

UVEDENÍ DO MARXE A MARXISMU - RŮZNOST POHLEDŮ, REKAPITULACÍ A SHRUTÍ

UVEDENÍ DO MARXE: DÉMONIZACE A IDEALIZACE MYSLITELE

V knize Paula Johnsona *Intelektuálové*, nedávno i u nás vydané (1995 a 2012), je Marx popsán jako odpudivě smrdutá bytost, kouřící levné doutníky, opíjející se těžkým bavorským pivem a štítící se jakékoliv „produktivní práce“, jež by uživila rodinu. Životopis Marxovy ženy Jenny von Westphalen nese titul jednoznačně o Marxově „charakteru“ vypovídající – *Žena ďáblova* (viz Giroud 1996). *Démonizace* Marxe jako muže, od něhož vede přímá cesta k sovětskému totalitarismu a tedy milionovým obětem Gulagu, je vcelku přirozenou reakcí na *idealizaci* Marxe, kterou známe z oficiálních a polooficiálních životopisů.⁷

Nejde nám ani o životopis, ani o mechanické vřazení Marxe do dějin sociologie (jako historiografické disciplíny), jde o posouzení toho, co Marx v dějinách sociologického myšlení reálně znamenal a jakou „vizi“ společnosti a jakou „ideu sociologie jako vědy“ zůstavil.

V zemi, v níž nechuť k jakékoliv verzi marxistického myšlení je značná a její demonstrace je téměř intelektuální povinností a politickým rituálem, je především nutné polemizovat s „démonizační tezí“, která se sice dobře poslouchá

⁷ Jeden z prvních napsal Franz Mehring (česky 1962), nedokončený zůstal solidně fundovaný životopis A. Cornua (česky 1963), zcela hagiografický je životopis Fedosjejevova kolektivu (česky 1981); použitelná je svěží studie N. I. Lapina *Mladý Marx* (slovensky 1979), poněkud záhadný, ale zajímavý je text Franka E. Manuela *Rekvie za Karla Marxe* (česky 1997); vedle toho existuje nepřeborná životopisná literatura západní, například *Red Prussian* L. Schwarzschilda (1947), s nímž polemizuje i česky vydaný životopis Francise Wheena (2002), psaný s porozuměním i věcným kritickým odstupem.

a již se i proto snadno věří, ale kterou lze stejně snadno věcně (nikoliv emotivně) vyvrátit. Nezbytnost takového vyvrácení neplyne z nějaké zvláštní „záliby v Marxovi“, ale z několika povýtce praktických důvodů. Nevyvrátíme-li ji, nikdy nepochopíme několik elementárních skutečností, zejména totiž:

1. v čem je „přitažlivost Marxe“ pro západoevropské a americké badatele v sociálních vědách (tedy nejen pro „levicové intelektuály“), kteří nezřídka ani zdaleka nejsou marxisty (pars pro toto: Ernest Gellner)⁸;

2. proč se Marxova základní „diagnostika kapitalismu“ pokládá za stále aktuální, ačkoliv od její formulace uplynulo jeden a půl století, ba dokonce za „v základních obrysech platnou dodnes“ – opět pars pro toto novinový článek Petra Fischera, který konstatuje Marxovu aktuálnost, ba „novost v době globalizace“; Marxova analýza kapitalismu je podle něj platná v tom, že ukazuje na „stěžejní roli anonymního kapitálu, abstraktní práce a jejich neomezené směny“⁹;

3. proč se stále znovu vrací marxismus jako součást vlivných levicově orientovaných hnutí – ekologických, feministických¹⁰ či antiglobalizačních, pomineme-li už některé k marxismu inklinující politické strany;

4. čím je marxovská analýza inspirativní například pro soudobé studium kultury – pars pro toto: v Británii vzniklé *cultural studies* si bez „marxistické inspirace“ nelze vůbec představit;

⁸ Nebo z jiného soudku – ve Francii vychází v univerzitním nakladatelství PUF mezinárodní revue *Actuel Marx* s pravidelným přehledem světové marxistické a marxologické literatury.

⁹ *Lidové noviny*, 3. 7. 2002.

¹⁰ Ačkoliv v posledních letech dochází ve feministické sociologii (nikoliv hnutí en bloc) k jistému odklonu od marxistického feminismu, nelze zásadní vliv marxismu na ustavení feministické sociologie ignorovat. Catharine A. MacKinnon říká, že „vztah feminismu k marxismu připomíná vztah marxismu ke klasické politické ekonomii – feminismus je jeho konečným vyústěním a současně jeho definitivní kritikou“ (MacKinnon 1982: 544). Extrémně silný je dnes spíše postmoderní feminismus a feminismus liberální; ten první ale marxistickou porodní bábu nezapře.

5. z jakých důvodů téměř všichni „pomarxovští“ myslitelé pokládali za nezbytné se k marxismu (spíše – k Marxovi a za-
časté k Marxovu „vtělení“ do socialistického hnutí) vyjád-
řit, aniž k tomu byli jakkoliv nuceni (Weber, Le Bon, Pareto,
Durkheim, u nás Masaryk, v Americe Dewey atd.);

6. proč Marx tvoří jakési nezbytné pozadí pro analýzy,
které směřují zcela jinam než zkoumání Marxova, jsou ve-
deny jinými pohnutkami a vyúsťují v programatický „anti-
marxismus“ – opět pars pro toto: Leopold von Mises, Fried-
rich von Hayek, Karl Popper, jimž bez alespoň orientační
znalosti Marxe vůbec nelze rozumět;

7. proč, čím a z jakých důvodů marxistické myšlení v růz-
ných variantách (od engelsovské vulgarizace přes leninsko-
-stalinskou dogmatiku ke kritické sociologii frankfurtské
školy a všem verzím neomarxismu) tak významně ovlivnilo
filosofické a sociologické zkoumání moderních společností
a zejména postavení moderního člověka ve světě (pars pro
toto: některé verze existencialismu – pozitivně Sartre, pole-
micky – Camus);

8. kterými myšlenkovými podněty ovlivnil jistou, nikoliv
zanedbatelnou část moderní historiografie (zejména ovšem
slavnou francouzskou školu *Annales*, ale dnes také nově se
ustavující historickou antropologii);

9. jaká je souvislost mezi marxismem (marxistickou tra-
dicí a marxistickou „inspirací“) a postmodernismem, jestliže
víme, že téměř všichni renomovaní postmodernisté (a ještě
více poststrukturalisté) vyšli z velmi radikálního marxismu
a že věcný obsah postmoderního myšlení je marxismem vý-
znamně ovlivněn (postmodernisté amatéři si tuto souvislost
nepřipouštějí, protože ji nevidí);

10. čím, kterými svými prvky a idejemi se Marxova teo-
rie (ať už jakkoliv interpretovaná) stala *nejvlivnější sociologic-
kou koncepcí všech dob* (což není nadsázka), koncepcí, která se
stala východiskem revolučního romantismu 20. století, ale
také a snad především, základem jedné z největších lidských
tragédií a sociálních katastrof v dějinách.

Pochopit tyto otázky nelze ani v rámci prostoduché mytizace a naivně idealizující hagiografie, ale ani v rámci démonologického přístupu, který je tak oblíbený, protože žurnalisticky („mediálně“) vděčný.

Tedy – citovaný Johnson prezentuje Marxe jako člověka, který „nebyl ani vědec, ani badatel“, jako muže, který dokonce vědomě falšoval údaje tak, aby se mu hodily do jeho předzjednané myšlenkové konstrukce, a který může být vzat na milost snad jako básník (raná eschatologická a apokalyptická poezie), jako novinář (všechny Marxovy texty jsou de facto polemikou včetně díla hlavního – *Kapitálu*), jako prorok a moralista (nenávist k penězům, jichž se mu nedostávalo, mamonu a vlastnímu židovství). Také pro Marxe, chceme-li se ovšem zachovat „jak je ve vědě obvyklé“, ¹¹ musí platit dvě premisy:

1. rozlišení osobního života a díla (a přípustnost jejich spojování jen pro případ interpretační naléhavosti¹²) a

2. presumpce nevinny, pokud jde o důsledky Marxových vědeckých spisů: krátká spojení mezi Nietzsche a nacismem, mezi Paretem a italským fašismem atd. jsou dosti dobře známa a jejich pochybnost z hlediska jejich „mravní odpovědnosti“ je nabíledni (poznamenejme, že v době, kdy Marx umírá, nebyl Lenin ještě ani gymnazistou).

Radikálně a kultivovaně toto „johnsonovské“ stanovisko, jemuž pracovně a snad přesněji říkám „solženicynovské“, vyjádřil Frank E. Manuel (když byl ukázal podobný osud díla

¹¹ Myšlenka z dopisu Josefa L. Fischera autorovi tohoto textu.

¹² Skandální odhalení z života Maxe Webera, jež významně korigují tzv. heidelberský mýtus spořádaného manžela, který vytvořila jeho žena Marianna spolu s Weberovým žákem Karlem Jaspersem, jsou někdy poměrně věcně používána k interpretaci Weberova díla – jako svár mezi proklamovanou protestantskou askezí a reálným puzením k aktivnímu smyslovému, ba smyslnému životu. Budiž – konec konců ale milostný poměr s vdanou dámou, ba ani skutečnost, že ji svému bratroví Alfredovi odloudil, nic nemění na závažnosti Weberova díla. Připustíme, že totéž platí i o Marxových „hříších“, jež tak vtípně parodoval ve své divadelní hře z roku 1986 *Zvěstování aneb Bedřichu, jsi anděl* Milan Uhde: jde o Marxovo nemanželské dítě s pomocnicí v jejich domácnosti, jehož otcovství vzal na sebe Engels (in: Uhde 1995).

Rousseauova a míru jeho odpovědnosti za „gilotinovou revoluci“) takto: „Režimy, které se oháněly jeho jménem, se odvolávaly na jeho učení, jež hlásalo, že v období před nastolením spravedlivého lidského řádu bez vykořisťování je člověk jako jedinec bezcenný. Jestliže se tedy sovětského státy při své cestě ke světlým zítřkům postupně připojily k popírání smysluplnosti života, není možné Marxe zbavit obvinění, že z historického pohledu nese vinu na jejich zločinech... Můžeme soucítit s Marxem pro jeho utrpení v exilu; můžeme vlídně pochybovat o jeho teoretické práci a možná s ní i částečně souhlasit. Za zavrženíhodné činy prováděné v jeho jménu jej však můžeme jen nenávidět“ (Manuel 1997: 219 a 221). Manu- elova legitimizace nenávisti k Marxovi by ovšem v úplnosti platila pouze za předpokladu, že by byla pravdivá teze o Marxově představě „bezcnosti člověka“ – a ona neplatí.

MARX JAKO „DARWIN SPOLEČENSKÝCH VĚD“: INTELEKTUÁLNÍ ZDROJE A VÝCHODISKA

Jiná trojčlenka než „básník – novinář – prorok“ se čte u Lewis Cosera (1971: 43): „Marx byl teoretik socialismu a organizátor, velká postava v dějinách ekonomického a filosofického myšlení a velký socialistický prorok. Byl však také sociologický teoretik, a proto mu musíme věnovat pozornost.“ A o to přesně jde: Marx byl navíc přesvědčen (a svým okolím v tomto přesvědčení utvrzován), že je tvůrcem první *vědecké teorie* společnosti a vědecké interpretace dějin.

Engels, Marxův spolupracovník, přítel a ochránce, bez něhož by některá Marxova díla nikdy nespátřila světlo světa (*Kapitál*, zejména jeho 2. díl, *Teorie o nadhodnotě* aj.), v nekrologu po Marxově pohřbu v roce 1883 napsal: „Jako Darwin¹³ objevil zákon vývoje organické přírody, tak objevil

¹³ Léta se tradovalo, že Marx byl Darwinovou evoluční teorií tak fascinován, že chtěl dedikovat 1. díl *Kapitálu* právě jemu. Zdá se, že jde o pověsti, které „jsou dávno vyvráceny“ (Manuel 1997: 100). Darwin prý poděkoval Marxovi za zaslání výtisku *Kapitálu*, ale v jeho knihovně byl nalezen nerozřezán (l.c.).

Marx zákon vývoje lidských dějin: prostý fakt, skrytý dosud pod ideologickými nánosy, že lidé musí především jíst, pít, bydlet a oblékat se, a teprve pak se mohou zabývat politikou, vědou, uměním, náboženstvím atd.; že tedy výroba bezprostředních materiálních životních prostředků, a tím vždy daný stupeň ekonomického vývoje národa nebo epochy tvoří základnu, z níž se vyvíjely státní instituce, právní názory, umělecké a dokonce i náboženské představy lidí oné doby a z níž proto také musí být vysvětleny – ne naopak, jak se to dělo dosud“ (Engels 1977: 499). Začátečnickům by toto *Engelsovo* „shrnutí jádra věci“ vlastně mohlo postačit.

K Engelsovu velmi zaujatě hodnotícímu tvrzení existují ovšem některé dosti dobré důvody, zejména ten, že Marxova koncepce se sice výrazně odlišovala od předchozích pohledů na sociální skutečnost zcela neobvyklým a argumentovaným důrazem na roli *materiálních podmínek života společnosti*, současně však navazovala více či méně programově, byť kriticky na všechny podstatné myšlenkové proudy své doby, zejména na

- německé a francouzské osvícenství,
- německý filosofický idealismus, zejména na Hegelovu filosofii dějin,
- kritickou tradici mladohegelovství,
- antropologickou filosofii a teorii náboženství Ludwiga Feuerbacha,
- francouzské sociální myšlení, zejména na jeho saint-simonovskou verzi (včetně prvků utopického socialismu) a
- na britskou klasickou politickou ekonomii, zejména Ricardovu teorii hodnoty.

Lenin v článku, který býval kdysi až do úmoru citován, mluví o „třech zdrojích a třech součástech marxismu“: za zdroje pokládá „filosofický materialismus“ (rozuměj Feuerbachův a francouzských osvícenců) obohacený o Hegelovu dialektiku, francouzský utopický socialismus a anglickou ekonomickou teorii. Lenin zdůrazňuje, že marxismus nevznikl „*stranou* hlavní cesty vývoje světové civilizace. Naopak, celá Marxova genialita je právě v tom, že odpověděl na

otázky, které už pokrokové lidské myšlení vytyčilo“ (Lenin 1975b: 72). Tato myšlenka má svou svědeckou váhu a je příspěvkem do dnešních diskusí, odkud se vzal „komunistický totalitarismus“. Lenin – dávno před bolševickou revolucí – ukazuje hluboce evropské kořeny Marxova myšlení a má samozřejmě pravdu. Je jiná otázka (a sociologicky vysoce relevantní), co se z evropského marxismu stalo ve specificky ruském kontextu.

Většinu podstatného a relevantního postihl nepochybně ve svém fundamentálním díle *Rusko a Evropa* (1912) Masaryk, jenž klidně a věcně na jedné straně konstatuje pozitivní intelektuální vliv evropského marxismu na některé obory v Rusku (dějepisectví, národohospodářská teorie), současně ale poukazuje na nebezpečné provázání marxismu s „tradicí ruského socialismu“, jíž byla „tradice nihilistická a teroristická, tradice revolučního narodnictví“ (Masaryk 1996: 246). V poslední době toto téma připomenul v kontextu soudobých politických diskusí Jaroslav Šabata, který přesvědčivě ukazuje jakýsi „vnitřní paradox“ zabudovaný v Marxovi samotném. Marx totiž v předposlední tezi o Feuerbachovi říká – „stanovisko starého materialismu je ‚občanská‘ společnost; stanovisko nového materialismu je lidská společnost čili zespolečenštěné lidstvo“ (Marx 1962: 19). Šabata dodává: „Z této nadmíru abstraktní vize vůbec není snadné vyčíst paradox komunismu, který neměl být ideálem, ale hnutím za ‚zespolečenštěné‘ lidstvo neboli lidskou společnost. Jestliže osud této vize silně zjednodušíme, narazíme na fenomén bolševického experimentu, v němž se krajní věrnost Marxovu postulátu zespolečenštěného lidstva překlápila do protisměru povýtce antihumánního“ (Šabata 2002: 71). Šabata tak polemizuje s tezí, že bolševický experiment musel ztroskotat proto, že bolševici *nepochopili* Marxe: nikoliv, bolševici jej pochopili – akcentovali ovšem ten moment, který Marx i Engels později sami u sebe přehlíželi s nostalgickým úsměvem – totiž radikálně *romantický ráz* jejich vize přechodu k budoucí společnosti modelově typický pro 19. století. Bolševici prostě onen evidentně anachronický

moment Marxovy a Engelsovy představy, že „buržoazní revoluce je automatickou předzvěstí revoluce proletářské“ (šlo o „jaro národů 1848“ a *Komunistický manifest*), vzali doslova a „svou“ proletářskou revoluci v zemi bez proletariátu prostě „uskutečnili“.

Jinými slovy – krach ruského marxismu byl krachem romantické revoluční vize, která byla typická pro to, co dnes nazýváme *ranou modernitou*.

NĚKOLIK POKUSŮ O REKAPITULACI

Marxova koncepce se dá rekapitulovat v zásadě dvojím způsobem. Dostí obvyklý je způsob výkladu Marxe v jeho vlastním myšlenkovém vývoji, tedy od teorie alienace (odcizení) a emancipace v raných dílech (*Ekonomicko-filosofické rukopisy z roku 1844* a zejména *Německá ideologie*, 1846 – psaná již s Engelsem¹⁴, jakož i *Komunistický manifest*, 1848) až k pracovní teorii hodnoty a nadhodnoty jako základu socioekonomické teorie vykořisťování (*Kapitál*, I–III, 1867, ale také dokonce než *Kapitál* zajímavější *Rukopisy „Grundrisse“* z roku 1858) a diktatury proletariátu (*Kritika gothajského programu*, 1875) v dílech spíše pozdních. Takto Marxovu koncepci

¹⁴ Nezanedbatelnou sociologickou relevanci má Engelsova samostatná práce *Postavení dělnické třídy v Anglii* z roku 1845, která je vedle anglických administrativních deskripcí prvním pokusem popsat sociální situaci oné části společnosti, „která je skutečným základem a východiskem všech sociálních hnutí přítomnosti, neboť je nejvyšším, nejviditelnějším vrcholem našich dnešních bídných sociálních poměrů“ (Engels 1976: 149). Tato práce je dodnes sociologicky zajímavá použitím metody zúčastněného pozorování, sekundárních pramenů a zejména výpovědí o kvantifikovatelných faktech bez reálné kvantifikace. Engels v roce 1892 původní text poměrně radikálně korigoval, ale ani ho nenapadlo, aby v něm „vyškrtával četné předpovědi, zejména ne předpověď blížící se sociální revoluce v Anglii“ (c.d.: 203). Engelsova „předpověď“ je nicméně zajímavá v současném globalizačním kontextu: „Kapitalistická výroba se *nemůže* stabilizovat, musí růst a rozšiřovat se, nebo musí zajít“ (c.d.: 209). U nás na tuto Engelsovu podstatnou revizi klasického Marxe – totiž na jeho rezignaci z ideje ozbrojené proletářské revoluce a na jeho zaujetí pro parlamentní metody jako prostředek „třídního boje v nových podmínkách“ – poprvé upozornil již Masaryk v *Otázce sociální*.

věcně jako „pozitivní vědu o kapitalistickém vývoji“ vykládá například Alan Swingewood (1991: 62n.).

Pokusem o druhý typ výkladu, totiž o „systematický výklad“ Marxovy teorie, může být *pars pro toto* například práce Roberta Freedmana (1990), která si klade dva úkoly: vyložit Marxovu teorii jako „systém a odpovědět na otázku, jak jsou jeho jednotlivé části vzájemně provázány“, a současně ukázat Marxe v „historické perspektivě“. Podle Freedmana byl totiž „Marx posledním velkým spekulativním filosofem, který se pokusil ukázat vzájemnou souvislost všech součástí univerza. Byl renesančním člověkem, který se snažil obsáhnout veškeré vědění a zahrnout je do svého oboru, a snažil se pochopit a vysvětlit průběh, cíle a směřování dějin. Byl dítětem osvícenství v tom smyslu, že věřil, že lidský osud spočívá spíše v lidských rukou než v rukou dobrotivého boha“ (Freedman 1990: XII). Toto poněkud nadsazené hodnocení obsahuje dvě nepochybné pravdy:

– Marx je tvůrcem jednoho z „velkých vyprávění“ (metanarací, jak říkají postmodernisté), které nejvýznamněji ovlivnilo dějiny 20. století (Raymond Aron mluví o marxismu jako o „náboženství pozemské spásy“ nebo „křesťanském kacírství“)¹⁵,

– Marx je *dědicem osvícenství* jako jeho následovník ve víře v možnost racionální reformy sociální skutečnosti, přesněji v jeho přesvědčení, že spravedlivý společenský řád lze „naprogramovat“, zkonstruovat a poté realizovat „revoluční praxí“ (přesněji: na základě racionálního poznání historické nutnosti pádu nespravedlivého vykořisťovatelského

¹⁵ Terminologicky se někdy rozlišuje „marxovský“ a „marxistický“ přístup: rozlišení spočívá v tom, že první spíše odkazuje k „autentickému“ Marxovi (v časech poststrukturalismu víme, že nic takového není), druhý je spíše svázán s marxistickou ideologicko-politickou doktrínou (ať už v jakékoliv její podobě). Souslovím „marxisticko-leninský“ se zde zabývat podrobněji nebudeme pro jeho zcela mimovědní denotace a konotace: jde o oficiální označení oficializované státní doktríny zemí sovětského bloku a později tzv. reálného socialismu. Marxismus-leninismus byl kanonizován v desítkách učebnic a příruček, které se stanou bibliofilii nezřídka pro svou naprostou intelektuální slaboduchost.

atd. řádu, což je ovšem *vědecký výkon*, lze úspěšně dovést do konce revoluční změnu jako předpoklad nového společenského uspořádání, což je výkon politický).¹⁶

Prostý pohled na obsah Freedmanovy knihy nás dostatečně informuje o *základních tématech* Marxova myšlení a směrech jeho uvažování (nepřepisují názvy kapitol, ale rekapituluji *gros* obsahu):

1. Hegelův a Feuerbachův vliv na Marxe: zde je zdůrazněn přelomový význam Marxových *Tezí o Feuerbachovi*.

2. Teorie odcizení: rozdíl mezi Hegelovým a Marxovým pojetím, ústřední idea raného Marxe, která jej přivede ke studiu politické ekonomie.

3. Rozhodující role ekonomických systémů v kapitalismu: odcizená práce, expanze kapitalismu jako systému a dějinná role buržoazie.

4. Vědecký socialismus, socialismus a anarchismus: Marxův vztah k jiným formám socialistického myšlení, pokus o zdůvodnění vědeckosti vlastního pojetí socialismu proti socialismu „utopickému“ a kritika anarchismu.¹⁷

5. Materialistické pojetí dějin: ekonomika jako materiální základna společnosti, zbožní fetišismus, odlišení materialismu a idealismu v pojetí dějin.

6. Ekonomická interpretace dějin a role společenských tříd: vymezení společenské třídy, vztah ekonomiky a třídního uspořádání společnosti, teorie třídního boje a vztah proletariátu a buržoazie.

¹⁶ Ve vynikající knize H. S. Hughese *Vědomí a společnost* se ostatně právem říká, že „jsme všichni ve větší či menší míře dětmi osvícenství a že každý civilizovaný příslušník západní společnosti právě z tohoto hlediska... posuzuje politická a sociální hnutí své doby“ (Hughes 1967: 27).

¹⁷ Marx byl přesvědčen a jeho následovníci, zejména Lukács – o Leninovi nemluvě, dokazovali, že vlastní smysl Marxova učení je v tom, že dokazuje nezbytnost socialismu či obecněji – beztřídní společnosti. Hughes naopak tvrdí, že „Marxův výklad dějin – obvykle označovaný jako historický materialismus – nemusí být nutně spojován se socialismem: v lehce modifikované podobě jej bylo možno využít pro konzervativní cíle, jak o tom svědčí první desetiletí 20. století“ (Hughes 1967: 68).

7. Nadstavba: ideologie, stát, náboženství, manželství, občanské svobody.¹⁸

8. Kapitalismus I: cena a hodnota (pracovní teorie hodnoty, teorie vykořisťování, akumulace a klesající míra zisku).

9. Kapitalismus II: krize a pád (kapitalismus a akumulace, rezervní armáda nezaměstnaných, teorie ekonomických krizí).

10. Komunismus: krize kapitalismu jako systému a jeho systémová proměna (politický převrat a násilí, ekonomika a stát za komunismu).

11. Shrnutí: marxismus jako utopie zrušení dělby práce, kritika základních pojmů a tezí.

Pozoruhodný pokus o výklad Marxe (v nejednoduchých ruských podmínkách) podal Jurij Davydov (1997), jehož filosofické vzdělání se promítlo i v jeho interpretaci Marxe (poučené nepochybně frankfurtskou školou a Lukácsem). Davydov akcentuje ve svém pojetí Marxe jeho pojetí lidské podstaty a přirozenosti a pokládá tento prvek za podstatný pro pochopení celého Marxe: to, co se objevuje v zárodcích u raného Marxe, zejména jeho teorie lidské podstaty (podstata člověka spočívá v tom, že je souhrnem lidských vztahů)¹⁹ jako tvorby lidských sociálních vztahů, prochází *celým* Marxovým dílem s tím, že nutně ústí v *teorii kapitalismu*, který tradiční lidské vztahy rozložil: odtud také Marxovo vysoké hodnocení německé *občiny* (marxovská inspirace Tönniesovy slavné dichotomie *Gemeinschaft a Gesellschaft* je vysoce pravděpodobná). Kapitalismus rozložil „přirozeně vytvořený lidský kolektiv (Gemeinde)“ a člověka odcizil jeho

18 Pojem nadstavby je značně neurčitý, ostatně jako řada jiných Marxem užívaných pojmů: pojetí nadstavby se pohybuje od „všeho, co není ekonomikou“ (Lukács) až po přísnou taxonomii a hierarchizaci nadstavbových fenoménů. Tyto superakademické a ploché diskuse byly předmětem sovětského marxismu 40. a 50. let; nejkurióznější byla pravděpodobně otázka, kterou „geniálně vyřešil“ Stalin, zda totiž jazyk patří k nadstavbě a zda a jak je třídně determinován. Stalin se kupodivu nemýlil, když prohlásil jazyk za jev univerzální, který nelze jednoznačně zařadit do schématu.

19 Značně vulgární interpretace, že Marx zredukoval člověka „na souhrn lidských vztahů“, je neudržitelná.

„rodové podstatě“. Tento proces se odehrál především v oblasti ekonomické (dělb práce, vznik soukromého vlastnictví a peněz) a v této oblasti je také nutné hledat klíč k záhadě „záchrany lidského rodu“ ve smyslu návratu k nedeformované lidské přirozenosti. Proto Davydov nenachází svár či rozpor mezi „mladým“ (filosofickoantropologickým a humanistickým) Marxem a Marxem „pozdním“ (scientistním a de facto antihumanistickým – tak jej přečetl Louis Althusser).

Co je v Davydovově analýze ale sociologicky zajímavější, je poukaz na to, že Marx razí (v jiné terminologii) radikální realismus proti nominalismu klasické („buržoazní“, „měšťácké“) politické ekonomie.²⁰

Neochota klasické ekonomie vidět *také* velké sociální skupiny, které jsou produktem ekonomické činnosti (práce, výroby, směny, rozdělování, vykořisťování, kooperace a konfliktu), vede Marxe ke slavné myšlence, která má svým způsobem zásadní sociologický význam: „Jednotlivý a osamocený lovec a rybář... patří k suchopárným výmyslům 18. století. ... Prorokům 18. století, na něž ještě plně navazuje Smith a Ricardo, se toto individuum 18. století... zdá být ideálem, jehož existence patří minulosti. Není pro ně výsledkem dějin, ale jejich východiskem. Protože individuum odpovídající přírodě není... historicky vzniklé, nýbrž je dáno přírodou“ (Marx 1971: 37–38). Podle Marxe je takové vidění věcí v rozporu s dějinnými reáliemi a radikální *nehistoričnost* klasickou politickou ekonomikou v očích Marxových znehodnocuje. Ekonomičtí redukcionisté uvažují o všem jako o „daném“, co nepředpokládá analýzu předpokladů. Ve skutečnosti *historismus* (nikoliv deskriptivní dějepisectví, ale schopnost vidět *historické předpoklady* sociálních jevů) je předpokladem každé sociální vědy, chce-li tento status získat.

²⁰ Oba pojmy – nominalismus i realismus – jsou zde použity v tom významu, jak jich používá moderní sociologie: realismus jako synonymum kolektivistického a holistického, celostního vidění společnosti a realismus jako synonymum více či méně individualistického pojetí sociálního života.

Davydov má ale naprostou pravdu také v tom, že poukazuje na to, že klasičtí političtí ekonomové se svým individualizovaným lovcem a rybářem (tomuto modelu se někdy říká „sociologická“ či „ekonomická“ „robinsonáda“) vyňatým z dějin i ze sociálních vztahů pracují jako s *teoretickou abstrakcí* (jež se blíží weberovskému „ideálnímu typu“). Ostatně co Marx sám? Jeho „společensko-ekonomické formace“ jsou totiž podobnými abstrakcemi a celý *Kapitál* nezačíná ničím jiným než vysoce *abstraktními úvahami à la klasická ekonomie*.

Ještě o dvou typech systematizace Marxe se musíme zmínit – o systematizacích kuriózních a systematizacích kano-nických.²¹

Příkladem kuriózní (nikoliv však úplně vulgární) systematizace může být bohatě ilustrovaný a instruktivními grafy přeplněný (jde o grafy, které absolutně zjednodušují) *CAUSA Lecture Manual* (1985), který inspiroval reverend Sun Myung Moon, jehož známe spíše z jiných souvislostí. Kniha po rozsáhlém a brutálně kritickém výkladu marxismu objasňuje základy jediné alternativy marxismu a komunismu – godismu: „To, co zdůrazňuje reverend Sun Myung Moon, je skutečnost, že komunismus nefunguje a nikdy nemůže fungovat proto, že jeho fundamentální chybou je *odmítnutí Boha*. Systém komunistické ideologie začíná totiž tezí – *není Boha* a celý marxistický materialismus a ateismus vycházejí

21 Nezabývám se podrobně českým pokusem o systematizaci a reinterpretaci Marxovy teorie, kterou podal Miloslav Ransdorf (1996). Nikoliv proto, že by toho nebyla hodna, poučenější text o marxismu u nás snad ani není k dispozici, ale proto, že je psána v „nejlepších tradicích marxismu“, totiž jako spleť marxovských rekapitulací a systematizací a konkrétních analýz současnosti: duchu marxismu to opravdu neodporuje, ba řada soudobých sociologických koncepcí má právě tuto povahu, ale o „systematiku“ nejde. Není to výtka, výtkou spíše může být jistá neurovnanost a snad upřílišněné demonstrování vzdělanosti autora, jež je ovšem nepochybná. Ústředními analytickými pojmy Ransdorfovy rekapitulace jsou zprostředkování, problém skutečnosti, rozpory, pojem společensko-ekonomické formace a povaha soudobého kapitalismu – vedle témat aktualizací à la Od Lenina do Gorbačova nebo Dějiny nekončí, princip naděje trvá. Ransdorfovu knihu sociologická komunita po mém soudu neprávem ignorovala.

z této premisy“ (CAUSA 1985: I). Ačkoliv je nesporné, že marxismus je materialistický a ateistický a že komunistické režimy byly nejen ideologicky, ale dokonce politicky brutálně ateistické (až do fyzického znásilnění), zůstává otázkou, nemůže-li mít marxismus také jinou, *nenáboženskou* („ateistickou“) alternativu. To je otázka sice mimo kontext godismu, nikoliv však mimo kontext soudobého postmodernismu.

Nelze pominout velice (na svou dobu) originální pokus o výklad *historického materialismu* z perspektivy osvobozené od stalinských dogmat a vracející se k mladému Marxovi a Rukopisům *Grundrisse*, který je dílem *českých filosofů a sociologů* poloviny 60. let (Dušan Prokop, Jiří Pešek, Eduard Urbánek, Karel Michňák, Jiří Cvekl aj., viz Prokop 1965). Kniha je strukturována tak, že reprodukuje „klasickou“ stavbu marxistické teorie společnosti, ale v mnoha ohledech ji inovuje, na druhé straně však sílu a přesvědčivost výkladu otupuje tím, že odkazuje na skutečnosti „výstavby socialismu“, jež jako by verifikovaly tuto teorii: nakolik to byla „úlitba bohům“ a nakolik upřímné přesvědčení autorů, se dnes můžeme jen dohadovat. V tom ale také spočívá kurióznost celé jinak vybroušené stavby.

Struktura knihy *Historický materialismus* (Prokop 1965) je tedy tato:

- výklad vývoje teorií společnosti před Marxem a vznik marxismu („ověření materialistického pojetí dějin Komunistickým manifestem z roku 1848“),
- povaha společenské skutečnosti („skutečnost člověka je skutečnost pospolitého tvoření, přetváření, transformace existující přírody a nového vytváření vlastní objektivní i subjektivní společensko-lidské skutečnosti“),
 - vztah společenského bytí a společenského vědomí,
 - materiální život společnosti,
 - formy materiálních lidských vztahů (dělba práce, sociální diferenciacce, vztahy mezi lidmi v reprodukci materiálního života, „fetišismus společenských vztahů“),
 - jednotlivec a společnost,
 - zákonitosti vývoje společenské výroby, třídy a stát,

– sociální revoluce (objektivní a subjektivní stránka revoluce, revoluce a násilí, „pokojná revoluce“),

– struktura společenského vědomí (ideologie jako funkce společenského vědomí).

Autoři v úvodu zdůrazňují, že ačkoliv každý z nich měl v podstatě koncepčně i formálně „volnou ruku“, přesto „téměř v každé kapitole nalezneme navazování nebo vyrovnávání se s Kosíkovou *Dialektikou konkrétního*“. Je nepochybné, že právě tato práce sehrála ve vývoji českého marxismu podobnou roli, jakou kdysi sehrála Lukácsova kniha *Dějiny a třídní vědomí* z 20. let ve vývoji marxismu světového.

KANONIZACE MARXOVY TEORIE:

ENGELS, PLECHANOV, STALIN

Jako každá doktrína, která sleduje praktické cíle a jíž se dostane širokého ohlasu, žil i marxismus po Marxovi vlastním životem, tzn. diferencoval se, jednotlivé proudy kladly odlišné akcenty na jednotlivé složky díla či etapy života, v některých koncepcích se projevíly evidentně teritoriálně a dobově podmíněné modifikace atd. Existovaly nicméně *pokusy Marxovo dílo kanonizovat* v tom smyslu, že by z celého Marxe bylo vyňato jakési „závazné jádro“, závazné teoreticky i politicky. Že to byla cesta do teoretického pekla, k ortodoxnímu marxismu a nakonec stalinskému dogmatismu *non plus ultra*, netřeba dokazovat.

Existují čtyři podoby kanonizace Marxova učení, jež na sebe dílem navazují, dílem jsou ve vzájemném rozporu (alespoň v jednotlivostech, většinou nikoliv nepodstatných).

První, nejautoritativnější pokus o kanonizaci Marxe provedl Engels ve svém spise *Pana Eugena Dühringa převrat vědy* (z roku 1878), který je známější pod zkratkovitým titulem *Anti-Dühring* (viz Engels 1966b). Ambicí této kanonizace bylo:

1. systematicky rozdělit Marxovo učení na tři části: *filosofii* s akcentem na dialektiku, *politickou ekonomii* s akcentem na teorii nadhodnoty a na *socialismus* jako teoretické i praktickopolitické vyústění částí předchozích „složek“ s akcen-

tem na „vědeckost“ Marxovy vize proti utopii socialistických koncepcí Marxovi předcházejících, a

2. rozšířit platnost marxovského učení na celé univerzum.

Naplnění druhého bodu znamenalo konkrétně vyplnit proluku, kterou po sobě Marx trvale zanechával. Marx se totiž valně nezajímal o vývoj přírodovědy a o to, co později Engels nazve „dialektikou přírody“. Byl zcela zahlcen svou vizí komplexní socioekonomické teorie *soudobé společnosti v historické perspektivě* (nejen retrospektivně, ale především perspektivně), zatímco Engels se zčásti vážně, zčásti diletantsky zabýval vším, co se ve vědě dělo, včetně tehdejší přírodovědy – viz soubor jeho náčrtů ve spise *Dialektika přírody* (obvykle se nedatuje, vznikala zhruba od roku 1875, kdy byla i přírodověda stále ještě přehledná a v mnoha ohledech dokonce názorná; viz Engels 1966a). Ačkoliv je znám dehonestující výrok Einsteinův, že jde o dílo diletanta, který neví, o čem mluví, smysl celé té věci byl jinde, totiž v tom, aby se uvěřilo (nemohu říci prokázalo), že *dialektika* jako „jádro marxismu“ (Lenin) neplatí a nefunguje jenom jako metoda v procesu poznání („subjektivní dialektika“) a jako soubor dialektických zákonitostí ve společnosti („objektivní sociální dialektika“), ale že platí univerzálně, že všechny jevy, přírodní i sociální, jsou podřízeny *zákonům dialektiky* – zákonu všeobecné souvislosti jevů, zákonu vývoje a proměny, zákonu proměny kvantity v kvalitu, zákonu rozporu a zákonu negace negace. Engels tak učinil svou „kanonizací“ z marxistické filosofie univerzální teorii, která obsahovala i rozměr sociologický (ač tak nenazvaný).

Engels se v tomto textu dopustil (vůči původní marxovské verzi) nejen upřílišněné univerzalizace, ale také řady zjednodušení: některá ústřední témata prostě zcela chybí (např. fenomén reifikace, zvěcnění, zprostředkování a odcizení), jiná jsou reinterpretována do příliš populární podoby. Tato Engelsova verze se ale natrvalo stala východiskem většiny (nikoliv však všech) dalších kanonizací.

Za systematický a dlouhou dobu kanonický výklad marxismu byly pokládány dvě práce ruského marxisty Georgije

Valentinoviče Plechanova, jež jsou obsaženy ve spisech *Materialistické pojetí dějin* z roku 1901 (což je série přednášek) a v historizujícím textu *O vývoji monistického názoru na dějiny* z roku 1895 (a přepracovaného v roce 1905), v němž jde o výklad francouzského materialismu 18. století, francouzské historiografie období restaurace, utopického socialismu a klasické německé filosofie jako zdrojů „současného materialismu“ (Plechanov 1959 a 1960).

Kanonizační funkce Plechanovových textů spočívala v tom, že se staly na dlouhou dobu *reprezentativní podobou ruského marxismu* stále ještě dobře poučeného západoevropským filosofickým myšlením a byly učebnicí marxismu především Leninovi, který Plechanova (dokonce i po politické roztržce s ním) pokládal za „nejvýznamnějšího ruského marxistu vůbec“. Je snad věcně zajímavé, že Plechanov poprvé

- zavedl ve své systematizaci marxismu koncept „sociální psychologie“ (nikoliv pro označení vědy, ale komponenty společenského vědomí),

- zdůraznil význam geografického prostředí pro společenskou dynamiku a zejména

- podrobně rozebral roli historicky významných osobností pro dějinný vývoj.

Lenin sám marxismus sice nekanonizoval, zato jej ale radikálně revidoval. Důvod je prostý – Lenin nebyl teoretikem v žádném slova smyslu. Bucharin, který se pokusil Leninovo dílo teoreticky rekapitulovat, to vysvětluje takto: „Zajímavým rysem Leninova myšlení bylo *rozpoznání praktického smyslu každé teoretické konstrukce a jakékoliv teoretické teze...* Lenin se ke všem teoretickým koncepcím a doktrínám vztahoval čistě prakticky – mají nějaký smysl kromě smyslu praktického? Jediným pravým smyslem teoretických konstrukcí je z hlediska marxismu jejich praktická použitelnost“ (Bucharin 1988: 64–65). Právě proto nenajdeme u Lenina – kromě partikulárních vyjádření k některým filosofickým tématům a kategorického odporu k sociologii – žádný teoretický systém, ba ani jeho náznak.

Za „totální kanonizaci“ lze naopak pokládat Stalinův text *O dialektickém a historickém materialismu*, který je příznačně včleněn do *Dějin VKS(b)*, jež vyšly poprvé v roce 1938.²² Ale nejen to, v té době již deifikovaný Stalin zařazuje svůj text za informaci o Leninově jediném souvislém filosofickém textu *Materialismus a empiriokriticismus* (jemuž jsou věnovány celé dvě strany), jako by chtěl doložit, že Lenina je nutno „dopracovat“ a dokončit. Učinil to svou známou „seminaristickou metodou“²³ tak, že podal souhrn definic některých ústředních pojmů a všechno, co se mu zdálo neužitečné nebo čemu snad nerozuměl, prostě ze svého systému vyloučil. Mimochodem – dlouho se mu vytýkalo, že ze „zákonů dialektiky“ eliminoval „zákon negace negace“, což byla snad jediná eliminace, která by se dala zdůvodnit naprostou spekulativností tohoto hegelovského „zákona“.

Stalinova „systematizace“ marxismu ale byla nejen „výběrová“, ona byla současně – právě pro svou dobovou politickou závaznost – *tabuizací*. Tím, že ze systému byly vyloučeny mnohé pojmy a problémy, které konstituovaly marxismus jako „kritickou teorii“, zejména zbožní fetišismus, odcizení, emancipace, zprostředkování a reifikace, v podstatě tedy všechno, co činilo marxismus intelektuálně přitažlivým, stal se marxismus na nějakou dobu paradoxně vnitřně rozpornou doktrínou: na jedné straně byl „masově přitažlivý“, protože elementární, snadno osvojitelný, „naučitelný“ a srozumitelný, na druhé straně byl duchovně odpuzivý svou apodiktičností, jednoznačností, uzavřeností, prázdnotou a sterilitou – tím, že neumožňoval prakticky žádný další intelek-

22 Na toto téma napsal M. Petrušek delší článek nazvaný Stalinova verze marxismu a jeho „ortodoxní model“. *Dějiny VKS(b)* po pětasedmdesáti letech, který byl publikován posmrtně v časopise *Historická sociologie*, 2013, č. 1, s. 33–54. (pozn. red.)

23 Stalin, jak známo, na přání matky původně studoval na pravoslavném semináři, z něhož zběhl, aby se stal profesionálním revolucionářem. Řada autorů ukazuje, že specifická dikce Stalinových textů má původ právě tady.

tuální krok – ani vpřed, ani stranou, dokonce ani zpět (třebas k „původnímu“ Marxovi).

Možná nebude bez zajímavosti ukázat, jak tyto kanonizace recipoval západní, přesněji latinskoamerický spisovatel Ernesto Sabato, kdysi marxismem jako mnoho jiných ovlivněný a proto také v marxistické teorii zběhlý: „Marxismus nemá nic společného s oním materialismem, který redukuje veškerou duševní činnost na ekonomické síly, neboť v tomto pojetí člověk není svobodný, ale otrok těchto sil. Právý opak toho, co tvrdil Marx... hybatelem není historie, nýbrž člověk, reálný a živý, který sleduje své vlastní cíle“ (Sabato 2002: 76). Sabato ukazuje, jaký vliv měla Plechanovova kanonizace, ačkoliv „Plechanov nikdy nepochopil smysl pojmu *praxis*, klíčového pojmu veškeré autentické marxistické filozofie“, již byl nesrovnatelně blíže Gramsci, který vysoce převyšoval „přízemnost stalinismu“ a který v polemice s Crocem ukázal, že *homo oeconomicus* není nic, co by do marxismu jakkoliv patřilo prostě proto, že „*homo oeconomicus* je typickým výrazem kapitalistického pojetí problematiky, neboť onen abstraktní a zvěčněný koncept člověka plodí právě kapitalismus“ (vše Sabato 2002: 76; u Gramsciho 1966: 285n.).

Sabato nám opět (jako již řada jiných autorů) slouží jako *pars pro toto*: spor o kanonizaci marxismu vůbec nebyl sporem uvnitř akademické obce, ale ani jen ideologickým trumfem stranické byrokracie. Kdysi to byl velice živý problém – teoreticky i prakticko-politicky. Teprve „dekonstrukcí“ stalinického marxismu na sklonku 50. a na počátku 60. let začíná proces vnitřní transformace „reálně socialistických“ společností. Tato transformace začíná někdy jako čirý výsměch dějinám a marxismu samotnému – nikoliv sporem o nezbytnou transformaci ekonomiky, ale diskusí – třeba – o Franzi Kafkovi.

Slavná Liblická konference o Franzi Kafkovi v roce 1963 byla velkou rehabilitací dvou ústředních pojmů „předstalinického“ marxismu – odcizení (alienace) a emancipace. „Vrátit“ tyto pojmy jako prostředky konceptuální analýzy nejen kapitalistického systému, ale společnosti každé, do marxis-

tické optiky znamenalo intelektuální revoltu. Východoněmečtí účastníci konference to pochopili okamžitě – a to bylo příznačné (viz *Franz Kafka: liblická... 1963*).

BYL MARX VŮBEC SOCIOLOG? MARX A COMTE

Klade-li se otázka, zda byl sociolog Auguste Comte – a ona se klade –, je stejně legitimní, ba ještě legitimnější otázka, zda byl sociologem Marx. Jak jsme viděli, v žádné ze systematizací Marxovy teorie se neobjevuje pojem „sociologie“, žádná koncepce se za sociologickou neoznačuje a Marx, jak ještě doložíme, sám pojmu „sociologie“ pro označení své koncepce nepoužil, ačkoliv pojem byl „k dispozici“ již od konce 30. let 19. století. Jedna z řady nestandardních a „nedogmatických“ rekonstrukcí Marxe, kterou nabídl Roger Garaudy (česky 1968), má podtitul „filosof – ekonom – politik“ a žádnou „sociologii“ tam explicitě nenacházíme.

Námítka vztažená ke Comtovi – byl-li vůbec sociologem, má značně jiný obsah, vztáhneme-li ji k Marxovi. Někteří autoři (např. Podvojskij 2002: 112n.) jednoznačně tvrdí, že Comte *sensu stricto* sociologem nebyl, protože „ve struktuře Comtovy teorie nenajdeme žádný fragment, který bychom mohli označit jako skutečnou, specifickou teorii společnosti. Comte nevytvořil novou vědu, pouze proklamoval ideu o možnosti jejího ustavení“ (l.c.). Tato teze jistě neplatí úplně – v Comtově sociální statice i dynamice najdeme vedle vysloveně spekulativních prvků a vedle částí, které patří jen a jen do tradiční filosofie dějin (historiozofie) či sociální filosofie, řadu podnětů metodologických i meritorních. Lze však naopak věcně doložit, že *Marx teorii společnosti vytvořil*, dokonce teorii velmi komplexní: specifické pro Marxe je ovšem to, že filosofie, ekonomie a sociologie mu splývají, že se prolínají pohledy čistě ekonomické se sociologickými analýzami, že filosofické úvahy o odcizení a „přirozenosti člověka“ se posunují do polohy tvorby teoretického fundamentu sociologického pohledu na člověka raně moderní společnosti. Na tom se ostatně dnes shodují všichni, kdo se dějinami so-

ciologie zabývají, takže otázku by bylo možné pokládat za akademickou. Ostatně ve všech „akademických“ dějinách sociologie Marx figuruje na místě čelném.

Je ještě jeden moment, který Marxe a Comta sblíží, jakkoliv pohnutky i důsledky tohoto sblížení jsou u obou myslitelů značně odlišné: Comte i Marx byli myslitelé, které lze označit za „myslitele profetického typu“: oba tvořili svou „teorii“ společnosti, svou sociologii nikoliv jako „čisté poznání“ a nezainteresované vědění, ale jako projekt, program, jako vizi, jako – proroctví. U Comta nepochybně prorocké vize z konce života (přesněji: jejich konkrétní fantasmagorická podoba) souvisely s jeho duševní poruchou, i když – nezapomínejme – Comte začíná svou vědeckou, badatelskou činnost *programem*, programovým textem, který je příznačný – *Plán vědeckých prací, jež je nutné učinit, aby bylo možné reorganizovat společnost* (1824). Vlastním smyslem vědecké práce není „poznání společnosti“, ale ono slavné comtovské *savoir pour prévoir pour pouvoir*,²⁴ tedy – věda v comtovském pojetí má smysl jako předvídaní a jako nástroj *řízené změny*. Podle vyjádření Raymonda Arona: „Od mládí sledoval Comte dva cíle: reformovat společnost a zdůvodnit syntézu vědeckého poznání. Spojení obou idejí je zřejmé: jedinou společenskou reformou, která má smysl, je ta, která promění teologický způsob myšlení a která bude napomáhat rozšíření pozitivistického názoru na svět... Sociolog je reformátor společnosti,... je něco jako mírumilovný prorok, který především vzdělává mysl, sjednocuje duše. On sám, Comte, je velkým knězem tohoto sociologického náboženství“ (Aron 1967: 118).

Zatímco Comte je „mírumilovný prorok“, Marx je od samého počátku své vlastní vědecké dráhy přesvědčen o tom, že sociální změna, o jejíž nezbytnosti nepochyboval, může být pouze radikální, tedy v posledku – násilná. Jakýmsi analogonem ke Comtovu *Plánu vědeckých prací* je Marxův váš-

²⁴ Poznáváme proto, abychom mohli předvídat, předvídáme proto, abychom mohli ovládat.

nivě napsaný text *Úvod ke kritice Hegelovy filosofie práva* psaný o dvacet let později (1844), který vychází – jakoby! – z podobné premisy, kterou nacházíme u Comta (nezbytnost překonání „teologického“ a „metafyzického“ stadia), totiž z *kritiky náboženství*: „Základem nenáboženské kritiky je: člověk dělá náboženství, náboženství nedělá člověka. Náboženství je totiž sebeuvědomění a sebedůvěra člověka, který se buďto ještě nenašel, nebo se už zase sám sobě ztratil. Ale člověk, to... je svět člověka, stát, společnost... Kritika nebe se takto mění v kritiku země, *kritika náboženství v kritiku práva, kritika theologie v kritiku politiky*... Důkladné Německo nemůže udělat revoluci jinak než *důkladně. Emancipace Němce je emancipace člověka. Hlavou této emancipace je filosofie, srdcem je proletariát*. Filosofie se nemůže uskutečnit bez zrušení proletariátu, proletariát se nemůže zrušit bez uskutečnění filosofie“ (Marx 1956: 401–402 a 414).

Nebudeme se pouštět do hermeneutiky tohoto textu, byla ostatně učiněna mnohokrát. Text nezapře Marxovo školení u Feuerbacha (světský původ náboženství) a u Hegela („převrácení převráceného“), podstatné je ale spíše Marxovo *spojení kritiky náboženství s kritikou politiky*, a co víc – s kritikou, která bude nejen teoretickou kritikou, nejen „reorganizovaným poznáním“ použitým k nové organizaci světa, ale která bude politickým činem. Marx – *apriori* (či spíše *intuitivně*) – aniž ještě podnikl své velké turné po tajemstvích kapitalistické ekonomiky a struktury moderní kapitalistické společnosti – ví, že „srdcem“ této „radikální kritiky“, v níž se (podle jiné slavné metafory) „zbraň kritiky změnil v kritiku zbraní“, bude *proletariát*. A Engels v tomtéž roce 1844 zjišťuje, že „demokratická rovnost je chiméra“, že je to jen politický „přechod,... z něhož se... musí vyvinout nový element, princip, který jde dál, za hranice veškeré politiky. Tímto principem je princip socialismu“ (Engels 1956: 619).

Profetický rozměr Marxovy vize je evidentní, Marx již na začátku svého intelektuálního příběhu (podobně jako Comte) zná jeho závěr, zná jeho vyústění. Rozdíl mezi Comtem a Marxem není však pouze v tom, že obě vize se liší jak

svým cílem (u Comta je to stabilizace řádu, u Marxe destrukce „daného řádu“ a nastolení nového), tak provedením (u Comta je to reforma na bázi pozitivního vědění, u Marxe revoluční zvrát ekonomicko-sociálních poměrů); rozdíl je také v tom, že argumentační materie, jíž použije Comte, je jen zčásti sociologická, a i to ve značné míře spekulativně sociologická, zatímco Marxova argumentace je prokazatelně empiricky bohatší, sociologicky nesrovnatelně konkrétnější a v mnoha ohledech překračující dobový rámec svého vzniku. Co oba naopak spojuje, je hluboké přesvědčení, že jen jejich – tedy jen Comtova a jen Marxova – analýza stavu je *skutečně vědecká*: Comte tomu říká „pozitivní vědění“, Marx „vědecký socialismus“...

Ale vztah Marx – Comte má kromě tohoto obecného rozměru ještě konkrétnější tvar. Marx z podobných důvodů jako řada jeho současníků i následovníků v čase odmítal termín sociologie z nechuti, ba odporu právě ke Comtovi a jeho pozitivistické filosofii – v tom nebyl ojedinělý, byť arogantnější.

Svůj postoj ke Comtovi vyjádřil Marx dvakrát v *Kapitálu* (Marx 1953: 28, následující otazník je u Marxe /M.P./, a 358), kdy jednou odmítá předpisovat „recepty (comtovské?) pro laboratoř budoucnosti“, čímž se chce zřetelně odlišit od Comtova programového reformního usilování, podruhé pak obviňuje Comta (v poznámce pod čarou) z ideologické apologetiky slovy: „Auguste Comte a jeho škola by byli mohli dokazovat věčnou nutnost feudálních pánů stejně, jako dokazovali věčnou nutnost pánů kapitalistů“. Že tím Marx Comta publicisticky zkresluje, je snadno prokazatelné. V dopise Engelsovi z roku 1866 píše, že „studuje... Comta, protože s ním Angličané a Francouzi nadělají tolik rámusu“, a konstatuje, že „proti Hegelovi je to žalostné“, ačkoliv „oslňuje encyklopedičnost, syntéza“. Celkově však prý jde o „podělaný positivismus“, který „vyšel roku 1832“ (Marx 1952: 164).

Věcně podstatnější je stanovisko Engelsovo z dopisu slavnému autorovi dichotomie *Gemeinschaft a Gesellschaft* a autorovi jednoho z prvních životopisů a informativních spisků o Marxovi – Ferdinandu Tönniesovi, jednomu z průkopníků

německé sociologie v době, kdy se sociologie teprve postupně akademicky etablovala. Engels zde především Comtovi vytýká, že „si vypůjčil všechny geniální myšlenky od Saint-Simona, ale znetvořil je“. Nicméně také konstatuje, že „pokud jde o tohoto filosofa, máme před sebou podle mého názoru ještě mnoho práce“ – nemýlil se sice, tu práci však nevykonali Marxovi následovníci (Engels 1952: 429).

„NĚMECKÁ IDEOLOGIE“ – HYPOTÉZA NEBO TEORIE?

Říká se, že Marxova *teorie společnosti*, tzv. materialistické pojetí dějin, byla formulována v přehledné, sumarizující, syntetické podobě dvakrát – poprvé prý jako „hypotéza“ ve spise *Německá ideologie* psaném Marxem a Engelsem (text byl napsán v letech 1845–1846, poprvé vydán německy v Moskvě v roce 1932) a podruhé ve známé Marxově *Předmluvě Ke kritice politické ekonomie* z roku 1859. Z následujících (pro úspornost našich komentářů delších) citátů čtenář snadno pozná, že rozdíl mezi první a druhou verzí je v terminologii (první je zatížená hegelovským jazykem) a v akcentech (v první je větší důraz na fenomén ideologie), nikoliv v tom, že by došlo k jakémukoliv *kritickému zkorigování* původní hypotézy. Ostatně – Marxova teorie v té obecné poloze, v níž byla formulována, se empiricky ověřit ani nedá a jako hypotéza ve standardním výzkumném smyslu proto ani fungovat nemůže. To ale platí o naprosté většině, ne-li o všech sociologických „velkých teoriích“ 19. století.

Jediný známý, poněkud zlomyslný pokus převést obecnou marxistickou teorii do „operacionální podoby“, tedy převést ji do novopozitivistického jazyka empirického výzkumu, provedl polský sociolog Andrzej Malewski ve studii příznačně nazvané *Empirický smysl teorie historického materialismu* (1957). Malewski ovšemže nechtěl marxismus „empiricky verifikovat“, protože apriori – jako vzdělaný scientista neopozitivistického ražení – věděl, že to není možné a že každá „operacionalizační procedura“ na marxismu spáchaná by jej nutně jen a jen trivializovala: zbavte totiž socio-

logickou teorií jejího jazyka, její *rétoriky* – a většinou z ní nezbude téměř nic. To je případ marxistické teorie odcizení stejně jako teorie kritiky ideologií atd. (Je to ale také případ sociologie Masarykovy!) Malewski chtěl spíše empiricky doložit, že s materialistickým pojetím dějin není možné nakládat jako s „vědeckým učením“, které je prověřeno standardními verifikačními procedurami.

V *Německé ideologii*, první verzi materialistického pojetí dějin, tedy čteme tyto základní teze:²⁵

Teze I: „Předpoklady, z nichž vycházíme, nejsou libovolné, nejsou to dogmata; jsou to skutečné předpoklady, od nichž můžeme abstrahovat jen ve fantazii. Jsou to *skutečná individua, jejich činnost a materiální podmínky jejich života*, které tu byly před nimi, i ty, které tato individua vytvořila vlastní činností. Tyto předpoklady je možno zjistit čistě *empiricky*“ (Marx a Engels 1962: 34, souvislá zvýraznění zde i dále M.P.).

Teze II: „Prvním předpokladem veškerých dějin lidstva je ovšem existence živých lidských individuí. Předně je tedy třeba zjistit, jak jsou tato individua tělesně uzpůsobena a jaký je jejich *vztah k ostatní přírodě*, který je tím dán“ (c.d.: 34-35).

Teze III: „Jak individua projevují svůj život, taková jsou. To, čím jsou, *spadá vjedno s jejich výrobou*, a to s tím, *co vyrábějí*, i s tím, *jak vyrábějí*. Čím individua jsou, závisí tedy na materiálních podmínkách jejich výroby“ (c.d.: 35).

Teze IV: „Vzájemné vztahy různých národů závisí na tom, nakolik každý z nich rozvinul své výrobní síly, dělbu práce a vnitřní styky... Nakolik jsou rozvinuty výrobní síly určitého národa, ukazuje nejnázorněji stupeň, jakého dosáhl *vývoj dělby práce*“ (c.d.: 35).

Teze V: „Každému jednotlivému stupni vývoje dělby práce odpovídá určitá *forma vlastnictví*; tj. stupeň dělby práce určuje pokaždé i vzájemné vztahy individuí, pokud jde o materiál, nástroj a produkt práce“ (c.d.: 36).

²⁵ Teze pro potřeby svého výkladu očísloval M. P. (pozn. red.).

Teze VI: „*Dělba práce a soukromé vlastnictví jsou ostatně totožné výrazy* – v prvním se vzhledem k činnosti vyslovuje totéž, co se v druhém vyslovuje vzhledem k produktu činnosti... Jakmile se totiž práce začne dělit, má každý pro sebe určitý výlučný okruh činnosti, který je mu vnucen, z něhož se nemůže vymanit“ (c.d.: 46).

Teze VII: „Vědomí [Bewusstsein] nemůže být nikdy nic jiného než vědomé bytí [bewusstes Sein], a *bytí lidí je jejich skutečný životní proces*. Jestliže veškerá *ideologie* zobrazuje lidi a jejich vztahy jako camera obscura, vzhůru nohama, vyplývá tento jev z jejich historického životního procesu stejně jako převrácení předmětů na sítnici vyplývá z jejich bezprostředního fyzického životního procesu“ (c.d.: 40).

Teze VIII: „Myšlenky vládnoucí třídy jsou v každé epoše vládnoucími myšlenkami, tj. třída, která je vládnoucí *materiální* silou společnosti, je zároveň její vládnoucí *duchovní* silou“ (c.d.: 59).

Teze IX: „Fixace sociální činnosti,... konsolidace našeho vlastního produktu ve věcnou moc nad námi, která se vymyká naší kontrole, maří naše očekávání, zvrací naše výpočty, je jedním z hlavních momentů v dosavadním dějinném vývoji... Toto ‚*odcizení*‘... může být... zrušeno jen za dvou *praktických* předpokladů. Musí se stát ‚nesnesitelnou‘ silou, tj. silou, proti které se lidé vzbouří; k tomu je třeba, aby z velké většiny lidstva udělalo masu lidí úplně ‚nemajetných‘“ (c.d.: 47).

Teze X: „Tam, kde přestává spekulace, u skutečného života, začíná tedy skutečná, pozitivní věda, zobrazení praktického činného uplatnění, praktického vývojového procesu lidí. Přestávají fráze o vědomí, místo nich musí nastoupit skutečné vědění. Jakmile se začne zobrazovat skutečnost, *ztrácí samostatná filosofie půdu pro svou existenci*. Na její místo může nastoupit nanejvýš souhrn nejobecnějších závěrů, které se dají vyabstrahovat ze zkoumání historického vývoje lidí“ (c.d.: 41).

Text, který jsme reprodukovali doslova pro jeho specifickou dikci, byl napsán v době, kdy Comte teprve se slovem

sociologie nesměle přichází – idea samostatné, velmi obecné vědy o společnosti však zřetelně – a tentokráte v jiné než montesquieuovské, vicovské či osvícenské verzi – visela ve vzduchu. Šlo o to, za jaký konec uchopit její formování do podoby – *vědy pozitivní*. O tom, že právě *taková* by měla být, nebylo sporu, pro Marxe a Engelse rozhodně nikoliv, jejich *radikální, krajní scientismus*²⁶ je řadil k nejdůslednějším dědicům osvícenského racionalismu (včetně jejich odporu vůči všem formám „zdravého rozumu“, který by měl stát jakkoliv na stejné úrovni jako vědecké poznání).

SCIENTISTICKÁ VERZE MATERIALISTICKÉHO POJETÍ DĚJIN

Ve vyzrálé, definitivnější verzi je sukus *materialistického pojetí dějin* obsažen v *Předmluvě Ke kritice politické ekonomie* (1859), z níž citujeme alespoň zkráceně: „Ve společenské výrobě svého života vstupují lidé do určitých, nutných, na své vůli nezávislých *vztahů*, které odpovídají určitému vývojovému stupni jejich materiálních *výrobních sil*. Souhrn všech těchto výrobních vztahů tvoří *ekonomickou strukturu společnosti, reálnou základnu*, na níž se zvedá právní a politická nadstavba a které odpovídají určité *formy společenského vědomí*. Způsob výroby materiálního života podmiňuje sociální, politický a duchovní životní proces vůbec. *Bytí lidí není určováno jejich vědomím, nýbrž naopak, jejich vědomí je určováno jejich společenským bytím*. Na jistém stupni svého vývoje se materiální výrobní vztahy dostávají do rozporu s existujícími výrobními vztahy nebo – což je jen právní výraz toho – s vlastnickými vztahy, uvnitř nichž se pohybovaly. Z forem vývoje výrobních sil se tyto vztahy proměňují v jejich pouta.

²⁶ Scientismus je nepochybně generální nálepkou pozitivismu: v tomto smyslu (a nejen v tomto smyslu) jsou Marx a Engels pokládáni za pozitivisty. Problém je v tom, že představa o scientismu první poloviny 19. století se dost zásadně liší od scientismu konce století dvacátého. Mary Pickering konstatuje, že k tomuto typu scientismu by se nejspíš Comte nehlásil (viz např. Pickering 1993: 3; 2009: 579). O Marxovi a Engelsovi to říci nemůžeme.

Nastává pak epocha *sociální revoluce*. Se změnou ekonomické základny dochází pomaleji nebo rychleji k převratu celé ohromné nadstavby“ (Marx 1977: 464, 467, pro zřehlednění textu zvýraznil M.P.).

Tento jistý zkratkovitý radikalismus, že totiž „nadstavba odráží základnu“, později Engels zmírňoval poukazem na „zpětný vliv“ nadstavby (tj. vědy, umění, práva, náboženství atd.) na ekonomickou základnu, ale tento „zpětný vliv“, ač proklamován, nebyl nikdy důsledně respektován: výtku marxismu, že je *ekonomickým redukcionismem*, je proto do značné míry oprávněná. Ostatně tak mu rozuměli i jeho první významní popularizátoři.

Tak Karl Kautsky již v roce 1887 napsal výklad Kapitálu, srozumitelný a jednoznačně ekonomicky redukcionistický: „Marx první odhalil fetišový charakter zboží, první poznal, že kapitál není věc, ale *vztah zprostředkovaný věcmi*, že kapitál je *historická kategorie*. První prozkoumal zákony pohybu a vývoje kapitálu“ (Kautsky 1958: 193). Ale Kautsky zcela samozřejmě spojuje Marxovu „vědeckou analýzu“ s vizí budoucího uspořádání společnosti – „první odvodil z dosavadního historického vývoje cíle dnešního společenského pohybu jako přirozeně nutné následky, místo aby je libovolně konstruoval ve své hlavě“ (l.c.). Kautsky navíc – a v tomto případě asi přesně – ukázal i limity Marxovy teorie (jakkoliv tomu tak neříká), především to, že Marx neměl jinou ambici než zkoumat „zákony pohybu určité formy společenské výroby, která je charakteristická pro určité období (poslední století) a pro určité národy (pro národy evropské a pocházející z Evropy“ (c.d.: 5). Všimněme si, že vlastně jde o „weberovskou ambici“ (pojetí kapitalismu jako specifického produktu evropské civilizace určitého období), která bude ale v dogmatickém marxismu proměněna v soubor zcela neživotných univerzálních pouček; a analýza „konkrétní formace“ se totálně ztratí pod ideologickým nánošem.

Pro Marxovo pojetí je příznačné, že *odmítá pracovat s pojmem společnost* jako se základní sociologickou kategorií: společnost je mu příliš abstraktním pojmem; Marx přece chce

objevit *konkrétní zákony* fungování *konkrétní společnosti v konkrétním čase*. Pro takto specificky určenou společnost bude používat pojmu společensko-ekonomická, ekonomická, společenská nebo sociální formace (synonymně). I tento pojem je samozřejmě teoretickou abstrakcí, je souhrnným označením pro „ideální typy“ formací, které se v čisté podobě nikde nevyskytovaly a nevyskytují.²⁷

Společensko-ekonomická či společenská formace je tedy charakterizována určitým specifickým výrobním způsobem (*ekonomickou strukturou*) a jí odpovídající politickou, právní a duchovní nadstavbou.

Tato nadstavba má složku institucionální (politické, právní, vojenské, ale i vědecké, umělecké, vzdělávací a náboženské instituce) a složku „společenského vědomí“, tedy „objektivizovaných produktů“ lidského poznávání, duchovního se zmocňování vnějšího světa. Abychom problém terminologicky nezatěžovali pozdně marxistickou hantýrkou, shrneme celou marxovskou vizi *sociální statiky* (pojem Marxem nikdy nepoužitý, ale fixující tuto složku Marxova díla přesně) do přehledného schématu.

V Marxově staticce je dynamický prvek samozřejmě přítomen. Jak jsme četli v citátu z Marxova díla, sociální dynamika (vývoj, pokrok, ale i eventuální, vždy dočasný historický regres) je důsledkem konfliktu uvnitř výrobního způsobu: tento konflikt se projevuje jako *konflikt společenských tříd*. Marxovy společenské třídy jsou situovány výhradně v ekonomické struktuře, dokonce především v její výrobní (nikoliv spotřební či distributivní) sféře: základním znakem

²⁷ Podrobně se tématem zabýval Lenin v polemice s vynikající ruským sociologem Michajlovským v práci *Kdo jsou „přátelé lidu“ a jak bojují proti sociálním demokratům?* z roku 1894. Tento Leninův polemický spis (jiný, sociologii věnovaný spis Lenin nenapsal) je pozoruhodný tím, že se snaží vřadit marxovskou teorii do sociologického diskursu: chce materialistické pojetí dějin emancipovat od implicitní vazby na spekulativní filosofii 19. století a napojit ji na vznikající a rozvíjející se hlavní proud sociologického uvažování o společnosti. Činí tak ale metodou později generalizovanou, totiž tak, že Marx je prohlášen za sociologického Boha a ostatní jsou v lepším případě padlí andělé, v horším ďáblové sami (viz Lenin 1975a).

SCHÉMA: Marxova představa strukturační společnosti

<p>SPOLEČENSKÉ VĚDOMÍ</p>	<p>NADSTAVBA</p>	<p>FORMY SPOLEČENSKÉHO VĚDOMÍ</p> <p>VĚDA UMĚNÍ PRÁVO POLITIKA MORÁLKA NÁBOŽENSTVÍ ATD.</p>	<p>SOCIÁLNÍ INSTITUCE ODPOVÍDAJÍCÍ FORMÁM SPOLEČENSKÉHO VĚDOMÍ</p> <p>STÁT SOUDY CÍRKVE KULTURNÍ A VĚDECKÉ. INSTITUCE ATD.</p>
<p>SPOLEČENSKÉ BYTÍ</p>	<p>ZÁKLADNA</p>	<p>EKONOMICKÁ STRUKTURA SPOLEČNOSTI</p> <p>VÝROBNÍ ZPŮSOB</p> <p>SPOLEČENSKÉ PRACOVNÍ TECHNICKÉ PODMÍNKY VÝROBY</p>	<p>VÝROBNÍ VZTAHY</p> <ul style="list-style-type: none"> - VLASTNICTVÍ - ROZDĚLOVÁNÍ - DĚLBA PRÁCE <p>VÝROBNÍ SÍLY</p> <ul style="list-style-type: none"> - VÝROBNÍ PROSTŘEDKY (ZEJMĚNA TECHNICKA) - LIDÉ JAKO VÝROBCI
<p>PŘÍRODNÍ PODMÍNKY SPOLEČENSKÉHO ŽIVOTA</p>			

marxovských tříd je jejich nepřátelský, konfliktní vztah. *Sociální konflikt*, zejména třídní konflikt, je Marxovi reálnou hybnou silou, „lokomotivou dějin“ (tuto metaforu použil pro sociální revoluce, jimiž rozumí zásadní proměnu společensko-ekonomické formace, jejich střídání).

Přes klíčové postavení konceptu třídy zůstal tento pojem definičně „otevřený“²⁸ – ačkoliv lze u Marxe zajisté najít pokusy o jemnější třídní či sociální diferenciaci společnosti, základní představa polárního členění společnosti na dvě aktuálně nebo latentně *bojující a svářící se* společenské třídy zůstala natrvalo červenou nití Marxova díla.

Marx je synem 19. století nejen svým *úsilím vysvětlit společnost celou – a jedním dominantním faktorem*, ale také tím, že chce ve své koncepci uchopit *celé dějiny, přesněji – mechanismus jejich fungování*. Materialistickým pendantem (materialistickým proto, že založeným na střídání „ekonomických formací“, tedy proměnách *materiálních* podmínek života společnosti) ke Comtovu idealistickému pojetí dějinného vývoje (*sociální dynamika*) je *Marxova periodizace dějin*. Protože se v Marxově díle setkáváme s několika periodizacemi, z úsporných důvodů shrnujeme jeho představy do přehledného schématu.

Tato marxovská periodizace byla předmětem řady simplifikací, z nichž nejznámější je Stalinova verze z kdysi proslulého kanonického spisu *O dialektickém a historickém materialismu* (Stalin 1950: 552, zvýraznění původní), kde se praví, že „dějiny znají pět *hlavních* typů výrobních poměrů: řád prvobytně pospolný, řád otrokářský, feudální, kapitalistický a so-

²⁸ Jeden z nejvýznamnějších pokusů o kritickou analýzu marxovského konceptu třídy (ale i Leninovy „posvátné“ definice) provedl v roce 1957 Stanisław Ossowski, který zdůraznil nejen nepůvodnost Marxova pojmu třídy, ale především jeho nejednoznačnost. Srv. Ossowski 1957. Po dlouhou dobu šlo o nejpřekládanější a nejcitovanější sociologickou knihu „středo- a východoevropské“ provenience.

SCHEMA: Varianty Marxova (a Engelsova) pojetí periodizace dějin

SPOLEČNOST					
PŘEDTŘÍDNÍ	TŘÍDNÍ				BEZTŘÍDNÍ
SPOLEČENSKO-EKONOMICKÁ FORMACE					
ARCHAICKÁ FORMACE (PRVOBYTNĚ POSPOLNÁ)	ASUJSKÝ	ANTICKÝ	FEUDÁLNÍ	KAPITALISTICKÝ	KOMUNISTICKÝ
DIVOŠTIVÍ	VÝROBNÍ ZPŮSOB				
BARBARSTVÍ					
DĚJINY					
PŘEDTŘÍDNÍ FÁZE DĚJIN	„NEPRAVÁ HISTORIE“				PRAVÉ LIDSKÉ DĚJINY

© Miloslav Petrušek & Marta Hebáková, 1999

cialistický“ – a basta.²⁹ Dnes si jen stěží umíme představit, jak toto brutální znásilnění dokonce „jen“ marxovské představy o dějinách ovlivnilo dějepisectví oné doby – a nejen v Rusku.

Pro to, co bychom mohli označit jako marxovskou *sociální dynamiku*, je velmi příznačné ještě jedno terminologické sousloví, totiž důraz na to, že „vývoj ekonomické formace je chápán jako *přírodně historický proces*“ (Marx 1953: 19, zvýraznění M.P.). Tato myšlenka neznámá, že by Marx byl *naturalistickým* redukcionistou (redukcionistické prvky u něho shledáváme, jak řečeno, v někdy silně jednostranném důrazu na ekonomické determinanty sociálního života), ale to, že

1. společenský život je podřízen zákonitostem stejně objektivním, tj. na individuálních lidských vůlích nezávislým, jako jsou zákony přírodní,

2. společenský vývoj je podmíněn působením přírody na společnost, zejména však působením člověka (společnosti) na přírodu,

3. základní formou působení člověka na přírodu, která je současně podmínkou jeho přežití jako individua, člena společnosti i biologického druhu, je materiální výroba,

4. v procesu výroby vznikají a fixují se vztahy, které jsou vůči člověku jakoby vnější, člověk je přestává vnímat jako vlastní výtvar a vztahuje se k nim podobně jako k přírodní danosti.

Lenin, který tento zdánlivě okrajový produkt Marxova uvažování přesně postřehl jako klíčový, jej komentoval takto: „Analýza materiálních vztahů rázem umožnila postřehnout opakovatelnost a pravidelnost a zevšeobecnit řád různých zemí v jeden základní pojem *společenské formace*. Teprve takové zevšeobecnění umožnilo přejít od popisu (a hodnocení z hlediska ideálu) společenských jevů k jejich přísně vědecké analýze“ (Lenin 1975a: 98). Dnes v *sociologii* už ani tak nejde

²⁹ Ještě brutálnější textem je Stalinův raný spisek *Anarchismus nebo socialismus?* z let 1906–1907 (viz Stalin 1949). Podstatně jiným druhem vulgarizace klasického marxismu byl Bucharinův pokus o „marxistickou sociologii“ z počátku 20. let, který kritizoval Gramsci (Kritické poznámky k pokusu o „populární pojednání o sociologii“, Gramsci 1966:155–203).

o to, že Marxova „přísně vědecká analýza“ neobstála ani před soudem vědeckého, ani sociálně historického času. Jde spíše o to, že Marx jako věrný syn 19. století (a Lenin jako jeho oddaný žák) si neuměl představit sociální vědu *jako vědu* jinak než podle vzoru přírodních věd, tedy *založenou na principu objektivní, na individuální vůli nezávislé zákonitosti*. Ale v této generální ideji Marx nezůstal osamocen – dodnes.

POKUS O JINÉ SHRNUÍ:

MARXISMUS JAKO STRUKTURALISMUS

Existují samozřejmě desítky, ba stovky pokusů o shrnutí marxovské teorie – její „rekonstrukce“ a „dekonstrukce“, její dezinterpretace i reinterpretace – od ortodoxně marxistických (které mají s Marxem většinou nejméně společného) až po velmi volně feministické a svévolně postmoderní. Uvedeme jednu z takových interpretací, která se nám zdá didakticky instruktivní a funkční.

Jde o části týkající se Marxe v knize E. C. Cuffa a G. C. F. Payna (1981), které jsou situovány jednak do kontextu „strukturalismus jako perspektiva“ (marxistická vize společnosti je tedy vnímána jako strukturalistická, což jistě není jednoznačné), jednak do kontextu analýzy kapitalismu 19. století – a tam patří Marxovi místo jistě nepřehlédnutelné.

„V sociologii lze identifikovat četné přístupy založené na předpokladu, že všechny naše činnosti jsou v podstatné míře určeny naším sociálním prostředím. Hodnoty a postoje, jež sdílíme, činnosti, jež konáme, vztahy, do nichž vstupujeme, jsou nazírány jako výsledek, nebo přinejmenším jako důsledek, podstatného vlivu uspořádání a struktury společnosti, v níž žijeme. Těmto přístupům říkáme strukturalismus. V rámci takto širokého přístupu lze ovšem vydělit dvě varianty strukturalismu..., konsenzuální a konfliktní (Cuff a Payne 1981: 22).

„Konflikt nebo konsenzus?“ V sociologii se teoretici obvykle přihlašují k jedné nebo druhé variantě: dívat se na společnost tak, jako by byla lépe charakterizovatelná a po-

psatelná buď jako střet protikladných lidských zájmů, nebo naopak jako sdílené dorozumění mezi lidmi. Obecně vzato se teoretici konfliktu sami chápou jako radikální kritikové dané společnosti, zatímco teoretici konsenzu jako usmiřovatelé s existujícím systémem, se *status quo*“ (Cuff, Payne 1981: 56).

Sociologové zaujímající tyto protikladné přístupy se na ně dívali jako na neslučitelné perspektivy a diametrálně protichůdné výklady sociálního života (a byly tak chápány i při pohledu zvnějšku), ve skutečnosti však mají mnoho společného. Avšak dříve než „marxismus“ sám (v osobě Louise Althussera) dospěje k poznání, že je *strukturalismem zvláštního druhu*, bude de facto strukturalismem v obecném smyslu od dob Marxových, protože jím skutečně byl. Což dokládá ostatně nejlépe rekapitulace jeho základních tezí, tentokrát z trochu jiného než „standardního“ zorného úhlu (c.d.: 57):

„1. Svět, včetně sociálního světa, je lépe charakterizován pohybem a *změnou* než stabilitou a trvalostí jevů.

2. V sociálním světě změny neprobíhají nahodile, ale uspořádaně, podle jistých pravidel a zákonitostí, takže vědecké poznání (které existenci pravidelnosti předpokládá) je možné.

3. V sociálním světě jsou klíčem k pochopení vzorce změny vztahy lidí v ekonomickém řádu, ve světě práce. Přežití, potřeba zajistit obživu – to jsou imperativy každé společnosti. Jak se zdroje pro živobytí získávají, to závisí na celkové struktuře společnosti.

4. Na společnost se můžeme dívat jako na vzájemně propojený systém částí, mezi nimiž ekonomika hraje ve vztahu k ostatním částem většinou formativní roli.

5. Lidé ve společnosti jsou formováni institucemi, a to jak v postojové, tak behaviorální sféře... Nicméně podstata člověka, ať už je formován jakýmkoliv socioekonomickým systémem, zůstává stejná: člověk je bytost racionální, inteligentní a citlivá, ale tyto jeho podstatné a přirozené vlastnosti může systém deformovat, mohou se vlivem sociálního uspořádání proměnit ve svá opozita. Podstatnou roli v tomto procesu formování a zejména deformování hrají zájmy, které

mohou někteří lidé prosazovat na úkor jiných lidí, a to proto, že společnost je špatně uspořádaná a umožňuje jim to.

Jen málo lidí může uniknout z historických a sociálních okolností, z odstupů zkoumat společnost... Marx se za takového člověka považoval.³⁰

Takový výklad Marxe je samozřejmě možný, přípustný, legitimní: Marx v širokém slova smyslu je stejně tak strukturalista jako pozitivista, protože celá jeho teorie je nesena intelektuálním ovzduším 19. století, které se pohybovalo ve čtverci „osvícenský mesianismus – osvícenský racionalismus (scientismus) – filosofický (dialektický) idealismus – naturalistický evolucionismus (progresismus)“. Marx stále ještě patřil k linii progresistických myslitelů, ačkoliv Schopenhauer, tento křestní otec všech kulturních pesimistů 19. a 20. století, byl jeho současníkem (Marx ho ignoroval, nikoliv náhodou, byl mimo jeho intelektuální zorné pole; souvislosti mezi marxovskou a Schopenhauerem inspirovanou nietzscheánskou kritikou kapitalismu se začaly hledat daleko později).

Smysl uvedené rekapitulace je ovšem ještě hlubší – Marx je nejen „dítěm 19. století“, ale je dítětem, které dorostlo století následujícího a je vysvětlitelné a pochopitelné i z jeho specifické (v tomto případě strukturalistické, v 19. století jen naznačené, nerealizované) perspektivy. „Různá čtení“ Marxe nezačínají až v době, kdy je módní klasiky „nově číst“ a dekonstruovat, ale prakticky od samého počátku jeho „intelektuální stabilizace“, tedy od 60. let 19. století. Strukturalistické čtení je stejně možné jako čtení pozitivistické, ba jako čtení interpretativistické či dokonce konstruktivistické.

³⁰ V knize pak následuje podrobnější výklad základních Marxových pojmů a teorií.

MARXISMUS JAKO VĚDA A JAKO REVOLUČNÍ PRAXE:

ALVIN GOULDNER

A tak ad illustrandum – ještě jinou rekapitulaci marxismu nabídl v roce 1980 známý kritik západní sociologie a oficiálního marxismu Alvin Gouldner v knize *Dva marxismy* (1980). Gouldner vychází z tehdy již stoleté zkušenosti *vývoje marxismu* a konstatuje, že existují dvě verze marxismu, totiž

– *kritický marxismus*, který vede k perspektivě, v níž lidé mohou činit svá rozhodnutí více méně svobodně, k perspektivě, která je sjednocením voluntarismu, jenž počítá s lidskou vůlí, a determinismu, který předpokládá působení struktur existujících vně člověka, a

– *vědecký marxismus*, který zdůrazňuje význam zákonitosti, zákonitých pravidelností, jež jsou inherentně ve věcech a omezují lidskou vůli, a který voluntarismus a determinismus klade do nesmiřitelného protikladu (Gouldner 1980: 59).

Gouldner konstatuje, že tohoto rozdílu (všimněme si, že označení „vědecký marxismus“ zde již nezní jednoznačně pozitivně!) si byli vědomi již Lukács ve 20. letech, Sartre v 50. letech, frankfurtští marxisté, přispěvatelé časopisu *Telos* a jiní (z nichž někteří se stali renomovanými postmodernisty).

Podstatné je však toto Gouldnerovo konstatování: marxismus se takto nerozštěpil po smrti zakladatele, ale *vždycky takto rozporný byl*, obě tendence, vědecká (scientistická) a kritická „existují a existovaly jako integrální součásti klasického marxismu“. Rozštěp marxismu tedy není jen rozštěpem hnutí a důsledkem politickoekonomického vývoje (rozdělení světa, studené války atd.), ale čímsi, co k marxismu *vždycky patřilo*.³¹

31 Lenina pokládá za „antivědeckého kritického marxistu“, který patří do stejné kategorie marxistů jako Mao, Castro, ale i Sartre, Horkheimer a Korsch. Společnost poněkud nesourodá, ale v souvislosti s marxismem by nás neměly udivovat ani daleko kurióznější kombinace.

Gouldner vlastně naznačuje, že budoucí vývoj marxismu, *Marx po Marxovi* byl predestinován vnitřním rozštěpem teorie samotné a že se konec konců ani nic jiného nemohlo stát, než že se vytvoří „fronta“ „vědeckých marxistů“, kteří navíc historickou shodou okolností dostanou oprávnění „vědecky řídit“ celou společnost, a „fronta“ „kritických marxistů“, kteří však budou kritičtí „na obě strany“: nebudou snášet hloupý a omezený oficiální marxismus (viz třeba Marcuseho analýzu v *Soviet Marxism* 1958/1961), ale budou až nespravedlivě kritičtí ke kapitalistické společnosti (ať už jí budou říkat jakkoliv). Marxismus tak bude čerpat *emocionální náboj* pro praktickou akci ze svého kriticizmu a svou *legitimitu* ze svého scientismu, své „jediné nedotknutelné vědeckosti“. Je ostatně zaznamenáníhodné, že naprostá většina postmodernistů „první kategorie“ vyšla z kritického marxismu.

A tak se pestrobarevná duha marxismu (marxismus nikdy nebyl jednobarevný, jakkoliv rudá převládala) klene od poloviny 19. století až do konce století dvacátého, aby na počátku 21. století došlo k „nové renesanci“, kdy se z Marxe budou znovu číst *Ekonomicko-filosofické rukopisy* a *Rukopisy „Grundrisse“* a bude se nacházet mnoho pozoruhodných paralel mezi marxovskými analýzami raného kapitalismu a soudobými globalizačními procesy s úpadkem národních států. „Marx to přece věděl“, budou volat ti nejnaděšenější, ale současně přehlédnou, že marxovská prorocká vize dokázala přehlédnout onu obrovskou proluku 20. až 80. let minulého století s hekatombami mrtvých zahynuvších v jejím jménu.

CITOVANÁ A POUŽITÁ LITERATURA

- Aron, R. 1967. *Les étapes de la pensée sociologique. Comte, Marx, Tocqueville, Durkheim, Pareto, Weber*. Paris: Gallimard.
- Aron, R. [1963] 1992. Alexis de Tocqueville a Karel Marx, in: *Esej o svobodách. Zkoumání moderní civilizace*. Bratislava: Archa, s. 15–54.

- Bucharin, N. I. [1924] 1988. Lenin kak marksist, in: *Izbrannyje proizveděnija*. Moskva: Politizdat.
- CAUSA Lecture Manual. 1985. New York: Causa Institute.
- Cornu, A. [1954] 1963. *Karel Marx. Bedřich Engels. Život a dílo 1 (1818–1844)*. Praha: NPL.
- Coser, L. A. 1971. *Masters of Sociological Thought. Ideas in Historical and Social Context*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Cuff, E. C. – Payne, G. C. F. (eds.). 1981. *Perspectives in Sociology*. London: George Allen and Unwin.
- Davydov, J. N. 1997. Sociologičeskoje soděržanije katěgorii Gemeinwesen v rabotach K. Marksa: k probleme prafenomena socialnosti v marksizme, in: *Istorija těoretičeskoj sociologii*, sv. 1. Moskva: Kanon, s. 185–209.
- Engels, B. 1952. Engels F. Tennisovi³² 24. ledna 1895, in: Marx, K. – Engels, B. *Vybrané dopisy*. Praha: Svoboda, s. 429–430.
- Engels, B. 1956. Situace Anglie, in: Marx, K. – Engels, B. *Spisy*, sv. 1. Praha: SNPL, s. 596–619.
- Engels, B. 1966a. Dialektika přírody, in: Marx, K. – Engels, B. *Spisy*, sv. 20. Praha: Svoboda, s. 325–463.
- Engels, B. 1966b. Pana Eugena Dühringa převrat vědy („Anti-Dühring“), in: Marx, K. – Engels, B. *Spisy*, sv. 20. Praha: Svoboda, s. 26–318.
- Engels, B. 1976. Postavení dělnické třídy v Anglii, in: Marx, K. – Engels, B. *Vybrané spisy*, sv. 1. Praha: Svoboda, s. 145–212.
- Engels, B. 1977. Pohřeb Karla Marxe, in: Marx, K. – Engels, B. *Vybrané spisy*, sv. 4. Praha: Svoboda, s. 499–503.
- Fedosjejev, P. N. a kol. 1981. *Karel Marx: životopis*. Praha: Svoboda.
- Franz Kafka: liblická konference 1963*. 1963. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd.

³² Správně má být Tönniesovi (pozn. red.).

- Freedman, R. 1990. *The Marxist System. Economic, Political, and Social Perspectives*. Chatham, N.J.: Chatham House Publishers.
- Garaudy, R. [1964] 1968. *Karel Marx: filosof, ekonom, politik*. Praha: Mladá fronta.
- Giroud, F. [1992] 1996. *Jenny Marxová, žena ďáblová*. Brno: Jota.
- Gouldner, A. 1980. *The Two Marxisms. Contradictions and Anomalies in the Development of Theory*. New York: Seabury Press.
- Gramsci, A. 1966. *Historický materialismus a filosofie Benedetta Croceho*. Praha: Svoboda.
- Hughes, H. S. [1958] 1967. *Consciousness and Society. The Reorientation of European Social Thought, 1890–1930*. London: MacGibbon & Kee.
- Johnson, P. [1988] 1995. *Intelektuálové*. Praha: Návrat domů; jiný překlad Voznice: Leda, 2012.
- Kautsky, K. [1887] 1958. *Ekonomické učení Karla Marxe*. Praha: SNPL.
- Lapin, N. I. 1979. *Mladý Marx*. Bratislava: Pravda.
- Lenin, V. I. 1975a. Kdo jsou „přátelé lidu“ a jak bojují proti sociálním demokratům?, in: *Vybrané spisy*, sv. 1. Praha: Svoboda, s. 87–157.
- Lenin, V. I. 1975b. Tři zdroje a tři součásti marxismu, in: *Vybrané spisy*, sv. 1. Praha: Svoboda, s. 72–77.
- MacKinnon, C. A. 1982. Feminism, Marxism, Method, and the State. *Signs*, vol. 7, No. 3, s. 515–544.
- Malewski, A. 1957. Empiryczny sens teorii materializmu historycznego. *Studia Filozoficzne*, No. 2.
- Manuel, F. E. [1995] 1997. *Rekviem za Karla Marxe*. Liberec: Dialog.
- Marcuse, H. [1958] 1961. *Soviet Marxism. A Critical Analysis*. New York: Vintage Books.
- Marx, K. 1952. Marx Engelsovi 7. července 1866, in: Marx, K. – Engels, B., *Vybrané dopisy*. Praha: Svoboda, s. 163–164.
- Marx, K. 1953. *Kapitál*, díl 1. Praha: SNPL.

- Marx, K. 1956. Úvod ke kritice Hegelovy filosofie práva, in: Marx, K. – Engels, B., *Spisy*, sv. I. Praha: SNPL, s. 401–414.
- Marx, K. 1962. Teze o Feuerbachovi, in: Marx, K. – Engels, B. *Spisy*, sv. 3. Praha: SNPL, s. 17–19.
- Marx, K. 1971. *Rukopisy „Grundrisse“*, sv. I. Praha: Svoboda.
- Marx, K. 1977. Předmluva Ke kritice politické ekonomie, in: Marx, K. – Engels, B., *Vybrané spisy*, sv. 2. Praha: Svoboda, s. 463–469.
- Marx, K. – Engels, B. 1962. Německá ideologie, in: Marx, K. – Engels, B., *Spisy*, sv. 3. Praha: SNPL, s. 23–555.
- Masaryk, T. G. [1913/1921] 1996. *Rusko a Evropa*, sv. II. Praha: Ústav T. G. Masaryka.
- Mehring, F. [1918] 1962. *Život Karla Marxe*. Praha: NPL.
- Ossowski, S. 1957. *Struktura klasowa w społecznej świadomości*. Łódź/Wrocław: Ossolineum.
- Pickering, M. 1993–2009. *August Comte. An Intellectual Biography*. Cambridge: Cambridge University Press. [vol. I 1993; vol. III 2009]
- Plechanov, G. V. [1895/1905] 1959. O vývoji monistického názoru na dějiny, in: *Vybrané filosofické spisy I*. Praha: SNPL, s. 474–718.
- Plechanov, G. V. [1901] 1960. Materialistické pojetí dějin, in: *Vybrané filosofické spisy II*. Praha: SNPL, s. 591–623.
- Podvojskij, D. G. 2002. Predmetno-metodologičeskoje samoopredělenije novoj nauki o čelověčeskom oščestve: Ogjust Kont i jego teorija. *Věstník RUDN, Serija „Sociologija“*, No. 1.
- Prokop, D. (ed.). 1965. *Historický materialismus: metodologické a teoretické problémy*. Praha: NPL.
- Ransdorf, M. 1996. *Nové čtení Marxe I*. Praha: Futura.
- Sabato, E. [1963] 2002. *Spisovatel a jeho přízraky*. Praha: Mladá fronta.
- Schwarzschild, L. 1947. *The Red Prussian. The Life and Legend of Karl Marx*. New York: Scribner's Sons.
- Stalin, J. V. 1949. Anarchismus nebo socialismus?, in: *Spisy*, sv. 1. Praha: Svoboda, s. 274–339.

- Stalin, J. V. [1938] 1950. O dialektickém a historickém materialismu, in: *Otázky leninismu*. Praha: Svoboda, s. 533–559. Též v: *Dějiny Všesvazové komunistické strany (bolševiků)*. *Stručný výklad*. Praha: SNPL 1954, s. 105–133.
- Swingewood, A. [1984] 1991. *A Short History of Sociological Thought*. 2. vyd. New York: St. Martin's Press.
- Šabata, J. 2002. Karel Marx, in: Hanuš, J. (ed.), *Dějiny kultury a civilizace Západu v 19. století*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, s. 69–82.
- Uhde, M. 1995. Zvěstování aneb Bedřichu, jsi anděl, in: *Desítka her*. Brno: Atlantis, s. 269–329.
- Wheen, F. [1999] 2002. *Karl Marx*. Praha: BB art.