devatenáctého století.

Godwin byl zprvu nadšen vypuknutím Francouzské revoluce roku 1789, záhy ho však začalo odpuzovat její autoritářské směřování. Dostával se tím do rozporu s anglickými radikály, kteří naopak vítali jakobínské revoluční ideály. Z této konfrontace vznikla roku 1793 Godwinova nejvýznamnější práce *An Enquiry Concerning the Principles of Political Justice, and its Influence on General Virtue and Happiness* (Zkoumání o podstatě politické spravedlnosti a jejím vlivu na všeobecnou ctnost a štěstí, 1793). V tomto díle vyložil Godwin konsekventně své kritické stanovisko vůči stávající společnosti a jejímu uspořádání a přišel s myšlenkou bezstátní společnosti, která by byla založena na úplné svobodě každého individua a vzájemné ekonomické rovnosti. V roce 1795 publikoval Godwin své *Considerations* (Úvahy), v nichž se formou pamfletu vyjadřoval velmi kriticky ke stávající represivní vládní politice a rovněž kritizoval i metody nových politických sdružení. V roce 1797 napsal úvahy o vzdělávání, chování a literatuře, jež vyšly v souhrnu pod titulem *The Enquirer. Reflections on Education, Manners and Literature* (Tazatel: Úvahy o vzdělání, mravech a literatuře, 1797), a v nichž se objevují pozoruhodné názory na výchovu a vzdělávání. Godwin zde zastával názor, že cílem výchovy a vzdělávání by mělo být štěstí a rozvíjení